



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
DIPARTIMENTO DI STUDI STORICI

Corso di dottorato in Storia, cultura e
teorie della società e delle istituzioni
XXXII ciclo

CATHARI DI LOMBARDIA
**DOCUMENTAZIONE, TRASMISSIONE ERUDITA E
DIBATTITO STORIOGRAFICO**

Daniel TOTI
Matricola R11553

Tutor: Chiar.ma Prof.ssa Marina BENEDETTI

Coordinatore: Chiar.ma Prof.ssa Daniela SARESELLA

Anno Accademico: 2018-2019

Primo Volume

Primo Volume

Introduzione	p. I
Catarismo/i e <i>cathari</i> : le fonti e la storiografia	p. 1
I. ANTOINE DONDAINE: UN FRATE E GLI ERETICI	
1. La vita e le opere	p. 25
2. Eresie e inquisizione medievale	p. 46
3. Dalla controversia Dondaine-Morghen al cosiddetto decostruzionismo	p. 63
II. CIRCOLAZIONE DI MANOSCRITTI ED ERUDIZIONE (XV-XVII SECOLO)	
1. <i>De heresi catharorum</i> : il frammento e l'insieme	p. 80
2. La <i>Summa de catharis</i> di frate Raniero da Piacenza: circolazione e trasmissione tra medioevo ed età moderna	p. 111
III. I <i>CATHARI</i> NELLA TRATTATISTICA <i>LOMBARDA</i> (1241-1270)	
1. Frate Moneta da Cremona: la <i>Summa contra catharos et valdenses</i> e il manoscritto latino 3656 della Bibliothèque Nationale de France	p. 153
2. Il <i>Tractatus de hereticis</i> di frate Anselmo d'Alessandria: dottrine e riti dei <i>cathari</i> di <i>Lombardia</i>	p. 199

Secondo Volume

EDIZIONE CRITICA	
1. <i>De heresi catharorum in Lombardia</i>	p. 272
Descrizione dei manoscritti	p. 275
Discussione stemmatica	p. 286
Edizione del <i>De heresi catharorum in Lombardia</i>	p. 297
2. <i>Tractatus de hereticis</i> e <i>Summa de catharis</i>	p. 307
Descrizione dei manoscritti	p. 310
Discussione stemmatica	p. 330
Edizione del <i>Tractatus de hereticis</i> e della <i>Summa de catharis</i>	p. 349
Bibliografia	p. 387

Introduzione

Nell'arco di poco meno di un anno, hanno avuto luogo tre *journées d'études* dedicate *Aux sources du Catharisme* (25-27 ottobre 2018) e un *colloque* dal titolo *Le "catharisme" en questions* (8-11 luglio 2019). Il primo incontro è stato organizzato tra Carcassonne e Mazamet dal *Collectif international de recherche sur le catharisme et les dissidences* (CIRCAED), un'associazione che ha raccolto l'importante eredità del *Centre d'étude cathare*, riprendendo, tra l'altro, la pubblicazione della rivista *Heresis*; il secondo si è tenuto nella prestigiosa cornice dell'annuale *Colloque de Fanjeaux* che, per la terza volta dal 1965, ha interamente consacrato i suoi lavori al fenomeno religioso conosciuto come *catharisme*. Senza entrare nello specifico delle questioni affrontate nel corso dei due incontri, è opportuno evidenziare due aspetti. In primo luogo, l'ancor attuale e assai vivo interesse per la questione *catharisme*, soprattutto in Francia dove, per ragioni non sempre strettamente legate all'attività scientifico-accademica, è di recente tornato ad animare il dibattito pubblico e ad occupare pagine di giornali e riviste di carattere divulgativo¹. In secondo luogo, l'ineludibile necessità, per utilizzare le parole degli organizzatori delle giornate di ricerca, di *revenir aux sources* attraverso un opportuno *regard critique*²: da un lato, con un occhio di riguardo per le fonti interne agli "eretici", dall'altro, attraverso una riconsiderazione dell'apporto delle testimonianze ecclesiastiche.

È nell'ambito di questa congiuntura favorevole – anche se contrassegnata da una *querelle* dai toni vivaci – e in accordo con la richiamata necessità di un "ritorno alle fonti", che si colloca il presente lavoro di ricerca. La rilevanza euristica del tema era già stata sollecitata nel 1994 in un convegno tenuto a Torre Pellice e intitolato *Storie ereticali e*

¹ Si vedano, tra gli altri, *Les cathares. Comment l'Église a fabriqué des hérétiques*, in "L'Histoire", 430 (décembre 2016), pp. 40-65; *Faut-il les appeler Cathares?*, in "La Dépêche", 28 octobre 2018, pp. 2-3. La recente questione relativa ai dubbi circa l'esistenza dei *cathari* ha raggiunto anche i media statunitensi (C. O'BRIEN, *For 800 years, they were celebrated as martyrs to their faith. Just one problem: The Cathars may never have existed*, in "Los Angeles Times", 31 december 2018, disponibile online al sito: <https://www.latimes.com/world/europe/la-fg-france-cathars-20181231-story.html>).

² La prima espressione è tratta dal programma delle *Journées d'études* "Aux sources du Catharisme" organizzate dal CIRCAED, nel cui breve testo di presentazione si afferma: «il est temps aujourd'hui de revenir aux fondamentaux, en honnête confrontation de travaux. L'histoire s'écrit sur l'étude critique des sources. Aux sources, il faut revenir, à commencer par les sources originales». La seconda espressione rimanda al titolo della prima parte della sessione iniziale del *Colloque de Fanjeaux* («Regard critique sur les sources»), oltreché alla presenza, nei titoli di alcuni interventi, di precisazioni come «étude critique» oppure «examen critique», in merito ad alcune delle fonti oggetto di analisi.

*antiereticali del Medioevo*³. Per meglio comprendere la *humus* storiografica dal quale muove la nostra indagine, ripercorriamo le parole di presentazione:

«L'eresiologia continua a muoversi tra storia e storiografia, tra documentazione e quadri interpretativi. L'eresiologia acquista, nel contempo, coscienza della necessità di sfuggire a un uso disinvolto di fonti e documenti: il che significa sviluppare in modo positivo la lezione del Frugoni circa gli inganni del metodo filologico-combinatorio; il che significa soffermarsi attentamente su fonti e documenti per imboccare poi strade di analisi non agevoli [...]. Proprio, ripartendo da fonti e documenti, anche le ricerche sulla “storia ereticale e antiereticale del medioevo” potranno conoscere una rinnovata stagione che molti auspicano e attendono»⁴.

Ripartire dalle fonti, dunque. Ma da quali fonti? Per rispondere alla questione, è necessario preliminarmente delineare l'oggetto specifico della ricerca e definirne i limiti geocronici. L'ormai matura consapevolezza storiografica circa la pluralità delle esperienze dualiste rintracciabili nel quadro della cristianità occidentale, unitamente alla scarsità di studi recentemente dedicati all'area italiana, ci hanno spinto a concentrare l'attenzione sulla *Lombardia*, un'area corrispondente all'attuale Pianura Padana dove abbiamo testimonianza di coloro che vennero definiti *cathari*. Si noti che la scelta di servirsi dell'espressione *cathari* di *Lombardia* non si collega a una costruzione storiografica, bensì all'espressione utilizzata da frate Anselmo d'Alessandria («omnes cathari de Lombardia (*sic*)») ⁵. Più sfumati risultano gli estremi cronologici dei testi presi in esame. Ragionevolmente, è possibile collocarli tra la fine del XII e il terzo quarto del XIII secolo.

All'interno delle coordinate temporali e geografiche appena indicate si inseriscono le quattro importanti testimonianze che costituiscono l'ossatura del nostro lavoro: il *De heresi catharorum* di autore anonimo, la *Summa contra catharos et valdenses* di frate Moneta da Cremona, la *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza e il *Tractatus de hereticis* di frate Anselmo d'Alessandria. Prediligere un insieme di fonti prodotte in ambito ecclesiastico potrebbe apparire sorprendente, o addirittura svantaggioso, a maggior ragione se consideriamo che attribuibile all'Italia settentrionale è gran parte delle pochissime testimonianze riconducibili al *milieu* eterodosso, vale a dire il *Liber de duobus principiis*, il

³ *Storia ereticale e antiereticale del medioevo*, a cura di G.G. Merlo, Atti del XXXV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, in “Bollettino della Società di Studi Valdesi”, 179 (1996).

⁴ G.G. MERLO, *Presentazione a Storia ereticale e antiereticale del medioevo*, p. 4.

⁵ Cfr. *infra*, p. 351.

Rituale latino e una copia dell'*Interrogatio Iohannis*⁶. L'impiego prevalente – anche se non esclusivo – di opere redatte da coloro i quali l'“eresia” dovevano combatterla deve, dunque, essere motivato. Tra le ragioni principali ve ne sono alcune di ordine storico, altre di carattere storiografico e altre ancora relative alle specificità della documentazione superstite. Innanzitutto, è la consapevolezza che, considerata la natura esclusivamente oggettiva degli “eretici” (definiti tali soltanto dalle penne dei loro avversari)⁷, occorra in primo luogo indagare la continuità dell'istituzione, analizzandola anche tramite gli scritti rivolti contro chi verso quella istituzione manifestò dissenso. Bisogna tener presente, inoltre, che le rare fonti *interne* ai *cathari* lasciano ampie zone d'ombra su cui è possibile fare luce soltanto attingendo in maniera critica alle testimonianze *esterne* al movimento. Ci pare che queste ultime, infine, necessitino di una *rivalutazione* che renda conto della loro complessità, al riparo da una *svalutazione* effettuata, forse in maniera un po' troppo frettolosa, da una parte della storiografia, che ha fatto diventare l'inattendibilità della letteratura ecclesiastica “antiereticale” un luogo comune.

Le quattro fonti proposte in questo studio non costituiscono un insieme omogeneo e neppure presentano donne e uomini che furono definiti *cathari*, in *Lombardia*, come un gruppo uniforme. Bisogna considerare che dalla scrittura del *De heresi catharorum* alla compilazione del *Tractatus de hereticis* passa un lungo intervallo di tempo, che va dalla fine del XII, o forse l'inizio del XIII, al terzo quarto del XIII secolo: settant'anni circa in cui si collocano importanti rivolgimenti politico-religiosi tra cui, se focalizziamo

⁶ Sul *Liber de duobus principiis* e sul *Rituale latino*, si vedano le edizioni, anticipate da ampi commentari, di Christine Thouzellier (*Livre des deux principes*, ed. par C. Thouzellier, Paris, Les éditions du Cerf, 1973 [Sources Chrétiennes, 198]; *Rituel cathare. Introduction, texte critique, traduction et notes*, ed. par C. Thouzellier, Paris, Les Éditions du Cerf, 1977 [Sources Chrétiennes, 236]). Sull'*Interrogatio Iohannis*, si rimanda all'edizione, con traduzione e commento, di Edina Bozóki (*Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile. Édition critique, traduction, commentaire*, ed. par E. Bozóki, Paris, Beauchesne, 1980).

⁷ A proposito dell'oggettività degli “eretici”, si rinvia ad un passo di Grado Giovanni Merlo, che riassume il pensiero dello storico italiano su “eresia” ed “eretici”: «Storia ereticale è inevitabilmente *anche* storia della Chiesa cattolico-romana, poiché le *eresie* e gli *eretici* esistono in quanto la cultura chiericale e i vertici ecclesiastici tali li individuano, definiscono e avversano (fino a reprimerli in modo cruento), in funzione della difesa di un ordinamento religioso che al tempo stesso pretendeva di essere un ordinamento civile e politico. Il corsivo delle parole *eresie* e *eretici* è voluto, per mettere in guardia e per stare lontani da facili e superficiali luoghi comuni. Eresie ed eretici del medioevo non hanno alcuna oggettività, che derivi da una soggettività eterodossa: sono nomi, etichette applicate dagli uomini di Chiesa a idee, comportamenti e individui, in determinati contesti spazio-temporali in cui gli uomini di Chiesa vedevano minacciata la propria egemonia culturale e il proprio dominio sui fedeli, ovvero sulle popolazioni, definendo perciò quella minaccia come violazione del (doveroso) conformismo religioso, che essi consideravano *la* condizione *nell'al di qua* per conseguire la salvezza eterna *nell'al di là*: conformismo imposto, dunque, dall'istituzione ecclesiastica per finalità soteriologiche. In dipendenza da un complesso di ragioni, tali finalità si erano tradotte in ideologia, fatta di concezioni e pratiche intolleranti di ogni disobbedienza, che rendevano impossibile un qualsivoglia “confronto tra credenti” circa i modi di intendere e vivere il cristianesimo» (G.G. MERLO, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 5-6).

l'attenzione tra gli anni Trenta e Cinquanta del Duecento, la *magna devotio* dell'*Alleluia* e, soprattutto, la genesi del *negotium fidei* che costituisce un vero e proprio spartiacque. Sarebbe errato credere che, nel corso di quei decenni, ciò che venne definito "eresia" sia rimasto fisso e immutabile, come sarebbe semplicistico e improprio, oltretutto già ripetutamente tentato dalla storiografia eresiologica, rendere conto dell'evoluzione del fenomeno "eretico" attingendo a ciò che gli scritti ecclesiastici in successione cronologica riportarono in merito ai *cathari*, senza una previa contestualizzazione.

Si è ritenuto opportuno esaminare le fonti seguendo alcune direzioni di indagine che hanno mostrato il loro fondato valore euristico. La prima muove da un saggio dal titolo *Il frammento e l'insieme*, nel quale, a introduzione del secondo volume consacrato ai *Valdesi e valdismi medievali*, Grado Giovanni Merlo ragionava circa la pluralità dei fenomeni storici definiti e definibili come valdesi. Riprendiamo una sua considerazione e immaginiamo di sostituire i termini *valdismo/i*, *valdesi* con *catarismo/i*, *catari*:

«Così, lo storico del valdismo o dei valdismi medievali è oggi costretto a confrontarsi costantemente con l'oggetto sfuggente delle sue indagini e a non dar mai per scontato che il "frammento" e l'"insieme" siano per forza omologhi e che dall'assemblaggio dei frammenti di valdismo si giunga in modo meccanico all'insieme valdese»⁸.

Nonostante siano state scritte nel 1991, queste parole restano di grande attualità, in particolare nell'analisi della documentazione relativa ai fenomeni etichettati come *cathari*, la cui frammentarietà testuale e dei manoscritti è nota: il *De heresi catharorum* ad esempio si caratterizza per una tradizione notevolmente frammentata (e frammentaria); la *Summa de catharis* di frate Raniero diviene, all'interno delle raccolte a uso inquisitoriale, fulcro attorno a cui verranno aggiunti estratti testuali allo scopo di completarla; la *Summa contra catharos et valdenses* di frate Moneta è contraddistinta da diverse redazioni, in cui note marginali possono contribuire a meglio delineare il pensiero di chi nell'opera è chiamato *catharus*; il testo del *Tractatus de hereticis* di frate Anselmo, infine, può essere considerato unitario solo in quanto assemblaggio consapevole da parte dell'autore di brani diversi che già dallo storico domenicano Antoine Dondaine furono definiti *fragments*⁹. La

⁸ G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali*, II: *Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, Torino, Claudiana, 1991, p. 18.

⁹A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, O.P., in "Archivum Fratrum Praedicatorum", XX (1950), pp. 235 e ss.

riconsiderazione dei diversi *frammenti* all'interno del proprio contesto – e il loro rapporto con l'*insieme* – si impone come proficuo sentiero di ricerca.

Un'altra direzione di indagine è rappresentata dallo studio della circolazione e della recezione delle testimonianze medievali. Stiamo pensando, in particolare, ad alcuni contributi pubblicati da Marina Benedetti tra il 2006 e il 2015, nei quali si evidenziava l'importanza di esaminare la fortuna e la diffusione – testuale e manoscritta – dei «libri degli inquisitori»¹⁰. L'utilità di un simile approccio per gli scritti “antiereticali” emerge, in particolare, nelle analisi dedicate al *De heresi catharorum* e alla *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza. Riguardo al *De heresi catharorum* si assiste nel corso del XIII secolo a una serie di metamorfosi che conducono a obliterare la prima parte legata alle origini dei *cathari*, in favore della sezione relativa alle loro dottrine. Quest'ultima avrebbe avuto diverse utilizzazioni, giungendo da ultimo a costituire un'appendice del *Tractatus fidei* di Benoît d'Alignan, al cui interno assunse presumibilmente anche una funzione pastorale di “preservazione” dei fedeli dagli “errori” degli “eretici”. Riguardo alla *Summa de catharis* è da sottolineare la polifunzionalità del fortunatissimo scritto dell'ex-eretico Raniero da Piacenza. Sebbene resti un testo di riferimento per gli inquisitori, è documentabile un suo coevo utilizzo in ambito omiletico, che apre a nuove piste di ricerca in merito alle strategie “antiereticali” adottate dalle gerarchie ecclesiastiche e conferma l'ipotesi secondo cui i frati Predicatori divenuti giudici della fede rimangono soprattutto predicatori.

In entrambi i casi, nell'esame della fortuna del *De heresi catharorum* e della *Summa de catharis*, si è proceduto analizzando il testo all'interno del proprio contesto manoscritto, ossia il *frammento* all'interno dell'*insieme*, nella convinzione che gli elementi codicologici legati allo studio della tradizione manoscritta possano contribuire a spiegare le diverse forme di utilizzo di un'opera. In entrambi i casi, inoltre, ci si è spinti fino ai

¹⁰ M. BENEDETTI, *I libri degli inquisitori*, in *Libri, e altro. Nel passato e nel presente*, a cura di G.G. Merlo, Milano, Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Scienze della Storia e della Documentazione Storica, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 2006, pp. 15-32; EAD., *Manoscritti eccentrici. Ancora sui libri degli inquisitori*, in *Scriptoria e biblioteche nel basso medioevo (secoli XII-XV)*, Atti del LI Convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre, 2014), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015, pp. 587-608. La necessità di esaminare la “fortuna”, in questo caso, di alcuni importanti “eretici”, al fine di rivedere interpretazioni “canonizzate”, era già emersa in due studi di Arsenio Frugoni e Giovanni Miccoli, rispettivamente sulle figure di Arnaldo da Brescia e Dolcino da Novara (A. FRUGONI, *Fortuna di Arnaldo da Brescia*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia”, II/24 (1955), pp. 145-160; G. MICCOLI, *Note sulla fortuna di fra Dolcino*, in in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia”, II/25 (1956), pp. 245-259). I due saggi sono stati ripubblicati di recente, con saggi introduttivi di Francesco Mores e Grado Giovanni Merlo (*Arsenio Frugoni, Arnaldo da Brescia. Giovanni Miccoli, fra Dolcino*, a cura di G.G. Merlo, F. Mores, Pisa, Edizioni della Normale, 2017).

tracciati segnati dall'erudizione moderna, piste già proficuamente affrontate, specialmente per quanto riguarda i valdesi e gli inquisitori *lombardi* del Duecento¹¹. Ripercorrere «le scintille documentarie che splendevano sul tavolo di lavoro di alcuni eruditi secenteschi»¹², e non solo, significa entrare nel vivo delle controversie confessionali che in età moderna divisero cattolici e riformati; vuol dire al contempo studiare l'uso che eruditi e uomini di cultura fecero delle testimonianze medievali. Se una parte del *De heresi catharorum* contribuì a mettere in discussione l'analogia tra catari/albigesi e valdesi, la *Summa de catharis* vide progressivamente sfumare il nome del suo autore, frate Raniero da Piacenza, il quale riacquisì un'identità ben definita soltanto a partire dalla prima metà del XVIII secolo.

Tale lavoro intorno alla circolazione dei testi trova le proprie fondamenta nella costituzione di edizioni nuove, filologicamente al passo con i più recenti criteri ecdotici e che rendano conto, da un lato, delle innumerevoli lezioni dei testimoni che ne compongono la tradizione e, dall'altro, delle trasformazioni del testo nel corso del tempo. Nel 1996, Luigi Canetti, autore di importanti studi sulla costruzione ed elaborazione della memoria di Domenico e dei primi seguaci da parte dell'Ordine dei frati Predicatori, già affermava tale esigenza:

«È solo con molta cautela e comunque sulla base di edizioni più affidabili dei testi, più attente a valorizzare le loro insopprimibili varianti redazionali, che sarà possibile analizzare, in questa prospettiva lessicologica, fonti preziose come gli scritti di Giordano, gli atti del processo di canonizzazione di Domenico, e più in generale quelle fonti agiografiche e trattatistiche (fra tutte spiccano le *Vitae fratrum* e il *De quatuor in quibus* di Stefano Salanhac e Bernard Gui) che si proposero variamente di edificare, consolidare e sanzionare l'immagine che i vertici dell'Ordine si erano progressivamente costruiti e volevano offrire di sé»¹³.

Le «insopprimibili varianti», non necessariamente redazionali, sono protagoniste del secondo volume della nostra ricerca, che presenta rinnovate edizioni del *De heresi catharorum* e della *Summa de catharis* – quest'ultima nella più ampia cornice del

¹¹ M. BENEDETTI, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2007²; EAD., “Documentary adventures”: *The Waldensian Inquisition Manuscripts in Trinity College Dublin*, dans *Political, Religious and Social Conflict in the State of Savoy, 1400-1700*, ed. by Sarah Stacey, Peter Lang, Bern, pp. 169-184; EAD., *Inquisitori lombardi del Duecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008 (Temi e testi, 66), pp. 45-54.

¹² BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, p. 45.

¹³ L. CANETTI, *Intorno all'“idolo delle origini”*: la storia dei primi frati Predicatori, in *I frati Predicatori nel Duecento*, “Quaderni di storia religiosa”, III (1996), p. 35.

Tractatus de hereticis – consolidate da un apparato contenente le lezioni di tutti i testimoni. L'insieme delle mutazioni testuali costituiscono un patrimonio ineludibile per analizzare la recezione e il riutilizzo di un testo al variare del tempo e dello spazio. Grazie ad esse è possibile penetrare la mentalità dei rappresentanti ecclesiastici che si servirono di opere “antiereticali” più antiche: basti pensare, per fare soltanto un esempio, alle ragioni per cui Jakob von Soest, inquisitore a Colonia a partire dal 1409, nel ricopiare la *Summa de catharis* del suo confratello Raniero, scrisse *ecclesie Berengarie* al posto di *ecclesie Bulgarie*¹⁴. Un errore simile dice molto in merito alla formazione di Jakob von Soest che, non a caso, prima ancora di divenire giudice della fede, era professore di Teologia nella città renana.

Oltre a non riportare la stragrande maggioranza delle varianti, le precedenti edizioni curate da Antoine Dondaine e da Franjo Šanjek non si rivelano del tutto affidabili¹⁵. In particolare, nella trascrizione della *Summa de catharis* pubblicata nel 1974, lo studioso croato ha ommesso le lezioni del manoscritto di Budapest, contenente una versione dell'opera di frate Raniero inserita, a sua volta, all'interno del *Tractatus de hereticis* di frate Anselmo d'Alessandria. Il confronto con gli altri testimoni ha posto in evidenza l'autenticità di molte delle lezioni del codice ungherese e ha permesso di rivalutarne l'importanza all'interno dell'ampia tradizione della *Summa de catharis*, confermando le ipotesi di Antoine Dondaine circa l'utilizzo da parte di frate Anselmo di una versione molto antica dello scritto del predecessore. In ragion di ciò, nell'approntare la nuova edizione, si è deciso di ricollocare lo scritto di frate Raniero all'interno del *Tractatus de hereticis*, restituendo al testo del codice di Budapest l'unità che aveva perso nella trascrizione effettuata da padre Dondaine nel 1950.

A partire dalle opere dei due inquisitori e dalla loro ritrovata complementarità, si è proceduto a riconsiderare il contenuto del *Tractatus de hereticis* per comprendere intorno a quali informazioni, poco oltre la metà del XIII secolo, i giudici della fede fondassero le proprie conoscenze in merito alle dottrine e alle pratiche dei *cathari* di Lombardia. È possibile affermare che frate Anselmo si sia basato prevalentemente sul rapporto che ebbe con gli “eretici” inquisiti. Dalle loro confessioni, oltreché da ben specifici interessi dell'inquisitore, derivarono le approfondite descrizioni dei diversi riti eterodossi, come il

¹⁴ Cfr. *infra*, p. 376, n. hh.

¹⁵ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, pp. 307-324; F. ŠANJEK, *Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, XLIV (1974), pp. 37-60.

consolamentum o la *benedictio panis*. L'analisi della terminologia utilizzata dai *cathari*, attentamente riportata dall'autore, ha consentito di ricollegare alcune parole degli "eretici" descritti nell'opera *lombarda* all'esperienza di Pèire Autier e dei *boni homines* occitani riuniti intorno alla sua figura carismatica¹⁶. Non si deve dimenticare, inoltre, che frate Anselmo si servì dei testi circolanti nel *milieu* "eretico": l'*incipit* dell'*Interrogatio Iohannis* ne è prova, e non sembra casuale che egli riferisca nel dettaglio le credenze della comunità eterodossa *de Concorezo*, divisa, stando al suo resoconto, tra l'*episcopus* Nazario, che dell'apocrifo bogomilo fu l'introduttore e il *filius maior* Desiderio, che rifiutò le idee tratte dal testo giunto dall'Oriente.

Se difficile è valutare la portata delle notizie riferite dal *Tractatus de hereticis* su Desiderio, qualche informazione utile a conoscere il suo profilo è fornita dalla *Summa contra catharos et valdenses* di frate Moneta da Cremona. Erano noti da tempo alcuni riferimenti dell'autore all'*haereticus Desiderius* e a una sua opera, ma la loro brevità non aveva permesso affondi interpretativi¹⁷. L'esame approfondito di un codice conservato a Parigi, le cui potenzialità erano state intuite, ma non sviluppate, da Antoine Dondaine, ha rivelato la presenza di una versione della *Summa contra catharos et valdenses* ricca di note marginali non presenti nell'unica edizione settecentesca curata da Tommaso Agostino Ricchini. In particolare, si segnalano brani inediti relativi a Desiderio e a un capitolo (il *De resurrectione*) del suo libro, attualmente deperdito. Da un'analisi avviativa della tradizione dell'opera di Moneta da Cremona, si può supporre una fruizione del testo specialmente in ambito universitario e una notevole diversità di redazioni tra i vari manoscritti.

Come si è potuto intuire dai continui richiami ai suoi studi, le pagine seguenti non avrebbero potuto essere scritte senza l'enorme lascito intellettuale e storiografico di Antoine Dondaine. Domenicano cresciuto sotto l'egida di Marie-Dominique Chenu a l'«*école du Saulchoir*», Antoine Dondaine si occupò con competenza di un tema non agevole quale l'inquisizione e lasciò un segno profondo nel campo della ricerca eresiologica, grazie alle sue scoperte e alle sue approfondite analisi documentarie. Partendo dai suoi contributi, e sulla base di una serie di lettere inedite indirizzate al fratello Hyacinthe¹⁸, sono state ripercorse le tappe della sua vita, dalla giovinezza al trasferimento

¹⁶ Su Pèire Autier e sulla sua vicenda "eretico", si veda A. BRENON, *Le dernier des cathares. Pèire Autier. 1245-1310*, Paris, Perrin, 2006; EAD. *Pèire Autier (c.1245-1310), le bon homme cathare de la dernière chance?*, in "Archives ariégeoises", 1 (2009), pp. 63-92.

¹⁷ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, a cura di T.A. Ricchinius Romae, ex typographia Palladis, 1743, pp. 248, 347, 357, 473, 540.

¹⁸ PARIS, ARCHIVES DOMINICAINES DE LA PROVINCE DE FRANCE, V-748/749 [H.-F. Dondaine/A. Dondaine].

a Roma presso Santa Sabina, dalle prime pubblicazioni sino alla presidenza della Commissione Leonina. Nel concentrare l'attenzione sui suoi lavori intorno a "eretici" e inquisizione, ci è sembrato utile approfondire la polemica con lo storico italiano Raffaello Morghen che, oltre a essere importante controversia del *passato*, è anche snodo fondamentale per comprendere il dibattito del *presente*.

Alcune letture di Antoine Dondaine sono superate; altre rimangono tutt'oggi valide e, anzi, devono essere recuperate senza preconcetti. A lui, è dedicato il primo capitolo del nostro lavoro. Con lui, ci è sembrato opportuno cominciare.

Catarismo/i e cathari: le fonti e la storiografia

Lo studioso che intenda rintracciare il termine *catarismo* nelle testimonianze d'età medievale rimarrà inesorabilmente deluso. *Catarismo* è un concetto astratto, così come lo sono *manicheismo*, *valdismo*, *arnaldismo*, *speronismo* e molti altri vocaboli che presentano il suffisso *-ismo*¹⁹. Basti riferirsi a un dizionario etimologico per comprenderne l'impiego relativamente tardo da parte della storiografia²⁰:

«**catarismo** V. *càtaro*

càtaro, agg. e s. m. 'eretici che sostenevano, tra l'altro, una rigida pratica ascetica' (*catharus* nel lat. mediev. della Curia romana del 1220: Sella *Ven.*; it. *cataro*: av. 1750, L. A. Muratori).

– Der.: **catarismo**, s. m. 'dottrina dei catari' (1931, *Enc. it.* IX 434).

- Dal gr. *Katharós* 'puro', di etim. incerta²¹.

Gli autori del *Dizionario etimologico della lingua italiana* spiegano che *catarismo* deriva da *cataro* e significa "dottrina dei catari"; dopo di che rimandano al nono volume dell'*Enciclopedia italiana*, lasciando intendere che in quella sede vi sia uno dei suoi primi utilizzi. Il riferimento è a un breve contributo di Antonino De Stefano, il quale scrisse la voce *catari* per l'*Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, pubblicata nel 1931 "sotto l'alto patronato di S. M. il Re d'Italia" dall'Istituto Giovanni Treccani²². Prete "modernista", compagno di studi di Ernesto Buonaiuti, negli anni Trenta del Novecento Antonino De Stefano era senza dubbio tra i massimi studiosi italiani di "eresia" e movimenti religiosi: nella sua già discreta produzione vi erano un saggio sulle origini degli umiliati – redatto per la "Rivista storico-critica di scienze teologiche" diretta da Buonaiuti –, due lavori sul poema valdese intitolato *Noble Leçon* e una serie di importanti studi pubblicati per la rivista "Bilychnis", promossa dalla facoltà teologica battista con

¹⁹ Si vedano, a proposito, le considerazioni in merito al concetto di "dualismo" di U. BIANCHI, *Il dualismo come categoria storico-religiosa*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 9 (1973), pp. 3-16.

²⁰ Queste osservazioni iniziali sulle parole *catarismo* e *cathari* traggono ispirazione dal recente contributo di Grado Giovanni Merlo intorno ai termini *minorità* e *minoritismo* (G.G. MERLO, *La minorità di frate Francesco e il minoritismo dei frati Minori*, in "Sémata, Ciências Sociais e Humanidades", 26 (2014), pp. 35-45).

²¹ M. CORTELAZZO, P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli, 1979, p. 216. Nella nuova edizione, la voce si presenta identica nella forma e nel contenuto (M. CORTELAZZO, P. ZOLLI, *Il nuovo etimologico*, Bologna, Zanichelli, 1999², 312). Il grassetto e il corsivo sono presenti nel testo.

²² A. DE STEFANO, *Catari*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, IX, Roma, Istituto Giovanni Treccani, 1931, pp. 434-436.

sede a Roma²³. L'esperienza acquisita venne trasfusa nelle poco più di trecento righe scritte nel 1931 per la voce dell'Enciclopedia Treccani, dove la parola *catarismo* è citata sei volte: come prevedibile, in due circostanze è direttamente ricollegata alle dottrine *manichee*²⁴.

A differenza di quanto suggerito dagli autori del *Dizionario etimologico*, è possibile retrodatare l'uso del lemma *catarismo* nella lingua italiana almeno di qualche decennio: nel volume dal titolo *L'eresia nel Medioevo* del 1884, il filosofo Felice Tocco se ne servì largamente, come si evince dalla semplice lettura dell'indice posto alla fine dell'opera²⁵. Poco cambia in rapporto alla nostra questione: *catarismo* è un vocabolo formato *a posteriori* sulla base di un sostantivo o di un aggettivo preesistente ("cataro") ed è attestato soltanto a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. Un discorso analogo può essere fatto per le altre aree linguistiche dell'Occidente europeo: *catharisme*, *Katarismus*, *catharism* sono vocaboli entrati nel dibattito prima polemico, poi storiografico, nel corso del XIX secolo o, in misura sporadica, nel secolo precedente. Se si effettua una ricerca sulla loro presenza nei titoli dei volumi dati alle stampe nelle medesime aree linguistiche, gli estremi cronologici si fanno ancora più recenti: nel 1911 venne pubblicato *Le catharisme* di Edmond Broeckx, nel 1959 il libro di Savino Savini intitolato *Il catarismo italiano*, l'anno successivo il saggio *El catarismo en Catalunya* di Jordi Ventura Subirats, mentre gli anni Ottanta si caratterizzarono per l'uscita dei primi volumi dell'imponente *Der Katharismus* di Gerhard Rottenwöhler²⁶.

²³ A. DE STEFANO, *Le origini dell'ordine degli Umiliati*, in "Rivista storico-critica di scienze teologiche", X (1906), pp. 851-871; ID., *Un nuovo testo della «Nobla Leyçon»*, in "Studi medievali", II (1906), pp. 80-92; ID., *La Noble Leçon des Vaudois du Piémont*, Paris, Champion, 1909. Tra gli studi pubblicati sulla rivista "Bilychnis", si vedano in particolare ID., *Saggio sull'eresia medievale nei secoli XII e XIII*, in "Bilychnis", 4-5 (1914-1915), pp. 163-175, 24-47; ID., *Delle origini dei "Poveri lombardi" e di alcuni gruppi valdesi*, in "Bilychnis", 10 (1917) pp. 122-134. Pubblicato per la collana «Biblioteca di studi religiosi» della stessa "Bilychnis", è il volume ID., *Arnaldo da Brescia e i suoi tempi*, Roma, Bilychnis, 1921 (Biblioteca di studi religiosi, 13). Sulla vita di Antonino De Stefano, si veda S. PIVATO, *De Stefano, Antonino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 39, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1991, pp. 447-448. Per un'analisi del suo contributo nel contesto storiografico d'inizio del secolo, si veda M. BENEDETTI, *Eresie medievali e eretici modernisti*, in *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, a cura di M. Benedetti, D. Saresella, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010 (Studi di Storia del Cristianesimo e delle Chiese cristiane, XIII), pp. 327-328.

²⁴ «Bisogna ricercare nelle dottrine manichee, le prime scaturigini del catarismo, detto perciò anche neo-manicheismo» (DE STEFANO, *Catari*, p. 434); «le dottrine manichee, che costituiscono il fondo del catarismo, furono introdotte dai Pauliciani nell'Armenia e poi nella Bulgaria, che divenne il principale centro di diffusione» (p. 435).

²⁵ F. TOCCO, *L'eresia nel Medioevo*, Firenze, Sansoni editore, 1884, p. 563. Il volume consiste in una raccolta di saggi pubblicati precedentemente in buona parte nel "Giornale napoletano di filosofia e lettere, scienze morali e politiche"; sulla sua vicenda editoriale e sui limiti dell'impostazione filosofica di Felice Tocco, si veda BENEDETTI, *Eresie medievali e eretici modernisti*, pp. 314-316.

²⁶ E. BROECKX, *Le catharisme. Étude sur les doctrines, la vie religieuse et morale, l'activité littéraire et les vicissitudes de la secte cathare avant la croisade*, Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad

Nell'ambito di una crescente attenzione terminologica da parte della storiografia interessata alle varie forme di dissenso religioso d'età medievale²⁷, ragionare attorno a una categoria storiografica quale è il termine *catarismo* diventa ineludibile, tanto più se si pensa che il suo utilizzo è strettamente legato a una precisa connotazione del fenomeno religioso circoscritto in tale definizione. I tanti lavori citati, pur nelle diversità di impostazione, di interessi e di limiti spazio-temporali, sono tutti accomunati da una lettura volta a considerare le manifestazioni “catere” della Cristianità occidentale come un unico movimento, un monolite caratterizzato da forti tinte “dualiste” – da qui il riferimento ai *manichei* – e da una gerarchica e rigida organizzazione in contro-chiesa. Già negli anni Sessanta del XX secolo, di pari passo con una maggiore consapevolezza della eterogeneità delle fonti e dei dati da esse ricavabili, siffatto panorama venne timidamente contestato prima da Raoul Manselli, sulla scia degli studi del maestro Raffaello Morghen, e poi da Étienne Delaruelle, il quale si domandava se non fossero esistiti *plusieurs catharismes*²⁸. Ci volle del tempo prima che una simile proposta interpretativa trovasse consapevolezza storiografica nel libro *Les catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval* del 2008, con il quale Pilar Jiménez-Sánchez si propose, tra le altre cose, di delineare il «processus d'adaptation» capace di spiegare «les transformations affectant, dans certains communautés cathares, un fonds commun de croyances»²⁹. Nella conclusione al suo lavoro, la studiosa francese precisava:

«J'ai parlé de “catharismes” plutôt que du catharisme pour rendre compte de ce processus de diversification sur des points de doctrine. L'effervescence reflète la vitalité d'une

gradum Doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae (Series II, tomus VIII), Hoogstraeten, Haseldonckx, 1916; S. SAVINI, *Il catarismo italiano ed i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV. Ipotesi sulla cronologia del catarismo in Italia*, Firenze, Le Monnier 1958 (sulle critiche al volume si veda R. MANSELLI, recensione a S. Savini, *Il catarismo italiano ed i suoi vescovi*, in “Rivista storica italiana”, 70 (1966), pp. 588-592); J. VENTURA SUBIRATS, *El catarismo en Catalunya*, in “Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona”, 28 (1959-1960), pp. 75-168; G. ROTTENWÖHRER, *Der Katharismus*, I-II, Bad Honnef, Bock und Herchen, 1982. Per l'ambito tedesco, occorre citare il precedente studio sul ruolo della donna tra *cathari* e “valdesi” di G. KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1962 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 9).

²⁷ Si vedano, tra gli altri, M. ZERNER, *Du court moment où on appela les hérétiques des «Bougres». Et quelques déductions*, in “Cahiers de civilisation médiévale” 32 (4, 1989), pp. 305-324; J. L. BIGET, «*Les Albigeois*»: remarques sur une dénomination, in *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition*, sous la direction de M. Zerner, Nice, Collection du centre d'études médiévales de Nice, 1998, pp. 219-255.

²⁸ Cfr. *infra*, p. 71.

²⁹ P. JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 18.

communauté de pensée qui naît et se nourrit des inquiétudes spirituelles et théologiques de son temps»³⁰.

Non c'è bisogno di rimarcare che *catharismes* è un concetto tanto astratto quanto *catharisme*. Si potrebbe considerare il termine al plurale come una sommatoria di “catarismi” che si manifestarono in luoghi e contesti temporali diversi: in ordine sparso, troveremmo un “catarismo” germanico, un “catarismo” linguadociano e un “catarismo” italiano. Ma, a ben guardare, il contesto italiano, e padano in particolare, suggerirebbe una ulteriore “liquefazione” del paradigma interpretativo («les “catharismes” en Italie»³¹). C'è da soffermarsi, invece, sul fatto che, diversamente da quanto ci si aspetterebbe, nel suo ampio lavoro Pilar Jimenez non faccia riferimento a un pionieristico volume di Grado Giovanni Merlo dal significativo titolo *Valdesi e valdismi medievali*³², nel quale, approfondendo una problematica già lumeggiata nel precedente *Eretici e inquisitori nella società Piemontese del Trecento*³³, lo storico italiano enunciò quella che qualche tempo dopo avrebbe definito «proposta euristica»³⁴:

«Credo innanzitutto che le ambiguità del concetto di “valdismo”, sulle quali in diverse occasioni sono state formulate frammentarie considerazioni, siano apparse con chiarezza. Come continuare nell'utilizzazione di un termine omnicomprendente quando ci si trova davanti a una pluralità di espressioni ed esperienze religiose e umane, individuali e collettive, i cui nessi ed elementi di continuità, storicamente accertati e accertabili, sono incerti o non esistono affatto? È una pluralità che non si può ignorare né sottovalutare e che il titolo *Valdesi e valdismi medievali* vuole mettere in rilievo. Con ciò non si intende affermare che non esista un limite, pur labile, entro il quale quelle esperienze e quelle espressioni siano in qualche modo qualificabili come “valdesi”; quanto piuttosto che di esse, in rapporto con il progredire delle ricerche, si mostra via via più netto il carattere assai differenziato: con la connessa difficoltà di determinare raccordi, coerenze e permanenze. Tale è la direzione indicata dalle fonti. Tuttavia – si potrebbe non senza ragione obiettare – le fonti sono per la stragrande maggioranza prodotte da chierici della chiesa cattolico-romana. Ne sembra derivare un primo ambito di individuazione: “valdese” come definizione estrinseca di fenomeni che hanno le medesime

³⁰ JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, p. 378.

³¹ JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, p. 215.

³² G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino, Claudiana, 1984.

³³ G.G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società Piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, pp. 18-20.

³⁴ «Ricordo qui incidentalmente che la proposta, oramai pluridecennale, del plurale *valdismi* in luogo del singolare *valdismo* non intendeva (né intende) porsi come tesi storiografica, bensì come *proposta euristica*: affinché le presunte unità e unitarietà del valdismo venissero sottoposte continuamente a rigorose verifiche documentarie» (G.G. MERLO, *Eretici del medioevo*, p. 113).

connotazioni, che sono frammenti di un tutto sincronicamente e diacronicamente unitario, oppure che tali appaiono all'istituzione ecclesiastica egemone e ai suoi intellettuali, teologi e canonisti, e funzionari, gli inquisitori. Si pone però a questo punto lo speculare problema del significato dell'“essere valdesi” per comunità e individui e delle relative consapevolezze: in riferimento – è ovvio – alle varie situazioni geocroniche in cui sia documentata una presenza “eretica” che, sia pur con i parametri tradizionali, si possa dire “valdese”»³⁵.

Sono questioni e problemi, quelli suggeriti da Grado Giovanni Merlo, che vennero ripercorsi dalla storiografia eresiologicala italiana anche in altri ambiti – si pensi agli studi di Marina Benedetti sulle devote e i devoti di Guglielma di Milano³⁶ – e che, per varie ragioni, su cui non è il caso di attardarci, sono stati affrontati dagli storici del cosiddetto catarismo con un certo ritardo.

Un punto di svolta metodologico per quel che riguarda gli studi francesi sui *boni homines* fu rappresentato da *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition*, pubblicata nel 1998, e seguita, a distanza di tre anni, da *L'histoire du catharisme en discussion*³⁷. Nei due volumi, il gruppo di ricercatori riunito intorno a Monique Zerner presso l'Università di Nizza, sulla base di alcune prospettive aperte dagli studiosi anglosassoni intorno al complesso rapporto tra *literacy* e *illiteracy*, intese indagare il ruolo svolto dai polemisti cattolico-romani, e più in generale dai rappresentanti ecclesiastici, nell'*invenzione* degli “eretici”, chiedendosi in quale misura l'“eresia” fosse una «construction discursive ecclésiastique»³⁸. Dal secondo dei due lavori emerse l'esigenza non solo di mettere «en discussion le catharisme», ma di abbandonarlo in maniera definitiva, con particolare riguardo alla Linguadoca e al XII secolo. La critica era volta soprattutto alle ricadute interpretative di tale costruzione storiografica, vale a dire un *catarismo* contraddistinto da una dottrina dualista d'importazione bogomila e da una rigida organizzazione gerarchica, entrambe più presunte che dimostrate. Come è stato rimarcato, «l'intendimento del “gruppo di lavoro” dell'Università di Nizza non era di carattere

³⁵ MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, p. 141.

³⁶ M. BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2008²; la stessa attenzione alla terminologia è stata rivolta ai successivi studi sui Valdesi del Quattrocento (M. BENEDETTI, *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto, Fondazione Cisam, 2013 [Fonti e documenti dell'inquisizione, secc. XIII-XVI, I], si veda in particolare, pp. 51-80).

³⁷ *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition; L'histoire du catharisme en discussion. Le «concile» de Saint-Félix (1167)*, sous la direction de M. Zerner, Nice, Collection du centre d'études médiévales de Nice, 2001. Sulle pubblicazioni del gruppo di lavoro dell'Università di Nizza, cfr. *infra*, pp. 73-74.

³⁸ *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition*, p. 10.

teoretico. L'intendimento era di natura documentaria, metodologica, ed esegetica»³⁹ e, non a caso, si potrebbe aggiungere, negli anni seguenti l'attenzione si spostò dal concetto *catarismo* al termine *cataro*, questo sì, a differenza del primo, rinvenibile nelle fonti del XII e del XIII secolo.

Secondo una parte della storiografia francese e anglosassone, che si richiama più o meno direttamente alle ricerche proposte da Monique Zerner, i principali problemi inerenti al termine *cataro* in rapporto alle fonti d'età medievale sono due: in primo luogo, così come per *catarismo*, la parola *cataro* si identificherebbe con l'idea di un sistema dottrinale dualista e di un impianto organizzativo gerarchico-piramidale, in realtà frutto di una visione "costruita" o esagerata dai chierici della chiesa cattolico-romana; in secondo luogo, si tratterebbe di un vocabolo mai, o quasi mai, menzionato nelle testimonianze del Midi francese e, dunque, inadeguato, in quanto carico di significati, ma allo stesso tempo assente dalla documentazione. Questa posizione storiografica, puntualizzata in un saggio di Mark Pegg del 2001⁴⁰, ci impone di riflettere in merito all'opportunità di impiegare nella nostra ricerca il termine "cataro/i" e contestualmente fa sorgere una domanda: in quale misura e secondo quali modalità la parola *catharus/i* è attestata nelle fonti e nei documenti *lombardi*?

Per rispondere alla questione, è necessario ancora una volta fare un passo indietro e ricollegarci agli avanzamenti compiuti negli ultimi decenni in campo eresiologico circa la questione dell'identità e dell'identificazione dei fenomeni religiosi eterodossi. Come giustamente evidenzia Marina Benedetti, «è opportuno non ignorare che nel medioevo *mai* un eretico si è autodefinito tale e che tale identità è sempre un'attribuzione esterna»⁴¹. È un dato di fatto fondamentale che porta a ragionare sulla differenza tra *identità propria* e *identità attribuita* e sul discrimine tra fonti interne a un movimento religioso e testimonianze esterne al medesimo movimento⁴². Possiamo asserire che i cosiddetti "catari" *mai* si definirono "eretici", ma, si autodefinirono mai *cathari*?

È noto che nell'esiguo numero delle fonti *interne* al movimento non è rintracciabile una sola menzione del termine. Rivolgiamo inizialmente l'attenzione a un gruppo di

³⁹ MERLO, *Eretici tra XI e XII secolo*, in *Eretici del medioevo*, p. 19.

⁴⁰ M.G. PEGG, *Historiographical essay. On Cathars, Albigenses and Good Men of Languedoc*, in "Journal of Medieval History", 27 (2001), pp. 181-195.

⁴¹ M. BENEDETTI, *Eresia e inquisizione*, in *Storia del cristianesimo*, II. *L'età medievale (secoli VIII-XV)*, a cura di M. Benedetti, Roma, Carocci editore, 2015 (Frece, 193), p. 315.

⁴² Su tali questioni, è d'obbligo il rimando a G.G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali*, II: *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*.

testimonianze riconducibili all'Italia centrosettentrionale: il *Liber de duobus principiis*, trattato che attesta una concezione dualista caratterizzata da due principi distinti e contrapposti, l'annesso Rituale latino e lo scritto ecclesiologico contenuto insieme ad un commento al *Pater noster* in un codice attualmente conservato presso il Trinity College di Dublino. Nel *Liber de duobus principiis* i vocaboli utilizzati rimandano all'esperienza religiosa cristiana. Gli *heretici* si autodefiniscono *veri christiani*⁴³ e, in un caso, le due espressioni vengono addirittura messe a confronto: «sicut modo videntur facere *veri christiani* qui modo dicuntur *heretici*»⁴⁴. Qui, *identità propria* e *identità attribuita* si collocano nella stessa frase, rivelando una consapevolezza non comune. La stessa consapevolezza è rintracciabile nel momento in cui l'autore del testo, composto intorno alla metà del XIII secolo, rivela il dissenso in cui si venne a trovare la compagine "eretica". Egli afferma che i "veri cristiani" sarebbero soltanto gli *Albanenses*⁴⁵ e, nella parte dello scritto intitolata *Contra Garatenses*, si scaglia contro gli oppositori che per l'appunto vengono chiamati *Garatenses*⁴⁶. Le due identificazioni, come vedremo, sono ben presenti anche nella trattatistica polemico- inquisitoriale.

In un altro scritto interno al movimento, il cosiddetto Rituale latino, ritroviamo in misura ancora più cospicua un lessico che mette in evidenza le radici cristiane dell'"eresia": i partecipanti al rito dell'imposizione delle mani vengono definiti a seconda dei casi semplicemente *christiani* (o *christiane*) oppure *boni christiani*⁴⁷. In una circostanza ritorna la consapevolezza dell'autenticità della propria esperienza religiosa con un significativo rimando alla *ecclesia primitiva*: «Unde veri christiani docti ab ecclesia primitiva hoc ministerium impositionis manuum visibiliter faciunt sine quo nullus salvari potest, ut creditur»⁴⁸. Il più delle volte, l'insieme dei "fedeli" è definito *ecclesia Dei* o *ecclesia Ihesu Christi*, vocabolario utilizzato altresì dall'autore dello scritto ecclesiologico riportato nel cosiddetto *Recueil cathare* di Dublino, giunto nella capitale irlandese assieme ad altri codici provenienti dalle valli alpine piemontesi («gleisa de Dio» e «sancta gleisa de Christ», in contrapposizione alla «gleisa maligna romana»⁴⁹). Per concludere in merito alle

⁴³ *Livre des deux principes*, p. 409.

⁴⁴ *Livre des deux principes*, p. 431.

⁴⁵ «Ut aiunt adversarii universi illorum verorum christianorum qui Albanenses recto nomine nuncupantur» (*Livre des deux principes*, p. 318)

⁴⁶ *Livre des deux principes*, p. 362.

⁴⁷ *Rituel cathare*, pp. 200, 224, 246.

⁴⁸ *Rituel cathare*, pp. 234, 246.

⁴⁹ T. VENCKELEER, *Un recueil cathare: le manuscrit A. 6. 10 de la «Collection Vaudoise» de Dublin*, in "Revue belge de philologie et d'histoire", 38 (1960), pp. 820, 828. L'altro testo contenuto nel codice di Dublino è una glossa al *Pater noster*, su cui si veda ID., *Un recueil cathare: le manuscrit A. 6. 10 de la*

fonti superstiti attribuibili ai cosiddetti *cathari* e ricollegabili all'Italia settentrionale, possiamo ribadire con relativa sicurezza che essi non si definirono mai in tal modo.

Dalle testimonianze *interne*, passiamo alle fonti *esterne* al movimento “eretico”, che verranno affrontate, per quanto possibile, seguendo un criterio diacronico e attraverso una divisione tipologica. Nonostante la nostra attenzione si concentri sulle testimonianze *lombarde*, ovvero relative alla *Lombardia* storica che coincideva con l'attuale Pianura Padana, è opportuno cominciare da un testo di area germanica: i *Sermones contra Katharos* di Ecberto di Schönau. In maniera convincente, agli inizi degli anni 2000, Uwe Brunn ha dimostrato che il termine *catharus* ricomparve per la prima volta dopo un oblio durato secoli nel testo dell'abate benedettino, il quale lo connotò in senso dualista-manicheo attraverso un amalgama di “eresie” recuperate dalle opere di Agostino: i *cathari novatiani*, i *catharistae* e i *cathaphrygae*⁵⁰. Secondo lo studioso tedesco, sarebbe ragionevole sostenere che dalla regione renana il “conio” di Ecberto si trasferì in Italia attraverso l'intermediario degli arcivescovi di Colonia, che a quel tempo erano arcicancellieri imperiali in Italia⁵¹. Purtroppo, questo passaggio è solo probabile, non dimostrato. Di certo, nonostante i pochi manoscritti che restano, l'influenza del testo di Ecberto di Schönau dovette essere rilevante⁵².

Addentrando nel cuore dei *sermones* del benedettino, è interessante notare che nella sua opera vi è un *surplus* nell'utilizzo del sostantivo *catharus*: «cathari», «societatem catharie», «archicatharus», «catharizare» «de cathara vestra gustasset»⁵³. Non solo, quando l'autore si rivolge direttamente all'avversario, e riporta le sue affermazioni, sembra esserci un velato riferimento alle espressioni autodefinitorie viste in precedenza: «Illud mihi forte objicis, o Cathare, quod Apostolus ait: “Bonum est homini mulierem non tangere”»⁵⁴ (1 Cor 7, 1). Il benedettino, infine, sembrerebbe offrire una risposta affermativa alla questione

«Collection Vaudoise» de Dublin, in “Revue belge de philologie et d'histoire”, 39 (1961), pp. 759-793; tra i diversi studi di Enrico Riparelli attorno alla glossa, si faccia particolare riferimento a E. RIPARELLI, *La Glossa catara del ms. 269 di Dublino e la tradizione del commento al Pater* e ID., *Origine e dottrina della Glossa catara al Pater (ms. 269 di Dublino)*, in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti*, 160/I-II (2002), pp. 35-69, 263-314.

⁵⁰ U. BRUNN, *Cathari, catharistae et cataphrygiae, ancêtres des cathares du XII^e siècle?*, in “Heresis”, 36-37 (2002), pp. 183-200.

⁵¹ U. BRUNN, *Des contestataires aux «cathares». Discours de réforme et propagande antihérétique dans le pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2006 (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 41), pp. 337-338.

⁵² Si veda ad esempio l'influenza del testo di Ecberto sul frate Predicatore Étienne de Bourbon (BRUNN, *Des contestataires aux «cathares»*, pp. 288-289).

⁵³ ECKBERTI SCHONAUGIENSIS *Sermones contra catharos*, accurante J.P. Migne, Lutetiae Parisiorum, apud J.P. Migne editorem, 1855, cc. 51-52, 92.

⁵⁴ ECKBERTI SCHONAUGIENSIS *Sermones contra catharos*, c. 29.

se i *cathari* si fossero mai definiti in questo modo («hinc et hoc nomen sibi assumpserunt primi magistri vestri, ut se vocarent catharistas, id est purgatores, et *catharos*, id est mundos»⁵⁵), ma è più probabile che il riferimento sia ancora all'antica eresia dei *catharistae* delineata da Agostino e risulta inopportuno allargarlo agli “eretici” medievali. La parola *mundus* presente nella frase è un rinvio all'etimologia del termine: *cathari*, dal greco “puri”⁵⁶.

A distanza di qualche anno dallo scritto di Ecberto di Schönau, il termine *catharus* è attestato nel canone 27 – *Sicut ait beatus Leo* – del III Concilio Lateranense in riferimento non esclusivo all’“eresia” del Mezzogiorno francese: «Eapropter, quia in Guasconia, Albigesio, et partibus tolosanis et aliis locis ita hereticorum, quos alii *catharos*, alii publicanos, alii paterinos, alii etiam aliis nominibus vocant»⁵⁷. Gli “eretici” citati nel canone richiamano una distinzione terminologica già presente nei *Sermones contra Catharos*: «hos nostra Germania, *Catharos*, Flandria, *Piphles*, Gallia, *Texerant*, ab usu rexendi appellat»⁵⁸. Ecberto sembrerebbe non conoscere *patarinus*, un vocabolo diffuso soprattutto in Italia e soggetto nel corso dei secoli a importanti mutamenti semantici⁵⁹. A partire dalla *Sicut ait beatus Leo*, la parola *catharus* sarebbe stata menzionata come primo termine all'interno dei “cataloghi degli eretici” contenuti nelle più importanti “tappe” documentarie della cosiddetta legislazione antieretica: lo ritroviamo nella *Ad Abolendam* del 1184, nelle *Excommunicamus et anathematizamus* del 1229 e del 1231 e ovviamente nelle grandi raccolte canonistiche successive⁶⁰.

Se volgiamo lo sguardo alla cronachistica che si interessò in varia misura alle vicende della *Lombardia* del XII-XIII secolo, l'attenzione cade immediatamente sulla *Vita* dell'arcivescovo milanese Galdino:

⁵⁵ ECKBERTI SCHONAUGIENSIS *Sermones contra catharos*, c. 31. Da notare che il benedettino, attribuisce loro anche la denominazione *perfecti*, che tornerà in alcune delle testimonianze successive

⁵⁶ Sull'etimologia di *catharus*, si vedano le considerazioni di BRUNN, *Des contestataires aux «cathares»*, pp. 342-347.

⁵⁷ *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica*, II/1, a cura di G. Alberigo, A. Melloni, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 145.

⁵⁸ ECKBERTI SCHONAUGIENSIS *Sermones contra catharos*, c. 13.

⁵⁹ Per una rapida panoramica sui diversi significati del termine “patarino”, si veda C. THOUZELLIER, «*Patarins*», in EAD, *Hérésie et hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 116), pp. 206-210.

⁶⁰ Per una ricognizione sistematica circa la terminologia utilizzata nella documentazione papale e la natura e la composizione dei “cataloghi degli eretici”, si veda M. BENEDETTI, *Gregorio IX. Gli inquisitori, i frati e gli eretici*, in *Gregorio IX e gli ordini Mendicanti*, atti del XXXVIII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2010), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011, pp. 309-312; cfr. anche EAD., *Eresia e inquisizione*, pp. 323-325.

«coepit haeresis Catharorum in civitate pullulare, distractionis et schismatis praecedentis causa: quae usque adeo peccatis exigentibus creverat, ut multi ipsam haeresim aliosque errores ausu temerario publice praedicarent, et multae simplicium animae laqueis diabolicae fraudis caperentur. Huic igitur faevissime pesti vir sanctus se opponens, multis sermonibus praedicationibusque populum suum ab illo stulto errore et vesania retrahebat; atque eum rudimentis Catholicae fidei, quantum poterat, instruens, verbo proficiebat et exemplo»⁶¹.

Il brano, inserito in un contesto elogiativo-polemistico, non ha bisogno di commenti, se non in merito alla datazione. Malgrado i Bollandisti ritenessero che l'autore della *Vita* dovette essere coevo all'arcivescovo Galdino, si può essere d'accordo con Paolo Montanari quando afferma che «la lettura del brano mette in risalto la contemporaneità dell'autore non tanto con Galdino, quanto con la presenza catara» e considerato «che sacche di dualismo si perpetuarono nell'Italia centro-settentrionale per larga parte del Duecento, si comprende come la datazione della *Vita* possa teoricamente collocarsi in un periodo di tempo di più di un secolo»⁶². Nel pieno del XIII secolo si colloca anche la *Legenda* di san Pietro Martire – alias *Pietro da Verona* – composta da Tommaso Agni da Lentino, in cui si afferma «apud Mediolanum episcopum quemdam *Catharorum* B. Petrus examinaret»⁶³, anche se non è dato sapere se quell'*episcopus catharorum* sia uno tra i due citati poco più avanti («duo haereticorum episcopi Nazarius et Desiderius») ⁶⁴, che secondo la trattatistica inquisitoriale sarebbero appartenuti alla «ecclesia Catharorum de Concorezo»⁶⁵. In altre testimonianze sempre legate a Milano *fovea hereticorum*⁶⁶, il lessico è diverso: «haereticorum, Paterinorum, Luciferanorum, Publicanorum, Albigensium, usurariorum refugium et receptaculum» nel vocabolario astratto, tipico della documentazione papale, di Matthew Paris; «mulierculam manicheam Mediolanum abiit» nell'opera di Albéric de Trois-Fontaines⁶⁷. Degno di menzione è il caso di Jacques de Vitry

⁶¹ *Acta sanctorum*, II, *Aprilis*, collecta a G. Henchenio, D. Papebrochio, Antuerpiae, apud Michaellem Cnobarum, 1675, p. 595.

⁶² P. MONTANARI, *Gli eretici*, in *Milano e la Lombardia in età comunale (secoli XI-XIII)*, Cinisello Balsamo, Silvana editoriale, 1993, p. 89.

⁶³ *Acta Sanctorum*, III, *Aprilis*, collecta a G. Henchenio, D. Papebrochio, Antuerpiae, apud Michaellem Cnobarum, 1675, p. 696. Interessante è notare che, poco prima nel testo, gli “eretici” contro i quali si scagliò Pietro da Verona a Firenze sono definiti *manichei* (*Acta Sanctorum*, III, *Aprilis*, p. 696).

⁶⁴ *Acta Sanctorum*, III, *Aprilis*, p. 697.

⁶⁵ Cfr. *infra*, pp. 352-353, 375-376.

⁶⁶ Su cui si veda, P. MONTANARI, *Milano «fovea hereticorum»: le fonti di un'immagine*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza, Milano, Edizioni Biblioteca francescana, 1998, pp. 33-74.

⁶⁷ Su tali testimonianze, si rinvia a MONTANARI, *Milano «fovea hereticorum»*, pp. 51-62. Altre cronache più tarde, come quelle di Gérard de Frachet e Galvano Fiamma, utilizzano quasi esclusivamente il termine *hereticus* (FRATRIS GERARDI DE FRACHETO *Vitae fratrum*, a cura di B. M. Reichert, Romae, in domino

che nell'*Historia occidentalis* utilizza il termine generale di *heretici*, mentre nelle lettere, per definire gli *humiliati* afferma che essi, sebbene abbiano «auctoritatem predicandi et resistendi hereticis», «a maliciosis et secularibus hominibus Patareni nuncupantur»⁶⁸. L'uso che Jacques de Vitry fa della definizione *patareni* è chiara testimonianza di quanto la terminologia fosse contaminata e variasse dal punto di vista semantico⁶⁹.

Attraverso i brevi passi della produzione cronachistica, è impresa ardua definire le caratteristiche degli “eretici” citati. Una maggiore connotazione identificativa – stereotipa o non – è caratteristica dell'insieme più consistente delle fonti relative ai cosiddetti *cathari*: i trattati polemistici e inquisitoriali, nell'analisi dei quali è necessario tener ben presente lo spartiacque costituito dalla nascita e soprattutto dal consolidamento del *negotium fidei*. Risalente al periodo pre-inquisitoriale è il cosiddetto *De heresi catharorum in Lombardia*, così definito dal suo scopritore Antoine Dondaine. Lo scritto, anonimo e mancante di intestazione comincia in questo modo: «In primis temporibus cum heresis catharorum in Lombardia multiplicari cepit»⁷⁰. L'“eresia” è definita dei *cathari* (*heresis catharorum*); nel testo non c'è spazio per altri fenomeni eterodossi. L'autore narra le origini in *Lombardia* della «multitudo catharorum», così viene denominata poco più avanti, e spesso la locuzione lascia spazio alla sola parola *multitudo*, oppure viene sostituita da *congregatio* (mai nel testo è presente il termine *ecclesia*)⁷¹. Quando la *multitudo* si spezza, protagoniste diventano le «partes catharorum». Le sei *partes* farebbero riferimento a tre *ordines*: *Drugonthia*, *Bulgaria* e *Sclavonia*. Da segnalare che nella tradizione manoscritta posteriore tali *ordines* diventeranno *errores* e in luogo dei nomi di persona citati entreranno in gioco espressioni come «illi de Concorezo» oppure «illi de Bagnolo». Per quanto riguarda il lessico, l'autore dell'opera è lontano da un uso indiscriminato di luoghi comuni, tuttavia nell'impiego di alcuni vocaboli (*regimen*, *ordo*, *prelatus*, *officio*)⁷² sembrerebbe affiorare la mentalità giuridico-ecclesiastica tipica degli uomini di Chiesa. Una novità degna di nota è la divisione “gerarchica” in *episcopus*, *filius maior* e *filius minor*, da cui si può dedurre che l'anonimo fosse a conoscenza di ciò che al suo tempo si raccontava in merito

generalitia/Stuttgardiae, apud Jos. Roth, 1897 [Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica, I], pp. 236-239; G. ODETTO, *La cronaca maggiore dell'ordine Domenicano di Galvano Fiamma. Frammenti editi*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, X (1940), p. 329.

⁶⁸ *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240) évêque de Saint-Jean-d'Acre*, a cura di R.B.C. Huygens, Leiden, Brill, 1960, p. 72.

⁶⁹ Sulle variazioni semantiche delle definizioni attribuite e autoattribuite, si vedano le recenti e rilevanti riflessioni di Marina Benedetti in merito a frate Dolcino da Novara (M. BENEDETTI, *L'eretico: Dolcino*, in corso di pubblicazione).

⁷⁰ Cfr. *infra*, p. 298.

⁷¹ Cfr. *infra*, pp. 298-300.

⁷² Cfr. *infra*, pp. 298-299.

all'eziologia del movimento, riportandoli in un testo a cui è stato attribuito il carattere di *manifestatio*.

Il termine *manifestatio*, in verità, seguito da *heresis catharorum*, dà il titolo a un'altra testimonianza relativa alle fasi iniziali dell'"eresia". La *Manifestatio heresis catharorum*, stando alla rubrica riportata da alcuni manoscritti, è generalmente attribuita a Bonaccorso di Milano: «Manifestatio heresis catharorum, quam fecit Bonacursus, qui quondam fuit magister illorum Mediolani, coram populo»⁷³. Vale la pena, innanzitutto, sottolineare che un'identificazione simile a *illorum Mediolani* è riscontrabile nel *De heresi catharorum*, «quidam alii Mediolanenses»⁷⁴, quasi che, alle origini, una comunità "eretica" si situasse nell'attuale capoluogo lombardo. Nelle righe seguenti del testo, che fungono da prefazione e introducono l'esposizione degli "errori" dottrinali, *Bonacursus* viene definito *doctor* di coloro «qui Cathari vocantur» che, illuminato da Gesù Cristo attraverso la grazia dello Spirito Santo, *miseriquiditer* ritornò «ad sinum sancte matris ecclesie»⁷⁵. Un'identità, «Bonacursus magister illorum Mediolani», all'apparenza ben definita e, si potrebbe dire, definitiva.

La tradizione manoscritta della *Manifestatio heresis catharorum*, in realtà, è complessa e mette in evidenza la concreta possibilità che il testo sia la rielaborazione di un altro scritto intitolato *Confessio*. Tale «primitiva redazione»⁷⁶ omette la parte introduttiva in cui viene nominato Bonaccorso di Milano e si presenta come un'abiura non datata rilasciata dinnanzi al vescovo e ai consoli di Firenze: «Et hec omnia Mirizona et Iacobus iuraverunt ad sancta Dei evangelia ante episcopum et consules Florentine civitatis, quod patarini ita dicunt et credunt et faciunt»⁷⁷. *Iacobus* e *Mirizona* (definito *Micasmus* in un altro punto del testo) confessano ciò in cui credono i *paterini* e essi stessi sono definiti tali nelle righe iniziali («de Patarinis»⁷⁸). Se, come sembrerebbe, la *Manifestatio heresis catharorum* derivò dalla *confessio* dei due "eretici" fiorentini, allora l'autore del testo

⁷³ *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*, I, a cura di L. D'Achery, Parisiis, apud Montalant, 1723, p. 208.

⁷⁴ Cfr. *infra*, pp. 298-299.

⁷⁵ *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*, I, p. 208. Per quanto riguarda la parola *doctor*, nell'edizione di Luc D'Achery si trova la locuzione «episcopum doctorem». Si è deciso di privilegiare la lezione del manoscritto di Lucca che riporta «ipsorum doctorem» (LUCCA, BIBLIOTECA PUBBLICA, 2110, f. 69 r^a), attestata anche dal manoscritto di Siviglia, su cui si veda P. MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum» attribuita a Bonaccorso*, in *Storia ereticale e antiereticale del medioevo*, p. 68.

⁷⁶ MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum»*, p. 52. A proposito della *Manifestatio heresis catharorum* come ulteriore redazione della *Confessio*, si vedano anche le riflessioni di Uwe Brunn, che vede in tale rielaborazione lo stesso modo di procedere di Eberto di Schönau (BRUNN, *Des contestataires aux cathares*), 339-342).

⁷⁷ MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum»*, p. 76.

⁷⁸ MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum»*, p. 72.

attribuito a Bonaccorso associò, non sappiamo quanto debitamente, le credenze dei *patarini* a quelle dei *cathari*. Qualora si prestasse fede alla tesi di Paolo Montanari, la data della nuova redazione potrebbe essere ricondotta alla prima metà del XIII secolo e non alla fine del secolo precedente⁷⁹.

L'associazione dei *cathari* ai *patarini*, soltanto postulabile per la *Confessio/Manifestatio*, è esplicitamente dichiarata nel cosiddetto *Contra Patarenos*, ritenuto opera di Pietro da Verona. Al di là della fragilità di tale attribuzione⁸⁰, bisogna rimarcare che, insieme al cospicuo utilizzo di *patarinus* e all'onnipresente *hereticus*, è attestato l'uso della parola *catharus* (anche con la variante *Katarus*): «Ubi sciendum est primo quomodo Katari errent circa ista»⁸¹. I dubbi sul fatto che i due vocaboli siano interscambiabili spariscono in presenza di un *seu*: «Diximus supra in superiori libro de patarenorum *seu* catharorum erroribus in quibus illi soli inveniuntur errare»⁸². L'*usus scribendi* dell'autore del *Contra Paterenos* è definibile come teologico-dogmatico: gli errori dottrinali del *presente* sono sempre ricondotti a un'eresia del *passato* («a Marcionistis», «a Manicheis et Valentinis»; «a Saracenis»; «ab Apolinaristis»; «ab Origine»; «ab antiqua heresi Luciferianorum»; «a quibusdam philosophis antiquis»; «a Pictagora philosopho»)⁸³. Alla base, pare esservi un desiderio di completezza, come testimonia la volontà di trattare nel suo volume «de quinque aliarum heresim (*sic*) propriis naufragiis, scilicet predestinatorum, circumcisorum, speronistarum, pauperum leonistarum ac rebatiçatorum»⁸⁴. Non stupisce che in siffatta mescolanza di termini identificativi, si trovi anche la classifica autodefinizione degli «eretici»: «Quidam autem illorum aiunt quod tot sunt spiritus sancti quot sunt boni homines»⁸⁵.

Dall'assimilazione dei *cathari* ai *patarini*, torniamo all'equazione *cathari=manichei*. Rivolgendo l'attenzione ad alcune opere della *Lombardia* del primo Duecento, il rinvio alle credenze predicate da Manes rimane una costante, in particolare nei

⁷⁹ Nel proporre questa ipotesi, Paolo Montanari mette in evidenza le concordanze esistenti tra il testo della *Confessio* e quello delle abiure di due eretici “fiorentini” datate 24 e 26 giugno 1229 e conservate in due documenti presso l'Archivio di Stato di Firenze. Nelle due pergamene gli “eretici” sono definiti *patareni* (MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum»*, pp. 60-61).

⁸⁰ Sull'inconsistenza dell'attribuzione dell'opera a frate Pietro da Verona, si vedano i rilievi di M. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008 (Temi e testi, 66), pp. 62-63.

⁸¹ T. KAEPPELI, *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)*, in “Archivum Fratrum Predicatorum”, XVII (1947), p. 328.

⁸² KAEPPELI, *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)*, p. 331.

⁸³ KAEPPELI, *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)*, p. 331.

⁸⁴ KAEPPELI, *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)*, p. 331.

⁸⁵ KAEPPELI, *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)*, p. 321.

testi prodotti dai frati Predicatori. Rolando da Cremona, primo tra i frati Predicatori a insegnare Teologia nell'università di Parigi, scrive *leoniste*, contrapponendoli ai *manichei* «qui cathari nominantur»⁸⁶. Le parole utilizzate da frate Rolando richiamano alla mente una frase presente nella parte introduttiva della *Summa contra haereticos* attribuita al maestro secolare Prevostino da Cremona: «hereticus autem qui hoc dicit antiquitus Manicheus, nunc vero Catharus appellatur»⁸⁷. Spostandoci più in là cronologicamente, interessa notare che Alberto Magno nelle sue opere utilizzi il termine *manicheus*, o *hereticus* per definire Pietro Gallo⁸⁸, mentre non pare casuale che l'allievo Tommaso d'Aquino identifichi il “milanese” Desiderio con il termine *catharus*. *Catharus* è anche il termine prediletto nel 1241 da frate Moneta da Cremona, il quale lo intervalla a *hereticus* o a locuzioni volte a inquadrare un gruppo specifico: «illi qui duo ponunt principia» o «heretici qui unum asserunt creatorem», che segnalano la principale differenza tra i *cathari*, «quidam catharorum de Bulgaria» oppure «quidam enim cathari, videlicet sclavi», che ricollegano il testo di frate Moneta al vocabolario del *De heresi catharorum*⁸⁹. Analogo è l'atteggiamento di colui che è conosciuto come Pseudo Giacomo de Capellis, che si serve in maniera indistinta delle espressioni *heretici* e *cathari*⁹⁰, con una predilezione per la prima. Entrambi, frate Moneta e lo Pseudo Giacomo, quando parlano dell'imposizione delle mani attestano la cosiddetta “gerarchia”, costituita dall'*episcopus*, dai suoi *fili*i e dai *diaconi*⁹¹.

Tra gli autori di gran lunga più interessanti sotto l'aspetto lessicale, vi è la figura del laico piacentino Salvo Burci, tra i pochi (dopo di lui solo frate Moneta da Cremona e

⁸⁶ R. PARMEGGIANI, *Rolando da Cremona (†1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati Predicatori tra escatologismo e profezia*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, LXXIX (2009), p. 23-84.

⁸⁷ *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, edd. by J. Garvin, J. Corbett, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1958, p. 4.

⁸⁸ ALBERTI MAGNI *Liber de sacrificio Missae*, in *B. Alberti Magni, Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, XXXVIII, cura ac labore A. Borgnet, E. Borgnet, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1899, p. 67; ALBERTI MAGNI *Summa theologiae*, in *B. Alberti Magni, Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, XXXII, cura ac labore A. Borgnet, E. Borgnet, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1895, p. 267; SANCTI THOMAE DE AQUINO *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, XLI, a cura di H.-F. Dondaine, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1970, p. A 96.

⁸⁹ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, pp. 2, 109, 248, 260. Sul lessico utilizzato da frate Moneta da Cremona, si veda L. SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona's Cathars*, in *Cathars in question*, ed. by Antonio Sennis, York, York Medieval Press, 2016 (Heresy and Inquisition in the Middle Ages, 4), pp. 214-215.

⁹⁰ A volte il termine cambia da *hereticus* a *catharus* a seconda del manoscritto preso in considerazione (PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, a cura di P. Romagnoli, M. Utlurale, Milano, Vita e Pensiero, 2018, p. 71)

⁹¹ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 278; PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, p. 188.

frate Raniero da Piacenza) ad offrire un sicuro contrafforte cronologico: l'anno 1235⁹². Scritto a soli due anni dalla *magna devotio* conosciuta come *Alleluia*, il *Liber suprastella* riprende gran parte delle denominazioni incontrate finora e ne aggiunge di nuove. Basta leggere l'*incipit* dell'opera, che segue il prologo:

«Incipit liber qui Suprastella dicitur contra erreticos universos. Contra Catharos, qui appellantur Albanenses et Concorricii, qui inter se valde discrepant videlicet quia unus alterum ad mortem condemnant, dicentes Albanenses adversus Concorricos se esse ecclesiam Dei et dicentes illos fuisse ex ipsis, et a nobis secessi sunt, et e converso Concorritii vero dicunt illud idem. Manifestum est quod Albanenses et Concorritii pluries convenerunt in unum et consilia plurima fecerunt tractando quomodo possent in unam fidem convenire, volentes tam Albanenses quam Concorritii obmittere de eo quod predibant propter credentes eorum tam Albanensium quam Concorrentium, qui inter se scandalizabantur ex eorum predicatione. Et propter hoc, ut reducerentur ad una fidem, multum de temporalibus rebus consumpserunt in diversis et multis itineribus euntes, huc atque illuc vagantes per orbem terrarum, et quidem dicunt, id est Catheri qui Caloiani et eciam Francigene nuncupantur, qui ex toto non sunt ex fide Albanensium nec ex fide Concorritiorum»⁹³.

La prima identificazione che incontriamo, *erretici*, è impiegata lungo tutto il testo, così come la seconda, *cathari*, più spesso utilizzata alla prima persona singolare. Ma in particolar modo, Salvo Burci utilizza le specificazioni *Albanenses*, *Concorricii*, *Caloiani*, *Francigene*, l'ultima delle quali ci sembra indicare una tra le prime menzioni di “eretici” che dalla *Francia* si spostarono in *Lombardia*. Tali designazioni, *Albanenses* e *Concorricii* su tutte, sono spesso utilizzate alla prima persona e talvolta viene rimarcato, come nel brano soprastante, «id est cathari». L'attendibilità del laico piacentino, specialmente nelle parti in cui descrive le caratteristiche degli “eretici”, si nota dai dettagli: l'asserzione secondo cui «Albanenses et Concorricii, [...] inter se valde discrepant videlicet quia unus alterum ad mortem condemnant, dicentes Albanenses adversus Concorricos se esse ecclesiam Dei» ci riporta alle parole del *Liber de duobus principiis*, in cui gli *Albanenses* si definivano *veri christiani*. Considerata la molteplicità delle identificazioni, si può sostenere come il *Liber suprastella* costituisca una sorta di grande imbuto terminologico. È stata rimarcata in passato la natura prolissa, ripetitiva⁹⁴ e, perché no, caotica dello scritto, che si

⁹² SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, a cura di C. Bruschi, Roma, nella sede dell'istituto palazzo Borromini, 2002, p. 3.

⁹³ SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, p. 5.

⁹⁴ MERLO, *Contro gli eretici*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 132.

può in parte ricondurre alla natura e alla quantità della documentazione a disposizione dell'autore. Ne è testimonianza l'uso di *Caloiani*. Sebbene si tratti di un sostantivo inconsueto, è attestato dalle fonti come derivante dal nome del primo *episcopus* dei *Bagnolenses*. A un certo punto, Salvo Burci accantona la definizione *Caloiani* e la sostituisce con *Bagnolensi*, senza segnalare i motivi del cambiamento. Ragionevolmente ad essere cambiata è la fonte sotto ai suoi occhi. Si viene così formando la triade "ABC" che tanta fortuna avrebbe trovato nella produzione inquisitoriale:

«O Albanenses, o Concorricii, et o Bagnolenses, in Ecclesia Dei reperitur in Novo Testamento quod debent esse episcopi, presbiteri, diacones, prepositi, et hoc vocabulum est in Ecclesia Dei; vestrum vocabulum est episcoporum, et filii maiores et filii minores et diaconum. Ponamus quod filius maior et filius minor non contradicatur vobis: ubi est vocabulum presbiteri? Quia in multis partibus Novi Testamenti reperitur vocabulum presbiteri quo vos caretis, ego non videtur quod sitis Ecclesia Dei»⁹⁵.

Si è scelto di citare questo brano poiché, oltre alle espressioni identificative dei diversi gruppi *cathari*, emerge l'interesse dell'autore per la terminologia. Egli fa notare agli "eretici" che se il loro lessico («vestrum vocabulum») è parzialmente riconducibile alla *ecclesia Dei*, manca di un termine fondamentale quale è *presbiter*. Si tratta di un'attenzione terminologica che, inserita in un'opera dalle forti tinte polemistiche, intende sottolineare le mancanze degli avversari.

Prima di affrontare le testimonianze di natura inquisitoriale, ci sembra utile far notare che talune delle specifiche designazioni presenti nel *Liber suprastella* sono riprese a qualche anno di distanza dalle costituzioni imperiali. Tra il maggio 1238 e il febbraio 1239, a Cremona, Verona e Padova, vengono promulgate nuove leggi contro gli "eretici". È stato sottolineato che, se nella *Constitutio in Basilica Beati Petri* del 22 novembre 1220 il linguaggio imperiale si adegua a quello papale riproponendo i nomi della legislazione pontificia, nelle costituzioni del 1238-39 «la creatività della cancelleria imperiale supera quella papale attingendo a repertori onomastici inusuali e mostrando inventiva autonoma»⁹⁶. Nel repertorio imperiale il termine *cathari* viene sostituito con le precisazioni *Garatenses* (i *Concorricii* del *Liber suprastella*?), *Albanenses*, *Francisci* (i *Francigene* di Salvo Burci?), *Bagnaroli* (ragionevolmente i *Bagnolenses*)⁹⁷. Non ci pare casuale che tali

⁹⁵ SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, pp. 349-350.

⁹⁶ BENEDETTI, *Gregorio IX. Gli inquisitori, i frati e gli eretici*, p. 313.

⁹⁷ BENEDETTI, *Gregorio IX. Gli inquisitori, i frati e gli eretici*, p. 313.

pertinenti designazioni siano situate in territori conosciuti dalle fonti per la cospicua presenza “eretice”. Non è questa la sede per discutere circa l’effettiva consistenza degli “eretici” in quelle zone. Importa sottolineare che, se tra le fonti prese in considerazione il termine *catharus* è un sostantivo attestato in misura notevole per definire la globalità del movimento eterodosso, i vocaboli impiegati per identificarne le ramificazioni sono ancora oscillanti.

Un’opera di “sistematizzazione” si ebbe con i primi trattati scritti da inquisitori, in particolare con la *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza. C’è da rimarcare che non è possibile allo stato attuale delle nostre conoscenze stabilire se l’autore derivasse le proprie informazioni anche dalla propria attività inquisitoria oppure quasi esclusivamente dal suo recente passato nell’“eresia”⁹⁸. Si può essere abbastanza sicuri del fatto che egli rendesse conto di situazioni riferibili a un discreto numero di anni addietro rispetto al 1250, data della stesura della suo testo. Nel rendere conto delle dottrine e dei *sacramenta* (così sono definiti) degli “eretici”, frate Raniero non fece altro che adempiere a uno dei principali doveri dei neo-convertiti e lui, antico *heresiarcha*, era un convertito di assoluto prestigio⁹⁹. Già dall’uso dell’espressione *sacramentum* per definire i riti degli antichi compagni, si capisce bene come il frate si sia immedesimato appieno nella parte, acquisendo presto il vocabolario dei suoi ex-avversari. L’attenzione di frate Raniero si concentra sulla *secta hereticorum* definita *cathari*, altrimenti detta *pathareni*, come spiega nel preambolo all’opera¹⁰⁰. Sebbene offra l’alternativa *pathareni*, egli privilegia la prima definizione, presente lungo tutto il testo. Dopo aver menzionato l’altra *secta principalis* (i *leoniste* o *pauperes de Lugduno*), offre al lettore la divisione classica “ABC” che, già

⁹⁸ Come fa notare Marina Benedetti, «l’analisi dell’opera non permette di chiarire se fosse già inquisitore: nella breve parte dedicata ai valdesi, la conoscenza della pratica della consacrazione dell’ostia da parte di laici e, soprattutto, di donne attraverso la testimonianza orale [...] può essere agevolmente interpretata come frequentazione e dialogo con altri gruppi non conformisti durante il periodo eretice» (M. BENEDETTI, *Sacconi Raniero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 89, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2017, p. 538).

⁹⁹ Si prenda il passo della *Chronica maiora* di Galvano Fiamma, all’anno 1253: «Beato Petro ex hac vita migrante factus est inquisitor loco eius fr. Raynerius Saconus Placentinus qui in seculo episcopus hereticorum fuerat et ideo cepit optime hereticos persequi» (ODETTO, *La cronaca maggiore dell’ordine Domenicano di Galvano Fiamma. Frammenti editi*, p. 329). Quell’*ideo* ci pare sintomatico su cosa ci si aspettasse da un ex “eretico” entrato a far parte dei frati Predicatori. In merito all’Ordine dei Predicatori come «serbatoio di sfogo dei neoconvertiti», si vedano le riflessioni di Grado Giovanni Merlo, nella sezione “Discussions-Discussioni”, in *Praedicatores, inquisitores, I: The Dominicans and the Medieval Inquisition. Acts of the 1st International Seminar on the Dominicans and the Inquisition (23-25 February, 2002)*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 2004 (*Dissertationes Historicae*, XXIX), p. 207. Per qualche informazione sugli “eretici” convertiti e sul ruolo in seguito assunto tra i Predicatori, si veda anche M. RAININI, *Praedicatores, inquisitores, olim heretici: il confronto tra frati Predicatori e catari in Italia settentrionale dalle origini al 1254*, in *Fenomen "Krstjani" u srednjovjekovnoj Bosni i Humu*, Zagreb, Zagreb-Sarajevo, Institut za istoriju (Sarajevo)-Hrvatski institut za povijest (Zagreb), 2005, pp. 455-477.

¹⁰⁰ Cfr. *infra*, p. 357.

anticipata quindici anni prima da Salvo Burci, attraverso la *Summa de catharis* si impone come “norma” per chiunque volesse scrivere in merito alle *partes* in cui è suddiviso il movimento:

«Sciendum est itaque primum, quod prima secta, videlicet catharorum, divisa est in tres partes, quarum prima vocatur Albanenses, secunda Concorezenses, tertia Bagnolenses, et hii omnes sunt in Lonbardia»¹⁰¹.

Non molto più avanti nel testo il termine neutro *pars* sarebbe stato sostituito da un altro termine tanto fortunato quanto denso di significato: *ecclesia*. L'autore parla infatti di «ecclesia Albanensium vel de Desenzano; ecclesia de Concorezo; ecclesia Bagnolensium»¹⁰². È ragionevole supporre che frate Raniero, il primo a utilizzare in questo modo il termine *ecclesia* in relazione agli “eretici”, abbia irrigidito l'affermazione secondo cui essi si consideravano la vera *ecclesia Dei*¹⁰³, così come irrigidite paiono le funzioni attribuite alle figure chiave della tradizionale organizzazione “gerarchica” – *episcopus, filii, diaconi* – descritte nella parte dedicata agli *ordines e officii dei cathari*.

Sulla scia di frate Raniero, ma con alcune importanti distinzioni, si pone il successore frate Anselmo d'Alessandria che scrive all'incirca a quindici anni di distanza rispetto al confratello. Nel *Tractatus de hereticis*, se viene ripresa la triade *Albanenses, Bagnolenses, Concorezenses*, la parola *ecclesia* è utilizzata con parsimonia. Nella prima sezione, relativa alle origini degli “eretici”, frate Anselmo offre alcune precisazioni relative al lessico, come già aveva fatto frate Étienne de Bourbon, ma – a differenza di quest'ultimo, che si rifà a Ecberto di Schönau¹⁰⁴ – parrebbe attingere ad altre fonti. Proseguendo con la lettura del testo, l'impressione è che frate Anselmo metta via via “a fuoco” il proprio obiettivo: prima il generico *cathari*, poi *cathari de Lombardia* e, infine,

¹⁰¹ Cfr. *infra*, p. 357.

¹⁰² Cfr. *infra*, p. 366.

¹⁰³ Così ci pare possa essere letta la sua frase autoassolutoria: «Nec imputes michi, o lector, quod eas nominavi ecclesias, sed potius eis, quia ita se vocant» (cfr. *infra*, p. 366).

¹⁰⁴ «Hi a diversimode appellati sunt: dicti sunt Albigenses, propter hoc quia illam partem Provincie que est versus Tolosam et Agennensem urbem, circa fluvium Albam, primo in Provincia infecerunt; dicuntur etiam a Lumbardi Gazari vel Pathari, a Theotonicis Katari vel Kathaariste; dicuntur etiam Burgari, quia latibulum eorum speciale est in Burgaria; gallice etiam dicuntur ab aliquibus Popelicanis» (*Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, a cura di A. Lecoy de la Marche, Paris, Librairie Renouard, 1877, p. 300). Su Étienne de Bourbon e i brani della sua opera relativi agli “eretici”, si veda J. BERLIOZ, *La prédication des cathares selon l'inquisiteur Étienne de Bourbon (mort vers 1261)*, in *La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques... (XI^e-XIV^e)*, Actes du 9^e colloque du Centre d'études cathares/René Nelli (26-30 août 1996, Couiza), in “Heresis”, 31 (1999), pp. 9-35; ID., ‘*Les erreurs de cette doctrine pervertie...*’. *Les croyances des Cathares selon le dominicain Étienne de Bourbon (mort v. 1261)*, in “Heresis”, 32 (2000), pp. 53-67.

*catharus de Concorezo*¹⁰⁵. Riguardo alla cosiddetta gerarchia, già dalle battute iniziali, le designazioni dei ruoli – *episcopus, filius maior e diaconus* – sono date per acquisite¹⁰⁶. Per definire gli “eretici” a cui è stato impartito il *consolamentum*, l’autore usa, da un lato, espressioni come *hereticus professus*, o *catharus professus*, che rinviano alla pratica inquisitoriale, dall’altro, la parola *perfectus*¹⁰⁷ che, lungi dall’essere un’invenzione storiografica, è attestata anche nel *Liber suprastella* di Salvo Burci¹⁰⁸. Peculiare del *Tractatus de hereticis* rispetto sia alla *Summa de catharis* sia al *Liber suprastella*¹⁰⁹ è, invece, il riferimento alle locuzioni con cui si autodefiniscono gli “eretici”. Sono loro, specie nei “capitoli” inerenti ai riti da essi praticati, a prendere la parola definendosi *boni christiani* e definendo gli aderenti alla propria forma di vita *sancta ecclesia*¹¹⁰.

Anche in questo caso, si tratta di una terminologia ben nota ai giudici della fede. Seppur filtrati dalla mentalità giuridico-dogmatica degli inquisitori, i vocaboli utilizzati dagli “eretici” affiorano continuamente dagli interrogatori, come mostra un rapido sguardo ai pochi registri inquisitoriali sopravvissuti in Italia. Si prendano gli atti del processo contro il *bonus homo*¹¹¹ Armanno Pungiluppo: in diverse circostanze, troviamo l’*identità propria* associata all’*identità attribuita*: «appellando eos [ministri ecclesie] lupos rapaces persequentes christianos, id est heretici», «boni homines sunt solum heretici», «bonos homines, loquendo de patharenis», «et quod erant lupi rapaces qui persequabantur boni homines et ecclesiam Dei, intelligendo de ecclesia hereticorum»¹¹². Il vocabolo generico maggiormente utilizzato negli atti dell’“eretico” ferrarese risulta essere *pathareni*, ma fa riflettere il fatto che, in territori dove è poco attestato, sia citato il termine *catharus* e, soprattutto, sia menzionato tre volte attraverso la ripetizione della medesima formula: «et dicit quod audivit catharos facere multas truffas et dicere verba derisoria de illis de ecclesia romana»¹¹³. Da rimarcare inoltre la precisazione secondo cui «Punzilupus de Ferraria fuit credens hereticorum secte de Bagnolo»¹¹⁴. La medesima espressione «secte/septe de

¹⁰⁵ Cfr. *infra*, pp. 350-351, 353.

¹⁰⁶ Cfr. *infra*, pp. 350, 352.

¹⁰⁷ «Si est perfectus» (cfr. *infra*, p. 357).

¹⁰⁸ «Et hoc mihi confessus fuit quidam de perfectis eorum qui in eadem secta Albanensium steterat per spacium XXX annorum» (SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, p. 333).

¹⁰⁹ Nel *Liber suprastella* il termine *christiani* è attestato una volta soltanto in riferimento agli “eretici” (SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, p. 365).

¹¹⁰ Cfr. *infra*, pp. 354, 356-357.

¹¹¹ G. ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, Roma, nella sede dell’Istituto Palazzo Borromini, 1986 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi storici, 153), p. 50.

¹¹² ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, pp. 50, 64, 65.

¹¹³ ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, pp. 49, 52, 66.

¹¹⁴ ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, p. 49.

Bagnolo»¹¹⁵ è rinvenibile negli atti dell'*officium fidei* bolognese risalenti alla fine del XIII secolo, ma, si noti, non è presente il termine *catharus*. Maggiormente interessanti sono i frammentari atti dell'inquisizione milanese trascritti in un codice attualmente conservato presso la Biblioteca Ambrosiana: nella sentenza contro Stefano Confalonieri, riconducibile alla lunga coda delle inchieste intorno all'assassinio di frate Pietro da Verona, non stupisce l'identificazione di «dominus Stephanus Confanonerius» come «credens, fautor, receptator et amicus hereticorum secte de Concorezo» e non sorprende neppure l'utilizzo del termine *catharus* per identificare i suoi sostenitori: «inventum est ipsum Stephanum venisse contra propria iuramenta, in hoc quod duos Catharos qui ad ipsum venerunt, cum esset prope castrum suum Albigossum, dicentes se esse Catharos paratos facere quod ei placeret»¹¹⁶.

Giunti al termine di questa ricognizione delle fonti, che cosa è possibile dedurre circa l'uso del vocabolo *catharus* in un insieme così variabile di espressioni? Premettendo che la nostra analisi non vuole avere pretese di esaustività, si può cercare di offrire qualche significativa indicazione: a partire dalla fine degli anni Settanta del XII secolo, il termine *catharus* è attestato in misura *quantitativamente* notevole in un complesso di fonti *qualitativamente* diverse. Il vocabolo non sembrerebbe costituire un'*identità propria* degli "eretici": nelle testimonianze non ci sono evidenze che corroborino un suo utilizzo autodefinitorio. Esso è rinvenibile in misura prevalente nelle testimonianze legate in modo stretto alla *Lombardia*, ma non mancano i casi in cui è menzionato nelle aree in cui si privilegia, per esempio, il termine *patarinus*. In effetti nella mentalità polemistico inquisitoriale, i due vocaboli sono assimilabili, come assimilabili sono i lemmi *catharus* e *manicheus*: bisogna però sottolineare che quest'ultima equivalenza è riferibile ad autori provenienti da ambiti ben precisi e che, per il caso italiano, le implicazioni dualiste connotanti una buona parte delle referenze ai *cathari* trovano riscontro in testi sopravvissuti o circolanti in *Lombardia* come il *Liber de duobus principiis* oppure l'*Interrogatio Iohannis*. Se, infine, è possibile almeno in parte concordare con coloro i quali sostengono che la dimensione istituzionale degli "eretici" implicita nel vocabolo venga sistematizzata e diffusa grazie alla fortunatissima opera di frate Raniero da Piacenza, si è potuto non di meno constatare che, soprattutto negli anni attorno all'Alleluia, o

¹¹⁵ *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, a cura di L. Paolini, R. Orioli, Roma, nella sede dell'istituto Palazzo Borromini, 1982 (Fonti per la storia d'Italia, 106), pp. 2-3, 5. Le espressioni *bonus homo*, *bona mulier* e *boni homines* sono attestate in gran numero: ad esempio, «Roxaflore fuerat bona mulier» (p. 149).

¹¹⁶ *I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, a cura di G.G. Merlo, Giussano, Città di Giussano, 2004, p. 154.

immediatamente precedenti, si riscontra un utilizzo abbondante del termine *catharus* legato a dottrine e pratiche rituali già piuttosto definite dalla polemistica.

La parola *catharus* è un'attribuzione esclusiva degli "avversari", in questo caso delle "gerarchie" ecclesiastiche. Non vi sono dubbi che, analogamente a quanto detto per il termine *catarismo*, si sia dinnanzi a una costruzione del discorso e che, come tale, porti con sé connotazioni rinvianti ad altre esperienze del passato: in poche parole, *catharus* è un'etichetta. Ma bisogna essere consapevoli che si tratta di un "etichetta" ricavabile dalle testimonianze del tempo e, soprattutto, in continua evoluzione: quando nei secoli XII e XIII al termine *catharus* vengono attribuite idee, credenze e comportamenti che non sono attestati nei *cathari*, nei *catharistae*, nei *cathaphrighi* e nei *manichei* di Agostino, allora l'"etichetta" assume un significato nuovo, che si applica a realtà nuove. In termini linguistici, al perdurare della parola, muta il contenuto, ovvero al permanere del significante, cambia il significato. Nel corso dei decenni seguenti, la documentazione mostra che i medesimi scivolamenti semantici noti per il vocabolo *patarinus*, si riscontrano anche per il termine *catharus/cathari*: per citare un caso soltanto, *gazzari* sono definiti i seguaci di frate Dolcino da Novara¹¹⁷. Tuttavia, è bene ribadirlo, il punto della questione è un altro. Il punto è comprendere il divario epistemologico esistente tra l'utilizzo di un concetto *a-(s)tratto* come *catarismo* e l'uso di un termine *tratto* dalle fonti quale è *cataro*. Per farlo, ci pare utile citare una recente riflessione di Grado Giovanni Merlo in relazione ai termini *minorità* e *francescanesimo*:

Il passato è per noi conoscibile *soltanto* attraverso le testimonianze che ha lasciato: testimonianze materiali e testimonianze scritte. Queste ultime sono fatte di parole e, dunque, di parole – che attestano e rappresentano fatti, cose, idee, fenomeni *realmente* accaduti – dobbiamo occuparci, rispettandole nei loro contenuti propri e ricordando che le parole (il significante) spesso rimangono le stesse, mentre i loro contenuti (il significato) cambiano con il passare e il mutare dei tempi. Il discorso si fa molto complesso quando, per comprendere e interpretare il passato, usiamo parole ignote o, meglio, inesistenti in quello stesso passato. In tal caso le nostre concettualizzazioni non possono essere arbitrarie e distorcenti, bensì devono apportare un contributo chiaro e decisivo all'intelligibilità dei fenomeni intorno a cui indagiamo. Non si può sfuggire al problema del valore euristico dei concetti elaborati e utilizzati per "leggere" e far rivivere *intellettualmente* il passato: per far sì che esso diventi *storia*¹¹⁸.

¹¹⁷ M. BENEDETTI, *L'eretico: Dolcino*, in corso di pubblicazione.

¹¹⁸ MERLO, *La minorità di frate Francesco e il minoritismo dei frati Minori*, p. 39. Corsivo nel testo.

Ci sia permesso di concludere questa introduzione terminologica citando un'ultima testimonianza, al contempo scritta e materiale. Si tratta del monumento commemorativo a Oldrado da Tresseno, collocato al centro della facciata del Broletto “nuovo” di Milano nel 1233. Alla base della statua che raffigura il podestà milanese Oldrado a cavallo, troviamo la celebre epigrafe:

«MCCXXXIII D[omi]n[u]s Oldrad[us] de Trexeno pot[estas] Mediolani.
Atria q[ui] grandis solii regalia sca[n]dis/
p[rae]sidis h[aec] memores Oldradi se[m]p[er] honores /
civis laudensis fidei tutoris et ensis /
q[ui] soliu[m] struxit, Catharos ut debuit uxit»¹¹⁹.

Oltre a ricollocare l'opera scultorea nella sua straordinaria dimensione artistica, la storica dell'arte Angela Romanini analizzò il contesto politico – siamo poco prima della battaglia di Cortenuova – nel quale venne eretta. La studiosa si concentrò sull'aquila ad ali aperte raffigurata al di sopra della testa del podestà e, partendo dall'ipotesi di lavoro secondo cui l'immagine fosse contemporanea alla statua, ne sostenne il valore simbolico, «in un contesto di contrapposizione dialettica così alla Chiesa come all'Impero quale fu propria al Comune di Milano negli anni di Oldrado»¹²⁰. Avanzando ulteriori considerazioni, fece notare come l'aquila ad ali aperte, oltre ad essere rappresentata più volte nella basilica ambrosiana, fosse scolpita nelle medesime forme nella chiesa milanese di Santa Maria di Brera appartenuta agli Umiliati, i quali furono «attivissimi alleati» del podestà «in quella lotta contro i catari [...] come appunto puntualmente ricorda l'epigrafe di Oldrado, celebrando essi roghi tra i suoi meriti: “*catharos ut debuit ussit*”»¹²¹.

Non sappiamo quanto queste suggestioni possano contribuire a comprendere il valore dell'epigrafe: forse, il restauro dell'edificio attualmente in corso contribuirà a dare risposte nuove, come vivamente si auspicava la Romanini¹²². Ciò che qui ci preme mettere

¹¹⁹ G. ANDENNA, *Oldrado da Tresseno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 9, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2013, p. 195.

¹²⁰ A.M. ROMANINI, *Arte comunale*, in *Atti dell'11° congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano, 26-30 ottobre 1987)*, I, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, p. 50.

¹²¹ ROMANINI, *Arte comunale*, p. 51.

¹²² «Va detto peraltro che, se le sigle critiche sbagliate nuocciono alle opere d'arte cui vengono distrattamente applicate, ancora più nuoce, a queste ultime, l'incuria e l'ingiuria, più che del tempo, del disinteresse di coloro che dovrebbero esserne i cosiddetti fruitori o, peggio, conservatori. Se l'Oldrado spiccasse oggi sulle pareti del Broletto milanese con quella che di fatto è la squillante policromia dei materiali di cui è sapientemente intessuto – a parte probabili inserti pittorici – stagliandosi, non solo l'edicola marmorea bianca sul cotto, ma anche, all'interno di essa, spiccando bianco il gruppo equestre marmoreo sul fondale rosso,

in rilievo è che, dal 1233 in avanti, se un cittadino milanese o forestiero avesse alzato lo sguardo per rimirare il Broletto e vedere impressi i meriti di Oldrado da Tresseno, avrebbe letto il termine *catharus*, compreso e comprensibile da tutti.

profilato e scandito da sottili riquadrature verde cupo e nere; e se a sua volta il Broletto fosse oggi leggibile nella sua originaria struttura e ambientazione centrica, di una chiarezza logica pari alla risonante carica simbolica; se a questo insigne monumento della grande stagione comunale fosse riservato il rispetto che merita, compararlo ai castelli federiciani apparirebbe – come di fatto è – non solo possibile ma inevitabile» (ROMANINI, *Arte comunale*, p. 48).

I. *ANTOINE DONDAINE: UN FRATE E GLI ERETICI*

1. *La vita e le opere*

Tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento, il frate domenicano Antoine Dondaine segnò in maniera profonda gli studi sugli “eretici” e le “eresie” d’età medievale. Alla notevole fortuna delle sue scoperte documentarie, non corrispose tuttavia un’analoga attenzione per la sua biografia e per il retroterra culturale nel quale presero forma i suoi lavori¹²³. Per ricostruire alcuni aspetti della sua vita e delle sue ricerche disponiamo di fonti preziose, ossia un numero non trascurabile di lettere indirizzate al fratello Hyacinthe tra il 1931 e il 1982, attualmente conservate presso le *Archives dominicaines* della Provincia di Francia¹²⁴. Dallo spoglio della corrispondenza si colgono anzitutto taluni risvolti poco conosciuti della sua formazione: fu all’*école du Saulchoir*, ad esempio, che egli si interessò per la prima volta agli studi medievali, sotto il magistero di due grandissime figure dell’Ordine domenicano quali Pierre Mandonnet e Marie-Dominique Chenu. Sono note le vicende che portarono i membri di quella scuola – che ritenevano indispensabile l’applicazione del metodo storico-critico agli studi teologici – a essere accusati di neo-modernismo dalle gerarchie cattolico-romane. E sono altrettanto noti gli avvenimenti che condussero alcuni dei loro elementi di spicco, tra cui lo stesso Marie-Dominique Chenu e Yves Congar, alla riabilitazione nel corso del Concilio Vaticano II¹²⁵. In un clima non sempre sereno, Antoine Dondaine trovò nei principi guida e nella preparazione metodologica appresi a *Saulchoir* dei costanti punti di riferimento.

Partire da frate Antoine Dondaine per ripercorrere alcune delle principali pagine dell’esperienza catara in Italia, vuol dire in primo luogo riconoscere il grande debito che gli studiosi di quel fenomeno continuano a nutrire nei suoi confronti; vuol dire anche ripercorrere la controversia che lo oppose a Raffaello Morghen, da alcuni considerata come principale *tournant* della storiografia eresiologicala del secondo Novecento; vuol dire infine

¹²³ Si deve a Tangi Cavalin un recente tentativo di analisi della vita e dell’operato del frate Predicatore francese, nell’ambito della costituzione di un *Dictionnaire des frères prêchêurs de la Province de France* (T. CAVALIN, *Dondaine Antoine*, in *Dictionnaire biographiques des frères prêchêurs. Dominicains des provinces françaises (XIX^e-XX^e siècles)*, consultabile online al sito: <https://journals.openedition.org/dominicains/131>).

¹²⁴ PARIS, ARCHIVES DOMINICAINES DE LA PROVINCE DE FRANCE (d’ora in avanti, PARIS, ADPF), V-749 [A. Dondaine]; PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine].

¹²⁵ Tali principi metodologici sono ben delineati nell’opera manifesto di Marie Dominique Chenu: M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, pp. 3-23 [trad. it. di ID., *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Kain-Lez-Tournai, Le Saulchoir, 1937; per una sintesi delle vicende relative alla cosiddetta *nouvelle théologie* e alla condanna a seguito della pubblicazione della *Humani generis* di papa Pio XII (1950), si veda G.L. POTESTÀ, “*La strada di un sano relativismo*”: *metodo storico e luoghi teologici alla scuola di Le Saulchoir*, in *L’Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. Festa, M. Rainini, Bari-Roma, Editori Laterza, 2016, pp. 440-464.

riconoscere grande valore al rinnovato auspicio di un ritorno critico alle fonti e ai documenti attraverso un esame paziente e attento della loro tradizione manoscritta¹²⁶.

Nato il 19 settembre 1898 a Sennevoy-le-Bas, nel dipartimento dell'Yonne in Borgogna, Charles Marie Antoine Dondaine era figlio di contadini cristiani 'militanti'. Il padre Félix-Achille Dondaine, impegnato nell'*Action catholique*, fondò una società agricola di mutuo soccorso facendosi promotore di un ordine sociale cristiano, mentre la madre Aurelié fu terziaria francescana. Dalla loro unione nacquero undici figli: tra coloro che non si dedicarono all'azienda di famiglia, tre furono ordinati sacerdoti nella diocesi di Sens e tre entrarono a far parte dell'Ordine domenicano (Antoine, il figlio primogenito Hyacinthe e una sorella che, assunto l'abito nella congregazione di Étrépany, dedicò gran parte della sua vita alla cura dei lebbrosi sull'isola di Trinidad); un altro figlio, destinato come i fratelli a divenire sacerdote, trovò la morte a Verdun nel 1916¹²⁷.

Anche Antoine Dondaine, che al termine della scuola primaria aveva cominciato a lavorare nell'impresa di famiglia, venne arruolato nel maggio del 1917, prima in qualità di furiere e successivamente come mitragliere. In questa veste, di fronte all'offensiva nemica nel luglio del 1918, diede prova di grande sangue freddo, che gli valse una *Croix de guerre* al valore militare¹²⁸. Al termine del conflitto, di ritorno in Borgogna, il giovane Antoine decise di portare a termine i suoi studi per intraprendere la vita religiosa. A distanza di poco più di vent'anni, in una lettera del 4 gennaio 1948 al fratello Hyacinthe, egli avrebbe ricordato così le origini della sua vocazione: «Si l'un de nous a des dettes envers l'autre ce n'est pas vous. N'est-ce pas à vous que je dois en grande partie ma vocation dominicaine, au moins son discernement? Et je n'ai pas eu une seule seconde regret de cette vocation depuis mon entrée dans l'ordre!»¹²⁹.

¹²⁶ Sull'auspicio di un ritorno alle fonti si veda *Storia ereticale e antiereticale del medioevo*, p. 4.

¹²⁷ PARIS, ARCHIVES DOMINICAINES DE LA PROVINCE DE FRANCE, V-749 [A. Dondaine], Non solum in memoriam. *Les Frères Hyacinthe-François (1893-1987) et Antoine (1898-1987) Dondaine* (brevi biografie redatte dai frati domenicani L. Bataillon, B. Guyot et P.-M. Gy), verso; si veda anche CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 1.

¹²⁸ Come testimonia una menzione presente nella sezione "Blessures et actions d'éclat. Citations" del suo libretto militare: «Mitrailleur d'un rare sang froid. A fait preuve du plus grand courage pendant les attaques du 16 au 20/7 1918. Malgré un violent bombardement n'a pas cessé de tirer sur l'objectif qui lui était assigné neutralisant ainsi la résistance de l'ennemi» (PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], libretto militare appartenuto ad Antoine Dondaine).

¹²⁹ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 4 gennaio 1948, Santa Sabina. Si veda anche, CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 2. Per le trascrizioni delle lettere di Antoine Dondaine, si è provveduto in alcuni casi a adeguare la punteggiatura ai criteri moderni. Le parti sottolineate sono dell'autore.

Nel 1926 Antoine Dondaine entrò nel noviziato dei domenicani della Provincia di Francia a Amiens e dall'anno successivo si trasferì presso il convento di Saulchoir de Kain in Belgio¹³⁰, dove seguì il percorso tradizionale della formazione religiosa domenicana che si concluse, dopo l'ordinazione sacerdotale avvenuta il 29 luglio 1931¹³¹, con la nomina a lettore (15 giugno 1933¹³²) e la sua assegnazione al medesimo convento «ad Salices in Belgio» (29 luglio 1933¹³³). Fu nell'ambito dell'*Institut d'études médiévales* di Saulchoir, a quella che è stata definita «l'école de Pierre Mandonnet»¹³⁴, e a stretto contatto con Marie-Dominique Chenu, che il giovane frate Predicatore si interessò alla storia del pensiero filosofico medievale e in particolare alla tradizione medievale delle opere di Aristotele: attorno alla metà degli anni '30 del Novecento videro la luce due brevi scritti su Robert Kilwardby, frate Predicatore inglese del XIII secolo, in continuità con alcune recenti scoperte di Père Chenu¹³⁵, e l'edizione delle *Quaestiones Parisienses* di Meister Eckhart¹³⁶. L'analisi della vita e delle opere di frati Predicatori più o meno celebri, da una parte, e l'attività di editore di fonti, dall'altra, si sarebbero rivelate due costanti della notevole produzione scientifica di Antoine Dondaine, così come ricorrenti sarebbero stati i viaggi e le ricerche di manoscritti condotte nelle biblioteche di tutta Europa: già in quei primissimi anni, i suoi studi lo portarono in Germania, in Cecoslovacchia e in Italia dove fotografò egli stesso un buon numero di codici¹³⁷.

La qualità del suo lavoro non passò inosservata, tanto che Gabriel Théry, fondatore nel 1930 dell'Istituto Storico Domenicano e supervisore dell'edizione di Meister Eckhart,

¹³⁰ Dopo le espulsioni delle congregazioni cattoliche effettuate dal governo francese tra il 1880 e il 1903, i domenicani della Provincia di Francia si rifugiarono in Belgio, vicino a Tournai, nella località di Kain. Lì, nel 1904, rifondarono il loro *studium generale* in una vecchia abbazia cistercense chiamata "Le Saulchoir" (dal latino *salicetum*, saliceto). Nel 1939, una volta che il loro ritorno in Francia fu possibile, si stabilirono a Étioilles, una località francese situata a una trentina di chilometri a sud-est di Parigi, mantenendo il nome "Le Saulchoir", fino a che nel 1971 si trasferirono definitivamente presso il convento di Saint-Jacques di Parigi che è la loro sede attuale. Si veda a proposito, CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, pp. 3-23; A. DUVAL, *Aux origines de l'Institut historique d'études thomiste du Saulchoir*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1991, pp. 423-448; POTESTÀ, "La strada di un sano relativismo": *metodo storico e luoghi teologici alla scuola di Le Saulchoir*, pp. 440-464).

¹³¹ PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], Attestato dell'ordinazione sacerdotale di Antoine Dondaine (29 luglio 1931, presso Tournai), firmato dal vescovo di Tournai Gaston-Antoine Rasneur.

¹³² PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], Diploma di nomina a lettore di Antoine Dondaine (15 giugno 1933, presso Saulchoir de Kain), firmato tra gli altri da Pierre Mandonnet e da Marie-Dominique Chenu.

¹³³ PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], lettera di assegnazione di Antoine Dondaine al convento di Saulchoir presso Kain (29 luglio 1933, Parigi), firmata da Jourdain Padé, priore provinciale della Provincia di Francia.

¹³⁴ CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 3.

¹³⁵ A. DONDAINE, *Le "De tempore", de Robert Kilwardby, O. P.*, in "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 8 (1936), pp. 94-96; A. DONDAINE, *La Question "De necessitate incarnationis" de Robert Kilwardby O. P.*, in "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 8 (1936), pp. 97-100.

¹³⁶ MAGISTRI ECKARDI *Quaestiones Parisienses*, ed. A. Dondaine, Lipsiae, in aedibus Felicis Meiner, 1936.

¹³⁷ PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], *Non solum in memoriam, verso*.

volle portare Antoine Dondaine con sé a Roma. A tal fine, chiese e ottenne da Martin Gillet, maestro generale dell'Ordine, il trasferimento del giovane domenicano a Santa Sabina. Si trattò di una decisione senza appello e a nulla valsero le rimostranze dei confratelli e colleghi di Saulchoir che avrebbero voluto mantenere un così valido ricercatore nella propria sede¹³⁸. Da una lettera del 25 luglio 1936, nella quale il professore di diritto canonico e frate Louis Misserey comunicò ad Antoine Dondaine la decisione definitiva, è possibile intravedere tali resistenze. In particolare, quella di Marie-Dominique Chenu che si mosse in prima persona affinché il giovane studioso potesse avere tempo per concludere a Roma il suo lavoro su Aristotele e Eckhart:

«Cher père, le père Prieur étant absent, je dois ouvrir les lettres adressées au supérieur et dans une lettre du père Général j'ai trouvé votre assignation à Sainte Sabine. Vous savez que c'est malgré nous que vous êtes assigné là-bas et qu'on a fait ce qu'on a pu pour vous garder [...]. Le père Chenu que je vois à l'instant me dit qu'il va rencontrer le Général à Paris et obtenir que sans rejeter votre assignation, vous ayez les longs loisirs nécessaires à la poursuite d'Aristote et d'Eckard»¹³⁹.

La richiesta di Marie-Dominique Chenu sembrò non trovare completo soddisfacimento; quantomeno è ciò che sembrerebbe emergere dalla bibliografia di Antoine Dondaine. Era cominciato un nuovo capitolo della sua vita e a Santa Sabina i suoi interessi si focalizzarono presto su altre tematiche, maggiormente legate all'approfondimento delle vicende dell'Ordine dei frati Predicatori e dei suoi protagonisti, fossero essi di rilievo come Tommaso d'Aquino o Pietro da Verona, fossero essi, come amava chiamarli, «figures secondaires», quali Giovanni da San Gimignano o Guillaume Peyraut¹⁴⁰. I suoi lavori cominciarono ad apparire quasi esclusivamente sulla rivista dell'Istituto Storico Domenicano, l'*Archivum fratrum praedicatorum*, e se da una parte fu interrotto il rapporto con la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* fondata a Saulchoir nel 1907¹⁴¹, dall'altra si mantenne stabile la collaborazione con il periodico

¹³⁸ CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 3.

¹³⁹ PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], lettera di Louis Misserey ad Antoine Dondaine, 25 luglio [1936], Le Saulchoir.

¹⁴⁰ A. DONDAINE, *La vie et les œuvres de Jean de San Gimignano*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", IX (1939), pp. 128-183; ID., *Guillaume Peyraut: vie et œuvres*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", XVIII (1948), pp. 162-236.

¹⁴¹ L'ultimo contributo di Antoine Dondaine per la rivista è una nota del 1940 (A. DONDAINE, *La documentation patristique de S. Thomas*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 29 (1940) pp. 326-327).

Recherches de théologie ancienne et médiévale pubblicato trimestralmente dall'Abbaye du Mont César di Lovanio¹⁴².

Di certo, il suo trasferimento a Roma dovette essere facilitato dalla presenza in città di una nutrita comunità francofona, rappresentata in prima istanza dal francese Henri-Dominique Simonin e dal lussemburghese Raymond Loenertz, ma anche dai belgi Gilles Meersseman e Marcolin Denijs, oltre che dal canadese Antonin Papillon. La cooperazione tra confratelli nella ricerca e nella catalogazione di manoscritti e opere utili agli studi di ognuno fu un tratto caratterizzante questa generazione di grandi storici domenicani. E fu proprio in compagnia di Gilles Meersseman, in quel periodo impegnato a ritracciare l'apporto domenicano ai concili di Basilea, Ferrara e Firenze della prima metà del Quattrocento, che nel 1939 Antoine Dondaine individuò nel catalogo della Biblioteca Nazionale di Firenze, nel "Fondo conventi soppressi", la menzione di un *Liber de duobus principiis*¹⁴³. Quello che avrebbe potuto costituire «un insipide traité de logique, sans intérêt particulier»¹⁴⁴, si rivelò essere un trattato "cataro" scritto in *Lombardia* attorno alla metà del XIII secolo, in altre parole una scoperta che cambiò per sempre gli studi sul cosiddetto catarismo e sulle "eresie", offrendo alla comunità scientifica ciò che si riteneva pressoché improbabile: la lettura e l'ascolto della parola degli "eretici".

I quindici anni successivi – intervallati dal triennio 1943-1945, nel quale Antoine Dondaine ritornò per un breve periodo nella capitale francese, dove continuò con il lavoro di spoglio di manoscritti presso la Bibliothèque Nationale de France¹⁴⁵ – furono probabilmente i più prolifici. Egli intraprese studi sistematici sui movimenti "ereticali" e sull'inquisizione medievale che gli consentirono di riportare alla luce un incredibile numero di manoscritti contenenti testi fino a quel momento sconosciuti. La quantità – e soprattutto la qualità – delle opere inedite da lui ritrovate furono tali che, per citare una frase tanto ironica quanto verace pronunciata da Grado Giovanni Merlo in occasione di una tavola rotonda del 1998, chiunque altro al suo posto «avait découverte une infime partie de

¹⁴² Per questa rivista Antoine Dondaine pubblicò dieci contributi, l'ultimo dei quali nel 1953, prima di essere completamente assorbito dal lavoro della Commissione Leonina (A. DONDAINE, *Date du Commentaire de la Hiérarchie céleste de saint Albert le Grand*, in "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 20 (1953), pp. 315-321).

¹⁴³ BIBLIOTECA NAZIONALE DI FIRENZE, Fondo Conventi Soppressi, J II 44.

¹⁴⁴ A. DONDAINE, *Les hérésies et l'Inquisition, XIIe-XIIIe siècles. Documents et étude*, éd. par Y. Dossat, Aldershot, Variorum, 1990, p. VII.

¹⁴⁵ Yves Dossat, nell'introduzione alla raccolta degli studi di Antoine Dondaine sulle "eresie" e sull'inquisizione, ricorda così quel periodo: «Les circonstances défavorables ne le découragèrent pas. La guerre le chassa de Rome et il se rendit à Paris où il fut accueilli au couvent de Saint Jacques. Nous l'avons rencontré dans le sinistre Paris de l'occupation, c'était un réconfort de s'entretenir avec lui, tant il gardait confiance dans l'avenir» (DONDAINE, *Les hérésies et l'Inquisition, XIIe-XIIIe siècle*, pp. VII-VIII).

ce qu'il a découvert, maintenant il serait en tournée mondiale comme une "star"»¹⁴⁶. In ordine cronologico, e limitandoci alle sole tematiche "ereticali", Antoine Dondaine scopri: tra la fine degli anni Trenta e la metà degli anni Quaranta, il *Liber antiheresis* e il *Contra Manicheos*, entrambi attribuiti al valdese convertito Durando D'Osca e traditi in manoscritti conservati a Madrid, Parigi e Praga; un testo sui primi valdesi del Midi francese riportato in un codice di Troyes e trascritto nel 1939; fu poi il turno, dieci anni dopo, dei trattati anti-catari, il cosiddetto *De heresi catharorum* e il *Tractatus de hereticis*; nello stesso periodo si situa il rinvenimento del trattato contro i *patareni* di Ugo Eteriano alla Biblioteca Colombina di Siviglia, mentre sono successive le scoperte di «documents mineurs»¹⁴⁷ come la *Manifestatio haeresis albigensium et lugdunensium*, ritenuta una delle fonti utilizzate da Pierre des Vaux de Cernay per la sua *Historia Albigensis*, o la lettera di un vescovo di Piacenza a proposito dei Poveri di Lione, entrambe presenti in un manoscritto della *Bibliothèque municipale* di Reims¹⁴⁸.

Di fronte a questa considerevole serie di ritrovamenti – ed è stata omessa buona parte della documentazione minore, per non parlare della scoperta di nuovi testimoni di fonti già edite – non è del tutto fuori luogo chiedersi se il nostro storico domenicano fosse dotato di un particolare fiuto investigativo o di una grossa dose di "buona sorte". In realtà, i motivi della sua "fortunata" operosità emergono con pienezza nelle lettere da lui inviate al fratello Hyacinthe, nel frattempo divenuto professore di teologia a Saulchoir. Innanzitutto, non è da sottovalutare la collaborazione tra i frati nella segnalazione e nella ricerca dei testimoni documentari. Essi intrattenevano gli uni con gli altri una fitta corrispondenza che poco spazio lasciava a informazioni che non fossero relative ai propri studi in corso. Nel poco più di un centinaio di missive di Antoine a Hyacinthe conservate negli archivi di Saulchoir, le notizie di codici e le richieste di microfilm sono la principale preoccupazione dei due fratelli. In secondo luogo, la ricerca di nuove testimonianze manoscritte era facilitata dalla contemporanea pubblicazione di cataloghi nuovi e aggiornati da parte delle principali sedi conservative europee. Si prenda ad esempio la scoperta del *Tractatus de hereticis*: non pare casuale che il lavoro sul testo attribuito a frate Anselmo d'Alessandria sia apparso nel 1950, ovvero a distanza di dieci anni dalla pubblicazione del catalogo della

¹⁴⁶ *L'histoire du catharisme en discussion. Le «concile» de Saint-Félix (1167)*, p. 94.

¹⁴⁷ A. DONDAINE, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", XXIV (1959), p. 260.

¹⁴⁸ Cfr. J. DUVERNOY, *Antoine Dondaine. 1898-1987*, in "Heresis", 10 (1988), pp. 5-6.

Biblioteca del Museo Nazionale di Budapest, oggi *Országos Széchenyi Könyvtár*¹⁴⁹. Da ultimo, bisogna sottolineare l'incessante e metodico lavoro svolto da Antoine Dondaine nel corso dei suoi numerosissimi spostamenti. A questo proposito, è di assoluta rilevanza la descrizione di un viaggio in Spagna fatta a Hyacinthe in una missiva del 30 aprile del 1949. La riportiamo qui per intero:

«Votre carte postale m'attendait à Valence; elle m'a fait un vrai plaisir, car vous devinez que nous n'avons pas eu beaucoup de courrier pendant tout notre voyage. Voici en quelques mots les Bibliothèques vues après notre départ de Séville: Jérez, (Bibliothèque du Chapitre, où personne n'avait mis les pieds depuis six ans, et peut-être bien plus. Les vers mangent les livres. Quant aux mss. il n'y en a quelques'uns, sans intérêt pour les études médiévales). Même chose pour les bibliothèques de Cadiz, mais la ville est dans une situation géographique admirable, presque en plein Océan. Cordoue. Accueil très paternel chez l'évêque (dominicain): seule la Bibliothèque de la cathédrale est intéressante. J'y ai trouvé sous le n° 135 (sec. XV) un exemplaire de l'abrégé des Sentences que vous avez décrit l'année dernière dans AFP (et un autre à Valence, Cathédrale, 187, fol. 205ra-372ra). – La cathédrale de Cordoue a été construite au XVI^e siècle au centre de la mosquée arabe, détruisant l'harmonie de cet immense monument. Il reste encore 850 colonnes debout, ce qui laisse l'impression d'une forêt, mais les perspectives centrales n'existent plus... – Malaga: rien, sinon des archives. – Grenade: un ms. à l'Université (pseudo-Albert le Grand: *De naturis rerum*); ville célèbre par l'Alhambra et sa situation géographiques (juste au pied de la Sierra Nevada, qui lui présente sa face nord enneigée. Cependant cette montagne est décevante pour ceux qui connaissent les Alpes: sans relief malgré ses 3481 m., glacier gris et monotone etc.). Après avoir vu l'Alcazar de Séville je n'ai eu aucune surprise à l'Alahambra. Nous avons fait en auto-car la route de Malaga à Grenade: route de haute montagne avec de magnifiques échappées sur la Méditerranée. Grenade-Murcia: toute la grande journée dans un misérable train. Bibliothèque sans intérêt. Orhuela: aucun ms. – Route en auto-car de Murcie à Valence par Alicante. Par contraste avec les autres régions traversées jusque là, puis de Valence à Madrid, le parcours de Murcie à Valence est éblouissant: forêts de citronniers, puis d'orangers, cultures luxuriantes de blé (presque mûr aux Rameaux), puis de riz aux approches de Valence. Les cultures de citronniers et d'orangers donnent l'impression d'une abondance incroyable: les immenses étendues, couvertes d'arbustes en rangées serrées et régulières, sont littéralement jaunes sous leur charge de fruits; il n'est pas possible de se faire une idée de la réalité sans la voir.

A Valence impossible de travailler à l'Université; la Bibliothèque est en réorganisation et le mss. actuellement inaccessibles. Par contre nous avons eu toute facilité au Chapitre de la Cathédrale. Bonne bibliothèque scolastique; d'ailleurs il existe un catalogue moderne. J'ai noté un commentaire d'Hugues de Saint Cher sur Jean dont je vous joins

¹⁴⁹ *Codices manu scripti latini*, recensuit Emma Bartoniek, Budapestini, Sumptibus Musei Nationalis Hungarici, 1940 (Catalogus Bibliothecae Musei Nationalis Hungarici).

l'incipit; je n'ai pu me souvenir du passage qui vous intéressait sur la vision béatifique... je m'en excuse. Si vous aviez besoin de fotos, le père Duval pourrait écrire au P. Garganta, au couvent de Valence; il les ferait faire sans difficulté; ou bien écrivez-lui vous-même, il sait bien le français. – Nous avons passé la semaine-Sainte à Valence. Couvent très bien. Où nous ne nous sentions pas dépayés. – Pâques à Madrid, et toute la semaine. J'ai travaillé à la Nationale, à l'Université et au Palais royal, sur des manuscrits que je connaissais d'avance par description (inquisition et polémiques antihérétiques). – Partout nous avons été accueillis avec une grande courtoisie dans les Bibliothèques, malgré tout ce qu'on nous avait dit en sens contraire. Peut-être n'en est-il pas de même dans l'Espagne du Nord? J'ai noté quelques ms. des opuscules de s. Thomas; j'en donnerai les cotes au P. Perrier quand il reviendra à Rome à l'automne: rien de sensationnel.

J'ai fait une petite découverte à la Colombina: deux petits traités d'Hugo Eteriano: un contre les Patarins et un sur les Grecs (ce n'est pas celui qui est imprimé dans Migne PL 202) et un traité de son frère Leon Eteriano, aussi sur le Grecs. Ces traités étaient perdus depuis le treizième siècle (sauf une mention de l'un d'eux dans Trithème)¹⁵⁰.

L'ampio estratto non solo permette di cogliere simultaneamente gli elementi – aiuto reciproco tra confratelli, analisi dei cataloghi moderni e intenso lavoro – che fecero di Antoine Dondaine un grande “cercatore di manoscritti”, ma offre la vivace retrospettiva di un frate Predicatore contemporaneo *on the road*. Costui, oltre a descrivere con grande precisione l'itinerario a un fratello che forse mai avrebbe avuto occasione di vedere quei luoghi, ci lascia alcuni indizi della propria personalità quali la passione per la montagna – certificata anche dalla personale tessera d'iscrizione al *Club Alpin Français*¹⁵¹ – o l'interesse per le coltivazioni e i raccolti, a testimonianza di un’“attaccamento alla terra” tipicamente contadino presente con assiduità nella sua corrispondenza.

A dispetto di quanto si possa evincere dalla lettera, nei primi anni del secondo dopoguerra, la situazione a Santa Sabina non fu delle migliori per coloro che, come Antoine Dondaine, provenivano dalla scuola di studi di Saulchoir. L'*affaire* Marie-Dominique Chenu aveva attirato grosse diffidenze nei loro confronti e i sospetti attorno alla cosiddetta *nouvelle théologie* cominciarono a crescere fino a trasformarsi nel timore di una rinnovata crisi modernista. Dalla corrispondenza di frate Antoine emergono alcune di queste preoccupazioni, in particolare in tre lettere scritte tra la fine del 1947 e l'inizio dell'anno seguente. L'8 novembre, egli consigliava al fratello di far visita al Père Chenu:

¹⁵⁰ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 30 aprile 1949, Roma.

¹⁵¹ PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], Tessera del *Club Alpin Français* appartenuta a Antoine Dondaine.

«cela lui ferait du bien: un peu isolé comme il est (vous me comprenez), il tend involontairement à s'aigrir ...»¹⁵². I due, Hyacinthe Dondaine e Marie-Dominique Chenu, sarebbero presto finiti sotto i riflettori per due note scritte sul numero del 1947 de *La Maison-Dieu*, periodico liturgico-pastorale pubblicato da *Les éditions du Cerf*, in cui polemizzarono sulla questione delle messe private, che avevano sostituito e depotenziato la messa conventuale: «qui y perd le rite le plus expressif de la *res* ultime de ce sacrement (*unitas Ecclesiae*): la communion des assistants. Elle y perd, en outre, sa valeur et son rang dans l'estime des religieux: au lieu d'être la source première de la vie spirituelle de la communauté, son *centre* d'unité, elle passe au rang d'*observance* à porter, et donc à limiter (dispenses)»¹⁵³.

La soluzione auspicata era quella di un «retour aux sources qu'il faut, aux sources évangéliques et aux comportements concrets des premiers chrétiens. En tout domaine, le retour aux sources par-dessus les conformistes les plus vénérables est une révolution»¹⁵⁴. Quest'affermazione di Marie-Dominique Chenu può essere considerata come emblematica della *nouvelle théologie*. A tal proposito, Antoine Dondaine in una lettera al fratello del 14 febbraio 1948 non nascose la propria preoccupazione e biasimò la redazione della rivista per aver dato spazio a una riflessione personale non destinata alla pubblicazione:

«Évidemment il s'est trouvé déjà quelqu'un pour se plaindre en haut lieu de votre note sur la concélébration de la messe, parue dans *La Maison Dieu*, et aussi sur les réflexions du P. Chenu qui sont à la suite. On n'a pas manqué d'ailleurs de faire le rapprochement. Il faut que l'équipe de *La Maison Dieu* ait perdu la tête pour créer ainsi des histoires, si facilement évitables avec un peu de bons sens. Ils devraient savoir que la plus grande prudence est de règle à l'heure actuelle; tout ce qui est publié par la Tour-Marbourg est évidemment passé au crible. Et le pire est qu'ils publient à tort et à travers, sans le consentement des auteurs, sans discerner ce qui doit rester d'ordre privé ou non. – Pour vous, cher Père Hyacinthe, je me demande si vous ne feriez pas bien d'envoyer une lettre d'explication de l'affaire au Rmme Père Fernandez Vicaire du Général en l'absence du Rmme Père Suarez. Évidemment ne laissez pas supposer que vous savez que l'affaire a été déferée à Rome, mais dire que vous vous sentez gêné par cette publication inconsidérée d'un texte qui n'était pas destiné à la publicité, et n'avait d'autre but que d'annoncer une discussion entre lecteurs au Saulchoir. Assurez le notamment de votre entière soumission aux directives de l'encyclique, dont l'esprit est évidemment fort opposé à toute innovation liturgiques dans le sens que vous suggeriez [...]. Il

¹⁵² PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 8 novembre 1947, Roma.

¹⁵³ H.-F. DONDAINE, *Messes privées ou messes conventuelles?*, in "La Maison-Dieu", 12 (1947), p. 128.

¹⁵⁴ CHENU, «*Sauver les principes...*», in "La Maison-Dieu", 12 (1947), p. 132.

n'y a pas lieu de prendre les choses au tragiques, mais il serait bon, je crois, de dissiper toute équivoque. Vous savez qu'ici on est fort soupçonneux pour tout ce qui se passe au Saulchoir. Il faut avouer que nos pères de Paris font tout ce qu'il faut pour donner occasion à des malentendus. J'ai du protester ici contre ce qu'on disait à propos du P. Dubarle ... mais cette affaire paraît arrêtée»¹⁵⁵.

I consigli al fratello al termine della missiva rivelano un mediatore che, a stretto contatto con le gerarchie dell'Ordine e a conoscenza dei malumori della curia, mantenne un atteggiamento improntato alla prudenza, se non addirittura alla moderazione, come mostrerebbe una terza lettera, di poco successiva alla precedente, datata 29 marzo 1948. Frate Antoine riprendeva la questione con il fratello Hyacinthe, rimproverando i cosiddetti riformatori che, in occasione dell'ennesimo articolo pubblicato con lo pseudonimo *Cervus* nel *Bulletin dominicain des Éditions du Cerf*, avevano criticato il metodo teologico tradizionale («*Cervus* écrit: “L'inconvénient est que cette méthode ne va plus”»¹⁵⁶) e formulato proposizioni molto impegnative in merito al divenire della natura e dell'essere umano: «“La nature est comprise autrement et le monde humaine se réalise autrement (qu'au XIII^e siècle)”, dit encore *Cervus*, sans aucune explication. J'avoue ne pas comprendre»¹⁵⁷. Da Roma, egli confessava di non comprendere e, anzi, metteva in guardia i propri confratelli: «S'agit-il d'une question des mots (manière différente d'exprimer la même réalité) ou bien conçoit-on une transformation véritable intrinsèque? Peut être exprimera-t-on sous d'autres formules les vérités révélées, un ajustement de celles au monde moderne est une illusion – et une hérésie»¹⁵⁸.

Si noti che, nel momento in cui era impegnato a tempo pieno nello studio dei cosiddetti eretici medievali, Antoine Dondaine si trovò a dover sanzionare in quanto “eretiche” le affermazioni dei propri confratelli e amici di Saulchoir. Egli non comprendeva alcune loro posizioni, come d'altro canto ammetteva di non capire l'etichetta di *nouvelle théologie* loro attribuita («On condamne ici la “théologie nouvelle” (Je ne sais

¹⁵⁵ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 14 febbraio 1948, Santa Sabina. Sottolineato nel testo.

¹⁵⁶ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 28 marzo 1948, Santa Sabina; cfr. “*Cervus*”, *Liminaire*, in “*Bulletin Dominicains des Editions du Cerf*”, 5 (14 marzo 1948), p. 1-2.

¹⁵⁷ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 29 marzo 1948, Santa Sabina. Sottolineato nel testo.

¹⁵⁸ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 29 marzo 1948, Santa Sabina. Sottolineato nel testo.

trop ce que cela veut dire)¹⁵⁹». Il suo punto di vista, lungi dall'essere completamente in disaccordo rispetto alle questioni sollevate dai rappresentanti della propria scuola di formazione, privilegiava l'obbedienza alla chiesa cattolico-romana e alle decisioni del pontefice. A suo dire, se era vero che il comportamento dei frati Charles Boyer e Réginald Garrigou-Lagrange poteva essere paragonato a quello di Guillaume de la Mare nei confronti di Tommaso d'Aquino, era altrettanto evidente che esso era giustificato dalla missione di «sauvegarder un bien traditionnel au nom de l'Église»¹⁶⁰. In questa delicata situazione, il consiglio offerto dal fratello minore a Hyacinthe fu di continuare «à illustrer [...] saint Thomas par des recherches positives»¹⁶¹; un'indicazione di metodo che venne seguita alla lettera dallo stesso Antoine Dondaine nei numerosi contributi pubblicati nell'*Archivum Fratrum Praedicatorum* e che, come si vedrà, avrebbe trovato pieno riscontro nelle ricche pagine dell'introduzione al suo studio su frate Pietro da Verona.

Fu il 1952 a costituire un ulteriore momento di svolta. Con buona pace sua e di coloro che in seguito si lamentarono perché non gli fu concesso di portare avanti il lavoro sugli “eretici” medievali, Antoine Dondaine venne incaricato nell'agosto di quell'anno di ricoprire il prestigioso ruolo di presidente della Commissione Leonina per l'edizione delle opere di Tommaso d'Aquino. Un compito assai impegnativo, considerati i recenti sviluppi, per il quale egli si impegnò con grande competenza e massima dedizione. Sin dal capitolo generale del 1949 erano stati presi provvedimenti al fine di rivitalizzare l'attività della commissione istituita tra il 1879 e il 1880 per volontà di papa Leone XIII: oltre ad un cambiamento di organico, il maestro generale Emmanuel Suarez aveva previsto la creazione di due nuove sezioni – in Canada a Ottawa e in Francia presso *Le Saulchoir* d'Étiolles – sotto la direzione di quella romana¹⁶².

¹⁵⁹ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 29 marzo 1948, Santa Sabina.

¹⁶⁰ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 29 marzo 1948, Santa Sabina. Réginald Garrigou-Lagrange, in particolare, sembrerebbe aver contribuito alla stesura nel 1950 dell'enciclica *Humani generis* di Pio XII in cui si condannava la “nuova teologia”; si veda a proposito: POTESTÀ, “*La strada di un sano relativismo*”, p. 460.

¹⁶¹ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 29 marzo 1948, Santa Sabina.

¹⁶² Sulle origini della Commissione Leonina, si veda P.-M. DE CONTENSON, *Documents sur les Origines et les Premières Années de la Commission Léonine*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, II, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 331-388; sulla creazione delle due nuove sezioni, cfr. CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 10. Sulle più recenti attività della Commissione Leonina, si veda A. OLIVA, *L'edizione leonina delle opere di Tommaso d'Aquino: origini e prospettive*, in *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*, atti del Convegno internazionale di studio (Milano 12-13 settembre 2005, a cura di A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello, Torino, Stamperia Caverzasi, 2005 (Quaderni di *Annali Chieresi*), pp. 305-315.

L'elemento francofono era ancora una volta preponderante (tra gli altri Hyacinthe Dondaine fu nominato presidente della sezione francese) e *Le Saulchoir*, proprio nel momento in cui alcuni dei suoi più illustri esponenti furono privati dell'insegnamento (Marie-Dominiques Chenu) o lo sarebbero stati di lì a poco (Yves Congar), giocò un ruolo fondamentale nella riorganizzazione di una commissione che si avviava a offrire edizioni delle opere di Tommaso d'Aquino conformi ai più moderni criteri filologici. Antoine Dondaine non nascose il suo stupore in una lettera del 14 agosto 1952 indirizzata al priore della provincia di Francia Pierre-Damase Belaud:

«Nous devons voir une marque de confiance exceptionnelle [du maître général] dans les Provinces de langue française dans cette nouvelle organisation de la Commission léonine: à nous d'y répondre par une généreuse obéissance»¹⁶³.

I primi anni di lavoro del neopresidente e delle sezioni da lui presiedute furono dedicati alla messa a punto di nuovi criteri di edizione che supplissero alle carenze manifestate dai precedenti tomi pubblicati dalla Leonina. Il metodo in uso fino a quel momento, messo a punto dal padre domenicano olandese Clément Suermondt, prevedeva la collazione di una consistente quantità di testimoni – in larga parte scelti tra quelli facilmente reperibili presso la Biblioteca Apostolica Vaticana – e la creazione di una gerarchia delle varianti che fosse garanzia della presenza della lezione autentica del testo¹⁶⁴. Considerato l'esteso numero di codici attestanti gli scritti di Tommaso d'Aquino, si trattava già di un notevole passo in avanti rispetto ai primissimi lavori di edizione della commissione. Tuttavia, per l'équipe guidata da Antoine Dondaine ciò non bastava: essi ritennero che un'edizione critica di stampo scientifico, per definirsi tale e «pour livrer tous les cas critiques que l'éditeur devrait résoudre»¹⁶⁵, dovesse basarsi sullo spoglio di tutte le testimonianze manoscritte, nonché dei testi a stampa¹⁶⁶. I nuovi principi metodologici, accompagnati da un sintetico profilo storico della Commissione Leonina e dalle misure prese nell'applicazione di tali principi, furono esplicitati in un articolo del 1961¹⁶⁷.

¹⁶³ CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 10.

¹⁶⁴ A. DONDAINE, *L'édition des œuvres de saint Thomas*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 43 (1961), pp. 171-178. Cfr. CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 10.

¹⁶⁵ DONDAINE, *L'édition des œuvres de saint Thomas*, p. 175.

¹⁶⁶ «Il apparaît donc clairement qu'un texte ne sera restauré avec les garanties scientifiques requises que si toutes les ressources dont la tradition est riche sont mises à contribution» (DONDAINE, *L'édition des œuvres de saint Thomas*, p. 177).

¹⁶⁷ DONDAINE, *L'édition des œuvres de saint Thomas*, pp. 171-190.

La recensione complessiva dei manoscritti delle opere del *doctor angelicus*, che al termine dell'impresa dovette contare circa quattromila esemplari, poté essere intrapresa grazie alla verifica sul campo effettuata in più di quattrocento biblioteche dai frati domenicani che componevano il gruppo della Leonina, tra cui i giovani Jacques Bataillon e Bertrand Guyot¹⁶⁸. Allo stesso tempo, era stata creata un'ampia raccolta di microfilm che consentisse agli editori di consultare in maniera rapida i testimoni. Coloro che collaborarono all'impresa furono incaricati di fotografare – nella loro totalità o solo in parte – i codici contenenti gli scritti di frate Tommaso d'Aquino. Le cifre, riportate da Dondaine nel suo articolo, sono impressionanti:

«Nos confrères nous ont procuré 280.000 photogrammes, stock de base auquel il faut ajouter quelque soixante-quinze mille autres micro-photogrammes procurés par les organismes accrédités auprès des bibliothèques. Notre filmothèque léonine s'élève actuellement à environ 350.000 vues; quand l'opération sera achevée, elle en possédera plus de 400.000»¹⁶⁹.

Appare allora incauta, o quantomeno poco documentata, l'asserzione di Fernand van Steenberghen, sacerdote e professore all'università di Lovanio, secondo cui «de 1930 à 1965, la Commission léonine semble tombée dans un long sommeil léthargique, interrompu seulement en 1948 par la publication des *Indices in Tomos IV-XV*, c'est-à-dire des tables des deux sommes (XVI)»¹⁷⁰. Non si era trattato in alcun modo di “sonno letargico”, ma, in particolare a partire dal 1952, di un intenso lavoro preparatorio su una tradizione estremamente complessa di cui la Commissione, come si augurava Antoine Dondaine, avrebbe beneficiato negli anni a venire: «On a dit plus haut les dimension du recensement qu'il avait fallu entreprendre pour assurer les bases du travail critique de la Commission [...]; dans un avenir maintenant très proche la Commission Léonine devrait être en mesure de publier un volume tous les trois ans, et si elle rencontre des circonstances favorables, peut-être tous les deux ans»¹⁷¹. In effetti, nel 1965, venne pubblicato il primo tomo di quella che, in quanto rispettosa dei nuovi criteri ecdotici, viene definita la “nouvelle série”: l'edizione dell'*Expositio super Iob ad litteram*, la cui recensione e collazione era cominciata diversi anni prima dalla sezione canadese della commissione. A

¹⁶⁸ DONDAINE, *L'édition des œuvres de saint Thomas*, pp. 179-180. Si veda anche CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 12.

¹⁶⁹ DONDAINE, *L'édition des œuvres de saint Thomas*, p. 181.

¹⁷⁰ F. VAN STEENBERGHEN, *L'édition léonine des œuvres de saint Thomas*, in “Revue Philosophique de Louvain”, 13 (1974), p. 7.

¹⁷¹ DONDAINE, *L'édition des œuvres de saint Thomas*, p. 190.

seguire ci furono le edizioni degli *Opuscula* – gli scritti minori di Tommaso d’Aquino – curati da Hyacinthe Dondaine e pubblicati in maniera continuativa a partire dal 1969. Tra il 1969 il 1971 fu il turno della *Sententia libri Ethicorum*, ovvero il commentario all’“Etica Nicomachea” di Aristotele edita da padre René Gauthier e della *Sententia libri Politicorum*, vale a dire il commentario alla “Politica” del filosofo greco a cura di Hyacinthe Dondaine e di Jacques Bataillon. Infine, nei primi anni ’70 giungeva a conclusione anche l’edizione delle *Quaestiones disputatae de veritate*, lavoro cominciato circa mezzo secolo prima da Clément Suermondt e interrotto per completare l’*Expositio super Iob ad litteram*.¹⁷²

È vero che tutti i volumi vennero dati alle stampe quando Antoine Dondaine, sostituito da Pierre de Contenson¹⁷³, non era più a capo della Commissione Leonina. Tuttavia, se essi videro la luce, fu soltanto grazie al lavoro svolto negli anni precedenti da lui e dai suoi collaboratori e sarebbe ingiusto non attribuire loro tale merito. Di fatto, l’impegno personale di Antoine Dondaine, nonostante i doveri organizzativi e amministrativi, fu notevole: lui curò le imponenti prefazioni dell’*Expositio super Iob ad litteram* (142 pagine) e delle *Quaestiones disputatae de veritate* (circa 185 pagine), e sempre lui pubblicò nel 1956 i due volumi sui *Secrétaires de Saint Thomas*¹⁷⁴. In essi, attraverso l’analisi di un manoscritto appartenuto alla Biblioteca Apostolica Vaticana, egli ricostruì l’esistenza di un vero e proprio collegio di segretari impegnati a trascrivere le parole dettate da Tommaso d’Aquino, mostrando che l’archetipo di un testo del *doctor angelicus* non fu per forza scritto di suo pugno e che le versioni dei segretari potevano

¹⁷² SANCTI THOMAE DE AQUINO *Expositio super Iob ad litteram*, XXVI, prefazione di A. Dondaine, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1965; ID., *Contra errores graecorum, De rationibus fidei, De forma absolutionis, De substantiis separatis, Super decretalem [Opuscula]*, XL, prefazione di H.-F. Dondaine, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969; ID., *De perfectione spiritualis vitae, Contra doctrinam retrahentium a religione [Opuscula]*, XLI (pars B-C), prefazione di H.-F. Dondaine, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969; ID., *Sententia libri Ethicorum*, XLVII, I-II, prefazione di R. Gauthier, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969; ID., *Contra impugnantes dei cultum et religionem [Opuscula]*, XLI (pars A), prefazione di H.-F. Dondaine, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1970; ID., *Sententia libri Politicorum*, XLVIII, prefazione di H.-F. Dondaine e L.-J. Bataillon, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1971; ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, XXII (3 voll.), prefazione di A. Dondaine, Roma, Editori di San Tommaso, 1972-1975; ID., *Expositio super Isaiam ad litteram*, XXVIII, prefazione di H.-F. Dondaine, Roma, Editori di San Tommaso, 1974; ID., *De principiis naturae, De aeternitate mundi, De motu cordis, De mixtione elementorum, De operationibus occultis naturae, De iudiciis astrorum, De sortibus, De unitate intellectus, De ente et essentia, De fallaciis, De propositionibus modalibus*, LVIII, Roma, Editori di San Tommaso, 1976.

¹⁷³ È lo stesso Antoine Dondaine a designare, con l’avvallo del maestro generale Anicet Fernandez, Pierre de Contenson come suo sostituto nella carica che quest’ultimo assumerà il 15 ottobre 1964. Cfr. T. CAVALIN, *Contenson Pierre de*, in *Dictionnaire biographiques des frères prêcheurs. Dominicains des provinces françaises (XIX^e-XX^e siècles)*, <https://journals.openedition.org/dominicains/181>, par. 15.

¹⁷⁴ A. DONDAINE, *Les secrétaires de Saint Thomas*, I-II, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1956.

essere considerate addirittura più preziose dell'autografo¹⁷⁵. I *Secrétaires de Saint Thomas*, accolti molto positivamente dalla critica, costituirono l'analisi preparatoria all'edizione delle *Quaestiones disputatae de veritate*, le questioni disputate da Tommaso d'Aquino nel corso del suo primo periodo d'insegnamento a Parigi (1256-1259)¹⁷⁶. Per comprendere meglio l'acribia e la mole di lavoro soggiacenti a una simile impresa editoriale, sono di nuovo d'aiuto le lettere scritte da Antoine a Hyacinthe Dondaine.

Già nel giugno del 1947, il *De veritate*, come è chiamato nelle lettere, fu oggetto delle attenzioni dei due fratelli¹⁷⁷. Tuttavia, è a partire dalle missive inviate nel 1972, periodo nel quale i volumi dell'opera erano in corso di pubblicazione, che i richiami ad essa sono considerevoli: in una lettera del 26 aprile di quell'anno, Antoine Dondaine parlava di novità riguardo a quella che definiva *tradition typographique* dell'opera¹⁷⁸; in maggio scriveva che Pierre de Conteson avrebbe portato le bozze dell'ultimo volume del *De veritate*¹⁷⁹, delle quali tuttavia non si dimostrava soddisfatto: «Les épreuves (255) du vol. III du De veritate que je viens de corriger sont assez décevantes; il y a somme toute beaucoup d'omissions, à revoir aux secondes épreuves. Et ce n'est guère que le premier tiers en premières épreuves»¹⁸⁰. Il 14 giugno Antoine Dondaine dichiarava di aver riconsegnato le prime bozze alla Tipografia Vaticana¹⁸¹, mentre un mese dopo tornava a parlare della tradizione a stampa dell'opera:

«Je vous joins un tableau figuratif des processions de la tradition typographique du De veritate, tableau dont j'aimerais qu'il soit examiné par les PP. de Contenson, Bataillon et

¹⁷⁵ «Il est plus précieux que ne serait un autographe car, écrit en semi-cursive claire, sa lecture ne laisse pas la même place aux erreurs d'interprétation que la *littera inintelligibilis*» (DONDAINE, *Secrétaires de Saint Thomas*, I, p. 11). Cfr. CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 13.

¹⁷⁶ SANCTI THOMAE DE AQUINO *Quaestiones disputatae de veritate*, XXII (3 voll.), prefazione di A. Dondaine, Roma, Editori di San Tommaso, 1972-1975, p. 5.

¹⁷⁷ «Vous trouverez ci-inclus le texte contrôlé du De veritate qui vous fait difficulté» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 18 giugno 1947, Roma).

¹⁷⁸ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 26 aprile 1972, Lione.

¹⁷⁹ «Le P. de Contenson emporte avec lui deux jeu de 250 épreuves environ du dernier volume du De veritate; nous espérons l'arrivée d'un nouvel envoi avant son départ, en vain. Je pense qu'il donnera un jeu de ces épreuves au P. Cos, lui-même emportera au Danemark un jeu pour le corriger à loisir» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 10 maggio 1972, Santa Sabina).

¹⁸⁰ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 28 maggio 1972, Santa Sabina.

¹⁸¹ «J'ai reporté hier à la typographie Vaticane les 255 premières épreuves du dernier fascicule du De veritate, après y avoir inséré les corrections des P. de Contenson et Cos qui m'avaient échappé. La confrontation était utile mais pas moins pour le jeu qu'ils avaient corrigé que pour le mien... Cela me rassure un peu sur ce qui me reste de capacité d'attention. La suite des épreuves n'est pas encore entre nos mains; je voudrais bien les avoir avant de partir, pour en expédier un jeu au P. de C. Ce sera encore un gros paquet entre 3 et 400 épreuves, peut-être plus» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 14 giugno 1972, Santa Sabina. Sottolineato nel testo).

Guyot. Leurs observations pourraient m'être utiles, et leurs confirmations me donneraient sécurité. D'ailleurs la présentation que je propose peut être améliorées, et j'accueillerai toute suggestion en ce sens, j'avoue que j'ai fait au moins une dizaine d'essais avant d'arriver à cette disposition»¹⁸².

Tra settembre e ottobre venne effettuata una nuova correzione di bozze del *De veritate*¹⁸³, che fu pronto per essere portato nuovamente in tipografia il 4 novembre 1972¹⁸⁴. Da quel momento padre Dondaine poté dedicarsi esclusivamente alla prefazione dell'opera, sebbene confessasse di avere qualche problema causato dai tempi assai lunghi: «Je piétine un peu avec la Préface au De veritate [...]. Il y a si longtemps que c'est entrain ce De veritate, que je n'ai plus présent à l'esprit ce que certaines de mes anciennes notes signifient exactement, et je dois révérifier de quoi il s'agit exactement ... Que S. Thomas m'aide, je l'en prie!»¹⁸⁵. Dopo l'invocazione a san Tommaso – e dopo l'ennesima collazione parola per parola delle bozze del testo¹⁸⁶ – nel 1974, a due anni di distanza, la prefazione poteva dirsi conclusa¹⁸⁷. Nel 1975 le *Quaestiones disputatae de veritate* furono finalmente pubblicate. Le lettere sopra citate mostrano un infaticabile Antoine Dondaine che, nel 1965, lasciata la presidenza della Commissione Leonina a sessantasette anni, era rimasto a capo della sezione romana continuando a offrire il suo prezioso apporto a favore dell'edizione delle opere del *doctor angelicus*. Anche per merito della sua attività restavano ben saldi i legami con la sezione francese di Saulchoir che, dopo la chiusura della sede di Étiolles, venne ricreata presso il Collegio San Bonaventura di Grottaferrata tra

¹⁸² PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 13 luglio 1972, Sennevoy. Si veda di nuovo sullo *stemma* della tradizione tipografica del *De veritate*: PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 25 luglio 1972, Sennevoy.

¹⁸³ «Rien de bien nouveau ici, sauf que quelques 400 épreuves d'imprimerie (de veritate) m'attendaient pour correction. Je m'y suis mis dès le lendemain et n'ai cessé jusqu'à maintenant (sauf les interruptions indispensables)» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 2 ottobre 1972, Roma). Si vedano anche PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 12 settembre 1972, Sennevoy; PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 13 ottobre 1972, Santa Sabina: «Quand le P. de C. m'aura rapporté ses corrections, je reporterai le tout à la Typographie, ce qui me donnera quelque temps à consacrer uniquement à la Préface».

¹⁸⁴ «Mes 612 bozze ont été reportées samedi 4 à la Typographie vaticane, avec le manuscrit des apparats critiques (moins celui des Fontes non encore rédigé). Je vais souffler un peu pendant quelque temps, c'est-à-dire que je me remets à la Préface» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 6 novembre 1972, Santa Sabina).

¹⁸⁵ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 30 novembre 1972, Santa Sabina. Sottolineato nel testo.

¹⁸⁶ «Je viens de finir un nouveau collationnement mot à mot des 612 épreuves du dernier fascicule du De veritate, ouf! Ce n'était pas inutile mais rien de catastrophiques» PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 6 febbraio 1973, Santa Sabina. Sottolineato nel testo.

¹⁸⁷ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 20 luglio 1973, Sennevoy; PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 18 settembre 1973, Sennevoy.

la fine del 1972 e l'inizio dell'anno successivo¹⁸⁸. Lì i fratelli Dondaine, su richiesta di frate Antoine e grazie all'intercessione di Pierre de Contenson¹⁸⁹, priore della nuova forma conventuale posta sotto la tutela di san Bonaventura e san Tommaso¹⁹⁰, poterono finalmente riunirsi.

Dopo l'avvicendamento alla presidenza con Pierre de Contenson, la corrispondenza rivela in misura sempre maggiore un Antoine Dondaine impegnato in attività non strettamente legate alla Commissione Leonina, tra cui l'organizzazione del settimo centenario dalla morte di Tommaso d'Aquino che si sarebbe dovuto celebrare tra il 1974 e il 1975. I preparativi cominciarono presto: una missiva di frate Antoine a frate Hyacinthe del 2 marzo 1972 riporta un aneddoto divertente secondo cui, durante un viaggio del primo nel frusinate in compagnia di padre Jean Jérôme Hamer, il vescovo di Veroli avrebbe confidato loro che la città di Aquino «se proposait de faire un volume de mélanges pour le centenaire (car Aquino prétend que S. Thomas y est né) et ils ont refusé la participation de Roccasecca à cet hommage...». Antoine Dondaine commentò l'episodio con ironia: «Il faut être en ce pays-ci pour voir encore de telles rivalités»¹⁹¹.

Allo stesso tempo, sempre per il centenario, erano in preparazione i cosiddetti *Mélanges de Toronto*, nei quali egli avrebbe redatto un contributo dal titolo *La lettre de Saint Thomas à l'abbé du Montcassin*¹⁹². È interessante notare che nel giugno 1973 egli

¹⁸⁸ Nelle lettere del 1972 numerosi sono i riferimenti allo spostamento della sede salicetana di Saulchoir a Grottaferrata: PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 28 maggio 1972, Santa Sabina; 13 ottobre 1972, Santa Sabina; 25 ottobre 1972, Santa Sabina; 28 novembre 1972, Santa Sabina; 8 dicembre 1972, Santa Sabina. Nella lettera del 25 ottobre Antoine Dondaine si mostra preoccupato per il trasferimento del fratello, che mai prima di allora si era allontanato per lungo tempo dal convento di Saulchoir: «Ensuite? Grottaferrata? Je sens vivement pour vous le poids de ce changement. Le climat sera tout de même meilleur que celui d'Etiolles, mais que de changements dans vos habitudes de local, de travail, etc.».

¹⁸⁹ «Pour moi, je ne pense pas que le P. de C. insiste dès cette année pour mon transfert vers vous. C'est moi qui lui ai proposé de suivre, lui donnant ainsi la liberté de penser plus librement la réorganisation de la Commission léonine qui s'imposera» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 25 ottobre 1972, Santa Sabina. Sottolineato nel testo).

¹⁹⁰ CAVALIN, *Contenson Pierre de*, par. 20.

¹⁹¹ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 2 marzo 1972, Santa Sabina.

¹⁹² Antoine Dondaine in una missiva si chiedeva se fosse stato possibile ricevere le bozze per aggiungere una parte al suo contributo: «à ce propos je me demande si le P. Maurer nous enverra des épreuves? J'aurais aimé préciser quelques références et détails minimes. Et même si j'avais eu la liberté d'ajouter quelques lignes, j'aurais fait remarquer un argument qui m'avait échappé en faveur de l'authenticité de la lettre (pas de l'écriture): le fait que le texte du manuscrit de S. Grégoire est d'une tradition différente que celle du même texte dans la lettre, favorise l'hypothèse de la distinction entre l'auteur de la lettre et l'auteur de sa copie dans le ms. S'il s'agissait d'un même auteur, il aurait été bien mal avisé de suivre une autre tradition que celle du ms où il inscrivait sa lettre. Ne le pensez-vous pas?» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 13 ottobre 1972, Santa Sabina). Dalla lettura dell'articolo pubblicato due anni dopo, è possibile affermare che Antoine Dondaine ebbe la possibilità di rivedere la sua prima stesura, in quanto la nuova argomentazione delineata nella lettera a Hyacinthe trova spazio nel volume

avrebbe partecipato ad una riunione con Raffaello Morghen – sintomo che i rapporti erano finalmente distesi dopo l’aspra polemica sulle origini dell’“eresia” del 1952-1954 – e Tullio Gregory: «Une réunion avec le Prof. Morghen et le Prof. Gregory est prévue pour le 22, à 10 h du matin pour étudier la mise en route de l’exposition de mss et incunables prévue. Je leur ai communiqué la liste des mss. que je proposais; je vais faire la même chose pour 20-25 incunables, et après... à Octobre. Il est d’ailleurs prévu qu’il n’y aura pas de réunion du Comité avant la fin de septembre»¹⁹³. Un’ultima missiva, infine, testimonia la presenza di frate Antoine al congresso internazionale *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, che si tenne a Roma e a Napoli tra il 17 e il 24 aprile 1974¹⁹⁴.

Le lettere inviate a Hyacinthe consentono infine di fare luce sugli aspetti più quotidiani e intimi del frate Predicatore. Un avvenimento importante fu la guarigione di un altro suo fratello, Joseph, da una grave malattia; da uomo di chiesa, Antoine Dondaine l’attribuì all’intercessione miracolosa di papa Giovanni XXIII. Lo raccontò egli stesso in una *Relation d’une faveur que nous croyons obtenue par l’intercession de Jean XXIII* del 21 febbraio 1965. A Joseph, che già da circa venticinque anni soffriva di un’ulcera allo stomaco, era stato diagnosticato nel gennaio del 1964 un cancro¹⁹⁵. La situazione era tanto disperata che i medici, dopo un estremo tentativo di operazione, dichiararono l’irreversibilità della malattia e l’inutilità di ogni ulteriore trattamento. A quel punto Antoine Dondaine, recatosi presso l’ospedale d’Auxerre per assistere il fratello, decise di tornare a Roma con l’intenzione di pregare sulla tomba del “papa buono”, distinguendosi

commemorativo: «Troisième argument. Le texte des Morales cité par saint Thomas n’est pas le même que celui du manuscrit 82 et appartient à une autre tradition; par conséquent il dépend d’une autre source que celle-là [...]. Le témoignage est suffisant pour prouver que saint Thomas n’avait pas sous les yeux le texte du manuscrit 82 dans le temps où il rédigeait sa réponse à l’abbé Bernard; par conséquent la lettre dans les marges du volume ne peut pas être autographe» (DONDAINE, *La lettre de Saint Thomas à l’abbé du Montcassin*, pp. 93-94).

¹⁹³ PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 13 giugno 1973, Santa Sabina. Nella stessa lettera Antoine Dondaine parla delle altre iniziative in cantiere, lamentandosi per il fatto che egli fosse considerato quale unico referente per le stesse: «Lundi, de 17 à 20 h il y avait réunion du Comité promoteur de la célébration du VII^e centenaire du décès de S. Thomas. Discussions interminables, où chacun vuet dire un mot – si ce n’en était qu’un...! – et il n’y a guère de résultats. Plusieurs insistent pour obtenir une édition léonine manuelle; il faudra que le Président précise son point de vue à ce sujet. J’en parlerai avec lui [...]. Ils veulent aussi une anthologie, avec traduction italienne en regard, et aussi un ou deux volumes d’études de qualité sur S. Thomas, historiques, doctrinales etc. mais sans prétendre publier ce travail avant la clôture de l’année du centenaire. Mais toujours ces messieurs se tourment vers moi, comme si je devais prendre les initiatives nécessaires pour mettre ces entreprises sur pied. J’ai bien d’autres choses à penser...».

¹⁹⁴ «Nous voici en Carême, Pâques sera bientôt en perspective; je suis bien content que le P. Guyot puisse vous accompagner, je n’aurais pu le faire. Le Rmme Père veut que je sois là pour le fameux Congrès du Centenaire» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 28 ottobre 1974, Santa Sabina).

¹⁹⁵ PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], “Relation d’une faveur que nous croyons obtenue par l’intercession de Jean XXIII”, p. 1.

così dal resto della famiglia che aveva riposto le proprie speranze altrove: «Les uns ont confié leur inquiétude à la Sainte Vierge, particulièrement sous le vocable de Notre Dame de Lourdes, et le malade a pris plusieurs fois quelques gorgées d'eau de Lourdes. Personnellement je me suis tourné vers le serviteur de Dieu Jean XXIII»¹⁹⁶.

A suo dire, l'inaspettato miglioramento di cui beneficiò il fratello nei mesi e negli anni successivi («il a récupéré 15 kilos de poids et repris presque toute son activité professionnelle antérieure»¹⁹⁷) fu merito dell'intervento provvidenziale di papa Giovanni XXIII che avrebbe esaudito la preghiera da lui pronunciata in san Pietro insieme a due confratelli¹⁹⁸. Per queste ragioni, frate Antoine scrisse una lettera a Monsignor Loris Francesco Capovilla, segretario particolare e amico personale di papa Roncalli, al fine di rendergli noto il fatto miracoloso e contribuire così alla causa di beatificazione di quest'ultimo. L'episodio relativo alla guarigione del fratello ebbe risonanza tale da essere citato negli organi di stampa: nel numero del dicembre 1965 del settimanale *France Dimanche*, una rivista specializzata in cronaca rosa, la vicenda venne raccontata in un'ampia sezione intitolata "Le miracle français du pape Jean XXIII"¹⁹⁹. Si trattava di un'intervista ad Antoine Dondaine che, al netto del filtro giornalistico e di un linguaggio a tratti gargantuesco²⁰⁰, non si discostava molto dalla suddetta *Relation*, se non per un finale ad effetto: «Au récit de son frère, voici ce que répond, de son côté, Joseph Dondaine: – Mais non, je ne crois pas du tout être un miraculé. On ne peut affirmer une pareille chose. J'ai été très malade, c'est vrai. A deux doigts de la mort. Mais les médecins n'ont jamais cessé de me soigner. Et, aujourd'hui encore, je continue leur traitement. Qui dira comment a été sauvé Joseph Dondaine?»²⁰¹. Costui sarebbe morto il 20 dicembre del 1973²⁰², forse a

¹⁹⁶ PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], "Relation d'une faveur que nous croyons obtenue par l'intercession de Jean XXIII", p. 2.

¹⁹⁷ PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], "Relation d'une faveur que nous croyons obtenue par l'intercession de Jean XXIII", p. 2.

¹⁹⁸ «Je m'étais rendu au chevet de mon frère quelques jours avant la tentative d'opération. Celle-ci ayant été négative et le diagnostic médical très pessimiste, je rentrai à Rome le 20 février, dans l'après midi. Le lendemain 21 février, accompagné de deux de mes confrères dominicains de Sainte Sabine, le RR. PP. Albert Kenzeler et Jourdain Peters, nous avons fait une visite au tombeau de Jean XXIII où nous avons fait en commun la prière [...]. Nous croyons que le Seigneur nous a exaucés» (PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], "Relation d'une faveur que nous croyons obtenue par l'intercession de Jean XXIII", p. 2).

¹⁹⁹ D. HARVEY, *Le miracle français du pape Jean XXIII*, in "France Dimanche", 1006 (1^{er}-7 décembre 1965), p. 5.

²⁰⁰ Si veda, ad esempio, il racconto della ripresa dell'attività lavorativa di Joseph Dondaine dopo il presunto intervento miracoloso: «Il est infatigable, comme aux plus beaux jours de sa jeunesse. Quand il rentre le soir, avec le regard heureux de l'homme qui a bien rempli sa journée, il donne, pour plaisir, un coup de poing sur la table. – J'ai une faim d'ogre! S'écrie-t-il» (HARVEY, *Le miracle français du pape Jean XXIII*, p. 5).

²⁰¹ HARVEY, *Le miracle français du pape Jean XXIII*, p. 5.

²⁰² «Un mois aussi aujourd'hui que nous déposons Joseph, son corps bien sûr en sa dernière demeure [...]. Vous m'avez profondément ému à Orly le 20 décembre, quand Jean-Pierre a dit: "Papa est mort!" : "Deo

causa del rimanifestarsi dell'antica malattia²⁰³. Papa Giovanni XXIII sarebbe stato canonizzato il 27 aprile 2014 da papa Francesco.

Da queste vicende si riscopre una personalità che andava al di là dell'uomo di scienza e del *frate* domenicano impegnato a dare lustro al proprio Ordine. Esisteva un Antoine Dondaine *padre*, che non venne mai meno ai propri impegni religiosi, sacerdotali e pastorali. Di ritorno nell'Yonne per le vacanze estive, ad esempio, offriva abitualmente il proprio aiuto celebrando la messa a Sennevoy, suo paese d'origine, e nei paesi limitrofi. Esisteva, infine, un Antoine Dondaine *figlio e fratello*, desideroso di avere notizie dalla propria famiglia e più in generale dalla propria terra natia²⁰⁴. Fu soprattutto quest'ultimo aspetto a trovare spazio nella parte finale dell'allocuzione pronunciata il 25 giugno 1968 da René Brouillet, ambasciatore francese presso la Santa Sede, in occasione del conferimento ad Antoine Dondaine della *Croix du chevalier de la Legion d'honneur*²⁰⁵. L'onoreficenza era stata conferita per «les mérites et le rayonnement du Président de la Commission Léonine, de l'éminent Thomiste, de l'historien si expert et réputé des doctrines

gratias!” vous êtes vous exclamé. Bien sûr, vous aviez raison; mais je n'aurais osé le dire ainsi spontanément» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 22 gennaio 1974, Santa Sabina). Nella stessa lettera, Antoine Dondaine spiegava il motivo per cui non volle nuovamente far ricorso all'intercessione di papa Giovanni XXIII: «Peut-être ai-je scandalisé [*sic*] le P. de Cuesnongle quand Joseph était en cllique [*sic*] à Dijon: il me disait “Faites une promesse à Jean XXIII”. Je lui ai répondu: je n'ose pas; je ne veux pas contrarier la volonté du Seigneur, mais je souhaite l'accomplissement de cette volonté, quelle qu'elle soit! Bien sûr, je désirais de tout mon cœur cette guérison, mais je voulais faire passer avant, celle de Dieu. Je suis sûr que Joseph ne m'en veut pas...».

²⁰³ Cfr. la lettera del 30 ottobre 1973: «Merci de m'avoir communiqué cette lettre de Joseph. J'étais quand même inquiet de sa santé en le quittant il y a un mois, car son estomac le travaillait en mal» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 30 ottobre 1973, Santa Sabina) e quella del 25 novembre che parla di un rapido peggioramento della sua malattia: «j'ai oublié de dire au P. Bataillon de vous avertir que Madeleine était présente (mais je n'ai pas bien compris si c'était à Sennevoy, ou à Dijon). C'est peut-être dans la pensée de ramener Joseph à Sennevoy; elle ferait l'infirmière garde malade de son filleul. Car Charles m'a bien dit qu'on allait le ramener à Sennevoy, en attendant que Saloff décide s'il opère ou non: il faut que le patient puisse supporter l'opération» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 25 novembre 1973, Santa Sabina).

²⁰⁴ Parole affettuose erano rivolte alle sorelle, ai fratelli sacerdoti Charles e Arsène e, in particolare, nei confronti dei propri genitori, che più di tutti lo avevano tenuto al corrente delle vicende domestiche nel corso del lungo soggiorno romano. Nel 1982, un anziano Antoine Dondaine si rammaricava così per la mancanza di informazioni: «Je commence à représenter la maison de Sennevoy sans Papa et Maman, et sans aucun de leurs enfants immédiats: Jean-Pierre a trop d'occupations pour songer à nous écrire et il n'y a plus personne à la maison pour nous écrire. L'essentiel est que notre devoir est de prier pour tous ceux qui occupent la maison: ils nous représente Papa et Maman d'une certaine manière, et nous aurions tort de les oublier» (PARIS, ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 27 gennaio 1982, Grottaferrata)

²⁰⁵ «A l'instant de m'acquitter de cette mission, je ne puis me défendre de porter ma pensée vers cette famille, dont vous êtes issu, famille d'hommes de la terre, enracinés dans un canton de l'Yonne, dans le ressort de cet archidiocèse de Sens» (PARIS, ADPF, V-749 [A. Dondaine], “Allocution prononcée par M. René Brouillet, ambassadeur de France près le Saint-Siège, mardi 25 juin 1968, à 17 h. 30, à la Villa Bonaparte, pour la remise de la Croix de Chevalier de la Légion d'Honneur au T. R. P. Antoine Dondaine”, p. 4).

philosophiques et de la théologie médiévales»²⁰⁶. Di fronte a un importante consesso di prelati e personalità religiose riunite a Villa Bonaparte, René Brouillet tracciò le principali tappe della vita di Antoine Dondaine, frate domenicano e studioso, riferendosi per ovvie ragioni soprattutto al periodo romano:

«C'est là, depuis lors, dans la silencieuse et laborieuse demeure de l'Aventin, que vous avez épanoui, que vous continuez d'épanouir cette vocation d'historien, qui a fait de vous, qui fait de vous l'un des maîtres de l'histoire de la pensée et de la théologie médiévales. Un de ces coups de maître, comme la fortune en réserve parfois à ceux qui la méritent, signale votre nom à tous les spécialistes. Infatigable fouilleur de bibliothèques, vous avez la chance et le mérite de découvrir un manuscrit contenant les fragments d'un rituel cathare et d'un Traité néo-manichéen, qui vient éclairer la connaissance de ce courant philosophique et religieux, objet aujourd'hui encore de tant de recherches et de discussions»²⁰⁷.

«Infatigable fouilleur de bibliothèques», lo definì René Brouillet. Non si può far altro che concordare con l'ambasciatore francese, se si pensa che ancora nel settembre 1978, all'età di ottant'anni, Antoine Dondaine progettava di recarsi a Oxford per consultare un manoscritto²⁰⁸. A distanza di soli tre anni, tuttavia, qualsiasi viaggio e qualsivoglia attività gli sarebbero stati preclusi. Antoine Dondaine cominciò a manifestare, oltre alla stanchezza fisica, una progressiva perdita delle facoltà intellettive. A partire dal 1981, venne accolto alla *Résidence Sertillanges* di Parigi e dal 1986, con il peggioramento delle sue condizioni, all'ospedale *Bon-Secours* dove morì il 2 dicembre 1987²⁰⁹. Circa quindici giorni prima, il 16 novembre, presso l'ospedale George Clemenceau di Campcueil, era spirato il fratello Hyacinthe²¹⁰. Un filo invisibile li legò fino agli ultimi istanti delle loro vite.

²⁰⁶ PARIS, ADFP, V-749 [A. Dondaine], lettera di René Brouillet ad Antoine Dondaine, 29 dicembre 1967, Roma.

²⁰⁷ PARIS, ADFP, V-749 [A. Dondaine], "Allocution prononcée par M. René Brouillet ambassadeur de France près le Saint-Siège, mardi 25 juin 1968, à 17 h. 30, à la Villa Bonaparte, pour la remise de la Croix de Chevalier de la Légion d'Honneur au T. R. P. Antoine Dondaine", p. 2.

²⁰⁸ PARIS, ADFP, V-749 [A. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 5 settembre 1978, Sennevoy-le-Bas (?).

²⁰⁹ Cfr. CAVALIN, *Dondaine Antoine*, par. 15.

²¹⁰ PARIS, ADFP, V-749 [A. Dondaine], *Non solum in memoriam, recto*.

2. Eretici e inquisizione medievali

La prima impressione offerta da una rilettura complessiva dei contributi di Antoine Dondaine sugli “eretici” medievali è che pochi studiosi in un tempo così ristretto (una quindicina d’anni circa) rivoluzionarono il proprio campo di ricerca come il frate domenicano fece per la storia dell’“eresia” nel Medioevo. La seconda impressione è che, considerato il dibattito attuale sulle fonti del cosiddetto catarismo, diviene quanto mai urgente un ritorno attento ai suoi contributi, se non altro per i numerosi interventi che l’autore riservò al metodo e al buon uso delle fonti. Per tale ragione, ripercorreremo i lavori che Antoine Dondaine dedicò tra il 1939 e il 1956 ai movimenti “ereticali”, anche alla luce della documentazione, e soprattutto della corrispondenza con il fratello Hyacinthe, conservata presso le *Archives dominicaines* della Provincia di Francia. Verranno presi in considerazione non solo gli studi sul movimento “cataro”, ma altresì quelli dedicati più in generale ai diversi gruppi eterodossi e quelli, non meno importanti, sull’inquisizione medievale.

Per la storia e la storiografia del cosiddetto catarismo cruciale fu il 1939. In quell’anno Antoine Dondaine pubblicò il *Liber de duobus principiis*, un trattato “cataro” della metà del XIII secolo accompagnato da un rituale in latino, conservati entrambi in un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Firenze²¹¹. Come ricorda lo stesso autore, la scoperta venne fatta consultando il catalogo dei manoscritti del fondo Conventi Soppressi, con il confratello Gilles Meersseman: «notre surprise fut grande quand nous examinâmes à Florence avec notre confrère le P. Meersseman le manuscrit catalogué sous le titre de *Liber de duobus principiis*; nous étions en présence d’un ouvrage doctrinale cathare»²¹². Con la pubblicazione del *Liber de duobus principiis*, lo storico domenicano rispondeva da una parte al desiderio espresso quasi un secolo prima da Charles Schmidt («Ce qu’il y aurait de plus désirable, ce serait de retrouver quelque écrit de la secte elle-même; peut-être que dans le Languedoc ou en Lombardie, on en découvrirait encore; dans la Bosnie surtout...»²¹³) e dall’altra a coloro che ritenevano le testimonianze cattoliche ostili e

²¹¹ BIBLIOTECA NAZIONALE DI FIRENZE, Fondo Conventi Soppressi, J II 44. I testi sono editi in A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d’un fragment de rituel cathare*, Roma, Istituto storico domenicano, 1939.

²¹² A. DONDAINE, *Nouvelles sources de l’histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, in “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 28 (1939), pp. 472.

²¹³ C. SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, I, Paris-Genève, J. Cherbuliez, 1849, p. IX. La stessa frase è citata da Antoine Dondaine (DONDAINE, *Nouvelles sources de l’histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, p. 472).

tendenziose: se ciò era vero in una certa misura, non per questo esse erano da considerarsi del tutto false o di scarso valore. Il testo del *Liber de duobus principiis* presentava, infatti, un notevole numero di affinità con il trattato attribuito a Giovanni di Lugio da frate Raniero di Piacenza nella *Summa de catharis* e contribuiva una volta di più a confermare l'attendibilità dell'ex "eretico", poi inquisitore, piacentino²¹⁴.

Nel suo studio sul trattato, dopo aver attribuito il testo alla metà del XIII secolo e ad un rappresentante della "scuola" di Giovanni di Lugio, ovvero professante dottrine dualiste radicali, Antoine Dondaine descrisse il contenuto del manoscritto analizzando ogni singola parte di quello che ritenne giustamente un *recueil* «composé de pièces et de morceaux»²¹⁵. Con rammarico, segnalava la mancanza di informazioni rilevanti dal punto di vista strettamente storico sul movimento; d'altro canto, sottolineava l'importanza del rituale latino che offriva nuovi dettagli sulla liturgia dei *boni christiani*, integrando e ampliando il rituale occitano conservato nella cosiddetta Bibbia catara di Lione²¹⁶. Infine, l'autore accluse alla sua ampia introduzione una nuova edizione della *Summa de catharis* che può essere vista come vera e propria cartina di tornasole delle informazioni offerte dal trattato "cataro". La pubblicazione del *Liber de duobus principiis* attirò l'attenzione su Antoine Dondaine e gli valse il plauso della comunità erudita, compreso Benedetto Croce:

«Il padre Dondaine ha scoperto nella Nazionale di Firenze, nel fondo dei *Conventi soppressi* e proveniente dalla biblioteca di quello di San Marco, un manoscritto in pergamena del secolo XIII, che finora era rimasto nascosto agli studiosi e che contiene un trattato cataro, *De duobus principiis*, seguito da un rituale [...]. Il padre Dondaine pubblica i preziosi documenti da lui trovati, unendovi la *Summa* del Sacconi, e li illustra nella sua ampia introduzione, per ogni riguardo soddisfacente»²¹⁷.

²¹⁴ «Sa déposition justifiera d'une manière éclatante les informations d'ordre doctrinal apportées par les polémistes catholiques en général, mais plus particulièrement celles de Raynier Sacconi» (DONDAINE, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle*, p. 8); si veda a proposito anche Y. DOSSAT, *La découverte des textes cathares: le Père Antoine Dondaine*, in *Historiographie du Catharisme*, "Cahiers de Fanjeaux", 14 (1979), pp. 344-345.

²¹⁵ DONDAINE, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle*, p. 15.

²¹⁶ LYON, BIBLIOTHEQUE MUNICIPALE, ms. PA 36.

²¹⁷ B. CROCE, recensione a A. Dondaine, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, in "La critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia", 39 (1940), pp. 110-111. Cfr. anche le recensioni di: ILARINO DA MILANO, recensione a A. Dondaine, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, in "Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche", XIV (1940), pp. 156-158; R. ALLERS, recensione a A. Dondaine, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, in "The New Scholasticism. A quarterly Review of Philosophy", XIV/ 2 (1940), p. 204; J. CALMETTE, recensione a A. Dondaine, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, in "Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale", 206 (1940), pp. 211-213; D.A. CALLUS, recensione a A.

Da dove nacque l'interesse per Antoine Dondaine verso gli "eretici"? Difficile dirlo. Prima del suo arrivo a Santa Sabina tra il 1936 e il 1937, il frate domenicano proveniente da Saulchoir non si era mai interessato a tali tematiche e la sua corrispondenza, facendosi corposa soprattutto a partire dall'anno 1948, non è d'aiuto. Tuttavia, è possibile azzardare una risposta. Sebbene non sia da sottovalutare il contesto di una non sopita crisi modernista che contribuì ad attirare l'attenzione sugli "eretici" *tout court*, con tutta probabilità furono le campagne di scavo documentario per approfondire le primitive vicende del proprio Ordine che portarono Antoine Dondaine alla scoperta di numerosi manoscritti contenenti testi relativi alla lotta contro gli "eretici"; di certo, un incremento del suo interesse fu dettato dall'eccezionale scoperta del *Liber de duobus principiis* a Firenze. Questa sensazione sembrerebbe essere confermata dalla pubblicazione, simultanea a quella del trattato "cataro", di un articolo dal titolo *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge* nel quale, partendo da una critica nei confronti di coloro che utilizzavano testi letterari manichei o bogomili – di cui ancora si ignorava «le rôle réel»²¹⁸ – come fonti del "catarismo", presentava il *Liber de duobus principiis* appena pubblicato dall'Istituto Storico Domenicano di Santa Sabina²¹⁹.

Aggiungendo allo scritto interno agli "eretici" la segnalazione di un certo numero di nuove testimonianze cattoliche sull'"eresia" – tra cui è importante ricordare il codice latino 14927 della Bibliothèque nationale de France che contiene un ampio estratto del *De heresi catharorum*²²⁰ – l'autore mostrava «que les matériaux authentiques de cette histoire», ovvero gli scritti *dei* catari, non erano ancora stati completamente rinvenuti e che essi autorizzavano «une large confiance dans les écrits de la polémique catholique»²²¹, vale a dire le fonti *sui* catari. Di fatto, nel suo contributo il frate domenicano inaugurava la necessaria divisione tra *documents d'origine cathare* et *sources catholiques* che sarebbe stata ripresa in molti studi successivi. A proposito delle testimonianze cattoliche, ci sembra opportuno citare un ampio brano dall'alto valore euristico, relativo al modo di interpretare i testi prodotti dai rappresentanti della chiesa di Roma, in cui egli criticava coloro che

Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, in "Medium Aevum", X/3 (1941), pp. 168-170.

²¹⁸ DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, p. 488.

²¹⁹ DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, p. 472, n. 2).

²²⁰ Oltre a questo manoscritto, di cui l'autore fornì una sommaria descrizione, da ricordare è la segnalazione del codice latino 689 della *Bibliothèque Nationale de France* attestante il *Liber contra Manicheos* che lo stesso Dondaine avrebbe successivamente attribuito a Durando d'Osca. Cfr. DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, pp. 486-488.

²²¹ DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, p. 488.

opponevano un rifiuto generale e generalizzato di quegli scritti. Non sarà necessario soffermarsi sull'estrema attualità di simili osservazioni, che propongono non solo la ricostituzione di una “gerarchia delle fonti”, ma anche di una “gerarchia delle informazioni” in seno alle fonti stesse:

«Ces quelques remarques permettent d'estimer combien le donné historique de nos polémistes peut être complexe et difficile à dégager d'un ensemble aussi disparate. L'historien dispose cependant de critères pour être assuré de tenir la vérité. Il doit préférer les auteurs rattachant leurs exposés doctrinaux à des faits, à des ouvrages précis, à des personnages contemporains, plutôt que les auteurs plus abstraits et sans lien immédiat avec leur siècle. Quand Eckbert et Étienne de Bourbon présentent les croyances des cathares d'après ce qu'en a dit S. Augustin dans ses traités contre les manichéens, ils adoptent la méthode que nous avons voulu écarter au début de cette étude; les chapitres où Étienne de Bourbon rapporte ce qu'il a vu ont un intérêt bien supérieur. Les meilleurs auteurs seront ceux qui, comme Raynier, nous replacent dans le milieu historique. L'Italie hérétique de 1250 apparaît dans une si vive lumière chez Raynier qu'il ne viendra aucun doute sur la qualité de ses informations; pour les rejeter il faudrait le prendre un flagrant délit d'erreur ou de mensonge. Les noms qu'il donne [...] sont autant de points de contact avec le fait historique. Une accusation suivie d'un nom précis l'emporte en valeur sur une accusation générale»²²².

Un'ultima considerazione sui due lavori che Antoine Dondaine pubblicò nel 1939 deve essere fatta attorno all'impiego del termine “neo-manicheismo”. Lungi dall'indicare una filiazione diretta del cosiddetto catarismo con i più antichi movimenti dualisti del passato (manichei, pauliciani, bogomili ecc.)²²³ – filiazione che venne più convintamente asserita da padre Dondaine qualche anno più tardi – l'utilizzo di tale espressione soprattutto tra gli studiosi di tradizione cattolica sembrerebbe legato alla volontà di prendere le distanze da alcune recenti interpretazioni che affermavano l'inconsistenza del dualismo cataro: «nous avons pu lire dans une brochure récente que le courant primitif cathare, le plus intransigeant, avait une apparence dualiste; le catholicisme, avec sa damnation éternelle, la séparation du ciel et de l'enfer, aboutissait à une opposition plus radicale»²²⁴. Inconsistente semmai, secondo lo storico domenicano, era una simile

²²² DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, p. 481.

²²³ «Or personne n'ignore qu'à l'heure actuelle le fait d'une filiation interrompue de Mani aux cathares latin est loin d'être établi. Il ne suffit pas de retrouver une similitude des doctrines et des pratiques morales entre deux systèmes pour en garantir la relation historique» (DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, p. 468).

²²⁴ DONDAINE, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle*, p. 7. Concetto ribadito parola per parola anche nell'altro scritto del 1939: «Pour ne prendre qu'un seul exemple, le néo-manicheisme médiéval nous est

rappresentazione: «Les vues nouvelles ne manquent pas d'intérêt, mais elles bouleversent si radicalement la représentation qui nous a été donné jadis de l'hérésie cathare qu'on peut douter de leur exactitude»²²⁵. Per il momento, tuttavia, egli sospendeva il giudizio attorno al tema della filiazione, auspicando un accrescimento delle ricerche in quella direzione.

Nel 1941 fu il turno di un nuovo importante articolo – il terzo ad apparire nell'*Archivum Fratrum Praedicatorum* – a tema “eretico”. Il titolo asciutto, *Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone*, non lascia trasparire l'importanza dell'ennesima scoperta: l'autore di un anonimo commento a Giobbe conservato nel manoscritto latino 405 della Bibliothèque Nationale de France venne identificato dallo studioso domenicano con il primo frate Predicatore divenuto *magister* a Parigi, ovvero Rolando da Cremona. Il valore dell'attribuzione era accresciuto dal fatto che sino a quel momento solo una *Summa* di teologia²²⁶ – prima considerata perduta e poi ritrovata in due manoscritti²²⁷ – era conosciuta tra le testimonianze di frate Rolando. Proprio la comparazione tra la *postilla* a Giobbe e la *Summa*, in aggiunta a riferimenti sugli “eretici” del territorio di Cremona e del Midi francese, fu la prova decisiva nell'assegnazione dell'opera²²⁸. Tra le annotazioni più importanti a commento dell'opera rolandiana, Antoine Dondaine faceva notare come il tema eretico attraversasse in misura eccezionale tutto lo scritto: «Les plaintes contre l'hérésie sont les plus fréquentes, à ce point, je l'ai dit, que le commentaire est principalement dirigé contre elle»²²⁹. Qualche anno più tardi, su richiesta da parte di Hyacinthe Dondaine di informazioni d'ordine teologico a proposito di Rolando

présenté comme ayant eu seulement des apparences dualistes, le catholicisme, avec sa damnatio éternelle, sa séparation du ciel et de l'enfer est plus radical dans son opposition entre le bien et le mal» (DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, p. 466). Nello specifico la critica di Antoine Dondaine era indirizzata a Déodat Roché, come esplicitato anche da L. SOMMARIVA, *Studi recenti sulle eresie medievali (1939-1952)*, in “Rivista storica italiana”, fascicolo II (1952), p. 241.

²²⁵ DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme au Moyen Âge*, p. 466.

²²⁶ È lo stesso Rolando da Cremona a definire «summa» il proprio scritto (G. CREMASCOLI, *La «Summa» di Rolando da Cremona. Il testo del prologo*, in “Studi medievali”, ser. 3^a, 16 (1975), p. 829.

²²⁷ Cfr. T. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, III (I-S), Romae, Ad. S. Sabinae, 1980. pp. 330-331. Sulla *Summa* di Rolando da Cremona si vedano, in particolare, i lavori di Giuseppe Cremascoli (CREMASCOLI, *La «Summa» di Rolando da Cremona. Il testo del prologo*, pp. 825-876; ID., *Regina omnium scientiarum. Per la lettura di una «Quaestio» di Rolando da Cremona*, in “Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia”, 79 (1976) pp. 28-66). L'edizione integrale della *Summa* è stata recentemente pubblicata a cura di Luigi Cortesi e Umberto Midali (*Summae magistri Rolandi Cremonensis*, a cura di L. Cortesi e U. Midali, I-IV, Bergamo, Corponove Editrice, 2015-2017). Circa le relazioni tra il *magister* Rolando e gli “eretici” nel più ampio contesto dell'impegno “antieretico” dei frati Predicatori, si veda PARMEGGIANI, *Rolando da Cremona (†1259) e gli eretici*, pp. 23-84.

²²⁸ A. DONDAINE, *Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone. “Le Livre de Job”*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, XI (1941), pp. 119-123. Per l'edizione più recente dell'opera di frate Rolando, si veda *Expositio libri beati Job magistri Rolandi Cremonensis, O.P.*, a cura di L. Cortesi e U. Midali, I-IV, Bergamo, Corponove Editrice, 2016.

²²⁹ DONDAINE, *Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone. “Le Livre de Job”*, p. 134.

da Cremona, il fratello minore gli rispose riferendosi al proprio articolo e affermando che i passaggi sui quali aveva maggiormente preso appunti erano quelli relativi all'eresia: «C'est tout ce que je puis vous dire à ce sujet. J'ai beaucoup plus noté les passages concernant l'hérésie que tout autre matière»²³⁰.

A partire dal 1946, cominciò il periodo più intenso delle pubblicazioni di Antoine Dondaine sugli "eretici" medievali, e in particolare sui catari/albigesi. Per prima cosa, in quell'anno apparve l'articolo dedicato alla fonte più controversa degli studi sui movimenti dualisti: i cosiddetti atti di Saint-Félix de Caraman, conosciuti anche come *Charte de Niquinta*. Sembrerebbe ragionevole ipotizzare che la genesi di questo saggio sia da ricollegare alla recensione che padre Ilarino da Milano, già da qualche anno impegnato nell'analisi delle fonti sull'inquisizione medievale e sui catari²³¹, scrisse all'indomani della pubblicazione del *Liber de duobus principiis*. Dopo aver tessuto le lodi del «fortunato e dotto scopritore», Ilarino da Milano avanzava qualche perplessità: «però gli atti del concilio cataro di Saint-Félix de Caraman nel 1167, ricordato a p. 16 e 62, sono una fonte almeno dubbia perché ritenuto recentemente come un documento falso del secolo XVII (cfr. pp. 116-117 di questa stessa rivista)»²³². Il frate cappuccino, rimandando alle pagine del proprio articolo sulla *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*²³³, sollecitava lo studioso domenicano a rivalutare l'autenticità del documento attestante il presunto «concilio cataro»; e lo faceva sulla base del contributo del 1933 ad opera di Louis de Lagcer, il quale aveva avanzato una serie di perplessità sulla genuinità della *Charte de Niquinta*²³⁴.

Nel suo articolo del 1946, Antoine Dondaine rispose punto per punto ai dubbi di Lagcer (e implicitamente a quelli di Ilarino da Milano), decretandone attraverso l'analisi di ogni aspetto del documento la piena attendibilità. È noto che l'intervento dello storico

²³⁰ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 29 marzo 1948, Santa Sabina.

²³¹ Per la più recente riproposizione dei contributi di padre Ilarino da Milano su "eretici" e inquisizione medievale, si veda ILARINO DA MILANO, *Eresie medioevali. Scritti minori*, a cura di G.G. Merlo, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015.

²³² ILARINO DA MILANO, recensione di A. Dondaine, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, p. 157.

²³³ ILARINO DA MILANO, *Fr. Gregorio, O.P., Vescovo di Fano, e la «Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum»*, in "Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche", XIV (1940), pp. 85-140. In questo lavoro Ilarino da Milano attribuiva erroneamente la paternità dell'opera a frate Gregorio vescovo di Fano. Antoine Dondaine qualche anno più tardi avrebbe contestato tale attribuzione per ricondurla attraverso l'analisi della tradizione manoscritta a un laico di nome Giorgio; cfr A. DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", XVII (1947), pp. 174-180.

²³⁴ L. DE LACGER, *L'albigeoise pendant la crise de l'albigéisme*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", XXIX (1933), pp. 314-315

domenicano non chiuse definitivamente un dibattito che negli anni successivi avrebbe spaccato la comunità scientifica, non limitandosi all'interpretazione del singolo dato o dell'avvenimento, ma allargandosi ben presto a più ampie discussioni metodologiche. Ai fini del nostro discorso, tuttavia, è più importante rilevare che Antoine Dondaine in quell'occasione analizzava per la prima volta un'altra testimonianza legata a doppio filo agli atti di Saint-Félix: l'estratto sui catari lombardi che nel 1600 Nicolas Vignier citava nel *Recueil de l'histoire de l'Eglise* a partire da un «ancien auteur» e che sarebbe stato riconosciuto come l'incipit del *De heresi catharorum*. Lo studioso domenicano si domandò se Nicolas Vignier potesse essere il presunto falsario del XVII secolo, autore degli atti di Saint-Félix²³⁵. L'ipotesi era giustificata dal fatto che i personaggi chiave del presunto concilio “cataro” del 1167, *papa Niquinta* e *Marchus Lombardi*, trovavano una sorprendente corrispondenza nel *papa Niceta* e *Marcus* («sub cuius regimine omnes Lombardi»²³⁶) del frammento vignieriano. Dopo accurate ricerche, padre Dondaine non solo affermò l'infondatezza dell'idea che Nicolas Vignier fosse il falsario, ma si espresse in favore dell'autorevolezza dell'«ancien auteur anonyme»²³⁷ che contribuiva in questo modo a corroborare l'autenticità della *Charte de Niquinta*. Al tempo stesso fu costretto ad ammettere la mancanza della fonte originale utilizzata da Nicolas Vignier («l'ouvrage paraît perdu maintenant»²³⁸) e a rammaricarsene («malheureusement l'ouvrage n'a pu être retrouvé»)²³⁹. Non sappiamo se nel momento della stesura dell'articolo lo storico francese fantasticasse su un possibile ritrovamento del manoscritto. Non sembrerebbe tuttavia casuale che a una preliminare analisi dell'estratto anonimo di Nicolas Vignier fosse seguito, a distanza di soli tre anni, il rinvenimento di un codice che conteneva nella sua interezza il testo del *De heresi catharorum*²⁴⁰.

In effetti, i tre anni che seguirono il lavoro sulla *Charte de Niquinta* sino alla pubblicazione del trattato lombardo furono caratterizzati da un intenso spoglio di codici, il frutto del quale è ben visibile nei saggi dedicati alla storia dei valdesi e dell'inquisizione medievale. Alcune lettere della corrispondenza con il fratello offrono qualche dettaglio

²³⁵ «Cependant une question se pose: quelle est l'autorité de ce texte anonyme? Ne peut-on suspecter Vignier?» (A. DONDAINE, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman. Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, V, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946, p. 341). Su cui si veda *L'histoire du catharisme en discussion*.

²³⁶ N. VIGNIER, *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, Leyden, De Raphelengien, 1601, p. 268.

²³⁷ «Car il sont une garantie quasi irrécusable de la bonne foi de Vignier» (DONDAINE, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, p. 341).

²³⁸ DONDAINE, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, p. 339.

²³⁹ DONDAINE, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, p. 341.

²⁴⁰ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, C V 17, ff. 85r^a-87v^a

sullo stato d'animo con cui Antoine Dondaine affrontava tali tematiche²⁴¹. Innanzitutto, non è da sottovalutare l'impegno di un frate Predicatore nel cercare di far luce sui meccanismi di funzionamento del *negotium fidei* senza scadere nei preconcetti ideologici che avrebbero caratterizzato parte della storiografia precedente, e forse anche, successiva²⁴². Certo, non mancarono prese di posizione a difesa di attacchi a suo dire ingiustificati nei confronti di antichi membri dell'ordine, come si vedrà per il caso di Pietro da Verona, e neppure la consapevolezza di essere «dans un domaine où l'aspect moral est si profondément engagé»²⁴³. Tuttavia, ciò che sembrerebbe emergere con forza è un fruttuoso distacco dal tema analizzato: “Le manuel de l'inquisiteur” è a buon diritto considerato l'apripista degli studi sui codici a uso inquisitoriale del XIII e del XIV secolo²⁴⁴, sebbene lo stesso autore riconosca i meriti di Charles Molinier che in maniera non sistematica l'aveva preceduto in tale compito²⁴⁵. L'obiettivo dello storico domenicano fu dare spazio ad una serie di fonti non pienamente indagate al fine di «retracer l'histoire de la législation inquisitoriale»²⁴⁶, confrontando le informazioni offerte dalla legislazione ufficiale con quelle dei testi nati dalla pratica della repressione “eretica”. Ne emerse la distinzione tra *Recueils pour l'information des inquisiteurs*, collezioni di documentazione disparata riguardanti l'“eresia” e l'inquisizione, e *Manuels des inquisiteurs*, veri e propri trattati redatti in previsione dell'esercizio della funzione inquisitoriale: Antoine Dondaine li analizzò in ogni singolo particolare, descrivendone esaustivamente i testimoni manoscritti e proponendone una fine analisi testuale. Infine, come d'abitudine, in appendice al suo contributo l'autore offriva notizie aggiornate sulle più importanti fonti antiereticali e inquisitoriali prese singolarmente, come la *Summa de catharis* di frate

²⁴¹ Così Antoine Dondaine in una lettera del 3 marzo 1947 si riferiva al suo lavoro sull'inquisizione medievale: «D'autre part je tiens à terminer dès que possible le travail que j'avais laissé en chantier, pour ne pas retarder l'impression de notre Archivum. Cette fois je m'occupe de traités pour l'information des inquisiteurs au XIII^e s. Cela m'a entraîné beaucoup plus loin que je ne le pensais» (ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 3 marzo 1947, Santa Sabina).

²⁴² Sul “senso” degli inquisitori e delle loro opere dal punto di vista “problematico”, si veda G.G. MERLO, *Il senso delle opere dei fratri Predicatori in quanto inquisitores haereticae pravitatis*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, “Quaderni di storia religiosa”, IX (2002), pp. 9-30.

²⁴³ DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, p. 856. Cfr. a proposito MERLO, *Il senso delle opere dei fratri Predicatori in quanto inquisitores haereticae pravitatis*, pp. 17-19.

²⁴⁴ Sul tema dei codici e dei manuali a uso inquisitoriale, si veda in particolare, *Il “De officio inquisitionis”. La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, a cura di L. Paolini, Bologna, Editrice universitaria bolognina, 1976; R. PARMEGGIANI, *Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230-1330): intertestualità e circolazione del diritto*, in “Rivista internazionale di diritto comune”, 13 (2002), pp. 229-270; ID., *Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012 (Temi e testi, 112); L. SACKVILLE, *The inquisitor's manual at work*, in “Viator”, 44 (1, 2016), pp. 201-2016.

²⁴⁵ C. MOLINIER, *Rapport sur une mission exécutée en Italie (février-avril 1885)*, in “Archives des missions”, III, 14 (1888), pp. 133-336.

²⁴⁶ DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, p. 85.

Raniero da Piacenza o la *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*²⁴⁷. La rilevanza di tale lavoro nel dibattito scientifico degli anni seguenti poté ripagarlo del grande sforzo profuso, come si evince da una missiva del 30 marzo 1947: «j'achève un gros travail sur des manuscrits inquisitoriaux, cela me donne un peu d'air. Voici bien quatre mois que j'y étais absorbé et le sujet ne m'intéressait plus; j'en avais des cauchemards quand je fus malade»²⁴⁸.

Di ben altro interesse è una lettera inviata il 10 ottobre 1947 nella quale lo studioso francese informava il fratello dell'ennesima scoperta: «J'ai retrouvé un second manuscrit de mon Vaudois du ms. de Madrid contre les cathares (Article de l'Archivum 1946) cela m'aidera à établir le texte»²⁴⁹. L'anno precedente Antoine Dondaine aveva pubblicato nell'*Archivum Fratrum Praedicatorum* un contributo dal titolo “Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdés”, in cui aveva reso nota l'esistenza di due testi interni al cosiddetto valdismo primitivo: una professione di fede attribuita a Valdo di Lione e un trattato anticatario rinominato *Liber antiheresis* di autore valdese, entrambi contenuti nel codice 1114 della Biblioteca Nacional de Madrid. Si trattò di acquisizioni che modificarono completamente le coordinate della storia valdese delle origini. Se da una parte la professione di fede rivelava l'“ortodossia” di Valdo e dei suoi seguaci prima della pubblicazione della *Ad abolendam* nel 1184, dall'altra il cosiddetto *Liber antiheresis* confermava l'attività di predicazione in funzione antidualista nel Mezzogiorno francese di coloro che furono anche chiamati Poveri di Lione. Fu del tutto scardinato, infine, un antico luogo comune storiografico secondo cui il nome del presunto iniziatore del movimento non fosse Valdo, o Valdesio, bensì Pietro Valdo. Per tornare alla sopracitata lettera del 10 ottobre 1947, frate Antoine faceva riferimento alla scoperta di un secondo esemplare del *Liber antiheresis*, ovvero il manoscritto latino 13446 della Bibliothèque Nationale de France. Si dovettero tuttavia attendere dodici anni, occupati da altri lavori e dall'impegno nella commissione Leonina, prima che nel 1959 egli potesse far conoscere il codice parigino. Nel saggio dal titolo *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, i cui risultati furono anticipati nel X Convegno di Scienze Storiche del 1955, lo storico domenicano non solo comunicò la scoperta di un nuovo testimone del *Liber antiheresis*, ma rivelò l'esistenza a Praga di un esemplare completo del *Liber contra manichaeos* che

²⁴⁷ DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, pp. 170-180.

²⁴⁸ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 30 marzo 1947, Santa Sabina.

²⁴⁹ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 10 ottobre 1947, Santa Sabina.

andava ad aggiungersi a quello parziale conservato a Parigi e da lui segnalato vent'anni prima²⁵⁰. L'analisi dei due scritti condusse a quello che potremmo definire un "finale ad effetto" per il suo ultimo lavoro dedicato all'"eresia": grazie alla lettura di Guillaume de Puylaurens, egli riconobbe nel celebre Durando d'Osca – antico seguace di Valdo riconciliatosi con la chiesa cattolico-romana nel 1208 – l'autore di entrambi i testi. Un'attribuzione mai contestata e anzi corroborata dagli studi più recenti²⁵¹.

È opportuno ora fare un passo indietro e tornare alle lettere scambiate con il fratello sul finire degli anni Quaranta del secolo scorso. Nel gennaio del 1948, la stesura di un articolo sul frate predicatore Guillaume Peyraut – che avrebbe dovuto essere diviso in due parti²⁵² – venne interrotta per far spazio nuovamente alle questioni "ereticali": «Je vais me remettre quelque temps aux hérétiques, j'ai des documents à classer et à exploiter. Et, si j'en trouve le temps, je reprendrai l'étude du texte de s. Thomas commencée l'année dernière»²⁵³. Non è dato sapere con sicurezza a quale studio su frate Tommaso d'Aquino si faccia riferimento, di certo la frase sta ad indicare l'inizio delle due ricerche che cambiarono il volto del "catarismo" *lombardo*, e più in generale *italiano*, con le scoperte dell'anonimo *De heresi catharorum* e del *Tractatus de hereticis* attribuito a frate Anselmo d'Alessandria. Il 16 maggio 1948, frate Antoine scriveva a Hyacinthe in merito ad una sua imminente partenza: «La date de mon départ n'est pas encore fixée [...]. Je compte m'arrêter en route: Lucerne, Bâle, Gray, Troyes...»²⁵⁴. Considerati gli estremi cronologici

²⁵⁰ Anche la scoperta del codice CXCIV del capitolo metropolitano di Praga risale al 1949, ovvero a diversi anni prima rispetto alla sua pubblicazione. La corrispondenza con Hyacinthe mostra che già a quel tempo Antoine Dondaine era convinto che la paternità dell'opera fosse di Durando d'Osca: «Pendant mon absence j'ai reçu ici les photos d'un ms de Prague que j'attendais depuis deux ans. C'est l'Institut des Textes qui a pu me les faire et communiquer. C' [sic] bien ce que j'attendais: une polémique de Durand de Huesca (j'en suis certain) donnant en tête de chacun de ses chapitres le texte d'un traité cathare qu'il réfute. Malheureusement le ms. de Prague ne contient qu'un des deux livres dont se composait l'ouvrage. C'est tout de même mieux que le ms de Paris qui ne donnait que cinq des chapitres de ce premier livre, qui en compte 21 dans Prague» (ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 30 aprile 1949, Santa Sabina).

²⁵¹ «Qui cum eius iudicio succubuissent, ex eis ad cor aliqui redeunt, Sedem apostolicam adierunt, et penitentiam habuerunt, data sibi licentia vivendi regulariter, ut audivi. In quibus Durandus de Osca fuit prior, et composuit contra haereticos quidam scripta» (GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronique (1145-1275)*, texte traduit, présenté et annoté par J. Duvernoy, Toulouse, Le Pérégrinateur, 1996, p. 55). Per indicazioni a conferma della paternità dell'opera si veda: M.A. ROUSE, R.H. ROUSE, *The schools and the Waldensians: a new work by Durand of Huesca*, in *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, eds. by S.L. Waugh, P.D. Diehl, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 pp. 86-111, in particolare pp. 100-101.

²⁵² In realtà venne pubblicata solo la prima parte del 1948: DONDAINE, *Guillaume Peyraut: vie et œuvres*, pp. 162-236.

²⁵³ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 4 gennaio 1948, Santa Sabina.

²⁵⁴ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 16 maggio 1948, Santa Sabina.

della missiva, non sembrerebbe errato ritenere che fu proprio questo viaggio a consentirgli di individuare e consultare il manoscritto contenente il *De heresi catharorum*²⁵⁵. A conferma di ciò, vi furono qualche mese più tardi la richiesta delle fotografie del libro di Céléstin Douais sulla *Brevis summula* – che sarebbe servito al domenicano per effettuare un confronto tra i due testi²⁵⁶ – e la necessità di controllare alcuni riferimenti sui “catari” Desiderio e Pietro Gallo, conosciuti rispettivamente da Tommaso d’Aquino e da Alberto Magno²⁵⁷.

Veniva profilandosi quella che sarebbe stata definita *La hiérarchie cathare en Italie*, espressione che diede il titolo a due contributi scritti tra il 1949 e il 1950 per l’*Archivum Fratrum Praedicatorum* e pubblicati in tre parti: nota introduttiva e edizione del *De heresi catharorum* («I – Le *De heresi catharorum*»²⁵⁸), nota introduttiva e edizione del *Tractatus de hereticis* («II – Le *Tractatus de hereticis* d’Anselme d’Alexandrie O. P.»²⁵⁹) e catalogo della “gerarchia catara d’Italia” («III – Catalogue de la hiérarchie cathare d’Italie»²⁶⁰), in cui l’autore elencava cronologicamente i “vescovi catari” che si susseguirono nelle rispettive “chiese” rimandando per ognuno all’insieme delle fonti capaci di offrire informazioni in merito. È interessante notare come la corrispondenza dell’autore mostri che l’idea iniziale fosse quella di un articolo bipartito contenente studio ed edizione del *De heresi catharorum*, e catalogo della gerarchia. Quest’ultimo sarebbe stato composto esclusivamente dalle informazioni del testo del manoscritto di Basilea confrontate a loro volta con le testimonianze già conosciute sui “catari” *lombardi*. Fu

²⁵⁵ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, C V 17, ff. 85r^a-87v^a

²⁵⁶ «Le P. Perrier, ou tout autre, peu importe, pourra-t-il me faire les photos demandées par moi au mois de juillet sur un livre de la Bibl. du Saulchoir: Douais, La Somme des Autorités...: Brevis Summula contra errores notatos hereticorum... Je ne me souvien plus de la cote à la Bibl. du Saulchoir, mais les indications ci-dessus sont suffisantes pour retrouver l’ouvrage au fichier, et dans l’ouvrage la section dont je desire un film. Si personne ne pouvait faire ce travail, pourriez vous m’apporter l’ouvrage (peu encombrant); je le filmerai moi-même, pendant votre séjour à Rome» (ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 26 settembre 1948, Sennevoy). Si veda per il confronto tra il *De heresi catharorum* e la *Brevis Summula*, A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le “De heresi Catharorum in Lombardia”*, pp. 294-305.

²⁵⁷ Questa è la richiesta avanzata da Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe: «Si les fiches thomistes sont accessibles, vous serait-il possible de contrôler si s. Thomas parle ailleurs que dans le *Contra impugnantes* (ed. Mandonnet, p. 78) de l’hérésiarque cathare lombard *Desiderius*? Pourriez vous aussi voir s’il y aurait aussi une fiche au nom de Petrus Gallus (Albert cite cet hérétique dans sa Somme théologique II, tr. 5, qu. 23: Borgnet 32, p. 267)» (ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 26 novembre 1948, Santa Sabina). Sottolineato nel testo.

²⁵⁸ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le “De heresi Catharorum in Lombardia”*, pp. 280-312

²⁵⁹ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, pp. 234-277, 307-324.

²⁶⁰ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, pp. 278-306

l'improvviso arrivo delle fotografie di un codice ungherese a modificare i piani di pubblicazione²⁶¹:

«Je viens de recevoir un bout de film de Budapest, que je cherche depuis deux ans. Il me manque les deux derniers folios (c'est la peste !), d'un texte de très grande importance pour mes travaux sur le catharisme. Je dois retirer la moitié de mon article de l'AFP de cette année pour le refondre pour l'année prochaine avec ce nouveau document. On comprendra peut-être enfin que le catharisme fut un [*sic*] grande hérésie quand on lira la liste de quelque cinquante évêques cathare pour l'Italie et le seul XIII^e siècle»²⁶²

Il programma iniziale venne cambiato, considerato che l'opera di Anselmo d'Alessandria – o, meglio, a lui attribuita – avrebbe grandemente contribuito ad aggiornare i dati della “gerarchia catara”. L'enorme messe di informazioni offerta dai due testi di origine *lombarda* offrì l'inaspettata possibilità di indagare più a fondo – per richiamare la fortunata distinzione inaugurata da Charles Schmidt – l'«histoire» dei catari, prescindendo per una volta dalle loro «doctrines»²⁶³. Tuttavia, il disvelarsi di tali nuove informazioni contribuì ad una sorta di irrigidimento della visione che Antoine Dondaine aveva dell'esperienza dualista e delle sue forme per così dire istituzionali. Basti pensare all'utilizzo ripetitivo che egli fece del termine “gerarchia”: secondo il suo punto di vista, le notizie del *De heresi catharorum* e del *Tractatus de hereticis* ben collimavano con quelle restituite dalla celebre *Summa de catharis* e – attraverso un confronto impossibile fino a quel momento – avrebbero permesso finalmente «de rassembler en un corps cohérent les matériaux touchant les membres de cette hiérarchie hétérodoxe»²⁶⁴. Se considerati sulla scorta degli studi successivi e dei limiti di tale ricostruzione “gerarchica”, i risultati dello storico domenicano potrebbero far pensare a un misconoscimento degli avvertimenti da lui forniti attorno allo studio delle testimonianze di matrice cattolico-romana. Ma sarebbe una valutazione impropria: l'autorevolezza delle fonti prese in esame, sulla scia di quanto egli aveva affermato per l'opera di frate Raniero da Piacenza, giustificava ai suoi occhi l'applicazione di un metodo che potremmo definire “filologico-combinatorio”. Ciò detto, il

²⁶¹ BUDAPEST, ORSZAGOS SZÉCHENYI KÖNYVTÁR, lat. 352

²⁶² ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 18 maggio 1949, Santa Sabina. Antoine Dondaine dichiara di essere già stato a conoscenza del codice tramite la descrizione catalografica e di non averlo inserito nell'inventario dei manoscritti a uso inquisitoriale fornito qualche anno prima nel contributo sul *Manuel de l'Inquisiteur* perché non ebbe modo di consultarlo (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 234).

²⁶³ C. SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, I-II, Paris, Cherbuliez, 1849.

²⁶⁴ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 278.

notevole avanzamento conoscitivo garantito da questi due studi venne intaccato solo in parte dalla cosiddetta polemica Dondaine-Morghen circa le origini dell'“eresia” medievale.

Per concludere la rassegna del corposo contributo di Antoine Dondaine alla storia “eretica” e “antieretica” d'età medievale, è necessario citare due ulteriori saggi: il primo dal titolo *Hugues Éthérien et Léon Toscan*, pubblicato nel 1952²⁶⁵, e il secondo su *Saint Pierre Martyr*, uscito l'anno successivo²⁶⁶. Stando alla corrispondenza del domenicano, essi furono redatti nello stesso torno di tempo, e anzi l'uno dovette lasciare momentaneamente spazio all'altro. Scriveva Antoine Dondaine al fratello nel giugno del 1951: «Je dois même laisser en sommeil partiel mon étude sur Hugues Éthérien et son frère, car les problèmes posés par la vie de s. Pierre de Vérone sont fort compliqués et il y aura beaucoup à faire pour les démêler»²⁶⁷. Di nuovo, qualche mese più tardi, il 27 ottobre 1951: «J'ai à peu près achevé la première partie – biographique – de mon étude sur Hugues Ethérien et Léon Toscan. Mais je dois l'interrompre pour faire mon *pensum* annuel pour l'A.F.P. 1952»²⁶⁸. Così come gran parte degli studi precedenti, anche la ricostruzione delle vicende di Ugo Eteriano e di Leone Tosco, fratelli pisani che ricoprirono prestigiosi incarichi presso la corte dell'imperatore Manuele I Comneno, *basileus* dal 1143 al 1180, deve la sua origine a un rinvenimento manoscritto: il codice 5. 1. 24 della Biblioteca Colombina di Siviglia, attestante due opere «sur les Grecs» ascrivibili all'uno e all'altro fratello e un piccolo trattato di Ugo Eteriano «contre les Patarins»²⁶⁹.

È quest'ultimo, in particolare, a richiamare l'attenzione dello storico domenicano. Come egli sostenne, l'interesse era dato dal fatto che Ugo Eteriano, teologo laico che

²⁶⁵ DONDAINE, *Hugues Éthérien et Léon Toscan*, in “Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge”, 19 (1952), pp. 67-134. Prima che venisse pubblicato dalla rivista diretta da Étienne Gilson e Gabriel Théry, Antoine Dondaine chiese al fratello di sondare Yves Congar, forse per una possibile pubblicazione nella “Revue des sciences philosophiques et théologiques” di cui Congar era “praticamente” il direttore (cfr. J.-M. VEZIN, *Yves Congar, rédacteur de Bulletins. Un aspect de l'œuvre*, in “Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 92/3 (2008), p. 601, n. 1): «Avant de proposer à qui que ce soit mon article sur les frères Ethériens, voudriez-vous sonder le P. Congar et lui demander si l'étude l'intéresserait? Le sujet sera renouvelé d'un bout à l'autre... mais je ne puis encore prévoir l'étendue (50 pages... !)» (ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 24 maggio 1950, Santa Sabina). Qualche anno dopo, l'autore avrebbe aggiunto un nuovo tassello al suo lavoro su Ugo Eteriano con la scoperta di una versione del *De minoritate ac aequalitate Filii Hominis ad Deum Patrem*, conservato presso la Biblioteca Provincial de Tarragona, di cui precedentemente non aveva potuto rintracciare alcun manoscritto; si veda A. DONDAINE, *Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166*, in “Historisches Jahrbuch”, 77 (1957), pp. 473-483.

²⁶⁶ A. DONDAINE, *Saint Pierre Martyr*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, XXIII (1953), pp. 66-162.

²⁶⁷ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 5 giugno 1951, Santa Sabina.

²⁶⁸ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 27 ottobre 1951, Santa Sabina.

²⁶⁹ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 30 aprile 1949, Roma.

esercitò una notevole influenza sulle decisioni dell'imperatore bizantino in materia teologico-dottrinale, scriveva contro gli "eretici greci" chiamandoli con un appellativo fino a quel momento mai attestato in Oriente, ovvero "patarini". Antoine Dondaine, oltre a riconoscere nei bogomili l'obiettivo specifico del testo polemico, intraprese una disquisizione sull'etimologia del termine patarino, il quale avrebbe potuto avere un'origine greca²⁷⁰. Sebbene l'ipotesi venne rivista dallo stesso Dondaine e il dibattito sia tutt'ora aperto, l'importanza dell'*Adversus Patherenos* non risiedeva tanto nel suo contenuto – l'autore riprendeva «à son compte sans grande originalité les arguments communs à tous les polémistes»²⁷¹ – quanto nel riconoscere «dans les hérétiques grecs les congénères de ceux d'Italie»²⁷². Lo storico domenicano si ripropose di pubblicarne il testo negli anni a venire insieme ad altri trattati della polemica "antiereticale", ma in ragione del suo impegno nella Commissione Leonina non poté più mettervi mano. Solo a distanza di mezzo secolo, nel 2004, l'edizione dell'opera fu oggetto «di una vera e propria 'impresa familiare'»²⁷³ da parte degli Hamilton, per la collana "The medieval Mediterranean" dell'editore Brill²⁷⁴.

Nell'introduzione a questo lavoro, il noto studioso Bernard Hamilton, pur riconoscendo i meriti di Antoine Dondaine, propose una diversa soluzione circa l'identificazione degli "eretici" contro cui era stato scritto il trattato: non sarebbero i cosiddetti bogomili, bensì i "catari" latini presenti a Costantinopoli e facenti parte della "chiesa dualista greca" al cui vertice era il celebre *papa* Niceta²⁷⁵. L'argomentazione, basata in massima parte su un incrocio di dati provenienti da testimonianze profondamente diverse tra loro, appare tuttavia poco convincente; basti leggere le pertinenti obiezioni avanzate da Antonio Rigo, esperto bizantinista e studioso delle realtà bogomile, nella recensione all'edizione del libro pubblicato dagli Hamilton²⁷⁶. Nel caso specifico, parrebbe

²⁷⁰ Sui termini "pataria" e "patarini" si veda THOUZELLIER, «*Patarins*», in EAD, *Hérésie et hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, pp. 204-221; G. CRACCO, *Pataria: «opus» e «nomen» (tra verità e autorità)*, in *Medioevo ereticale*, a cura di Ovidio Capitani, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 153-184.

²⁷¹ DONDAINE, *Hughes Éthérien et Léon Toscan*, p. 111.

²⁷² DONDAINE, *Hughes Éthérien et Léon Toscan*, p. 113.

²⁷³ A. RIGO, recensione a HUGH ETERIANO, *Contra Patarenos*, in "Byzantinische Zeitschrift", 99/2 (2006), p. 663.

²⁷⁴ HUGH ETERIANO, *Contra Patarenos*, eds. by B. Hamilton, J. Hamilton and S. Hamilton, Brill, Leiden-Boston, 2004 (The medieval Mediterranean. Peoples, economies and cultures, 400-1500, 55). Antonio Rigo fa giustamente notare come debba essere mantenuto il titolo di *Adversus Patherenos* proposto da A. Dondaine e non *Contra Paternos* come indicato dagli editori (A. RIGO, recensione di HUGH ETERIANO, *Contra Patarenos*, p. 665).

²⁷⁵ HUGH ETERIANO, *Contra Patarenos*, pp. 1-102, in particolare p. 99.

²⁷⁶ A. RIGO, recensione di HUGH ETERIANO, *Contra Patarenos*, p. 662-668. Tra le altre cose, Antonio Rigo fa notare che una trascrizione del testo, ignorata dagli autori, era già stata pubblicata in una tesi di dottorato ad

opportuno un ritorno all'ipotesi che l'obiettivo della polemica fosse la comunità bogomila bizantina e, dunque, alle conclusioni del frate di Santa Sabina

L'“andata e ritorno” tra le terre costantinopolitane e Italia centro-settentrionale non fu solo il *concreto* percorso di alcuni esponenti bogomili nel corso del XII secolo, ma anche quello *metaforico* di Antoine Dondaine nel momento in cui interrompeva le ricerche sui fratelli pisani per lasciare spazio alla vicenda di *saint Pierre Martyr*. Le motivazioni che furono all'origine dell'impegno volto a ricostruire la vita e l'operato dell'illustre confratello possono essere desunte dalle missive del giugno/ottobre 1951:

«Ainsi la tradition, exploitée par les modernes pour dénigrer le saint, avait présenté Pierre de Vérone comme ayant donné une bonne partie de sa vie au métier d'inquisiteur. Je fournirai la preuve qu'il ne l'a été que dans les quelques derniers mois qui ont précédé sa morte glorieuse, tout au plus à partir de la mi-juin 1251. Peut-être n'a-t-il jamais fait allumer de bûcher contre les hérétiques? Il fut beaucoup plus un apôtre, un convertisseur et un pacificateur... et par-dessus tout un saint»²⁷⁷.

«Ce sera une étude sur la vie de s. Pierre de Vérone. Il y a très peu de chose; surtout des choses à rejeter... Je ne vois pas encore bien clair. Que notre glorieux saint martyr m'assiste: je dois le venger d'une odieuse insulte qui lui a été faite par Ch. Lea dans l'*Histoire de l'inquisition*, histoire qui fait autorité dans tous les milieux non-catholiques»²⁷⁸.

Vendicare l'«odieuse insulte» dello storico statunitense Henri Charles Lea, autore di una fortunata storia dell'inquisizione nel Medioevo in tre volumi²⁷⁹ e mostrare che l'attività inquisitoriale di frate Pietro da Verona si riduceva a non più di qualche mese furono gli obiettivi che Antoine Dondaine non mancò di delineare nell'introduzione al suo ampio studio²⁸⁰, pubblicato in occasione del settimo centenario dall'iscrizione nel catalogo

opera di T. J. UHEN, *The Treatise Adversus Patherenos of Hugh Etherien*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae. Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita, Romae, 1997.

²⁷⁷ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 5 giugno 1951, Santa Sabina.

²⁷⁸ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 27 ottobre 1951, Santa Sabina.

²⁷⁹ H.-C. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 voll., New York, Harper & Brothers, 1877.

²⁸⁰ «Henri [*sic*] Charles Lea, l'historien de l'Inquisition médiévale, a contribué de tout poids de son autorité à ternir la véritable et glorieuse auréole du martyr. Il a porté sur lui un jugement odieux en niant sa responsabilité et a insulté à sa sainteté en le traitant de génie malfaisant» (DONDAINE, *Saint Pierre Martyr*, p. 66). Per quanto riguarda Henry Charles Lea, i brani incriminati erano questi: «If, in fact, we are to believe the statement that he [Piero da Verona] habitually never broke his fast before sunset, and that he passed most of the night in prayer, restricting his sleep to the least that was compatible with life, his career becomes easily intelligible. Deficiency of nourishment, replaced by unceasing and unnatural nervous exaltation, must have rendered him virtually an irresponsible being» (LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, II, p.

dei santi di Pietro Martire. In mancanza per una volta di nuove scoperte documentarie, fu il *dossier* tradizionale e già ampiamente conosciuto ad essere interrogato: una prima parte venne consacrata alla biografia del personaggio sulla base della “documentazione più solida” e una seconda fu dedicata alla recensione critica delle testimonianze agiografiche su frate Pietro²⁸¹. Sebbene l’articolo si ponga per stessa ammissione dell’autore a difesa dell’immagine del santo, è pressochè impossibile rintracciare una qualsivoglia sfumatura apologetica. Nuove, al contrario, furono le prospettive metodologiche che frate Dondaine si ripromise di seguire:

«Nous allons donc passer en revue rapide les données *certaines* que nous possédons sur la vie de frère Pierre de Vérone, ne proposant pour vraies que celles reposant sur une documentation solide. Quand une tradition s’appuiera sur des bases peu sûres, elle sera qualifiée comme telle; si elle se révèle douteuse, nous poserons le doute. Il n’est plus permis en hagiographie de prendre pour argent comptant ce qui est fausse monnaie ou bien pour or pur un vil billon; nous ne pouvons plus écrire l’histoire de nos saints en comblant les vides par des matériaux suspects. Mieux vaut nous taire quand la vérité nous échappe»²⁸².

Oltre al fatto che quel «en comblant les vides» sul finire del brano paia anticipare – e non è cosa di poco conto – il «mosaico» dalle «tessere perfette» di frugoniana memoria²⁸³, le precisazioni di natura filologico-interpretativa di Antoine Dondaine mostrano chiaramente come alla base di ogni indagine storica condotta con rigore ci sia un momento che parte della storiografia più recente ha definito “decostruzionista”. L’articolo su frate Pietro da Verona, *alias* san Pietro Martire, costituì ancora una volta per impostazione e scrupolosità un apripista. Sarebbe toccato agli studiosi successivi, partendo da una base

214); e questo passo a proposito di Corrado da Marburgo: «Yet, unaccountably, the Church has not yet proceeded to his vindication as a martyred saint, and has neglected to place him alongside of those kindred spirits, St. Peter Martyr and St. Pedro Arbues» (LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, II, pp. 341-342). Cfr. DONDAINE, *Saint Pierre Martyr*, pp. 66. Per quel concerne le letture sbagliate circa l’attività inquisitoriale di Pietro da Verona, Antoine Dondaine riferiva l’esempio di Henri Maisonneuve secondo cui frate Pietro «fit brûler beaucoup d’hérétiques en Vénétie, à Crémone, à Milan» (H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l’Inquisition*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942, p. 206, n. 3).

²⁸¹ Nondimeno Antoine Dondaine si prodigò nei suoi abituali viaggi per controllare la documentazione, come attestato dalla corrispondenza: «J’arriverai à Paris Lundi; probablement dans l’après midi car je fais le détour d’Orléans pour voir un texte concernant s. Pierre martyr» (ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 6 settembre [1950], Sennevoy); «Mardi j’étais à Milan, à l’Ambrosienne, et faire mes dévotions à S. Eustorge, au tombeau de s. Pierre Martyr; mercredi à Bologne, puis à Florence. Jeudi matin à la Nationale, puis à la Laurentienne. L’après midi à Quaracchi, le soir à Rome» (ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 6 febbraio 1952, Roma).

²⁸² DONDAINE, *Saint Pierre Martyr*, p. 68.

²⁸³ Cfr. G. SERGI, *Arsenio Frugoni e la storiografia del restauro*, prefazione di A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino, Einaudi, 1989, presente anche online al sito: <http://www.rmoa.unin.a.it/1457/1/RM-Sergi-Frugoni.pdf>.

documentaria già pressoché completa, offrire nuove chiavi interpretative²⁸⁴. Non resta tuttavia che associarci al disappunto di Grado Giovanni Merlo, il quale evidenzia in uno studio su “Il senso delle opere dei frati Predicatori in quanto *inquisitores haereticae pravitatis*” come appaia «affatto incomprensibile l’esclusione o la non inclusione, nel volume dei *Variorum*, degli *études* su san Pietro Martire che pur avevano visto la luce nello stesso “Archivum” del 1953 ed erano in piena coerenza con argomento e finalità della ristampa anastatica degli altri studi raccolti»²⁸⁵.

²⁸⁴ Si vedano in particolare: G.G. MERLO, *Pietro di Verona-san Pietro Martire. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, l’Aquila, Japadre, 1984, pp. 471-488; ID., *L’affaire frate Pietro da Verona / san Pietro martire*, in *I signori di Giussano, gli eretici, gli inquisitori*, a cura di G.G. Merlo, Giussano, Città di Giussano, 2004, pp. 15-49; BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, p. 5-37; EAD., *Retour sur l’inquisiteur Pierre de Vérone. Aux sources d’un complot et d’une canonisation*, in “Heresis”, (2018), in corso di pubblicazione; D. PRUDLO, *The Martyred Inquisitor: The Life and Cult of Peter Of Verona († 1252)*, Aldershot, Ashgate, 2008.

²⁸⁵ Il riferimento è al volume curato per le edizioni *Variorum* da Yves Dossat che raccolse tutti, o quasi, i saggi dedicati da Antoine Dondaine sugli “eretici” e sull’inquisizione medievali: DONDAINE, *Les hérésies et l’Inquisition, XII^e-XIII^e siècles*. Si veda a proposito, MERLO, *Il senso delle opere dei frati Predicatori in quanto inquisitores haereticae pravitatis*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, p. 18.

3. *Dalla controversia Dondaine-Morghen al cosiddetto decostruzionismo*

Dopo aver delineato il fondamentale apporto di Antoine Dondaine allo studio delle “eresie e dell’inquisizione medievali, è giunto il momento di dedicare spazio alla “controversia Morghen-Dondaine”, che potrebbe in ugual modo – forse più propriamente – essere definita “Dondaine-Morghen”. Rileggerla a distanza di quasi settant’anni, e nonostante questo tempo, è compito problematico. Il rischio maggiore è interpretarne anacronisticamente alcuni dati sulla base delle acquisizioni storiografiche successive oppure alla luce del più recente dibattito attorno al cosiddetto decostruzionismo. Un rischio che vale la pena correre, proprio perché la discussione sull’“invenzione dell’eresia”, seppur ancorata (o per nulla!²⁸⁶) a correnti filosofico-intellettuali diverse rispetto agli anni cinquanta del Novecento, ripropone oggi alcune problematiche della più antica controversia, o addirittura si richiama ad essa. Senza voler inoltrarci nell’abituale panoramica storiografica – che del resto è stata ben delineata in volumi più o meno recenti²⁸⁷ – l’obiettivo delle pagine seguenti è cercare di comprendere il contesto nel quale si sviluppò tale contesa e riflettere sulle attuali implicazioni di uno dei capitoli più importanti della storiografia eresiologica italiana del secolo scorso. La polemica vera e propria, è bene ricordarlo, durò nel concreto lo spazio di due anni (1952-1954) e verteva

²⁸⁶ Cfr. le riflessioni di Grado Giovanni Merlo in merito alla storiografia medievistica italiana: «Sulla *humus* filosofica in cui sono cresciute generazioni di medievisti italiani fino agli anni Sessanta del Novecento, il rinvio ai lavori di Ovidio Capitani è ancora una volta d’obbligo. In quei tempi c’era la filosofia e c’erano, in tutta evidenza, l’ideologia e – aggiungerei – la teologia: ed erano filosofie, ideologie e teologie che avevano bisogno della storia, anche se per servirsene, pressochè sempre, in modo ancillare e strumentale. Oggi esse non sono scomparse del tutto, ma si sono nascoste camuffate, specializzate, per sfuggire o per rispondere alla crisi dei “grandi sistemi” e, talora, per evitare l’impatto con la società di massa, dei consumi e della comunicazione. Gli storici – a eccezione, forse, di quelli che si sono messi sotto l’ala protettrice dell’antropologia – sono rimasti soli e minacciati: quasi che la *quantità* (la misura della *nostra* società) non contempra né sopporti la *qualità*, ovvero il pensiero; quasi che lo strumento, ossia la comunicazione, prevalga sul contenuto trasmesso (il pensiero)» (MERLO, *Intorno a eretici ed eresie*, in *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, p. 86; cfr. anche ID., *Intorno a eretici ed eresie medievali. Problemi e paradossi storici e storiografici*, in *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, I, a cura di G. Dall’Olio, A. Malena, P. Scaramella, Pisa, Edizioni della Normale, 2011). Per le riflessioni di stampo storiografico e metodologico di Ovidio Capitani, si veda: O. CAPITANI, *Medioevo passato prossimo e futuro anteriore. Una storiografia per la vita*, a cura di E. Menestò, G.G. Merlo, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2015 (che contiene la ristampa anastatica, in aggiunta ad altri saggi dello stesso autore, di ID., *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi*, Bologna, Il Mulino, 1979).

²⁸⁷ Si veda in particolare, con attenzione specifica al problema del dualismo, JIMÉNEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, pp. 11-48. Più in generale, anche se un po’ datato: *Historiographie du catharisme*, “Cahiers de Fanjeaux”, 14 (1979). Un’utile messa a punto storiografica sulle origini del fenomeno cataro si trova anche in *Les cathares devant l’histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, I, sous la direction de M. Aurell, Cahors, L’Hydre, 2005, pp. 59-103. Infine, per le più recenti tendenze storiografiche, si consulti PEGG, *Historiographical essay. On Cathars, Albigenses and Good Men of Languedoc*, pp. 181-195. In antitesi rispetto alla storiografia “decostruzionista”, si pone M. ROQUEBERT, *Le «déconstructionnisme» et les études cathares*, in *Les cathares devant l’histoire*, pp. 105-133.

sul problema delle origini dell'“eresia” medievale in Occidente, con particolare attenzione cronologica all'XI secolo.

Ma partiamo da qualche dato storiografico: la seconda metà degli anni cinquanta del Novecento si rivelò una congiuntura molto feconda per gli studi sulle “eresie” medievali e soprattutto sulle esperienze che oggi definiremmo di natura dualista. Dal 1945 al 1950 apparvero, in ordine di tempo, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre* di Henri-Charles Puech e André Vaillant (1945), lo studio su *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale* di padre Ilarino da Milano (1947), l'opera di Steven Runciman intitolata *The Medieval Manichee. A study of the Christian dualist heresy*, quella di Dimitri Obolensky dal titolo *The Bogomils. A study in Balkan Neo-manicheisme* (1948), il lavoro di Hans Söderberg sulla “religione dei catari” (1949) e i numerosi contributi già segnalati di Antoine Dondaine, che terminarono con la pubblicazione dei due articoli sulla *Hiérarchie cathare en Italie* (1949-1950)²⁸⁸. L'insieme di questi studi – che in massima parte risolvevano il tema circa le origini del “catarismo” in favore della teoria della filiazione manichea, o tutt'al più bogomila – venne anticipato da una pubblicazione di Raffaello Morghen, in quel periodo professore di Storia Moderna all'Università di Perugia²⁸⁹. Il titolo del saggio, che per certi versi ne preannunciava le finalità metodologiche, era *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali*.

Come egli stesso ebbe modo di indicare negli anni a venire, le “questioni fondamentali” furono essenzialmente tre: innanzitutto, lo scarso contenuto teologico-dottrinale delle “eresie” medievali, che a suo dire muovevano principalmente da esigenze etiche e spirituali; in secondo luogo, le origini endogene ed evangeliche di siffatte “eresie”,

²⁸⁸ *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, edd. par H.-C. Puech et A. Vaillant, Paris, Imprimerie Nationale, 1945; ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, in *Studi gregoriani. Per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, II, Roma, Abbazia di San Paolo di Roma, 1947, pp. 43-89; S. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee. A study of the Christian dualist heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955; D. OBOLENSKY, *The Bogomils. A study in Balkan Neo-manicheisme*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948; H. SÖDERBERG, *La religion des cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du Moyen âge*, Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1949.

²⁸⁹ M. MIGLIO, *Morghen, Raffaello*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 76, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2012, p. 772. Sulla vita e sull'impegno accademico di Raffaello Morghen si vedano anche: R. MANSELLI, *Raffaello Morghen storico del Medioevo cristiano*, in “Anuario de estudios medievales”, 8 (1972-1973), pp. 577-585; ID., *Raffaello Morghen*, in “Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze morali storiche e filosofiche”, 39/1-2 (1984), pp. 39-49; G. ARNALDI, *Commemorazione di Raffaello Morghen*, in “Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo”, 92 (1985-1986), pp. 1-19; *Studi sul medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen*, Roma, nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1974 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi storici, 83-87, 88-92); *Raffaello Morghen e la storiografia del Novecento*, a cura di L. Gatto, E. Plebani, Roma, Casa Editrice Università degli Studi di Roma La Sapienza, 2005.

stante l'impossibilità filologica e documentaria di dimostrarne la continuità con i movimenti eterodossi dell'antichità; infine, la ricollocazione di tali origini all'interno del più ampio quadro della riforma della chiesa (da intendersi con "riforma gregoriana"). L'autore dichiarava esplicitamente di distanziarsi sia dall'impostazione teologico-dogmatica di Felice Tocco sia dall'interpretazione prettamente economico-sociale di Gioacchino Volpe e del "discepolo" di quest'ultimo Antonino De Stefano²⁹⁰. Per Raffaello Morghen le "eresie" «sono soprattutto manifestazioni dello spirito religioso con origini, ragioni, caratteri che non si possono ridurre del tutto a motivi estranei alla loro intima essenza» e, per questo motivo, «debbono essere studiate come fenomeno essenzialmente religioso ed inquadrare nella storia della spiritualità cristiana degli ultimi secoli del Medioevo»²⁹¹. Da qui, il carattere fondamentale dell'"eresia medievale" che, secondo lo storico romano, si esprimerebbe nello sforzo di *vivere rationabiliter* il Vangelo. Tale confronto diretto con il Nuovo Testamento sarebbe anche all'origine del fermento dualista dell'XI secolo, per il quale sarebbe più corretto parlare di "dualismo" antropologico ed etico anziché di "dualismo manicheo", cosmogonico e metafisico²⁹².

Sebbene alcune delle intuizioni sopracitate presentassero una certa corrispondenza con quelle delineate nel 1935 da Herbert Grundmann, che a dire il vero aveva escluso non ingenuamente i catari dal suo noto studio²⁹³, il saggio di Raffaello Morghen, eccezion fatta per una fugace impressione positiva di Benedetto Croce, ebbe modesta risonanza²⁹⁴; almeno fino al 1951, quando venne riproposto, senza particolari modifiche o aggiunte, in una raccolta che prese il titolo di *Medioevo Cristiano*. Non è il caso qui di ritornare sulla rilevanza e la fortuna, soprattutto in ambito italiano, di questo volume. Per comprenderne il senso generale, basti ricordare che il contributo sull'"eresia", il cui titolo nella nuova sede

²⁹⁰ R. MORGHEN, *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali*, in "Archivio della R. Deputazione romana di Storia patria, LXVII (1944), pp. 101-107. Sul ruolo di Felice Tocco, Gioacchino Volpe e Antonino De Stefano nel contesto storiografico dei primi anni del XX secolo, si veda BENEDETTI, *Eresie medioevali e eretici modernisti*, pp. 313-330.

²⁹¹ MORGHEN, *Osservazioni critiche*, p. 110.

²⁹² A sua volta riconducibile ad «una interpretazione letterale e consequenzialista del paradosso evangelico, col suo stridente dualismo tra Dio e Mammona» (MORGHEN, *Osservazioni critiche*, p. 125).

²⁹³ H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin, 1935 (Historische Studien, 267, 2ª ed. riveduta e aumentata, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961); trad. ital. dalla seconda edizione: ID., *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna, il Mulino, 1974.

²⁹⁴ B. CROCE, *Note di Metodologia storica. Il materialismo storico e le eresie medioevali*, in "Quaderni della Critica", 5 (1946), p. 121.

editoriale mutò in *L'eresia nel Medioevo*, ne costituiva una sorta di «centro ideale»²⁹⁵. Fu solo a questo punto che Antoine Dondaine decise di prendere la parola in merito alle posizioni di Raffaello Morghen, dal quale era stato più volte chiamato in causa²⁹⁶. È lecito domandarsi se lo storico domenicano fosse già a conoscenza della prima apparizione dell'articolo dello studioso romano nel 1944. Di certo lo fu Ilarino da Milano, il quale aveva dedicato parte del suo lavoro sulle “eresie” popolari del 1947 a confutare le posizioni del Morghen²⁹⁷. Sulla scia di padre Ilarino, nel 1952, Antoine Dondaine pubblicò tra le pagine della “Rivista di storia della chiesa in Italia” una recensione di *Medioevo cristiano* tanto ampia quanto negativa, intitolata *L'origine de l'hérésie médiévale. A propos d'un livre récent*.

Nella prima parte, dopo aver ricostruito passo a passo la *thèse* dello storico italiano (condensandola in questa frase: «il nie tout apport externe comme cause de l'apparition de l'hérésie»²⁹⁸), Antoine Dondaine lo accusò di aver semplificato eccessivamente la materia trattata, esprimendo in maniera diretta, e forse un po' caustica, un giudizio complessivamente negativo sul suo lavoro: «Disons-le sans ambages, du point de vue de la critique historique, l'exposé de *L'eresia nel Medioevo* est fort vulnérable»²⁹⁹. La prova che la «notion générique d'hérésie» concepita da Raffaello Morghen fosse «insuffisante pour rendre raison de la complexité des faits historiques»³⁰⁰ era data dal fatto che nel capitolo sull'“eresia” di *Medioevo cristiano* non emergeva in alcun modo la distinzione originaria tra “catari” e valdesi. Tale distinzione, se si prestasse fede all'interpretazione morgheniana secondo cui entrambi i movimenti sorsero dalla medesima esigenza di ritorno al vangelo, non avrebbe neppure dovuto sussistere nelle fonti. Risulta evidente come Antoine Dondaine si fosse erto a difesa del proprio lavoro: non era stato forse lui a dimostrare che le fonti controversistiche cattolico-romane, a suo dire svalutate dal Morghen a favore dei resoconti cronachistici, potevano offrire, previa una critica prudente, informazioni attendibili? E non era stato di nuovo lui a far emergere le peculiarità del valdismo

²⁹⁵ R. MORGHEN, *Medioevo Cristiano*, Bari, Laterza, 1951, p. X.

²⁹⁶ MORGHEN, *Osservazioni critiche*, pp. 109, 123-124, 140.

²⁹⁷ «D'altro canto non ci pare sufficiente considerare l'etica di questi gruppi, basata sul dualismo tra spirito e materia, semplicemente come un evangelismo o un esagerato ascetismo cristiano, perché è comandata da una dottrina teologica e cristologica che non è più cristiana» (ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, pp. 88-89). Cfr. SOMMARIVA, *Studi recenti sulle eresie medievali (1939-1952)*, p. 247.

²⁹⁸ A. DONDAINE, *L'origine de l'hérésie médiévale. Á propos d'un livre récent*, in “Rivista di Storia della Chiesa in Italia”, 1952, p. 47. È lo stesso Antoine Dondaine ad aver utilizzato alla medesima pagina il termine *thèse*.

²⁹⁹ DONDAINE, *L'origine de l'hérésie médiévale*, p. 50.

³⁰⁰ DONDAINE, *L'origine de l'hérésie médiévale*, p. 52.

primitivo con la riscoperta del *Liber antiheresis* e della professione di fede di Valdo? Raffaello Morghen, non solo aveva misconosciuto i suoi studi non integrandoli nella ristampa del saggio pubblicato in *Medioevo cristiano*, ma aveva del tutto trascurato i recenti risultati delle pubblicazioni di validi studiosi – il Runciman, l’Obolensky, il Söderberg e, soprattutto, il Puech – che si erano proposti di far luce sul tema delle influenze esterne al “catarismo”.

Da quella che si potrebbe definire *pars destruens* si passa in seguito alla *pars construens* della recensione: in questa seconda parte, padre Dondaine si ripropose di riconsiderare il problema delle origini dell’“eresia” cercando di mostrare come la comparazione tra i motivi dottrinali bogomili, ben elencati nello studio di Henri-Charles Puech e André Vaillant, e quelli delineati dalle testimonianze sugli “eretici” dell’XI secolo documentasse il collegamento tra *bogomilisme* e *catharisme primitif*. In una sorta di *climax*, l’autore domenicano lasciava per ultimo l’argomento secondo lui maggiormente probante, vale a dire il rito dell’imposizione delle mani. La lettura attenta dei resoconti relativi al *consolamentum* mostrava, da un lato, che gli “eretici” dell’XI secolo avevano derivato tale pratica dai bogomili e, dall’altro, che le similitudini potevano essere allargate all’iniziazione manichea. I tratti essenziali del rito, tra cui il doppio momento rappresentato dal periodo d’istruzione e dall’imposizione delle mani vera e propria, o ancora il doppio effetto di assoluzione dai peccati e di ordinazione, erano analogamente attestati nei diversi gruppi “eterodossi” presi in considerazione. Per tale ragione, la dimostrazione si concludeva con una frase dal carattere imperativo: «les Cathares occidentaux étaient fils des Bogomiles, eux-mêmes héritiers du lointain Manichéisme»³⁰¹.

Ad essere onesti, non si può nascondere l’impressione che l’analisi sviluppata da Antoine Dondaine in questa occasione, a prescindere dall’opinione in merito al tema trattato, mancasse per una volta della solidità cui aveva abituato i suoi lettori. In particolare, sul tema delle analogie tra i sistemi dottrinali dei bogomili e dei catari, egli manifestava una palese incoerenza con quanto aveva sostenuto solo qualche anno prima in occasione della pubblicazione del *Liber de duobus principis*. I ripensamenti possono essere figli di un’evoluzione del pensiero, ma nel caso specifico si trattava di una contraddizione relativa al metodo, vale a dire l’impossibilità, sostenuta dal domenicano nel 1939, di affermare una qualsiasi derivazione sulla scorta della mera analogia³⁰². È possibile ritenere

³⁰¹ DONDAINE, *L’origine de l’hérésie médiévale*, p. 78.

³⁰² Cfr. *supra*, p. 49, n. 223.

che il «ripensamento dondeniano»³⁰³, ovvero il passaggio dal ritenere la filiazione manicheo-catarata poco probabile ad affermarla con certezza, fosse in larga parte dipeso dal parere favorevole con il quale egli aveva accolto lo studio di Henri-Charles Puech³⁰⁴. Risulta invece difficile dare ragione ai numerosi *sous-entendus* attraverso cui Antoine Dondaine cercò di rafforzare la propria argomentazione³⁰⁵ ed è sorprendente constatare come egli non si fosse reso conto dell'esistenza di una debolezza metodologica di fondo nell'interpretazione del Morghen: lo storico italiano, per dimostrare la dipendenza delle idee eterodosse dalla "riscoperta" e dall'interpretazione di passi del Nuovo Testamento, si era affidato quasi esclusivamente al trattato di Moneta da Cremona, dimenticando le critiche che lui stesso aveva mosso nei confronti di coloro che utilizzavano fonti del Duecento per rendere conto dei movimenti dell'XI secolo³⁰⁶.

Al di là di questa constatazione, la reazione di Raffaello Morghen non si fece attendere. In una *Risposta a p. Antoine Dondaine*, il professore ormai in pianta stabile all'Università la Sapienza di Roma replicò punto per punto alle obiezioni che gli erano state mosse. Anzitutto, contestò l'aver voluto fare del suo lavoro una *thèse*, allorché suo preciso intento era «dare una testimonianza sicura e consapevole di un pensiero storico tormentato e assillato dalle esigenze di una nuova problematica»³⁰⁷. In seguito, rispedì al mittente l'accusa di non riuscire a vedere la «complexité des faits historiques», notificandogli a sua volta l'incapacità di concepire un movimento religioso al di fuori dell'elemento dottrinale. Entrando nel merito del problema, egli rilevò da una parte le contraddizioni del «ripensamento dondeniano» e dall'altra i limiti dell'argomento dell'analogia ideologica («già da lui dichiarata insufficiente»³⁰⁸, scrisse ironicamente

³⁰³ SOMMARIVA, *Studi recenti sulle eresie medievali (1939-1952)*, p. 250.

³⁰⁴ DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330)*, p. 95, n. 29.

³⁰⁵ DONDAINE, *L'origine de l'hérésie médiévale. À propos d'un livre récent*, pp. 60-64.

³⁰⁶ MORGHEN, *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali*, pp. 111-112. Anche Raoul Manselli, nella commemorazione tenuta l'11 febbraio 1984 presso la sede dell'Accademia Nazionale dei Lincei, ricorda come la lettura integrale della *Summa contra catharos et valdenses* di frate Moneta da Cremona fosse alla base dello studio sulle "eresie" di Raffaello Morghen (R. MANSELLI, *Raffaello Morghen*, in "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche", XXXIX, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1985, p. 42).

³⁰⁷ R. MORGHEN, *Le origini dell'eresia medioevale in Occidente (Risposta a p. Antoine Dondaine)*, in "Ricerche di storia religiosa", 1 (1954), p. 5. Si veda anche il contributo di Marta Gianni Orioli che ricostruisce le origini della controversia Dondaine-Morghen sulla base dell'articolo/recensione di Antoine Dondaine «postillato per mano dello stesso Morghen» e contenuto nel VI volume della *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, conservato nella Biblioteca dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo: M. GIANNI ORIOLI, *Non tesi ma impostazione critica del problema. Alle radici della controversia fra Raffaello Morghen e Antoine Dondaine*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", 99/1 (1993), pp. 343-355.

³⁰⁸ MORGHEN, *Le origini dell'eresia medioevale in Occidente (Risposta a p. Antoine Dondaine)*, p. 10.

Raffaello Morghen). Infine, prese come riferimento l'opera del Puech per mostrare che, a ben guardare, pure l'origine dei bogomili era slegata da preoccupazioni dottrinali, ribadendo convintamente la natura ecclesiologica del problema, legato più in generale all'ideale di riforma della chiesa.

Non è necessario soffermarci ulteriormente sugli infiniti dettagli della disputa. Quel che conta è che Antoine Dondaine, per ragioni che non dipesero esclusivamente dalla sua volontà, non ebbe l'opportunità di rispondere come forse avrebbe voluto. Se la controversia continuò negli anni a seguire, andò avanti soltanto per la determinazione di Raffaello Morghen a ritornare sulla questione: una prima volta in occasione del "X convegno internazionale di Scienze Storiche" organizzato a Roma nel 1955³⁰⁹; successivamente nella seconda edizione di *Medioevo cristiano*, in cui il capitolo sull'"eresia" venne ampiamente aggiornato³¹⁰ e, infine, in occasione del celebre convegno organizzato da Jacques-Le Goff e Georges Duby a Royaumont³¹¹. Come giustamente osservò Ovidio Capitani a proposito del suo "maestro", la polemica crebbe «più che per arricchirsi del *dossier* "controversistico" nei riguardi dell'autore avversario, per un sempre maggiore convincimento morale della esattezza della propria posizione»³¹². Non si

³⁰⁹ La sezione intitolata "Movimenti religiosi popolari ed eresie nel Medioevo" del "X Congresso internazionale di scienze storiche" fu organizzata tra gli altri da Raffaello Morghen e Herbert Grundmann. Il primo ripropose, senza un ampliamento del proprio *dossier* documentario, il suo punto di vista sulle origini dell'"eresia": R. MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della Riforma della Chiesa*, in *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, III, Relazioni (Storia del Medioevo), Firenze, Sansoni Editore, 1955, pp. 333-356. Sul tema specifico delle origini dell'"eresia" occidentale Herbert Grundmann e, soprattutto, Arno Borst manifestarono riserve sull'interpretazione esclusivamente "evangelica" del Morghen (*Atti del X Congresso internazionale (Roma 4-11 Settembre 1955)*, Roma, a cura della Giunta Centrale per gli Studi Storici, 1957, pp. 349-350). Risulta difficilmente decifrabile l'assenza al convegno di Antoine Dondaine. Forse era già assorbito dagli impegni della Commissione Leonina; o forse, la sua esclusione dal programma principale del convegno lo convinse a non partecipare neppure alla discussione. Non si spiega, infatti, il motivo per cui lo stesso anno fu pubblicato un riassunto della comunicazione che il domenicano avrebbe dovuto presentare (cfr. A. DONDAINE, *Durand de Huesca controversiste*, in *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, VII, Relazioni, Firenze, Sansoni Editore, 1955, pp. 218-222), ma che non gli fu possibile farlo in virtù del «programme trop chargé des Sessions» che «n'en a pas permis la lecture» (DONDAINE, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, p. 228).

³¹⁰ Cfr. R. MORGHEN, *L'eresia nel Medioevo*, in *Medioevo Cristiano*, Roma-Bari, Laterza, 1984 (ristampa della seconda edizione del 1968), pp. 189-249.

³¹¹ R. MORGHEN, *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Âge*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11^e-18^e siècles*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1968 (Civilisations et Sociétés, 10), pp. 121-134.

³¹² Citiamo qui per intero il significativo passo di Ovidio Capitani: «In fondo, mentre il dialogo con le fonti, nella storiografia del Morghen, è, nell'ambito degli interessi specifici, sempre continuo, presente, quello con la storiografia ha sempre, e *converso*, un carattere di occasionalità, per l'indicazione di linee generali di consenso o dissenso. Raramente la discussione si fa minuta, puntuale; raramente si muta in una tipica *querelle*. La stessa polemica con il Dondaine [...] è cresciuta più che per arricchirsi del *dossier* "controversistico" nei riguardi dell'autore avversario, per un sempre maggiore convincimento morale della esattezza della propria posizione. È posizione anche essa, morale, più che storiografica» (O. CAPITANI, *Crisi epistemologica e crisi di identità: appunti sulla ateicità di una medievistica*, in "Studi medievali", 18/2

dimentichi che *Medioevo cristiano* fu un'opera «dall'elevata progettualità culturale»³¹³, in cui sullo sfondo sembrerebbero aver avuto un ruolo i rapporti dell'autore con il “maestro spirituale” Ernesto Buonaiuti, oltretutto che le personali esigenze esistenziali di un convinto cattolico, che riteneva indispensabile una volta di più l'attuazione degli «eterni valori del Vangelo»³¹⁴. In questo senso il capitolo *L'Eresia nel medioevo* costituì il cuore del volume, anche se l'oggetto di studio, l'“eresia” per l'appunto, per dirla con le parole di Grado Giovanni Merlo, venne «sottoposta a generalizzazioni estreme e ridotta a un'unicità affatto insostenibile sulla base di una documentazione che avrebbe imposto ben altro impegno filologico ed esegetico»³¹⁵.

Dal canto suo, Antoine Dondaine accentuò, forse con troppa enfasi, il carattere dottrinale dell'“eresia”, convinto che a delineare i movimenti religiosi fossero soprattutto i loro «présupposés philosophiques»³¹⁶. Nel pensiero del domenicano certamente influirono la preparazione teologico-filosofica d'età giovanile e i primi studi intrapresi sulle opere aristoteliche. Appare, tuttavia, troppo generalizzante la proposta di Luciano Sommariva secondo cui la produzione storiografica di quegli anni sarebbe divisibile tra un'impostazione teologica (basata su indagini archivistiche e su una rinnovata esegesi testuale) e una “ricerca laica” (contraddistinta da aperture metodologiche e problematiche)³¹⁷. Non si dimentichi che l'impostazione di Antoine Dondaine, se poteva dirsi teologica, rimandava specificamente alla teologia della “scuola di Saulchoir”, caratterizzata da un ritorno alla fonte e al manoscritto, in un'ottica storico-critica e

(1977), p. 415, n. 17 [ristampa in CAPITANI, *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi*, pp.271-349].

³¹³ G.G. MERLO, *Morghen, Raffaello*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, 2013, p. 660.

³¹⁴ Lettera di Raffaello Morghen a Luigi Pedrazzi, 30 luglio 1956, Roma, in *Lettere a Raffaello Morghen. 1917-1983*, Roma, nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 1994 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi studi storici, 24), p. 245, citata in MERLO, *Morghen, Raffaello*, p. 663. Sul ruolo e il significato dell'opera di Raffaello Morghen si veda anche la lettera di quest'ultimo a Giuseppe Rossini, 21 luglio 1962, Roma: «Da più di trenta anni io mi batto per l'affermazione degli essenziali valori cristiani e cattolici in questo mondo moderno e illuministico, relativistico, indifferente, cinico, senza più senso del peccato e del dovere e ho sempre creduto che affermazione di ciò possa avvenire anche con la mediazione di una cultura moderna di spirito cattolico che affronti i più gravi problemi della spiritualità di oggi. Questo è il significato che ha per me l'opera dello storico, impegnato a riportare in piena luce i valori eterni della tradizione cristiana» (*Lettere a Raffaello Morghen. 1917-1983*, p. 124, citata anche nell'*Introduzione* di Ovidio Capitani a p. XV del medesimo volume).

³¹⁵ MERLO, *Morghen, Raffaello*, p. 660.

³¹⁶ DONDAINE, *L'origine de l'hérésie médiévale. À propos d'un livre récent*, p. 52.

³¹⁷ SOMMARIVA, *Appunti sulle eresie del basso medioevo*, in “Aut aut. Rivista di filosofia e di cultura”, 6 (1951), pp. 553, 556.

filologica³¹⁸. A nostro avviso, fu quest'ultima peculiarità a costituire il vero discrimine tra i lavori di Antoine Dondaine e quelli di Raffaello Morghen.

Se il passato è fatto di vincitori e vinti, la contesa tra i due storici parrebbe essere terminata con un sostanziale pareggio. Ciò che in campo eresiologico la storiografia si impegnò a fare negli anni successivi, fu cercare un difficile compromesso tra le due posizioni. Si pensi alla lettera inviata da Cinzio Violante a Raffaello Morghen il 16 settembre 1970: «Penso di essere sulle tracce di qualche nuova via di ricerca che dovrebbe portare ad una posizione intermedia fra quella di Morghen e quella di Dondaine»³¹⁹. Dopo di lui, padre Gilles Meersseman espresse un'opinione simile: «noi invece crediamo che una sintesi delle due tesi opposte sia più conforme alla realtà storica»³²⁰. E allo stesso modo, Étienne Delaruelle aveva detto la sua riferendosi al *Die Katharer*, che Arno Borst pubblicò nel 1953, come possibile punto di convergenza: «le livre d'Arno Borst paru sur ces entrefaites, sans vouloir tenter d'arbitrage indiquait pourtant une voie de synthèse au delà de la thèse et de l'antithèse. N'y aurait-il pas plusieurs catharismes, soit qu'il s'agisse de la géographie, soit qu'il s'agisse de la chronologie?»³²¹. Cominciava a farsi strada una lettura "pluralistica" che rendesse conto della diversità dei contesti in cui si manifestò il fenomeno "cataro", nonché della diversità qualitativa e quantitativa delle fonti che ne conservavano memoria. L'esigenza di prendere le distanze da un'interpretazione monolitica era stata richiamata a suo tempo anche da Raoul Manselli, forse il più grande esperto italiano di "eresia catara"³²², ma si dovette attendere il 2008 per trovare nel titolo di un volume il

³¹⁸ CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, pp. 34-35.

³¹⁹ Lettera di Cinzio Violante a Raffaello Morghen, 16 settembre 1970, Livorno, in *Lettere a Raffaello Morghen. 1917-1983*, p. 94. Non sembrerebbe in realtà che Cinzio Violante sia tornato specificamente sul tema specifico della questione Dondaine-Morghen. Negli anni successivi si limitò a ripubblicare il contributo portato nel 1962 al Colloque de Royaumont e dedicato in particolare al problema dell'estrazione sociale degli "eretici" (C. VIOLANTE, *Hérésie urbaines et hérésies rurales en Italie du XI^e au XIII^e siècle*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11^e-18^e siècles*, pp. 171-198; ID., *Eresie nelle città e nel contado in Italia dall'XI al XIII secolo*, in ID., *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 349-379 [1975, 2^a ed., pp. 349-379]. Il saggio sarebbe stato riproposto con variazioni non sostanziali anche in *Medioevo ereticale*, pp. 185-212).

³²⁰ G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, I, in collaborazione con G.P. Pacini, Roma, Herder editrice e libreria, 1977, p. 221.

³²¹ E. DELARUELLE, *L'état actuel des études sur le catharisme*, in *Cathares en Languedoc*, "Cahiers de Fanjeaux", 3, (1968), pp. 34. Cfr. A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart, Antoin Hiersemann, 1953.

³²² «Se una comodità d'espressione consente ancor sempre l'uso di un termine generale come *Catarismo* o *eresia catara* per indicare le numerose e varie manifestazioni di dualismo in seno al Cristianesimo di questi secoli, non si può fare a meno di porre in rilievo che questi fenomeni, in sé e per sé considerati, non solo non possono ricondursi ad un'unica origine, ma sono sempre rimasti tra loro nettamente distinti, in piena consapevolezza e fino alla polemica interna e reciproca» (R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli, Morano, 1963, p. 191).

termine “catarismo” declinato al plurale³²³. Fu merito di Pilar Jiménez-Sanchez, che si propose di indagare *Les catharismes* in quanto *modèles dissidents du christianisme médiéval*³²⁴.

Il riferimento al lavoro della studiosa francese, che come tesi di fondo riproponeva la natura endogena/occidentale delle esperienze dualiste in Europa, ci offre lo spunto per riflettere sulle attuali interpretazioni della polemica Dondaine-Morghen e sul ruolo da essa giocato nel più recente dibattito storiografico. Nel *parcours historiographique* che fa da introduzione al suo libro, Pilar Jimenez vede nella contesa tra i due storici una sorta di *tournant*:

«Passionnée à l'époque et soulevée par les deux prises de position sur l'origine et la nature de l'hérésie du début du XI^e siècle, une savante et religieuse, d'après Dondaine, et l'autre populaire et évangélique, d'après Raffaello Morghen, la confrontation historique s'avère féconde. La polémique intellectuelle résultant de ces deux approches historiques du problème, l'une qui privilégie les causes externes à la Chrétienté latine en voyant les communautés de dissidents de l'an Mil comme les représentants d'un dualisme importé de l'Orient bogomile, l'autre, au contraire, insistant sur les causes internes, affirmant que ce dualisme était essentiellement moral et évangélique et non doctrinal, va permettre d'articuler la position des historiens, hérésiologues ou non, autour de la question. Le débat historiographique des années 1950-1960 a donc été fondamental pour l'étude du mouvement cathare. C'est dans cette décennie, que vont se formuler, voire s'affiner, les hypothèses dominant pratiquement jusqu'alors la recherche sur les origines et la nature doctrinale des cathares»³²⁵

L'autrice, sebbene prenda le distanze da una lettura che privilegiava il ruolo dei laici nel contesto delle “eresie” dell'XI secolo, non può esimersi dal dichiarare il proprio debito nei confronti dello storico italiano, affermando che «l'opinion éclairée du médiéviste italien Raffaello Morghen [...] préfigurait l'intérêt actuel pour les rapports que les nouveaux mouvements hérétiques entretenaient avec la tradition textuelle»³²⁶. A una conclusione non dissimile era pervenuto qualche anno prima il teologo e pastore francese Rouland Poupin in occasione delle due *journées d'études* del maggio 2003 dedicate allo storico Jean Duvernoy. Nel ritracciare i *problèmes historiographiques et méthodologiques*

³²³ Con evidente ritardo rispetto agli studi sui valdesi, su cui si veda MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca* e ID., *Valdesi e valdismi medievali, II: Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*.

³²⁴ JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes*.

³²⁵ JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, p. 33.

³²⁶ JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, p. 47

relativi alle origini catare, egli ricostruiva in questo modo la controversia Dondaine-Morghen:

«Naissait de cette approche alors novatrice [di Raffaello Morghen] une controverse importante avec le Père Dondaine, controverse qui apparemment ne devait pas avoir de suite: jusqu'à tout récemment [...] la conception des choses qui fut celle de Morghen semblait tombée dans l'oubli. L'approche classique, éminemment représentée par la généalogie de Dondaine, continuait de faire autorité, jusqu'à une date toute récente. De nos jours, si Morghen n'est que rarement cité, du fait de la dimension plus intuitive que documentée de ses positions, le mouvement d'idées qui fonde la *nouvelle controverse* rejoint largement son approche»³²⁷.

Che cosa intende Pilar Jimenez quando parla di *intérêt actuel*? E a quale *nouvelle controverse* fa riferimento Roland Poupin nel passo sopracitato? Per rispondere ai quesiti qui posti, è necessario riportarci cronologicamente agli anni Novanta del Novecento, quando le ricerche di marca prettamente anglosassone, attorno al tema della *litteracy* e del rapporto tra oralità e cultura scritta investirono il campo degli studi su “eretici” ed “eresie” medievali. Frutto principale di questa nuova spinta euristica fu il volume *Heresy and Literacy*, curato da Peter Biller e Anne Hudson, che fece seguito ad una conferenza tenuta a Oxford nel luglio del 1992³²⁸. All'interno di un arco temporale ben delineato (1000-1530), ne emerse una raccolta di saggi dalle forti tinte valdesi, anche se non mancarono alcuni studi sui “catari”. Essi spaziarono dall'Oriente – così Bernard Hamilton nella sua analisi della recezione in Occidente dei testi dualisti orientali – sino all'Italia e alla Linguadoca, con i rispettivi interventi di Lorenzo Paolini e Peter Biller che intesero far luce sul rapporto tra *buoni cristiani dualisti* e parola scritta³²⁹. I diversi contributi cercarono di dare una risposta al paradosso costituito dai *topoi* “eretico” *illitteratus*/ “eretico” possessore di *dangerous books*, concentrando l'attenzione soprattutto sui libri e i testi – scritti o in possesso – *degli* “eretici”.

³²⁷ *Les cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, I, p. 65.

³²⁸ P. BILLER, *La storiografia intorno all'eresia medievale negli Stati Uniti e in Gran Bretagna (1945-1992)*, in *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, atti del XXXII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia, a cura di G.G. Merlo, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1994, p. 61.

³²⁹ B. HAMILTON, *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of Eastern dualist texts* (pp. 38-60); BILLER, *The Cathars of Languedoc and written culture* (pp. 61-82); L. PAOLINI, *Italian Catharism and Written Culture* (pp. 83-103), in *Heresy and Literacy, 1000-1530*, edd. by P. Biller and A. Hudson, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1994 (Cambridge Studies in Medieval Literature, 23).

Sulla scia delle aperture interpretative delineate da tale linea di ricerca, tra il 1993 e il 1996, il gruppo riunito intorno a Monique Zerner nel quadro di un seminario organizzato presso l'Università di Nizza, si interessò non più agli scritti *degli* “eretici”, ma a quelli *contro* di loro³³⁰. L'attenzione si era spostata sul discorso polemico e sul modo con cui esso veniva “costruito” dai rappresentanti ecclesiastici. Il libro *Inventer l'hérésie?*, pubblicato nel 1998 a conclusione del seminario, si proponeva di indagare il peso avuto dagli uomini di chiesa nel descrivere – o *inventare* – le diverse manifestazioni eterodosse dei secoli XI-XII. L'ipotesi era «que la littérature anti-hérétique est plus une construction discursive ecclésiastique, que le reflet direct de questions qui auraient été posées par les hérétiques»³³¹. Nell'introduzione, Monique Zerner non mancò di evidenziare che alle radici della questione vi era un «un trouble devant la façon dont le catharisme est prise comme une donnée de fait indiscutable dans l'historiographie française»³³². Sarebbe dunque, ancora una volta, il “catarismo” il vero oggetto d'interesse.

Ciò venne palesato di lì a poco con la pubblicazione del nuovo libro della collana del *Centre d'étude médiévale* di Nizza: *l'Histoire du catharisme en discussion*³³³. Il titolo non poteva essere più emblematico: nel volume non vennero “messi in discussione” soltanto gli atti di Saint-Félix de Caraman, chiamati non casualmente *Charte de Niquinta*, ma proprio partendo dalla loro supposta inautenticità venne “messa in discussione” la tradizionale ricostruzione storica del fenomeno “cataro”. Non è necessario ricordare l'importanza degli atti di Saint Félix, e neppure lo studio con cui Antoine Dondaine, contro l'opinione di Louis de Lagcer, aveva cercato di confermare l'effettivo svolgimento del “concilio” nel quale il bogomilo papa *Niquinta* avrebbe predicato e nominato nuovi vescovi “catari” in terra occitana. La rinnovata dimostrazione della tesi del falso avrebbe portato con sé, secondo il gruppo riunito attorno a Monique Zerner, una serie di importanti conseguenze: da una parte, la pressoché totale mancanza di prove dei legami tra *buoni cristiani* della Linguadoca e bogomilismo, con la conseguenziale scomparsa del mezzo di importazione di dottrine dualiste dall'Oriente, e dall'altra, l'assenza di elementi che attestassero la divisione in chiese dei cosiddetti “eretici” albighesi. Tanto la visione gerarchica dell'“eresia” quanto la natura dualista delle sue concezioni non sarebbero state

³³⁰ J.-C. SCHMIDT, D. IOGNA-PRAT, *Une historiographie au milieu du gué. Trente ans d'histoire médiévale en France*, in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, sous la direction de J.-C. Schmidt, O.G. Oexle, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 415

³³¹ *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition*, p. 10.

³³² *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition*, p. 7.

³³³ *L'histoire du catharisme en discussion. Le «Concile» de Saint-Félix (1167)*.

altro che proiezioni dei rappresentanti cattolico-romani che, impegnati a consolidare istituzionalmente e giuridicamente le acquisizioni della riforma gregoriana, non potevano concepire altrimenti la dissidenza linguadociana. Fu a partire da questi antefatti, ovvero da domande pertinenti in una rinnovata prospettiva di ricerca, che si sviluppò, per richiamare l'espressione di Rolan Poupin, la *nouvelle controverse*. Ma sorge spontanea una questione: è opportuno ricollegarla all'*ancienne controverse* tra Antoine Dondaine e Raffaello Morghen?

Se parte delle odierne conclusioni attorno alla scarsa incidenza del dualismo e dell'apporto bogomilo sembrano ricollegabili alle intuizioni di Raffaello Morghen, è interessante notare come lo storico romano non fosse, almeno all'inizio, il principale ganglio storiografico di coloro che vennero definiti "decostruzionisti". In *Inventer l'hérésie* e *L'histoire du catharisme en discussion*, il suo nome appare di rado. Nel primo volume, non ne troviamo traccia alcuna e, anzi, punto di riferimento risulta essere l'allievo Arsenio Frugoni, il cui *Arnaldo da Brescia*, d'impostazione profondamente diversa rispetto agli studi del maestro, era stato pubblicato in traduzione francese nel 1993 da Alain Boureau³³⁴. Nel secondo volume, il nome dello storico romano appare in due occasioni, citato prima da Jacques Chiffolleau, che lo mette in contrapposizione ad Antoine Dondaine³³⁵, e poi da Jean-Louis Biget, con l'intento di ribadire l'inconsistenza della teoria della filiazione bogomila e la natura autoctona della «dissidence évangélique méridionale»³³⁶. Un'inversione di tendenza è percepibile solamente a qualche anno di distanza, come mostra un altro contributo di Jean Louis Biget, *Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles? Examen critique d'une idée reçue* del 2003, dove la figura di Raffaello Morghen appare quale iniziatrice di nuovo filone di studi che avrebbe trovato espressione nella recente interpretazione dell'"eresia" come *construction discursive*:

«Au fil des temps, la dissidence des bons hommes du Languedoc a fait l'objet d'une double représentation. Celle de ses adversaires immédiats d'abord, principalement les cisterciens et les prêcheurs, qui en ont façonné l'image publique et vulgarisée, puis celle des historiens qui, hostiles ou bienveillants à l'égard de la dissidence, ont accepté cette image come

³³⁴ *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition*, p. 8.

³³⁵ *L'histoire du catharisme en discussion. Le «Concile» de Saint-Félix (1167)*, p. 55 (su Antoine Dondaine, si veda p. 53).

³³⁶ *L'histoire du catharisme en discussion. Le «Concile» de Saint-Félix (1167)*, p. 86.

vraie. Raffaello Morghen, déjà, dénonçait ce manque de prise de distance et cette absence de recul»³³⁷.

Nonostante l'accresciuto interesse per i suoi lavori, ci pare che la riscoperta di Raffaello Morghen da parte della storiografia francese sia dettata più da un'affinità di conclusioni che da una vera e propria ripresa del pensiero dello storico romano. Se egli ragionò, come si pretenderebbe fare oggi, sulla relativa affidabilità delle testimonianze cattoliche, lo stesso si potrebbe dire di Antoine Dondaine, come tra l'altro sottolineato da Jeans Louis Biget nel suo contributo³³⁸. Qualora si crei un legame diretto tra la "controversia Dondaine-Morghen" e l'attuale *querelle*, è necessario tener presenti alcune importanti differenze: diverso è, in primo luogo, il contesto dal quale mosse la polemica degli anni Cinquanta e quello in cui si è sviluppato il dibattito degli ultimi anni; diverse, in secondo luogo, sono le coordinate geocroniche e la gamma di fonti prese in considerazione. La "controversia Dondaine-Morghen" era principalmente indirizzata verso l'XI secolo e aveva alla base uno spoglio documentario che privilegiava l'ambito italiano-lombardo. La *querelle* odierna, sebbene inizialmente interessata all'XI secolo, ha presto ampliato i propri orizzonti verso limiti cronologici più ampi, restando tuttavia in larga misura ancorata all'area del Midi francese. Più che un'influenza diretta del Morghen, se si vuole rintracciare una continuità tra le due *querelle*, l'anello di congiunzione deve essere rintracciato nel favore con cui furono accolti i lavori di Robert Moore, il quale non casualmente venne chiamato a presiedere il primo dei seminari organizzati dal *Centre d'études médiévales* di Nizza dal titolo *Inventer l'hérésie*³³⁹.

Il richiamo a Raffaello Morghen, e di rimando alla controversia con Antoine Dondaine, è invece del tutto fuori luogo se pensiamo all'ancor più recente inclinazione di alcuni storici ad allargare le proprie conclusioni a contesti spazio-temporali che si pongono al di fuori del *dossier* documentario di propria stretta competenza. Negli ultimi anni, partendo da analisi circoscritte all'ambito della sola Linguadoca – che del resto rappresentava le coordinate spaziali del progetto iniziale di Monique Zerner³⁴⁰ – taluni

³³⁷ J.-L. BIGET, *Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles? Examen critique d'une idée reçue*, in *Bogomiles, Patarins et Cathares*, éd. par E. Bozóky, in "Slavica Occitania", 16 (2003), pp. 143-144, 159, 169.

³³⁸ BIGET, *Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles?*, p. 166, n. 123.

³³⁹ *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition*, p. 8.

³⁴⁰ «Revisiter l'hérésie méridionale», ad esempio, era il titolo dell'incontro organizzato a Nizza per discutere sugli atti di Saint-Félix de Caraman (*L'histoire du catharisme en discussion. Le «Concile» de Saint-Félix (1167)*, p. 7).

studiosi hanno inteso mettere in dubbio l'esistenza stessa dei "catari"³⁴¹. La loro principale obiezione circa la scarsa, o nulla, attestazione del termine *catharus* nelle fonti medievali, e specialmente in quelle del Midi francese³⁴², si accompagna alla negazione dell'elemento istituzionale e del carattere dualista del fenomeno "eretico". Su quest'ultimo punto, non sono del tutto fuori luogo le rimostranze di coloro che, a partire dagli studi di Jean Duvernoy e sulla base di un puntuale ricorso alle fonti, avevano già espresso le loro opinioni in merito alla matrice cristiana dell'esperienza dei *cathari* in Occidente e avevano ragionato, si pensi ad Anne Brenon, sul "falso problema del dualismo assoluto"³⁴³. Anche per quanto concerne la sempre più richiamata attenzione alla terminologia, occorre ricordare che non si tratta di una novità assoluta nel panorama degli studi eresiologici: basti citare i contributi di Grado Giovanni Merlo su *valdesi* e *valdismi* e su *arnaldismo* e *arnaldisti*, o ancora l'articolo di Giorgio Cracco sulla *pataria*³⁴⁴. Gli studi sul significato di determinate "etichette", specie in un ambito in cui la parola dei vincitori prevale di gran lunga su quella dei vinti, risultano ancora di primaria importanza, a patto che non si restringa troppo l'angolo visuale: appare quanto meno singolare che l'importante e documentatissimo lavoro di Owe Brunn sia stato costruito tutt'attorno all'unica questione: «les "cathares", ont-ils existé?»³⁴⁵.

A nostro parere, insistere su tale peculiare quesito, se difficilmente condurrà ad apprezzabili avanzamenti della ricerca scientifica, di certo porterà a un ulteriore intensificarsi dell'infruttuosa polarizzazione storiografica in due correnti contrapposte. Ciò è già ben visibile nell'abitudine di alcuni storici a schierarsi preventivamente da una parte o dall'altra senza entrare nel merito della questione, o ancora quando gli uni rimproverano gli altri di limitarsi all'individuazione degli avvenimenti senza interpretarli. Una critica, questa, che, nel contesto delle diatribe tra storici, di tanto in tanto si ripresenta: non erano forse Antoine Dondaine e Raffaello Morghen ad accusarsi reciprocamente di non saper vedere «la complexité des faits historiques»? Ci sia concesso allora di concludere questo capitolo, riprendendo una considerazione di Grado Giovanni Merlo attorno ad alcune

³⁴¹ La questione è stata riproposta con forza nel 2016 anche tra le pagine de "L'Histoire", una rivista a stampa divulgativo: *Les cathares. Comment l'Église a fabriqué des hérétiques*, pp. 40-65.

³⁴² Per una risposta a tale critica di natura terminologica, si veda P. BILLER, *Goodbye to Catharisme?*, in *Cathars in question*, pp. 275-277.

³⁴³ J. DUVERNOY, *La Religion des cathares*, Toulouse, Privat, 1977; ID., *L'Histoire des cathares*, Toulouse, Privat, 1979; A. BRENON, *Le faux problème du dualisme absolu*, in "Heresis", 21, 1993, pp. 61-74, ristampato in EAD., *Les Archipels cathares*, Bridel, L'hydre éditions, 2003, pp. 71-83.

³⁴⁴ G.G. MERLO, ID., "Heresis Lumbardorum" e "Filii Arnaldi": note su arnaldismo e arnaldisti, in "Nuova rivista storica", LXXVIII (1994), pp. 87-102, poi in ID., in *Eretici del medioevo*, pp. 65-81; CRACCO, *Pataria: «opus» e «nomen» (tra verità e autorità)*.

³⁴⁵ BRUNN, *Des contestataires aux «cathares»*, p. 13.

affermazioni di Gabriele Zanella, il quale negli anni Novanta del secolo scorso lamentava una diversità di punti di vista tra chi sarebbe «tutto teso a privilegiare l'accertamento dei fatti» e chi invece, come lui, si sarebbe impegnato nella loro interpretazione, cercando di mettere in luce «i perché di certi comportamenti»:

«La contrapposizione appare il frutto di una forzatura concettuale (e polemica) se riferita al lavoro dello storico. Lo si capisce formulando semplici domande: i *fatti* di per sé senza interpretazione che cosa potrebbero dire? E le interpretazioni che cos'altro possono interpretare se non i fatti? Il nodo problematico, dunque, non è formulabile in quei termini né è incentrabile in quella contrapposizione. Esso si pone in un altro ambito e concerne il *valore probatorio* che si attribuisce alla documentazione e alle informazioni *fattuali* che essa veicola e consente di acquisire. Si tratta di un nodo problematico e delicato per qualsiasi ricerca storica, ma che si presenta ingigantito nei suoi caratteri costitutivi quando ci si impegni in indagini di storia ereticale»³⁴⁶.

La questione del *valore probatorio* della documentazione è strettamente legata a quella della “gerarchia delle fonti” e potrebbe rappresentare una soluzione per superare il dibattito di questi anni. Pur inserita in una visione complessiva non sempre elastica, fu ben presente anche nella testa di Antoine Dondaine: parte delle sue indicazioni sul modo di affrontare le testimonianze sui “catari”, o ancora il *dossier* attorno a frate Pietro da Verona, andrebbero rilette con attenzione. Se i lavori dello storico domenicano risultano per certi versi superati, è vero anche che alcune delle sue indicazioni metodologiche sono affatto attuali.

³⁴⁶ MERLO, *Intorno a eretici ed eresie*, in *Eretici del medioevo*, pp. 95-96.

II. CIRCOLAZIONE DI MANOSCRITTI ED ERUDIZIONE NEL XV-XVII SECOLO

1. *Il De heresi catharorum: il frammento e l'insieme*

Porre nuove domande ad una fonte come il *De heresi catharorum* si rivela compito assai arduo. In primo luogo, si deve fare i conti con uno scritto ermetico che, se da una parte ha il pregio di non perpetuare gli stereotipi della polemistica antiereticale, dall'altra lascia trasparire poco o nulla circa il suo autore e il relativo contesto di produzione. Inoltre, le numerose analisi che di volta in volta hanno indagato a fondo le caratteristiche del trattato non sembrano offrire spazio per nuovi affondi interpretativi. È possibile, tuttavia, seguire alcune linee di ricerca della recente storiografia eresiologicala (e non solo!) nel tentativo di cogliere alcuni aspetti del *De heresi catharorum* attraverso un'ottica differente: una direttrice fondamentale, per esempio, è quella che si interessa al rapporto tra il frammento e l'insieme³⁴⁷. È noto come il *De heresi catharorum* si contraddistingua per una tradizione composta quasi esclusivamente da manoscritti contenenti estratti più o meno lunghi del testo, che nella sua versione completa è rinvenibile soltanto in unico codice conservato a Basilea. La recezione e la circolazione di questi frammenti sono tematiche da approfondire, così come da rivalutare è la funzione che essi ricoprirono all'interno dei manoscritti e delle opere in cui vennero ben presto inseriti³⁴⁸.

Un'altra pista proficuamente battuta dagli studiosi negli ultimi anni mette in primo piano gli eruditi e gli intellettuali del XVI e del XVII secolo che, interessati alle questioni "ereticali" per scopi polemistici, contribuirono alla trasmissione e alla diffusione delle testimonianze sugli "eretici" d'età medievale³⁴⁹. Così avvenne anche per il *De heresi catharorum* che, in quel periodo di aspro dibattito religioso, fu riscoperto e utilizzato come testimonianza-chiave per una migliore comprensione delle peculiarità del movimento "cataro". Si ritiene che sia stato Nicolas Vignier (padre) a rendere nota l'esistenza dello scritto antiereticale, pubblicandone le righe iniziali, insieme ad un breve compendio, in un volume del 1601 intitolato *Recueil de l'histoire de l'Eglise*³⁵⁰. Come si vedrà, il discorso attorno a tale pubblicazione è lungi dall'essere così certo e lineare. L'obiettivo delle pagine

³⁴⁷ Ancora illuminanti nell'analisi del dinamico rapporto tra frammento e insieme sono le pagine di G.G. MERLO, *Il frammento e l'insieme*, in ID., *Valdesi e Valdismi medievali, II: Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, pp.11-22.

³⁴⁸ Riflessioni importanti sul rapporto tra un'opera e il contesto manoscritto nella quale è inserita sono state formulate più o meno recentemente in ambito filologico da K. BUSBY, *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, 2 vols., Amsterdam-New York, 2002. Si veda anche ID., *Codex, Context, Continuation*, in "Medioevo romanzo", XXXVIII, 2014, pp. 28-44.

³⁴⁹ Negli ultimi anni, sono stati gli studi di Marina Benedetti ad aver valorizzato questo importante aspetto troppo spesso relegato ai margini della storiografia. Si veda in particolare BENEDETTI, *Il «santo bottino» e più precisamente sulle questioni relative agli inquisitori e ai «catari» di Lombardia*, EAD., *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 45-54.

³⁵⁰ VIGNIER, *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, 1601.

che seguono è rileggere il *De heresi catharorum* attraverso le mutazioni che lo caratterizzarono nel corso del tempo, mettendo in evidenza la recezione dell'opera e dei suoi frammenti nel corso del XIII e XIV secolo, e l'utilizzo che ne fecero gli scrittori d'epoca moderna a partire dal XVI secolo.

Il *De heresi catharorum* è una fonte di primaria importanza per lo studio dei *cathari* – così son definiti nel testo – italiani e, in particolare, *lombardi*³⁵¹. Di autore anonimo e scritto presumibilmente in *Lombardia* nei primi anni del XIII secolo, rappresenta una delle testimonianze più antiche nel fornire informazioni sulle origini di coloro che gli storici più accorti chiamano *buoni cristiani dualisti* italiani e sulle loro primitive dottrine. L'opera è divisibile in due unità ben distinte: una di carattere narrativo e un'altra di natura dottrinale (a cui segue un piccolo paragrafo relativo alla “gerarchia catara”). La parte narrativa racconta gli esordi del movimento in Italia, a partire da un individuo di nome Marco di *Lombardia*. Il testo parla dell'arrivo dalle zone di Costantinopoli di un personaggio di nome Niceta, che cominciò ad accusare l'ordine di Bulgaria a cui aveva inizialmente aderito Marco. A quel punto, Marco decise di passare all'ordine dal quale proveniva lo stesso Niceta, vale a dire quello di Dragovitsa. Il resoconto prosegue con la venuta di un altro gruppo di persone dall'Oriente capeggiate da un certo Petraccio che mise a sua volta in discussione l'ordinazione di Niceta. Le accuse di Petraccio portarono al sorgere di divisioni che i primi seguaci di Marco cercarono di appianare rimettendosi alle decisioni di un *episcopus*, presumibilmente francese. Nonostante la buona volontà di alcuni e un tentativo di conciliazione tenuto a Mosio nel mantovano il movimento, prima unito, si divise in sei comunità³⁵².

Il racconto è seguito da una parte dottrinale. Essa riporta le idee professate dai primi esponenti delle diverse comunità “catara”, distinguendo coloro che ricevettero l'ordine di Dragovitsa e professavano idee radicali da coloro che aderirono agli ordini di Bulgaria e Sclavonia e professavano idee di carattere moderato. L'attenzione si concentra principalmente sulle versioni del mito della creazione a cui si rifacevano l'una e l'altra corrente di pensiero; vengono, inoltre, citati i passi scritturali che i *cathari* utilizzavano per affermare le proprie posizioni. Non vi sono dubbi che le due grandi sezioni dell'opera, narrativa e dottrinale, siano in qualche modo collegate e che, se anche inizialmente

³⁵¹ Cfr. *infra*, pp. 298-306.

³⁵² Cfr. *infra*, pp. 298-300.

autonome, furono modellate dall'autore affinché costituissero un'unica trattazione³⁵³. La vera particolarità risiede nel fatto che la versione del *De heresi catharorum* completa delle due parti è attestata soltanto da un unico testimone: il manoscritto C V 17 della Biblioteca Universitaria di Basilea. Esistono altri tre esemplari, sui quali ci soffermeremo più avanti, che riportano esclusivamente la parte dottrinale, mentre altri testimoni si contraddistinguono per una diffusione del testo ulteriormente frammentata.

Il manoscritto di Basilea fu ritrovato da Antoine Dondaine poco prima della metà del Novecento. Si tratta di un codice miscelaneo in cui sono presenti una serie di testi giuridici relativi allo *Studium bolognese*³⁵⁴ e, nella parte finale, due trattati antiereticali attribuibili alla mano di uno stesso copista: il *De heresi catharorum*³⁵⁵ e una versione incompleta della *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*³⁵⁶. Databile attorno alla fine del XIII secolo, il manoscritto sarebbe appartenuto al convento dei frati Predicatori di Basilea e, in particolare, come attesta un *ex libris* su un foglio di guardia, a «frater Petrus de Monasterio»³⁵⁷, un personaggio di spicco che fu più volte priore dei conventi di Basilea e Colonia tra l'ultimo ventennio del XIII secolo e i primi anni del XIV secolo, oltre che arbitro in una disputa del 1303 tra l'arcivescovo di Treviri Diether von Nassau e la città di Coblenza³⁵⁸. Sappiamo anche che egli possedeva altri codici attualmente conservati all'Università di Basilea, tra cui un manoscritto riportante documentazione papale relativa alla lotta contro l'«eresia» in Italia, che confermerebbe l'interesse specifico del suddetto frate Predicatore per questo genere di temi³⁵⁹.

Antoine Dondaine dedicò al testo del *De heresi catharorum* un importante studio pubblicato tra le pagine dell'*Archivum Fratrum Praedicatorum* nel quale, oltre a

³⁵³ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, pp. 294-295.

³⁵⁴ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, C V 17, ff. 2r^a-84r^c. In particolare: Bonaguida Aretinus, *Summa introductoria super officio advocacionis in foro ecclesie* (ff. 2r^a-20r^b), Iohannes de Deo, *Liber iudicium* (ff. 20v^a-32r^a), Odofredus, *De libellis formandis* (ff. 33r^a-45v^b), Iohannes de Deo, *Liber dispensationum* (ff. 46r^a-55v^a), Iohannes de Bononia, *Summa notarie* (cc. 56r-84r^c). Per una recente e minuziosa descrizione del codice, si veda *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, hrsg. C. Hoecker, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. CXVIII-CXIX. Cfr. anche S. STELLING-MICHAUD, *Catalogue des manuscrits juridiques (droit canon et droit romain) de la fin du XIIe au XIVe siècle conservés en Suisse*, Genève, Librairie Droz, 1954, pp. 66-67, 72-73, 107.

³⁵⁵ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, C V 17, ff. 85r^a-87v^a.

³⁵⁶ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, C V 17, ff. 87v^a-104r^b.

³⁵⁷ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, C V 17, f. 105r.

³⁵⁸ Cfr. G. BONER, *Das Predigerkloster in Basel von der Gründung bis zur Klosterreform (1233-1429)*, in "Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde", 33-34 (1934-1935), pp. 196-303, 107-259.

³⁵⁹ *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel*, Theologische Pergamenthandschriften (Signeturen B VIII 11-B XI 26), bearbeitet von G. Meyer und M. Burckhardt, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1960, pp. 552-568. Cfr. G. LÖHR, *Drei Briefe Hermanns von Minden O.P. über die Seelsorge und die Leitung der deutschen Dominikanerklöster*, in "Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte", 33 (1925), p. 159-160.

interpretare le nuove informazioni fornite dal racconto sulle origini, dimostrava l'antichità della lezione del manoscritto di Basilea rispetto agli altri testimoni della parte dottrinale³⁶⁰. L'articolo, intitolato *La hiérarchie cathare en Italie*, era solo il primo tassello di un più ampio contributo che, con la pubblicazione del *Tractatus de hereticis* attribuito ad Anselmo d'Alessandria nel numero successivo dell'*Archivum fratrum Praedicatorum*, avrebbe fatto luce su aspetti fino a quel momento difficilmente analizzabili: la "gerarchia catara" e le vicende storiche dei suoi protagonisti³⁶¹.

Quello di Antoine Dondaine rimane ad oggi l'unico lavoro interamente dedicato al trattatello lombardo. Negli anni successivi, gli storici hanno utilizzato il *De heresi catharorum* soprattutto per descrivere le origini dei *cathari* oppure mettendolo in relazione con altre fonti. Si pensi ad esempio ai volumi di Arno Borst, Raoul Manselli, Jean Duvernoy, Malcolm Lambert, Anne Brenon³⁶², nei quali esso viene comunemente accostato ad altri due trattati antiereticali di origine lombarda: la *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza³⁶³ e il *Tractatus de hereticis* attribuito a frate Anselmo d'Alessandria. In particolare, sono segnalate le differenze tra il resoconto sulle origini presente nel *De heresi catharorum* e quello stilato nel *Tractatus de hereticis*: di norma, quando i due testi entrano in palese contrasto si privilegiano le informazioni del primo in quanto più antico e considerato più vicino agli eventi narrati. Non indugeremo oltre su tali questioni, già ampiamente analizzate dalla storiografia³⁶⁴.

È opportuno, al contrario, soffermarsi sulle analisi di alcuni studiosi che, esaminando sotto differenti aspetti il testo del codice di Basilea, hanno offerto nuove interpretazioni sulla sua genesi e sul contesto nel quale fu prodotto. È il caso, ad esempio, di Lorenzo Paolini il quale in un articolo del 1994 intitolato *Italian Catharism and written culture* propone una sua visione circa l'autore anonimo del trattato: secondo Paolini si tratterebbe di un "ex-cataro" e ciò sarebbe testimoniato dalla precisione con cui vengono narrate le vicende storiche e dalla conoscenza puntuale dei miti "catari"³⁶⁵. Ci sarebbe di più: l'utilizzo di formule e di termini di carattere giuridico farebbero propendere per la

³⁶⁰ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, pp. 280-312.

³⁶¹ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, pp. 234-324.

³⁶² BORST, *Die Katharer*; MANSELLI, *L'eresia del male*; DUVERNOY, *La Religion des cathares*; ID., *L'Histoire des cathares*; M. LAMBERT, *The Cathars*, Oxford, Blackwell, 1998; BRENON, *Les Cathares*, Paris, Albin Michel, 2007.

³⁶³ L'edizione più recente, anche se non esente da pecche, è quella di ŠANJEK, *Raynerius Sacconi O.P. Summa de Catharis*, in "Archivum fratrum praedicatorum", XLIV (1974), pp. 31-60.

³⁶⁴ A partire da Antoine Dondaine stesso: DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, pp. 262-266.

³⁶⁵ PAOLINI, *Italian Catharism and Written Culture*, pp. 88-90.

figura di un notaio o di un uomo di legge³⁶⁶. Non sappiamo quanto queste ipotesi possano essere veritiere. Di certo, l'autore del *De heresi catharorum* si caratterizza per un linguaggio distante da una prosa intrisa di immagini stereotipe; solo nelle righe finali della parte narrativa si scorge una vena polemica: «Tali itaque modo, sicut superium narratum est, multitudo catharorum, imo hereticorum ac perversorum necnon et doctrine Christi adulteratorum, prius in unitate consistens, in duas partes primo divisa est et postea in sex»³⁶⁷. Questo breve estratto sulle scissioni all'interno della comunità “catara” è stato ripreso nel 1995 in un contributo di Grado Giovanni Merlo che fa notare come tutta la prima parte dell'opera sia scritta in funzione di quell'esito, ovvero la divisione in sei gruppi della comunità eterodossa. Egli afferma che con il *De heresi catharorum* il movimento dei *cathari* acquisisce una dimensione storica, può essere collocato tra un “prima” e un “dopo”. Lo storico italiano, infine, pone l'accento sull'utilizzo di alcuni vocaboli quali “episcopus” “regimem” o “ordo” che risulterebbero troppo rigidi per definire una realtà “eretica” ancora fluida³⁶⁸.

In tempi più recenti, il *De heresi catharorum* è stato chiamato in causa numerose volte nel contesto del dibattito attorno all'autenticità della *Charte de Niquinta*, un atto stilato dai *boni homines* occitani nel quale venivano ridefiniti i confini delle “chiese” (così vengono definite negli atti) del Midi francese³⁶⁹. Senza entrare nel merito, basti dire che, in una data compresa tra gli anni '60 e '70 del XII secolo (la datazione è ancor'oggi oggetto di discussione!), il documento parla di tali Marco di Lombardia e Papa Niquinta, che si ritiene essere il Marco e il Niceta citati nel resoconto narrativo del trattato lombardo³⁷⁰. Il problema principale è relativo alla tradizione della *Charte de Niquinta*, giunta a noi soltanto attraverso versioni di epoca moderna. Tra gli ultimi in ordine di tempo ad interessarsi alla questione, troviamo David Zbiral che, mettendo in relazione le informazioni del documento francese con quelle dei trattati antiereticali italiani,

³⁶⁶ PAOLINI, *Italian Catharism and Written Culture*, p. 89.

³⁶⁷ Cfr. *infra*, p. 300.

³⁶⁸ G.G. MERLO, *Coscienza storica della presenza ereticale nell'Italia degli inizi del Duecento*, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1995, p. 291 (poi rivisto in ID., *Contro gli eretici*, pp. 129-130, con il titolo di *Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici*).

³⁶⁹ Il dibattito attorno agli atti di Saint-Félix-de-Caraman ha vissuto una fertile stagione, a partire dalla pubblicazione dell'importante volume curato da Monique Zerner: *L'histoire du catharisme en discussion. Le «Concile» de Saint-Félix* (1167), pp. 279-284. Cfr. da ultimo ZBIRAL, *La charte de Niquinta et le rassemblement de Saint-Félix, état de la question; in 1209-2009. Cathares: une histoire à pacifier?*, Portet-sur-Garonne, Nouvelles Editions Loubatières, 2010, pp. 31-44.

³⁷⁰ ZBIRAL, *La charte de Niquinta: un faux moderne?*, in “Heresis”, 42-43 (2005), p. 143. La più recente edizione della *Charte de Niquinta* si trova in ID., *Edition critique de la charte de Niquinta selon les trois versions connues, in 1209-2009. Cathares: une histoire à pacifier?*, Portet-sur-Garonne, Nouvelles Editions Loubatières, 2010, pp. 45-52.

contribuisce a fornire una parziale rilettura dei dati offerti dal *De heresi catharorum*. Nel saggio *La charte de Niquinta et les récits sur les commencements des l'églises cathares en Italie et dans le Midi*, egli riprende alcune considerazioni di altri storici che vedono negli scritti italiani sulle origini una forte presenza dell'elemento mitico. In seguito, ipotizza che tale tendenza a mitizzare possa essere nata nel *milieu* hereticale, trovando alcuni parallelismi tra la narrazione del *De heresi catharorum* e gli Atti degli Apostoli³⁷¹.

Un ultimo contributo a livello storiografico da tener presente è quello di Pilar Jiménez-Sánchez che, nel volume “Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiévale” del 2008, ribalta un'interpretazione comunemente accettata circa le origini dei *cathari* di Lombardia³⁷². Il tema è questo: a partire da Charles Schmidt, sino ad arrivare agli studi di Antoine Dondaine, si riteneva che il passaggio di Marco di Lombardia dall'ordine di Bulgaria a quello di Dragovitsa fosse stato anche un passaggio di natura dottrinale da idee di stampo moderato a posizioni di carattere radicale³⁷³. La studiosa francese, sulla scorta di alcune considerazioni fatte da Anne Brenon che già affermava il «faux problème du dualisme absolu»³⁷⁴ ritiene, al contrario, che il passaggio di Marco sia una questione semplicemente legata all'ordinazione e, dunque, un cambiamento di rito, non di dottrina³⁷⁵.

Il fraintendimento, secondo Pilar Jiménez-Sánchez, sarebbe stato causato da una modifica testuale occorsa nella tradizione del *De heresi catharorum*: nel manoscritto latino 13151 della Bibliothèque Nationale de France è presente una versione della parte dottrinale del *De heresi catharorum* inserita in un testo più ampio conosciuto con il titolo di *Brevis Summula* e scritto attorno alla metà del XIII secolo. Lì, le frasi che introducono le differenti posizioni di *cathari* radicali e moderati sono: «Heretici qui habent *errorem* suum de Brugutia [Dragovitsa]» e «Heretici [...] qui habent *heresim* suam de Sclavonia»³⁷⁶. È evidente la differenza con il testo del codice di Basilea che nei casi sopraindicati riporta al posto di «errorem» e «heresim» il termine «ordinem»³⁷⁷. Non si tratterebbe, dunque, di

³⁷¹ ZBIRAL, *La Charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie et dans le Midi*, in “Heresis”, 44-45 (2006), pp. 143-148, 160-162.

³⁷² JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes*. Tra i suoi contributi che si interessano più o meno direttamente al *De heresi catharorum*, si veda anche EAD., *Relire la charte de Niquinta*: 1) *Origine et problématique de la charte*, in “Heresis”, 22, (1994), pp. 1-26 ; 2) *Etude et portée de la charte*, in “Heresis”, 23 (1994), pp. 1-28; EAD., *Retour sur la construction historiographique des origines orientales du catharisme, in 1209-2009. Cathares: une histoire à pacifier?*, pp. 11-23.

³⁷³ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, I: Le “De heresi Catharorum in Lombardia”*, pp. 291-293.

³⁷⁴ BRENON, *Le faux problème du dualisme absolu*, pp. 61-74.

³⁷⁵ JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, pp. 63-72.

³⁷⁶ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 13151, f. 347r^a-r^b. Cfr. *infra*, pp. 301, n. a, 303, n. c.

³⁷⁷ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, C V 17, ff. 86r^b; 86v^b.

aver mutuato i medesimi errori dalle terre orientali, ma soltanto di aver ricevuto una nuova ordinazione dai rappresentanti di quelle terre. Questo slittamento di senso ha condotto ad una interpretazione causa-effetto che non traspare dal testo del manoscritto svizzero, ma solo nelle versioni rimaneggiate degli esemplari più tardi. Lo studio della tradizione del *De heresi catharorum* si rivela ancora una volta foriero di importanti spunti interpretativi ed è a partire da queste intuizioni che ci è sembrato utile ripercorrere la circolazione dell'opera e i diversi modi con cui venne recepita nel corso dei secoli. Verranno presi in considerazione da una parte i manoscritti che completano la tradizione diretta dello scritto, almeno relativamente alla sua parte dottrinale, e dall'altra i volumi che costituiscono la sua tradizione indiretta, nel tentativo di aggiungere qualche piccolo tassello all'analisi di una tra le fonti più importanti per ricostruire il passato delle esperienze dualiste dell'Occidente europeo.

Si è già detto di come il manoscritto di Basilea sia l'unico a tramandare la versione completa del *De heresi catharorum*. I restanti codici che compongono la tradizione diretta del testo contengono o solo la parte dottrinale dell'opera o addirittura un semplice frammento di quella parte. Antoine Dondaine sosteneva nel suo contributo del 1949 che, poco dopo la redazione del trattato, la parte narrativa avesse perso di importanza in quanto i nomi ivi contenuti non sarebbero stati più presenti nella memoria dei protagonisti del tempo³⁷⁸. L'ipotesi, secondo lui, trovava conferma anche dal confronto tra la parte dottrinale del codice svizzero, che riportava i nomi di persone per introdurre le idee eterodosse («Marchisius de Soiano [...] et Amezo, eius filius maior»; «Caloiannus, episcopus unius partis [...] et Garattus, episcopus alterius partis»), con quella attestata dagli altri esemplari, che lentamente sostituirono i nomi di persona con espressioni più generiche («Heretici [...] qui dicuntur Albigenses»; «Heretici de Concoreço»). È necessario tuttavia non considerare queste modifiche testuali in maniera rigida: alcuni codici rivelano uno stato intermedio di tali mutazioni, spesso dovute ad errori meccanici dei copisti. Inoltre, ciò che non emerge da un semplice confronto tra i passi dei diversi codici è la natura specifica di quei testimoni, ovvero il contesto nel quale sono inseriti alcuni stralci dell'anonimo trattato lombardo. C'è un ulteriore elemento da tenere presente: la quasi totalità dei codici che verranno presi in considerazione risalgono a un'epoca che va dalla fine del XIII secolo in poi. Ciò pone un problema interpretativo non indifferente:

³⁷⁸ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, p. 302.

perché riportare le concezioni dottrinali di un movimento “in via di estinzione”³⁷⁹, se non completamente esaurito? Non si dimentichi che lo stesso esemplare di Basilea venne copiato negli ultimi decenni del Duecento, o addirittura più tardi, vale a dire in un momento in cui secondo la lettura di Antoine Dondaine la parte narrativa dello scritto lombardo, che pure è presente nel testimone svizzero, aveva perso di interesse.

Ma partiamo da un elenco dei restanti manoscritti che compongono la tradizione diretta del *De heresi catharorum*: la parte dottrinale nella sua interezza è attestata dal manoscritto latino 14927 della Bibliothèque Nationale de France, dal codice 715 della Biblioteca Apostolica Vaticana e dal manoscritto latino 13151 anch'esso allogato presso la Bibliothèque Nationale a Parigi. Si conservano poi alcuni frammenti, già segnalati da Dondaine, nei seguenti codici: Lucca, Biblioteca Statale, 2110; Monaco, Bayerischen Staatsbibliothek, Clm, 7454; Berlin, Staatsbibliothek, theol. lat. fol. 202; Ljubljana, Nadškofijski Arhiv, Fasc. 1, Sign. 3 (è il Kranj-Župnišče, 92, segnalato da Dondaine); Wien, Schottenkloster, 361³⁸⁰.

Il testimone che può essere con più facilità accostato al manoscritto di Basilea è il latino 14927 della Bibliothèque Nationale de France. È un codice miscelaneo in discreto stato di conservazione, originariamente appartenuto all'abbazia di san Vittore a Parigi dove sarebbe stato rilegato tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo³⁸¹. Le diverse unità codicologiche che lo compongono presentano a loro volta scritti di varia natura, tra cui un certo numero di testi classici copiati e annotati dalla mano del bibliofilo normanno Simon de Plumetot (1371-1443)³⁸². Tuttavia, il fascicolo più interessante ai nostri occhi è il primo: una trentina di fogli databili tra la seconda metà del XIII e la prima del XIV secolo e redatti dalla mano del medesimo copista³⁸³. Al loro interno troviamo una serie di opere antiereticali riconducibili ai cosiddetti *cathari* italiani: i primi fogli riportano due *summae*

³⁷⁹ Sul declino del “catarismo italiano” si veda: R. MANSELLI, *La fin du catharisme en Italie*, in *Effacement du Catharisme? (XIII^e-XIV^e siècle)*, “Cahiers de Fanjeaux”, 20 (1985), pp. 101-118; L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, I: *L'eresia catara alla fine del Duecento*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1975; ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*; MERLO, *Non conformismo religioso e repressione ecclesiastica in età avignonese*, in *Eretici del medioevo*, pp. 146-154.

³⁸⁰ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le “De heresi Catharorum in Lombardia”*, p. 299, n. 38.

³⁸¹ Per una descrizione del codice si veda *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXXVII-CXXIX. Sull'appartenenza del manoscritto all'abbazia di san Vittore si consulti G. OUY, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor*, II, Bibliotheca Victorina, Brepols Publishers, 1999, p. 451.

³⁸² *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXXVII-CXXIX. Cfr. anche OUY, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor*, II, pp. 451-453 e ID., *Simon de Plumetot (1371-1443) et sa bibliothèque*, in *Miscellanea codicologica F. Masai dedicata*, edd. P. Cockshaw, M.-C. Garand, P. Jodogne, Gand, E. Story-scientia, 1979, pp. 353-381.

³⁸³ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, ff. 2r^a-33v^a.

auctoritatum ancora inedite³⁸⁴, segue la parte dottrinale del *De heresi catharorum*³⁸⁵, c'è poi un resoconto anch'esso inedito e anonimo che ingloba un frammento della *Manifestatio* attribuita a Bonaccorso³⁸⁶, la *Confessio hereticorum* che potrebbe essere identificata come fonte della stessa *Manifestatio*³⁸⁷ e, infine, una versione incompleta della *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*³⁸⁸. Per quanto riguarda il *De heresi catharorum*, si può affermare con relativa certezza che la versione del codice latino 14927 sia all'origine derivata da un'esemplare completo dell'opera. Infatti, sebbene si assista già all'omissione del resoconto narrativo su Marco di Lombardia e i suoi seguaci, a conclusione della parte dottrinale si trovano alcune righe della “gerarchia catara” ugualmente attestata dal manoscritto di Basilea³⁸⁹. Per quanto riguarda il testimone parigino, però, un *et cetera* interrompe la lista dei rappresentanti “catari”, a dimostrazione del precoce disinteresse per gli *individui* a favore delle *dottrine*. Ciò detto, l'analisi filologica delle varianti testuali, mostra come le due redazioni appartengano a rami diversi della tradizione.

Allargando lo sguardo al contesto nel quale il *De heresi catharorum* è inserito, non si può non constatare come gran parte delle opere presenti nel fascicolo siano state prodotte in un periodo abbastanza antico, precedente cioè al definitivo consolidamento del *negotium fidei*. Anche se taluni scritti sono incompleti o quasi allo stato di bozza, sembra di avere a che fare con un grosso manuale “anticatario”, una raccolta di fonti dalla quale attingere per meglio comprendere la realtà “eretica” (grazie al *De heresi catharorum* e alla *Confessio hereticorum*) e trovare le giuste contromisure per confutarla (le *Summae auctoritatum* e la *Disputatio*). L'obiettivo è uno solo: i *cathari* italiani – che sono nettamente distinti da

³⁸⁴ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, ff. 2r^a-7r^b. Cfr. L. SACKVILLE, *Heresy and heretics in the Thirteenth century: the textual representations*, York, University of York, 2011, p. 44.

³⁸⁵ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, ff. 7r^b-8v^b.

³⁸⁶ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, ff. 8v^b-13r^a. Carola Hoecker divide questo testo in due parti: «8vb-10rb: Fragmentarische Abhandlungen gegen die italienischen Katharer, die bisher nicht identifiziert werden konnten» e «10vb-12va: Sermones», *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXXVIII.

³⁸⁷ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, ff. 13r^a-14r^b. Cfr. R. MANSELLI, *Alle origini della Manifestatio haeresis Catharorum quam fecit Bonacursus*, in “Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano”, 67, 1955, pp. 189-211; DONDAINE, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, XXIV (1959), pp. 272-273; MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum»*, pp. 49-76. La *Confessio hereticorum* è seguita da due piccoli brani intitolati rispettivamente «De septem sacramentis» (ff. 14r^b-15r^a) e «De clericis» (f. 15r^a-r^b).

³⁸⁸ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, ff. 15r^b-33v^a. Cfr. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, hrsg. C. Hoecker, pp. CXXVII-CXXIX.

³⁸⁹ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, f. 8v^b. Si veda a proposito DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, I: Le “De heresi Catharorum in Lombardia”*, p. 302, n. 40. Cfr. anche *infra*, edizione *De heresi catharorum*, p. 306, n. v.

coloro che nel testo sono chiamati *leoniste*³⁹⁰ – e, in particolare, *lombardi*, come dimostrerebbe il resoconto anonimo e incompleto, che occupa la parte centrale del fascicolo. L'autore dell'opera, inedita e pressoché trascurata dalla storiografia, così si esprime nell'introduzione: «tamen Dominus non misit eos, quibus dumtaxat tota tiran<n>itas per mundum diffusa, et specialiter Lumbardia quam maxime ultra modum est infecta»³⁹¹. L'immagine della *Lombardia* come *fovea haereticorum*, un *topos* analizzato con acume da Paolo Montanari³⁹², è seguita da una serie di paragrafi in cui gli “eretici” sono descritti attraverso i principali stereotipi antiereticali introdotti dai rispettivi versetti biblici³⁹³. Degno di nota è il passo relativo all'antica analogia tra “eretico” e scismatico:

«Adhuc aliud exemplum ad errores cognoscendum vel in maxima auctoritate ostendam: audistis enim dominum in evangelio dicentem: «Omne regnum in seipsum divisum desolabitur et cetera» (Lc, 11:17), in quo aperte monstratur quod credulitas seu predicatio hereticorum catharorum, scilicet et aliarum sectarum, non est regnum dei, set potius diaboli, qui ab initio divisum a deo per superbiam atque invidiam, inter homines discessionem seminare non cessat atque discordiam ut in Evangelio legitur de parabola tritici seminati, unde «cum dormierunt homines et cetera» (Mt, 13:25) in Matheo quod ut clarius pateat de pluribus pauca intimumus. Videtis enim quomodo cathari leonistis et lercuste (*sic, per leoniste*) catharis resistunt. Ita quod unusquisque illorum credit et predicat ab alto prorsus inficiatur et sic omnes secte, a sancta et catholica ecclesia romana per errores divide, inter se dividuntur et sibimetipsas ab invicem repugnant. Primum notandum est quod non tantum una secta ab altera dividitur, set etiam infra semetipsas desidium et discordiam patiuntur. Nam quidam catharorum heresis non solum ad loquendum formidabilis vero etiam ad audiendum nimis est terribilis atque execrabilis. Dicunt enim deum creasse omnia elementa: celum, ignem, terram, et aerem et corpora celorum et corpora elementorum. Alii dicunt diabolum omnia creasse visibilia et corporalia»³⁹⁴.

Nel brano citato, le discordie tra gli uomini sono attribuite all'azione di satana che fu il primo a ribellarsi a Dio per superbia e invidia³⁹⁵. L'azione del maligno sarebbe

³⁹⁰ Nel medesimo periodo, l'utilizzo del termine *leoniste* è attestato anche da frate Rolando da Cremona, che a sua volta mostra le differenze tra questi ultimi e i *manichei*, «qui cathari nominantur» (PARMEGGIANI, *Rolando da Cremona († 1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati Predicatori tra escatologismo e profezia*, p. 30).

³⁹¹ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, f. 10r^a.

³⁹² MONTANARI, *Milano «fovea haereticorum»*, pp. 33-74.

³⁹³ Sulle immagini bibliche utilizzate per definire l'“eresia” e l'“eretico”, si veda il fondamentale studio di H. GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *Medioevo ereticale*, a cura di Ovidio Capitani., Il Mulino, Bologna, 1977, pp. 29-66.

³⁹⁴ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 14927, f. 11r^b-v^a.

³⁹⁵ Sulla demonizzazione degli “eretici”, in particolare in rapporto al *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach, si veda G.G. Merlo, “*Membra Diaboli*”: *demoni ed eretici medievali*, in “Nuova rivista storica”, LXXII, 1988, pp. 583-598 (poi in ID., *Contro gli eretici*, pp. 51-73).

perfettamente riconoscibile nei diversi gruppi di “eretici” che non solo si contrastarono gli uni gli altri, come nel caso dei *cathari* e dei valdesi, ma si divisero anche all’interno della stessa “setta”, come testimonia la “discordia” della «*catharorum heresis*». Il riferimento al contrasto tra “catari” e valdesi mostra l’antichità della redazione dell’opera: l’autore sembra conoscere bene le vicende di cui sta parlando e sembra rivolgersi ad un pubblico («*Videtis enim*») altrettanto avveduto circa le divisioni delle chiese eterodosse. A questo punto, è lecito porsi una domanda: è forse possibile utilizzare questo breve scritto polemico come chiave di lettura per gli avvenimenti raccontati nella parte narrativa del *De heresi catharorum*, sebbene essa non sia presente nel manoscritto latino 14927? Se la risposta fosse affermativa, si potrebbe ritenere che le discordie tra i primi seguaci di Marco di Lombardia fossero scaturite non tanto dall’adesione a diversi sistemi dottrinali, quanto piuttosto a inclinazioni e comportamenti *umani*, seppur rinviati alla superbia e all’invidia *diaboliche*. D’altro canto, il riferimento finale alle differenze dottrinali estrapolato dalla *Manifestatio* di Bonaccorso lascia qualche perplessità. Quel che è certo è che la parte dottrinale del *De heresi catharorum* trova spazio in un contesto, quello del fascicolo del codice parigino, che presenta scritti contenutisticamente e cronologicamente affini, sebbene sia una volta di più necessario domandarsi le ragioni per cui nella seconda metà del XIII secolo in Francia, dove il manoscritto è stato copiato, fossero ancora interessati alle origini e alle dottrine delle “chiese catare” italiane.

La tappa successiva nel percorso di recezione e trasmissione del *De heresis catharorum*, ci conduce alla Biblioteca Apostolica Vaticana, e più precisamente al manoscritto latino 715 lì allogato. In questo codice, la parte dottrinale del trattato è attestata in una posizione insolita: una chiara scrittura trecentesca su due colonne la riporta nel *recto* del secondo foglio di guardia anteriore del manoscritto. A livello testuale, la versione del testimone vaticano riporta un buon numero di lezioni riconducibili a quelle del latino 14927. Tuttavia, le numerose varianti riscontrabili tra le due redazioni mostrano come esse non siano direttamente collegate, ma derivino piuttosto da un antigrafo comune. Analizzando gli *incipit* che nel codice vaticano latino 715 introducono le differenze tra le dottrine radicali e moderate, è possibile notare delle incongruenze. Per coloro che professavano idee radicali, vengono citati gli antichi “vescovi catari” come nella redazione di Basilea: «*Heretici qui habent errorem suum de Drugucia, Marchisius de Soiano episcopus illorum de Desençano et Amiço filius eius maior*»³⁹⁶; invece per i moderati, che

³⁹⁶ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Vat. lat., 715, II^a.

nel testo del codice svizzero si dividono in seguaci di Caloianni, ordinato *de* Sclavonia e seguaci di Garatto, ordinato *de* Bulgaria, i nomi degli *episcopi* vengono omessi e si opta più semplicemente per «quidam habent heresim suam de Sclavonia et quidam alii de Bulgaria»³⁹⁷. Si assiste ad una sorta di spersonalizzazione di alcuni gruppi “catari” che riacquisiscono un significato per così dire attualizzante solo grazie all’intervento nel foglio di altre mani. Si nota, infatti, l’aggiunta della rubrica «Heretici de Concoreço» per individuare l’insieme degli “eretici moderati” e la scritta su rasura «Heretici de Banorio» per identificare la dottrina particolare di un sottogruppo dei moderati. Gli errori scaturiti da tali interventi (come l’inserire coloro che derivavano dalla “chiesa” di Sclavonia tra i “catari” di Concorezzo) mostrano il maldestro tentativo di ricollocare nell’alveo di etichette ben note un resoconto dottrinale ormai datato.

Qualche indicazione sul perché della presenza di una parte del *De heresi catharorum* in un foglio di guardia di un codice trecentesco, può essere tratta passando, ancora una volta, dallo studio del frammento all’analisi dell’insieme. Il manoscritto vaticano latino 715, segnalato per la prima volta da padre Ilarino da Milano³⁹⁸, si compone principalmente di due opere del celebre frate Predicatore Alberto Magno, il *De sacrificio Missae* e il *De Eucharistia* (conosciuto anche come *De corpore domini*), scritte nell’ultimo periodo (tra il 1275 e il 1279) della sua copiosa attività letteraria³⁹⁹. Se si pensa che i *cathari* erano noti per aver sostituito la celebrazione della messa con una semplice benedizione del pane e per il rifiuto della transustanziazione, non pare casuale la presenza di un resoconto delle concezioni dualiste in apertura di un volume contenente due scritti che ribadivano la posizione “ortodossa” attorno a due temi particolarmente avversati dagli “eretici”. Inoltre, è importante notare che nel *De sacrificio Missae*, testo in cui vengono ripercorse le diverse parti della messa secondo il rito cattolico-romano, nel momento in cui delinea le caratteristiche del simbolo niceno-costantinopolitano, Alberto Magno dedica spazio ad alcune “eresie” antiche, in risposta delle quali il simbolo sarebbe stato fissato dai Padri della chiesa. Non stupisce che l’esposizione del primo articolo («Credo in unum

³⁹⁷ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Vat. lat., 715, II^a. Cfr. *infra*, p. 303, n. c.

³⁹⁸ ILARINO DA MILANO, *La « Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus » secondo il cod. ott. lat. 136 della Biblioteca Vaticana*, in “Aevum”, XII (1938), pp. 328-330.

³⁹⁹ Entrambe sono contenute in *B. Alberti Magni, Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, XXXVIII, cura ac labore A. Borgnet, E. Borgnet, apud Ludovicum Vivès, 1899. Per una rapida panoramica sulle due opere si vedano: D.F. WRIGHT, *Albert the Great’s critique of Lothar of Segni (Innocent III) in the De Sacrificio Missae*, in “The Thomist. A Speculative Quarterly”, 44 (1980), pp. 584-596; D. TORRIJOS CASTRILLEJOS, *Albert the Great on the Eucharist as True Food*, in “Annales Theologici”, 32 (2018), pp. 141-152. Più in generale sulla vita e le opere di Alberto Magno, si veda: J.A. WEISHEIPL, *The Life and Works of St. Albert the Great*, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. by J. A. Weisheipl, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1980, pp. 13-51.

deum...») sia seguita dalla descrizione dell'“eresia” manichea, chiamata così da «quodam Manes heresiarca eorum». Sorprende però la distinzione che, poco dopo, lo stesso frate Predicatore fa della *secta Manichaei*:

«Quia autem secta Manichaei divisa est in tres, quia una eius pars dicit duos deos, sicut apparet in epistola *Fundamenti* quam fecit Manes, et destruxit Augustinus in libro quem fecit contra epistolam *Fundamenti*. Alia autem secta derivata ab illo, dixit unum quidem esse Deum, sed duos factores, qui materiam factam ab uno Deo in divisa formaverunt. Et illi dixerunt, quod unus factor fecit incorruptibilia, sicut coelum et corpora coelestia: alter autem fecit corruptibilia pugnancia et se invicem destruentia. Alii etiam ex Manichaeis dixerunt, quod unus factor fecit invisibilia, sicut animas et Angelos: alius autem visibilia, sicut haec inferiora»⁴⁰⁰.

Tale divisione, insolita per gli antichi manichei, sembrerebbe riguardare movimenti dualisti più recenti come i *cathari* che, secondo alcuni trattati antiereticali della metà del XIII secolo, proprio in Lombardia, si dividevano in tre parti. Non è del tutto improbabile che l'autore abbia attinto dalle proprie conoscenze sugli “eretici” italiani, come mostra un altro riferimento all'*hereticus* vicentino Pietro Gallo inserito dallo stesso Alberto Magno nella *Summa Theologiae*⁴⁰¹. L'associazione tra *cathari* e manichei è un *topos* della letteratura polemistica cattolica medievale e trova un canale di diffusione importante nelle opere di altri frati Predicatori come il *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* di Étienne de Bourbon e il *Tractatus de hereticis* attribuito ad Anselmo d'Alessandria⁴⁰². Per tornare al manoscritto vaticano latino 715, nella stessa parte dottrinale del *De heresi catharorum* riportata sul secondo foglio di guardia, dopo l'esposizione delle dottrine radicali, si legge: «Heretici qui ista dicunt olim Manichei nunc etiam cathari dicuntur»⁴⁰³. Si tratta di un'aggiunta, non presente nella versione del codice di Basilea, che cambia profondamente il significato di un testo originariamente constatativo e impermeabile alle immagini stereotipe tratte dal ricorso a un'eziologia mitica.

⁴⁰⁰ ALBERTI MAGNI *Liber de sacrificio Missae*, p. 67.

⁴⁰¹ ALBERTI MAGNI *Summa theologiae*, in B. Alberti Magni, *Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera omnia*, XXXII, cura ac labore A. Borgnet, E. Borgnet, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1895, p. 267. Su Pietro Gallo e sul riferimento nella *Summa theologiae*, si veda M. BENEDETTI, *Pietro Gallo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXVIII, pp. 488-490.

⁴⁰² BERLIOZ, 'Les erreurs de cette doctrine pervertie...', pp. 53-67; DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 308.

⁴⁰³ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Vat. lat., 715, II^a.

Le aggiunte e le mutazioni testuali dell'esemplare vaticano sono lo specchio dell'estrema fluidità degli scritti antiereticali e del *De heresi catharorum* nello specifico. Un ulteriore testimone di queste trasformazioni è il già evocato manoscritto latino 13151 della Bibliothèque Nationale de France. Rispetto ai precedenti, esso vanta un'antica fortuna storiografica: Célestin Douais nel volume *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux* del 1896 ne studia il contenuto citandolo tra una serie di manoscritti che sarebbero stati utilizzati dai predicatori del XIII secolo per contrastare il "dilagare" dell'"eresia", in particolare quella "catara"⁴⁰⁴. Il codice, databile al terzo quarto del XIII secolo e di origine italiana, è di piccole dimensioni e contiene la Bibbia nella sua integralità⁴⁰⁵. La particolarità è che, prima e dopo il testo sacro, mani diverse riportano alcuni elementi testuali relativi sia alla predicazione (ad esempio l'esposizione del simbolo e dei sette sacramenti) sia alla lotta contro l'"eresia", tra cui lo scritto intitolato *Brevis Summula*. Quest'ultimo, diversamente da quanto sostenuto da Célestin Douais, è uno scritto composto da frammenti di varia natura, successivamente assemblati per farne un unico trattato⁴⁰⁶. Ciò è ben visibile dal prologo di mano successiva che venne inserito nel margine inferiore dei primi fogli per dare un titolo e una giustificazione ecclesiologica ad un insieme eterogeneo.

Secondo Antoine Dondaine, la *Brevis summula* sarebbe scomponibile in sei elementi: 1) Prologo (aggiunta posteriore); 2) dottrine generali; 3) dottrine particolari alle tre grandi "fazioni catare" d'Italia; 4) dottrine degli albighesi (da correggere con *Albanenses* secondo Dondaine) 5) Catalogo degli errori ABC (*Albigenses/Albanenses, Bagnolenses, Concorezzenses*); 6) confutazione degli errori degli "eretici". Il terzo elemento, che rende note le divisioni dottrinali in seno alla comunità "catara", è la riproposizione della parte dottrinale del *De heresi catharorum*⁴⁰⁷. Dondaine riteneva che la versione inserita nella *Brevis Summula* presentasse caratteristiche simili a quella del manoscritto vaticano latino 715. In effetti, lo studio delle varianti mostra che le lezioni sono pressoché identiche. Entrambe le versioni, inoltre, riportano alcune aggiunte non attestate dalla redazione del

⁴⁰⁴ C. DOUAIS, *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII^e siècle*, Paris, Picard, 1896.

⁴⁰⁵ Per una descrizione del codice in tutte le sue parti, si veda DOUAIS, *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII^e siècle*, pp. 22-28; si veda per la datazione del manoscritto a partire dalle miniature, *Manuscrits enluminés d'origine italienne*, 2 (XIII^e siècle), par F. Avril et M.-T. Gousset, Paris, Bibliothèque Nationale, 1984, pp. 10-11.

⁴⁰⁶ Charles Molinier, in uno studio successivo a quello di Célestin Douais, aveva stabilito l'identità di alcuni dei frammenti della *Brevis Summula*: MOLINIER, *Un texte de Muratori concernant les sectes cathares*, in "Annales du Midi", XXII (1910), pp. 180-220.

⁴⁰⁷ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, p. 295.

codice di Basilea e riconducibili quasi letteralmente alla *Summa contra haereticos* ascritta, non senza dubbi, a Prevostino da Cremona⁴⁰⁸. Un’aggiunta tra queste, ad esempio, specifica le dottrine radicali, mentre un’altra, già menzionata per il codice vaticano, ricollega l’appellativo “cataro” agli antichi manichei:

V	BS	Prevostino (?)
[...] et dicunt duas esse naturas, unam bonam incorporalium, celestium supernarum a deo omnipotente creatam, alteram malorum, animalium, corporalium, terrestrium a malo deo creatam.	[...] et dicunt duas esse naturas, unam bonam, incorporalium, celestium supernorum a deo omnipotente creatam, alteram malam, animalium, corporalium, terrestrium a malo deo creatam.	[...] addit etiam duas esse naturas: unam bonam, incorporalium, a deo omnipotente creatam, alteram malam, corporalium, a diabolo creatam.
[...] Heretici qui ista dicunt olim Manichei, nunc etiam cathari dicuntur ⁴⁰⁹ .	[...] Heretici qui ista dicunt olim Manichei, nunc et catheri dicuntur ⁴¹⁰ .	Hereticus autem qui hoc dicit antiquitus Manicheus, nunc vero Catharus appellatur ⁴¹¹ .

Il testo inserito nella *Brevis summula*, tuttavia, non è una copia della versione del vaticano latino 715 e appare più recente rispetto a quest’ultima. Tra le due redazioni, sono intervenute altre modifiche e integrazioni. Innanzitutto, si assiste alla completa cancellazione dei nomi di persona: se nel vaticano latino 715 persistevano, almeno all’inizio, i nomi di *Marchisius de Soiano* e *Amezo*, nel codice latino 13151 di Parigi, i dualisti radicali vengono identificati più generalmente con l’espressione: «Heretici qui habent errorem suum de Brugutia, qui et dicuntur albigenses», dove il termine *albigenses* risulta essere problematico per il contesto italiano nel quale si crede sia stato prodotto lo scritto. Inoltre, nella redazione del manoscritto Parigino ci sono delle aggiunte che non si trovano in nessun’altro esemplare⁴¹². Si ritiene che la *Brevis Summula* sia stata scritta attorno alla metà del XIII secolo. Ciò significa che le trasformazioni testuali del *De heresi catharorum* sinora affrontate sono avvenute nell’arco di una cinquantina d’anni dalla prima redazione del trattato.

Ma le metamorfosi non finirono qui. A complicare ulteriormente un quadro già frastagliato, vi è un gruppo di codici che, non solo non riportano il testo completo come nei

⁴⁰⁸ *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*.

⁴⁰⁹ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Vat. lat., 715, II^a.

⁴¹⁰ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 13151, f. 347r^a-r^b.

⁴¹¹ *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, eds. by J. Garvin, J. Corbett, p. 4.

⁴¹² Come nel caso di un’altra presunta divisione all’interno dei dualisti radicali, in merito all’ascendenza di Lucifero al cielo: «Alii istorum dicunt quidam quod Lucifer non transfiguratus est in angelum nec ibi factus est vilicus nec boni angeli intercesserunt pro eo, set dicunt quod accepit militiam et societatem malorum spiritum et vi ascendit et sic factum est prelium de quo in Apocalipsi» (PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 13151, f. 347r^a). Cfr. *infra*, p. 302, n. u.

manoscritti visti in precedenza, ma neppure l'inezienza della parte dottrinale, obbligandoci a spostare l'attenzione dal frammento al frammento del frammento. Nella Biblioteca Statale di Lucca, alla segnatura 2110, è conservato un manoscritto miscelaneo risalente al XIII secolo. Al suo interno, insieme ad opere di Agostino, Alano da Lilla e altri, è contenuta una versione della *Manifestatio heresis catharorum* attribuita al milanese Bonaccorso⁴¹³. Essa è seguita da due estratti di diversa lunghezza che furono considerati da Giovanni Domenico Mansi come continuazione dell'opera precedente⁴¹⁴. In realtà, si è presto scoperto che corrispondevano ad alcuni capitoli della *Summa contra hereticos* ascritta a Prevostino da Cremona⁴¹⁵ e, soprattutto, ad un frammento del *De heresi catharorum*, di cui viene trascritto esclusivamente il primo paragrafo della parte dottrinale⁴¹⁶, ovvero il brano che riporta le dottrine radicali attribuite a *Marchisius de Soiano* e ad *Amezo*, suo "figlio maggiore". La citazione del nome dei due "eretici", unita all'analisi delle altre lezioni del codice lucchese, indicano che si è di fronte ad una versione del testo intermedia, molto simile a quella attestata dal manoscritto vaticano latino. Il motivo per cui solo questa determinata sezione dello scritto *lombardo* abbia suscitato l'interesse del copista è di difficile comprensione⁴¹⁷, in particolar modo se si considera che l'autore del trattato ascritto a Bonaccorso menziona sia i *cathari* («illorum qui cathari vocantur»⁴¹⁸) radicali sia i *cathari* moderati e dunque la trascrizione di tutta la parte dottrinale del *De heresi catharorum* avrebbe, come in altri casi, ben mostrato le differenze e le divisioni tra i gruppi eterodossi.

L'esemplare di Lucca è una sorta di *unicum* tra i frammenti del trattato lombardo. Di fatto, tutti i piccoli frammenti che restano da analizzare sono accomunati dal loro porsi, senza alcuna eccezione, ad appendice di un'opera ben specifica e ancora inedita: il *Tractatus fidei contra diversos errores* di Benoît d'Alignan. La figura e l'opera del

⁴¹³ Per una sommaria descrizione del codice, si veda ILARINO DA MILANO, *La «Manifestatio heresis catharorum quam fecit Bonacursus» secondo il cod. Ottob. lat. 136 della Biblioteca Vaticana*, in "Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche", XII (1938), pp. 285-286. Una descrizione più precisa del codice si trova in MOLINIER, *Rapport a M. le ministre de l'instruction publique sur une mission exécutée en Italie (février-avril 1885)*, in "Archives des missions", III, 14 (1888), pp. 136-137. Cfr. inoltre per alcune rettifiche MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum» attribuita a Bonaccorso*, p. 50, n. 5.

⁴¹⁴ J.D. MANSI, *Stephani Baluzii Tutelensis Miscellanea novo ordine digesta*, II, Lucae, apud Vicentium Junctinium, 1761, p. 581.

⁴¹⁵ LUCCA, BIBLIOTECA PUBBLICA, 2110, ff. 77r^a-87r. Cfr. *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, eds. by J. Garvin, J. Corbett, p. XIX.

⁴¹⁶ LUCCA, BIBLIOTECA PUBBLICA, 2110, ff. 76r^b-76v^b. Cfr. *infra*, p. 302. Per una trascrizione di questo frammento, si veda MOLINIER, *Un texte de Muratori concernant les sectes cathares*, pp. 217-219.

⁴¹⁷ Non sono completamente da escludersi ragioni di natura codicologica, ovvero dettate dalla perdita di un quaderno: i frammenti del *De heresi catharorum* e della *Summa contra hereticos* sembrerebbero redatti da un altro copista. Il primo termina precisamente al f. 76v^b mentre il secondo comincia al f. 77r^a.

⁴¹⁸ MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum» attribuita a Bonaccorso*, p. 68.

vescovo di Marsiglia, che entrò poco prima di morire nell'ordine dei frati Minori, solo recentemente sono state oggetto di attenzione da parte della storiografia⁴¹⁹. Il *Tractatus fidei* è una sorta di repertorio degli errori “ereticali” organizzati tematicamente seguendo la struttura del Simbolo esposto in occasione del IV Concilio Lateranense. Alcuni esemplari quattrocenteschi del *Tractatus Fidei*, soprattutto d'area germanica, presentano in aggiunta all'opera del prelado francese un estratto del *De heresi catharorum*⁴²⁰. In questi codici, ad essere citato non è il paragrafo relativo alle credenze radicali, ma quello relativo alle dottrine dei “catari” moderati, a partire dalla lezione della *Brevis Summula*, quasi che le credenze degli «Heretici de Concoreço, qui habent heresim suam de Sclavonia, et quidam alii de Bulgaria» dovessero entrare di diritto a far parte della sua grande esposizione di errori. Se sia stato proprio il vescovo francese ad inserire l'estratto nel corso della ventennale gestazione del suo volume, è difficile da stabilire. Di certo, la presenza di un breve paragrafo del *De heresi catharorum* ben si raccorda con gli obiettivi del *Tractatus Fidei* che non sono solamente polemici, ma anche catechetici: Benoît de Alignan afferma in più di un'occasione che contro gli *errores* da lui elencati «valeat responderi per

⁴¹⁹ Si veda il recente e pionieristico studio di J.H. ARNOLD, *Benedict of Alignan's Tractatus fidei contra diversos errores: A Neglected anti-Heresy Treatise*, in “Journal of Medieval History”, 45/1 (2019), pp. 20-54; lo stesso autore aveva già dedicato a Benoît d'Alignan una succinta nota biografica: ID., *Benedict of Alignan*, in *Christian-Muslim Relations. A bibliographical history*, IV, edd. by D. Thomas, A. Mallet, Leiden, Brill, 2012, pp. 421-424. In precedenza, gli storici si sono interessati al vescovo marsigliese in maniera discontinua. In particolare, sulla vita e le opere di Benoît d'Alignan si veda P.-A. AMARGIER, *Benoît d'Alignan, évêque de Marseille (1229-1268). Le contexte et l'esprit d'une théologie*, in “Le Moyen Âge”, 72, 1966, pp. 443-462; J. RUBIN, *Benoît d'Alignan and Thomas Agni: Two Western Intellectuals and the Study of Oriental Christianity in Thirteenth-Century Kingdom of Jerusalem*, in “Viator”, 44/1 (2013), pp. 189-199; sul *Tractatus fidei* si consulti M. GRABMANN, *Der Franziskanerbischof Benediktus de Alignano († 1268) und seine Summa zum Caput Firmiter des vierten Laterankonzils*, in *Kirchengeschichtliche Studien P. Michael Bihl, O.F.M. als Ehrengabe dargeboten*, Kolmar, Alsatia Verlag Kolmar im Elsass, 1941, pp. 50-64; A. COCCI *Notizie su Benoît d'Alignan († 1268) e il suo Tractatus fidei contra diversos errores (1261)*, in *Editori di Quaracchi, 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, a cura di A. Cacciotti, B. Faes de Mottoni, Roma, Edizioni Antonianum, 1997, pp. 317-331; K. VILLADS JENSEN, *War against Muslims According to Benedict of Alignano OFM*, in “Archivum Franciscanum Historicum”, 89 (1996), pp. 181-195.

⁴²⁰ I codici sono i seguenti: MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, Clm, 7454, f. 90v^a-v^b (cfr. *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, III (pars III), composuerunt C. Halm, G. Thomas, G. Meyer, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968, p. 161); BERLIN, STAATSBIBLIOTHEK, theol. lat. fol. 202, f. 311v^a-v^b (cfr. V. ROSE, *Verzeichniss der Lateinischen Handschriften der Königlichen zur Berlin*, Berlin, Asher, 1903, pp. 609-612); LJUBLJANA, NADŠKOFIJSKI ARHIV, Fasc. 1, Sign. 3 [già KRANJ-ŽUPNIŠČE, 92] (cfr. M. KOS, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana, Zalozilo Umetnostno-zgodovinsko društvo, 1931, p. 160); WIEN, SCHOTTENKLOSTER, 361 (cfr. A. HÜBL, *Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii B. M. V. annuncio Scotos Vindobonae servantur*, Vindobonae et Lipsiae, In aedibus Guilelmi Braumüller, 1899, pp. 395-396).

auctoritates, per rationes, per exempla et per similitudines quibus erronei apercius convincuntur et fideles in fide catholica firmiter solidantur»⁴²¹.

Rimane, a questo punto, un'ulteriore precisazione da fare in merito alla tradizione manoscritta del *Tractatus fidei* e del relativo frammento del *De heresi catharorum*: Antoine Dondaine aveva recensito tre frammenti certi (Monaco, Bayerischen Staatsbibliothek, Clm, 7454; Berlin, Staatsbibliothek, theol. lat. fol. 202 e Ljubljana, Nadškofijski Arhiv, Fasc. 1, Sign. 3 [olim Kranj-Župnišče, 92]) e uno incerto (Wien, Schottenkloster, 361), segnalato dal Dollinger e ricercato senza frutto da padre Ilarino da Milano⁴²². La consultazione del codice viennese rivela effettivamente la presenza della sezione del *De heresi catharorum* e dà ragione all'ipotesi dello storico domenicano⁴²³. Tuttavia, quando Antoine Dondaine pubblicò il suo studio sullo scritto lombardo, il solo contributo di rilievo circa l'opera di Benoît d'Alignan era un articolo di Martin Grabmann. Lo storico e sacerdote tedesco aveva catalogato diciassette manoscritti del *Tractatus fidei* e aveva già fatto notare come nei codici di Monaco e di Berlino fosse presente la porzione del *De heresi catharorum*⁴²⁴: Antoine Dondaine non si rese conto che i due esemplari tedeschi erano gli unici ad essere stati consultati da Martin Grabmann, mentre gli altri erano stati segnalati grazie all'utilizzo dei cataloghi. Ciò rendeva necessaria la verifica degli altri manoscritti elencati da Grabmann e in effetti, la semplice consultazione di uno solo degli altri codici – il manoscritto 404 (A III 19) della Biblioteca Nazionale di Praga – ha permesso di aggiungere questo nuovo esemplare alla lista dei testimoni, pur parziali, del *De heresi catharorum*⁴²⁵. Con tutta probabilità, lo studio degli altri codici attestanti il *Tractatus fidei* consentirà di aggiungerne altri⁴²⁶.

⁴²¹ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, latin 4224, f. 449r. Si vedano a proposito le conclusioni di John Arnold: «The Tractatus Fidei is conceived ultimately as a practical text, perhaps we could say a 'pastoral' text, which will allow a bishop or a preacher to access a host of different ways of correcting error and 'destroying' heresy» (ARNOLD, *Benedict of Alignan's Tractatus fidei contra diversos errores*, p. 41). L'idea di consolidare la fede nei fedeli attraverso l'insegnamento dei principali "errori" degli "eretici" rimanda ad alcune opere di Agostino, tra cui il *De agone* e il *De haeresibus* che, «nonostante la differente impostazione e la distanza di tempo, sembrano essere strutturati attorno ad un unico obiettivo: preservare la fede dei cristiani» (SANT'AGOSTINO, *Morale e ascetismo cristiano*, VII/2 (Il combattimento cristiano), a cura di L. Manca, Roma, Città Nuova Editrice, 2001 [Opere di sant'Agostino, I: Libri-Opere pastorali], p. 67). In particolare, il *De agone* costituirebbe «un prezioso esemplare di catechesi negativa» (p. 66). Ci pare che l'espressione catechesi *negativa* possa offrire spunti di riflessione anche in relazione alle testimonianze dei secoli XII-XIII.

⁴²² DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, p. 299, n. 38.

⁴²³ WIEN, SCHOTTENKLOSTER, 361, f. 282 r^a-282v^a.

⁴²⁴ GRABMANN, *Der Franziskanerbischof Benediktus de Alignano († 1268)*, pp. 51-52.

⁴²⁵ PRAHA, NÁRODNÍ KNIHOVNA ČESKÉ REPUBLIKY, 404 (III A 19), ff. 8v^b-9r^a.

⁴²⁶ La visione dei manoscritti consultabili online tra quelli presenti nella lista provvisoria fornita da John Arnold (ARNOLD, *Benedict of Alignan's Tractatus fidei contra diversos errores*, pp. 48-54) consente di

Prima di tirare le somme sulla fortuna e la circolazione del *De heresi catharorum*, è necessario allargare l'orizzonte verso la tradizione indiretta del trattato che in diverse occasioni è stato indicato come fonte di opere polemistiche successive e notevolmente più elaborate. Antoine Dondaine sosteneva con assoluta certezza che Salvo Burci, laico piacentino autore nel 1235 del *Liber Suprastella*⁴²⁷, avesse attinto dal *De heresi catharorum* per delineare in maniera sommaria le credenze radicali e moderate: «Salvo Burci y est assez verbeux, mais il est facile de retrouver, presque au mot à mot, notre texte»⁴²⁸. In realtà, se si confrontano i due testi, non è per niente facile ritrovare letteralmente le stesse frasi⁴²⁹. Sembrerebbe più probabile che entrambi si rifacciano a una o più fonti in comune, in modo simile a quanto era già stato evidenziato per la *Summa contra hereticos* dello Pseudo Giacomo de Capellis⁴³⁰. Paola Romagnoli, infatti, prendendo le distanze da Antonio Acerbi⁴³¹, aveva optato anche in quel caso per una fonte in comune⁴³². Sembra fare eccezione il frate Predicatore Moneta da Cremona con la sua *Summa contra catharos et valdenses*⁴³³ che, oltre a presentare una relazione molto stretta con la *Summa contra hereticos* dello Pseudo Giacomo de Capellis, a proposito dell'incarnazione di Gesù riprende quasi parola per parola un brano del *De heresi catharorum*⁴³⁴. In altri passi, tuttavia, la parentela tra i due scritti non pare così evidente, tanto che Walter Wakefield parla di semplici reminiscenze⁴³⁵.

La cautela in questo genere di analisi non è mai troppa e sembra lecito affermare che il *De heresi catharorum* non abbia avuto una notevole influenza sulle opere più tarde. La sua circolazione, come è emerso dall'analisi della tradizione diretta, è maggiormente attestata in raccolte disomogenee composte da testi antiereticali di varia natura a cui si cerca in un secondo momento di dare una dimensione unitaria. I contesti nei quali i frammenti più o meno completi del trattato sono inseriti rispondono a esigenze che

aggiungere altri due testimoni del frammento dottrinale del *De heresi catharorum*: ALBA IULIA, BIBLIOTHECA BATTHYÁNEUM, MS II 61, f. 11r^a-r^b; BRNO, MORAVSKÁ ZEMSKÁ KNIHOVNA V BRNĚ, MK 36, f. 133r^b-133v^a.

⁴²⁷ SALVO BURCI, *Liber Suprastella*.

⁴²⁸ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, I: Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, p. 298, n. 36.

⁴²⁹ Sia sufficiente rinviare alla sezione del *Liber suprastella* che presenta brani riferibili alla parte dottrinale del *De heresi* si veda SALVO BURCI, *Liber Suprastella*, pp. 55-58.

⁴³⁰ PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, p. 8, n. 24.

⁴³¹ A. ACERBI, *La «Visione di Isaia» nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale*, in "Cristianesimo nella storia", 1, 1980, pp. 85-87.

⁴³² P. ROMAGNOLI, *Il trattato antiereticale dello Pseudo Giacomo de Capellis*, in *Storia ereticale e antiereticale del medioevo*, pp. 119-120.

⁴³³ MONETA CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*.

⁴³⁴ Come aveva già mostrato DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, I: Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, p. 298.

⁴³⁵ W.L. WAKEFIELD, *Notes on some antieretical writings of the thirteenth century*, in "Franciscan studies", 27 (1967), p. 311.

sembrerebbero oltrepassare i limiti della tradizionale polemica antieretica per contemplare un impegno pastorale volto al rafforzamento della fede attraverso la predicazione della retta dottrina, in contrapposizione a concezioni dottrinali che, antiche o nuove che fossero, erano più da evitare che da combattere. A dimostrarlo, oltre all'epoca tarda alla quale sono riconducibili i manoscritti analizzati, è la natura stessa dei codici studiati. Ritorniamo al caso emblematico del manoscritto riportante la *Brevis summula*, il latino 13151 di Parigi, che è stato riconosciuto come esempio di un particolare formato di Bibbia diffuso nel XIII secolo: le cosiddette Bibbie portatili, ovvero versioni del testo sacro di piccole dimensioni che non in rare occasioni furono concepite allo scopo di facilitare la predicazione da parte dei rappresentanti degli Ordini mendicanti. Laura Light, in un articolo del 1987 quasi del tutto trascurato dalla storiografia eresiologica, ha mostrato come un certo numero di queste Bibbie, compreso il codice latino 13151, fosse caratterizzato sia nei margini sia nei fogli di guardia dalla presenza di testi antieretici e, in particolare, di quelle che sono state definite *summae auctoritatum*. In disaccordo con l'opinione diffusa secondo cui questo genere di testi circolasse quasi esclusivamente nei primi anni del Duecento e fosse scomparso a partire dal 1250, Laura Light sosteneva che

«it may be noted, however, that the continued circulation of [...] texts of similar type, in manuscripts dating from the second half of the thirteenth century, suggests that preaching against heresy, either to heretics or, as seems more likely, to audiences of believers who might be tempted by heretics, was an important part of the life of the church for longer than traditionally assumed»⁴³⁶.

L'impressione è che anche l'analisi dei testimoni documentari che costituiscono la tradizione per così dire spezzettata del *De heresi catharorum* sembrerebbe portare nella direzione indicata dalla studiosa statunitense. Riprendere e approfondire tale suggestione non soltanto permetterebbe di liberarsi in maniera definitiva dall'interpretazione

⁴³⁶ L. LIGHT, *The new thirteenth-century Bible and the challenge of heresy*, in "Viator", 18 (1987), p. 284. Nello stesso anno, anche Luba Eleen mostrava che la diffusione nell'Italia settentrionale dei manoscritti contenenti il Nuovo Testamento «was indeed considered to be a weapon in the struggle against heresy». La sua ipotesi è che la committenza di molti di questi codici debba essere ascritta ai membri delle confraternite laicali sorte nel XIII secolo: «A major concern of the confraternities was to confirm in their faith Catholics exposed to heretical propaganda in the cities of northern Italy, and firm knowledge of the New Testament was regarded as a cornerstone of faith» (L. ELEEN, *New Testament manuscripts and their lay owners in Verona in the Thirteenth century*, in "Scriptorium", 41/2 (1987), p. 231; ringrazio Edina Bozoky per avermi segnalato questo studio). Non è raro che siffatte Bibbie portatili riportino nei fogli di guardia le cosiddette *summae auctoritatum*, liste scritturali aventi l'obiettivo di rispondere alle argomentazioni "ereticali". A questo proposito, sto lavorando all'edizione delle molte *summae auctoritatum* ancora inedite, per meglio comprenderne la natura e il contesto di produzione.

forzatamente binaria che contrappone il periodo in cui si dibatteva e si predicava contro gli “eretici” a quello nel quale la parola aveva lasciato spazio alle condanne e alle persecuzioni dell’*officium inquisitoriale*⁴³⁷, ma consentirebbe altresì di riconsiderare i tempi e i modi in cui opere come il *De heresi catharorum* vennero scritte e poi ricopiate nel corso dei secoli.

Dopo le attestazioni rinvenibili nei codici quattrocenteschi dell’opera di Benoît d’Alignan, se si vogliono ritrovare nuove tracce del *De heresi catharorum* è necessario compiere un salto cronologico di quasi due secoli per giungere nel pieno delle ruvide battaglie confessionali che caratterizzarono i decenni successivi all’avvento della Riforma protestante. A partire dalla seconda metà del XV secolo, «sulle spinte e contropunte del dibattito controversistico»⁴³⁸, eruditi e intellettuali di tutta Europa si impegnarono a ricercare e raccogliere testimonianze utili a legittimare le proprie rivendicazioni religiose. Gli scrittori protestanti, nel tentativo di rispondere alle sferzanti accuse dei polemisti cattolici, si interessarono in misura sempre maggiore agli “eretici” del passato, riconoscendo in essi i precursori della propria missione. È in questo contesto, il cui momento fondativo è da ricondursi alla pubblicazione nel 1556 del *Catalogus testium veritatis* di Mattia Flacio Illirico, che si assistette ad una rinnovata circolazione di testi e manoscritti relativi ai movimenti “ereticali” d’età medievale. Non fece eccezione il *De heresi catharorum* che fu una testimonianza ampiamente utilizzata dai polemisti di ambo gli schieramenti. È opportuno perciò allargare il campo di indagine per comprendere in quale misura la battaglia a colpi di penna abbia influito sulla trasmissione del trattato lombardo.

Nel 1601 a Leida venne dato alle stampe il *Recueil de l’histoire de l’Eglise*. Si trattava di un’opera postuma di Nicolas Vignier, medico e scrittore convertito inizialmente alla Riforma e ritornato tra le fila cattoliche una volta che fu nominato consigliere di stato e storiografo del re di Francia⁴³⁹. La pubblicazione del volume venne curata dal figlio

⁴³⁷ L’esigenza di «reconsider these binaries of persuasion versus coercion, and gentle pastor tending souls versus harsh inquisitor policing society», era già stata manifestata da C. CALDWELL AMES, *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 140.

⁴³⁸ M. BENEDETTI, *Cesare Baronio e gli eretici: le fonti della controversia*, in *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, a cura di G. A. Guazzelli, R. Michetti, F. Scorza Barcellona, Roma, Viella, 2012, p. 47.

⁴³⁹ Per informazioni sulla biografia di Nicolas Vignier (padre), si veda in particolare G. COLLETET, *La Vie de Messire Nicolas Vignier, conseiller et historiographe du Roy*, inserita nell’introduzione a VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, IV, Paris, Chez la veuve Iean Camusat et Pierre le Petit, 1650, prima parte, pagine non numerate. Si veda inoltre: J.A. DE THOU, *Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou*, IX, La Haye, Henri Scheurleer, 1740, pp. 25-26; J.-P. NICERON, *Mémoires pour servir à l’histoire des hommes illustres*

omonimo che, diversamente dal padre, restò fedele alla causa riformata per tutta la vita, divenendo prima ministro di Blois e attestandosi poi come uno dei polemisti ugonotti più virulenti del suo tempo⁴⁴⁰. All'interno del *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, ambizioso lavoro che si proponeva di tracciare la storia dell'istituzione ecclesiastica dal battesimo di Gesù Cristo sino al 1519, un notevole spazio è dedicato alla "questione ereticale". Come ha sostenuto Luc Racaut, dall'analisi dei riferimenti agli "eretici" medievali è chiaramente riconoscibile la presenza di una mano protestante, presumibilmente quella di Nicolas Vignier (figlio) che aveva inserito nel testo del padre tematiche care alla propaganda riformata⁴⁴¹. Si prendano ad esempio le pagine emblematiche sui valdesi: essi sono presi a modello come custodi della "vera fede" e assumono le vesti di martiri che, resistendo alle persecuzioni degli invidiosi uomini di chiesa, riuscirono a preservare le dottrine del loro maestro sino ai tempi della Riforma. Lo stesso vale per gli albigesi, conosciuti per lungo tempo come *cathari* di Linguadoca, i quali nell'immaginario protestante perdevano ogni connessione con le dottrine dualiste, tacciate come invenzioni dei rappresentanti cattolico-romani, e venivano assimilati in ultima istanza agli stessi valdesi.

A conferma degli interventi di Nicolas Vignier (figlio) nella pubblicazione dell'opera paterna, è possibile eseguire un confronto sui medesimi argomenti tra il testo del *Recueil de l'histoire de l'Eglise* e quello della *Bibliothèque historique*, una cronaca universale di ampio respiro pubblicata da Nicolas Vignier (padre) in tre tomi nel 1587⁴⁴². Basti citare il passo relativo all'adesione dei signori della Linguadoca alle dottrine albigei:

Nicolas Vignier (père), *Bibliothèque historique*

Tellement que tous les seigneurs desdits pays, [...] sectateurs d'icelles, sans se feindre de favoriser et supporter ceux qui les preschoyent et mantenoyent. Ce qui fait sembler esmerveillable, comme il est possible qu'estans les opinions pour lesquelles les Albigeois ont esté comdamnez et reiettez de l'Eglise Catholique, si prodigieuses et detestables que le moyne des vallees Sernay de l'ordre de Cisteaux en son histoire de la guerre Albigeoise

Nicolas Vignier, *Recueil de l'histoire de l'Eglise*

Tellement que tous les seigneurs desdits pays, [...] sectateurs d'icelles, *supportans ouvertement ceux qui là preschoient.*

Qui est un argument qui faict penser à plusieurs, que les opinions par lesquelles les Albigeois ont esté comdamnez et reiettez de l'Eglise Romaine, non esté si detestables et prodigieuses que le moine des Vallees Servet de l'ordre de Cisteaux en son histoire de la guerre Albigeoise, quoy qu'il ait esté

dans la république des lettres, XLII, Paris, Briasson, 1722, pp. 21-27; J.-P. FINOT, *Notice sur Nicolas Vignier*, Bar-sur-Seine, s.e., 1865.

⁴⁴⁰ Per uno spaccato sulla vita e le opere di Nicolas Vignier (figlio) si veda EU. HAAG, EM. HAAG, *La France Protestante*, IX, Paris, Cherbuliez, 1859, pp. 493-495. Qualche informazione anche in NICERON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, XLII, pp. 27-28.

⁴⁴¹ L. RACAUT, *Religious polemic and Huguenot self-perception and identity. 1554-1619*, in *Society and culture in the Huguenot world 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 40

⁴⁴² N. VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, I-III, Paris, L'Angelier, 1587.

(qui vivoit en ce temps), Caesarius en ses dialogues, Bernard de Luxembourg, Tritemius et autres les recitent, et leur vie aussi coupable et contaminee des crimes et vices enormes, nommément de Sodomie qu'ils leur ont imposé, gens neantmoins de telle qualité n'ayent eu non seulement aucune vergongne de souffrir, permettre ou tolerer ou dissimuler telles ordures et puantises estre faites en leurs terres et maisons, le nommer seulement desquelles feroit fremir les oreilles du plus es honté et resolu en toutes meschancetez que ne fut iamais Heliogabale, mais aussi de se laisser ensorceler d'opinions si monstrueuses et evidemment fausses et absurdes : ensemble aussi defendre ou supporter jusqu'à la perte de tous biens, honneurs, estats et vies, ceux qui les preschoyent et dogmatizoyent : si ce n'est qu'ils ayent esté totalement enchantez ou bien alienez par quelque façon extraordinaire de toute raison naturelle. D'autant que ce sont poincts totalement repugnans de reietter et detester le vieil Testament, et recevoir et approuver le Nouveau; et en approuvant aussi le nouveau testament, constituer deux dieux createurs, l'un benin et bon, et l'autre maling, menteur, homicide, traistre, cruel, à qui le vieil appartient, comme le nouveau à l'autre qu'ils disoyent avoir eu deux femmes, Colla et Colliba, desquelles il avoit engendré fils et filles. Outre plus de nier la résurrection des corps, d'estimer saint Iean Baptiste n'avoir esté Prophete, ains tresmaling, et autres malheureuses heresies, lesquelles toutesfois sont par les auteurs prealleguez, attribuees aux Albigeois⁴⁴³.

de ce temps (Caesarius en ses dialogues, Bernard de Luxembourg, Tritemius, et autres les recitent) ny leur vie aussi coupable ny contaminee des crimes et vices enormes, nommeement de Sodomie, qu'ils leur ont imposé.

D'autant qu'il est incroyable que gens de telle qualité n'ayent eu non seulement aucune vergongne de tolerer ou dissimuler telles ordures estre faictes en leurs terres et maisons, mais aussi de se laisser ensorceler d'opinions si monstrueuses et evidemment fausses si qu'il semble autant possible de pouvoir accorder deux contradictoires, qu'estre vray qu'ils les ayent eus, et aussi jusques à la perte de tous biens, estats, honneurs et vies, ceux qui les preschoient, si ce n'est qu'ils ayent esté totalement enchantez, ou bien alienez par quelque façon extraordinaire de toute raison naturelle. D'autant que ce sont poincts totalement repugnans, de reiectter le vieil Testament et approuver le Nouveau, et en l'approuvant constituer deux Dieux Createurs, l'un benin et bon, et l'autre malin, menteur, homicide, traistre, cruel, à qui le vieil appartient, comme le nouveau à l'autre, qu'ils disoient avoir eu deux femmes Colla et Colliba, desquelles il avoit engendré fils et filles. Outreplus de nier la resurrection des Corps; d'estimer S. Iehan Baptiste n'avoir esté Prophète, ains tresmalin, et d'appeler Marie Magdaleine Concubine de Iesus Christ. Toutes lesquelles resveries neantmoins sont par les Auteurs alleguez attribuees aux Albigeois. Nonobstant qu'un certain personnage Gascon homme de croire m'a affirmé, d'avoir leu une de leurs confessions en veil langage Gascon, qui fut presentee au feu de Chancelier de l'Hospital un peu devant les seconds troubles de France, qui ne contenoit un seul mot desdictes opinions, ains seulement les poincts que nous avons cy devant attribuez au Waudois⁴⁴⁴.

Il raffronto sistematico tra le due opere fa emergere qualcosa di ben più interessante delle semplici interpolazioni di Nicolas Vignier (figlio): il *Recueil de l'histoire de l'Eglise* non è altro che la riproposizione letterale delle parti della *Bibliothèque historique* relative alla storia della chiesa (e delle "eresie" in particolare), modificate successivamente secondo una prospettiva di chiaro stampo protestante. Il volume venne con tutta probabilità pensato dal padre, ma, sopraggiunta la morte, fu pubblicato e rielaborato dal figlio.

Quest'ampia parte introduttiva sulla genesi del *Recueil de l'histoire de l'Eglise* assume rilevanza ai fini del nostro discorso sul *De heresi catharorum*, se si prende in

⁴⁴³ VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, III, pp. 232-233.

⁴⁴⁴ N. VIGNIER (PADRE E FIGLIO), *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, pp. 406-407.

considerazione il brano situato in corrispondenza degli anni 1022/1023, nel quale si accenna all'esecuzione dei canonici d'Orleans:

«(1022/1023) Ceste annee furent pris et bruslez publiquement plusieurs personnages iusques au nombre de 14. tant du Clergé que de la noblesse, en presence du Roy Robert, pour crime d'heresie. Car on escrit qu'ils parloient mal de Dieu et des sacremens, à savoir du baptesme et du Corps et du Sang de Iesus Christ, Ensemble aussi du mariage, et ne vouloient user des viandes aians sang et gresse, les reputans immundes. Le principal d'eux s'appelloit Estienne. Glaber et Masson en ses Annales. Ceste semble avoir esté la premiere execution à mort pour crime d'heresie, qui se lit es escrits mis en lumiere, depuis le temps de Saint Martin soubz l'Eglise Romaine. Ou (comme nous trouvons escrit en un ancien Auteur) elle avoit esté apportee des parties d'outre Mer, A savoir de Bulgarie: et de là s'estoit espanchee par les autres provinces, où elle fut cy apres en grand vogue, au pays de Languedoc, de Thoulouse et de Gascongne signamment: Qui la fit dire aussi des Albigeois, qu'on appella semblablement Boulgres pour Bulgares, et cottreaux pour Cathares. L'Auteur preallegué parlant de l'origine de ceste heresie et de celui qui l'apporta, dit en ces termes. *Primis temporibus quibus haeresis Catharorum in Lombardia multiplicari coepit, Primum habuerunt Episcopum quendam Marcum nomine, sub cuius regimine omnes Lombardi, et Tusci et Marchiani regebantur. Iste Marcus ordinem suum habebat de Bulgaria. Veniens autem quidam Papa Nicetas nomine à Constantinopoli in Lombardia, Coepit accusare ordinem Bulgaria quem Marcus habebat. Unde Marcus episcopus haesitare incipiens, relicto ordine Bulgariae, suscepit ab illo Papa Niceta ordinem Druguriae cum suis complicitibus, et tenuit per multos annos: A Savoir iusques à son trespas, qui luy fit donner pour successeur en son Episcopat un nommé Iehan le Iuif: Soubz lequel arriva des parties d'outremer un nommé Petracus, qui fit un mauvais rapport de Simon Evesque, duquel Nicetas avoit receu son ordre de Drugarie: Qui fut cause de faire diviser les Cathares d'Italie en deux partialitez; l'une desquelles retint Iehan le Iuif pour son Evesque, l'autre prist Pierre de Florence pour le sien: Lesquelles division en amenerent encor par succession de temps plusieurs autres entre eux, Lesquelles se terminerent finalement en trois, qui avoient chacune leur Evesque à part: L'un desquels prenoit son ordre de la Bulgarie, l'autre de la Drugurie, et le tiers de l'Esclavonie. Et combien qu'ils suivissent tous l'erreur des Manichees et Cathares, neantmoins ils estoient discordans entre eux de quelques poincts particuliers concernans les principes de la creation de toutes choses, et la verité de l'incarnation, passion, et ascension de nostre Seigneur, et autres matieres. Au temps que nostre Auteur escrivoit ce que nous venons de reciter d'eux, un Garatus estoit Evesque en la Lombardie de l'ordre de Bulgarie; un sien fils nommé Gerard à Bresse, un autre à Corezium, Cascianus pour ceux d'Esclavonie Evesque à Manteuiel: son fils Alderic à Milan: l'autre nommé Otho à Bagnolle. Pour ceux de Drugurie, Marchisius à Sorano, Nicolas a Vincence, et*

le fils de tous deux en autres viilles. Ce qui nous monstre combien ceste heresie estoit lors multipliee par l'Italie»⁴⁴⁵.

Non è difficile scorgere nella sezione in corsivo del testo, che occupa poco meno di una pagina intera del volume, la trascrizione delle prime righe della parte narrativa del *De heresi catharorum*, seguita da un compendio della parte dottrinale e da alcune linee della gerarchia “catara”. Già ad una prima lettura è possibile fare alcune riflessioni: innanzitutto, come già segnalava Antoine Dondaine, la data 1022/1023 sotto la quale viene presentata la testimonianza risulta essere casuale⁴⁴⁶; la trattazione dell’episodio avvenuto ad Orleans offrì il pretesto per inserirla come spiegazione dell’origine di credenze paragonabili a quelle dei *cathari*. In secondo luogo, colui che inserì la citazione della fonte di origine *lombarda* aveva tra le mani un esemplare integrale della stessa, ovvero completo di tutte le sue parti come nel manoscritto di Basilea: parte narrativa, dottrinale e “gerarchia ereticale”. Infine, l’analisi dell’estratto riportato in latino e dei nomi della gerarchia finale consente di escludere che fu proprio il codice svizzero ad essere stato copiato e inserito nel *Recueil de l’histoire de l’eglise*.

Ciò sta a indicare che la versione completa del *De heresi catharorum* ha avuto in passato una diffusione e una circolazione maggiore rispetto all’unico testimone oggi conservato. Permangono tuttavia alcune perplessità: nel secondo volume della *Bibliothèque historique* di Nicolas Vignier (padre), dal quale secondo la nostra ricostruzione Nicolas Vignier (figlio) dovette trarre le informazioni, sotto l’anno 1022 è riscontrabile soltanto l’accenno al rogo dei canonici di Orleans e nulla più⁴⁴⁷. Fu dunque Nicolas Vignier (figlio) ad aggiungere nel *Recueil de l’histoire de l’Eglise* le notizie tratte dal *De heresi catharorum* come nel caso delle modifiche favorevoli alla causa riformata? La risposta non può essere affermativa, se non ipotizzando una palese svista del ministro ugonotto. Perché infatti citare una fonte che mostra chiaramente le origini orientali e “manichee” dei cosiddetti albigesi in un’opera nella quale gli stessi albigesi sono sempre da lì in avanti assimilati ai valdesi e le dottrine dualiste condannate come fantasticherie degli uomini di chiesa? La questione si presenta più articolata di quanto la storiografia abbia mai veramente creduto, ma si può azzardare un’ipotesi che renda conto in maniera soddisfacente di queste incongruenze.

⁴⁴⁵ VIGNIER (PADRE E FIGLIO), *Recueil de l’histoire de l’Eglise*, p. 268.

⁴⁴⁶ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le “De heresi Catharorum in Lombardia”*, p. 291, n. 23.

⁴⁴⁷ VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, II, p. 672.

Nel 1650 venne pubblicato postumo il quarto volume della *Bibliothèque historique* che, a partire dagli appunti lasciati dallo stesso Nicolas Vignier (padre), doveva porsi a conclusione della sua grande fatica editoriale: la prima metà del quarto libro è infatti dedicata agli avvenimenti più recenti compresi tra il 1520 e il 1560, secondo la forma e lo stile dei tre tomi precedenti che si arrestavano per l'appunto al 1519. Sebbene anch'esso abbia visto la luce dopo la morte dell'autore, il volume non pare risentire dei vizi di contenuto del *Recueil de l'histoire de l'Eglise*. Ciò detto, è la seconda metà del quarto tomo a costituire maggior motivo d'interesse in quanto contiene «les additions et correction aux trois premiers Volumes»⁴⁴⁸. L'ampia sezione dedicata alle aggiunte – divise per volumi e per pagine – è anticipata da una breve prefazione al lettore in cui si dichiara che il

«deffunt Monsieur Vignier, ayant fait des nouvelles reflexions sur sa Bibliothèque, a trouvé qu'il avoit mis quantité de choses, dont il estoit necessaire de donner un plus grand esclarcissement, d'autres qu'il falloit corriger, et quelques-unes qu'il falloit retrancher: il avoit achevé ce travail et se preparoit à le donner au public avec une seconde edition, lors que la mort enleva ce grand homme à la France»⁴⁴⁹.

Dopo aver tessuto le lodi dell'autore, i curatori dichiarano di aver assunto il compito di portare a termine le sue volontà, pubblicando ciò che mancava alla perfezione degli altri tre volumi: note, aggiunte, correzioni e cancellature occupano lo spazio di duecentocinquanta pagine. Se si scorrono queste *additions*, nella parte dedicata al secondo volume e in corrispondenza del passo sui canonici d'Orleans, si trova il brano del *De heresi catharorum* trascritto in maniera identica al *Recueil de l'histoire de l'Eglise*:

«Page 672. apres la ligne 6. effacez le deux section ensuite. Apres la ligne 28. adioustez: Ou comme nous trouvons escrit en un ancien Auteur elle avoit esté apportee des parties d'outre Mer, A savoir de Bulgarie : et de là s'estoit espanchee par les autres provinces, où elle fut cy apres en grand vogue, au pays de Languedoc, de Thoulouse et de Gascongne signamment: Qui la fit dire aussi des Albigeois, qu'on appella semblablement Boulgres pour Bulgares, et cottereaux pour Cathares. L'Auteur preallegué parlant de l'origine de ceste heresie et de celui qui l'apporta, dit en ces termes. *Primis temporibus quibus haeresis Catharorum* [ecc.]»⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, IV, II parte, p. 1.

⁴⁴⁹ VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, IV, II parte, p. 1.

⁴⁵⁰ VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, IV, II parte, p. 133.

Si può allora sostenere che la citazione della testimonianza *lombarda* dovesse originariamente far parte non del *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, ma della seconda edizione della *Bibliothèque historique* dove, in sintonia con la prospettiva generale di un'opera cattolico-gallicana, avrebbe contribuito a corroborare la tesi della natura dualista e orientale delle dottrine dei *cathares* di Linguadoca⁴⁵¹. Se si presta fede alle parole della prefazione alle aggiunte del quarto tomo, tale seconda edizione doveva essere quasi pronta per la stampa, ma il tutto fu bloccato dalla sopraggiunta morte dell'autore nel 1596. La scoperta, o meglio, la riscoperta dell'esemplare del *De heresi catharorum* si deve dunque all'attività di ricerca di Nicolas Vignier (padre) negli ultimi anni della sua vita. Lo storiografo dovette venire a conoscenza del documento manoscritto solo dopo la pubblicazione dei primi tre tomi della sua imponente cronaca universale. Ecco perché aveva previsto di aggiungerlo in un'edizione rivista, ma mai data alle stampe. Probabilmente Nicolas Vignier (figlio), nel pubblicare qualche anno dopo il *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, aveva attinto da un'incompleta versione paterna dell'opera⁴⁵² nella quale era già stato inserito il frammento del *De heresi catharorum* e, non accorgendosi della sua presenza contraddittoria, aveva interpolato le parti restanti della storia ecclesiastica senza eliminarlo.

A parziale conferma di quanto appena esposto, ci viene in aiuto un singolare e fortunoso ritrovamento. Alla *Bayerische Staatsbibliothek* di Monaco di Baviera si conserva un'interessante copia dell'edizione del 1587 della *Bibliothèque historique* di Nicolas Vignier (padre)⁴⁵³. Sfogliando le pagine dei tre volumi, si resta colpiti dal numero impressionante di annotazioni a margine, a cui si deve aggiungere un numero cospicuo di fogli cartacei allegati in un secondo momento all'opera. Se si analizzano meticolosamente tali note, si scopre che sono quasi del tutto identiche alle *additions* stampate nella seconda parte del quarto tomo della *Bibliothèque historique* nel 1650. In particolare, nel secondo volume della copia di Monaco di Baviera, in uno dei fogli cartacei incollati sulla pagina

⁴⁵¹ Un breve riferimento al *De heresi catharorum* è rinvenibile anche in un altro passo delle aggiunte al quarto volume della *Bibliothèque historique*, in funzione di mostrare il "manicheismo" degli albigesi: «ou bien comme je trouve escrit en un ancien auteur, pource que les Albigeois la pluspart tenoient l'heresie des Manichéens, qui avoit esté apportée de Bulgarie en Italie et delà publiée par les autre Provinces» (VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, IV, II parte, pp. 181-182).

⁴⁵² È quello che lascia intendere Guillaume Colletet nella lista delle opere di Nicolas Vignier (padre): «L'Histoire Ecclesiastique, que l'Auther prevenu de la mort n'eut pas le temps d'achever, mais qui pour son merite ne laissa pas d'estre publiée l'an 1600 par Nicolas et Iean Vignier ses deux Fils» (COLLETET, *La Vie de Messire Nicolas Vignier, conseiller et historiographe du Roy*, pagine non numerate).

⁴⁵³ I tre tomi presentano questa segnatura: "2 Chron. 81/1-3". Per il momento, ho avuto accesso alla sola versione online dell'opera consultabile attraverso una semplice ricerca nell'Opac del sito della Bayerische Staatsbibliothek.

che riporta l'anno 1022/1023⁴⁵⁴, è riportata la citazione del *De heresi catharorum* che avrebbe dovuto essere inserita nella seconda edizione della cronaca universale di Nicolas Vignier (padre) e che invece fu pubblicata nel *Recueil de l'histoire de l'Eglise*. Siamo di fronte, allora, alla copia sulla quale lo storiografo francese aveva preso i propri appunti per la revisione della *Bibliothèque historique*? La risposta è negativa. Il confronto tra la mano (o le mani?) delle note contenute nella copia tedesca e alcune lettere autografe di Nicolas Vignier (padre) conservate presso la Bibliothèque Nationale de France non lascia dubbi⁴⁵⁵. Sono due mani diverse.

La calligrafia delle annotazioni a margine sembrerebbe, al contrario, essere identica a quella di una lettera acclusa tra la copertina e il frontespizio del primo tomo conservato alla *Bayerische Staatsbibliothek*⁴⁵⁶. La missiva, indirizzata a Nicola Vignier (padre) e datata 6 aprile 1595, è scritta dall'umanista e professore all'università di Heidelberg Jakob Christmann⁴⁵⁷. Essa mostra l'ampia rete di relazione nella quale era inserito lo storiografo francese, oltre che la stima esistente tra quest'ultimo e l'erudito tedesco. Un'amicizia già consolidata, come mostra l'epistola dedicatoria che Jakob Christmann indirizza a Nicolas Vignier (padre) nel marzo del 1595 in apertura alla sua *Tractatio geometrica de quadratura circuli*: «Quod autem fructum aliquem amicitiae nostrae te percepisse praedicas, est cur mihi gratuler: quicquid enim per filium tuum Nicolaum, optime indolis ac spei adolescentem, de successione Califarum Saracenicorum ad te transmisi»⁴⁵⁸.

Dal piccolo passo citato, il tramite tra i due intellettuali risulta essere Nicolas Vignier (figlio) che, prima di trasferirsi a Leida per studiare teologia, aveva frequentato l'università di Heidelberg, dove insegnava Jakob Christmann⁴⁵⁹. Con tutta probabilità, dunque, Nicolas Vignier (padre) nel portare avanti l'idea di una seconda edizione della *Bibliothèque historique* dovette attingere ad un'ampia rete di eruditi che gli fecero pervenire testi e

⁴⁵⁴ MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, 2 Chron. 81/2 (VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, II), p. 672; http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10141672_00797.html.

⁴⁵⁵ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, Dupuy 700, ff. 98-118. Si tratta di un insieme di lettere non datate indirizzate da Nicolas Vignier (padre) ai fratelli Nicolas e François Pithou, giuristi di fama nativi di Troyes come lo storiografo francese.

⁴⁵⁶ MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, 2 Chron. 81/1 (VIGNIER (PADRE), *Bibliothèque historique*, I) *recto* del secondo foglio di guardia; http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10141671_00007.html.

⁴⁵⁷ Un breve resoconto della vita e delle opere di Jakob Christmann si trova in A. MELCHIOR, *Vitae Germanorum philosophorum*, Heidelberg, s.e., 1615, pp. 518-522. Per altre informazioni biografiche e per una sua collocazione all'interno del panorama erudito dell'epoca si veda C.P.E. NOTHAFT, *A sixteenth-Century Debate on the Jewish Calendar: Jacob Christmann and Joseph Justus Scaliger*, in "The Jewish Quarterly Review", 103/1, 2013, pp. 47-73.

⁴⁵⁸ J. CHRISTMANNUS, *Tractatio geometrica de quadratura circuli*, Francofurti, s.e., 1595, p. 4.

⁴⁵⁹ *L'académie de Lausanne au XVI^e siècle. Leges scholae Lausannensis, 1547. Lettres et documents inédits*, publié et annotés par L. Junod et H. Meylan, Lausanne, F. Rouge & C^{ie} S. A., 1947, p. 109, n. 2.

manoscritti a lui sconosciuti. Pertanto, se la copia conservata a Monaco di Baviera fu la “matrice” delle aggiunte inserite successivamente nella pubblicazione postuma delle opere dello storiografo francese e se davvero la mano di quelle note fu di Jakob Christmann, allora è necessario rimettere in questione la stessa attribuzione della riscoperta del *De heresi catharorum* a Nicolas Vignier (padre). Per il momento, tuttavia, rimangono soltanto ipotesi e non è opportuno aggiungere altro.

Di certo, si può affermare che da quando venne pubblicato per la prima volta nel 1601, il *De heresi catharorum* trovò spazio in alcune tra le più importanti opere controversistiche degli anni successivi e contribuì a modificare l’interpretazione circa il rapporto tra albigesi e valdesi. Così avvenne per il reverendo anglicano James Ussher il quale, muovendo dal brano, conosciuto grazie al *Recueil de l’histoire de l’Eglise* che lui credeva opera di Nicolas Vignier (padre), fu costretto ad ammettere nel suo *De christianarum ecclesiarum successione* la derivazione orientale e manichea di una parte degli albigesi⁴⁶⁰. Non si spinse a tanto l’autore di un ancora inedito *Amphiteatre des Vaudois* che, per il tramite dello stesso James Ussher, riportò a sua volta il *De heresi catharorum* ricollegando i *cathari* nominati nel documento ai “manichei dei tempi nuovi” diffusi in Italia, ma non agli albigesi le cui dottrine secondo lui non si sarebbero differenziate da quelle valdesi⁴⁶¹. Non mancarono casi di omissioni più o meno volontarie: basti pensare al ministro di Nyons Jean Paul Perrin, autore di una *Histoire des Vaudois* pubblicata nel 1618 su commissione del sinodo delle chiese riformate di Francia⁴⁶². Il pastore ugonotto, pur conoscendo direttamente Nicolas Vignier (figlio) e le opere di Nicolas Vignier (padre), decise opportunamente di tralasciare le informazioni della testimonianza di origine lombarda che avrebbero inficiato la sua tesi di fondo: «les Albigeois desquels il s’agit en ceste histoire ne different point des Vaudois en leur croyance»⁴⁶³.

⁴⁶⁰ J. USSHER, *De Christianarum Ecclesiarum successione*, Londini, Bonham Norton, 1613, pp. 236-237. Per uno spaccato biografico di James Ussher si veda J. MCCAFFERTY, *Ussher, James*, in *Dictionary of Irish Biography: from the earliest time to the year 2002*, IX, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 621-629; sul suo ruolo nella circolazione dei manoscritti dei valdesi medievali si veda BENEDETTI, “Documentary adventures”: *The Waldensian Inquisition Manuscripts in Trinity College Dublin*, pp. 169-184. Cfr. anche E. CAMERON, *Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, London, Blackwell Publishers Ltd, 2000, pp. 289-290. Si veda infine D. TOTI, *Sulle prime historiae di catari e valdesi. Dall’unità alla diversità attraverso la repressione*, in *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa*, a cura di A. Giraudo e M. Rivoira, Claudiana, Torino, 2018, pp. 41-64.

⁴⁶¹ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, Français, 17812. La citazione del *De heresi catharorum* si trova ai ff. 44r-44v.

⁴⁶² BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, pp. 10-16.

⁴⁶³ J.P. PERRIN, *Histoire des Vaudois*, Genève, Matthieu Berjon, 1618 (seconde partie: “Histoire des Crestiens Albigeois”), p. 1.

Com'è noto, contro Jean-Paul Perrin e la sua opera si scagliò il vescovo di Meaux Jacques-Bénigne Bossuet nella sua celebre *Histoire des variations des Eglises Protestantes*, data alle stampe nel 1688⁴⁶⁴. Il prelado francese criticò le modalità attraverso cui i protestanti pretesero di trovare degli antenati “ad ogni costo” e biasimò i loro sforzi volti a raggruppare albigesi e valdesi in unica “setta”, «quoy-que c'en soit deux très différentes»⁴⁶⁵. Jacques-Bénigne Bossuet si propose, al contrario, di chiarire le differenze tra i due movimenti e di mostrare la derivazione manichea delle dottrine degli “eretici” di Linguadoca. La principale fonte utilizzata per rendere conto di come gli errori dualisti si trasferirono dall'Oriente all'Occidente europeo, giungendo infine nell'Albigese, fu il *De heresi catharorum*. È interessante notare che nell'*Histoire des variations* l'estratto dello storiografo francese non venga citato sulla base del *Recueil de l'histoire de l'Eglise*, ma dalle aggiunte al quarto volume della *Bibliothèque historique*⁴⁶⁶.

L'*Histoire des variations des Eglises protestantes* è considerata uno spartiacque della storiografia sui *cathari*. A partire dalla sua pubblicazione e nei secoli a venire, al netto di qualche pur rilevante resistenza, i movimenti ereticali d'epoca medievale, gli albigesi in testa, divennero “antenati scomodi” per i polemisti protestanti. Attorno alla metà del XIX secolo, il professore riformato Charles Schmidt criticò aspramente i propri confratelli che ancora ascrivevano i “catari” tra gli esponenti della “chiesa invisibile” e anticipatrice della Riforma⁴⁶⁷. Egli nella sua *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois* si servì sistematicamente della parziale trascrizione del trattato anonimo lombardo che, per la prima volta, entrava a far parte di un'opera condotta con rigore metodologico⁴⁶⁸. Da lì in poi sarebbe cominciata una fase nuova per il *De heresi catharorum*, sfociata nel 1949 nella scoperta della sua versione integrale e manoscritta da parte di Antoine Dondaine.

⁴⁶⁴ Per comprendere il valore storiografico dell'opera di Jacques Bénigne Bossuet, il riferimento d'obbligo è A. RÉBELLIEAU, *Bossuet historien du protestantisme. Etude sur l'«Histoire des variations» et sur la controverse au dix-septième siècle*, Paris, Hachette, 1909. Cfr. inoltre, R. DARRICAU, *De l'histoire théologique à la grande érudition: Bossuet (XVI-XVIII siècle)*, in *Historiographie du Catharisme*, pp. 85-117; BENEDETTI, *Il «santo bottino»* pp. 63-69, 93-96. La biografia del prelado francese è delineata con precisione in J. MEYER, *Bossuet*, Paris, Plon, 1993.

⁴⁶⁵ J.B. BOSSUET, *Histoire des variations des Eglises protestantes*, II, Paris, chez la veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy, 1688, p. 160.

⁴⁶⁶ BOSSUET, *Histoire des variations des Eglises protestantes*, II, pp. 174-175.

⁴⁶⁷ Così si esprimeva Charles Schmidt: «C'est montrer une assez singulière ignorance du protestantisme, quand après avoir dit que les croyances albigeoises ont été manichéennes, dualistes, dokétistes, etc., on soutient qu'elles ne diffèrent pas de celles des protestants!» (SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, II, p. 270).

⁴⁶⁸ SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*.

2. *La Summa de catharis di frate Raniero da Piacenza: circolazione e trasmissione tra medioevo ed età moderna*

Nella biblioteca dell'Archivio Generale dell'Ordine dei frati Predicatori a Santa Sabina si conserva un elegante codice tardoquattrocentesco prodotto su commissione di Juan Ruiz de Medina, vescovo di Astorga e ambasciatore di Isabella I di Castiglia e Ferdinando II d'Aragona a Roma presso la sede papale⁴⁶⁹. Il manoscritto – introdotto da una splendida miniatura raffigurante papa Clemente IV nell'atto di porgere un documento ad alcuni frati Predicatori⁴⁷⁰ – contiene una versione della celebre *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza⁴⁷¹, le cui righe finali prendono una forma diversa rispetto a quella normalmente attestata. Dopo *l'explicit*, in caratteri rossi quasi si trattasse di un'ulteriore rubrica conclusiva si legge: «Nota quod iste fuerat heresiarcha utque supra»⁴⁷². Tale annotazione certifica come la *Summa de catharis*, ad oltre due secoli dalla sua stesura, conservasse intatto il suo valore informativo, implicitamente comprovato dal controverso passato di frate Raniero, il quale, prima di scrivere contro i suoi antichi compagni nella fede e divenire inquisitore, fu egli stesso *heresiarcha*⁴⁷³.

Il codice prodotto in Italia per volontà del prelado spagnolo è soltanto uno dei numerosi esempi che mostrano la perdurante fortuna della *Summa de catharis*. Lo scritto del frate Predicatore, riprodotto in oltre cinquanta esemplari manoscritti sparsi per tutta Europa, è stato efficacemente definito un best seller⁴⁷⁴. Ciononostante, le ragioni della sua straordinaria diffusione non sono ancora state pienamente indagate⁴⁷⁵. Sicuramente non ha giocato a favore del testo di frate Raniero la sua difficile collocazione all'interno delle

⁴⁶⁹ ROMA, ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI, II 62. Su Juan Ruiz de Medina e sul suo periodo romano si veda A. FERNANDEZ DE CORDOVA MIRALLES, *Diplomáticos y letrados en Roma al servicio de los Reyes Católicos: Francesco Vitale di Noya, Juan Ruiz de Medina y Francisco de Rojas*, in "Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica", 32 (2014), pp. 122-127; sul suo ruolo nella produzione di manoscritti e incunaboli, F. VILLASEÑOR SEBASTIÁN, *Juan Ruiz de Medina, regio oratori in romana curia, y un conjunto de sus incunables miniados*, in *El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la baja edad media*, coordinadoras C. Cosmen Alonso, V. Herráez Ortega, M. Pellon Gómez-Calcerrada, León, Universidad de León, 2009, pp. 239-252.

⁴⁷⁰ ROMA, ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI, II 62, f. 1r.

⁴⁷¹ Si è scelto di adottare la forma breve *Summa de catharis* in ragione della lunghezza del titolo *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*, attestato dalla maggior parte dei manoscritti. Si noti che i codici più antichi non riportano alcuna intitolazione. Il manoscritto di Budapest, in cui la versione dell'opera è inserita nel *Tractatus de hereticis* di frate Anselmo d'Alessandria, riporta *Summa fratris Raynerii condam de ordine Predicatorum* (cfr. *infra*, p. 357).

⁴⁷² ROMA, ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI, II 62, f. 163r. Ad aver attirato l'attenzione su tale rubrica conclusiva è stata BENEDETTI, *I libri degli inquisitori*, p. 22.

⁴⁷³ «Ego autem frater Ranierus, olim heresiarcha, nunc per Dei gratiam sacerdos in ordine Predicatorum licet indignus, dico indubitanter et testificor coram Deo, qui scit quod non mentior» (cfr. *infra*, p. 360).

⁴⁷⁴ BENEDETTI, *Manoscritti eccentrici. Ancora sui libri degli inquisitori*, p. 604.

⁴⁷⁵ Alcune riflessioni avviate sul tema sono state fatte da Marina Benedetti, che afferma: «appare costantivamente chiara l'ampia – e finora trascurata – influenza sulla successiva produzione manualistica anche contemporanea se, già intorno al 1260, la *Summa* è integrata nel codice del cosiddetto anonimo di Passau, testo di un inquisitore d'area tedesca» (BENEDETTI, *I libri degli inquisitori*, p. 21)

categorie in cui vengono abitualmente suddivisi i *libri degli inquisitori*: la *Summa de catharis* non è definibile un trattato “antiereticale” – soprattutto se la si confronta con la ponderosa *Summa contra catharos et valdenses* di frate Moneta da Cremona – e neppure può essere inserita nella produzione normativa e fiscale rappresentata dalla notevole diffusione dei manuali a uso inquisitoriale e dalla successiva produzione dei *libri racionum*⁴⁷⁶. La sua difficile collocazione tipologica ne ha decretato la messa a margine dalle ricerche dell’ultimo periodo.

Negli ultimi anni l’interesse storiografico per *le scritture e le opere degli inquisitori*⁴⁷⁷ ha trovato un’applicazione prevalente, da una parte, nello studio e nell’edizione degli atti processuali relativi al *negotium fidei* – si pensi ai volumi curati da Peter Biller e Caterina Bruschi sugli “eretici” della Linguadoca o ai lavori di Marina Benedetti sui valdesi del Quattrocento⁴⁷⁸ – e, dall’altra, nell’analisi della manualistica inquisitoriale, con le ricerche di Thomas Scharff e di Riccardo Parmeggiani⁴⁷⁹. Opere come la *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza, o come il *Tractatus de hereticis* di frate Anselmo da Alessandria, benché costantemente citate quando si tratti di ricostruire riti e dottrine di *cathari* e *valdenses* (come vengono definiti nei due testi), non sono state oggetto di una riconsiderazione complessiva, se non in tempi recenti sulla scia del dibattito circa l’affidabilità delle testimonianze scritte dagli uomini di Chiesa⁴⁸⁰. La risposta al ricorrente appello ad un ritorno alle fonti – sollecitato a partire dagli anni Novanta del secolo scorso da Grado Giovanni Merlo («Proprio, ripartendo da fonti e documenti, anche le ricerche sulla “storia ereticale e antiereticale del medioevo” potranno conoscere una rinnovata

⁴⁷⁶ Per le diverse tipologie dei *libri degli inquisitori*, si veda BENEDETTI, *Manoscritti eccentrici. Ancora sui libri degli inquisitori*, p. 587. Sulla particolare categoria dei *libri racionum* si vedano i capitoli “Fonti contabili per la storia dell’inquisizione” e “Le finanze dell’*officium fidei*” in EAD., *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 100-178.

⁴⁷⁷ Per uno sguardo ampio e problematico su tale questione, si veda *Le scritture e le opere degli inquisitori*.

⁴⁷⁸ *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc. Edition and Translation of Toulouse Inquisition Depositions, 1273-1282*, edd. by P. Biller, C. Bruschi, S. Sneddon, Leiden-Boston, Brill, 2011 (Studies in the History of Christian Traditions, 147); BENEDETTI, *I margini dell’eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*; EAD., *La valle dei valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Prigelato (Oulx, 1495)*, Spoleto, Fondazione Cisam, 2013 (Fonti e documenti dell’inquisizione, secc. XIII-XVI, II). Da ultimo, si veda la recente edizione dei processi contro i cittadini di Todi di T. DANELLI, *Inquisizione, frati Minori e cittadini di Todi (1329-1356)*, Spoleto, Fondazione Cisam, 2018 (Opera prima 3, 38).

⁴⁷⁹ T. SCHARFF, *Schrift zur Kontrolle-Kontrolle des Schrift. Italianische und französische Inquisitoren-Handbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts*, in “Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters”, 52 (1996), pp. 547-584; R. PARMEGGIANI, *Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230-1330): intertestualità e circolazione del diritto*, in “Rivista internazionale di diritto comune”, 13 (2002), pp. 229-270, poi aggiornato nell’*Introduzione a ID., Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2012 (Temi e testi, 112), pp. VII-LXVI.

⁴⁸⁰ C. BRUSCHI, *Converted-Turned-Inquisitors and the Image of the Adversary: Ranier Sacconi Explains Cathars*, in *Cathars in Question*, pp. 185-207.

stagione che molti auspicano e attendono»⁴⁸¹ – ha privilegiato testimonianze soprattutto di carattere polemico e non direttamente provenienti da ambito inquisitoriale, trasmesse attraverso le non sempre affidabili trascrizioni sette-ottocentesche. A tal proposito, i lavori di Paolo Montanari e Carola Hoécker rispettivamente sulla *Manifestatio heresis catharorum* e sulla *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* e le edizioni del *Liber Suprastella* a cura di Caterina Bruschi e della *Summa contra hereticos* dello Pseudo Giacomo de Capellis ad opera di Paola Romagnoli hanno contribuito a colmare un'importante lacuna storiografica⁴⁸².

Diversamente dai testi sopra citati, la *Summa de catharis* già negli anni Settanta del secolo scorso era stata oggetto di un'edizione moderna. La sollecitazione affinché fosse sostituita l'imprecisa trascrizione di Edmond Martène e Ursin Durand giunse in prima istanza da Mario Esposito e venne in seguito ribadita dallo stesso Antoine Dondaine, sebbene quest'ultimo fosse dell'avviso che i miglioramenti non sarebbero stati sostanziali: «une hypothétique édition critique à venir n'apportera pas de grosses améliorations au texte publié»⁴⁸³. L'edizione critica approntata nel 1974 da Franjo Šanjek, pur nelle scarse aspettative di natura filologico-interpretativa, cercò a suo modo di rispondere all'esigenza di ricostituire il presunto originale⁴⁸⁴. Rileggendo il lavoro dello studioso croato, rimane tuttavia l'impressione che esso presenti un carattere di incompiutezza dettato, in primo luogo, dall'assenza in apparato delle lezioni dell'opera di frate Raniero attestate da alcuni validi testimoni e, in secondo luogo, dalla concisione con la quale furono descritti i codici che ne componevano la tradizione. Franjo Šanjek non si rese conto che quei manoscritti sarebbero stati una preziosissima miniera di informazioni, limitandosi a descriverne le dimensioni e gli estremi cronologici e rimandando per ognuno di essi al riferimento catalogafico⁴⁸⁵.

Sulla base delle innovative linee di ricerca relative alla recezione e alla trasmissione delle fonti “antiereticali” d'età medievale, l'obiettivo delle pagine seguenti è approfondire

⁴⁸¹ MERLO, *Presentazione*, in *Storia ereticale e antiereticale del medioevo*, p. 4.

⁴⁸² MONTANARI, *La «Manifestatio heresis catharorum» attribuita a Bonaccorso*, pp. 49-76; *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*; SALVO BURCI, *Liber Suprastella*; PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*. Un'altra edizione recente è quella di Gerhard Rottenwöhler, ANDREAS FLORENTINUS, *Summa contra hereticos*, hrsg. G. Rottenwöhler, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2008 (*Monumenta Germaniae historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 23).

⁴⁸³ DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, p. 172. Mario Esposito qualche anno prima affermava: «la préparation d'un texte critique, qui prendrait la place des éditions de Martène et d'Argentré, n'offrirait pas de difficulté notable» (M. ESPOSITO, *Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques au XII^e et XIII^e siècles*, in “Revue d'Histoire Ecclésiastique”, 36 (1940), p. 154).

⁴⁸⁴ ŠANJEK, *Raynerius Sacconi O.P. Summa de catharis*, pp. 31-60.

⁴⁸⁵ ŠANJEK, *Raynerius Sacconi O.P. Summa de catharis*, pp. 39-41.

la natura dei codici contenenti la *Summa de Catharis*. Come per il caso del *De heresi catharorum*, l'analisi dei tempi, dei luoghi e dei modi in cui tali manoscritti furono prodotti e conservati si rivelerà utile per offrire nuovi spunti interpretativi e per sfumare al contempo alcune conclusioni date per acquisite. Considerato che la versione ampliata del testo dell'inquisitore piacentino, quella del cosiddetto Anonimo di Passau, si contraddistinse ben presto per un'autonoma via di diffusione, il nostro sguardo si concentrerà quasi esclusivamente sui diciannove esemplari contenenti la cosiddetta versione "primitiva", in un "viaggio" che dalla metà del XIII secolo ci condurrà fino ai primi decenni del XVII.

Il più antico codice attestante la *Summa de catharis* è il Reginense latino 428 della Biblioteca Apostolica Vaticana. Il benedettino André Wilmart, che da esperto patrologo e liturgista curò il catalogo del fondo anticamente appartenuto alla regina Cristina di Svezia, lo fa risalire ad un periodo di poco posteriore alla metà del XIII secolo: «saec. XIII (paulum post med.)⁴⁸⁶». L'esemplare sarebbe stato prodotto a pochi anni di distanza dal momento in cui frate Raniero terminò la sua opera e per questa ragione venne utilizzato da Franjo Šanjek come modello per la sua edizione⁴⁸⁷. L'antichità del Reginense latino 428, tuttavia, ha fatto passare in secondo piano un altro dato fondamentale: la sua provenienza. Stando alle valutazioni di André Willmart circa la scrittura del manoscritto («Librarius unus idemque perfecto stylo usus est, qui saec. XIII in Galliis, praesertim in Parisiorum partibus, pollebat»)⁴⁸⁸ e alle indicazioni di una nota di possesso del XIV secolo («Ista summa est fratrum Predicatorum Narbonensium»)⁴⁸⁹, il codice sarebbe stato scritto nella zona di Parigi per essere successivamente destinato a un convento occitano.

La scelta di un manoscritto *francese* per eseguire l'edizione di un testo *lombardo* necessitava di qualche riflessione in più da parte di Franjo Šanjek⁴⁹⁰. Se l'antichità del manoscritto garantisce una versione della *Summa de catharis* cronologicamente prossima all'originale, il Reginense latino 428 si caratterizza nondimeno per alcune forme erranee,

⁴⁸⁶ *Codices Reginenses Latini*, II, recensuit A. Wilmart, Città del Vaticano, in Bibliotheca Vaticana, 1945, p. 532.

⁴⁸⁷ ŠANJEK, *Raynerius Sacconi O.P. Summa de catharis*, p. 42.

⁴⁸⁸ *Codices Reginenses Latini*, II, p. 534.

⁴⁸⁹ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Reg. lat. 428, f. 3. Sulle origini del convento dei frati Predicatori di Narbonne e sulle sue vicende nel corso del XIII secolo, il lavoro di riferimento rimane C. DOUAIS, *L'albigéisme et les frères Prêcheurs à Narbonne au XIII^e siècle*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1894.

⁴⁹⁰ Il frate Predicatore croato si limita a segnalare la segnatura del codice («Vat. Reg. lat. 428») al di sotto del titolo e prima dell'inizio del testo vero e proprio della *Summa de catharis* (ŠANJEK, *Raynerius Sacconi O.P. Summa de catharis*, p. 42).

tanto più interessanti in quanto, come vedremo, risultano attestate in tutti i manoscritti legati all'ambito francese. Si consideri per esempio un'omissione rinvenibile nella parte dello scritto in cui frate Raniero espone le idee del *magnus heresiarcha* Giovanni di Lugio in merito all'azione del principio maligno:

Testo della *Summa de Catharis*

Reg. lat. 428

Item dicit quod ille qui summus est in malo *plus potest quam dei filius Ihesus Christus et quam creature dei boni et e converso quod summum bonum plus potest quam creature que sunt infra summum deum in malo*⁴⁹¹.

Item dicit quod ille qui est summus in malo plus potest quam creature que sunt infra summum deum in malo (*espunto e corretto d'altra mano in bono*)⁴⁹².

Si può notare come il copista del Reginense latino abbia commesso un *saut de même au même* passando da un «plus potest» all'altro, facendo sì che la frase perdesse di significato; in effetti a margine, per ridarle senso, una mano di poco successiva corresse il secondo «malo» in «bono. L'autenticità della versione in cui non è presente tale omissione è testimoniata dalla consequenzialità che è possibile rinvenire nel ragionamento attribuito a Giovanni di Lugio rispetto a quanto affermato precedentemente da frate Raniero: nella lezione corretta si afferma come, secondo l'*heresiarcha* lombardo, il “dio del male” abbia più potere rispetto a Gesù Cristo e alle creature del dio buono e, viceversa, come il “dio buono” abbia maggiore potere rispetto alle creature che sottostanno al “dio del male”. Questa sorta di reciprocità era presente poco prima nel testo: «Item quod alteruter agit in alterum ab eterno, et quod causa mala, id est deus malus, agit in Deum verum et in eius filium atque in cuncta opera eius ab eterno»⁴⁹³. L'omissione e un certo numero di altre varianti sono riprese dagli altri codici prodotti o conservati Oltralpe. Ciò testimonia l'esistenza di un modello comune, da cui derivò un ramo della tradizione della *Summa de catharis* che si potrebbe definire *francese* e che ad oggi rappresenta più della metà dei codici attestanti la “versione primitiva” dell'opera *lombarda*.

È importante evidenziare, inoltre, come nel Reginense latino l'opera di Raniero da Piacenza si accompagni alla *Summa contra catharos et valdenses* del confratello Moneta da Cremona⁴⁹⁴. Le differenze di natura biografica tra i due autori – il primo da ex-“eretico”

⁴⁹¹ Cfr. *infra*, p. 372, n. jjj.

⁴⁹² CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Reg. lat. 428, f. 7r^a.

⁴⁹³ Cfr. *infra*, p. 372, n. bb

⁴⁹⁴ A partire dall'analisi dell'edizione di Tommaso Agostino Ricchini, André Willmart mostra come il Reginense latino 428 attesti la versione originaria della *Summa contra catharos et valdenses* di Moneta da Cremona, priva di alcune aggiunte attestate in altri testimoni dell'opera (*Codices Reginenses Latini*, II, p. 532).

divenne inquisitore, mentre il secondo da *magister in artibus legens* divenne *doctor theologie* nello *studium* bolognese⁴⁹⁵ – trovano corrispondenza nella diversa natura dei due scritti nati dalle loro penne: se la *Summa de Catharis* si presenta come un breve testo dal valore principalmente informativo, il trattato di frate Moneta è una lunga esposizione di natura teologica legata alla sua attività didattica nello studio di San Niccolò a Bologna. Fu forse la reciproca funzionalità dei due testi – Raniero precisa date, personaggi e riti, Moneta viceversa produce una lunga lista dottrinale che rimane in larga parte anonima – a spingere qualcuno a metterli l’uno di fianco all’altro. La loro simultanea attestazione è sintomo della precoce circolazione di testi “antiereticali” *lombardi* in area *francese*, mentre negli stessi anni alcuni manuali inquisitoriali della *Francia* giunsero in Italia centro-settentrionale⁴⁹⁶.

La contemporanea presenza della *Summa de catharis* e della *Summa contra catharos et valdenses* è rara, ma non esclusiva del codice Reginense latino. La si riscontra anche in un altro manoscritto prodotto attorno al terzo quarto del XIII secolo e attualmente alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco⁴⁹⁷. Il codice, che prima di giungere nell’attuale sede conservativa era custodito nell’abbazia di Sant’Emmerano di Ratisbona, presenta delle miniature che farebbero pensare a un’origine italiana, probabilmente genovese⁴⁹⁸. Il testo della *Summa de catharis* contenuto al suo interno riporta delle varianti che escludono l’appartenenza alla “tradizione francese” dell’opera e si contraddistingue per una serie di aggiunte e interpolazioni:

Testo della *Summa de Catharis*

Sed in hoc videntur dissentire aliquantulum Albanenses sicut dicitur infra. Item omnes negant purgatorium⁴⁹⁹.

CIm 14620

Sed in hoc *dissentiunt Albanenses dicentes quod nulla creatura boni dei peribit*. Item omnes negant purgatorium. *Est etiam communis opinio omnium catharorum quod peccaret graviter quicumque ex eis sponte occidit avem aliquam a minima avicula usque ad maximam et quadrupedia a mustella usque ad elefantem sed ceteris animalibus non sic dicunt*⁵⁰¹.

⁴⁹⁵ Per un approfondito profilo biografico di frate Raniero da Piacenza e di frate Moneta da Cremona, si vedano BENEDETTI, *Sacconi Raniero*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 89, pp. 537-539 e L. CINELLI, *Moneta da Cremona*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 75, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2011, pp. 625-627.

⁴⁹⁶ Si veda a proposito PARMEGGIANI, *Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, pp. XVIII-LIII.

⁴⁹⁷ MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, Clm, 14620.

⁴⁹⁸ U. BAUER-EBERHARDT, *Die illuminierten Handschriften italienischer Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek*, 1/6, Wiesbaden, Reichert, 2011 (Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München, 61), pp. 75-76.

⁴⁹⁹ Cfr. *infra*, p. 358, n. jii.

Hic autem error quadruplex est, videlicet quod pro aliquo peccato nec gloria eterna alicui penitenti diminuitur, nec pena inferni non penitenti augetur, et quod ignis purgatorius nemini reservatur, sed in impositione manus culpa et pena a deo totaliter relaxatur⁵⁰⁰.

Hic autem error quadruplex est, videlicet *primo est* quod pro aliquo peccato gloria eterna alicui penitenti *non* diminuitur. *Secundus est quod* pena inferni *impenitenti non* augetur. *Tertius* quod ignis purgatorius nemini reservatur. *Quartus quod* in impositione manus culpa et pena a deo totaliter relaxatur⁵⁰².

Si noti nella seconda citazione la tendenza a ridurre il paragrafo originario a una lista ordinata, più facilmente comprensibile, che potrebbe far pensare ad un modello rielaborato da una mano inquisitoriale⁵⁰³. Non pare, tuttavia, che il manoscritto conservato a Monaco fosse destinato ai titolari del *negotium fidei*: la *Summa de Catharis* e l'opera di frate Moneta da Cremona risultano intervallate da alcune opere di Jean de La Rochelle, le quali rivelerebbero una più probabile destinazione didattica-accademica⁵⁰⁴. A questo proposito, è necessaria una prima precisazione: se gli storici in generale concordano nel ritenere – e non c'è ragione di dubitarne – che la *Summa de catharis* venne scritta da frate Raniero da Piacenza per agevolare l'azione dei propri confratelli inquisitori⁵⁰⁵, alcuni manoscritti ne attestano una fruizione più ampia rispetto al ristretto ambito inquisitoriale.

Con ciò, è bene ribadirlo, non si vuole in alcun modo sminuire il contributo che lo scritto di frate Raniero offrì allo svolgimento della *practica inquisitionis*. Basti pensare che, a distanza di circa dieci anni dalla sua stesura, esso venne inglobato e ampliato negli scritti di due inquisitori di diversa provenienza geografica: frate Anselmo d'Alessandria e il cosiddetto Anonimo di Passau. L'opera del primo, che fu uno dei successori del confratello piacentino nella carica di «inquisitor heretice pravitatis in Lombardia et Marchia Ianuensi»⁵⁰⁶, ci perviene attraverso un unico manoscritto: il codice latino 352

⁵⁰¹ MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, Clm, 14620, f. 127v^a.

⁵⁰⁰ Cfr. *infra*, p. 360, n. uu.

⁵⁰² MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, Clm, 14620, f. 127v^b.

⁵⁰³ Sulla necessità di classificazione e di schematizzazione da parte degli inquisitori, cfr. SCHARFF, *Schrift zur Kontrolle-Kontrolle des Schrift*, p. 562.

⁵⁰⁴ Su Jean de la Rochelle, si veda I. BRADY, *Jean de la Rochelle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, Paris, Beauchesne, 1974, cc. 599-602. Una panoramica delle sue opere e dei manoscritti che le tramandano in J.G. BOUGEROL, *Jean de La Rochelle. Les œuvres et les manuscrits*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 87 (1994), pp. 205-215; ulteriori integrazioni sulla sua produzione letteraria in ID., *Jean de La Rochelle. Les œuvres et les manuscrits*, in *Editori di Quaracchi, 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*, pp. 99-108.

⁵⁰⁵ «Agevolmente si può supporre che fosse uno dei manoscritti d'uso degli inquisitori, soprattutto milanesi e lombardi. Tuttavia, non ne troviamo mai menzione» (BENEDETTI, *Manoscritti eccentrici. Ancora sui libri degli inquisitori*, p. 604); si veda anche l'opinione di Antoine Dondaine su frate Raniero: «il dresse simplement un catalogue à l'usage de ses confrères et collègues de l'inquisition» (DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle*, p. 58). Della stessa opinione BRUSCHI, *Converted-Turned-Inquisitors and the Image of the Adversary*, p. 194.

⁵⁰⁶ Così frate Anselmo è definito nelle lettere pontificie (F. KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches unter den Königen Rudolf I und Albrecht I*, gesammelt von A. Fanta, F. Kaltenbrunner, E. V. Ottenhal, Wien, E. Tempsky, 1889 [Mittheilungen aus den vaticanischen Archiven. Herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, I], n° 115).

della Biblioteca Nazionale di Budapest⁵⁰⁷. Si tratta di un libretto cartaceo di soli tredici fogli: una copia tarda risalente alla fine XIV o all'inizio XV secolo di origine germanica di cui è difficile stabilire i motivi che la condussero nella capitale ungherese. Sulla base di un *explicit* vergato sul margine inferiore dell'ultimo foglio, il testo dell'esemplare di Budapest prese il titolo di *Tractatus de hereticis*. L'analisi accurata dei suoi elementi intrinseci convinse Antoine Dondaine ad attribuirlo alla penna di frate Anselmo da Alessandria, inquisitore in *Lombardia* tra il 1260 e il 1270⁵⁰⁸.

A prima vista, il *Tractatus de hereticis* appare come un lavoro disordinato in cui le informazioni circa le origini, le dottrine e i riti di *cathari* e *valdesi* vengono affastellate e fatte seguire da una serie di documenti scaturiti dall'attività inquisitoriale dell'autore. In realtà, entrando nel dettaglio, ben si comprende come tutta la prima parte di carattere storico-dottrinale acquisisca una sua coerenza se letta in parallelo alla *Summa de catharis* di frate Raniero, la quale venne inglobata nel trattato di Anselmo da Alessandria⁵⁰⁹. La sua intenzione non fu di produrre una nuova opera che affrontasse esaustivamente le “eresie”, bensì di completare e aggiornare il lavoro confezionato anni prima dal suo predecessore⁵¹⁰. Ciò è chiaramente riscontrabile nel fatto che gli argomenti affrontati dal *Tractatus de hereticis* sono anche quelli non pienamente esaminati – o addirittura sottaciuti – dalla *Summa de catharis*, come le origini dell’“eresia” o le vicende della comunità di Concorezzo⁵¹¹. A questo proposito, l'aggiunta di numerosi elementi relativi ai valdesi e ai poveri lombardi evidenzia un primo tentativo di ampliamento delle poche notizie che Raniero da Piacenza aveva loro dedicato nel 1250⁵¹²: come si vedrà, la necessità di estendere le informazioni sui valdesi avrebbe successivamente trovato ampia fortuna. Frate Anselmo lavorò presumibilmente avendo tra le mani un testimone antico della *Summa de catharis*: la versione del codice ungherese, da un lato, non riporta le aggiunte posteriori attestate per esempio nel manoscritto di Monaco e, dall'altro, offre delle lezioni migliori laddove la “tradizione francese” presenta forme corrotte del testo.

⁵⁰⁷ BUDAPEST, ORSZÁGOS SZÉCHENYI KÖNYVTÁR, lat., 352.

⁵⁰⁸ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, pp. 259-262. Sul *Tractatus de hereticis* e sulle differenze con la *Summa de catharis* di Raniero da Piacenza, si veda BENEDETTI, *I libri degli inquisitori*, pp. 21-22.

⁵⁰⁹ BUDAPEST, ORSZÁGOS SZÉCHENYI KÖNYVTÁR, lat., 352, ff. 5r-11r.

⁵¹⁰ In un'occasione si rimanda addirittura il lettore allo scritto di frate Raniero: «Quarta differencia est de cotidianis peccatis, de quibus confitentur, unus pro omnibus, semel in mense, sicut dicitur in summa fratris Raynerii; et dantur sibi tres dies in pane et aqua; et isti dicunt dies servicii» (BUDAPEST, ORSZÁGOS SZÉCHENYI KÖNYVTÁR, lat., 352, f. 4r).

⁵¹¹ Cfr. *infra*, pp. 350-353.

⁵¹² Cfr. *infra*, pp. 377-378.

L'esemplare conservato a Budapest attesta, pertanto, il precoce utilizzo della *Summa de catharis* in ambito inquisitoriale. Nel *Tractatus de hereticis* l'autore lascia tracce visibili di ciò che potremmo definire un "campione" della documentazione "gravitante" attorno all'*officium fidei* milanese. Si segnala in particolar modo la presenza dell'*incipit* dell'apocrifo bogomilo intitolato *Interrogatio Iohannis*⁵¹³, il quale non viene riportato per intero in quanto l'autore dichiara di possederne un altro esemplare: «habeo aliud huius secreti et ideo hic sufficit et cetera»⁵¹⁴. Risulta superflua (*hoc sufficit*) la sua trascrizione, così come nella prima parte del *Tractatus de hereticis* sarebbe stato ridondante ripetere cose già dette da frate Raniero: lo stile dell'inquisitore è asciutto, essenziale, mai prolisso. Non solo: l'utilizzo della prima persona (*habeo*) lascerebbe trasparire un forte interessamento personale di frate Anselmo d'Alessandria. Non si dimentichi che, nel corso della sua carriera di giudice della fede, egli partecipò alle indagini contro Stefano Confalonieri, *hereticus de Concorezo* e uno dei principali mandanti dell'omicidio di frate Pietro da Verona. Tra gli eretici accusati poco dopo l'assassinio ci fu anche Roberto detto Patta da Giussano che nel suo castello di Gattedo aveva dato sepoltura a Nazario, "vescovo" di Concorezzo, ovvero a colui che può essere identificato come il principale tramite della diffusione tra gli "eretici" dell'*Interrogatio Iohannis*⁵¹⁵. Restano da comprendere le ragioni per cui, come vedremo, una copia dell'apocrifo fosse conservata nell'*officium* di Carcassonne.

Intorno al 1260, anche un anonimo inquisitore della diocesi di Passau si servì della *Summa de catharis* per dare vita a un'opera ben più ampia e articolata. Il suo intervento nel testo, rispetto all'autore *lombardo*, appare meno conservativo: l'opera di Raniero non è trascritta per intero, ma è sprovvista della breve sezione relativa ai valdesi. Ciò che interessava all'anonimo di Passau era inserire una chiara ed esaustiva descrizione dell'*heresis catharorum* all'interno di un testo in cui l'obiettivo primario erano gli ebrei e,

⁵¹³La più recente edizione critica con commento dell'*Interrogatio Iohannis* è di Edina Bozóki (*Le livre secret des cathares*). Più in generale, sugli apocrifi di origine bogomila resta fondamentale lo studio di É. TURDEANU, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, in "Revue de l'histoire des religions", 138/1 (1950), pp. 22-52; "Revue de l'histoire des religions", 138, 2 (1950), pp. 176-218. Importanti riflessioni sul ruolo degli apocrifi e della letteratura parabiblica nei movimenti dualisti d'età medievale in Y. STOYANOV, *Pseudepigraphic and Parabiblical Narratives in Medieval Eastern Christian Dualism*, in *Cathars in question*, pp. 151-176.

⁵¹⁴ BUDAPEST, ORSZÁGOS SZÉCHENYI KÖNYVTÁR, lat., 352, f. 11v.

⁵¹⁵ Sulle vicende che portarono all'assassinio di frate Pietro da Verona e sul ruolo di Roberto detto Patta da Giussano si veda BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 5-95; cfr. anche *I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*. A proposito dell'*Interrogatio Iohannis* e di Nazario, cfr. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 249.

in secondo luogo, un numero di “eresie” che andava ben oltre i “catari” e i valdesi⁵¹⁶. Presero forma prima e dopo la trascrizione parziale della *Summa de catharis* capitoli più estesi su altri movimenti – alcuni noti come i *Runkarii* e altri meno come i *Sifridensibus* e gli *Ortlibarii* – seguiti da documentazione relativa all’effettivo svolgimento della pratica inquisitoriale. Ne emerse un testo estremamente lungo e poco lineare, ma al contempo autonomo, la cui complessa tradizione è stata studiata nelle sue diverse redazioni da Alexander Patschovsky nel 1968. Un ulteriore riadattamento più corto, e non comprendente le parti sugli ebrei e sull’Anticristo, è conosciuto con il titolo di trattato dello Pseudo-Raniero. Gli studi di Margaret Nickson hanno mostrato come esso derivi in ogni sua parte – inclusa la parziale trascrizione della *Summa de catharis* – dallo scritto dell’Anonimo di Passau e come a sua volta si sia caratterizzato per un’autonomia e ampia diffusione: l’elenco stilato dalla studiosa inglese nel 1967 riportava trentasette manoscritti⁵¹⁷. Seppur non sia l’obiettivo del presente lavoro ricostruire la circolazione delle due opere di area germanica, che assieme arrivano a contare più di cinquanta esemplari, è tuttavia necessario sottolineare che i testi dell’Anonimo di Passau e dello Pseudo-Raniero sono attestati quasi esclusivamente nell’ampia regione dell’Europa centro-Orientale che dall’Austria – luogo principale di provenienza e conservazione dei due trattati – giungeva sino alla Moravia⁵¹⁸.

Sulla base dell’indagine intorno ai codici e ai riadattamenti più antichi della *Summa de catharis*, è possibile affermare che già tra il 1260 e il 1270 i principali canali diffusione seguirono le tre grandi direttrici in cui si sviluppò la lotta “antiereticale” nel XIII secolo: la Francia meridionale, dove ancora era vivo il ricordo della “minaccia” albigese e della crociata del 1209, l’area germanica, in particolare nella zona austriaca, e ovviamente l’Italia settentrionale, dove frate Raniero e il suo successore Anselmo d’Alessandria concentrarono la propria attività inquisitoriale. In questo quadro apparentemente lineare, ci furono alcuni esemplari del testo che si mossero trasversalmente all’interno del territorio

⁵¹⁶ Sulla complessa tradizione del testo del cosiddetto anonimo di Passau, si veda A. PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1968 (Schriften der Monumenta Germaniae historica, 22).

⁵¹⁷ M. NICKSON, *The «Pseudo-Reinerius» treatise, the final stage of a thirteenth century work on heresy from the diocese of Passau*, in “Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, 34 (1967), pp. 255-314. Qualche anno prima, la stessa autrice aveva proposto l’edizione critica del trattato nella sua tesi di dottorato, EAD., *A critical edition of the treatise on heresy ascribed to Pseudo-Reinerius, with an historical introduction*, Submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of London, 1960, ora disponibile online al sito: <https://qmro.qmul.ac.uk/xmlui/handle/123456789/26691>.

⁵¹⁸ PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus*, pp. 13-14; NICKSON, *The «Pseudo-Reinerius» treatise*, pp. 260-272.

europeo seguendo i personaggi di spicco ai quali appartennero. È il caso del codice della Biblioteca metropolitana di Zagabria, composto in un periodo compreso tra il 1292 e il 1303⁵¹⁹. Il luogo, l'attuale capitale croata, e la datazione, fine XIII-inizio XIV secolo, rinviano ad una celebre figura dell'Ordine dei Predicatori: frate Agostino Kažotić, vescovo prima di Zagabria e poi di Lucera, proclamato beato agli inizi del XVIII secolo⁵²⁰. Con tutta probabilità fu lui a lasciare il volume pergameneo in eredità alla Biblioteca metropolitana della diocesi in cui esercitò il suo magistero e dalla quale, a partire dal 1322, fu costretto all'esilio⁵²¹.

Tra gli elementi che sembrerebbero dar ragione a tale ipotesi vi è la presenza nel manoscritto zagabrese di una lista di pontefici: nel momento in cui venne redatta, una prima mano si arrestò al pontificato di papa Niccolò IV, morto nel 1292, mentre una seconda mano, che gli studiosi ipotizzano essere quella di Agostino Kažotić, aggiunse i successivi nomi sino a Benedetto XI⁵²². I rapporti tra Benedetto XI, il frate Predicatore Niccolò di Boccassio, e frate Agostino Kažotić erano di lunga data. Nel 1286, frate Agostino nei pressi del castello di Robecco lungo il Ticino cadde vittima di un agguato insieme al confratello Giacomo Orsini mentre si recavano a Parigi per ragioni di studio. Come racconta frate Galvano Fiamma, Giacomo Orsini – principale obiettivo dei sicari – morì colpito alla testa, mentre frate Agostino, nonostante le ferite, riuscì a salvarsi⁵²³. È ragionevole ipotizzare che a partire da quel tragico episodio cominciò il rapporto tra il Predicatore dalmata e il futuro pontefice, che nello stesso anno era stato eletto priore provinciale dei Predicatori di Lombardia. Il loro legame dovette intensificarsi quindici anni dopo quando, tra il 1301 e il 1302, Niccolò da Boccassio fu scelto come legato per una

⁵¹⁹ ZAGREB, METROPOLITANSKA KNJIŽNICA, MR 146.

⁵²⁰ Sulla vita di Agostino Kažotić, si vedano i vari contributi di Franjo Šanjek: F. ŠANJEK, *Bl. Augustin Kažotić (oko 1260-1323), bio-bibliografski podaci*, in "Croatica christiana periodica", III (1979), pp. 133-154; ID., *Le bienheureux dominicain Augustin Kažotić (vers 1260/1265-3 août 1323)*, in "Mémoire dominicaine. Histoire-Documents-Vie dominicaine", 17 (2003), pp. 171-181. In particolare, sul periodo lucerino si veda lo studio dai marcati tratti apologetici, e tuttavia discretamente documentato, di A. CIAMPI, *Il beato Agostino Kažotić O.P. vescovo di Zagabria e poi di Lucera (c. 1260-1323)*, Roma, Officium Libri Catholici-Catholic Book Agency, 1956.

⁵²¹ Sulla probabile appartenenza del codice ad Agostino Kažotić concordano C. BALIĆ, *Les anciens manuscrits de la Bibliothèque métropolitaine de Zagreb*, in *Studia Mediaevalia in honorem admodum reverendi patris Raymundi Josephi Martin*, Brugis Flandorum, Apud societatem editricem De Tempel, 1948, p. 456, e D. KNI EWALD, *Vjerodostojnost latinskih izvora o Bosanskim Krstjanima*, in "Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti", 270 (1949), pp. 187-188.

⁵²² ZAGREB, METROPOLITANSKA KNJIŽNICA, MR 146, ff. 105v^a-109r^b.

⁵²³ Sull'episodio, si veda la ricostruzione fatta da BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 288-291. Dopo un perdurante oblio storiografico, la figura di papa Benedetto XI è stata analizzata nelle sue implicazioni politiche, religiose e culturali in *Benedetto XI, frate Predicatore e papa*, a cura di M. Benedetti, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2007 (Studi di storia del cristianesimo e delle chiese cristiane, XII).

delicata missione nel regno di Ungheria⁵²⁴. Una volta salito al soglio pontificio, Benedetto XI nominò frate Agostino vescovo di Zagabria. Non pare casuale che nel 1304, anno in cui finì il breve pontificato di Niccolò di Boccassio, termini anche la cronotassi papale inserita nel codice croato.

Nel manoscritto di Zagabria, la *Summa de catharis* è stata significativamente ricopiata dopo il *Contra errores grecorum* di frate Tommaso d'Aquino e il *De haeresibus* di Agostino⁵²⁵. Sebbene l'accostamento di frate Raniero a due figure del calibro di Tommaso e Agostino possa apparire azzardato, è ragionevole pensare che l'opera del primo fosse utilizzata da complemento sia all'opuscolo del *doctor angelicus* sia alla lista "eretica" dell'Ipponate, che già era seguita dalla continuazione attribuita a Gennadio di Marsiglia e da aggiunte d'altra mano relative ai cosiddetti "eretici moderni" come *Berengarius* e *Petrus Abelardus*⁵²⁶. Le tre testimonianze messe l'una accanto all'altra avrebbero fornito un catalogo pressoché completo degli "errori" degli "eretici". Non è neppure da escludere che tali scritti si siano rivelati utili allo svolgimento dell'attività "antieretica" attribuita a frate Agostino contro gli eretici di "Bosnia", benché di essa se ne trovi menzione quasi esclusivamente nella letteratura apologetico-celebrativa dell'Ordine⁵²⁷. Infine, la parte restante del codice zagabrese – che attesta scritti di natura teologico-scolastica tra cui tavole e indici relativi alle opere di Tommaso d'Aquino e al *Liber sententiarum* di Pietro Lombardo – sembrerebbe a sua volta rimandare alla preparazione "accademica" che frate Agostino Kažotić acquisì sul finire del XIII secolo presso l'università di Parigi. Questo spiegherebbe il motivo per cui il testimone croato

⁵²⁴ BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, p. 294. Cfr. anche CIAMPI, *Il beato Agostino Kažotić O.P. vescovo di Zagabria e poi di Lucera*, pp. 23-29.

⁵²⁵ ZAGREB, METROPOLITANSKA KNJIŽNICA, MR 146, ff. 65r^a-84r^b.

⁵²⁶ ZAGREB, METROPOLITANSKA KNJIŽNICA, MR 146, ff. 84v^a-85r^a. Il riferimento a Pietro Abelardo si trova nel margine inferiore del f. 85r e risulta in larga parte illeggibile a causa di un ridimensionamento della pergamena.

⁵²⁷ Si veda a proposito CIAMPI, *Il beato Agostino Kažotić O.P. vescovo di Zagabria e poi di Lucera*, pp. 22-23. Frate Agostino, nell'agosto del 1320, quando soggiornava stabilmente presso la corte papale d'Avignone, fu autore su richiesta di papa Giovanni XXII di un breve trattato intitolato *Super quaestionibus de baptizazione ymaginum et aliarum superstitionum*, che tuttavia non presenta alcun tipo di legame con il codice zagabrese (A. BOUREAU, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie (manuscrit B.A.V. Borghese 3489)*, Rome, École Française de Rome, 2004 [Sources et documents d'histoire du Moyen Âge, 6]). Il testo è stato trascritto diverse volte: in particolare, si veda A. MAIER, *Eine Verfügung Johannis XXII. über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", XXII (1952), pp. 242-246; F. ŠANJEK, *Nadležnost inkvizicije u svjetlu Kažotičevih Izlaganja o pitanjima krštanja slika i drugih praznovjerja*, in "Croatia christiana periodica", IV (1980), pp. 63-77; CIAMPI, *Il beato Agostino Kažotić O.P. vescovo di Zagabria e poi di Lucera*, pp. 142-148; BOUREAU, *Le pape et les sorciers*, pp. 1-7.

presenta una versione della *Summa de catharis* con varianti riconducibili a quella che abbiamo definito “tradizione francese” dell’opera⁵²⁸.

Da un codice classificabile come “scolastico”, passiamo ora a una miscellanea di carattere teologico: il manoscritto B IX 17 della Biblioteca Universitaria di Basilea, anticamente appartenuto al convento dei frati Predicatori della città⁵²⁹. A differenza dei precedenti esemplari, il manoscritto elvetico è composto da diverse unità codicologiche: il fascicolo ai nostri occhi più interessante, databile alla prima metà del XIV secolo, è quello contenente la *Summa de catharis*⁵³⁰, le cui caratteristiche testuali mostrano un’indubbia parentela con il Clm 14620 della Bayerische Staatsbibliothek. Se però nel testimone monacense lo scritto *lombardo* si accompagnava alla *summa* di Moneta da Cremona, nel fascicolo di Basilea a succedergli è una tipologia di fonte mai attestata prima d’ora: un’inedita *summa auctoritatum*⁵³¹.

Leggendo l’*incipit*, è possibile affermare che tale *summa* sia stata scritta per confutare le dottrine degli “eretici” dualisti: «Dicunt heretici duo principia sive deos vel dominos ab eterno»⁵³². Essa presenta due caratteristiche peculiari: innanzitutto, immediatamente dopo l’indicazione della dottrina degli *heretici*, vengono elencate le autorità scritturali da loro utilizzate a supporto delle proprie idee e solo in seguito vi è la risposta cattolica con i relativi passi biblici. In secondo luogo, se si paragonano le dottrine ereticali della *summa auctoritatum* con quelle citate da frate Raniero da Piacenza nella sezione delle «communes opiniones omnium catharorum»⁵³³, è possibile notare come soprattutto nella prima parte la successione delle dottrine eterodosse e le parole utilizzate siano pressoché identiche:

⁵²⁸ Il fatto che Dragutin Kniewald ritenga che l’esemplare sia stato prodotto nell’Italia del Nord non pone problemi all’ipotesi che la *Summa de catharis* appartenga alla “tradizione francese” dal momento in cui, come si vedrà più avanti, tale tradizione si diffuse precocemente anche in Italia centro-settentrionale (KNEIWALD, *Vjerodostojnost latinskih izvora o Bosanskim Krstjanima*, p. 181).

⁵²⁹ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, B IX 17; Per qualche informazione sulla costituzione della Biblioteca Universitaria di Basilea, si veda P. SCHMIDT, *Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel*, in “Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde”, 18 (1919), pp. 160-182.

⁵³⁰ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, B IX 17, ff. 225r^a-275r^b; la *Summa de catharis* è ai ff. 270r^a-271v^b.

⁵³¹ Per una rapida panoramica su questa tipologia di fonti, si veda SACKVILLE, *Heresy and Heretics in the Thirteenth century*, pp. 42-53. Più specificamente, su una *summa auctoritatum* conservata ad Albi, cfr. R. MANSELLI, *Una “summa auctoritatum” antiereticale (ms. 47 della Bibliothèque Municipale di Albi)*, in “Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche”, XXVIII, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1985, pp. 323-395.

⁵³² BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, B IX 17, f. 271v^b.

⁵³³ Cfr. *infra*, p. 358.

Summa de Catharis B IX 17

Communes opiniones omnium Catharorum sunt iste, videlicet quod diabolus fecit *hunc mundum et omnia que in eo sunt*.

Item **quod omnia sacramenta Ecclesie**, videlicet sacramentum baptismi aque materialis et cetera sacramenta **nichil prosunt ad salutem**, et quod non sunt vera sacramenta Christi et eius Ecclesie, sed deceptorum et diabolica, et ecclesie malignancium. Quod vero sacramenta et que et qualia habeant predicti heretici, dicitur inferius.

Item communis opinio omnium Catharorum est quod *matrimonium carnale semper fuit mortale peccatum*, et quod non punietur quis gravius in futuro propter adulterium vel incestum, quam propter legitimum matrimonium, nec etiam apud eos propter hoc quisquam gravius punietur.

Item omnes Cathari *negant carnis resurrectionem futuram*.

Item *credunt quod comedere carnes, ova vel caseum, etiam in urgenti necessitate sit mortale peccatum, et hoc ideo quia nascuntur ex coitu*.

Item *quod non licet iurare in aliquo casu; et ideo hoc esse mortale peccatum*.

Item *quod potestates seculares peccant mortaliter puniendo malefactores vel hereticos*.

Item quod nemo potest saluus fieri nisi per ipsos.

Item quod omnes parvuli etiam baptizati non levius eternaliter punientur quam latrones vel homicide. Sed in hoc dissentiunt albanenses dicentes quod nulla creatura boni dei peribit.

Est etiam communis opinio omnium catharorum quod peccaret graviter quicumque ex eis occideret avem aliquam a minima avicula usque ad maximam et quadrupedia a mustella usque ad elefantem sed de ceteris animalibus non intelligunt.

Item omnes negant purgatorium⁵³⁴.

Summa auctoritatum B IX 17

Dicunt heretici duo principia sive deos vel dominos ab eterno, videlicet boni mali, lucis et tenebrarum, et quod deus *fecit* supercelestia et *dyabolus* omnia terrena, sive visibilia, scilicet *hunc mundum et omnia que in eo sunt* [...].

Item dampnant *matrimonium carnale* et dicunt quod *semper fuit mortale peccatum* [...].

Item *negant carnis resurrectionem futuram* [...].

Item *credunt quod comedere carnes, ova vel caseum, etiam in summa necessitate, mortale sit peccatum et hoc ideo quia nascuntur ex coitu* [...].

Item dicunt *quod iurare simpliciter est mortale peccatum et quod non licet in aliquo casu* [...].

Item dicunt *quod potestates seculares peccant mortaliter puniendo malefactores et hereticos* [...].

Item dicunt **quod omnia sacramenta ecclesie nichil prosunt ad salutem** et maxime sacramentum materialis [...].

Item dicunt quod lex Moysi sive vetus testamentum sit a dyabolo [...].

Item dampnant Patres et bonos veteris testamenti.

Item dicunt quod orationes et suffragia sacerdotum, existentium in mortale peccato, non prosunt [...].

Item dicunt ecclesie domini caractere bestie [...].

Item dicunt ecclesias materiales non esse faciendas nec in illis orandum [...].

Item negant purgatorium et ita venialia et cetera et quando dimittitur culpa, dimittitur tota pena, et sic dicunt ecclesie suffragia mortuis non prodesse [...].

Item negant sacramentum altaris dicentes quod panis et vinum non convertuntur vere in corpus Christi et sanguinem [...].

Item dicunt non esse obediendum homini sed solum deo [...]⁵³⁵.

⁵³⁴ Cfr. *infra*, p. 358.

⁵³⁵ BASEL, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, B IX 17, f. 271v^b-272r^b.

Considerati i riscontri testuali, ci sarebbe da chiedersi se frate Raniero, nonostante la passata esperienza in ambiente “eretico”, non si sia servito, una volta presa in mano la penna contro i suoi vecchi compagni, anche di fonti simili alla *summa auctoritatum* dell’esemplare svizzero. D’altro canto, è ugualmente possibile, e forse più probabile, il percorso inverso, ovvero che dalle concezioni eterodosse riportate dalla *Summa de catharis* abbia preso forma l’elenco d’autorità per combatterle. Se, come abbiamo visto nel caso della circolazione del *De heresi catharorum*, le *summae auctoritatum* non furono soltanto strumenti di dibattito, ma anche materiale utilizzato per la predicazione o per la preparazione ad essa all’interno degli *studia* conventuali⁵³⁶, si capisce il motivo per cui nel fascicolo del codice elvetico lo scritto di frate Raniero sia anticipato da scritture utilizzate per velocizzare la composizione dei sermoni, come le *Distinctiones* del frate Minore Maurice de Provins⁵³⁷. Allargando lo sguardo alle altre unità codicologiche, non sorprende neppure la presenza dei sermoni di Gérard de Mailly e di Gilbert de Tournai e della *Pharetra* attribuita a Bonaventura da Bagnoregio⁵³⁸. Siamo di fronte a una miscellanea composta per facilitare l’attività dei predicatori, all’interno della quale anche la *Summa de catharis* dovette assolvere a tale scopo.

⁵³⁶ Senza entrare nel merito della questione circa i destinatari di tale predicazione “anti-eretico”, si vedano le osservazioni, a partire soprattutto dai sermoni di Bartolomeo da Breganze, di L. GAFFURI, *La controversia antieretica in alcuni sermoni domenicani del Duecento*, in *Storia eretica e antieretica del medioevo*, pp. 165-166.

⁵³⁷ Per un’introduzione al genere delle *distinctiones* e per un’analisi delle *distinctiones* di frate Maurizio, si vedano gli studi di L.-J. BATAILLON, *Les instruments de travail des prédicateurs*, in *Culture et travail intellectuel dans l’Occident médiéval*, Paris, Éditions du CNRS, 1981, pp. 197-209; ID., *Intermédiaires entre les Traités de morale pratique et les sermons: les distinctiones bibliques alphabétiques*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Actes du Colloque international de Lovain-la-Neuve (25-27 mai 1981), Louvain-la-Neuve, Édition de l’Institut supérieur de philosophie, 1982, pp. 213-226; ID., *L’agir humain d’après les distinctiones bibliques du XIIIe siècle*, in *L’homme et son univers au moyen âge*, Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982), édité par C. Wenin, Louvain-la-Neuve, Édition de l’Institut supérieur de philosophie, 1986 (*Philosophes médiévaux*, 27), pp. 776-790. Questi studi sono stati successivamente riuniti in ID., *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Etudes et documents*, Aldershot, Variorum, 1993. Si veda anche R.H. ROUSE, M.A. ROUSE, *Biblical Distinctiones in the Thirteenth Century*, in “Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge”, 41 (1974), pp. 27-37; più in generale sugli “strumenti” a uso dei predicatori, si veda L. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori. I domenicani dell’Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1999 (*Dissertationes historicae* 26), pp. 27-28.

⁵³⁸ Per uno studio sulla vita, le opere e la tradizione manoscritta di Gérard de Mailly, lungamente conosciuto come Guillaume de Mailly, si veda L.-J. BATAILLON, N. BÉRIOU, *G. de Mailly de l’ordre des frères prêcheurs*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, LXI (1991), pp. 5-88. Informazioni bio-bibliografiche attorno a Gilbert de Tournai, si possono trovare in B. D’AMSTERDAM, *Guibert de Tournai*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VI, Paris, Beauchesne, 1967, cc. 1139-1146. Sul ruolo della *Pharetra* in rapporto alla predicazione, cfr. S. DELMAS, *Prêcher par extraits à la fin du Moyen Âge? La Pharetra attribuée à saint Bonaventure*, in *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l’Antiquité à la fin du Moyen Âge*, éd. par S. Morlet, Paris, Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2015, pp. 425-441.

Dall'esame dei primi manoscritti, la trasmissione e l'uso del testo di frate Raniero appare vario e diversificato: da miscellanee di natura teologico-scolastica si passa a manuali *ad usum officii*. Bisogna ammettere però che tra la fine del XIII e la prima metà del XIV secolo è l'ambiente inquisitoriale, in misura più o meno marcata, a "monopolizzare" la diffusione della *Summa de catharis*. È ciò che emerge dallo studio degli altri esemplari d'epoca medievale, molti dei quali furono prodotti e conservati nell'odierno territorio francese. Si consideri innanzitutto il più antico tra essi: il codice 2015 della Bibliothèque Mazarine di Parigi, precedentemente appartenuto al convento dei frati Predicatori di Rouen e noto per aver costituito uno dei modelli dell'edizione pubblicata dai monaci maurini Edmond Martène e Ursin Durand⁵³⁹. Il volume, nonostante si apra con la già citata *Pharetra* attribuita a Bonaventura da Bagnoregio, segno forse del pervasivo valore attribuito alla predicazione da parte dei seguaci di Domenico da Caleruega, riproduce un insieme coerente di documentazione relativa al *negotium fidei*, tanto che non si sbaglierebbe ad inserirlo nella categoria che Antoine Dondaine definì *recueils pour l'information des inquisiteurs*⁵⁴⁰. In esso sono contenuti non solo veri e propri manuali inquisitoriali come il *De inquisitione hereticorum* dello Pseudo-David von Augsburg o il *Doctrina de modo procedendi contra hereticos*, ma anche singoli documenti come *consilia* o formulari d'interrogatorio, a cui si aggiungono le raccolte di privilegi dell'Ordine⁵⁴¹.

Nel contesto delle miscellanee a uso inquisitoriale, la *Summa de catharis* occupa un posto ben preciso ed è affiancata – e talvolta ampliata – da testi aventi una funzione prevalentemente storico-informativa, i quali a loro volta svolgono un ruolo complementare rispetto alla documentazione giuridico-normativa dell'*officium fidei*. In particolare, all'interno del Mazarino 2015, l'opera del frate Predicatore è seguita da un breve inserto intitolato *Forma qualiter heretici hereticant hereticos suos* che descrive in forma riassuntiva il rito del *consolamentum* e che, considerata la somiglianza con alcuni estratti processuali del Midi francese prodotti nel 1244, venne quasi certamente redatto da un

⁵³⁹ E. MARTENE, U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Bibliopolarum Parisiensium, 1717, cc. 1759-1760

⁵⁴⁰ DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, p. 88.

⁵⁴¹ Per quanto riguarda il trattato dello Pseudo-David von Augsburg, quella abitualmente contenuta nei manoscritti a uso inquisitoriale è la cosiddetta versione corta, edita da MARTÈNE, DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, cc. 1777-1794; sulla divisione tra versione "corta" e versione "lunga" dell'opera, si veda DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, pp. 180-183. Anche per la *Doctrina de modo procedendi contra hereticos* si deve far riferimento a MARTÈNE, DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, cc. 1795-1817. Relativamente ai *consilia* inquisitoriali, si veda lo studio di R. PARMEGGIANI, *I consilia procedurali per l'inquisizione medievale (1235-1330)*, Bologna, Bononia University Press, 2011, p. LXXXVI, n. 172.

rappresentante del *negotium fidei*⁵⁴². È probabile che la descrizione dedicata da frate Raniero al principale *sacramentum* dei *cathari* non risultasse sufficiente e dovette essere integrata con una descrizione più particolareggiata. Procedette in maniera identica anche frate Anselmo da Alessandria nel suo *Tractatus de hereticis*, il cui capitolo dal titolo *Imposizione manuum catharorum*, dopo un richiamo alle informazioni su cui si era soffermato il confratello piacentino nella sua opera, riporta in maniera molto approfondita ogni singolo passo del rituale⁵⁴³.

In altri codici del mezzogiorno francese, gli inserti testuali volti ad “aggiornare” e ad “ampliare” la *Summa de catharis* non riguardano i riti “catari”, come nel caso dell’esemplare della Bibliothèque Mazarine, bensì i riti e le dottrine valdesi. Nei manoscritti della Bibliothèque Municipale di Lyon e della Bibliothèque Carré d’Art di Nîmes⁵⁴⁴, l’opera di Raniero da Piacenza è trascritta insieme a tre estratti di natura inquisitoriale relativi al variegato universo dei valdesi medievali: troviamo, in ordine di apparizione, un catalogo di quattordici errori dei *Pauperes de Lugduno* e dei *Pauperes Lombardi*, un testo generalmente noto come “cena valdese” e, infine, una lista dedicata esclusivamente agli errori dei *Pauperes de Lugduno*, definiti *insabbatorum*⁵⁴⁵. Tutti concorrono a completare lo scarno paragrafo riportato da frate Raniero da Piacenza a proposito dei seguaci di Valdo di Lione. Ma c’è di più: è importante notare come il catalogo dei quattordici errori e la “cena valdese” siano attestati anche nel *Tractatus de hereticis* di frate Anselmo da Alessandria, a testimonianza di una loro intensa circolazione sull’asse *lombardo-francese*⁵⁴⁶.

I codici di Lyon e di Nîmes, prodotti al volgere del XIV secolo e copiati dallo stesso antografo, si contraddistinguono per un’ulteriore peculiarità: le dimensioni

⁵⁴² Conosciuta anche come *Forma hereticandi et hereticorum recipiendi* o *Quomodo heretici hereticant hereticos suos*, questa testimonianza è stata analizzata e trascritta in F. ŠANJEK, *L’initiation cathare dans l’Occident médiévale*, in “Heresis”, 5 (1985), pp. 19-27; dello stesso autore, si veda anche ID., *Les catharismes: l’unité des rituels*, in “Heresis”, 21 (1993), pp. 29-46. Alcune riflessioni sulle variazioni del *consolamentum* nel corso del tempo e sul *Forma qualiter* in P. JIMÉNEZ SANCHEZ, *Variations dans les rites sacramentaires des cathares: l’exemple de l’initiation chrétienne (XII^e-XIII^e siècle)*, in *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*, atti del XLII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 31 agosto-1° settembre 2002), a cura di M. Benedetti, S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2004, pp. 37-58.

⁵⁴³ Sebbene Christine Thouzellier abbia sostenuto che frate Anselmo «parâit suivre à la lettre les exemplaires des rituels qu’il aurait sous les yeux et dont l’usage devait être fort répandu dans la seconde moitié du XIII^e siècle» (*Rituel cathare*, p. 165), ci pare più probabile che anche in questo caso la descrizione del rito sia nata da una rielaborazione di ciò che l’inquisitore *lombardo* ascoltò nel corso dei suoi interrogatori.

⁵⁴⁴ LYON, BIBLIOTHEQUE MUNICIPALE, Fonds Coste, 424; NIMES, BIBLIOTHEQUE CARRE D’ART, 47.

⁵⁴⁵ I tre estratti sono trascritti in MARTÈNE, DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, cc. 1754-1756.

⁵⁴⁶ Il brano sulla “cena valdese”, in particolare, avrebbe trovato un interessante punto di approdo nella *Practica inquisitionis* di Bernard Gui; cfr. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, pp. 250.

estremamente ridotte. Sono volumi grandi quanto il palmo di una mano, le cui misure, oltre a suggerire un loro utilizzo *on the road*, richiamano alla mente la coeva diffusione tra i membri degli ordini Mendicanti delle cosiddette Bibbie tascabili⁵⁴⁷. I libri, è bene ricordarlo, spesso viaggiavano con gli uomini, nelle loro bisacce. A conferma di tale assunto, può essere citato un altro testimone della *Summa de catharis*: il manoscritto 153 della Bibliothèque Municipale di Clermont-Ferrand, alto tredici centimetri e largo poco più di otto⁵⁴⁸. Anticamente appartenuto al convento dei frati Predicatori di Clermont e risalente al XIV secolo, esso è un bell'esempio di come le raccolte *ad usum inquisitionis* continuassero ad ingrandirsi riunendo i materiali più diversi. Al suo interno, dopo l'opera di frate Raniero da Piacenza troviamo non solo i tre estratti sui valdesi (le due liste di *errores* e la "cena valdese"), ma anche il *Forma qualiter* (già attestato dal Mazarino 2015) una versione interpolata della *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* e un piccolo frammento della *Summa contra catharos et valdenses* di Moneta da Cremona⁵⁴⁹.

Nella prima metà del XIV secolo il numero dei codici a uso inquisitoriale è in aumento e in essi, se costante è la presenza della *Summa de catharis*, a variare sono i brevi testi relativi in particolare ai valdesi. Si prenda come esempio il codice vaticano latino 2648 della Biblioteca Apostolica Vaticana: lo scritto dell'inquisitore piacentino è seguito dalla recensione breve del trattato attribuito allo Pseudo-David von Augsburg che, a sua volta, lascia spazio ad uno scritto anonimo sui valdesi. In quest'ultimo, il copista supplisce alla mancanza del settimo capitolo con la trascrizione della "cena valdese", che risulta così slegata dalle liste degli errori dei "Poveri di Lione" e dei "Poveri lombardi" con le quali è attestata negli altri codici. C'è una certa libertà nella selezione, nella scomposizione e nella ricollocazione degli inserti testuali⁵⁵⁰: si tratta di una tendenza già ravvisata nella

⁵⁴⁷ Tra i numerosi studi sulle Bibbie tascabili, in particolare si vedano i contributi contenuti in *Heranças e usos da Bíblia medieval*, "Lusitania Sacra", 34 (2016): C. RUZZIER, *Des bibles géantes aux bibles portatives. État de la question et pistes de recherche*, pp.17-32; P. STIRNEMANN, *La naissance de la Bible du 13^e siècle*, pp. 95-104; L. LIGHT, *What was a Bible for? Liturgical texts in thirteenth-century Franciscan and Dominican Bibles*, pp. 165-182; sull'utilizzo delle Bibbie tascabili in funzione "antiereticale", si veda LIGHT, *The new thirteenth-century Bible and the challenge of heresy*, pp. 275-288.

⁵⁴⁸ CLERMONT FERRAND, BIBLIOTHEQUE MUNICIPALE, 153. Cfr. *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*, XIV, par C. Couderc, Paris, Librairie Plon, 1890, pp. XXIII-XXIV.

⁵⁴⁹ Per quella che Carola Hoécker definisce «französische Redaktion» della *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, si veda *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp.CXXXIII-CXLVII; il frammento relativo a Moneta da Cremona consiste in un estratto dal titolo *De origine catharorum* contenuto nel secondo capitolo del quinto libro (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 411; cfr. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXXXIX, CXLIII, CXLV).

⁵⁵⁰ Per quanto riguarda la natura e la circolazione di testi, inserti e frammenti relativi agli «errores valdensium», si veda G. GONNET, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino, Editrice Claudiana, 1967, pp. 57-138. Sull'importanza dello studio di tali frammenti, cfr. MERLO, *Il frammento e l'insieme*, pp. 11-22.

manualistica inquisitoriale con autori *italiani* che declinarono regionalmente modelli e manuali provenienti dal Midi *francese*⁵⁵¹. A tal proposito, il vaticano latino 2648, la cui composizione è collocabile nella *Lombardia* della metà del XIV secolo, mostra una volta di più quanto fossero frequenti i rapporti tra il sud della Francia e l'Italia settentrionale: i manuali inquisitoriali in esso contenuti, come il *Libellus* o il *De auctoritate et forma officii inquisitionis*, entrambi di origine lombarda, testimoniano la reciproca influenza tra le due regioni⁵⁵². Non solo, il testo della *Summa de catharis* evidenzia come la “tradizione francese” dell'opera si fosse paradossalmente diffusa in *Lombardia*.

Il Midi francese costituisce, in effetti, uno degli epicentri di produzione e diffusione della documentazione inquisitoriale, forse il più importante: in un arco di tempo compreso tra il 1316 e il 1334 venne fatto comporre il manoscritto vaticano latino 3978, le cui pagine sono vergate da un'elegante e precisa *littera curialis*⁵⁵³. Non sarà sfuggito che gli estremi cronologici indicati corrispondono al periodo di pontificato di papa Giovanni XXII: è stato dimostrato che fu il pontefice occitano a commissionare l'esemplare al fine di leggerlo e annotarlo personalmente. Annalise Maier, in un importante contributo volto a ricostruire il percorso conservativo del codice, che da Avignone fu condotto a Roma probabilmente verso la fine del XV secolo, riconobbe e analizzò alcune delle note e sottolineature apposte dalla mano del pontefice stesso⁵⁵⁴. Come fa notare la storica tedesca, lo sguardo di papa Giovanni XXII era indirizzato soprattutto verso i “meccanismi” dell'inquisizione, ma sono presenti altresì commenti in merito alla natura degli “eretici”⁵⁵⁵. Non ci sono note a margine, invece, lungo il testo della *Summa de catharis* e degli altri scritti più informativo-dottrinali. Per quel che riguarda il contenuto, nel vaticano latino 3978, i frammenti e le opere che trovano solitamente spazio intorno al lavoro di frati Raniero da Piacenza sono quasi tutti presenti: si trovano il *Forma qualiter*, i tre estratti sui valdesi, la *Disputatio inter*

⁵⁵¹ Si vedano le conclusioni di PARMEGGIANI, *Un secolo di manualistica inquisitoriale (1230-1330)*, pp. 257-259; ID., *Explicatio super officio inquisitionis. Origini e sviluppi della manualistica inquisitoriale tra Due e Trecento*, p. LIII; sul riutilizzo di modelli francesi da parte degli inquisitori italiani, si veda anche SCHARFF, *Schrift zur Kontrolle-Kontrolle des Schrift*, p. 554; F. LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia a Vicenza nel Duecento. Dati, problemi, fonti*, Vicenza, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, 1988, pp. 149-154.

⁵⁵² Come già evidenziato, il *Libellus* nasce da un modello francese, mentre il *De auctoritate* sarebbe stato utilizzato da Bernard Gui nella *Practica inquisitionis* (DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, pp. 111-115); per l'edizione del *De auctoritate et forma officii inquisitionis*, si veda S. PIRLLI, “*De auctoritate et forma officii inquisitionis*”, tesi di dottorato in Cultura medievale, Tutor: Prof. L. Paolini, Università degli studi di Bologna, 2008.

⁵⁵³ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Vat. lat., 3978.

⁵⁵⁴ A. MAIER, *Zur Geschichte eines berühmten Manuskripts (vat. lat. 3978)*, in “*Rivista di storia della Chiesa in Italia*”, XIII (1959), pp. 355-368. Della stessa autrice, si veda anche EAD., *Eine Verfügung Johannes XXII. Über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse*, pp. 226-246.

⁵⁵⁵ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Vat. lat., 3978, ff. 19v-20v, 22r, 23r, 29v, 34v, 42r, 43v; cfr. MAIER, *Zur Geschichte eines berühmten Manuskripts (vat. lat. 3978)*, p. 358.

catholicum et paterinum hereticum, il capitolo tratto da Moneta da Cremona (corrotto in *Yvoneta*) e la recensione breve del trattato delle Pseudo-David von Augsburg. Il codice dovette essere prodotto per un uso “operativo”, come mostra l’inserimento di un manuale inquisitoriale di origine francese, del *Doctrina de modo procedendi contra hereticos* e di formulari di interrogatori (*ad hereticos; ad Iudeos; pro sortiliegis*), anticipati dagli *incipit* dei vangeli *ad iurandum et ferendum sentencias*.

Identico al vaticano latino 3978 – per contenuto e per varianti testuali – è il codice 268 allogato presso il *Trinity college* di Dublino⁵⁵⁶. L’inusuale approdo del volume pergamenaceo si spiega per via dell’interesse di James Ussher, arcivescovo anglicano e primate d’Irlanda, il quale fu tra i maggiori eruditi del XVII secolo a farsi promotore della raccolta di testimonianze relative agli “eretici” medievali⁵⁵⁷. Insieme a un discreto numero di *libri* dei valdesi e di copie di procedure inquisitoriali, giunse a Dublino anche l’attuale manoscritto 268 del *Trinity college*, la cui provenienza secondo Mario Esposito, sarebbe da ricercare nel Midi francese⁵⁵⁸. A noi pare che le numerose note che ricoprono i fogli bianchi e gli spazi a margine del manoscritto non lascino dubbi, soprattutto se consideriamo la trascrizione di mano quattrocentesca di una lettera che lo stesso Esposito riconosce in una missiva di Niccolò IV agli inquisitori delle province di Arles, Aix e Embrun o ancora gli appunti in francese antico che risalgono a loro volta al XV secolo⁵⁵⁹. Tali annotazioni testimoniano un costante utilizzo del codice dal XIV secolo in avanti ed è evidente come nel corso del tempo il volume acquisì sempre più una funzione antivaldese e successivamente antiebraica⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, 268.

⁵⁵⁷ BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, pp. 43-59; EAD., “*Documentary adventures*”, pp. 169-184.

⁵⁵⁸ «S’il est permis de juger d’après la nature du contenu, le copiste du XIV^e siècle aurait vécu dans le Midi de la France et certains griffonnages tardifs [...] font croire que le manuscrit resta dans ce pays jusqu’au XVII^e siècle» (ESPOSITO, *Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques au XII^e et XIII^e siècles*, p. 145, n. 3).

⁵⁵⁹ Per le note in francese sparse qua e là nel manoscritto (ad esempio DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, 268, ff. 6v, 164, 219v-220v) cfr. ESPOSITO, *Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques au XII^e et XIII^e siècles*, pp. 146, 150, 153-154. Sulla *Ad augmentum catholice fidei* di Niccolò IV, datata 20 febbraio 1290 e priva dell’*inscriptio* (DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, 268, ff. 5r-5v) si veda *Les registres de Nicolas IV*, éd. par E. Langlois, Paris, Ernest Thorin Éditeur, 1886, pp. 375-376; *Regesta pontificum romanorum*, II, edidit A. Potthast, Berolini, in aedibus Rudolphi de Decker, 1875 (rist. anast. Gratz, 1957), p. 1886, n° 23185; *Bullarium franciscanum romanorum pontificum*, IV, Romae, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fidei, 1768, p. 136. Si noti che la lettera fu indirizzata anche agli inquisitori di Embrun. Non si dimentichi che alcuni dei manoscritti di proprietà di James Ussher, prima in possesso del pastore Jean-Paul Perrin e del giurista Marc Vulson, finirono in mani ugonotte al momento della presa di Embrun da parte di François de Bonne, signore di Lesdiguières (19 novembre 1585). Si veda a proposito la ricostruzione degli avvenimenti di BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, pp. 23-26, 40-41.

⁵⁶⁰ Come mostrano le note a margine riconducibili al XV secolo, a partire dalla sopracitata lettera di Niccolò IV relativa alla pratica di riti ebraici (DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, 268, ff. 5r-5v) o dalla trascrizione di forme di giuramento ebraiche (DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, 268, ff. 214v, 219v-220v).

Il contenuto del codice dublinese, si è detto, equivale a quello del vaticano latino 3978. La versione della *Summa de catharis* riportata dai due manoscritti risulta essere tarda, proveniente da un modello il cui testo fu quasi sicuramente frutto di contaminazione: se infatti alcune varianti si inseriscono in quella che abbiamo definito tradizione francese, altre sono ricollegabili alla versione dei testimoni rispettivamente conservati a Monaco e a Basilea. Se torniamo al solo testimone dublinese, va fatto notare come nel margine dei fogli sui quali è trascritta la *Summa de catharis* siano stati apposti alcuni commenti e numerosi segni di richiamo: l'interesse è dato dal fatto che, se nell'ampia parte relativa ai *cathari* si trovano soltanto due *manicule* e qualche commento probabilmente d'età moderna, nella ristretta parte sui valdesi i *notandum* a lato sono in numero notevolmente superiore e proseguono anche negli estratti relativi alle dottrine valdesi⁵⁶¹. Una frequentazione del tutto simile – con poche *manicule* nelle sezioni relativi ai “catari” e una serie molto più cospicua di *notandum* per i brani sui valdesi – è rinvenibile altresì nel codice di Budapest del *Tractatus de hereticis*, a testimonianza che nel periodo in cui vennero letti e consultati gli esemplari citati il vero “obiettivo” non erano più coloro che nel testo sono definiti *cathari*, bensì i *valdenses* o *Pauperes de Lugduno*⁵⁶². Ciò non toglie che, nel corso del XV secolo, la *Summa de catharis* continuasse ad essere letta, ricopiata e annotata.

Una delle più importanti dimostrazioni di tale continuità d'utilizzo è rappresentata dal manoscritto 109 della Bibliothèque municipale di Dôle, databile con certezza al 1455 grazie all'explicit del copista *Wesselus de Anholt*⁵⁶³. Descrivendo minuziosamente il manoscritto, Antoine Dondaine dimostrò che il suo contenuto era derivato dalla documentazione a quei tempi conservata presso gli Archivi dell'inquisizione di Carcassonne⁵⁶⁴. L'esemplare di Dôle è di fatto la più ampia raccolta “francese” di testi e documenti utili ad informare – e a “formare” – gli *inquisitores heretice pravitatis*: al suo interno, non solo troviamo tutte le opere e gli estratti rinvenibili qua e là nei codici sopra richiamati (compresa la *Summa de catharis* e inaspettatamente l'*Interrogatio Iohannis*), ma anche una versione integrale della celebre *Practica inquisitionis* di Bernard Gui⁵⁶⁵.

⁵⁶¹ Le *manicule*, nella parte relativa ai “catari”, sono relative soprattutto ad aspetti dottrinali (DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, 268, ff. 17r, 18r, 19v). I molteplici *notandum* nella sezione relativa alle dottrine valdesi sono in DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, 268, ff. 33v-37r.

⁵⁶² Per i segni a margine relativi ai valdesi nel codice di Budapest, cfr. BUDAPEST, ORSZÁGOS SZÉCHENYI KÖNYVTÁR, lat., 352, ff. 10v-11r, 12r.

⁵⁶³ DOLE, BIBLIOTHEQUE MUNICIPALE, 109, f. 251r.

⁵⁶⁴ DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, pp. 125-128.

⁵⁶⁵ Per l'edizione completa della *Practica inquisitionis*, bisogna ancora affidarsi al lavoro di Célestin Douais: BERNARDUS GUIDONIS, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, par C. Douais, Paris, Alphonse Picard,

Non è il caso di soffermarsi sulle caratteristiche della *Practica inquisitionis* – scritta in un periodo compreso tra il 1321 e il 1324⁵⁶⁶ – e neppure sul suo contenuto, che riflette l’esperienza del suo autore in qualità d’inquisitore. Ciò che è significativo domandarsi in ragione della diffusione della *Summa de catharis* è se vi siano rapporti tra lo scritto di frate Raniero da Piacenza e l’opera di Bernard Gui e se il codice di Dôle possa permetterci di meglio precisarne la natura. Nell’introduzione alla riedizione della quinta parte della *Practica inquisitionis*, Guillaume Mollat affrontò l’argomento mostrando in un primo momento una certa cautela:

«On peut encore relever des ressemblances avec le traité de Rainier Sacchoni, dit *Summa de catharis et Leonistis*. Mais, on n’en peut rien conclure, car, parlant des mêmes erreurs, deux auteurs s’expriment parfois en termes à peu près identiques, sans que l’un ait nécessairement copié l’autre»⁵⁶⁷.

Qualche pagina dopo, ragionando sulla descrizione che Bernard Gui dedicò alle pratiche valdesi, il dubbio dello storico francese si trasforma in certezza:

«Cette fois encore il [Bernard Gui] a noté d’après une autre source – la *Summa de catharis et leonistis* de l’inquisiteur italien Rainier Sacchoni (1250) – que les femmes consacraient à l’instar des hommes»⁵⁶⁸.

Bernard Gui avrebbe ripreso da frate Raniero l’informazione secondo cui tra i valdesi anche le donne potessero consacrare il corpo di Cristo. Questa ipotesi ci pare plausibile, a maggior ragione se si dà uno sguardo alle altre fonti – ricostruite da Guillaume Mollat nel suo studio – che furono utilizzate dall’inquisitore tolosano nella redazione della *Practica inquisitionis*. Troviamo i *De septem donis Spiritus Sancti* di Étienne de Bourbon, la *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, la cosiddetta *cena valdese*, il *De inquisitione hereticorum* dello Pseudo-David von Augsburg e la *Doctrina de modo procedendi contra hereticos*. È del tutto evidente come quelli elencati siano i testi attestati

1886; la quinta parte dell’opera è stata edita e tradotta da Guillaume Mollat: BERNARD GUI, *Manuel de l’inquisiteur*, édité et traduit par G. Mollat, Paris, Les Belles Lettres, 2007² (Les classiques de l’histoire de France au Moyen Âge, 44). Più in generale su Bernard Gui, si veda *Bernard Gui et son monde*, “Cahier de Fanjeaux”, 16 (1981); in particolare, nello stesso volume A. PALES-GOBILLARD, *Bernard Gui inquisiteur et auteur de la Practica*, pp. 253-264.

⁵⁶⁶ Sulla datazione, si vedano le considerazioni di Guillaume Mollat in BERNARD GUI, *Manuel de l’inquisiteur*, pp. XI-XV.

⁵⁶⁷ BERNARD GUI, *Manuel de l’inquisiteur*, p. XIX.

⁵⁶⁸ BERNARD GUI, *Manuel de l’inquisiteur*, p. XXI. Anche Giovanni Gonnet concorda con Guillaume Mollat (GONNET, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, p. 100, n. 59).

all'interno dei codici a uso inquisitoriale contenenti anche la *Summa de catharis*. Ma c'è di più: le parti citate da Bernard Gui non sono altro che quelle trascritte nei medesimi codici, come emerge dall'analisi del brano che l'inquisitore tolosano prese a prestito da Étienne de Bourbon⁵⁶⁹. Bernard Gui non dovette affannarsi nella ricerca delle sezioni di suo interesse nell'imponente *De septem donis Spiritus Sancti*, poiché attinse da una raccolta ad uso inquisitoriale già confezionata⁵⁷⁰. Non a caso, gran parte del materiale impiegato da Bernard Gui nella stesura della *Practica inquisitionis* ritorna nel manoscritto di Dôle, quasi che nella prima sezione del codice fossero stati ricopiati i suoi strumenti da lavoro – i quali, è bene ricordarlo, erano probabilmente conservati a Carcassonne – mentre nella seconda il risultato finale, ovvero la *Practica inquisitionis*. In questo scenario, è plausibile affermare che l'inquisitore tolosano fosse a conoscenza dell'opera dell'inquisitore piacentino grazie a uno dei numerosi *recueil des inquisiteurs* conservati nel Mezzogiorno di Francia.

Se è solo ipotizzabile che in relazione ai capitoli dal carattere storico-informativo Bernard Gui abbia fatto uso dello scritto del suo antico confratello Raniero da Piacenza, è invece certo che, in pieno Trecento, alcuni inquisitori della penisola italiana si fossero avvalsi di una versione compendiata della *Summa de Catharis*. È quanto emerge dall'analisi del manoscritto 1730 allogato presso la Biblioteca Casanatense di Roma, di origine toscana e ancora in uso sul finire del XV secolo quando venne fatto rilegare dal frate Minore e inquisitore *Bernardinus Florentinus*⁵⁷¹. Nella parte centrale del voluminoso manoscritto, in cui sono presenti manuali inquisitoriali, *consilia*, formulari e documentazione papale, è presente uno scritto dal titolo *De diversitatibus hereticorum et diversis opinionibus et modis eorum*⁵⁷². Quest'ultimo non è altro che un riassunto conciso dell'opera di Raniero da Piacenza, la cui natura tradisce il *modus operandi* degli inquisitori i quali spesso trasformavano ampie e articolate sezioni di noti trattati “antiereticali” in liste

⁵⁶⁹ Cfr. BERNARD GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, pp. 73-74.

⁵⁷⁰ Molto utile per capire il metodo di lavoro di Bernard Gui nella stesura delle sue opere è il volume di A.-M. LAMARRIGUE, *Bernard Gui (1261-1331). Un historien et sa méthode*, Paris, Honoré Champion, 2000.

⁵⁷¹ «Hunc librum ego magister Bernardinus Florentinus cum essem inquisitor anno domini 1480 die vero 27 octobris feci religari ad laudem Dei» (ROMA, BIBLIOTECA CASANATENSE, 1730, f. IVv. Su *Bernardinus Florentinus*, si veda C. PIANA, *La facoltà teologica dell'università di Firenze nel Quattro e Cinquecento*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1977 (Spicilegium Bonaventurianum, XV), pp. 188-190.

⁵⁷² Il testo era stato segnalato da Charles Molinier, il quale ne aveva identificato la natura di compendio della *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza. In merito alla parte relativa alle dottrine di Giovanni di Lugio (ROMA, BIBLIOTECA CASANATENSE, 1730, f. 151v^b-152r^a), lo storico francese riteneva che essa differisse totalmente o quasi dallo scritto di frate Raniero suggerendo la possibilità che potesse provenire da un'altra fonte (MOLINIER, *Rapport sur une mission exécutée en Italie*, p. 174). In realtà, come già era stato evidenziato da Antoine Dondaine, si tratta anche in questo caso di un riassunto estremamente succinto della *Summa de catharis* (DONDAINE, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle*, p. 60).

più facilmente fruibili. Prendiamo il paragrafo dedicato da Raniero da Piacenza ai *cathari* di Concorezzo e mettiamolo a confronto con la relativa parte del casanatense 1730:

Summa de Catharis

Proprie opinioniones ecclesie de Concorezo. Sequitur de propriis opinionibus ecclesie Catharorum de Concorezo.

Isti bene sciunt de uno principio tantum, sed multi ex eis errant in trinitate et unitate. Item confitentur quod deus ex nichilo creavit angelos et IIIor elementa, sed errant credendo quod diabolus de licentia dei formavit omnia visibilia sive hunc mundum. Item credunt *quod diabolus formavit corpus primi hominis et in illud effudit unum angelum qui in modico iam peccaverat. Item quod omnes anime sunt ex traduce ab ipso angelo.* Item reprobant totum vetus testamentum, putantes quod diabolus fuit actor eius, exceptis illis tantummodo verbis que sunt inducta in novo testamento per Christum et apostolos, sicut illud: «Ecce Virgo concipiet» et similia. Item isti omnes dampnant Moyse et ex eis multi dubitant de Abraham, Isaac et Iacob et ceteris patriarchis et etiam prophetis in speciali, et multi ex eis bene credunt de beato Iohanne Baptista quem olim omnes dampnabant. *Item dicunt quod Christus non assumpsit animam humanam, sed fere omnes credunt /f. 10v/ assumpsisse carnem de beata Virgine.* Nazarius vero condam eorum episcopus et antiquissimus coram me et aliis multis dixit *quod beata Virgo fuit angelus* et quod Christus non assumpsit naturam humanam, sed angelicam sive corpus celeste et dixit quod habuit hunc errorem ab episcopo et filio maiore ecclesie Bulgarie iam elapsis annis fere LX. § Preterea quod omnes Cathari, qui confitentur Christum assumpsisse verum corpus humanum, negant illud corpus esse *glorificatum* et glorificandum, *et dicunt quod Christus in die asumpcionis sue deposuit illud in celo aereo et iterum resumet illud in die iudicii* et post iudicium *resolvetur* in preiacentem materiam tamquam *cadaver putridum*.

Item dicunt quod anima beate Virginis et apostolorum omniumque *sanctorum non sunt* adhuc in gloria nec erunt *usque ad diem iudicii*, sed sunt in quodam loco *in aere isto* cum corpore Iesu Christi⁵⁷³.

Casanatense, 1730

Errores Gazari de Correzio

Cazarus de Concoretizio dicit *quod dyabolus de licentia Dei creavit corpus primi hominis et in illud infudit angelum qui iam peccaverat. Item quod omnes anime sunt ex traduce a dicto angelo.*

Item quod Christus non assumpsit animam humanam.

Item quod beata Virgo fuit angelus.

Item quod corpus quod Christus assumpsit non est glorificatum et quod Christus in die ascensionis deposuit illud in celo aereo et resummet in die iudicii; quo peracto, deponet et resolvetur sicut cadaver putridum.

*Item quod anime sanctorum non sunt in paradiso sed in aere isto usque ad diem iudicii*⁵⁷⁴.

Si può rilevare come l'autore anonimo del compendio della *Summa de catharis* si disinteressa a tutte le informazioni che a livello dottrinale possono apparire superflue (nomi degli "eretici", date, citazioni scritturali ecc.). Le opinioni dei *cathari* (o *gazari* nel Casanatense 1730) vengono isolate e astratte dal proprio contesto storico. Esse si

⁵⁷³ Cfr. *infra*, pp. 375-376.

⁵⁷⁴ ROMA, BIBLIOTECA CASANATENSE, 1730, f. 152r^b-v^a.

tramutano in una lista di dottrine da tener presente per identificare un'“eresia” di cui probabilmente nella Firenze e nella Toscana del XIV secolo non v'era più traccia, ma che nella mentalità giuridico-dogmatica degli inquisitori si sarebbe potuta ripresentare con le stesse caratteristiche.

Dall'Italia centrale, ci spostiamo nella zona della Renania per trovare, a distanza di un secolo, un'analogia maniera di procedere. In questo caso, non si tratta di un anonimo compilatore, ma di un personaggio ben noto: il frate Predicatore Jakob von Soest, professore all'università di Colonia e inquisitore nella diocesi renana a partire dal 1409⁵⁷⁵. Oltre a essere autore di numerose cronache e di diversi trattati a carattere teologico, Jakob von Soest copiò in prima persona alcuni codici oggi conservati presso la Stadtbibliothek di Soest⁵⁷⁶. Fu probabilmente in ragione della sua attività inquisitoriale che egli si procurò una versione del *Directorium inquisitoris* di Nicolais Eymerich, a cui aggiunse un certo numero di glosse⁵⁷⁷. Tra le più importanti annotazioni vi è la trascrizione quasi integrale della *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza, inserita al fine di precisare le dottrine di quelle che definisce *hereses catharorum*⁵⁷⁸. L'inquisitore renano non si limitò a ricopiare letteralmente il testo duecentesco, ma ne rielaborò alcuni stralci sotto forma di precisi elenchi numerati:

⁵⁷⁵ Sulla figura di Jakob von Soest e sulla sua attività di scrittore, si veda anzitutto J.H. BECKMANN, *Studien zum Leben und literarischen Nachlass Jakobs von Soest O.P. (1360-1440)*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1929 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 25); ID., *Aktenstücke zur Geschichte der Inquisition und der Kompetenzstreitigkeiten zwischen Pfarrklerus und Mendikanten in Westfalen*, in “Westfälische Zeitschrift-Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde”, 87 (1930), pp. 109-131. Si veda anche W.P. ECKERT, *Jakob von Soest, Prediger und Inquisitor*, in *Von Soest aus Westfalen. Wege und Wirken abgewanderter Westfalen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. H. D. Heimann, Paderborn, Schöningh, 1986, pp. 125-138.

⁵⁷⁶ Sulle opere di Jakob von Soest e sulla loro tradizione manoscritta, si veda T. KAEPPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, II, Romae, ad S. Sabinae, 1975, pp. 343-346; KAEPPPEL, PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, IV, p. 138. Sui codici a lui appartenuti qualche informazione in *Die mittelalterlichen Handschriften der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Soest*, beschrieben von B. Michael, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, pp. 36-37. Su alcuni autografi di Jakob von Soest si veda, E. OVERGAAUW, *Die Autographen des Dominikanertheologen Jakob von Soest (c. 1360-c. 1440)*, in “Scriptorium”, 69, 1 (2006), pp. 60-79.

⁵⁷⁷ Sulla vita e le opere di Nicolas Eymerich si veda C. HEIMANN, *Nicolaus Eymerich (vor 1320-1399) “praedicator veridicus, inquisitor intrepidus, doctor egregius”*. *Leben und Werk eines inquisitors*, Münster, Aschendorff, 2001 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 37); più recentemente, J. DE PUIG OLIVER, *Nicolás Eymerich, un inquisidor discutido*, in *Praedicatorum Inquisitores*, pp. 545-594. Sul *Directorium inquisitorium*, si veda NICOLAU EYMERICH, FRANCISCO PEÑA, *Le manuel des inquisiteurs*, éd. par L. Sala-Molins, Paris-La Haye, Mouton, 1973; circa le numerose edizioni dell'opera, É. VAN DER VEKENE, *Zur Bibliographie des Directorium Inquisitorium des Nicolaus Eymerich*, Luxembourg, B.W.U., 1961.

⁵⁷⁸ SOEST, STADTBIBLIOTHEK, 14a, ff. 101v-104v.

Scilicet quod sunt duo principia ab eterno, scilicet boni et mali. Item quod trinitas scilicet pater et filius et spiritus sanctus, non est unus deus, sed pater est maior filio et spiritu sancto. Item quod utrumque principium, sive uterque deus, creavit suos angelos et suum mundum et quod iste mundus est creatus, factus et formatus a malo deo et omnia que in eo sunt. Item quod diabolus cum suis angelis ascendit in celum, et facto ibi prelio cum Michele archangelo et angelis boni dei extraxit inde terciam partem creaturarum dei, et infundit eas cottidie in humanis corporibus et in brutis et etiam de uno corpore eas trasmittit in aliud, donec omnes reducentur in celum. Vocantur autem iste dei creature secundum eos populus dei et anime atque oves Israel et etiam aliis modis.

Item quod dei filius non adsumpsit naturam humanam in veritate, sed eius similem ex beata Virgine, quam dicunt angelum fuisse, nec vere comedit nec vere bibit nec vere passus est nec vere mortuus et sepultus nec eius resurrectio fuit vera, sed omnia putative fuerunt sicut de eo legitur in Luca: «Ut putabatur, filius Ioseph et cetera» (Lc 3, 23). Similiter dicunt de omnibus miraculis que Christus fecit. Item quod Abraham, Isaac, Iacob et Moyses et omnes antiqui patres atque beatus Iohannes Baptista fuerunt inimici dei et ministri diabolim. Item quod diabolus fuit actor Veteris Testamenti exceptis his libris, scilicet Iob, Psalterio, Libris Salomonis, Sapientie, Ihesu filii Syrach, Isaie, Ieremie, Ezechiel, Danielis et XII prophetarum, quorum quosdam dicunt esse scriptos in celo, illos scilicet qui fuerunt scripti ante destructionem Ierusalem, quam dicunt celestem fuisse. Item quod mundus iste numquam habebit finem. Item quod iudicium futurorum iam factum est nec amplius fiet. Item quod infernus et ignis eternus sive pene eterne sunt in isto mundo tantum et non alibi. Siquidem predictas oppiniones tenebant omnes Albanenses in predicto tempore generaliter, exceptis simplicioribus quibus singula non revelabantur⁵⁷⁹.

Primus, quod sunt duo principia ab eterno mali et boni. Secundus, quod trinitas scilicet pater et filius et spiritus sanctus, non sit unus deus, sed quod pater maior est filio et spiritu sancto. Tertius, quod utrumque principium, sive uterque deus, creavit angelos suos et suum mundum et quod iste mundus est creatus factus et formatus a malo deo et omnia que in eo sunt. Quartus, quod diabolus cum suis angelis ascendit in celum, et fecit ibi prelium cum Michele archangelo et angelis boni dei, extraxit inde terciam partem creaturarum dei, et infundit eas cottidie in humanis corporibus et in brutis et etiam de uno corpore eas trasmittit in aliud, donec dicte creature reducentur in celum. Vocantur autem iste dei creature secundum errores eorum populus dei et anime sive oves domus Israel et etiam multis aliis nominibus.

Quintus, quod dei filius non assumpsit humanam carnem in veritate, sed eius similem ex beata Virgine, quam dicunt fuisse angelum, nec vere comedit nec vere bibit nec vere passus, mortuus et sepultus nec fuit resurrectio vera, sed omnia fuerunt hec omnia: «Ut putabatur, filius Ioseph» (Lc, 3, 23). Aliter putant de omnibus miraculis que ipse Christus fecit. Sextus, quod Abraham, Ysaac, Iacob et ceteri paters antiqui atque beatus Iohannes Baptista fuerunt inimici dei et ministri diaboli. Septimus, quod diabolus fuit auctor Veteris Testamenti exceptis hiis libris: Iob, Psalterium, Libri Salomonis, Sapientie, Ihesu filii Syrach, Isaie, Ieremie, Ezechiel, Danielis et 12 prophetarum, quorum quosdam estimant scriptos fuisse in celo, illos scilicet qui scripti fuerunt ante destructionem Ierusalem, quam dicunt fuisse celestem.

Octavus, quod mundus iste numquam habebit finem. Nonus, quod iudicium futurorum iam factum est nec amplius fiet. Decimus, quod infernus et ignis sive pene eterne sunt in hoc mundo tantum et non alibi. Ista errores et heresem tenebant omnes Albanenses generaliter in predicto tempore, exceptis simplicioribus quibus singula non revelabantur⁵⁸⁰.

La trasformazione degli *item* di frate Raniero in numeri ordinali conferisce al brano – qui si tratta del paragrafo sulle concezioni che accomunavano gli *Albanenses*, ma si potrebbero fare altri esempi⁵⁸¹ – maggiore ordine e razionalità. Jakob von Soest non fece altro che semplificare la lettura del testo secondo un modo di procedere comune ai giudizi della fede. Tale *modus operandi* è ben visibile anche nell’opera oggetto del suo commento, ovvero il *Directorium inquisitorum*. Nella *secunda pars* del trattato, Nicolas Eymerich

⁵⁷⁹ Cfr. *infra*, pp. 368-369.

⁵⁸⁰ SOEST, STADTBIBLIOTHEK, 14a, ff. 103r-v.

⁵⁸¹ Cfr. *infra*, pp. 384-386.

presenta gli “errori” dei diversi gruppi “ereticali” facendo ampio uso degli elenchi numerati. Così accade anche per le *hereses et errores* di coloro che definisce *manichei* «qui insurrexerunt in partibus Italiae»⁵⁸², di cui enumera quattordici errori. Su questo aspetto e, più in generale, sullo scritto dell’inquisitore catalano, considerato il più completo manuale *ad usum officii*, è necessario soffermarsi.

La definizione *manichei* utilizzata da Nicolas Eymerich è conseguenza del fatto che gli errori enumerati sono presi quasi *ad unguem* dal capitoletto *De erroribus Manicheorum moderni temporis* della *Practica inquisitionis* di Bernard Gui⁵⁸³. Il riferimento all’“antica” “eresia” che prenderebbe il nome da Mani non lascia perplessi soltanto gli storici contemporanei. Quando nel 1578 Francisco Peña pubblicò una nuova edizione del *Directorium inquisitorum* provvista di ampio commentario, proprio al di sotto degli errori “manichei” annotò:

«Quae hac questione commemorat Eymericus de novis Manichaeis in Italia exortis, falsa videri alicui possent: quoniam tempore Innocentii Papae III. videlicet circa annos MCC. nulli haeretici Manichaei vocati Italiam infestarunt, sed Cathari, Leonistae, et si qui fuerunt alii huius sectae imitatores. Rursus quia quae hic dicuntur ab Eymerico de Manichaeis, et erroribus eorum, Catharis illius aetatis penitus conveniunt; unde fit ut lapsus hic auctor videatur»⁵⁸⁴.

Sembra quasi un rimprovero: coloro che Nicolas Eymerich definì *manichei*, in realtà sarebbero i cosiddetti *cathari*. Francisco Peña continua il suo discorso spiegando che i *cathari* seguirono nelle proprie *fabulationes* gli antichi *manichei* e per questa ragione «utraque appellatio, et Manichaeorum et Catharorum, praesertim apud viros doctos in usu erat, Eymericus vero antiquam appellationes est secutus»⁵⁸⁵. Ciononostante, siccome l’inquisitore catalano avrebbe confuso nel suo resoconto gli errori dei *cathari* con quelli dei *manichei*, Francisco Peña mostra a quale fonte sia necessario attingere per conoscere meglio le opinioni dei primi:

⁵⁸² NICOLAI EYMERICI *Directorium inquisitorum*, cum commentariis F. Pegnae, Romae, in aedibus populi romani, 1585, p. 290. Si è scelto di utilizzare questa edizione del *Directorium inquisitorum* perché è la stessa utilizzata nello studio di Antoine Dondaine a cui poi si farà riferimento.

⁵⁸³ BERNARD GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, pp 10-16.

⁵⁸⁴ NICOLAI EYMERICI *Directorium inquisitorum*, p. 291. Su Francisco Peña e sulla sua edizione del *Directorium inquisitorum*, si vedano A. BORROMEO, *A proposito del Directorium di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, in “Critica storica”, XX (1983), pp. 499-547; E. M. PETERS, *Editing Inquisitor’s Manuals in the Sixteenth Century. Francisco Peña and the «Directorium inquisitorum» of Nicholas Eymeric*, in “The Library Chronicle”, 40 (1976), pp. 95-107.

⁵⁸⁵ NICOLAI EYMERICI *Directorium inquisitorum*, p. 291.

«Iam hi *cathari* (ut testatur frater Raynerius ordinis Praedicatorum in Summa, quam de eis scripsit, quae manuscripta apud nos extat) in tres partes sives sectas principales divisi erant: nam quidam dicebantur Albanenses, alii Concorrezenses, alii vero Bagnolenses, de quibus dicemus opportunibus locis»⁵⁸⁶.

Francisco Peña usò la *Summa de catharis* di *frater Raynerius* per spiegare e commentare gli errori che nel *Directorium inquisitorum* venivano attribuiti ai *manichei*. A tale scopo, il canonista aragonese si servì dell'attuale codice vaticano latino 3978⁵⁸⁷. È presumibile che egli restò sorpreso della mancata citazione della *Summa de catharis* da parte di Nicolas Eymerich, dato che quest'ultimo, come suggerito dallo stesso Peña, ebbe a sua volta occasione di consultare il Vaticano latino 3978 che, prima di giungere alla Biblioteca Apostolica Vaticana, era conservato presso Avignone⁵⁸⁸. Da qui, la critica circa l'inappropriato utilizzo del termine *manichaei* al posto di *cathari*. Certo, per tornare a Jakob von Soest, è impensabile che l'inquisitore di Colonia due secoli prima fosse a conoscenza del fatto che Nicolais Eymerich avesse avuto a disposizione un codice attestante l'opera di frate Raniero. Tuttavia, sembrerebbe legittimo supporre che, se Francisco Peña nell'ultimo quarto del XVI secolo si riferì a frate Raniero per completare le informazioni "superficiali" di Nicolas Eymerich, nei primi anni del Quattrocento anche l'inquisitore della diocesi di Colonia trascrisse la *Summa de catharis* al fine di integrare i dati lacunosi del *Directorium inquisitorum*.

Con il manoscritto di Jakob von Soest, si chiude l'analisi dei testimoni d'età medievale attestanti la "versione primitiva" della *Summa de catharis*. Giunti a questo punto, si impone qualche conclusione di carattere generale circa la sua diffusione: su quattordici esemplari – tutti, o quasi, ricollegabili all'Ordine dei frati Predicatori – almeno

⁵⁸⁶ NICOLAI EYMERICI *Directorium inquisitorum*, p. 292.

⁵⁸⁷ Come ha ben mostrato Antoine Dondaine mettendo a confronto i passi citati da Francisco Peña con quelli del manoscritto vaticano latino 3978; si veda a proposito DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, pp. 128-129.

⁵⁸⁸ Così Francisco Peña afferma a proposito del codice vaticano latino 3978: «unde suspicor (ut alibi dixi) Eymericum eum ipsum librum aut alium ei similem Avinione habuisse» (NICOLAI EYMERICI *Directorium inquisitorum*, p. 463); in quell'*ut alibi dixi* l'autore fa riferimento alla prefazione: «Quoniam vero assidua nos haec perficiendi operis cura premebat, ubique in egregiis Bibliothecis vetustissima quaeque quaerebamus, quae lucem susceptae emendationi afferre possent, cui rei non mediocrem opem attulit vetustus quidam codex membranaceus manuscriptus repertus in interioribus Bibliothecae Vaticane conclavibus, in quo plurima erant eorum temporum, quae proxime Eymericum praecesserunt, plurima eodem fere ordine et verborum serie concepta, quibus Eymericus in Directorio fuerat usus, adeo ut saepe suspicati simus, Eymericum eum ipsum librum in manibus quandoque habuisse, eoque usum fuisse, nam et Bibliothecae custos asserebat putare se eum librum Avinione Romam cum aliis multis fuisse delatum» (NICOLAI EYMERICI *Directorium inquisitorum*, praefatio, pagina non numerata). I due estratti sono citati anche in DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, p. 129. Cfr. a proposito MAIER, *Zur Geschichte eines berühmten Manuskripts (vat. lat. 3978)*, pp. 355-356.

quattro non sembrerebbero riconducibili all'ambito inquisitoriale. Questo dato non va certamente enfatizzato, ma deve quanto meno far riflettere sulla polifunzionalità del testo di frate Raniero: probabilmente ideato per un uso interno al *negotium fidei*, esso venne inserito anche in miscellanee di natura teologica o omiletica. Non va dimenticato che a metà del XIV secolo un volume come quello di Moneta da Cremona – due volte attestato insieme alle *Summa de catharis* – era collocato nella biblioteca dei frati Predicatori di San Marco a Firenze tra gli strumenti di predicazione⁵⁸⁹.

Negli altri manoscritti presi in esame, la *Summa de catharis* ritrova la propria “collocazione naturale” nel contesto della documentazione relativa al *negotium fidei*, dove adempì alla funzione di informare gli inquisitori dell'eretica pravità sulle dottrine degli “eretici”. Si contano infatti non meno di otto testimoni in cui l'opera di frate Raniero è copiata all'interno di codici a uso inquisitoriale, risalenti soprattutto alla prima metà del XIV secolo. È importante notare come in questi esemplari, prima e dopo la *Summa de catharis*, vi siano una serie di testi inseriti presumibilmente allo scopo di approfondire e completare le informazioni dell'inquisitore piacentino. Essi variano a seconda dei codici, ma sono accomunati da un'attenzione nei confronti dei valdesi, i quali, a differenza dei cosiddetti *cathari*, rappresentavano una realtà ancora presente in diverse regioni d'Europa.

Dall'esame della circolazione della *Summa de catharis* nei secoli medievali, passiamo ora a ricostruire il percorso dei codici dell'opera di frate Raniero nel corso dell'età moderna: tra copie, trascrizioni e dubbie attribuzioni, lo scritto dell'inquisitore piacentino continuò a godere di una straordinaria fortuna sino ai primi anni del Settecento. Si situa al passaggio tra due epoche la figura di Juan Ruiz de Medina, vescovo, in successione, delle diocesi di Astorga, Badajoz, Cartagena e Segovia⁵⁹⁰. Sul finire del XV secolo, Juan Ruiz de Medina fu personaggio noto presso la curia papale: ambasciatore dei “Re cattolici” – Isabella I di Castiglia e Ferdinando II d'Aragona – a Roma dal 1486 al 1499, si distinse come portavoce della resa di Granada nel 1492⁵⁹¹. Insieme al futuro cardinale Bernardino López de Carvajal fu responsabile della costruzione del complesso monastico di San Pietro in Montorio, fortemente voluto dai re spagnoli⁵⁹². Le imprese

⁵⁸⁹ PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, p. 171; BENEDETTI, *Manoscritti eccentrici. Ancora sui libri degli inquisitori*, p. 602.

⁵⁹⁰ VILLASEÑOR SEBASTIÁN, *Juan Ruiz de Medina*, pp. 246-248.

⁵⁹¹ FERNANDEZ DE CORDOVA MIRALLES, *Diplomáticos y letrados*, p. 124. Per la trasmissione della notizia della resa di Granada nella città di Lucca, ad esempio, si veda G. VOLPI, *La resa di Granada descritta dall'oratore di Castiglia e di Aragona presso la s. sede. 1492. Dalle carte dell'archivio di stato in Lucca*, Lucca, Tipografia Giusti, 1889.

⁵⁹² FERNANDEZ DE CORDOVA MIRALLES, *Diplomáticos y letrados*, p. 124.

culturali di Juan de Medina non finirono qui: durante gli anni trascorsi a Roma, mostrò un particolare interesse per i libri miniati. Tra i preziosi incunaboli che lasciò in eredità alla cattedrale di Segovia sono presenti opere di carattere teologico e giuridico, ma anche di stampo storico e architettonico⁵⁹³. Come sappiamo, un altro volume da lui commissionato si caratterizzò per un diverso esito conservativo: si tratta del manoscritto II 62 dell'Archivio generale dell'Ordine dei frati Predicatori, contenente una serie di testi relativi all'*officium fidei* e una versione della *Summa de catharis* di Raniero da Piacenza⁵⁹⁴.

Perché l'ambasciatore romano si procurò un codice a uso inquisitoriale? Le ragioni vanno ricercate nei primi anni Ottanta del XV secolo, quando egli venne nominato *asesor* di Miguel de Morillo e Juan de San Martín, inquisitori del nuovo tribunale instaurato a Siviglia. Nel 1484, Juan Ruiz de Medina partecipò in sostituzione di Juan de San Martín alla riunione convocata nella città andalusa per ordine dell'inquisitore generale Thomàs de Torquemada⁵⁹⁵. In quell'occasione furono promulgate le *Compilación de las instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición*, ossia le prime Istruzioni spagnole che avrebbero regolato il funzionamento interno dell'istituto inquisitoriale⁵⁹⁶. Anche a distanza di dieci anni, durante la sua missione diplomatica a Roma, Juan Ruiz de Medina continuò a dedicarsi al consolidamento dell'Inquisizione ed è dunque probabile che in questo contesto prese forma il codice attualmente conservato a Santa Sabina. Nonostante esso sia generalmente ritenuto una copia del manoscritto vaticano latino 2648, il lavoro di collazione effettuato sulla *Summa de catharis* lascia dei dubbi circa tale dipendenza.

È certo, invece, che l'esemplare di Santa Sabina costituisca l'antigrafo di un altro codice copiato nel 1600 a Roma e successivamente collocato tra gli scaffali della nascente Biblioteca Ambrosiana di Milano con segnatura "A 129 inf.". Una nota a margine nell'esemplare ambrosiano lo esplicita:

«Liber huiusmodi constitutionum et practicae Sacri Officii Inquisitionis fuit extractus ex quodam codice manuscripto in pergameno, qui fuit rescriptus ex proprio exemplari Bibliothecae Conventus, et Monasterii Sanctae Mariae supra Minervam urbis Romae de mandato Reverendi in Christo patris Domini Johannis de Medina episcopi Astoricensis Regis,

⁵⁹³ VILLASEÑOR SEBASTIÁN, *Juan Ruiz de Medina*, p. 252.

⁵⁹⁴ ROMA, ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI, II 62, ff. 152-167.

⁵⁹⁵ FERNANDEZ DE CORDOVA MIRALLES, *Diplomáticos y letrados*, pp. 122-123.

⁵⁹⁶ Sulle Istruzioni dell'Inquisizione spagnola, cfr. M. GAMERO ROJAS, *Istruzioni spagnole*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, II, diretto da A. Prospero, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, p. 853.

et Reginae Hispaniarum apud sedem Apostolicam Oratoris. Anno incarnationis Dominicae MCCCCXCI»⁵⁹⁷.

Inattese ed essenziali sono le informazioni forniteci dall'annotatore seicentesco che permettono di datare l'antigrafo – il codice di Juan Ruiz de Medina – all'anno 1491 e di ricondurlo ad un modello conservato presso la biblioteca del Convento di Santa Maria Sopra Minerva a Roma. Un'ulteriore annotazione vergata su uno dei fogli di guardia del codice milanese – «Felicibus auspiciis illustrissimi Cardinalis Federici Borromaei Archiepiscopi Mediolani et Bibliothecae Ambrosianae fondatorii Olgiatus vidit anno 1603»⁵⁹⁸ – porterebbe a concludere che la copia seicentesca fece parte del fondo più antico della Biblioteca istituita dal cardinale Federico Borromeo, quello raccolto e catalogato dal prefetto Antonio Olgiati.

L'esemplare ambrosiano non fu l'unica copia della *Summa de catharis* ad essere stata prodotta tra il XVI e il XVII secolo: se ne conservano altre due realizzate su iniziativa di personaggi tanto celebri quanto il cardinale Borromeo. La prima – il manoscritto Ottoboniano latino 1761⁵⁹⁹ – ebbe come modello il codice vaticano latino 3978 e venne trascritta su commissione o di Marcello Cervini, futuro papa Marcello II, o di Guglielmo Sirleto, entrambi cardinali bibliotecari della Biblioteca Apostolica Vaticana. I due, uomini di vastissima cultura, furono legati da uno strettissimo rapporto: Guglielmo Sirleto, in quanto cardinale bibliotecario, ereditò parte dei manoscritti di Marcello Cervini⁶⁰⁰. In seguito, la biblioteca sirletiana venne acquistata dal cardinale Ascanio Colonna e poi, nel 1611, da Giovanni Angelo duca d'Altemps il cui fondo avrebbe costituito l'attuale Ottoboniano Latino⁶⁰¹. È interessante notare che anche questo codice avrebbe potuto entrare a far parte della Biblioteca Ambrosiana: più volte il Cardinale Federico Borromeo

⁵⁹⁷ MILANO, BIBLIOTECA AMBROSIANA, A 129 inf., f. 187r-v.

⁵⁹⁸ MILANO, BIBLIOTECA AMBROSIANA, A 129 inf., f. IIr. La nota venne probabilmente redatta da Antonio Olgiati, primo prefetto della Biblioteca (cfr. a proposito, G. TURCO, *Un antico elenco di manoscritti greci. L'Ambr. X 289 inf., ff. 110-141*, in *Nuove ricerche sui manoscritti greci dell'Ambrosiana*, atti del Convegno Milano (5-6 giugno 2003), Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 88).

⁵⁹⁹ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Ott. lat., 1761.

⁶⁰⁰ Sui cardinali bibliotecari Marcello Cervini e Guglielmo Sirleto, si vedano P. PIACENTINI, *Marcello Cervini (Marcello II). La Biblioteca Vaticana e la biblioteca personale* (pp. 5-143); S. LUCÀ, *Guglielmo Sirleto e la Vaticana* (pp. 145-188), in *La Biblioteca Vaticana tra Riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio (1535-1590)*, a cura di M. Ceresa, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2012 (Storia della Biblioteca Apostolica Vaticana, II).

⁶⁰¹ PIACENTINI, *Marcello Cervini (Marcello II)*, p. 125. Cfr. anche G. MERCATI, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938 (Studi e testi, 75), pp. 106-107.

cercò di acquisire i manoscritti Cervini-Sirleto, ma i suoi tentativi si rivelarono vani e la collezione restò a Roma⁶⁰².

La seconda copia, composta a poco più di cinquant'anni di distanza dal codice Ottoboniano, ci riporta in Francia ed ebbe come modello un esemplare conservato nell'*officium* inquisitoriale di Carcassonne, oggi sfortunatamente deperdito. Il Doat 36 – attualmente allogato presso la Bibliothèque Nationale – venne trascritto negli anni Sessanta del XVII secolo nell'ambito del progetto promosso da Jean Baptiste Colbert per recuperare i diritti della Corona nel Mezzogiorno francese. Un gruppo di scribi con a capo Jean de Doat fu incaricato di ricopiare tutta la documentazione utile a tale scopo⁶⁰³. Nell'ampia gamma di testimonianze presenti nei volumi giunti a Parigi, numerose furono le fonti di natura inquisitoriale, le quali rappresentano ancora oggi una sorgente di informazioni unica per gli studi sugli “eretici” di Linguadoca e sui meccanismi dell'inquisizione “medievale”. I copisti agli ordini di Jean de Doat non furono sempre ineccepibili nel lavoro di trascrizione, ma grazie alle loro puntuali descrizioni è spesso possibile risalire agli antichi codici da loro utilizzati. I testi contenuti nel Doat 36, compresa la *Summa de catharis*, sono quasi tutti anticipati da una descrizione simile a questa:

«Extrait et collationné d'un livre en parchemin contenant deux cens quarante sept feuilles trouvé aux Archives de l'inquisition de la Cité de Carcassonne par l'ordre et en la présence de Messire Jean de Doat»⁶⁰⁴.

Le pazienti ricerche di Yves Dossat hanno permesso di ricostruire il manoscritto di duecentoquarantasette fogli conservato presso gli Archivi dell'inquisizione Carcassonne, al cui interno vi era un versione dell'opera di frate Raniero. Yves Dossat riconobbe in quel codice una raccolta a uso inquisitoriale probabilmente composta per ordine del giudice Geoffroy d'Ablis⁶⁰⁵. Lo storico francese confermò inoltre la tesi di Antoine Dondaine in merito alla provenienza carcassonese del testimone di Dôle contenente la *Practica inquisitionis* di Bernard Gui, proponendo come modello lo stesso esemplare di duecentoquarantasette fogli che diede origine al Doat 36:

⁶⁰² PIACENTINI, *Marcello Cervini (Marcello II)*, p. 125.

⁶⁰³ Sulla missione affidata a Jean de Doat, si veda da ultimo L. ALBARET, *La collection Doat, une collection moderne, témoignage de l'histoire religieuse méridionale des XIII^e et XIV^e siècles*, in *Historiens modernes et Moyen Âge méridional*, “Cahiers de Fanjeaux”, 49 (2014), pp. 57-93. Qualche informazione sulla mission Doat si può trovare anche in *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc, 1273-1282*, pp. 20-26.

⁶⁰⁴ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, COLLECTION DOAT, 36, f. 90v.

⁶⁰⁵ Y. DOSSAT, *Les crises de l'inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*, Bordeaux, Imprimerie Bière, 1959, pp. 50-51.

«On comprend l'intérêt qu'y a porté la mission Doat. Le manuscrit [Doat 36] paraît avoir été intégralement transcrit à Albi en septembre-octobre 1669, les copies ont été réparties entre 10 tomes de la collection. Déjà en 1455, une copie partielle avait été effectuée par le notaire Wesselus de Anholt qui transcrivit sur le même manuscrit la *Practica* de Bernard Gui»⁶⁰⁶.

La coincidenza contenutistica tra l'esemplare di Dôle e il Doat 36 sembrerebbe corroborare l'ipotesi secondo cui Bernard Gui si servì per la stesura della *Practica inquisitionis* di una raccolta a uso inquisitoriale preconstituita: forse si trattava proprio del codice dal quale gli emissari di Jean de Doat trassero il volume oggi collocato alla Bibliothèque Nationale. Lo stretto rapporto che legava Geoffroy d'Ablis a Bernard Gui ci porterebbe a crederlo.

Lo studio della circolazione della *Summa de catharis* in età moderna non si esaurisce con l'analisi delle copie prodotte dopo il XVI secolo. Non di rado furono gli stessi testimoni d'età medievale ad essere nuovamente letti e annotati, seguendo vie di trasmissione diverse rispetto ai primitivi percorsi conservativi. Un importante canale di diffusione fu rappresentato dalle controversie polemistiche che divisero cattolici e protestanti nei secoli successivi alla Riforma luterana. Gli eruditi e gli intellettuali di ambo gli schieramenti si interessarono in misura sempre maggiore alle testimonianze sugli "eretici" dell'età di mezzo, promuovendo un intenso scambio di testimonianze e di documentazione manoscritta. Talvolta, è all'interno degli stessi codici che bisogna cercare le tracce delle controversie dei polemisti d'epoca moderna: torniamo, ad esempio, al caso del Reginense latino 428, il più antico testimone in cui sono contenuti sia lo scritto di frate Raniero di Piacenza sia il trattato di frate Moneta da Cremona.

Dal momento che le due opere risultavano prive di intitolazione, una mano moderna intervenne scrivendo "Contra Catharos et Pauperes de Lugduno", prima della *Summa de catharis*, e "Summa fratris Monetae Ordinis Praedicatorum contra Catharos et Pauperes de Lugduno", all'inizio della *Summa contra catharos et valdenses*⁶⁰⁷. Se, come riteneva Andrès Wilmart, la penna a vergare i titoli fu quella di Paul Pétau⁶⁰⁸ – noto erudito e proprietario del manoscritto tra la fine del XVI e l'inizio del XVII⁶⁰⁹ – è attribuibile a lui

⁶⁰⁶ DOSSAT, *Les crises de l'inquisition toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*, pp. 51.

⁶⁰⁷ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Reg. lat. 428, ff. 3, 9.

⁶⁰⁸ «Ibidem Paulus Petavius inscriptionem supplevit» (*Codices Reginenses Latini*, II, p. 534).

⁶⁰⁹ Su Paul Petau, sulla sua collezione di manoscritti e sulle relazioni con gli altri eruditi del tempo, si veda K. A. DE MEYER, *Paul en Alexandre Petau en de geschiedenis van hun handschriften (voornamelijk op grond van de Petau-handschriften in de Universiteitsbibliotheek te Leiden)*, Leyden, E. J. Brill, 1947, pp. 1-

anche la sottolineatura di una frase dell'incipit della *Summa de catharis* di frate Raniero: «vocatur catari sive paterini et altera leoniste sive pauperes de Lugduno»⁶¹⁰. Perché evidenziare questa proposizione? È assai probabile che l'attenzione di Paul Pétau e il risalto dato alla differenza tra *catharos* e *pauperes de Lugduno* fosse un'implicita risposta a coloro che negli stessi anni considerarono i due gruppi “ereticali” come i rappresentanti di un unico movimento⁶¹¹. Basti pensare a Jean Paul Perrin, il pastore riformato francese che nel 1618 intitolò la seconda parte della sua opera sui valdesi “histoire des Vaudois apellés Albigeois”⁶¹².

È noto come uno degli snodi fondamentali nel dibattito confessionale d'epoca moderna fu la pubblicazione nel 1556 del *Catalogus testium veritatis* di Mattia Flacio Illirico⁶¹³. Con il suo volume, il teologo luterano inaugurò la ricerca di antenati e anticipatori della Riforma protestante. Il libro, come da titolo, è un lungo elenco di “testimoni della verità” che, secondo l'autore, salvarono la “vera” fede sin dai tempi della predicazione apostolica: da Pietro apostolo si giunge sino alla seconda decade del XVI secolo, poco prima degli avvenimenti che coinvolsero Lutero⁶¹⁴. Questa tipologia testuale si ispirava – ed evidentemente si contrapponeva – ai tradizionali cataloghi di “eretici” stilati dai rappresentanti della chiesa cattolico-romana come il *Catalogus hereticorum* pubblicato nel 1520 dal domenicano Bernardo di Lussemburgo in appendice al *Directorium inquisitorum* di Nicolas Eymerich. Nell'opera dell'Illirico assumono un ruolo centrale i valdesi, la cui esperienza viene descritta attraverso l'utilizzo di documentazione inedita⁶¹⁵. Ad un certo punto della trattazione, l'autore riporta una fonte antica di “trecento anni”:

31. Qualche informazione anche in L. DELISLE, *Le cabinet de manuscrit de la Bibliothèque impériale*, I, Paris, Imprimerie impériale, 1868, p. 287-289. Nel catalogo parziale della biblioteca di Alexandre Pétau trascritto da Bernard de Montfaucon è presente la menzione di una «Fr. Moneti-Dominicani contra Catharos et pauperes de Lugduno summa» (B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, I, Parisiis, apud Briasson, 1739, p. 67).

⁶¹⁰ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Reg. lat. 428, f. 3.

⁶¹¹ Per una ricostruzione delle complesse vicende che portarono i polemisti ad assimilare gli albigesi ai valdesi, si veda Y. KRUMENACKER, *La généalogie imaginaire de la Réforme protestante*, in “Revue Historique”, 638 (2006), pp. 259-289; L. RACAUT, *Religious polemic and Huguenot self-perception and identity 1554-1619*, in *Society and culture in the Huguenot world 1559-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 29-43; TOTI, *Sulle prime historiae di catari e valdesi*, pp. 41-49.

⁶¹² PERRIN, *Histoire des Vaudois*, frontespizio. Su Jean-Paul Perrin e sulla pubblicazione dell'*Histoire des Vaudois*, si veda BENEDETTI, *Il «santo bottino»*, pp. 9-23.

⁶¹³ Un «véritable tournant» la definì G. BEDOUELLE, *Les Albigeois, témoins du véritable évangile: l'historiographie protestante du XVIe et du début du XVIIe siècle*, in *Historiographie du Catharisme*, p. 53.

⁶¹⁴ M. FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1556.

⁶¹⁵ FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis*, pp. 704-761; una porzione del medesimo passo, presa dal volume dell'Illirico, venne trascritta qualche anno più tardi da M. FREHERUS, *Rerum Bohemicarum antiqui*

«Verum cum ipsorum Valdensium vetustiora ascripta haberi nequant, apponemus hic papistae cuiuspiam, Reinerii, ut opinor, summam prolixam dogmatum ipsorum forte ante 300 annos confectam, et a nobis ex veteri membranaceo libro desumptam»⁶¹⁶

Il passo citato rappresenta una delle prime menzioni di frate Raniero da Piacenza in un'opera a stampa. Il paradosso è che Mattia Flacio Illirico non solo non identificò il *papista Reynerium* con l'inquisitore piacentino, ma non citò neppure una riga della *Summa de catharis*⁶¹⁷. Il «vetus membranaceus liber» consultato dal teologo luterano era infatti un codice contenente il testo dell'Anonimo di Passau, dal quale l'Illirico estrasse gli stralci che più gli sembrarono utili, ovvero quelli che mostravano che la longevità e l'integrità dei valdesi era ammessa dagli stessi «papisti»⁶¹⁸.

Se si vuole trovare un'altra citazione di *frater Raynerius* in un volume moderno bisogna tornare indietro di qualche anno e sfogliare i *Valdensium ac quorundam aliorum errores* di Claude Coussord, dottore all'università di Parigi⁶¹⁹. Dopo aver confutato trentaquattro errori attribuibili ai valdesi, in una sorta di appendice documentaria, il teologo parigino allegò nel suo volume un testo dal titolo: «Valdensium errorum cathalogus sive summa fratris Raynerii ordinis fratrum praedicatorum de catharis et leonistis»⁶²⁰. Tuttavia, neppure in questa circostanza all'identità di frate Raniero vennero associati brani tratti dalla sua opera. Come segnalò Antoine Dondaine, sulla scorta delle conclusioni di Mario Esposito e di Johann Gieseler⁶²¹, l'estratto di Claude Coussord era in realtà un riadattamento di frammenti degli scritti dello Pseudo-David von Augsburg e di Étienne de

scriptores aliquot insignes, partim hactenus incogniti, Hanoviae, Typis Wecheliani apud Claudium, 1602, pp. 222-232. Sulle fonti utilizzate da Mattia Flacio Illirico in relazione alla parte sui valdesi, si veda BENEDETTI, *Cesare Baronio e gli eretici: le fonti della controversia*, pp. 53-54.

⁶¹⁶ FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis*, p. 723 (nel volume la pagina è segnata in maniera errata con il numero 332). Il passo è citato anche in PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus*, p. 3, n. 2.

⁶¹⁷ PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus*, pp. 3-4.

⁶¹⁸ «Sectae haereticorum ab olim fuerunt multae, inter quas omnes sectas, quae sunt vel fuerunt, non est perniciosior Ecclesiae Dei, quam pauperum de Lugduno, tribus de causis. Prima, quia diuturnior. Quidam dicunt, quod duraverit a tempore Sylvestri Alii dicunt, quod a tempore apostolorum. Secunda, quia est generalior. Fere enim nulla terra est, in qua haec secta non serpat. Tertia, quod omnes aliae, cum immanitate blasphemiarum in Deum audientibus, horrorem inducant, haec Leonistarum magnam habens speciem pietatis, eo quod coram hominibus iuste vivant, et bene omnia de Deo credant, et omnes articulos qui in symbulo continentur: solam Romanam Ecclesiam blasphemant et oderunt (*sic per clerum*): cui multitudo facilis est ad credendum» (FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis*, pp. 726-727. Cfr. NICKSON, *A critical edition of the treatise on heresy ascribed to Pseudo-Reinerius, with an historical introduction*, pp. 23-24.

⁶¹⁹ C. COUSSORD, *Valdensium ac quorundam aliorum errores, praecipuas, ac pene omnes, quae nunc vigent, haereseis continentes*, Parisiis, apud Thomas Richardum, 1548.

⁶²⁰ COUSSORD, *Valdensium ac quorundam aliorum errores*, p. 126².

⁶²¹ ESPOSITO, *Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques au XII^e et XIII^e siècles*, p. 154; I. GIESELER *De Rainerii Sachoni Summa de Catharis et Leonistis commentario critica*, Gottingae, Typus Dieterichianis, 1834, pp. 11-12.

Bourbon⁶²². Considerato il contenuto dei codici a uso inquisitoriale pervenutici, è presumibile che l'autore di tale riadattamento (forse lo stesso Coussord) abbia avuto tra le mani un manoscritto nel quale il *De inquisitione hereticorum* e il *De septem donis spiritus sancti* seguivano senza soluzione di continuità la *Summa de catharis*⁶²³. Essendo il primo testo quasi sempre anonimo e il secondo spesso attribuito erroneamente a un certo *Raynerium de Bella villa*⁶²⁴, essi furono probabilmente considerati come facenti parte di un unico trattato attribuibile a frate Raniero.

Un deciso passo in avanti si ebbe nel 1611 con la pubblicazione del *Contra sectam waldensium* ad opera del gesuita Jacob Gretser⁶²⁵. L'intento del religioso tedesco era rispondere al *Mysterium iniquitatis* di Philippe Duplessis-Mornay⁶²⁶ – il cosiddetto papa degli ugonotti – mostrando come coloro che da quest'ultimo erano definiti precursori della fede riformata fossero, in realtà, anticipatori dell'“errore” luterano. A tal fine, egli propose nel *Contra sectam waldensium* l'edizione di sei nuove testimonianze tra le quali, oltre al *Contra hereticos* di Ermengardo e al *Liber antiheresis* di Eberardo di Béthune, una fonte intitolata «Reineri ordinis Praedicatorum contra waldenses haereticos», con la specifica «nunc primum integre ex manu scripto Codice editus»⁶²⁷. Grazie al lavoro del gesuita, pur all'interno del trattato dello Pseudo-Raniero, venne per la prima volta data alle stampe la quasi integralità della *Summa de catharis*. Con tutta probabilità, il codice nelle mani di Jacob Gretser fu simile a quello parzialmente utilizzato da Mattia Flacio Illirico per la stesura del *Catalogus testium veritatis*. Se ne rese conto James Ussher che nella prefazione al suo *De christianarum ecclesiarum succesione* si riferì in questo modo all'opera del Gretser:

⁶²² Rimandiamo ad Antoine Dondaine per l'analisi dettagliata delle corrispondenze tra il testo trascritto da Claude Cloussord e le altre due fonti (DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, pp. 170-172).

⁶²³ PATSCHOVSKY, *Der Passauer Anonymus*, p. 5, n. 10.

⁶²⁴ Nel codice 109 della Bibliothèque Municipale di Dôle, ad esempio, non solo il *De inquisitione hereticorum* dello Pseudo-David von Augsburg e i frammenti del *De septem donis spiritus sancti* seguono la *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza, ma le parti prese da Étienne de Bourbon sono attribuite a un «frater Raynerius de Bella villa, ordinis predicatorum» (DÔLE, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 109, f. 41r).

⁶²⁵ J. GRETSER, *Lucae Tudensis episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, Inglostadii, Andreas Angermarius, 1613. Sulla vita e le opere del gesuita, si veda U. HERZOG, *Jacob Gretsers Leben und Werk*, in “Literaturwissenschaftliches Jahrbuch”, 11 (1970), pp. 1-36; più in particolare, sul *Contra sectam Waldensium* e sui manoscritti utilizzati dal Gretser, cfr. P. BILLER, *The anti-waldensian treatise Cum dormirent homines of 1395 and its author*, in ID., *The Waldenses, 1170-1530. Between a Religious Order and a Church*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2001 (Variorum collected studies series, 676), pp. 241-245.

⁶²⁶ P. DUPLESSIS-MORNAY, *Mysterium iniquitatis*, Salmurii, apud Thomam Porthaeum, 1612. Sulla vita di Philippe Duplessis-Mornay, si veda H. DAUSSY, *Les Huguenots et le Roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Geneva, Droz, 2002 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 364). Sulle origini del *Mysterium iniquitatis*, si vedano le considerazioni di VICAIRE, *Les Albigeois ancêtre des protestantes*, in *Historiographie du Catharisme*, p. 38.

⁶²⁷ GRETSER, *Lucae Tudensis episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, p. 45.

«Cum *sextum* caput scriberem, non pervenerat ad manus meas scriptum *Rainerii* contra Waldenses a Jacobo Gretsero nuper editum: putaveramque (ut ipse aliquando Gretserus) alium fuisse autore fragmenti a Fl. Illyrico et M. Frehero editi. Quoties igitur in eo capite *vetus author Germanus* citabitur, qui de *Waldensium* scripsit *doctrina et moribus*, toties meminerit Lector, *Rainerium* intelligendum esse»⁶²⁸.

Poichè nel momento in cui scrisse il sesto capitolo non gli era ancora pervenuta una copia del volume di Jacob Gretser, James Ussher avvertiva il lettore che qualora nel sesto capitolo avesse trovato l'espressione «*vetus author germanus*» avrebbe dovuto sostituirla con *Rainerius*. Nei capitoli successivi in effetti l'autore irlandese utilizzò la formula «*Jacobi Gretseri Raynerius*», la quale andava curiosamente ad aggiungersi ad un'altra etichetta: «*Claudii Coussordi Raynerius*»⁶²⁹. Di fatto, due *Rainerii* trovano menzione nell'opera di James Ussher che presumibilmente non aveva ancora tra le mani l'attuale manoscritto 268 del *Trinity college*, giunto a Dublino insieme ai libri valdesi da lui procurati nella prima metà del XVII secolo.

Gli eruditi e i polemisti da Mattia Flacio Illirico a James Ussher non si resero conto che qualche informazione più precisa attorno a un *Rainerius* dell'Ordine dei Predicatori e a un suo presunto scritto contro gli "eretici" era già reperibile presso gli scrittori domenicani del Cinquecento, a partire da Leandro Alberti fino a Francisco Peña⁶³⁰, ma la presunta origine germanica dell'autore avrebbe reso più complessa ogni ulteriore indagine. I primi riscontri attendibili circa l'identificazione di frate Raniero e della *Summa de catharis* giunsero solamente nella prima metà del XVIII secolo, sulla scia della rinnovata critica alle fonti proposta dai monaci maurini: nel 1717, con l'ausilio dei codici conservati alla Bibliothèque Mazarine a Parigi e a Clermont-Ferrand, Edmond Martène e Ursin Durand diedero alle stampe la versione corta del testo attribuendola all'inquisitore piacentino Raniero Sacconi⁶³¹. Nondimeno catalogarono erroneamente la versione di Jacob Gretser come un secondo scritto dell'autore⁶³².

⁶²⁸ J. USSHER, *De Christianarum Ecclesiarum successione*, Londini, Bonham Norton, 1613, p. A2.

⁶²⁹ Ad esempio, ritroviamo entrambe le espressioni nella stessa pagina; cfr. J. USSHER, *De Christianarum Ecclesiarum successione*, p. 235.

⁶³⁰ Si vedano tra gli altri: LEANDER ALBERTUS, *De viris illustribus ordinis Praedicatorum*, Bononiae, s.e., 1517, p. 148r; ANTONIUS SENENSIS LUSITANUS, *Bibliotheca ordinis Fratrum Praedicatorum*, Parisius, apud Nicolaum Nivellium, 1585, p. 207; NICOLAI EYMERICI *Directorium inquisitorum*, cum commentariis Francisci Pegnae, p. 292.

⁶³¹ MARTÈNE, DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, cc. 1761-1775.

⁶³² «Praeter hanc suam Summam scripsit insuper librum contra Valdenses haereticos, quem anno 1614 Ingolstadii publici juris fecit Jacobus Gretserus, ex quo in Bibliothecis Patrum non semel recusus fuit» (MARTÈNE, DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, cc. 1759-1760).

Qualche anno dopo Charles du Plessis d'Argentré, vescovo di Tulle, pubblicò a sua volta la versione corta della *Summa de catharis* utilizzando una copia fornitagli dal domenicano Jacques Échard⁶³³. Si tratta del manoscritto latino 14983 della Bibliothèque Nationale de France, sul quale è opportuno soffermarci. Il codice è un fascicolo cartaceo proveniente dall'abbazia di San Vittore e composto da una sessantina di pagine all'incirca⁶³⁴. Sul *recto* del secondo foglio di guardia è presente una lettera scritta da John Ernest Grabe a Michel Le Quien, in cui si riferisce che la *Summa de catharis* trascritta nella copia – «descriptam e codice hibernico»⁶³⁵ – avrebbe permesso di correggere l'edizione pubblicata nella *Maxima Bibliotheca Patrum*⁶³⁶. Chi furono questi due personaggi e da dove derivò un così preciso interesse filologico per l'opera di frate Raniero? John Ernest Grabe, luterano tedesco emigrato in Inghilterra dove si convertì «à une espèce d'anglicanisme *sui generis*»⁶³⁷, pubblicò nel 1702 l'*Adversus omnes haereses* di Ireneo di Lione e qualche anno dopo l'edizione in quattro volumi della *Septuaginta*. Per completare i suoi lavori, si servì della collaborazione a distanza di Michel Le Quien, domenicano del convento di Rue Saint-Honoré. Quest'ultimo ottenne in cambio informazioni utili all'edizione dell'*Opera omnia* di Giovanni Damasceno, in una fitta corrispondenza che è stata di recente studiata da Jean-Louis Quantin⁶³⁸. La lettera in apertura del manoscritto latino 14983 non spiega però le ragioni dell'invio da parte di John Grabe di una copia della *Summa de catharis* a Michel Le Quien. Una soluzione al dilemma sembrerebbe essere offerta da una nota a margine firmata dallo stesso Le Quien:

«Hos codices ad me ex Anglia amice transmisit R. D. Ernestus Grabius, quos tamquam [...] ad se missos in suo De scriptoribus ordinis opere laudavit R. D. Iacobus Echard, ubi de Rainerio. P. M. Lequien»⁶³⁹.

⁶³³ C. DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio Iudiciorum de Novis erroribus*, I, Lutetiae Parisiorum, apud Andream Cailleau, 1724, pp. 48-58.

⁶³⁴ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, lat., 14983; sulla provenienza dall'Abbazia di san Vittore, si veda DELISLE, *Les cabinets des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, II, Paris, Imprimerie Nationale, 1874, p. 234.

⁶³⁵ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, lat., 14927, f. Iir.

⁶³⁶ Si tratta della versione dello Pseudo-Raniero, riprodotta dal volume di Jacob Gretser (M. DE LA BIGNE, *Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, XXV, Lugduni, apud Anissonios, 1667, pp. 267-271).

⁶³⁷ J.-L. QUANTIN, *L'érudition dominicaine dans la France moderne*, in *Les Dominicains en France (XIII^e-XX^e siècle)*, éd. par N. Bériou, A. Vauchez, M. Zink, Actes du colloque international organisé par l'Académie des Inscriptions et Belle-Lettres et la province dominicaine de France pour le VIII^e centenaire de la fondation de l'ordre des Prêcheurs par saint Dominique, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres-Édition du Cerf, Paris, 2017, p. 191.

⁶³⁸ QUANTIN, *L'érudition dominicaine dans la France moderne*, pp. 173-194. Qualche informazione sulla vita e le opere di Michel Le Quien in J. CARREYRE, *Lequien Michel*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, Paris, Librairie Letouzey, 1926, cc. 441-443.

⁶³⁹ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, lat., 14983, f. 1r.

Entra così in gioco un terzo personaggio: Jacques Échard, continuatore del lavoro del confratello Jacques Quétif e autore dei celebri *Scriptores Ordinis Praedicatorum*⁶⁴⁰. È assai probabile che padre Jacques Échard attraverso la mediazione di Michel Le Quien⁶⁴¹ si sia fatto inviare una copia del codice 268 di Dublino da John Grabe al fine di completare la notizia su frate Raniero inserita nella propria opera. Lo scrittore domenicano non mancò infatti di ringraziare l'erudito anglicano: «extat [exemplum] in Hybernia in Bibl. colleg. SS. Trinit. Dublini [...] consecutus sum ope viri eruditi Joan. Ernesti Grabe»⁶⁴². Grazie alla trascrizione pervenuta dall'Inghilterra e alla consultazione del codice proveniente da Rouen, ora conservato alla Bibliothèque Mazarine, Jacques Échard intuì l'antiorità della versione più corta della *summa* di frate Raniero e comprese come quella pubblicata da Jacob Gretser derivasse dalle aggiunte successive di un inquisitore tedesco⁶⁴³.

Con la figura di Jacques Échard si conclude questo lungo “viaggio” attraverso i testimoni superstiti della versione “primitiva” dell'opera di frate Raniero da Piacenza. Dall'analisi del loro contenuto e della loro circolazione, è emerso come il testo dell'autore piacentino sia caratterizzato da un utilizzo ampio e da una notevole versatilità. Scritta per fornire notizie dettagliate sulle due principali “eresie” dell'Europa di quegli anni, la *Summa de catharis* costituì una preziosa sorgente di informazioni non solo per gli inquisitori dell'eretica pravità, ma anche per i confratelli impegnati nella predicazione. Eppure, il suo più importante canale di diffusione rimase legato all'attività del *negotium fidei*, nell'esercizio delle cui funzioni frate Raniero si era contraddistinto in qualità di “uomo del papa”⁶⁴⁴. Le miscellanee a uso inquisitoriale nelle quali la *Summa de catharis* è costantemente attestata sono testimonianza di quanto i giudici della fede la considerassero attendibile. Non per questo gli inquisitori si limitarono a ricopiarla: la modificarono, la

⁶⁴⁰ Uno spaccato biografico del domenicano in R. COULON, *Échard Jacques*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, IV, Paris, Libraire Letouzey, 1939, cc. 2054-2056. Sull'opera di Jacques Échard e sulle fonti utilizzate dal domenicano, si veda R. CREYTENS, *L'œuvre bibliographique d'Échard. Ses sources et leur valeur*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, XIV (1944), pp. 43-71. Sugli anni che precedettero la pubblicazione dell'opera e sul decisivo apporto del maestro generale dell'Ordine Antonin Cloche, si veda B. MONTAGNES, *L'histoire littéraire de l'ordre des frères Prêcheurs, œuvre de Jacques Quétif et de Jacques Échard*, in “Mémoire dominicaine. Histoire-Documents-Vie dominicaine”, 4 (1994), pp. 75-83.

⁶⁴¹ Per i rapporti tra i due si veda QUANTIN, *L'érudition dominicaine dans la France moderne*, p. 185, n. 49.

⁶⁴² J. QUÉTIF, J. ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, Lutetiae Parisiorum, apud Ballard-Simart, 1719, p. 154.

⁶⁴³ «Quin opusculum hoc in eum modum, quo editum a Gretsero, a Rainiero nostro compositum etiam fuerit nullus dubito, si voces Germanicas identidem inserta excipias, quas ab homine Germano, ut inquisitoribus suae regionis et nationis usui esset, subinductas facilem crediderim» (QUÉTIF, ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 1719, p. 154).

⁶⁴⁴ Sull'impegno inquisitoriale di frate Raniero da Piacenza e sui suoi legami con i papi Innocenzo IV, Alessandro IV e Urbano IV, si veda BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 39-73.

annotarono e in qualche modo la “razionalizzarono”; ma soprattutto la completarono con altri scritti laddove – si pensi in particolare ai diversi frammenti relativi ai valdesi – essa risultasse incompleta o non “al passo coi tempi”.

Questi testi d’appendice, se consentono oggi di confermare l’intenso scambio documentario tra il Midi francese e il territorio lombardo nel Due-Trecento, furono alla base di incomprensioni circa la natura originaria dell’opera di Raniero da Piacenza. A partire dall’età moderna, il nome del frate Lombardo fu obliato oppure associato a trattati riconducibili ad altri protagonisti della letteratura “antieretica” del tempo, come ad esempio Étienne de Bourbon. Ciononostante, ugualmente ad altre testimonianze sui cosiddetti “eretici” medievali, la *Summa de catharis* e i suoi manoscritti contribuirono ad alimentare le controversie che opposero cattolici e protestanti tra il XVI e il XVII secolo. Il valore delle sue informazioni perdurò nel tempo, anche quando le finalità polemistiche lasciarono spazio agli interessi eruditi e a questi, infine, si sono sostituite le analisi storico-filologiche dei nostri giorni.

III. I *CATHARI* NELLA TRATTATISTICA *LOMBARDA* (1241-1270)

1. *Frate Moneta da Cremona: la Summa contra catharos et valdenses e il manoscritto latino 3656 della Bibliothèque Nationale de France*

Frate Moneta, vissuto nella prima metà del XIII secolo in *Lombardia*, è uno dei tanti autori medievali che si identificano quasi totalmente con la propria opera. Poco sappiamo della sua vita e nessuna descrizione ci è pervenuta circa il suo aspetto fisico. Possiamo soltanto immaginarcelo, con il supporto di tre tarde raffigurazioni riconducibili a una tradizione di culto locale che fece del *frate* un *beato*. La prima rappresentazione, opera di inizio Seicento del pittore cremonese Andrea Mainardi detto il Chiaveghino⁶⁴⁵, collocata all'origine «nelle Portine del Choro»⁶⁴⁶ del convento di San Domenico di Cremona, riproduce frate Moneta aureolato nel tradizionale abito domenicano: tra le mani cinge un grande libro rosso che è stato riconosciuto con il celebre trattato contro gli “eretici” da lui composto⁶⁴⁷. La seconda immagine, dipinta nel 1671 da Giuseppe Nuvolone detto Panfilo sempre per il convento di San Domenico⁶⁴⁸, trae ispirazione dalla precedente, ma, a differenza di questa, l'enorme volume sorretto dal braccio del “beato” è sostituito dalle mani giunte, indirizzate verso un cielo plumbeo dal quale emerge un raggio di luce: a noi pare che il riferimento del Nuvolone vada alla predica di Reginaldo d'Orleans («Ecce video celos apertos», At 7, 56) con la quale Moneta fu convinto ad entrare nel giovane Ordine dei frati Predicatori⁶⁴⁹. La terza e ultima raffigurazione è una xilografia del bolognese Domenico Maria Fratta che apre l'edizione della *Summa contra catharos et valdenses* pubblicata dal domenicano Tommaso Agostino Ricchini nel 1743⁶⁵⁰: vi è raffigurato in primo piano frate Moneta in preghiera davanti al crocifisso, mentre alle sue spalle si scorge una pila di libri. Al di sopra della scena, un cartiglio riporta una citazione tratta dal Libro delle Lamentazioni («Defecerunt prae lacrymis oculi mei», Lam 2, 11) che si rifà simbolicamente al racconto di Leandro Alberti secondo cui Moneta, quasi «alter

⁶⁴⁵ Su Andrea Mainardi detto il Chiaveghino e sulla sua produzione artistica, si veda A. C. FONTANA, *Mainardi Andrea, detto il Chiaveghino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 67, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2006, pp. 550-553; sull'opera specifica, si veda *L'ultimo priore. Dipinti cremonesi dal Cinquecento al Settecento*, a cura di M. Tanzi, Cremona, Edizioni Delmiglio, 2012, pp. 36-41.

⁶⁴⁶ *L'ultimo priore. Dipinti cremonesi dal Cinquecento al Settecento*, p. 38.

⁶⁴⁷ *L'ultimo priore. Dipinti cremonesi dal Cinquecento al Settecento*, p. 36.

⁶⁴⁸ Per la vita e le opere di Giuseppe Nuvolone detto Panfilo, si veda F. FRANGI, *Nuvolone Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 79, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2013, pp. 25-27; cfr. anche *L'ultimo priore. Dipinti cremonesi dal Cinquecento al Settecento*, pp. 42-47.

⁶⁴⁹ FRATRIS GERARDI DE FRACHETO *Vitae fratrum*, pp. 169-170.

⁶⁵⁰ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. non numerata. Per qualche breve informazione su Domenico Maria Fratta, si veda S. MUZZI, *Annali della città di Bologna dalla sua origine al 1796*, Bologna, Pe' tipi di S. Tommaso d'Aquino, 1846, p. 738; M. BRYAN, *Dictionary of painters and engravers*, ed. by R. E. Graves, I, London, George Bell and sons, 1886, p. 523; cfr. anche A. VAN HOUTVEN, *Two Drawings By Domenico Maria Fratta for McSwiny's "Tombeau des Princes"*, in “Master Drawings”, 37/1 (1999), pp. 47-54.

Didimus»⁶⁵¹, negli ultimi anni della sua vita divenne cieco a causa dell'assiduità dello studio e delle frequenti lacrime.

L'esistenza di rappresentazioni iconografiche tarde e di notizie biografiche dal carattere propagandistico è la ragione che obbliga lo storico a cercare frate Moneta principalmente nella sua opera. Compilata attorno agli anni Quaranta del Duecento, la *Summa contra catharos et valdenses* è tra i più importanti scritti della prima generazione domenicana e rimane testimonianza indispensabile per chiunque voglia interessarsi agli aspetti dottrinali dei movimenti dualistici e pauperistico-evangelici del Basso Medioevo. Dopo un lungo oblio, essa tornò ad essere protagonista a partire dalla metà dell'Ottocento, quando, tramite l'edizione di Tommaso Ricchini, poté essere utilizzata diffusamente da Charles Schmidt per la stesura dell'*Histoire de la secte des Cathares ou Albigeois*⁶⁵². A partire dal lavoro dello Schmidt, momento fondativo della storiografia sul cosiddetto catarismo, il trattato di frate Moneta conobbe una notevole fortuna; basti pensare che, per ammissione dello stesso Raffaello Morghen, la *Summa contra catharos et valdenses* fu alla base delle *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali*, poi divenute capitolo centrale – *L'Eresia nel Medioevo* – del suo *Medioevo Cristiano*⁶⁵³.

L'ampia fruizione del secolo scorso ha contribuito a ridare visibilità a un'opera che, prima di finire inutilizzata tra gli scaffali delle biblioteche conventuali d'epoca moderna, fu apprezzata dai suoi contemporanei, come dimostrato dai diciannove manoscritti che ne compongono la tradizione. Di questi codici, soltanto tre furono utilizzati da Tommaso Ricchini per la sua edizione che, com'è facile intuire, presenta pregi e difetti di un'opera erudita settecentesca. Da lì in avanti nessuno o quasi si è più interessato ai volumi pergamenacei riportanti un testo così fondamentale per conoscere le “eresie” medievali. Una diversa sensibilità si sta ora facendo largo nel panorama degli studi eresiologici, probabilmente su sollecitazione, o in risposta, della più o meno recente spinta euristica che intende studiare la letteratura “antieretica” come “costruzione” dei rappresentanti ecclesiastici⁶⁵⁴. Condizione necessaria per un'analisi di questo tipo è la messa a punto di

⁶⁵¹ LEANDER ALBERTUS, *De viris illustribus ordinis Praedicatorum*, f. 184v.

⁶⁵² SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*; sull'utilizzo da parte di Charles Schmidt, e più in generale della storiografia successiva, della *Summa contra catharos et valdenses*, cfr. SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona's Cathars*, in *Cathars in question*, pp. 208-212.

⁶⁵³ MORGHEN, *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali*, pp. 97-151; ID., *L'eresia nel Medioevo*, in *Medioevo Cristiano*, pp. 189-249.

⁶⁵⁴ Le linee guida di tale proposta di ricerca sono rintracciabili nell'introduzione a *Inventer l'hérésie? Discours polémique et pouvoirs avant l'inquisition*, pp. 7-13.

testi filologicamente corretti i quali, a loro volta, necessitano di un'indagine preliminare dei codici che li tramandano.

L'attenzione ai manoscritti e alla loro circolazione si impone come rinnovata pista di ricerca. Tale prospettiva consente di analizzare più a fondo l'utilizzo dei testi nel tempo, permettendo talvolta di giungere ad una riconsiderazione degli intenti degli autori al momento della stesura delle loro opere. Ci sono casi in cui lo studio dei codici medievali risulta ancora più urgente, in quanto una mancata valutazione complessiva della tradizione di uno scritto ha condotto gli storici a reiterare conclusioni affrettate o ad accontentarsi di visioni parziali basate sulle edizioni sette-ottocentesche. Non c'è bisogno di dire che l'opera di Moneta da Cremona rientra in questa categoria. Sia sufficiente constatare che il titolo di *Summa adversus catharos et valdenses* attestato dall'unica edizione del Ricchini e comunemente utilizzato dalla storiografia è filologicamente errato: i più antichi manoscritti superstiti identificano lo scritto del Predicatore come *Summa contra catharos et valdenses*.

Le pagine seguenti si pongono come obiettivo di offrire alcune riflessioni avviative attorno alla complessa tradizione del trattato di frate Moneta da Cremona: ad un rapido profilo biografico dell'autore, seguirà una presentazione della sua opera. In seguito, verranno elencati i codici superstiti non tralasciando di esaminare il contesto erudito che portò alla pubblicazione dello scritto da parte di Tommaso Ricchini. Infine, il nostro sguardo si concentrerà su un manoscritto specifico, il codice latino 3656 della Bibliothèque Nationale de France, che sembrerebbe rappresentare una sorta di chiave d'accesso per meglio comprendere il contesto di composizione, la struttura espositiva e le finalità della *Summa contra catharos et valdenses*.

Innanzitutto, è opportuno constatare che indubbia è l'attribuzione dell'opera: l'autore si nomina nel testo, proprio come avrebbe fatto Raniero da Piacenza qualche anno dopo nella *Summa de catharis*⁶⁵⁵. Nella prefazione, prendendo simbolicamente a riferimento il discorso profetico di Gesù sul monte degli Ulivi, nel quale i discepoli vengono messi in guardia sulla venuta di “falsi cristi” e di “falsi profeti” (Mt 24, 24; Mc 13, 22), frate Moneta scrive:

«Tempus ergo est eis qui in Iudeae sunt, et qui Deum glorificare volunt, faciendi, ut dicit Dominus, scilicet confugiendi ad montes (Mt 24, 16; Mc 13, 14; Lc 21, 21). Propter quod ego frater Moneta fratrum Praedicatorum *minimus* ad montes confugio, ad montes scilicet aeternos,

⁶⁵⁵ Cfr. *infra*, p. 360.

idest caelestes, et beatos spiritus angelicos, ut Dominus per ipsos suspicientes radios solis justitiae, me mirabiliter luce veritatis illuminet, et mihi servo suo quamvis inutili, det intellectum, ut sciam testimonia eius»⁶⁵⁶.

Raramente si rinviene la sigla personale dell'autore nei testi della prima metà del Duecento: quell'«ego frater Moneta» è elemento significativo e diviene ancor più rilevante se si analizzano le vicende biografiche dell'autore⁶⁵⁷. Chi fu frate Moneta, *minimus* («il più piccolo», in senso metaforico) dei frati Predicatori? Le informazioni attendibili sulla sua vita non sono molte ed è opportuno ricordarle brevemente. Ci si deve affidare innanzitutto alle testimonianze dei frati Predicatori che celebrarono, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, le recenti vicende dell'Ordine e del santo fondatore. Gérard de Frachet, nelle *Vite fratrum*, scritte dopo il 1256, così scrive in merito alla “conversione” di frate Moneta:

«Cum sancte memorie frater Reginaldus, quondam Aurelianensis decanus, Bononie ferventer predicacioni insisteret, et plures magnos clericos et magistros attraheret, magister Moneta, qui tunc in artibus legens in tota Lombardia famosus erat, visa conversione tantorum, cepit timere valde, ne caperetur in sermone illius. Unde eum, quantum poterat, declinabat, et omnes scholaros suos verbo et exemplo advertebat a predicacione illius. In festo autem sancti Stephani, cum scolares magistrum predictum ad sermonem attraherent, nec ipse vel propter scolas vel propter aliud excusare se posset dixit eis: «Eamus prius ad sanctum Proculum, ut audiamus missam». Iverunt igitur, et non tantum unam, sed et tres audierunt. Tunc instantibus illis ait: «Eamus nunc ad sermonem». Veniens ergo invenit eum adhuc predicantem, et maiorem ecclesiam ita plenam, quod intrare non potuit. Unde stans ad fores ecclesie et auscultans in primo verbo est captus, quod tale erat: «Ecce, inquit, video celos apertos» (At. 7, 56). Ecce, inquit, in presenti, in evidenti aperti sunt celi ad introendum. Quilibet, si vult, potest

⁶⁵⁶ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 2.

⁶⁵⁷ Sulle vicende biografiche di frate Moneta, si veda CINELLI, *Moneta da Cremona*, pp. 625-627. Sempre utile, anche se caratterizzata da un metodo di stampo filologico-combinatorio, la notizia di M.-M. GORCE, *Moneta de Crémone*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X, Paris, Librairie Letouzey, 1929, cc. 2211-2215; si caratterizza per un acritico avvicendamento di testimonianze cronologicamente e qualitativamente diverse anche l'ampio resoconto biografico delineato da Francesca Merlo, che si concentra su alcune tematiche filosofiche della *Summa contra catharos et valdenses* (F. MERLO, *Lotta all'eresia e anti-necessitarismo nel pensiero di Moneta da Cremona*, tesi di dottorato in “Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica”, Tutor: Prof. G. d'Onofrio, Università degli Studi di Salerno, 2013/2014); alcune informazioni sulla vita di Moneta da Cremona, declinate soprattutto in rapporto alla sua opera, sono presenti in SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona's Cathars*, pp. 213, 222-224. È attualmente in corso una ricerca di dottorato incentrata attorno ai temi della *persecutio* e della *vindicta* nell'opera di frate Moneta (P.A.S. SILVA, *Polemica antiereticale e repressione. Persecutio e vindicta nella Summa adversus Catharos et Valdenses del frate Predicatore Moneta da Cremona*, in *Riforma e movimenti religiosi. Rivista della Società di Studi Valdesi*, “Lavori in corso”, 5 (2019), pp. 197-203), sulle quali in passato, privilegiando il punto di vista del *Liber suprastella* di Salvo Burci, si era già soffermata Caterina Bruschi (C. BRUSCHI, *Detur ergo Sathane. Il tema della vindicta nel Liber suprastella di Salvo Burci*, in “Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge”, 112/1 (2000), pp. 149-182). Frate Moneta ha un ruolo centrale anche nel volume di C. CALDWELL AMES, *Righteous Persecution*, pp. 1-4, 194-200.

ianuas apertas intrare. Videant et timeant miseri negligentes, ne eis, qui claudunt Deo cor suum et os, et manus, regnum celorum claudatur, et introire non possint. Quid igitur, Karissimi, tardatis? Ecce aperti sunt celi». Finita ergo predicacione venit ad eum predictus magister compunctus verbo Dei et ei statum suum et occupaciones exponens, in manibus eius professus est; et quia erat multipliciter impeditus de licencia ipsius fratris Reginaldi, per annum et amplius remansit in habitu seculari [...]. Ingressus autem ordinem, qualis in omni sanctitate fuerit, quantum in verbo et doctrina et heresium confutacione profecerit, non de facili scribi posset»⁶⁵⁸.

Il personaggio principale del racconto è senza dubbio Reginaldo d'Orleans: il testo ruota attorno alla sua *miracolosa* capacità di attrarre nella neonata forma di vita di Domenico nuove leve, tra cui «magnos clericos et magistros». Uno di questi, *magister* Moneta – «qui tunc in artibus legens in tota Lombardia famosus erat» – diviene coprotagonista della vicenda che si svolse ragionevolmente tra il dicembre del 1218 e l'ottobre dell'anno seguente⁶⁵⁹: ricalcitante ad assistere alle prediche di «frater Reginaldus», egli viene alla fine persuaso dai suoi studenti. Dopo aver presenziato alla *predicatio*, ammaliato dalle parole del *francese*, decide di fare la propria professione religiosa nelle mani di quest'ultimo. I due stabiliscono di comune accordo che il *lombardo* avrebbe potuto restare un altro anno “nel secolo” prima di entrare definitivamente a far parte dei frati Predicatori. Tutta la parabola di *magister* Moneta all'interno dell'Ordine è condensata in una frase alla fine della narrazione: «in verbo et doctrina et heresium confutacione profecerit»⁶⁶⁰.

Con le stesse tinte agiografiche, a qualche anno di distanza da Gérard de Frachet, il confratello Étienne de Salagnac, ricorda frate Moneta nel *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit*:

«Frater Moneta, natione Lombardus, qui contra machinationes hereticorum maximam et validissimam summa scripsit. In huius lecto decubuit beatus Dominicus quando ad Christum

⁶⁵⁸ FRATRIS GERARDI DE FRACHETO *Vitae fratrum*, pp. 169-170. Per il medesimo episodio e per brevi indicazioni sull'autore e la sua opera si veda, *Storie e leggende medievali. Le "Vitae Fratrum" di Geraldo di Frachet o.p.*, trad. di P. Lippini, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1988, pp. V-XII, 243-245.

⁶⁵⁹ La presenza di Reginaldo d'Orleans a Bologna è attestata tra il dicembre 1218 e l'ottobre del 1219; cfr. CINELLI, *Moneta da Cremona*, p. 625; Pietro Lippini ritiene che frate Reginaldo abbia lasciato la città emiliana al più tardi nel novembre del 1219 (*Storie e leggende medievali. Le "Vitae Fratrum" di Geraldo di Frachet o.p.*, p. 243, n. 512).

⁶⁶⁰ Il brano sulla conversione di Moneta è ampiamente ricordato dalla storiografia, a partire da Étienne de Salagnac: «De fratre Moneta, tracto ad ordinem mirabiliter per predicationem fratris Reginaldi, in *Vitis fratrum* lib. IV, cap. 9: Cum sancte memorie etc.» (STEPHANUS DE SALANIACO, BERNARDUS GUIDONIS, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit*, a cura di T. Kaeppli, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1949 (*Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica*, XXII), pp. 158-159).

migravit, quia lectum proprium non habeat, et in eius tunica, qui cum mutaret illam quam diu portaverat, aliam non habebat, sicut ab ipso fratre Moneta narrante audivit»⁶⁶¹

Anche in questo brano, a dispetto di quanto possa far pensare la prima riga, Moneta svolge il ruolo di comprimario. Il primattore è il fondatore dell'Ordine, frate Domenico di Caleruega, il quale, in “piena coerenza” con la *forma vitae* da lui proposta e approvata da papa Onorio III nel 1216, in punto di morte era sprovvisto di un giaciglio e di una tunica di ricambio. A supplire alle esigenze del futuro santo, sarebbe stato «frater Moneta», come egli stesso raccontò a Étienne de Salagnac in un'imprescisa occasione⁶⁶².

Dalle più antiche testimonianze interne ai frati Predicatori – le quali «si proposero variamente di edificare, consolidare e sanzionare l'immagine che i vertici dell'Ordine si erano progressivamente costruiti e volevano offrire di sé»⁶⁶³ – emergono alcuni elementi degni di sottolineatura: innanzitutto, *magister* Moneta fece parte, se non del primissimo gruppo, dell'iniziale campagna di reclutamento dei seguaci di frate Domenico⁶⁶⁴; anzi, stando alle parole di frate Étienne de Salagnac, conobbe di persona il fondatore. In secondo luogo, va rilevato che frate Moneta viene sempre associato alla *Summa contra catharos et valdenses* o tutt'al più al suo impegno nella *confutatio hereticorum*: non si deve dimenticare che la predicazione “antiereticale” fu uno dei principi alla base del proposito religioso di frate Domenico da Caleruega. Infine, occorre far notare come accanto al nome del frate lombardo non venga mai specificata la provenienza geografica con la quale è abitualmente conosciuto: «Cremonensis» (ovvero di Cremona); al massimo, il suo luogo natio viene ricondotto al più vasto territorio della *natio lombarda*. Tale omissione, mai messa in rilievo finora, è forse spiegabile con l'origine francese delle due fonti prese in

⁶⁶¹ STEPHANUS DE SALANIACO, BERNARDUS GUIDONIS, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit*, p. 33.

⁶⁶² Secondo padre Kaeppli l'incontro tra i due si sarebbe verificato in uno dei numerosi viaggi intrapresi da Étienne de Salagnac in occasione degli annuali capitoli generali dell'Ordine, come sostenuto nell'introduzione a STEPHANUS DE SALANIACO, BERNARDUS GUIDONIS, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit*, p. XXII.

⁶⁶³ CANETTI, *Intorno all'“idolo delle origini”*: la storia dei primi frati Predicatori, p. 36. Più in generale, sulle origini dei frati Predicatori attraverso la rilettura critica delle testimonianze agiografiche, cfr. G.G. MERLO, *Gli inizi dell'ordine dei frati Predicatori. Spunti per una riconsiderazione*, in “Rivista di Storia e Letteratura Religiosa”, XXXI, 3 (1995), pp. 415-460. Sul meccanismo di creazione ed elaborazione della memoria del fondatore e dei suoi primi seguaci, si veda L. CANETTI, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori (1221-1260)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1996 (Biblioteca di Medioevo latino, 19).

⁶⁶⁴ Su tale reclutamento, che fu rivolto sin da subito verso i maestri dei principali *Studia* universitari, cfr. MERLO, *Gli inizi dell'ordine dei frati Predicatori*, p. 429. Si veda anche CANETTI, *Intorno all'“idolo delle origini”*: la storia dei primi frati Predicatori, pp. 22-28.

esame o, più probabilmente, con la straordinaria fama del *magister*, grande a tal punto da rendere superflua ogni specificazione.

È nella trecentesca *Chronica maior* del milanese Galvano Fiamma che troviamo per la prima volta «frater Moneta Cremonensis»: nel 1228, quest'ultimo avrebbe coadiuvato «frater Rolandus», anch'egli «Cremonensis», nella fondazione del convento dei frati Predicatori «in loco qui dicitur sancti Guglielmi», fuori dalle mura della città di Cremona⁶⁶⁵. Nonostante il cronista milanese si riveli talvolta impreciso, la testimonianza sembrerebbe attendibile. Sarebbe da scartare la suggestione di Tommaso Ricchini secondo cui il patronimico «Moneta» – sempre che di patronimico si tratti – non fosse esistito in Cremona, bensì a Milano⁶⁶⁶: di certo, se il milanese Galvano Fiamma avesse avuto il minimo “sentore” di una simile notizia non l'avrebbe sottaciuta⁶⁶⁷. Rimane la possibilità che sia stato il frate Predicatore Ambrogio Taegio, attivo a Santa Maria delle Grazie tra il Quattro e il Cinquecento, a commettere un errore nell'indicare il toponimico «Cremonensis»: è lui infatti a offrire nelle sue opere la trascrizione dei pochi lacerti rimasti della *Chronica maior* per quanto riguarda il XIII secolo. Per il momento, in mancanza di prove certe circa una possibile svista del Fiamma o del Taegio⁶⁶⁸, si è deciso di mantenere il tradizionale appellativo «Moneta Cremonensis».

⁶⁶⁵ Si riporta qui per intero l'estratto: «[1228] Hoc anno frater Rolandus Cremonensis conventum Cremonensem in loco qui dicitur sancti Guglielmi extra civitatem fundavit fuitque eius coadiutor frater Moneta Cremonensis» (ODETTO, *La cronaca maggiore dell'ordine Domenicano di Galvano Fiamma*, p. 352).

⁶⁶⁶ «Nulla enim eius gentis reliqua sunt apud Cremonenses Monumenta, quamquam eiusdem nominis familia honesta illa quidem ac liberalis extet Mediolani» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. VII). Su tale questione si veda anche l'oratoriano Giovambattista Melloni, il quale ritiene a ragione che Moneta sia più probabilmente il «nome proprio della persona» (G. MELLONI, *Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna*, a cura di A. Benati, M. Fanti, Roma, Multigrafica Editrice, 1971, p. 59). Alcuni autori attestano anche la variante *Simoneta*: si veda, per esempio, ANTONIUS SENENSIS LUSITANUS, *Chronicon fratrum Ordinis Praedicatorum*, p. 40.

⁶⁶⁷ Il cronista milanese, ad esempio, segnala la presenza a sant'Eustorgio attorno al 1220 di «frater Guizardus Moneta Mediolanensis qui fuit doctor theologie nominatissimus» (ODETTO, *La cronaca maggiore dell'ordine Domenicano di Galvano Fiamma. Frammenti editi*, p. 321). Cfr. M.P. ALBERZONI, *Le origini dell'Ordine dei Predicatori a Milano*, in *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'università di Bologna*, a cura di G. Bertuzzi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2006 (Studi e documenti, 12), p. 211.

⁶⁶⁸ Ambrogio Taegio era in possesso di un codice proveniente dal convento dei frati Predicatori di Mantova: «Quaedam extracta ex cronica ordinis edita a fratre Gualvaneo de la Flamma Mediolensi, quae cronica habetur in conventu Mantuano s. Lucae satis lacerata et dissipata, quae incipit in nativitate beati Dominici anno domini 1170 et terminatur anno domini 1344, tempore magistri Petri de la Palma magistri generalis decimi octavi» (ROMA, ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI PREDICATORI, XIV.3.54, f. 121v). Non mi è stato possibile consultare l'opera manoscritta di Girolamo Borselli che a sua volta trascrisse la cronaca del Fiamma in un manoscritto conservato presso la Biblioteca Universitaria di Bologna con segnatura 1999; si veda ODETTO, *La cronaca maggiore dell'ordine Domenicano di Galvano Fiamma. Frammenti editi*, p. 314. Cfr. anche P. TOMEA, *Fiamma Galvano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 47, Roma, Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1997, p. 334.

Negli anni successivi alla fondazione del convento di Cremona, l'attività del Predicatore lombardo è attestata in un documento sottoscritto nella vicina Mantova: il 4 luglio 1233, nella cappella del palazzo comunale, il vescovo-podestà Guidotto da Correggio assegnò l'ospedale di Santa Maria del Mincio al convento di Santa Maria del Gradaro alla presenza, tra gli altri, di «frater Moneta»⁶⁶⁹. A detta di Giuseppe Gardoni, costui è identificabile con Moneta da Cremona che, per tutto il decennio successivo (fino al maggio del 1242), ebbe legami più o meno stretti con il convento mantovano⁶⁷⁰. Sempre secondo Gardoni, non è da escludere che il suo intervento a Mantova – dove fortemente sentita era la “minaccia ereticale” – fosse stato sollecitato da Guidotto da Correggio e sia da collegare al più ampio contesto di pacificazione e di lotta all’“eresia” della “magna devotio” ossia il movimento dell’Alleluia⁶⁷¹. È difficile precisare altro sulla vita di frate Moneta, se non che attorno al 1243 egli venne citato tra i dedicatari del *Liber dispensationum* di Iohannes de Deo, professore in *Decretis* a Bologna nella prima metà del Duecento:

⁶⁶⁹ Per l'edizione del documento si veda, G. GARDONI, *Una scheda per Moneta da Cremona*, in *Filosofia e teologia negli ordini Mendicanti (XIII-XV secolo)*, in “Memorie Domenicane”, 42 (2011), pp. 552-553. Da segnalare che Giuseppe Gardoni nella sua “scheda” (p. 548) scrive erroneamente che Moneta da Cremona sarebbe stato “convertito” e indotto ad entrare nell’Ordine dei frati Predicatori da frate Giovanni da Vicenza, rimandando all’opera di A. THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 97. In realtà, Augustine Thompson si riferisce opportunamente ad un sermone di frate Reginaldo d’Orleans come causa dell’entrata nell’Ordine di Moneta, mentre richiama una predica di frate Giovanni da Vicenza a motivo della “conversione” di *magister* Giacomo Boncambio. Sull’episcopato di Guidotto da Correggio e sulle sue relazioni con Moneta da Cremona, si veda lo stesso G. GARDONI, «*Pro fide et libertate Ecclesiae immolatus*». *Guidotto da Correggio vescovo di Mantova (1231-1235)*, in *Il difficile mestiere di vescovo (secoli X-XIV)*, “Quaderni di storia religiosa”, VII (2000), pp. 150-151.

⁶⁷⁰ Come mostrerebbero tre atti trascritti tra il 1240 e il 1242 nei registri della Chiesa vescovile di Mantova, in due dei quali Moneta viene definito «de ordine predicatorum Mantue» (GARDONI, *Una scheda per Moneta da Cremona*, pp. 553-554). Al tempo del Ricchini sarebbero esistiti documenti che attestavano addirittura la fondazione del convento mantovano di frate Moneta: «Mantuani etiam Monasterii eiusdem Ordinis erigendi auctor fuit an. MCCXXXIII, extantque hius rei documenta in S. Dominici Archivi ejusdem Civitatis» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. VIII). La notizia sarebbe stata poi ripresa dalla storiografia successiva che ritiene frate Moneta primo priore della nuova fondazione (M. VAINI, *Dal comune alla signoria. Mantova dal 1200 al 1328*, Milano, Franco Angeli, 1986, p. 102; GARDONI, *Una scheda per Moneta da Cremona*, p. 550; CINELLI, *Moneta da Cremona*, p. 625).

⁶⁷¹ GARDONI, *Una scheda per Moneta da Cremona*, pp. 548-550. Sull’Alleluia resta fondamentale lo studio di A. VAUCHEZ, *Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L’action politique des Ordres Mendicants d’après la réforme des statuts communaux et les accords de paix*, in “Mélanges de l’École Française de Rome”, 78/2 (1966) pp. 503-549, poi tradotto in italiano col titolo *Una campagna di pacificazione in Lombardia verso il 1233. L’azione politica degli ordini mendicanti nella riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace*, in Id., *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*, Milano, Il Saggiatore, 1990, pp. 119-161. Dedicato agli eventi del 1233 è anche lo studio di THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy*.

«Venerabilibus viris fratribus Ordinis Predicatorum et magistro Monete, eiusdem Ordinis doctori theologie, et fratribus Minoribus et heremitis et scholaribus et dominis magistris Bononie commorantibus et studentibus universis, magister Iohannes de Deo Yspanus doctor decretorum, canonicus Bononiensis salutem in eo, qui est omnium vera salus»⁶⁷².

Come emerge da questo brano, il frate Predicatore viene definito dal canonista portoghese «Doctor theologie». Tale menzione toglierebbe ogni dubbio sul fatto che Moneta, dopo essere stato *magister in artibus*, abbia insegnato teologia. Dove esercitò il suo magistero, invece, non è chiaro. In una tarda indicazione di Leandro Alberti, teologo e storico domenicano vissuto a Bologna nella prima metà del Cinquecento, si afferma che furono molti i conventi della *Lombardia* nei quali «docuit» frate Moneta. Un'ulteriore precisazione porterebbe a credere che il luogo privilegiato fu proprio il convento bolognese:

«In pluribus Coenibiis Lombardiae diu utiliter et omnium cum laude Theologiam docuit. Ad quem visendum et audientium plures Romani proceres, et alii viri litterati Bononiae commorantem, accedebant»⁶⁷³.

Sebbene tali informazioni non siano verificabili, possiamo affermare senza margini d'errore che la fonte utilizzata da Leandro Alberti è da identificare con il *verso* del primo foglio del codice della *Summa contra catharos et valdenses* conservato a Bologna, nel quale è riportata un'ampia notizia biografica di mano trecentesca dedicata a frate Moneta. Nel *De viris illustribus ordinis Praedicatorum*, lo storico domenicano si limitò a trascriverne fedelmente le parole⁶⁷⁴.

⁶⁷² PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, latin, 11721, f. 3r. Tale citazione si può trovare anche in MAURI SARTI, MAURI FATTORINI *Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV*, I, Bononiae, ex officina regia fratrum Merlani, 1888-1896, p. 431. Sulla vita e le opere di *Iohannes de Deo*, si veda A.D. DE SOUSA COSTA, *Um mestre português em Bolonha no século XIII. Vida e obras*, Braga, Editorial Franciscana, 1957; sulla tradizione manoscritta dei suoi scritti G. MURANO, *La tradizione delle opere di Iohannes de Deo ed il ms Roma, Biblioteca Casanatense 1094*, in "Mediaevalia. Textos e estudos", 26 (2007), pp. 9-80.

⁶⁷³ LEANDER ALBERTUS, *De viris illustribus ordinis Praedicatorum*, f. 184r. Sulla vita e le opere di Leandro Alberti, si veda A. L. REDIGONDA, *Alberti Leandro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1, Roma, Società Grafica Romana, 1960, pp. 699-702.

⁶⁷⁴ Per comprendere la dipendenza tra i due testi, è sufficiente mettere a confronto la versione di Leandro Alberti (LEANDER ALBERTUS, *De viris illustribus ordinis Praedicatorum*, ff. 183v-184v) con quella del codice bolognese: «Frater Moneta Cremonensis, compiler huius summe, ad predicationem Magistri Reginaldi compuctus, intravit ordinem Predicatorum, habitum sanctum accipiens Bononie de manu predicti patris; ubi tunc in artibus clarus habebatur et famosus valde per totam Lombardiam. Hanc summam zelo Dominus Dei composuit contra virus heretice pravitatis. Totam etiam logicam lucide tradidit brevi compendio propter minus exercitatos in artibus. In huius lecto decubuit Sanctus Pater Dominicus quando migravit ad Christum; nam lectum non habebat ubi aliquando quiesceret. Usus est etiam tunica predicti fratris

Nulla di più si può dire in merito alla biografia di Moneta da Cremona. Manca di riscontri documentari l'affermazione secondo cui, poco dopo l'ingresso nell'Ordine, venne nominato inquisitore a Milano da frate Domenico in persona e in tale veste catturò e fece bruciare due eretici che – come da *topos* ben radicato – avevano attentato alla sua vita⁶⁷⁵. Allo stesso modo, sembrerebbe essere privo di fondamento un suo presunto soggiorno a Parigi, dove, stando alla testimonianza di alcuni autori, avrebbe composto gran parte del suo voluminoso trattato contro gli “eretici”, prima di far ritorno in Italia⁶⁷⁶. Al contrario, la tradizione storiografica più recente, probabilmente in virtù di quel «Bononie commorantibus» nell'*incipit* del *Liber dispensationibus* (ma è riferibile anche a frate Moneta?), ritiene che sia stato il convento di Bologna a ospitarlo durante la stesura della *Summa contra catharos et valdenses*; non solo: l'opera sarebbe «un vero e proprio manuale di teologia, frutto dell'attività didattica di Moneta nello Studio di S. Niccolò»⁶⁷⁷.

Concentriamo ora l'attenzione proprio sul testo di frate Moneta da Cremona. Per meglio comprendere la natura e l'impostazione della *Summa contra catharos et valdenses*,

Monete, pater noster Beatus Dominicus usque ad extremam defunctionis sue horam infirmate laborans quia non habebat nisi unicum tunicam quam diebus multis portaverat. Longo tempore utiliter et gratiose legit Bononie in Theologia memoratus Magister Moneta, ad quem veniebant nobiles romani et alii curiales et licentiabatur sub eo. In aliis etiam conventibus Lombardie legit, ubi hereses sedem habebant quas disputationibus, predicationibus, exemplis et miraculis dissipavit. In omni sanctitate vitam ducens lumen oculorum amisit ut creditur propter studium nimium et lacrimas copiosas. Luminem tamen interiori vigeat quoadusquem diem clausit extremum in conventu Bononiensi» (BOLOGNA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, 1550, f. 1v). Questa nota biografica è ascrivibile a frate *Ioachim Bononiensis*, presunto copista del codice: «Ihesu Marie filius sit fratri Ioachim Bononiensi clemens et propicius amen amen amen amen. Ipse quoque pater Beatus Dominicus protegat eum suis precibus amen amen amen amen. Tota etiam curia celestis dicto fratri Ioachim coassistat qui fideliter laborat pro libraria conventus Bononiensis in domo ubi thesaurus ordinis corpus Sancti Beati Dominici requiescit fiat fiat fiat» ((BOLOGNA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, 1550, f. 159r).

⁶⁷⁵ L'episodio è narrato da Vincenzo Fontana, domenicano di Santa Maria sopra Minerva, che afferma di averlo desunto dal Taegio: «Apud Mediolanum autem S. Pater Vicarium suum in munere Inquisitionis delegerat dilectissimum sibi B. Monetam de Cremona, qui spiritu illius loricatus, tanquam leo rugiens contra haereticos insurrexit, tanto cum zelo, et spiritu, ut nemini parcendo, etiam in nobiliores Mediolanenses cives, haereticali pice infectos, manus iniecerit. Inter illos autem eminebat quidam Peraldus opibus, sed vafritie magis, potens, Manicheorum antesignatus, et protector, qui pertimescens zelum Apostolicum (*audaciam*) aiebat ille, Monetae, insidiabatur illi ad mortem, et praetio vitam eius emerat a quodam haeretico perfido, quis se illam eidem adempturum sponderat. A hoc Monetae nunciato, irrui spiritus Domini super eum, et assumpto in manibus Crucifixo, aliquibus catholicis associantibus, Peraldum cum sicario captum vinxit in carcere, et peractis peragendis, utrumque seculari brachio adiudicavit, in publico foro igne consumendum, maximo haereticis cunctis timore incusso. *Taegius in monum. Ord.*» (V. M. FONTANA, *Monumenta Dominicana*, Romae, Typis Sumptibus Nicolai Angeli Tinassi, 1675, p. 19).

⁶⁷⁶ Si veda a proposito di tale questione MAURI SARTI, MAURI FATTORINI *Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV*, I, p. 589.

⁶⁷⁷ Questa è l'opinione, tra gli altri, di Luciano Cinelli (cfr. CINELLI, *Moneta da Cremona*, p. 625), che riprende le parole di Alfonso D'Amato: «Egli [Moneta] insegnò a Bologna negli anni 1240-1250. In questi anni scrive la sua *Summa adversus Catharos et Valdenses*, che con ogni probabilità è frutto del suo insegnamento» (A. D'AMATO, *I domenicani a Bologna*, I, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1988, p. 132).

utilizzeremo come punto di partenza le parole del domenicano Alfonso D'Amato, autore nella seconda metà del secolo scorso di una serie di studi sui frati Predicatori a Bologna:

«L'opera del maestro Moneta è il trattato più completo del Medioevo contro le due grandi sette eretiche. È praticamente una *Summa theologiae* in difesa delle verità cristiane contro gli errori dei Catari e dei Valdesi. L'opera procede esponendo parallelamente per ogni questione la posizione degli eretici e quella della Chiesa. Viene così esposta tutta la teologia con quei particolari riferimenti e sviluppi testuali dottrinali che richiedeva lo scopo specifico dell'opera: la confutazione dell'eresia e la conversione degli eretici. Nel I libro si parla dell'Unità e Trinità di Dio, degli Angeli e di Dio Creatore; nel II si affrontano i problemi inerenti alla creazione dell'anima e del corpo, problemi di particolare importanza per confutare gli errori degli eretici; il III libro è dedicato alla Cristologia con accenni di Mariologia; il IV contiene i trattati sui Sacramenti e sui Novissimi; il V è un trattato sulla vera chiesa di Cristo. Nella sua *Summa* maestro Moneta dà prova, oltre che di una forte capacità dialettica, di una profonda conoscenza della sacra Scrittura e di una vasta cultura filosofica e patristica. Le «artes» del famoso docente dello Studio cittadino sono mirabilmente fuse con la scienza teologica del domenicano»⁶⁷⁸.

Alfonso d'Amato apre la sua breve esposizione con quella che sarebbe la caratteristica principale del trattato composto del confratello medievale: si tratta di una *Summa* di teologia, scritta – e qui si riverberano le parole di Moneta stesso⁶⁷⁹ – «in difesa delle verità cristiane contro gli errori dei Catari e Valdesi». Tale giudizio denso di significato parrebbe trovare giustificazione nelle tre componenti elencate sul finire del brano citato, ovvero le tre qualità di *magister* Moneta: la sua capacità dialettica, la sua notevole padronanza dei testi sacri e l'altrettanto estesa conoscenza non solo scritturale, ma anche filosofica. A distanza di qualche anno, la descrizione di Alfonso D'Amato venne ripresa quasi integralmente dal confratello Luciano Cinelli, il quale, oltre a definire la *Summa* di Moneta un «manuale di teologia», fa notare come la disposizione delle materie trattate segua «la tradizione scolastica domenicana»⁶⁸⁰.

La lettura proposta dai due studiosi appare in effetti avvalorata da una serie di elementi intrinseci al trattato stesso. Basta sfogliare velocemente la *Summa contra catharos et valdenses* per comprendere come essa sia suddivisa per *quaestiones* di stampo

⁶⁷⁸ D'AMATO, *I domenicani a Bologna*, I, pp. 132-133. Un paragrafo quasi del tutto identico a quello citato aveva già trovato spazio una ventina d'anni prima in ID., *L'origine dello studio domenicano e l'università di Bologna*, in "Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teologia", 2-3 (1949), pp. 260-261.

⁶⁷⁹ «Ad confusionem hereticae pravitatis, et corroborationem catholicae fidei profert testimonia Novi et Veteris Testamenti» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 1).

⁶⁸⁰ CINELLI, *Moneta da Cremona*, p. 625. Cfr. anche BENEDETTI, *I libri degli inquisitori*, p. 19.

scolastico⁶⁸¹. Nei vari temi affrontati, ad ogni argomentazione dell'*hereticus* viene contrapposta la risposta del *catholicus* (spesso anticipata dai termini *solutio* o *respondeo*), a cui talvolta segue una *probatio* in merito alla questione appena esposta. Allo stesso modo, è sufficiente leggere attentamente qualche passo dell'opera per rilevare che frate Moneta, oltre all'impiego di *auctoritates* bibliche, fa ampio ricorso alle cosiddette *rationes*: l'autore, in diretta continuità con le nuove aperture verso le scienze profane, utilizza i testi di Aristotele conosciuti al suo tempo e si serve di scrittori arabi (Avicenna, Algazel e Albumazar) o di pensatori ebraici (Mosè Maimonide)⁶⁸².

Si consideri, infine, l'ordine espositivo di un altro scritto della prima generazione di frati Predicatori, ovvero la *Summa* di Rolando da Cremona: dei quattro libri di cui è composta, il primo si interessa alla Trinità e all'unità di Dio, il secondo è intitolato *De Deo creatore*, il terzo *De incarnatione* e il quarto, che ci giunge mutilo nell'unico manoscritto che lo tramanda, affronta il tema dei sacramenti⁶⁸³. Se compariamo tale sviluppo tematico con la *Summa contra catharos et valdenses*, risulta evidente come quest'ultima, pur nella specificità e nella diversità di una trattazione monograficamente dedicata agli eretici e alle loro *fabulationes*, si inserisca appieno all'interno di una tradizione argomentativa che dai *Quatuor libri sententiarum* di Pietro Lombardo giunge sino ai primi *magistri* Predicatori, per essere largamente adottata nelle *Summa theologiae* delle grandi figure della cosiddetta scolastica "domenicana"⁶⁸⁴. Tutto ciò concorrerebbe a fare del volume di frate Moneta un

⁶⁸¹ «G. Lacombe saw in the greater part of the *summae* of that period, "the logical and material organisation of *quaestiones determinatae*", and these remarks could certainly apply to the *Summa adversus Catharos et Valdenses* by the Dominican Moneta of Cremona. This work consists entirely of formal scholastic *quaestiones* and syllogistic arguments against various heretical beliefs» (B. LAWN, *The Rise and Decline of the Scholastic 'Quaestio disputata' with Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1993, p. 29). Si vedano a proposito le valutazioni di Carola Hoécker: «Monetas Schrift ist systematisch angelegt. Er führt die Streitfragen der Häretiker auf und widerlegt ihre Thesen in scholastischer Weise mit theologischen und rationalen Argumenten» (*Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, p. LX).

⁶⁸² Sull'ampio utilizzo di Aristotele e sulle altre fonti di natura filosofica conosciute da frate Moneta, si vedano le considerazioni di M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, XVII, 5-6), pp. 48-49. Ancora sulle parti dedicate alla filosofia naturale all'interno della *Summa contra catharos et valdenses*, si veda S.D. WINGATE, *The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with Special Reference to the Biological Works*, London, The Courier Press, 1931, p. 71; LAWN, *The Rise and Decline of the Scholastic 'Quaestio disputata' with Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science*, p. 29.

⁶⁸³ Sul contenuto della *Summa* di Rolando da Cremona, si veda CREMASCOLI, *La «Summa» di Rolando da Cremona. Il testo del prologo*, p. 831. Un accenno alla struttura dell'opera è rinvenibile anche in R. PARMEGGIANI, *Rolando da Cremona*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 88, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2017, p. 160.

⁶⁸⁴ Su tali tecniche d'argomentazione, nel caso specifico del *Contra Petrobrusianos* di Pietro il Venerabile, si veda D. IOGNA-PRAT, *L'argumentation défensive: de la polémique grégorienne au Contra Petrobrusianos de Pierre le Vénérable (1140)*, in *Inventer l'hérésie*, pp. 87-118; ID., *Ordonner et exclure. Cluny et la société*

esempio di manuale “accademico”, destinato con tutta probabilità ad un pubblico di studenti che fosse in grado di cogliere i diversi piani del discorso sottesi ad un lavoro estremamente complesso.

Tenendo conto di queste considerazioni, non può certamente passare inosservata la recente tesi proposta da Lucy Sackville nel 2016. In un contributo dedicato all’opera di Moneta da Cremona⁶⁸⁵, l’autrice, pur riconoscendo il «full-scale, academic treatment of heresy»⁶⁸⁶ della *Summa contra catharos et valdenses*, arriva ad affermare che «indeed, Moneta’s work is almost a *summa auctoritatum* written by somebody with an Arts background», in quanto «the overall structure of his *Summa* is more like the *summae auctoritatum* than anything else»⁶⁸⁷. Se partiamo dal presupposto che le *summae auctoritatum* sono delle liste più o meno brevi di citazioni scritturali a cui attingere per rispondere alle opinioni degli “eretici” o per difendere un’affermazione “ortodossa”⁶⁸⁸, è lecito domandarsi su quali basi un trattato come quello di frate Moneta, caratterizzato da un’estensione di «nearly half a million words»⁶⁸⁹, possa essere assimilato a tali elenchi di passi biblici. A parere della studiosa inglese, la prova dello stretto rapporto tra le *summae auctoritatum* e la *Summa contra catharos et valdenses* consisterebbe nelle reciproche interconnessioni testuali («he [Moneta] borrows from them [*summae auctoritatum*], they borrow from him, they share originals»)⁶⁹⁰, oltreché nelle medesime caratteristiche strutturali.

chretienne face a l’heresie, au judaisme et a l’islam, 1000-1150, Paris, Aubier, 2000, pp. 124-152. Più in generale, sul rapporto tra “professori” e “eretici” e tra “eresia” e “prima scolastica”, si veda H. FICHTENAU, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, Munich, C.H. Beck, 1992.

⁶⁸⁵ Oltre al recente articolo di Lucy Sackville e alla già citata tesi di Francesca Merlo, pochi sono gli studi interamente dedicati alla *Summa contra catharos et valdenses*. Incentrato sugli aspetti teologico-dottrinali, cristologici e sacramentali è il lavoro di G. SCHMITZ-VALCKLENBERG, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona*, München, Paderborn, Wien, Verlag Ferdinand Schöningh 1971 (Münchener Universitäts-Schriften, Kath. Theologische Fakultät, 11). Consacrati alla tematica ecclesiologica sono i contributi di G. MARCELLO, *La dottrina ecclesiologica di Moneta da Cremona contro i Catari e i Valdesi*, Napoli, Raffaele Picone, 1946 e P. TIMKO, *The ecclesiology of Moneta of Cremona’s Adversus Catharos et Valdenses*, diss., Washington D.C., Catholic University of America, 1989.

⁶⁸⁶ SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 214.

⁶⁸⁷ SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, pp. 225-226.

⁶⁸⁸ Così vengono definite dalla stessa Sackville: «The *summae auctoritatum* are lists of authorities organized under headings that provides material from which the reader can construct a refutation of a given proposition, or, more usually, defend an orthodox position. They are often very brief, copied into the leaves of portable Bibles for reference, but they also survive in longer, fuller versions in which the refutation or defence is elaborated at length» (SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 225)

⁶⁸⁹ SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 214. L’autrice cita a proposito P. BILLER, *Cathars and Material World, in God’s Bounty? The Churches and the Natural world*, edd. by P. Clarke, T. Claydon, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2010 (Studies in church history, 46), p. 93.

⁶⁹⁰ SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 225.

Lucy Sackville, inoltre, mette in rilievo la grande quantità di fonti da cui frate Moneta trasse ispirazione: se cospicui risultano essere i riferimenti a testi prodotti dagli “eretici” e a presunti dibattiti con gli stessi, ancor più numerosi sono i richiami ad un’ampia gamma di testimonianze “antiereticali” precedenti, tra cui spiccano la *Summa contra hereticos* dello Pseudo Giacomo de Capellis e, soprattutto, la *Disputatio contra paterinum hereticum* attribuita ad un laico di nome Giorgio⁶⁹¹. Secondo la studiosa inglese, anche la *Summa contra catharos et valdenses* prenderebbe la forma di una *disputatio*, intendendo con questo termine non tanto il genere “accademico” delle *quaestiones disputatae* diffuse in ambiente universitario, quanto piuttosto una “reale” esperienza di dibattito con gli “eretici” in anni in cui l’inquisizione in *Lombardia* era lungi dall’essere «the principal mode for anti-heretical activity»⁶⁹². L’opera di frate Moneta da Cremona, «organized for navigation, for the ease of finding a relevant counterargument»⁶⁹³, sarebbe stata scritta allo scopo di offrire ai confratelli gli strumenti utili per la disputa e per la predicazione:

«The text is more useful to us if we understand it to represent a picture in Italy in the 1220s and 1230s, rather than a compendium of Catholic knowledge for the whole thirteenth century. And also, more specifically, it is a picture drawn by a Dominican working in the context of debate: a treatment of ‘Catharism’ that is born not only, or even mainly, of an academic theology but a pastoral one, from preaching and encounter, and a mendicant

⁶⁹¹ Per un riepilogo delle diverse fonti utilizzate da frate Moneta, si veda SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, pp. 216-221. Prima della studiosa inglese, alcune connessioni tra l’opera di Moneta e altri trattati della polemica antieretica avevano attirato l’attenzione di WAKEFIELD, *Notes on some antieretical writings of the thirteenth century*, pp. 305-315; in particolare, sui rapporti con lo scritto dello Pseudo Giacomo de Capelli, si veda PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, pp. 23-26. Sulle relazioni intercorrenti con la *Disputatio*, si veda l’analisi di Carola Hoécker in *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, p. LX-LXX; per il possibile uso del *De heresi catharorum* da parte del frate Predicatore, si veda DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, I: Le “De heresi Catharorum in Lombardia”*, p. 298. Anche Jean Duvernoy si occupò delle interdipendenze tra la *Summa contra catharos et valdenses* e altri testi della polemica anticatara, puntando la sua attenzione su un trattato conservato dal codice 36 della Collection Doat o sulla cosiddetta *Brevis summula*; cfr. *Summula contra hereticos. Un traité contre les cathares du XIII^{ème} siècle*, éd. par J. Duvernoy, s. e., 1987, disponibile online al sito: <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/summula.pdf>, pp. 3-11. Marc Dykmans ritiene che frate Moneta si sia servito della *Summa contra haereticos* attribuita a Prevostino da Cremona (M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, Presses de l’Université Grégorienne, 1973, p. 105, n. 1). Da ultimo, Jacques Paul ha di recente riscontrato delle chiare analogie tra alcune dottrine attribuite al *croyant* Pierre Garcias du Bourguet Nau, in una serie di denunce presentate nel 1247 agli inquisitori Bernard de Caux e Jean de Saint-Pierre, e la *Summa contra catharos et valdenses*, a testimonianza di un fondo dottrinale comune tra le idee apprese da Pierre Garcias «dans les cercles hérétiques» da lui frequentati e quelle da frate Moneta (J. PAUL, *Foi et doctrines chez le croyants des hérétiques*, in corso di pubblicazione). Ringrazio Jacques Paul per avermi gentilmente donato una copia del suo contributo non ancora dato alle stampe.

⁶⁹² SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 227. Dello stesso avviso è BILLER, *Cathars and Material World*, pp. 94-95.

⁶⁹³ SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 226.

preoccupation with the correct understanding of doctrine by the laity, and with the problem of a deceptively convincing error»⁶⁹⁴.

Risulta chiaro come questo tipo di prospettiva, ridimensionando gli aspetti teologico-accademici a favore di elementi eminentemente pratici legati alla disputa e alla predicazione “antieretica”, si caratterizzi per una presa di distanza da coloro i quali affermano che lo scritto di frate Moneta sia da considerarsi come una tra le *Summae* di teologia prodotte nella prima metà del XIII secolo. Queste due letture opposte, all'apparenza inconciliabili, sembrerebbero poggiare entrambe su argomentazioni verosimili, mostrando quanto la *Summa contra catharos et valdenses*, non diversamente da altre testimonianze della letteratura polemica di quegli anni, sfugga ad un troppo rigido inquadramento tipologico e concettuale. Con l'intento di offrire qualche ulteriore elemento di comprensione di un'opera dai molteplici volti, ci sembra opportuno allora ripartire dalla tradizione manoscritta del testo, la quale rappresenta la migliore occasione per verificare la bontà delle ipotesi messe in campo. A tal riguardo, verrà prima analizzata l'unica edizione attualmente disponibile dell'opera, che si rivelerà utile per meglio inquadrare il contesto in cui tale pubblicazione prese forma.

In un saggio del 1999 parzialmente dedicato al trattato di Moneta da Cremona, lo storico inglese Peter Biller ammetteva che, a causa della mancanza di un'edizione critica moderna, era costretto a fornire soltanto «an impression»⁶⁹⁵ su come l'autore avesse lavorato e quali fonti avesse utilizzato per la composizione della sua *Summa contra catharos et valdenses*. A distanza di vent'anni, poco è cambiato: gli studiosi devono fare ancora riferimento alla trascrizione curata nel 1743 da Padre Tommaso Ricchini. In ragione di ciò, ci pare utile anzitutto cercare di conoscere meglio colui che dando alle stampe l'immensa opera del frate lombardo contribuì a sottrarla ad un probabile oblio storiografico.

Il cremonese Tommaso Ricchini fu personaggio di assoluto prestigio⁶⁹⁶. Entrato a far parte dei domenicani sin dalla giovinezza, si distinse per una rapida carriera che lo

⁶⁹⁴ SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona's Cathars*, p. 228.

⁶⁹⁵ Sebbene lo stesso Biller ritenga che ritenesse che «this impression is strong and points in one direction», ovvero che l'opera di frate Moneta sia «an immense array of propositions ascribed to heretics' statements and writings» (P. BILLER, *Northern Cathars and Higher Learning*, in *The Medieval Church. Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, edd. by P. Biller, R. B. Dobson, Woodbridge, The Boydell Press, [Studies in Church History, Subsidia, 11], p. 33).

⁶⁹⁶ Sulla biografia e la produzione letteraria di Tommaso Ricchini si veda M. PALUMBO, *Ricchini, Tommaso Agostino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 87, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da

condusse ancora trentenne ad ottenere alcuni incarichi temporanei presso la curia papale. Dopo essere stato maestro di teologia presso lo *studium* bolognese e priore del convento di Cremona, nell'aprile del 1740, si trasferì definitivamente a Roma dove divenne collaboratore del maestro generale Tomás Ripoll e dove, l'anno seguente, entrò a far parte del Collegio dei teologi della Casanatense⁶⁹⁷. Autore di numerose opere letterarie, tra cui alcune orazioni funebri e scritti storici sull'Ordine, dalla metà del XVIII secolo sino alla sua morte avvenuta nel 1779, il Ricchini ricoprì diverse posizioni di rilievo: fu nominato prima segretario dell'Indice, poi qualificatore nel Sant'Ufficio e, infine, Maestro di Sacro Palazzo⁶⁹⁸. In queste vesti scrisse memoriali ed editti legati all'attività della censura romana⁶⁹⁹.

Facendo convergere l'attenzione sui dettagli biografici, si potrebbe ipotizzare che la città natia – Cremona – e il periodo di docenza a Bologna costituiscano i punti di partenza dell'interesse del Ricchini nei confronti dell'opera di frate Moneta. Se allarghiamo la prospettiva, invece, è possibile collocare la pubblicazione del teologo casanatense nel più ampio contesto di rinnovamento degli studi sulla storia dell'Ordine promosso al tempo dei generalati di Antonin Cloche e Tomás Ripoll. Nel corso del XVII secolo, infatti, videro la luce prima gli *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, cominciati da Jacques Quéatif e completati da Jacques Échard nel 1719⁷⁰⁰, e poi gli otto volumi del *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*⁷⁰¹, editi da Tomás Ripoll e da Antonin Brémond tra il 1729 e il

Giovanni Treccani, 2016, pp. 223-226. La vita e le opere del Ricchini vennero presto celebrati dalla stampa erudita del tempo, tra cui F. ARISI, *Cremona literata*, III, Cremonae, Apud Petrum Ricchini, 1741, pp. 312-315; G. CATALANI, *De secretario sacrae Congregationis Indicis*, Romae, Typis Antonii Fulgoni, 1751, pp. 141-144; *Cremonensium Monumenta Romae extantia*, II, a cura di T. A. Vairani, Romae, Generosus Salmonius, 1778, *Appendix*, pp. 5-14. Un ampio e dettagliato resoconto biografico è contenuto in P.M. DOMANESCHI, *De rebus coenobii Cremonensis ordinis Praedicatorum*, Cremonae, Ex Typografia Petri Ricchini, 1767, pp. 363-398.

⁶⁹⁷ Sul periodo passato al convento di San Domenico di Cremona e sui soggiorni romani del Ricchini, cfr. DOMANESCHI, *De rebus coenobii Cremonensis ordinis Praedicatorum*, pp. 94-104; per la nomina a teologo del Collegio casanatense, si veda A. GUGLIELMOTTI, *Catalogo dei bibliotecari, cattedratici, e teologi del Collegio Casanatense*, Roma, Tipografia delle Belle Arti, 1860, pp. 41-43. Cfr. anche D'AMATO, *I domenicani a Bologna*, p. 830.

⁶⁹⁸ PALUMBO, *Ricchini, Tommaso Agostino*, pp. 224-225.

⁶⁹⁹ Sul ruolo che Tommaso Ricchini ricoprì all'interno della Congregazione dell'Indice, si veda M. PALUMBO, «D'alcuni libri che potrebbero permettersi corretti, ed espurgati». *La censura romana e l'espurgazione dei lessici*, in *Lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca*, a cura di E. Canone, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2012 (Lessico intellettuale europeo, CXIV), pp. 1-10.

⁷⁰⁰ QUÉATIF, ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*; sull'interesse di Antonin Cloche per i manoscritti e per la storia letteraria dell'Ordine, si veda B. MONTAGNES, *Le tricentenaire d'Antonin Cloche*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", LVII (1987), pp. 263-274; ID., *L'histoire littéraire de l'ordre des frères Prêcheurs*, pp. 75-83.

⁷⁰¹ *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, a cura di T. Ripoll, A. Brémond, voll. 8, Romae, Ex Typografia Hieronymi Mainardi, 1729-1740.

1740⁷⁰². Non c'è da stupirsi dunque se lo stesso Ripoll, ministro generale fino al 1747, figuri come destinatario della lettera d'apertura dell'edizione dell'opera di frate Moneta da Cremona⁷⁰³, che così recita:

«Atque huius quidem voluntatis meae primum veluti pignus ac specimen hoc ipsum exhibeo Monetae opus tenebris atque oblivioni ereptum, quod aequis bonisque rerum aestimatoribus probatum iri confido. Nam quanti sit acerrimum illum haereticorum seculi XIII profligatorem in lucem prodire, facile iudicabit, qui universi fere Catholici dogmatis Controversias ab eo disputatas viderit tanta vi atque ubertate, ut qui adversus illas pestes copiosus scripserit, atque validius fortasse neminem habeamus. Nullius certe ex familia nostra antiquioris extant scriptoris monumenta aut dignitate et amplitudine argumenti; aut etiam utilitate praestabiliora, ut saepe miratus sim in Bibliothecarum pluteis tamdiu neglecta iacuisse. Quapropter cum e re nostra maxime sit ea demum in eruditorum conspectum, ac polemicae theologiae subsidium educi, tibi in primis gratissimum fore non dubito, cui nihil antiquius, aut iucundius quam rei literariae incremento favere, et quaecumque ad Ordinis decus amplificandum pertinent, diligenter promoverem»⁷⁰⁴.

L'epistola prefatoria lascia trasparire le motivazioni e le aspettative dell'editore: Tommaso Ricchini ritiene che l'opera di Moneta sia forse («fortasse») la più valida mai scritta contro gli “eretici” del XIII secolo e si compiace di averla sottratta alle tenebre e all'oblio («tenebris atque oblivioni») dei secoli. Avendola spesso osservata giacere inutilizzata tra i plutei delle biblioteche nella sua versione manoscritta, decise di riprodurne il contenuto affinché non soltanto fosse consultabile agli eruditi, ma divenisse anche utile supporto alla polemica teologica («polemicae theologiae subsidium»). Quest'ultima affermazione è degna d'interesse, ancorché vaga. Per comprendere più precisamente cosa intenda padre Ricchini con l'espressione “polemica teologica”, è opportuno rivolgerci alle *approbationes*, ovvero alle brevi schede attraverso cui censori e personaggi di spicco diedero il loro consenso a che l'edizione venisse pubblicata. In particolare, l'*approbatio* di

⁷⁰² Su queste due pubblicazioni e, più in generale, sul confronto impari tra storiografia francescana e storiografia domenicana, si vedano le considerazioni di Grado Giovanni Merlo (MERLO, *Gli inizi dell'ordine dei frati Predicatori*, pp. 416-419). Non si dimentichi inoltre, che padre Cloche favorì anche un programma di ricerche locali, il cui più bel frutto consiste nei *Monumenta conventus Tolosani* di Pierre-Jean-François Percin (P.J.F. PERCIN, *Monumenta conventus Tolosani*, Tolosae, Apud Joannem et Guillelmum Pech, 1693). Si veda a proposito dell'erudizione domenicana di quegli anni, C. GADRAT, *L'érudition dominicaine au XVIIe et au début du XVIIIe siècle. André de Saint-Géry et l'histoire du couvent de Rodez*, in “Bibliothèque de l'École des chartes”, 161 (2003), pp. 647-648.

⁷⁰³ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, pp. III¹ -VI¹).

⁷⁰⁴ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, pp. IV¹-V¹.

Nicola de Simoni, vescovo di Marciana⁷⁰⁵, ci fa capire in che modo venne recepita la pubblicazione del trattato di Moneta:

«Innumera propemodum sunt pravorum dogmatum portenta, quae collectis summa peritia Sanctarum Scripturarum testimoniis irrefragabilibus prosternit venerabilis scriptor, tanto suavius veritatem fidei catholicae hereticorum animis insinuans, quanto styli facilitatem, ac planissimam suae aetatis methodum secutus. Ita vero inter se implexas partitur Hereses Valdensium, et Catharorum, ut dum singulis confutandis, et ab omni defensionum genere denudandis incumbit, simul nobis illius laboribus bene utentibus parata adsint validissima argumenta ad vehementius comprimendos Socinianos, Calvinistas, Lutheranos, similesque pestes, in quibus adhuc Valdenses, ac Cathari palpitant» e ancora, poco più avanti nel testo, «verum etiam Monetae lectio utilior evadat. Et ad torquendos hodiernos hereticos penetrantior»⁷⁰⁶.

Le parole del prelado sono rivelatrici di come il contenuto del volume sia stato “declinato” nell’attualità delle controversie religiose del Settecento⁷⁰⁷: le citazioni scritturali e i *validissima argomenta* utilizzati dall’autore medievale contro gli “eretici” del passato sarebbero tornati utili per affrontare gli “eretici” del presente («hodiernos hereticos»)⁷⁰⁸, dal momento che tra i Sociniani, i Calvinisti e i Luterani ancora “palpitavano” («adhuc palpitant») i *cathari* e i *valdenses*. Viene riproposta qui la retorica del “Lutero risvegliatore di antiche eresie”, la quale affondava le sue radici negli anni immediatamente successivi all’affissione delle celebri tesi da parte del teologo

⁷⁰⁵ *Hierarchia Catholica medii et recentiores aevi*, V, a cura di R. Ritzler, P. Sefrin, Patavii, Typis librariae “Il messaggero di s. Antonio”, 1952, p. 255.

⁷⁰⁶ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. VII¹.

⁷⁰⁷ Anche nelle altre *approbationes* all’opera di frate Moneta viene ribadito il medesimo concetto. Giuseppe Catalani, *sacrae Theologiae professor*, afferma: «Dum vero praecipuas fidei controversias, ac summa religionis nostrae capita, ritusque, et caerimonias ecclesiasticas illustrat, tuetur, ac vindicat, per Catharorum, et Valdensium, recentiores haereticos petit, qui ex illorum cineribus velut mali corui malum ovum prodire, ut divino fere consilio in eos disputans, hos etiam antevetisse, ac praefocasse videatur» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. VIII¹). Non si discosta da tale rappresentazione neppure Giovanni Domenico Agnani, consultore dell’Indice e prefetto della Biblioteca Casanatense: «Venerabilis Monetae Cremonensis longe praeclarissimum opus libri V absolutum, nervosissimum adversus principes aevi nostri sectariorum haereses, perinde atque contra sui temporis Valdenses, quibus parentibus sectarii ipsi gloriantur, et contra manichaeorum pestem tunc renatam» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. VIII¹).

⁷⁰⁸ Si veda quanto Marina Benedetti scrive a proposito delle controversie del XVI secolo: «Nel XVI secolo gli eretici (del passato) diventano il vessillo degli eretici (del presente) spronati al combattimento polemico in battaglie a difesa e a rafforzamento della propria fede. Il presente, che spinge a ritroso verso il passato, richiede la saldatura degli anelli della successione apostolica attraverso “testimoni della verità”» (BENEDETTI, *Cesare Baronio e gli eretici: le fonti della controversia*, p. 47).

agostiniano⁷⁰⁹. Tale logica viene fatta propria anche dal Ricchini che nelle prime righe della prefazione al volume da lui curato afferma come non esista alcun errore introdotto dai più recenti eterodossi («a recentioribus heterodoxis invectum errorem caput»⁷¹⁰) che non sia stato già dibattuto da frate Moneta. Alla luce di tali esigenze confessionali, chiunque si accinga a leggere la trascrizione della *Summa contra catharos et valdenses* deve tener ben presenti, oltre alle motivazioni che spinsero il frate Predicatore medievale a scrivere l'opera, anche le ragioni dell'editore cremonese e i significati con cui la sua pubblicazione venne accolta.

Per una migliore comprensione del testo settecentesco, altrettanto importanti sono l'analisi delle caratteristiche del volume a stampa e del metodo di lavoro di Tommaso Ricchini. In aggiunte a due ampie *dissertationes* sui *cathari* e i *valdenses*, che precedono la trascrizione vera e propria e che danno prova di una padronanza assoluta della letteratura "antiereticale" reperibile al suo tempo⁷¹¹, la sua edizione è "puntellata" da un preciso apparato di note le quali, come ricordato nella prefazione, dovevano facilitare il confronto tra le "sette" antiche e quelle nuove («veterum illarum ac posteriorum sectarum

⁷⁰⁹ Si veda ad esempio alle parole del domenicano Bernardo di Lussemburgo nel suo fortunato *Catalogus hereticorum*, scritto attorno al 1520: «Immundus ille Lutherus», scrive Bernardo, aggiungendo «de luto fecis paratus est cum suis satellitibus suscitare sopitas hereses», o ancora, «Qui Luter tanquam quaedam luta impia dogmata antiquorum haeticorum, à sanctis patribus sepulta ex sepulchris fetidi reviviscere contendit» (BERNARDUS DE LUTZENBURGO, *Catalogus Haeticorum*, Coloniae, Exudebat Iohannes Kempensis, 1537, Liber V, pagina non numerata). Cfr. sul tema VICAIRE, *Les Albigeois ancêtre des protestantes. Assimilations catholiques*, pp. 26-27.

⁷¹⁰ Riportiamo qui l'intero passo: «Quare nullum est ferme a recentioribus heterodoxis invetum erroris caput, quod in hoc opere ab auctore nostro iamdiu occupatum non fuerit, ac validissime propulsatum, ut illud recte appellare queas panopliam instructissimam, ac veluti promptuarium, unde theologis advertus veteres novosque errores expedita sint arma» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. III).

⁷¹¹ Nella *Dissertatio prima historica de catharis*, ad esempio, per limitarci alle fonti e alle testimonianze medievali, Tommaso Ricchini cita: la vita di san Galdino arcivescovo di Milano, l'*Historia rerum Anglicarum* di Guglielmo di Newburgh, l'*Historia* di Landolfo Seniore, l'*Historiarum libri quinque* di Rodolfo il Glabro, la lettera di Yves de Narbonne tratta dai *Chronica Majora* di Matthew Paris, le *Constitutiones* di Federico II, il *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* di Étienne de Bourbon, la *Summa de catharis* di Raniero da Piacenza nella versione dello Pseudo-Raniero pubblicata da Jacob Gretser, la *Manifestatio heresis catharorum* conosciuta tramite lo *Spicilegium* di Luc D'Achery, il cosiddetto "catalogo degli errori ABC" nella versione di Pellegrino Prisciani riportata da Ludovico Antonio Muratori, i sermoni di Bernardo di Chiaravalle, i *Sermones contra Catharos* di Ecberto di Schönau, il *De altera vita* di Luc de Tuy, la lettera di Evervino di Steinfield, il *Forma qualiter heretici hereticant hereticos suos*, l'*Historia Albigensium* di Pierre des Vaux de Cernay ecc. Si può ben vedere come quello presentato sia gran parte del *corpus* cronachistico e polemico utilizzato ancor'oggi dagli storici (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, pp. XIII-XXXV). Per quanto riguarda, l'attenzione per i manoscritti, nella stessa *Dissertatio* diversi sono i riferimenti di Ricchini a «quidam codices» e in particolare viene riportato un formulario di interrogatorio «ex codice ms. Vaticano 8668» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, pp. XIII-XXXV); come ha affermato Antoine Dondaine, il numero segnalato è errato: si trattava in realtà dell'attuale manoscritto vaticano latino 2648 (DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, p. 157, n. 75). Da segnalare, infine, che l'editore cremonese si riferisce anche alla «equestris statua» di Oldrado da Tresseno posta al centro del Broletto Nuovo, fatto edificare dal podestà di Milano (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. XXX).

collationem instituens»⁷¹²). Se si guarda più nel dettaglio, tuttavia, si scopre che non tutte le annotazioni poste nel margine inferiore sono redatte a quello scopo. Alcune di esse assumono una fisionomia particolare, con frasi del tipo: «[*] Quae duobus asteriscis comprehendimus, desunt e Bononien. Extant in Cod. Neap.», oppure «[*] Quae duobus asteriscis comprehendimus, desunt e Codice Bonononiensi, et Neapolitano», o ancora «[*] Quae duobus asteriscis comprehensa sunt desunt e Cod. Bonon. et Vat.» o, per citare un ultimo caso, «[*] Non extat in Codd. Neap. quod est duobus asteriscis contemptum»⁷¹³.

L'editore domenicano ci sta dicendo che ogni qualvolta il lettore trovi una parte del testo compresa tra due asterischi [*] significa che la sezione indicata è stata omessa da uno o più codici tra quelli utilizzati per la trascrizione. Tali precisazioni filologiche non devono sorprendere, dal momento che – si pensi ai padri Maurini, ai Bollandisti, a Ludovico Antonio Muratori o allo stesso Jacques Échard, per restare in ambito domenicano⁷¹⁴ – sono rappresentative degli avanzamenti della critica erudita del Settecento. Ciò che stupisce, semmai, è la quantità di quel genere di note riscontrabile nella *Summa contra catharos et valdenses* che lascia immaginare una notevole differenza tra le redazioni dei manoscritti indicati in apparato.

Tommaso Ricchini si avvale per la sua edizione di tre esemplari pergamenacei: un manoscritto del XIV secolo consultato presso il convento dei frati Predicatori di Bologna e

⁷¹² MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. III. Per un esempio di tale confronto si prendano le note dei capitoli dedicati da Frate Monteta al tema dell'Anticristo: lì Tommaso Ricchini mostra come la credenza di *quidam haeretici* secondo cui papa Silvestro fu l'Anticristo sia ricollegabile non solo ad alcune frasi attribuite agli "eretici" del passato da *Reinerius Sachonus* (in realtà, si tratta di una lista di errori valdesi non direttamente collegata all'opera di frate Raniero da Piacenza), ma anche a certe affermazioni di taluni "eretici" moderni: «Recoxit hanc eandem crambem (*sic*) – che letteralmente significa "ricucinò lo stesso cavolo", probabile riferimento al modo proverbiale "cavolo riscaldato" – seculos superiore Jurius minister calvinianorum [...] Quid? – si chiede poi retoricamente il Ricchini – Quod novo scelere Iacobus Perizonius hoc ipsum opinionis portentum, suorum lutheranorum studia aemulatus, tutari non dubitavit, in calce sui operis originum Babyloniarum?» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 263, n. 92).

⁷¹³ Per le note citate si vedano le seguenti pagine, MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, pp. 6, 30, 41, 72.

⁷¹⁴ Per un quadro generale dell'attività letteraria e filologica dei padri Maurini, si veda P. GASNAULT, *L'érudition Mauriste à Saint-Germain-des-Prés*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999 (Série Moyen-Âge et Temps modernes, 34). Su Ludovico Antonio Muratori e sul suo impegno di storico e editore di manoscritti, si veda S. BERTELLI, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, Nella sede dell'Istituto, 1960 (Istituto italiano per gli studi storici in Napoli, 12); per il debito del Muratori con la scuola maurina e i suoi rapporti con Bernard de Montfaucon, si vedano in particolare le pp. 72-74. Per una visione complessiva della storiografia di quel periodo periodo si veda E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, trad. di A. Spinelli, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1970, pp. 394-424. Un accenno all'attività erudita dei domenicani del Settecento in M. MANCINI, *L'Ordine dei Predicatori fra età moderna ed epoca contemporanea*, in *L'Ordine dei Predicatori*, p. 63.

attualmente conservato nella Biblioteca Universitaria della città emiliana⁷¹⁵; un codice della seconda metà del XIV secolo anticamente posseduto dal convento dei frati Predicatori di Napoli e oggi alloggiato presso la Biblioteca Nazionale del capoluogo campano⁷¹⁶; e l'attuale manoscritto Reginense latino della Biblioteca Apostolica Vaticana, risalente all'incirca al terzo quarto del XIII secolo e appartenuto al convento dei frati Predicatori di Narbonne⁷¹⁷. Prima di analizzarne il contenuto e effettuare un confronto tra le diverse redazioni, è necessario indicare quali siano gli altri testimoni superstiti dell'opera di frate Moneta da Cremona.

La tradizione manoscritta della *Summa contra catharos et valdenses* si compone di diciannove manoscritti, di cui cinque riportanti soltanto alcuni estratti⁷¹⁸. Dei quattordici testimoni attestanti la versione integrale dell'opera⁷¹⁹, otto sono redatti tra la seconda metà

⁷¹⁵ BOLOGNA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, 1550; una breve descrizione del manoscritto in L. FRATI, *Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna*, in "Studi italiani di filologia classica", 16 (1908), p. 351. Il Ricchini così lo descrive nella sua prefazione: «Extat quidem apographum in folio parvo membranaceo scriptum seculo, ut videtur, XIV iam inclinante, quo in hac editione adornanda praecipue usi sumus» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. V).

⁷¹⁶ NAPOLI, BIBLIOTECA NAZIONALE, VII B 36. Il manoscritto, già precedentemente descritto dal teologo domenicano Domenico Gravina, giunse nelle mani del Ricchini grazie all'intercessione del cardinale Vincenzo Lodovico Gotti, a sua volta personaggio di spicco dell'Ordine dei Predicatori: «servatur et simile Neapoli in Bibliotheca S. Dominici, cujus exemplar opera CL. V. Dominici Gravinae Ordinis Praedicator, vicarii olim Generalis descriptum, Eminentissimi Cardinalis Gotti beneficio ad nos pervenit, et maximo ad eiusdem operis recensione adiumento fuit» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. V). Interessante la biografia del cardinale Gotti: l'attività d'insegnamento a Bologna, del cui convento fu anche priore e le forti implicazioni controversistiche delle sue opere potrebbero spiegare il suo interessamento al lavoro del Ricchini su Moneta da Cremona; cfr. D. BUSOLINI, *Gotti, Vincenzo Lodovico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 58, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2002, pp. 155-157.

⁷¹⁷ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Reg. lat. 428; per una descrizione completa del codice, si veda *Codices Reginenses Latini*, II, p. 532-534. L'identificazione di questo manoscritto è certa, come attesta l'altrettanto ampia descrizione fornita dal Ricchini: «Utrumque laudatum codicem diligenter contulimus ad alium Bibliothecae Vaticanae in folio parvo membranaceo ms. ut videtur seculo XIV., ac recensitum sub num. 421 qui jam pertinebat ad Bibliothecam Christiane Suevorum Reginae, atque ad eam pervenerat ec Conventu Narbonensi FF. Praedicatorum; sic enim legitur pag. I. eiusdem cod. = *Ista summa est FF. Praedicatorum Narbonen.*» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. V). Secondo l'editore cremonese il manoscritto non sarebbe del XIII secolo, bensì del secolo successivo. Da segnalare, infine, l'errore nell'indicazione della segnatura: non si tratta del "421", bensì del Reginense latino "428".

⁷¹⁸ I manoscritti riportati da Thomas Käppeli e Emilio Panella sono in tutto diciassette, a cui è possibile aggiungerne sei attualmente deperditi per un totale di ventitre (cfr. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, III, Romae, ad S. Sabinae, 1980, pp. 138-139; KAEPPELI, PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, IV, p. 201). Lucy Sackville ne conta tra quelli superstiti – ventuno – e quelli perduti – sei – complessivamente ventisette; considerato che la sua fonte sono gli *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, si tratta presumibilmente di un errore della studiosa inglese (SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona's Cathars*, p. 215, n. 15).

⁷¹⁹ Oltre ai codici utilizzati da Tommaso Ricchini, gli altri esemplari attestanti la versione integrale sono:

- MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, Clm, 14620 (seconda metà del XIII secolo, proveniente dall'abbazia di Sant'Emmerano, ma di probabili origini italiane; cfr. BAUER-EBERHARDT, *Die illuminierten Handschriften italienischer Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek*, pp. 75-76).

- PALMA DE MAIORCA, BIBLIOTECA EPISCOPAL, segnatura non specificata (seconda metà del XIII secolo; cfr. J.L. ESTELRICH, *Palma de Mallorca. La Real y Episcopal biblioteca*, in "Revista Archivos, Bibliotecas

del XIII e la fine del XIV secolo, mentre i restanti sono databili al XV secolo; almeno otto sono di origine italiana⁷²⁰, ma soltanto sei sono attualmente conservati in Italia; quattro sono gli esemplari appartenuti in passato a conventi dell'Ordine dei frati Predicatori, alcuni entrarono nelle biblioteche di monaci benedettini e canonici agostiniani⁷²¹. Dei cinque codici che tramandano esclusivamente brevi sezioni dell'opera di *magister* Moneta, quattro sono raccolte a uso inquisitoriale mentre l'ultimo si trova in una miscellanea di carattere teologico dottrinale⁷²². Gli estratti contenuti in questi esemplari sono di due tipi: uno è

Museos", 24 (1911), p. 152; J. VILLANUEVA, *Viage literario á iglesias de España*, XXI, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851, p. 206).

- DUBROVNIK, DOMINIKANSKI SAMOSTAN, 73 (fine XIII secolo, di origine italiana; cfr. T. KAEPPELI, H.-V. SHOONER, *Les manuscrits médiévaux de Saint-Dominique de Dubrovnik. Catalogue sommaire*, Rome, Sainte-Sabine, 1965 [Dissertationes historicae, XVII], p. 92).

- PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, lat., 3656 (fine XIII-inizio XIV secolo, cfr. *Catalogue général des manuscrits latins*, VI, Paris, Bibliothèque Nationale, 1975, pp. 466-467).

- TORINO, BIBLIOTECA NAZIONALE, E IV 36 bis (XIII-XIV secolo, cfr. *Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca Nazionale di Torino*, Torino, Ermanno Loescher, 1904, p. 514).

- LINZ, STUDIENBIBLIOTHEK, 296 (XIV secolo, appartenuto al monastero benedettino di Garsten, ma di probabile origine italiana; cfr. il catalogo dattiloscritto K. SCHIFFMANN, *Die Handschriften der öffentl. Studienbibliothek in Linz*, Linz, s.e., 1935, p. 75, consultabile online al sito: https://digi.landesbibliothek.at/viewer/image/AC_04987957/86/; si veda anche BILLER, *The anti-waldensian treatise Cum dormirent homines of 1395 and its author*, p. 256, n. 70).

- WROCLAW, BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA, I F 238 (1400, proveniente dalla biblioteca dei canonici agostiniani di Żagań; cfr. *Katalog rękopisów dawnej Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, I, a cura di W. Goeber, J. Klapper, 1920-1940, p. 30, presente online al sito: <http://www.biblioteka cyfrowa.pl/dlibra/publication/10504/edition/18826/content?ref=desc>).

- LEIPZIG, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, 765 (1408, proveniente dalla biblioteca della cattedrale di Meißen, parzialmente descritto al sito https://www.wasserzeichen-online.de/wzis/struktur_quellen.php?ccode=DE&locid=413&depoid=392&signidsources=3309&quellentyp=0).

- PALMA DE MAIORCA, BIBLIOTECA PÚBLICA, 565 (XV secolo, cfr. J. G. PASTOR, M. MARSÁ, *Inventario de manuscritos de la Biblioteca Pública del Estado en Mallorca*, Madrid, Ministerio de cultura, 1989, p. 74).

- TORINO, BIBLIOTECA NAZIONALE, E VI 6 (XV secolo, cfr. *Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca Nazionale di Torino*, Torino, Ermanno Loescher, 1904, p. 502).

- VENEZIA, BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA, III. 49 (2904) (XV secolo, cfr. *Bibliotheca manuscripta ad s. Marci Venetiarum*, II, digressit J. Valentinelli, Venetiis, ex Typographia commercii, 1869, p. 125).

⁷²⁰ Tra i manoscritti di origine italiana, troviamo: MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, Clm, 14620; DUBROVNIK, DOMINIKANSKI SAMOSTAN, 73; BOLOGNA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, 1550; NAPOLI, BIBLIOTECA NAZIONALE, VII B 36; TORINO, BIBLIOTECA NAZIONALE, E IV 36 bis, E VI 6; LINZ, STUDIENBIBLIOTHEK, 296; VENEZIA, BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA, III. 49.

⁷²¹ I codici che con certezza appartennero a conventi dei fratri Predicatori sono: CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Reg. lat. 428; BOLOGNA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, 1550; NAPOLI, BIBLIOTECA NAZIONALE, VII B 36; DUBROVNIK, DOMINIKANSKI SAMOSTAN, 73. I manoscritti che furono conservati da monaci benedettini o canonici agostiniani sono: MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, Clm, 14620; LINZ, STUDIENBIBLIOTHEK, 296; WROCLAW, BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA, I F 238.

⁷²² Gli esemplari contenenti la versione frammentaria della *Summa contra catharos et valdenses* sono:

- CLERMONT FERRAND, BIBLIOTHEQUE MUNICIPALE, 153, ff. 181v-182v, 182v-186r. (XIV secolo, cfr. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, CXXXVIII-CXXXIX).

- DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, 268, ff. 91r-92v; 64r-67v (XIV secolo, cfr. ESPOSITO, *Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques au XII^e et XIII^e siècles*, p. 149; *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXLII-CXLIV).

- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Vat. lat., 3978, ff. 71v^b-72r^a; 66v^a-67r^b (XIV secolo, cfr. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXLIV-CXLV).

- DÔLE, BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE, 109, ff. 55v-57r (1455, cfr. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXL-CXLII)

tratto dal secondo capitolo del quinto libro ed è relativo alle “origini dei catari”⁷²³, l’altro è composto da alcuni paragrafi ricopiati da capitoli diversi ed è inserito a margine di una versione tarda della *Disputatio inter catholicum et Patherinum hereticum*⁷²⁴.

A partire dalla tradizione manoscritta, che cosa si può dire della circolazione e della diffusione della *Summa contra catharos et valdenses*? Se consideriamo anche gli esemplari perduti⁷²⁵, che sono attestati in buon numero negli antichi inventari delle biblioteche dell’Ordine, è possibile affermare che l’opera ebbe una discreta fortuna⁷²⁶: soprattutto in relazione ai testimoni più antichi, i luoghi privilegiati di tale diffusione furono l’Italia e i conventi dei frati Predicatori, ma non mancarono volumi conservati in Francia e in altre

- BUDAPEST, UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK, 50, ff. 63v^a-64v^b (metà XV secolo, *Codices Latini Medii Aevi Bibliothecae Universitatis Budapestinensis*, a cura di L. Mezey, A. Bolgár, Budapest, Akadémiai, Kiadó, 1961, p. 77; cfr. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. CXL-CXLII).

A differenza di quanto riportato dai domenicani Thomas Käppeli e Emilio Panella (KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, III, p. 139) e di conseguenza dagli storici successivi, il manoscritto 213 della biblioteca dell’abbazia di Seitenstetten non contiene alcun estratto dall’opera di Moneta (SEITENSTETTEN, BENEDIKTINERSTIFT, 213, ff. 1r-5r). Il brano riportato è sostanzialmente tratto dalla versione breve dello Pseudo-David von Augsburg, il quale – motivo dell’errore – è attribuito a *Yvonetus*, come si evince anche dal catalogo manoscritto *Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Seitenstettensis*, II, hrsg. R. Kapeller, M. Pampichler, Seitenstetten, s. e., pp. 27-29, presente online al sito: https://manuscripta.at/_scripts/php/cat2pdf.php?cat=seitenstetten_2&ms_code=AT7800-213.

⁷²³ Il capitoletto nella *Summa contra catharos et valdenses* è intitolato “De origine Catharorum” (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 411).

⁷²⁴ Per quanto riguarda i paragrafi di Moneta che compongono l’estratto, si veda MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, pp. 206, 300-302). Tale estratto di Moneta costituisce addirittura un capitolo della versione tarda della *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* intitolato “De sacramento Eucharistie”, che come ha mostrato Carola Hoécker sarebbe di origine francese (cfr. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, pp. 84-88).

⁷²⁵ Sono almeno otto i manoscritti con la versione integrale considerati perduti. Di essi troviamo traccia negli inventari e nelle opere degli eruditi del Cinque-Seicento: c’è da segnalare anzitutto il presunto autografo conservato al tempo di Leandro Alberti nel convento dei frati Predicatori di Bologna (LEANDER ALBERTUS, *De viris illustribus ordinis Praedicatorum*, f. 184r); un manoscritto conservato presso il convento di San Marco a Firenze (cfr. *The public library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de’ Medici and the Library of San Marco*, edd. by B. L. Ullman, P. A. Stadter, Padova, Editrice Antenore, 1972 [Medioevo e Umanesimo, 10], p. 177); un esemplare appartenuto al convento di San Nicola di Imola e un altro al convento di San Domenico di Mantova (cfr. T. KAEPPELI, *Antiche biblioteche domenicane in Italia*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, XXXVI (1966), p., 23, 25); un codice conservato presso il convento di Sant’Eustorgio di Milano (T. KAEPPELI, *La bibliothèque de Saint-Eustorge à Milan*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, XXV (1955), p. 54); un altro esemplare era presente nel convento di San Domenico di Perugia (T. KAEPPELI, *Inventari di libri di San Domenico di Perugia (1430-1480)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1962 [Sussidi eruditi, 15], p. 224); un altro ancora nel convento di Santa Caterina di Pisa (H.D. SIMONIN, *Magister Petrus hispanus O. P.*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, V (1935), p. 342); infine si consideri un ultimo esemplare segnalato da Pedro de Alva y Astorga: «in monasterio S. Mariae Viconiae Ordinis Praemonstratensis prope Valencenas» (PETRUS DE ALVA ET ASTORGA, *Radii solis zeli seraphici coeli veritatis*, Lovanii, ex Typographia Immaculatae Conceptionis, 1666, col. 1323). Per quanto riguarda la tradizione dei frammenti di Moneta, si considera perduto il manoscritto appartenuto a Jean-Baptiste Colbert e utilizzato per la trascrizione della *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* di Martène-Durand (MARTÈNE, DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, cc. 1703-1704; cfr. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum hereticum*, p. 84). Per una prima descrizione dei codici perduti, si veda KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, III, p. 139.

⁷²⁶ «It has a reasonably good manuscript survival rate, and seems to have been relatively widely read and used» (SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 213).

zone dell'Occidente cristiano. Analizzando la tipologia e il contenuto dei codici poco si può dire circa i testimoni della versione integrale, dal momento che, per la voluminosità dello scritto, non riportano altro che la *Summa contra catharos et valdenses*. È interessante notare che in un catalogo trecentesco la sua presenza è segnalata tra gli strumenti di predicazione⁷²⁷. Già verso la metà del XIII secolo, come ha proposto Franco Morenzoni, il cardinale Eudes de Châteauroux avrebbe utilizzato lo scritto di frate Moneta per comporre alcuni sermoni *Contra haereticos* i quali, oltre a mostrare complessi legami con la letteratura “antieretica” del periodo, «témoignent aussi de l'engagement des milieux scolaires dans la lutte contre les arguments doctrinaux prêtés aux hérétiques»⁷²⁸. Ciò suggerirebbe un uso in ambito universitario della *Summa contra catharos et valdenses* che troverebbe conferma in una prima e parziale analisi degli aspetti codicologici e paleografici dei testimoni superstiti⁷²⁹.

⁷²⁷ In particolare, nella biblioteca di San Marco a Firenze: il trattato di Moneta viene inserito da Letizia Pellegrini tra gli ‘strumenti per la predicazione’ e tra quelle «opere che secondo una logica meno parcellizzata [...] sono regolarmente associate ai manoscritti di sermoni» (cfr. PELLEGRINI, *I manoscritti dei predicatori*, p. 171; BENEDETTI, *Manoscritti eccentrici. Ancora sui libri degli inquisitori*, p. 602).

⁷²⁸ F. MORENZONI, *Les sermons «Contra haereticos» du cardinal Eudes de Châteauroux († 1273)*, in “Sacris Erudiri”, 54 (2015), p. 303. Tale studio approfondito era stato anticipato da un breve saggio dello stesso autore nel quale si sostiene che «le ton des allocutions et les arguments qui y sont développés suggèrent en tous les cas que les sermons ont été proposés probablement à des assemblées composées de clercs et/ou d'étudiants» (ID., *Hérésies et hérétiques dans la prédication parisienne de la première moitié du XIII^e siècle, in 1209-2009, Cathares: une histoire à pacifier?*, pp. 91-107). Marc Dykmans ipotizza che Durand de Saint-Pourçain, *magister* di Teologia a Parigi e poi vescovo di Meaux, nella polemica contro papa Giovanni XXII sulla visione beatifica, utilizzò il termine *cathari* riprendendolo da Moneta da Cremona. Secondo il padre gesuita, Durand de Saint-Pourçain citò frate Moneta «peut être après» il confratello Durant d'Aurillac (M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1973, p. 15). In una lettera, precedentemente ritenuta di Durand de Saint-Pourçain e successivamente attribuita da Anneliese Maier a Durant d'Aurillac (A. MAIER, *Zur Textüberlieferung einiger Gutachten des Johannes de Neapoli*, in “Archivum Fratrum Praedicatorum”, XL (1970), pp. 24-27, poi in EAD., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, I, a cura di A. Paravicini Bagliani, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977 [Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 138], pp. 481-504), vengono citati frate Moneta e la sua opera: «Idem probat frater Moneta in Summa sua contra Manichaeos, dicens ipsam fuisse haeresim Catharorum» (DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, p. 15, n. 2).

⁷²⁹ Sulle caratteristiche dei manoscritti prodotti in ambito universitario, si veda O. WEIJERS, *A Scholar's Paradise: Teaching and Debating in Medieval Paris*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 175-183 (traduzione dal francese aggiornata del suo precedente EAD., *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 1996); R. MARICHAL, *Les manuscrits universitaires*, in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, sous la direction de H.-J. Martin et J. Vezin, Paris, Éditions du Cercle de la librairie-Promodis, 1990, pp. 211-217. Ancora sui manoscritti universitari, cfr. *Livres de maîtres, livres d'étudiants: le manuscrit universitaire au Moyen Âge*, “Pecia. Le livre et l'écrit”, 20, Turnhout, Brepols, 2018; nello specifico sui libri degli ordini Mendicanti, con particolare riferimento ai frati Minori, si veda *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, atti del XXXII Convegno internazionale di Spoleto, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005. Sull'educazione domenicana più in generale, cfr. M.M. MULCHAHEY, “*First the bow is bent in study...*”. *Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, 1998 (Studies and Texts, 132).

Tornando agli esemplari contenenti alcuni estratti dell'opera, essi mostrano una limitata circolazione in ambito inquisitoriale che, come abbiamo visto, risulta essenzialmente legata ad una tarda rielaborazione della *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*. Stando a Peter Biller, l'impiego del testo di frate Moneta da parte dei giudici della fede sarebbe attestato sino alla fine del XIV secolo quando l'inquisitore Peter Zwicker se ne servì per la composizione del trattato *Cum dormirent homines*⁷³⁰. Manca ad oggi uno studio che analizzi dettagliatamente ogni singolo codice e riconsideri complessivamente la tradizione manoscritta in tutti i suoi aspetti. Nell'ultima parte di questo capitolo si approfondirà il punto di vista privilegiato di un codice specifico. La sua analisi ci aiuterà a meglio osservare alcune peculiarità della *Summa* di frate Moneta.

Il manoscritto latino 3656 della Bibliothèque Nationale de France è un volume pergameneo di piccole dimensioni contenente la *Summa contra catharos et valdenses* nella sua interezza⁷³¹. Rilegato in marocchino rosso e accompagnato dallo stemma reale impresso in oro, il codice appartenne alla prestigiosa biblioteca del cardinale Mazzarino i cui manoscritti, dopo la sua morte, furono acquisiti dalla biblioteca del re di Francia per ordine di Jean-Baptiste Colbert⁷³². Precedentemente, l'esemplare fu con buona probabilità proprietà di Gabriel Naudé, erudito di fama e bibliotecario al servizio prima del cardinale Mazzarino e poi della regina Cristina di Svezia. L'appartenenza del codice alla biblioteca personale di Gabriel Naudé sarebbe attestata da un'indicazione nella *Bibliotheca bibliothecarum* del gesuita Philippe Labbe⁷³³ e soprattutto da una breve descrizione in un *Catalogum manuscriptorum bibliothecae olim Naudanae quae, illo mortuo, cessere, simul cum libris editis, in manus Cardinalis Mazarini*⁷³⁴. Il manoscritto, come mostra la nota del

⁷³⁰ BILLER, *The anti-waldensian treatise Cum dormirent homines of 1395 and its author*, pp. 254-261.

⁷³¹ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE, lat., 3656. Per una descrizione del codice si veda *Catalogue général des manuscrits latins*, VI, pp. 466-467.

⁷³² A. FRANKLIN, *Histoire de la Bibliothèque Mazarine*, Paris, Chez Auguste Aubry, 1860, pp. 109-126. Più specificamente sulla raccolta di manoscritti del cardinale Mazarino, si veda ID., *Les manuscrits du cardinal Mazarin*, introduzione a A. MOLINIER, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, I, Paris, Librairie Plon, 1885, pp. I-XX.

⁷³³ «Fr. Moneti Ord. Praed. Contra Pauperes de Lugduno. Ex cod. Petaviano. In Naudeano inscribitur summa contra Catharos et Valdenses compilata a Fratre Moneta O. P. ad Fidei Catholica corroborationem et extirpationem Haereticae pravitas» (PHILIPPI LABBEI *Nova Bibliotheca mss. librorum*, Parisiis, apud Iohannem Henault, 1653, p. 27); corsivo nel testo. Il *codex Petaviano* citato è indubabilmente l'attuale Reginense latino 428 della Biblioteca Apostolica Vaticana, mentre il *Naudeano* sarebbe il manoscritto latino 3656 della Bibliothèque Nationale de France.

⁷³⁴ «Codex membranaceus admodum vetustus et divisus per columnas in 4°. Summa contra Kataros et Valdenses compilata a fratre Moneta ordinis Praedicatorum» (PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE, lat., 10381, f. 19r). Su questo catalogo e sulla composizione della biblioteca di Gabriel Naudé, si veda E. BOEUF, *La bibliothèque parisienne de Gabriel Naudé en 1630. Les lectures d'un libertin érudit*, Genève, Droz, 2007 (Travaux du Grand Siècle, XXVIII), pp. 8-9.

Labbe, non era sconosciuto a polemisti e eruditi d'età moderna. Nel 1666 fu citato dal teologo spagnolo Pedro de Alva y Astorga⁷³⁵, mentre nel 1719 venne descritto brevemente da Jacques Échard:

«Operis eius hic laudati insigne exemplum est Parisiis in Regia cod. ms. memb. fol. par. n. 4522. Pr. [...]. Codex iste regius aetatis videtur auctoris, initio a vetustate et situ paululum detritus, adeo ut primam paginam difficile legas»⁷³⁶.

Jacques Échard ci informa che la prima pagina del codice è di difficile lettura a causa dell'antichità del manoscritto, il quale, aggiunge l'autore degli *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, potrebbe addirittura risalire al tempo dell'autore («aetatis videtur auctoris»). Tale suggestione venne ripresa circa vent'anni dopo da Tommaso Ricchini mentre si apprestava a “rispondere” ad un auspicio dello stesso Échard («Opus sane non satis commendatum, quodque typos mereretur»⁷³⁷) dando alle stampe l'opera di frate Moneta. Così scrisse il Ricchini che, pur non utilizzando il codice francese per la sua edizione, ne segnalò l'esistenza: «denique eiusdem operis insigne et antiquissimum exemplar vidit et laudat idem Echard in Regia Parisiensi, quod aetatem prae se fert auctoris»⁷³⁸. È facile comprendere come l'ipotesi secondo cui l'“età” del manoscritto si riferisca agli anni in cui visse l'autore dell'opera sia di grande rilievo, tanto più che venne confermata a distanza di due secoli da un importante storico domenicano, a cui era familiare la consultazione di codici del XIII secolo: ci riferiamo ad Antoine Dondaine. Costui, dopo aver consultato l'esemplare francese, suggerì un aggiustamento della data di composizione dell'opera – dal 1244 dell'edizione del Ricchini al 1241 riportato dal manoscritto francese – e propose un'affascinante congettura:

«C'est la date [1241] donné par Monéta lui-même. Parlant du Chrtist, il dit : “non enim sunt plusquam m cc et unus annus quod ipse factus est homo” (ms. Paris BN., lat. 3656, fol. 137^{vb}, ms. qui pourrait être *partiellement autographe*) L'édition de Ricchini porte ici 1244 (p. 241)»⁷³⁹.

⁷³⁵ PETRUS DE ALVA ET ASTORGA, *Radii solis zeli seraphici coeli veritatis*, col. 1323.

⁷³⁶ QUÉTIF, ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, pp. 122-123. Non c'è dubbio che il *codex* «n. 4522» sia il codice latino 3656 della Bibliothèque Nationale: in alto a destra del *recto* del primo foglio è presente il numero “4522”, ovvero l'antica segnatura della Biblioteca regia, mentre al di sotto di essa si può notare l'attuale segnatura “3656” (PARIS, BIBLIOTHÈQUE NATIONALE, lat., 3656, f. 1r)

⁷³⁷ QUÉTIF, ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p. 123.

⁷³⁸ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. V.

⁷³⁹ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le “De heresi Catharorum in Lombardia”*, p. 298, n. 35.

Antoine Dondaine ebbe pienamente ragione a riportare indietro di tre anni la data di stesura della *Summa contra catharos et valdenses*, ma non ravvisò che la differenza tra le datazioni era dovuta ad un errore di lettura di Tommaso Ricchini, il quale avvalendosi del codice Reginense latino 428 aveva confuso le quattro aste verticali della parola «unus» abbreviata («un'») con il quattro in numeri romani («IIII») ⁷⁴⁰. La mancata segnalazione di questo refuso da parte dello studioso domenicano portò gli storici successivi a ritenere che i diversi testimoni contenessero rispettivamente l'anno 1241 e l'anno 1244 e, da qui, ad affermare che frate Moneta avesse scritto l'opera in un periodo compreso tra le due date. Al contrario, bisogna pensare ad una svista dell'editore settecentesco, dal momento che i manoscritti più antichi da noi consultati riportano tutti l'anno 1241 ⁷⁴¹.

Non può essere sfuggito che Antoine Dondaine afferma, seppur *en passant*, che il manoscritto latino 3656 della Biliotheque Nationale potrebbe essere *partiellement autographe* ⁷⁴², riproponendo la tesi di Jacques Échard attorno all'antichità del codice. Considerata la carenza di autografi medievali saremmo di fronte, se confermata, ad una scoperta molto importante. A smorzare facili entusiasmi ci pensarono gli autori del catalogo dei manoscritti del fondo latino della Bibliothèque Nationale che collocarono la datazione del codice in un arco cronologico compreso tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV e rigettarono senza troppi complimenti «l'hypothèse avancée sans justification par A. Dondaine» ⁷⁴³. L'ipotesi di Antoine Dondaine appariva senza giustificazione, forse perché, insolitamente rispetto alle sue abitudini, egli non avanzò alcuna riflessione in merito ad un'asserzione di quella portata. D'altra parte, appare assai strano che uno studioso del suo calibro abbia esposto una simile congettura senza una previa, seppur veloce, verifica. In realtà, se si analizza più da vicino il manoscritto francese da lui consultato, si comprendono i motivi della sua supposizione.

Il codice latino 3656 è un volume del tutto eccezionale. Le sue pagine abbondano di annotazioni e aggiunte a margine, vere e proprie glosse che, anticipate da segni di richiamo rimandanti al testo, ricoprono gli spazi bianchi dei fogli del manoscritto. Se ne possono

⁷⁴⁰ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Reg. lat. 428, f. 165r^a. Per quanto riguarda la segnalazione della data in Ricchini, si veda MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 241.

⁷⁴¹ Oltre al Reginense latino 428 e al codice latino 3656 della Bibliothèque Nationale de France, concordano MÜNCHEN, BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK, Clm, 14620, f. 52v^a, LINZ, STUDIENBIBLIOTHEK, 296, f. 156r^b, PALMA DE MAIORCA, BIBLIOTECA EPISCOPAL, segnatura non specificata (cfr. VILLANUEVA, *Viage literario á iglesias de España*, XXI, p. 206).

⁷⁴² DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, I: *Le "De heresi Catharorum in Lombardia"*, p. 298, n. 35.

⁷⁴³ *Catalogue général des manuscrits latins*, VI, p. 466. Nonostante non sia dato sapere chi abbia scritto la parte del catalogo relativa al latino 3656 della Bibliothèque Nationale de France, per l'elenco degli autori delle schede catalografiche – si tratta di esperti medievalisti e paleografi francesi (Pierre Gasnault, Gilbert Ouy, Marie-Thérèse D'Alverny) – si veda *Catalogue général des manuscrits latins*, VI, p. 3.

contare circa una settantina – alcune delle quali molto lunghe – nel solo primo libro (62 fogli), a dimostrazione di una frequentazione piuttosto assidua al cui interno è possibile riconoscere almeno tre mani diverse. Non si contano, invece, le tracce indicanti la rilettura e la correzione del testo, con linee e segni di collazione. Le note più corpose consistono nell’inserimento di ulteriori autorità scritturali o argomentazioni a favore o contro una questione affrontata da frate Moneta. Alle volte, tra la fine di un libro e l’inizio del successivo, tali addizioni si situano nel corpo del testo e continuano la trattazione senza soluzione di continuità. Quando ciò accade, la mano che prosegue lo scritto appare coeva a quella principale. Ciò che più stupisce va al di là di questa singolare fruizione della *Summa contra catharos et valdenses*: ad un confronto con l’edizione settecentesca, si può notare che le aggiunte dell’esemplare francese corrispondono in linea di massima con le parti che nella trascrizione del Ricchini sono inserite tra due asterischi [*]. Ciò significa che le annotazioni del codice latino 3656 coincidono con le parti omesse da uno (o più) dei tre testimoni consultati dall’editore cremonese.

Per meglio comprendere tale procedimento, facciamo un esempio traendolo dalle righe conclusive del secondo libro. Nel decimo capitolo, relativo alle posizioni dei «cathari»⁷⁴⁴ in merito ai miracoli, l’autore dedica il paragrafo finale alla discussione di un passo del vangelo di Giovanni: «Qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet» (Gv 14, 12)⁷⁴⁵. Dopo l’ultima cena, prima del tradimento di Giuda, Gesù si intrattiene con i discepoli in un dialogo carico di pathos. Ad alcune perplessità di Tommaso e Filippo, il maestro risponde: «chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi». Frate Moneta utilizza questo passo per mostrare, sulla scorta di altre autorità tratte dal vangelo di Giovanni, che l’oggetto della frase sono i *miracula visibilia*⁷⁴⁶ a cui gli eretici non credevano. A questo punto, Moneta inserisce l’obiezione di un *haereticus* – il termine è usato al singolare in una sorta di dialogo fittizio – il quale si domanda retoricamente come sia possibile che qualcuno possa compiere miracoli *maiore* di quelli fatti da Gesù⁷⁴⁷. Seguono la replica dell’autore, sempre sulla base di altri passi biblici, e l’«explicit Liber Secundus»⁷⁴⁸. Nell’edizione del Ricchini, il brano contenente la

⁷⁴⁴ Nello specifico, di coloro «qui unum asserunt creatorem» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 219).

⁷⁴⁵ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 219.

⁷⁴⁶ «Dicimus autem quod ista litera [Gv 14, 12] de materialibus miraculis loquitur» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 223).

⁷⁴⁷ «Si autem objiciat Haereticus: quomodo ergo stabit, quod Jesus ait illis: *Et maiora horum faciet?*» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 223).

⁷⁴⁸ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 223.

critica dell'*haereticus* e la successiva replica di parte cattolica prima dell'*explicit* è incluso tra due asterischi [*], che trovano spiegazione in apparato: «[*] Desunt haec e vaticano Cod.», vale a dire questa sezione è omessa dal codice Reginense latino 428⁷⁴⁹.

ADV. CATHAR. ET VALDEN. LIB. II. CAP. VII. 223

§. VII.

Litera quaedam Johannis discutitur.

Quarto in isto capite videnda est, & discutienda litera quaedam Johannis 14. v. 12. *Qui credit in me, opera quae ego facio, & ipse faciet, & majora horum faciet.* Dicimus autem, quod ista litera de materialibus miraculis loquitur. Jo: 10. v. 25. dixit Jesus Judaeis: *Opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me; id est, quod ego sum Deus unius scilicet sapientiae, unius potentiae & bonitatis.* Quod autem istud verbum intelligatur de miraculis visibilibus, quae ipse faciebat, & Ecclesiae suae faciendi relinquebat, patet ex eo, quod Christus ait Jo: 9. v. 4.: *Me oportet operari opera ejus, qui misit me.* Hoc autem dixit quando caecum illuminavit. Ostensum est autem supra quod istud miraculum fuit materiale. De istis ergo dicit: *Opera, quae ego facio, & ipse faciet in nomine Sancti Patris ejus.* Et Jo: 10. v. 37. *Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi.* 38. *Si autem facio: etsi mihi non vultis credere, operibus credite.* Quod autem ista sint opera miraculorum materialium, patet Jo: 11. v. 45., ubi de Lazaro corporaliter resuscitato, dicitur: *Muli ergo ex Judaeis, qui ve-*

nerant ad Mariam, & Martbam, & viderant quae fecit Jesus, crediderunt in eum. Nota istud fuisse visibile miraculum, quia dicitur: *Et viderant quae fecit Jesus.*

[*] Si autem objiciat Haereticus: quomodo ergo stabit, quod Jesus ait illis: *Et majora horum faciet?*

Respondetur. Etsi enim Christus ad tactum fimbriae mulierem patientem fluxum sanguinis sanaverit Matth. 9. v. 22. Petrus tamen umbra proprii corporis sanabat Act. 5. v. 15. Majus autem dicitur non potestate, sed modo faciendi, quia ego mitto promissum Patris mei &c. Quoadusque induamini virtute ex alto, ut habetur Lucæ 24. 49. Et Ephes. 4. v. 8. *Ascendens in altum captivam duxit captivitatem: dedit dona hominibus.* Virtute enim Spiritus Sancti accepta a Christo ista faciebant, non pertimescentes ullam perfectionem occasione horum operum.

Præterea, faciebant illa majora per orationem: unde sequitur v. 13. *Et quodcumque petieritis Patrem in nomine meo &c.* Vestrum est supplicare ut fiant; meam autem est potestatem illam in actum deducere sine vobis. Jo: 5. v. 26. *Sicut Pater habet vitam &c.* Quasi dicat in sui potestate. Jo: 5. v. 21. *Sicut enim Pater suscitavit mortuos, & vivificat: sic & Filius, quos vult, vivificat.* (4) [*].

[*] Desunt haec e Vaticano Cod.

(4) Concludam hoc caput Augustini verbi: nam et haec nostra esse Ecclesia Catholica miracula haereticis Calviniani & Lutherani contemunt, merisque esse fabulae autumant, sic Cathari xlii. seculo, & Augustini temporibus improbi quidam, scelestique homines in Ecclesia eadem ulla miracula fieri negaverunt. Sic ergo habet Augustinus lib. xxii. de Civ. Dei cap. viii. col. 663. *Etiamsi nunc sunt miracula in ejus (Christi) nomine, sive per Sacramenta ejus, sive per Orationes, vel memorias Sanctorum suorum: sed non eadem claritate illustrantur, ut tanta, quanta*

illa gloria diffamantur. Canon quippe Sacrorum Literarum, quem diffamatum esse oportebat, illa facit ubique recitari, & memoria cunctorum tubere populum: haec autem ubicumque sunt, ibi sciuntur vix a tota Civitate, vel quocumque conventuum loco. Recenset deinde varia miracula quae tempore suo, Dei Optimi Maximi gratia contigerant. Quae cum ita sint, tidentus est Danhaverus, qui in Disp. de Miraculis Peris Falisique pag. 726. Tom. 1. Opp. Edit. ann. 1707. Augustinum sibi esse prodigio putat, affirmanti non esse permilla prodigia, ut ad suam usque aetatem durarent.

Explicit Liber Secundus.

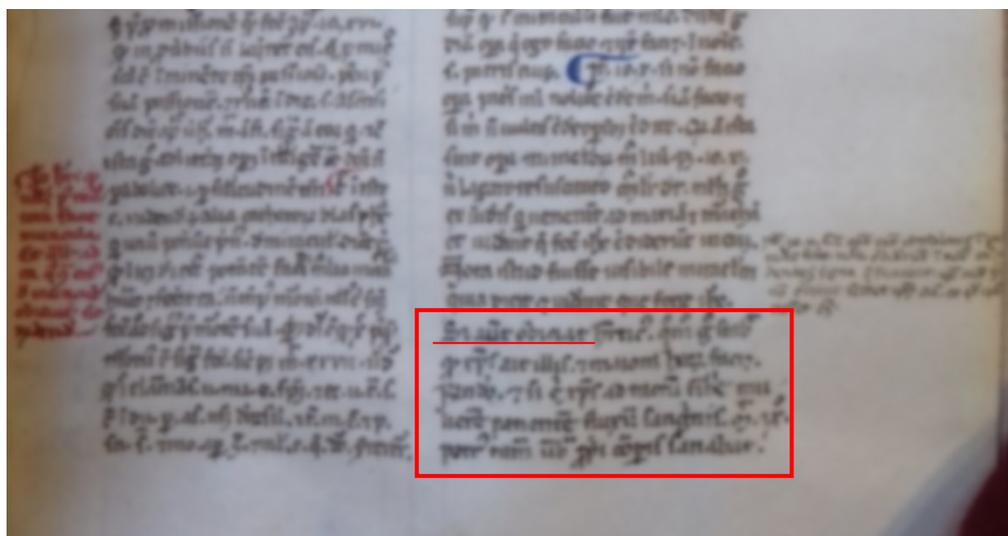
MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 223.

Il benedettino André Willmart, autore del catalogo del fondo Reginense latino, dopo un'attenta collazione effettuata a partire dal testo dell'edizione del Ricchini, afferma come verosimilmente il codice Reginense latino tramandi insieme al manoscritto conservato a Napoli una versione anteriore del testo di Moneta⁷⁵⁰. In questo caso, tuttavia, abbiamo visto che è solo il testimone reginense a omettere la sezione compresa tra gli asterischi, mentre l'esemplare napoletano la riporta. Se prendiamo il codice latino 3656 della Bibliothèque Nationale, si può notare che, nello stesso punto dell'opera di frate Moneta, la mano principale termina prima dell'obiezione dell'*haereticus* nella colonna di destra, mentre una seconda mano coeva alla prima, o addirittura la stessa con un cambio di inchiostro, scrive la parte inclusa tra gli asterischi [*] («Si autem objiciat Haereticus [...]

⁷⁴⁹ In effetti, il brano manca nel codice Reginense latino 428 della Biblioteca Apostolica Vaticana (CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Reg. lat. 428, f. 157v^a).

⁷⁵⁰ *Codices Reginenses Latini*, II, p. 532.

quos vult, vivificat»⁷⁵¹). Ecco un fotogramma del manoscritto con riquadrato in rosso questo passo:



PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE, lat., 3656, f. 130r^b.

Dall'immagine del codice 3656 risulta evidente come all'inizio del brano che il Ricchini trascrive tra due asterischi [*] («Si autem obiciat») vi sia un cambio d'inchiostro: qualcuno ha proseguito la trattazione a partire dalla fine della versione primitiva («que fecit Ihesu»), scrivendone la continuazione al di sotto nella medesima colonna. Non si tratta dell'unico caso: in numerose altre circostanze la versione primitiva dell'esemplare parigino – coincidente con quella tramandata dal reginense latino – viene continuata dalla mano che abbiamo appena visto. Lo stesso discorso, con gli opportuni distinguo, si potrebbe fare per gran parte delle note a margine, le quali sono spesso rinvenibili o nel testimone bolognese o in quello napoletano, ma non nel reginense latino. Diviene allora maggiormente comprensibile il motivo per cui Antoine Dondaine sia giunto a ipotizzare la parziale autografia del codice latino 3656: probabilmente lo storico domenicano pensava che esso fosse l'*exemplar* sul quale l'autore avesse annotato i suoi appunti e dal quale vennero tratte le redazioni più lunghe attestate dai manoscritti bolognese e napoletano. L'ipotesi, seppur plausibile, necessita di ben più profonde verifiche, dal momento che si potrebbe essere davanti ad un percorso completamente differente: ovvero che il manoscritto francese sia frutto di collazione con un altro esemplare – il manoscritto bolognese è da escludersi per questioni di datazione – riportante la versione lunga del testo.

⁷⁵¹ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 223.

Solo un'analisi meticolosa di ogni singola aggiunta del volume francese e il contemporaneo confronto con tutti gli altri testimoni della tradizione della *Summa contra catharos et valdenses* può portare ad una possibile soluzione.

Una simile analisi, tuttavia, deve fare i conti con una tradizione più complessa di quanto si possa immaginare: se si torna all'immagine del manoscritto latino 3656, si può facilmente scorgere una nota nel margine esterno. Si tratta di un'aggiunta apposta con l'intenzione di fornire un contro-argomento scritturale all'obiezione avanzata dall'*haereticus*:

«Item Ioannes II: Cum autem esset Ierosolimis in Pascha in die festo, multi crediderunt in nomine ejus, videntes signa que faciebat. Ipse autem Ihesus non credebat semetipsum eis, eo quod ipse nosset omnes» (Gv 2, 23-24)⁷⁵².

Ebbene, questa aggiunta non è rinvenibile nell'edizione del Ricchini e ciò sta ad indicare che non è presente in nessuno dei tre codici da lui utilizzati. Si apre così un nuovo scenario: esistono delle parti nell'esemplare francese del tutto inedite. Una rapida valutazione delle addizioni a margine mostra come il numero di quelle assenti dalla pubblicazione settecentesca sia abbastanza cospicuo. Se si entra nel dettaglio, la sorpresa è grande nel vedere che un certo numero di esse, non solo forniscono delle argomentazioni a favore degli *haeretici*, ma citano passi di un libro attribuito ad un *hereticus* piuttosto famoso: Desiderio. Già Antoine Dondaine aveva notato questa ulteriore particolarità del manoscritto francese in un'altra brevissima nota pubblicata nel 1950 nel suo contributo dedicato al *Tractatus de hereticis* e a *La hiérarchie cathare en Italie*:

«Le ms. Paris BN., lat. 3656 [...] cite plus souvent cet hérésiarque [Desiderius] Il est d'ailleurs intéressant de relever que toutes ces citations, soit dans l'imprimé, soit dans le ms. Parisien, sont des additions à une rédaction antérieure. Dans l'imprimé on remarque ces citations aux pages 258, 347 et 357, dans le ms. 3656, autre citations: fol. 189^{rb}, 192^{rb}, 282^{rb}»⁷⁵³.

⁷⁵² MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 223.

⁷⁵³ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 292, n. 35. Questa indicazione è stata ripresa, ma senza ulteriori approfondimenti da Pilar Jiménez-Sánchez: «Le manuscrit de Moneta Lat. 3656 BN Paris, contient davantage de mentions sur *Desiderius* que la copie éditée par Ricchini» (JIMENEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, p. 247, n. 103). In realtà Pilar Jiménez si rifà a Jean Duvernoy, il quale a sua volta trasse l'informazione da Antoine Dondaine. Nemmeno Duvernoy capì il valore delle note, limitandosi a segnalare il manoscritto e commettendo alcuni errori di valutazione relativamente alla data di morte di frate Moneta e alla datazione della sua opera: «On sait par l'exemplaire de Moneta que Ricchini avait tiré du couvent des Dominicains de Naples qu'il [Didier] avait écrit un livre, ce

Considerato che gli scritti *degli* “eretici” sono fonti estremamente rare, specialmente se parliamo di *cathari* e di trattati scritti da questi ultimi, si può capire la portata di una simile scoperta. Alle tre *additions* segnalate dal padre Dondaine nel codice latino 3656 (che in realtà sarebbero due poiché quella al foglio 282r^b è presente nel testo del Ricchini)⁷⁵⁴, possiamo aggiungerne un'altra. Sebbene mediate da una mano ecclesiastica, queste brevi trascrizioni tratte da un libro attribuito a Desiderio potrebbero aiutare a meglio comprendere la personalità e le idee religiose di un *eretico lombardo* nella prima metà del XIII secolo. Prima, però, ci sembra opportuno soffermarci sulle informazioni a noi note a proposito dell'*heresiarcha* – così sarebbe stato definito – Desiderio.

Diversamente da altri protagonisti del panorama “eretico” italiano, Desiderio è personaggio abbastanza conosciuto⁷⁵⁵. Per trovare una prima menzione nelle fonti del Duecento dobbiamo rivolgerci ancora una volta a Gérard de Frachet, autore delle *Vite fratrum* che nell'elencare i fatti memorabili e *mirabili* di frate Pietro da Verona, *alias* san Pietro martire, scrive:

«Transiens semel beatus Petrus cum fratre Gerardo Tridentino iuxta quoddam castrum hereticorum nomine Gathe, per annum ante passionem suam dixit fratri: “Istud castrum destruetur pro fide et Nazarius et Desiderius, duo episcopi hereticorum, qui ibi sepulti sunt, comburentur et cremabantur in turri ipsius castrum”. Quod ita bene et per ordinem post modum factum est per ministerium fratrum inquisitorum contra hereticos, ut manifeste ostenderetur, quod per ipsum spiritus sanctus predixit»⁷⁵⁶.

qui est également confirmé par saint Thomas d'Aquin. C'est dans le manuscrit de Paris de Moneta (Lat. 3656 B.N.) que les mentions de ce personnage sont les plus nombreuses. Son ouvrage serait donc tombé entre les mains des Dominicains entre 1238, date que la tradition attribue à la mort de Moneta, et 1241, date de ce manuscrit» (DUVERNOY, *La religion des cathares*, pp. 118-119).

⁷⁵⁴ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 540.

⁷⁵⁵ Riunisce le notizie su Desiderio DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 292. Le informazioni bibliografiche dello storico domenicano sono state riprese successivamente anche da R. BERTUZZI, *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, Roma, Edizioni Quasar, 1998, pp. 70-71; cfr. anche BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 69-70; JIMÉNEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, pp. 247-248.

⁷⁵⁶ FRATRIS GERARDI DE FRACHETO *Vitae fratrum*, p. 239. Il racconto di Gérard de Frachet sarebbe stato ripreso quasi letteralmente prima da Tommaso Agni da Lentini, autore della *legenda* di san Pietro martire dopo la sua canonizzazione («Cum vice quadam cum fratre Gerardo Tridentino, ante annum passionis suae, iuxta castrum de Gathe transitum faceret, socio dixit. Castrum istud pro fide destruetur, et duo haereticorum Episcopi Nazarius et Desiderius, qui ibi sepulti sunt, igni cremabantur: quod plene ita per ordinem postmodum factum per ministerium Inquisitorum, ut manifeste ostenderetur, quod per ipsum Spiritus Sanctus vera praedixit», *Acta sanctorum*, III, *Aprilis*, p. 697) e nel Trecento da Galvano Fiamma («Qui cum fratre Gerardo Tridentino, dum iuxta castrum de Gathe pertransiret, dixit socio: castrum istud destruetur pro fide et

Nel contesto agiografico ed edificante delle *Vite fratrum*, frate Pietro da Verona, che nella cronaca del Frachet agisce già come *san* Pietro martire, diviene profeta dei propri futuri accadimenti: un anno prima della sua morte, transitando nei pressi del *castrum* di Gattedo, dichiara a frate Gerardo che lo accompagnava che tale *castrum* sarebbe stato distrutto e i corpi di due “vescovi degli eretici” («duo episcopi hereticorum») ivi tumulati, Nazario e Desiderio, sarebbero stati disseppelliti e dati alla fiamme. Episodio che effettivamente si verificò qualche tempo dopo la morte di frate Pietro «per ministerium fratrum inquisitorum», ovvero per l’azione degli inquisitori Raniero da Piacenza e Guido da Sesto⁷⁵⁷.

Al di là della breve menzione dell’autore delle *Vite Fratrum*, colui che più si diffonde sulla coppia eterodossa Nazario-Desiderio è frate Anselmo d’Alessandria che, sulla scia di quanto narrato dalla *Summa de catharis* per gli *Albanenses*⁷⁵⁸, racconta di una divisione tra i due esponenti della comunità dei *cathari* di Concorezzo: Desiderio, quando ricopriva il ruolo di *filius maior*, si trovò in disaccordo con il proprio *episcopus* Nazario. Al fine di confrontare quanto riferito da frate Anselmo con il contenuto del codice latino 3656 dell’opera di Moneta, è opportuno citare il lungo brano tratto dal *Tractatus de hereticis* dell’inquisitore lombardo :

Item notandum quod illi de Concorezo divisi sunt in antiquos et novos. Quidam enim tenent opiniones antiquas cum Nazario eorum antiquo episcopo. Quidam vero opiniones novas cum Desiderio quondam filio maiore illius secte. Et sic episcopus eorum et filius maior discordant. Nam Nazarius cum suis sequacibus non credebat quod Christus commederit vere de cibis istis materialibus nec quod Christus vere mortuus fuerit, nec resurrexerit. Item credebat quod Christus nullum miraculum fecit materiale in corporibus homini. Desiderius vero credebat cum suis sequacibus quod vere materialia miracula fecit. Item in hoc concordant omnes cathari quod Christus non descendit ad infernum. Item credencia Nazarii et sequacium eius est quod in Iohanne Baptista ille et idem spiritus fuit qui fuit in Helia, et credit illum spiritum fuisse malignum et demonium. Item Nazarius tenet quoddam scriptum quod secretum vocat. Sed Desiderius cum suis sequacibus non tenet illud secretum, sed reputat illud malum. Item Nazarius dicit quod Christus non habuit animam sed deitatem pro anima. Sed Desiderius

duo episcopi hereticorum Nazarius et Desiderius, qui ibi in turri sepulti sunt, igni comburentur et cremabantur. Quod plene ita factum est per ministerium inquisitorum, ut ostenderetur manifeste quod per ipsum spiritus sanctus vera predixit» ODETTO, *La cronaca maggiore dell’ordine Domenicano di Galvano Fiamma. Frammenti editi*, p. 356).

⁷⁵⁷ BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 69-70.

⁷⁵⁸ Cfr. *infra*, pp. 368-375.

et valde pauci in hoc sibi consencientes credunt quod habuit animam. Item Nazarius credit quod Christus non fuit deus et idem cum patre; sed Desiderius credit quod vere Christus sit Deus et idem cum patre in essencia.

Item Nazarius dicit quod Christus detulit corpus suum de celo, et quod per aurem intravit in Virginem et per aurem exivit et in ascensione portavit illud idem corpus. Sed Desiderius dicit quod vere corpus habuit de massa Ade et beata Virgo habuit vere corpus de massa Ade et vere mulier fuit et dicit quod Christus vere mortuus sit in illo corpore et vere surrexit, sed quando ascendit in celum deposuit illud in paradiso terrestri, ubi beata Virgo est que numquam mortua fuit secundum eum; et ibidem credit Iohannem evangelistam esse vivum; et ibi credit esse omnes animas iustorum mortuorum, et hoc affirmat per illud: «Ubicumque fuerit corpus et cetera» (Mt 24, 28) et dicit quod erunt ibi usque ad diem iudicii et in iudicio Christus resumet illud corpus et iudicabit in corpore illo omnes bonos et malos, et post deponet illud et redibit in pristinam materiam, sicut etiam corpora brutorum.

Item omnes de Concorezo credunt prophetas quandoque locutos de spiritu suo, quandoque de Spiritu Sancto, quandoque de spiritu maligno et omnes dicunt XVI prophetas fuisse bonos, sed quocumque spiritu loquerentur, semper diabolus ministrabat eis illud quo loquebantur. Sed ex eo quod dictum est quod loquebantur quandoque spiritu divino, dicunt quod Deus habebat in eis quoddam intrinsecum ut loquerentur aliquando ad utilitatem Dei, ut est illud: «Ecce Virgo et cetera» (Isa. 7, 14) alia que sunt in novo testamento. Sed hoc princeps mundi, idest diabolus ignorabat. Item nota quod omnes de Concorezo dampnant David et respuunt dicta eius, preter illa que dicta sunt in novo testamento. Item omnes de Concorezo credunt quod illi XVI prophete et omnes alii de vetere testamento qui salvati sunt resurrexerunt in morte Christi, et sunt illi de quibus dicitur: «Multa corpora sanctorum resurrexerunt et cetera» (Mt. 27, 52). Et illi receperunt manus impositionem a Christo, ut dicunt.

Item nota quod Nazarius credit quod de corona Ade fecit diabolus solem, scilicet de una parte et de altera fecit lunam et de corona Eve fecit lunam et stellas et V stellas que non sunt in firmamento; et de alia parte credit fecisse sedem ubi sathanas sedet in celo sidereo et inde dominatur toti mundo inferiori preterquam animabus bonis et omnes alias stellas credit fecisse ex lapidibus. Et de istis nihil credit Desiderius.

Item dicit Nazarius quod sol et luna sunt res animate et quod quolibet mense fornicantur et dicit quod ros et mel sunt de luxuria solis et lune et ideo nolebat Nazarius comedere de melle. § Item nota quod Nazarius et eius sequaces et illi de Bagnolo et Albanenses intelligunt auctoritates de matrimonio omnes spiritualiter, et illis credunt tantum dictas esse qui sunt intra ecclesiam. Sed Desiderius et sequaces eius intelligunt de carnali matrimonio et dictas illis qui sunt intra ecclesiam fide tantum sed extra sunt professione, idest credentibus suis⁷⁵⁹.

⁷⁵⁹ Cfr. *infra*, pp. 352-353.

Molte sono le informazioni offerte da questo passo: basti per il momento segnalare che le presunte divergenze tra Nazario e Desiderio verterebbero sull'accoglimento o meno del *secretum hereticorum*, vale a dire dell'apocrifo di origine bogomila intitolato *Interrogatio Iohannis*⁷⁶⁰. La mancata adesione di Desiderio all'*Interrogatio Iohannis*, che, stando alla *Summa catharis* di frate Raniero da Piacenza, si diffuse al tempo di Nazario⁷⁶¹, spiegherebbe le dottrine del primo, a cui la storiografia attribuisce un riavvicinamento ad alcune concezioni dottrinali della chiesa cattolico-romana. A differenza di Nazario, Desiderio credeva che il Cristo avesse compiuto veri miracoli materiali, che avesse avuto un'anima, che fosse uno *cum pater* e uguale nell'essenza, che avesse posseduto un corpo materiale e che *vere* fosse morto e resuscitato «in illud corpore». Desiderio, poi, oltre a non prestar fede ad altre teorie associabili all'*Interrogatio Iohannis* – per esempio quelle relative alla creazione del sole e della luna da parte del diavolo –, accettava il matrimonio carnale per i *credentes*, ovvero coloro che facevano parte dell'*ecclesia* dei *cathari* «fide tantum, sed extra [...] professione»⁷⁶².

Di fronte al resoconto di frate Anselmo d'Alessandria, ci sarebbe da chiedersi quanto restasse di ciò che definiamo *catharus* in Desiderio, ma soprattutto come sia possibile, considerate le divergenze tra lui e Nazario, credere alle parole di Gérard de Frachet secondo cui entrambi furono sepolti nello stesso *castrum*. Si può pensare, da una parte, che i due “eretici” prima della loro morte si riappacificarono, dall'altra, che Gattedo costituisse una sorta di “mausoleo” eterodosso a prescindere da qualsiasi disaccordo dottrinale. In realtà, la risposta sembrerebbe rintracciabile in un'altra fonte: ci riferiamo alla lettera che papa Innocenzo IV inviò il 19 agosto 1254 agli inquisitori della provincia di Lombardia, il cui originale era conservato presso l'Archivio di Sant'Eustorgio di Milano⁷⁶³. Nella missiva con la quale il pontefice ingiungeva a frate Raniero da Piacenza e a un suo collega – plausibilmente frate Guido da Sesto⁷⁶⁴ – di mettere al bando i beni di Roberto Patta da Giussano e di dissotterrare e bruciare le ossa degli *heretici* sepolti nel castello di Gattedo di proprietà del detto Roberto, viene citato il solo Nazario: «necnon et

⁷⁶⁰ Cfr. *supra*, p. 120, n. 513.

⁷⁶¹ «Nazarius [...] dixit quod habuit hunc errorem ab episcopo et filio maiore ecclesie Bulgarie iam elapsis annis fere XL» (Cfr. *infra*, p. 376). Si vedano a proposito le considerazioni di E. BOZOKI, *Les cathares comme étrangers. Origines, contacts, exil*, in *L'étranger au Moyen Âge*, Actes du XXX^e congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Göttingen, juin 1999), Paris, Publications de la Sorbonne, 2000 (Histoire ancienne et médiévale, 61), p. 111.

⁷⁶² Sulle opinioni di Desiderio, si veda JIMÉNEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, pp. 247-248. In particolare sul matrimonio, si vedano i rilievi di S. CONTINI, *Il matrimonio e l'eresia*, in *Vite di eretici e storie di frati*, pp. 157-170.

⁷⁶³ *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 254, 19 agosto 1254, *Ad audientiam nostram*.

⁷⁶⁴ BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, pp. 69-70.

quam hereticorum corpora, et specialiter Nazarii eorum episcopi fuissent ibi tumultata»⁷⁶⁵. Il nome di Desiderio nella lettera papale è assente. Considerato che papa Innocenzo IV fu implicato in prima persona nel processo di canonizzazione di frate Pietro da Verona e soggiornò per due mesi a Milano nel 1251⁷⁶⁶, l'omissione del pontefice parrebbe mettere quanto meno in discussione il resoconto delle *Vitae fratrum*.

Se questa incongruenza è passata inosservata alla storiografia eresiologica, è invece ben noto come il nome latino dell' "eretico" *Desiderius* sia menzionato dal più celebre tra i frati Predicatori: Tommaso d'Aquino. Nel *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, composto nel 1256 nel pieno della polemica tra gli ordini Mendicanti e i maestri secolari di Parigi, frate Tommaso dedica il sesto capitolo alla questione se fosse lecito non possedere nulla né in proprio né in comune («Utrum liceat religioso omnia sua relinquere ita quod nihil sibi possedendum remaneat nec in proprio nec in communi») ⁷⁶⁷, che da tratto distintivo degli ordini Mendicanti era diventato oggetto di aspra critica da parte dei loro avversari. Dopo aver elencato le autorità degli oppositori sul tema della povertà, l'autore ricostruisce l'origine dell'errore di coloro che negavano tale prerogativa. Attraverso il pensiero di Gioviniano e Vigilanzio, l'Aquinate giunge ai suoi giorni:

«Hic autem errore per successionem errantium usque ad hodierna tempora pervenit, et in haereticis quibusdam qui *cathari* nominantur permansit et adhuc, permanet, sicut patet in quodam tractatu cuiusdam Desiderii haeresiarchae Lombardi nostri temporis quem edidit contra catholicam veritatem; in quo inter cetera condemnat statum eorum qui relictis omnibus egere volunt cum Christo»⁷⁶⁸.

Desiderio è definito *haeresiarcha lombardus* e viene ascritto dall'Aquinate tra gli *haeretici cathari*. L'utilizzo del termine *catharus* non è elemento irrilevante, tanto più se pensiamo che frate Tommaso compose la sua opera forse a Parigi, o comunque all'inizio del suo magistero parigino⁷⁶⁹, e che, diversamente da lui, il suo maestro Alberto di Colonia

⁷⁶⁵ *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 254, 19 agosto 1254, *Ad audientiam nostram*.

⁷⁶⁶ BENEDETTI, *Inquisitori lombardi del Duecento*, 59-60.

⁷⁶⁷ SANCTI THOMAE DE AQUINO *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, p. A 94.

⁷⁶⁸ SANCTI THOMAE DE AQUINO *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, p. A 96.

⁷⁶⁹ È ciò che ritiene Hyacinthe-François Dondaine nell'introduzione all'edizione leonina del *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. Lo storico domenicano considera non attendibile il resoconto dell'ultimo allievo di Tommaso d'Aquino, frate Guglielmo di Tocco, il quale riferisce che lo scritto venne composto dall'Aquinate su ordine del papa ad Anagni nel corso del capitolo provinciale (SANCTI THOMAE DE AQUINO *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, p. A 12). Cfr. anche S. TOMMASO D'AQUINO, *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, a cura di T. S. Cenci, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995, p. 9).

utilizzò per descrivere i movimenti dualisti del suo tempo il termine *manichaei*⁷⁷⁰. Ad ogni modo, al lombardo Desiderio viene associato un trattato scritto contro la fede cattolica, nel quale *inter cetera* vi sarebbe una condanna nei confronti di coloro che, lasciata ogni cosa, vogliono vivere *cum Christo* («qui relictis omnibus egere volunt cum Christo»)⁷⁷¹.

Per ricostituire la totalità delle testimonianze conosciute sull’“eretico” Desiderio, manca soltanto una fonte: la *Summa contra catharos et valdenses* di Moneta da Cremona. I riferimenti di frate Moneta al *catharus* lombardo sono noti da tempo agli studiosi e sono stati spesso considerati una conferma dell’attendibilità del trattato del frate Predicatore che nelle righe finali dell’introduzione al suo «opusculum» – come eufemisticamente lo definisce – fa una sorta di appello al lettore:

«Unum autem peto a Lectoribus istius operis, ut si qua argumenta, vel responsiones contra Haereticos sibi visa fuerint debilia, non me mordeant, sed potius inexperientiae suae contra Haereticos, quod sibi talia videntur, adscribant. Ubi etiam viderint me ponere argumenta aliqua contra Ecclesiam, aut Responsiones pro Haereticis, non me lacerent dicentes ea non ab Haereticis duxisse originem, sed me proprio ingenio adinvenisse huiusmodi, quae possent nutrire et augere haereticam pravitatem, quia ex ore eorum, vel ex scripturis suis illa habui»⁷⁷².

Pur nel contesto retorico di quella che pare una *excusatio non petita*⁷⁷³, l’espressione «quia ex ore eorum, vel ex scripturis suis illa habui» troverebbe conferma, almeno per le *scripture*, in taluni rimandi nel testo a “eretici in carne ed ossa” e ai loro scritti: così avviene per uno sconosciuto *Tetricus* e per un suo *liber*⁷⁷⁴, così avviene

⁷⁷⁰ ALBERTI MAGNI *Liber de sacrificio Missae*, p. 67.

⁷⁷¹ Nella traduzione italiana del *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* la frase è così tradotta: «coloro i quali, dopo aver abbandonato tutto, voglio con Cristo soffrire la povertà» (TOMMASO D’AQUINO, *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, p. 116).

⁷⁷² MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 2.

⁷⁷³ Lucy Sackville definisce, specialmente l’ultima frase, «a long-standing trope of anti-heretical writing», mettendone in evidenza, come fa lo stesso Ricchini, i richiami nella letteratura “antieretica” antica (SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 216).

⁷⁷⁴ «Ex qua etiam auctoritate voluit esse miser Haereticus Tetricus nomine, quod populus Dei antiquus sit, non novus id est novo creatus» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 61); «Volunt autem hoc habere pluribus testimoniis, quae in scriptis cuiusdam Haeretici Tetrici nomine reperi» (p. 71); «sicut Thetricus Haereticus in quadam parte cuiusdam Libri sui cap. II illius partis» (p. 79); cfr. SACKVILLE, *The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars*, p. 217. Si è cercato senza elementi attendibili di identificare il *Tetricus* citato da Moneta con il canonico Guillaume de Nevers, il quale, secondo Pierre des Vaux de Cernay, dopo essersi allontanato dal Midi francese nel 1201, prese il nome di Teodorico (si veda, a proposito SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, II, pp. 1-2; C. MOLINIER, *Un traité inédit du XIII^e siècle conter les hérétiques cathares*, in “Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux”, V (1883), pp. 227-228; cfr. anche W.L. WAKEFIELD, A.P. EVANS, *Heresies of the high middle ages. Selected sources translated and annotated*, New York-London, Columbia University Press, 1969, p. 744, n. 2.

soprattutto per *Desiderius*. Nell'edizione del Ricchini si contano cinque rinvii all'"eretico" *lombardo*. Nel primo, si comprende subito come le informazioni su di lui siano confermate anche da altre fonti:

«Similiter dicunt [Cathari, qui unum ponunt principium], et credunt, quod non vere passus sit, nec vere mortuus, nec vere ad Inferos descendit, nec etiam vere surrexit. Quibus etiam modo consentiunt quidam ex his, qui unum asserunt Creatorem, docti a quodam Haeresiarcha, qui Desiderius vocatur, qui tamen, ut diximus, aliquando contrarium praedicavit, et scripsit»⁷⁷⁵.

In questo passo, compreso nel paragrafo in cui frate Moneta mostra le *probationes* degli "eretici" «qui unum ponunt principium» circa la natura angelica del Cristo, Desiderio viene considerato il "maestro" di coloro che rifiutano («consentiunt») le idee di chi ritiene che Cristo non ebbe un corpo materiale. Ciò è in piena sintonia con quanto avrebbe affermato frate Anselmo d'Alessandria circa vent'anni dopo («sed Desiderius dicit quod vere corpus habuit de massa Ade»). Frate Moneta specifica, inoltre, che Desiderio, un tempo, predicava e scriveva il contrario rispetto a ciò che avrebbe successivamente sostenuto. Il pensiero dell'"eretico" sembra, tuttavia, presentare numerose sfaccettature come mostrano la seconda e la terza citazione già contenute nell'edizione del Ricchini:

«Dixit etiam Desiderius haereticus, quod corpus nullam remunerationem haberet, quia nihil voluntarie fecit, sed coacte. Ad hoc aute induxit illud Rom. 7 v. 18 et 19: *Scio enim, quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Nam velle adiacet mihi, perficere autem bonum, non invenio. Non enim, quod volo bonum hoc facio: sed quod nolo malum, ho ago*; et addidit, qualiter autem hoc intelligatur, in fine ostendit dicens v. 22 et 23: *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem alia legem in membris meis repugnantem legis mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis*. Item v. 25: *Ego ipse mente servio legi Dei: carne autem legi peccati*»⁷⁷⁶.

«Ad hoc dixit Desiderius haereticus unus de iis qui unum principium ponunt: quod Spiritus Sanctus vivificat corpus exterius, quod ab Ap. dicitur mortale et mortuum Rom. 8 ad servendum rationi, non ad resurgendum»⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 248.

⁷⁷⁶ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 347.

⁷⁷⁷ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 357.

Qui è possibile vedere come frate Moneta attribuisca a Desiderio l'opinione secondo cui il corpo non sarebbe risorto e non avrebbe avuto nessuna ricompensa in futuro e come l'“eretico” lombardo si appoggi ad alcuni versetti della lettera di Paolo ai Romani per sostenere le proprie tesi. Secondo lui, lo Spirito Santo vivifica il «corpus exterius» – che dall'apostolo è definito «mortale et mortuum» (Rom 8, 10-11) – per essere sottomesso alla ragione e non «ad resurgendum»⁷⁷⁸.

Restano infine altri due riferimenti a Desiderio riportati dal Ricchini nella sua edizione. Essi denotano l'abilità esegetica dell'“eretico” – nel capitolo sulla illiceità del giuramento risponde all'argomento cattolico basato su Apocalisse 10, 6 («Et iuravit per viventem in saecula saeculorum») optando per un'interpretazione allegorico-prophetica e non letterale del passo⁷⁷⁹ – e l'esistenza di un libro scritto da lui, di cui frate Moneta cita addirittura un capitolo: «Quod autem lex mentis sit ratio, Desiderius haeresiarcha notavit in cap. suo de resurrectione»⁷⁸⁰. Desiderio è conoscitore dei metodi dell'esegesi biblica e autore di un trattato composto da diversi capitoli. Può il manoscritto “francese” della *Summa contra catharos et valdenses* aiutarci ad approfondire la sua personalità?

Tra le note dell'esemplare latino 3656 riferibili a Desiderio almeno tre non sono state pubblicate nell'edizione del Ricchini: due erano state rese note, ma non pubblicate, da Antoine Dondaine nel 1950, mentre una non era stata colta dal domenicano. Vediamole:

n° BNF, latin, 3656

- 1) f. 141r
- 2) f. 189r
- 3) f. 192r

Antoine Dondaine

- non segnalata da Antoine Dondaine
 Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, II, p. 292, n. 35
 Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, II, p. 292, n. 35

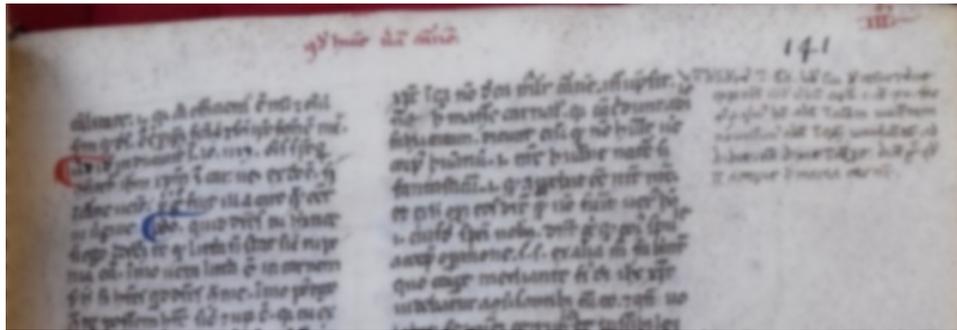
La prima annotazione a margine recante il nome dell' “eretico” viene apposta accanto al passo in cui frate Moneta spiega l'inclinazione docetista delle dottrine di un gruppo di *cathari*⁷⁸¹:

⁷⁷⁸ Cfr. su questa opinione di Desiderio DUVERNOY, *La religion des cathares*, p. 119.

⁷⁷⁹ «Dixit quidam haeresiarcha Desiderius nomine, credens per hoc fugere obiectionem, quod illa verba Apostoli intelliguntur propheticæ, quod etiam voluit probare ex eo quod dicitur Apocal. v. 3: *Beatus qui legit, et audit verba prophetiæ huius, et servat ea quæ in ea scripta sunt*» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 473)

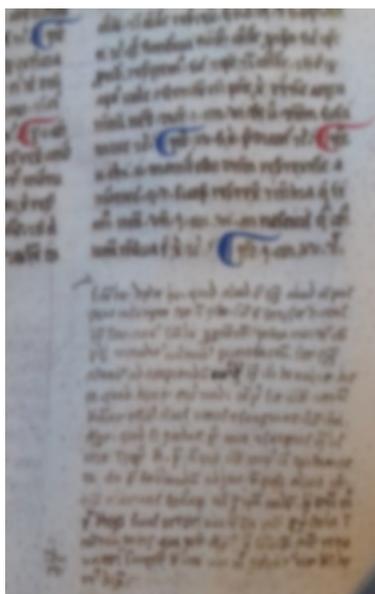
⁷⁸⁰ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 540.

⁷⁸¹ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 247.



1) «Unde Desiderius in capitulo libri sui De resurrectione exponens illud verbum apostoli, I Corinthios XV: “Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem” (I Cor, 15:45), addidit non dixit in corpore, dicit ergo quod non accepit de Maria carnem».

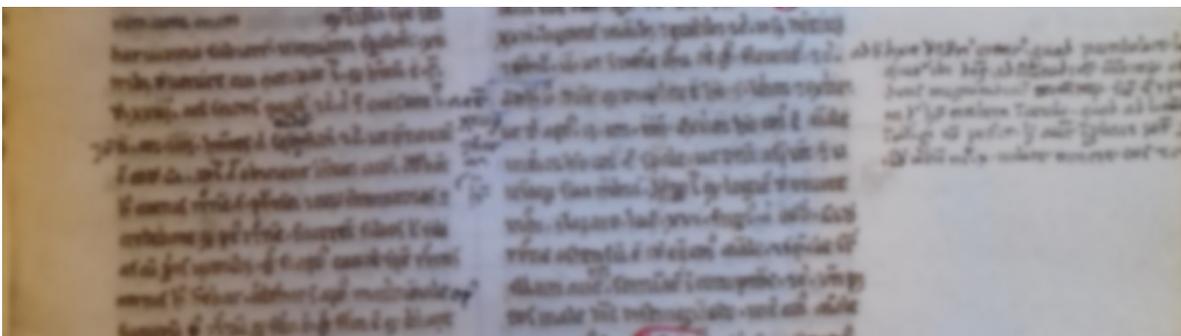
Nel breve testo a margine si fa riferimento ancora una volta al *liber* di Desiderio e a un capitolo (“Sulla resurrezione”) in esso contenuto. In quella sezione del suo libro, l’“eretico” avrebbe sostenuto l’idea secondo cui il Cristo non avrebbe assunto un corpo materiale da Maria, facendo appello all’autorità di Paolo di Tarso e della sua prima lettera ai Corinzi (“l’ultimo Adamo è spirito vivificante”, I Cor 15, 45). Se l’estratto corrisponde effettivamente a ciò che era scritto in quel volume, ci pare plausibile sostenere che Desiderio effettivamente lo compose quando ancora accoglieva le dottrine docete di Nazario. Fu in particolare il tema della resurrezione a sollecitare la penna dell’“eretico” lombardo, come attesta la seconda glossa inedita del codice conservato in Francia:



2) «Si forte dixit hereticus quod aliud est spiritus aliud corpus cum quo resurget set non cum isto, sicut enim scripsit dicens homo seminatur in mundo per generationem, postea moritur, corpusque comeditur a vermibus putrefactum, set spiritus ascendit ad accipiendum corpus que Deus illi donabit, dic ei quod dicat cuiusmodi corpus sit illud utrum de carne, ossibus, nervis, venis et sanguine sicut ista corpora, quod si concedat ergo caro et sanguis materialis erit in regno Dei. Propterea numquid illud corpus iam existit ac tu an est fabricandum adhuc numquid aliud est quam claritas stellarum vel est ipsa eadem. Hoc est modo potest detegi suus error, ubi etiam quare patet quam est stola immortalitatis, qua post corporis huius solutione anime renovate indute surgent de loco ubi modo congerentur, ut Desiderius dixit».

Situata nei paragrafi dedicati alla negazione della resurrezione dei corpi da parte degli esponenti eterodossi⁷⁸², questa glossa cita un imprecisato *hereticus*, il quale avrebbe risposto a un argomento dell'avversario ribadendo che lo spirito sarebbe risorto con un altro corpo («non cum isto») dal momento che, quando un essere umano muore, *istud corpus* è mangiato dai vermi, mentre lo spirito, una volta asceso al cielo, riceve un corpo donatogli da Dio. L'espressione *sicut enim scripsit* associata al termine *hereticus* ci porta a credere che ad aver pronunciato – o meglio scritto – quelle parole sia stato lo stesso Desiderio: anche la parte finale dell'aggiunta a margine, che termina con la formula «ut Desiderius dixit», sembrerebbe avvalorare questa ipotesi. Se così fosse, bisogna tener presente che nelle glosse al manoscritto latino 3656, l'indicazione del nome proprio Desiderio potrebbe talvolta essere sostituita dal semplice appellativo *hereticus*.

Con l'ultima glossa inedita presente nel codice “francese” torniamo, invece, ad ammirare gli artifici retorici utilizzati dal *catharus* lombardo per contrastare le autorità elencate dall'oppositore cattolico, vale a dire da frate Moneta stesso. Così, al frate che cita Matteo 22, 13 («Tunc dicit rex ministris: Ligatis manibus et pedibus ejus, mittite eum in tenebras exteriores: ibi erit fletus et stridor dentium»⁷⁸³) per mostrare la veridicità della resurrezione dei corpi, Desiderio risponde:



3) «Ad hoc dixit Desiderius ereticus quod parabolice loquitur ibi Dominus ad similitudinem membrorum ostendens magnitudinem tormentorum sicut enim [in potentia] dicitur habere trabem in oculo (Mt 7, 3; 7, 5) quod ad litteram intelligi non posset. Hec autem improbari potest per illud verbum Matthei X: Nolite timere eos et cetera».

L'“eretico” propone una lettura allegorica del passo del vangelo di Matteo paragonandolo ad un altro celebre versetto del medesimo evangelista e redarguendo

⁷⁸² MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 359.

⁷⁸³ Cfr. MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 365.

l'avversario per essersi fermato al senso letterale e non aver colto il significato parabolico delle parole di Gesù. Si tratta di una tecnica esegetica ampiamente attestata anche in ambito eterodosso, come hanno dimostrato in particolare gli studi di Enrico Riparelli⁷⁸⁴.

Sulla base delle tre note a margine appena analizzate, si impone un'ultima osservazione: abbiamo visto come in un caso Desiderio sia stato chiamato semplicemente *hereticus*. La mano che ha vergato i *marginalia* con il nome dell'“eretico” lombardo è chiaramente riconoscibile. Essa è rinvenibile diverse altre volte nel codice “parigino” e spesso descrive le opinioni eterodosse riferendole semplicemente a un *hereticus*; anzi in un caso comincia addirittura con queste parole: «scripsit autem hereticus predictus». È difficile immaginare che con quel «predictus» non si intenda il personaggio già trascritto da quella mano, ovvero Desiderio. Ci sarebbe allora da domandarsi se anche nelle circostanze in cui nelle aggiunte si trovi soltanto il termine *hereticus* non si tratti di un riferimento a ciò che scrisse proprio Desiderio nel suo *liber*. Per il momento, è opportuno limitarci a tale constatazione, auspicando che un'analisi specifica e approfondita di ogni singola nota a margine, confrontata con le redazioni degli altri codici superstiti, possa aiutare a dirimere le numerose questioni emerse attorno alla tradizione della *Summa contra catharos et valdens*.

Possiamo non di meno, dopo l'esame dell'esemplare latino 3656 della Bibliothèque Nationale de France e il confronto con gli altri testimoni, presentare qualche conclusione provvisoria: l'assidua frequentazione del codice, con innumerevoli note di mani diverse, segni di collazione e aggiunte estrapolate da un libro degli “eretici”, sembrerebbe confermare l'utilizzo “accademico” del manoscritto parigino dell'opera del *magister* cremonese. Com'è stato suggerito in passato, la *Summa contra catharos et valdenses* dovette trattarsi all'origine del testo utilizzato da frate Moneta per la propria attività didattica, destinato alla formazione degli studenti. È stato di recente evidenziato come la *Summa contra haereticos* dello Pseudo Giacomo de Capellis si caratterizzi «quale strumento scolastico-professionale»⁷⁸⁵ e risponda anch'essa a esigenze di formazione e studio condotto su manuali. Dato che le similarità tra questo trattato “antiereticale” e il

⁷⁸⁴ E. RIPARELLI, *Les techniques d'exégèse des cathares*, in *Les cathares devant l'Histoire*, pp. 323-348. Sull'esegesi “catara” delle parabole evangeliche, si veda F. ZAMBON, *L'interprétation cathare des paraboles évangéliques: le deux arbres, la brebis et la drachme perdues*, in *1209-2009, cathares: une histoire à pacifier?*, pp. 155-169. Per quanto riguarda l'utilizzo della Bibbia da parte dei *cathari*, con particolare attenzione per i trattati di Durando D'Osca e per il *Liber de duobus principiis*, si veda C. THOUZELLIER, *L'emploi de la Bible par les Cathares (XIII^e s.)*, in *The Bible and the medieval culture*, edd. by W. Lourdaux, D. Verhelst, Leuven, Leuven University Press, 1979 (*Mediaevalia Lovaniensia*, I/VII), pp. 141-156.

⁷⁸⁵ PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, p. 34.

volume di frate Moneta sono evidenti, tanto che il primo costituì probabilmente una fonte del secondo⁷⁸⁶, ci sembra di poter affermare che neppure le finalità di scrittura e il pubblico di destinazione siano dissimili, e anzi che la *Summa contra catharos et valdenses* fosse tra i più importanti esempi di libro destinato alla preparazione dei frati negli *studia* conventuali⁷⁸⁷.

Non ci pare possibile pertanto acconsentire con la tesi secondo cui l'opera di Moneta da Cremona sia un semplice strumento di predicazione dal quale estrapolare le autorità opportune a seconda delle circostanze. Fare della *Summa contra catharos et valdenses* una gigantesca *summa auctoritatum* significa a nostro avviso identificare la globalità di una trattazione complessa con una soltanto delle fonti che contribuirono a plasmarla, riducendone così la portata. Tale ipotesi ha senz'altro contribuito a riportare l'attenzione sul valore predicatorio insito nella *Summa contra catharos et valdenses*, ma il plausibile carattere di testo legato all'ambito della predicazione, e più in generale all'attività pastorale, fu la logica conseguenza delle misure prese a partire dal IV Concilio Lateranense, oltretutto delle ragioni per le quali furono fondati gli stessi ordini mendicanti, in particolare i frati Predicatori. «Studium enim est ordinatum ad praedicationem; praedicatio ad animarum salutem, quae est ultimus finus»⁷⁸⁸, sentenziava Humbert de Romans nell'*Expositio super Constitutiones* richiamando il prologo delle Costituzioni. Studio e predicazione non vanno separate: lo studio è finalizzato alla predicazione in un'ottica salvifica e questa caratteristica principale dell'Ordine dei Predicatori fu incarnata

⁷⁸⁶ Anche se i due testi presentano alcune differenze, come afferma Maurizio Ultrale nell'introduzione all'edizione dello Pseudo Giacomo de Capellis: «In margine, occorre riflettere anche sulla diversità espositiva espressa dallo Pseudo Giacomo rispetto al Moneta; l'invettiva lanciata dal primo contro l'ostinata perfidia dell'eretico si trova, infatti, smussata nel secondo in una trattazione che assurge a livello di una vera e propria *lectio* scolastica – come, dopotutto, emerge con chiarezza, dall'abitudine del Moneta [...] di citare passi evangelici ed *actoritates*, indicando le parole iniziale e conclusiva della citazione riportata, nella misura in cui egli doveva rivolgersi ad un pubblico di uditori-lettori in grado di carpire il significato delle citazioni e capaci di recuperarle con facilità» (PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, p. 26).

⁷⁸⁷ Può essere interessante notare che alla fine del manoscritto latino 3656 della Bibliothèque Nationale è presente una nota, difficilmente leggibile, che attesta la messa in pegno del libro: «Die IIIo mensis septembris ego ... quemdam librum (segue istum librum in interlinea) Musetto Rubeo Iudeo pro XX sold., pro usuris VI de. per quemlibet mensem ... est solutum sibi...» (*Catalogue général des manuscrits latins*, VI, pp. 467). Senza voler azzardare conclusioni, sia sufficiente ricordare che non pochi erano i casi in cui gli studenti erano costretti a impegnare i propri libri: «Il sistema di produzione basato sulle *pecie*, permettendo l'esecuzione contemporanea di molte copie, rispondeva alle esigenze di *magister* e *scholares*, che dovevano procurarsi libri per lo studio personale; ne sono testimonianza le annotazioni segnate talvolta nell'ultimo foglio, da cui risulta che lo studente, a corto di denaro, impegnava il libro. Il libro universitario aveva il privilegio (!), rispetto agli altri, di essere oggetto di mercato e di contrattazione» (G. BATTELLI, *Il libro universitario*, in *Civiltà comunale. Libro, Scrittura, Documento*, II, Genova, nella sede della Società Ligure di Storia Patria, 1989 [Atti della Società Ligure di Storia Patria, XXIX], pp. 284-285).

⁷⁸⁸ HUMBERTI DE ROMANIS *Opera de vita regulari*, II, edita curante J. J. Berthier, Torino, Marietti, 1956, p. 28. La frase è citata anche in L. CINELLI, *L'Ordine dei Predicatori e lo studio: legislazione, centri, biblioteche (secoli XIII-XV)*, in *L'Ordine dei Predicatori*, p. 279.

appieno da frate Moneta e dalla sua opera. Se è vero che la struttura espositiva di quest'ultima può essere assimilata a una *summa auctoritatum*, lo è in quanto entrambe si ispirano alla disposizione degli articoli di fede del *Credo*, come conferma lo stesso frate Moneta («Viso de Christo, videndum esset de Spiritu Sancto secundum ordinem articulorum in symbolo»⁷⁸⁹) in continuità con la prima costituzione del IV Concilio Lateranense⁷⁹⁰.

Un trattato di formazione destinato alla predicazione, dunque, il cui utilizzo ultimo di coloro che ne fruibero è di difficile comprensione e spesso dipendente dalle differenti interpretazioni storiche circa la qualità della diffusione “eretica” e della repressione “antieretica” della metà del Duecento. Chi si preparò sulla *Summa contra catharos et valdenses* ne utilizzò le conoscenze per applicarle in veri e propri dibattiti con “eretici” ancora in grado di rispondere dialetticamente ai rappresentanti della chiesa di Roma? Oppure ne assorbì gli insegnamenti in vista di un più generale esercizio del proprio magistero pastorale? Sono questioni tanto fondamentali quanto di difficile soluzione e risposte certe devono partire da uno studio ancor più approfondito del testo di frate Moneta. Per il momento, si può soltanto invitare a riflettere sul fatto che, oltre alla mancanza di prove certe e inconfutabili sull'effettivo svolgimento di dispute tra “eretici” e esponenti cattolici nella *Lombardia* di quegli anni, l'esemplare “francese” della *Summa contra catharos et valdenses* mette in evidenza un utilizzo dei testi “ereticali” più cospicuo di quanto si credesse: come testimonia il caso del *liber* di Desiderio che, giunto nelle mani dei frati Predicatori in un momento imprecisato, fu forse custodito a Milano o, più probabilmente, a Bologna, dove si presume entrò nella disponibilità di frate Moneta.

Da ultimo, alla luce delle evidenze emerse dall'analisi del codice latino 3656 della Bibliothèque Nationale, ci sembrerebbe di poter affermare che l'ipotesi di Antoine

⁷⁸⁹ MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 263.

⁷⁹⁰ Lo schema basato sugli articoli del *Credo* è comune ad altre opere antiereticali come constatato da padre Keppelli, il quale afferma che «les manuel de théologie pratique de cette époque s'inspirent souvent, eux aussi, du même plan» (KAEPPELLI, *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)*, p. 301). Per il testo del IV Concilio Lateranense, anticipato da una breve introduzione, si veda *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica*, II/1, pp. 149-204. Sul IV Concilio Lateranense in rapporto alla nascita degli ordini Mendicanti, si veda M.P. ALBERZONI, *I nuovi Ordini, il IV Concilio Lateranense e i Mendicanti*, in *Domenico da Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati Predicatori*, atti del XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2005, pp. 39-89. Più in generale, si veda *Il lateranense IV. Le ragioni di un Concilio*, atti del LIII convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2017, con particolare riferimento ai saggi di M. RAININI, «*Firmiter credimus*». *Premesse teologiche e obiettivi polemici della costituzione I del Concilio Lateranense IV*, pp. 111-156; R. PARMEGGIANI, *La costituzione «Excommunicamus» (c. 3) alla confluenza di riflessione ecclesiologica e prassi antieretica*, pp. 295-321; M. MESCHINI, «*Governare il mondo con bon dreit*»: *Innocenzo III, il IV Concilio Lateranense e la Crociata Albigese*, pp. 323-349.

Dondaine relativamente ad un intervento dello stesso Moneta nel manoscritto debba essere quanto meno ridiscussa. Sappiamo che secondo la testimonianza di Leandro Alberti: «volumen maximum confecit quae summa Monetae Cremonensis vocatur contra haereticos cuius archetypus adhuc in nostra bibliotheca Bononiensi cernit»⁷⁹¹, l'originale del *magister* attivo a Bologna era conservato proprio nel convento di san Niccolò, prima che di esso si perdessero le tracce⁷⁹². Non si vuole presumere che il testimone latino 3656 sia l'*archetypus* citato dall'Alberti, tuttavia un particolare significativo testimonia ulteriormente un certo legame tra il codice "francese" e frate Moneta; dopo l'*explicit* del trattato, è presente nei fogli di guardia del manoscritto un sermone per la festa della Trinità basato sul tema: «Triplaciter sol exurens montes» (Ecl 43, 4). Ebbene, tale sermone è citato da frate Moneta all'interno del suo trattato:

«Item quod sit personaliter trinus; et quare tres personae sunt, et non plures, quare consubstantiales, et coomnipotentes, et coomniscientes: istud ostensum est in sermone facto super illo verbo Ecclesiastici XLIII: *Tripliciter sol exurens montes, igneos radios exsufflans, et refulgens radiis excecatur oculos*»⁷⁹³.

Ciò dimostra che una lettura attenta può ancora riservare piacevoli sorprese e che soprattutto ancora molto c'è da fare per cogliere tutte le peculiarità di un'opera importante e complessa come la *Summa contra catharos et valdenses*.

⁷⁹¹ LEANDER ALBERTUS, *De viris illustribus ordinis Praedicatorum*, f. 184r.

⁷⁹² Non manca d'interesse notare che in un inventario dei manoscritti del convento di san Domenico di Bologna, composto dall'umanista Fabio Agatidio Vigili prima del 1553, è segnalata una copia dell'*Historia scolastica* di Pietro Comestore, la cui prima parte sarebbe stata appartenuta a Moneta stesso: «Petri Comestoris, magistri historiarum, historia scholastica, in cuius principio scriptum fuisse hunc librum magistri Monetae Cremonensis, eius quis summam contra hereticos edidit, qui et miraculis claruit, magnus in saeculo philosophus, maior in ordine theologus, et propter nimium studium caecus effectus tanquam alter Dydimus vigeat lumine intellectus. Qui Bononie mortuus est» (M.-H. LAURENT, *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au début du XVI^e siècle d'après le ms. Barb. Lat. 3185*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943 [Studi e testi, 105]), p. 11. La copia segnalata da Fabio Vigili è l'attuale manoscritto 1536 della Biblioteca Universitaria di Bologna; è noto che l'*Historia scolastica* affiancò per un certo periodo le Sacre Scritture nell'attività didattica degli *studia* (CINELLI, *L'Ordine dei Predicatori e lo studio*, p. 286).

⁷⁹³ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE, lat., 3656, f. 17r^a-17^b; cfr. MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 36.

2. *Il Tractatus de hereticis di frate Anselmo d'Alessandria:
dottrine e riti dei cathari di Lombardia*

Il 18 maggio 1949 Antoine Dondaine scrive al fratello Hyacinthe rivelando una “scoperta”:

«je viens de recevoir un bout de film de Budapest, que je cherche depuis deux ans. Il me manque les deux derniers folios (c'est la peste !), d'un texte de très grande importance pour mes travaux sur le catharisme [...]. On comprendra peut-être enfin que le catharisme fut un [*sic*] grande hérésie quand on lira la liste de quelque cinquante évêques cathare pour l'Italie et le seul XIII^e siècle»⁷⁹⁴.

Si tratta di uno scritto sull'“eresia” catara, che prese il titolo di *Tractatus de hereticis* in ragione di una postilla conclusiva nel *verso* dell'ultimo foglio del codice di Budapest («Explicit Tractatus de hereticis») ⁷⁹⁵. A distanza di un anno, l'opera avrebbe costituito il nucleo centrale della seconda parte de *La hiérarchie cathare en Italie*, studio nel quale il padre domenicano delineò le caratteristiche del movimento “eretico” dualista, mostrandone la consistenza attraverso una lista cronologica dei principali rappresentanti delle diverse *églises cathares* diffuse in Italia ⁷⁹⁶. Nel medesimo contributo, egli propose l'edizione del *Tractatus de hereticis*, anticipata da una lunga analisi in cui sciolse i dubbi intorno all'autore dello scritto, riconoscendolo nella figura di un inquisitore *lombardo* della seconda metà del XIII secolo: frate Anselmo d'Alessandria.

«Hoc notavi ego frater A. et scivi»⁷⁹⁷. Fu a partire da questo flebile indizio, la lettera iniziale di un nome, che nel suo articolo del 1950 prese le mosse il tentativo da parte di Antoine Dondaine di identificare l'autore del *Tractatus de hereticis*. Come un buon *detective*, lo storico domenicano cercò per prima cosa di rintracciare all'interno dell'opera le informazioni utili a meglio definire l'*identikit* di «frater A.»: se la precisione di alcuni dettagli mostrava che costui era originario della *Lombardia*⁷⁹⁸, la citazione del cosiddetto *secretum hereticorum* e l'utilizzo di specifiche espressioni ne certificavano il ruolo di

⁷⁹⁴ ADPF, V-748 [H.-F. Dondaine], lettera di Antoine Dondaine al fratello Hyacinthe, 18 maggio 1949, Santa Sabina. In nota al suo articolo del 1950, Antoine Dondaine ringraziò Béla Varjas, a quel tempo Direttore del Dipartimento dei manoscritti del Museo nazionale ungherese, «à l'obligeance duquel nous devons d'avoir un microfilm de ce manuscrit» (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 234).

⁷⁹⁵ BUDAPEST, ORSZÁGOS SZÉCHENYI KÖNYVTÁR, lat., 352, f. 13v.

⁷⁹⁶ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 279.

⁷⁹⁷ «Hoc notavi ego frater A. et scivi» (cfr. *infra*, p. 379).

⁷⁹⁸ «Rappelons simplement le cas de Roccavione. Le moyen âge ne possédait pas les répertoires et les cartes permettant à chacun de s'informer comme il est possible de le faire maintenant» (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 259).

inquisitore⁷⁹⁹; da tale carica derivava la sua altrettanto certa appartenenza all'Ordine dei frati Predicatori, dal momento che nel XIII secolo la carica di *inquisitor heretice pravitatis in Lombardia et Marchia Ianuensi* fu esclusivo appannaggio dei discepoli di frate Domenico da Caleruega⁸⁰⁰. Considerate queste caratteristiche in rapporto al probabile periodo di stesura del trattato (1260-1280)⁸⁰¹, la lista dei possibili autori, il cui nome doveva necessariamente cominciare con la lettera «A», si ridusse a tre: frate Aldobrandino, priore del convento di Ferrara e inquisitore nel processo contro Armanno Pungiluppo⁸⁰², frate Alberico – scelto agli inizi di novembre del 1232 da papa Gregorio IX per porre fine alla lotta tra le “fazioni” dei Rivola e dei Suardi nella città di Bergamo⁸⁰³ – e frate Anselmo

⁷⁹⁹ «Et ideo diligenter cavendum est quando habemus aliquos suspectos, ne cathari infirmantibus appropinquet, vel etiam domibus in quibus detinentur» (cfr. *infra*, 354). Su tali espressioni, si veda DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, p. 259). Lo storico domenicano pensò inoltre di poter precisare il raggio d’azione dell’anonimo inquisitore, circoscrivendolo alla Marca genovese, sulla base delle informazioni ricevute «de détenues à Albe, d’un prisonnier à Gênes» (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, p. 260).

⁸⁰⁰ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, p. 260.

⁸⁰¹ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, pp. 255-259.

⁸⁰² Su frate Aldobrandino (o Oldebrandino) da Reggio, si veda M.G. BASCAPÈ, In armariis officii inquisitoris Ferrariensis. *Ricerche su un frammento inedito del processo Pungilipo*, in *Le scritture e le opere degli inquisitori*, p. 74, n. 35. Per un profilo biografico di Armanno Pungiluppo, si veda M. BENEDETTI, *Pungiluppo, Armanno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 85, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2016, pp. 685-687. Per un’introduzione storica sulla vicenda Pungiluppo, si veda ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, pp. 5-45. Attenzione alle contestuali vicende “ereticali” di lungo periodo e al binomio santo/eretico caratterizzante il personaggio “ferrarese” è stata posta da MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, pp. 107-111. Sulla presenza di Frate Aldobrandino a fianco di Daniele da Giussano, cfr. BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 91; i due inquisitori parteciparono insieme al processo contro Bonigrino da Verona, le cui tappe vennero ricostruite da L. PAOLINI, *Bonigrino da Verona e sua moglie Rosa fiore*, in *Medioevo eretico*, pp. 213-228.

⁸⁰³ Secondo la versione tramandata da un registro conservato presso l’Archivio Generale dell’Ordine dei Frati Predicatori («Ex Archivio Ordinis lib. A. fol. 357», *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 41), nella lettera del 3 novembre 1232, frate Alberico fu inquisitore di *Lombardia*: «Gregorius Episcopus, Servus Servorum Dei, dilecto filio Fratri Alberico Ordinis Praedicatorum, Inquisitori heretice pravitatis in Lombardia, Salutem et Apostolicam Benedictionem» (*Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 41; cfr. *Regesta pontificum romanorum*, I, p. 775, n° 9041). Dal momento che, a quest’altezza cronologica, il termine *inquisitor* non è attestato dalla documentazione papale, sembrerebbe trattarsi di un’interpolazione successiva. A riprova di ciò, i registri papali conservati presso l’Archivio Segreto Vaticano riportano una lettera identica, datata 3 novembre 1232, in cui i destinatari furono l’«episcopus Brixienensis» e «frater Albericus de ordine Praedicatorum», senza alcuna qualifica inquisitoriale (*Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, a cura di G. H. Pertz, C. Rodenberg, I, Berolini, apud Weidmannos, 1883, pp. 396-397, doc. 492; cfr. *Les registres de Grégoire IX*, I, éd. par L. Auvray, Paris, Ernest Thorin Éditeur, 1896, p. 564, doc. 947); su tale questione, cfr. A. SALA, *Lo sviluppo dell’inquisitio haereticae pravitatis nelle lettere di Gregorio IX (1227-1241)*, I, Tesi di dottorato in Storia, culture e teorie della società e delle istituzioni, Tutor: Prof.ssa M. Benedetti, Università degli Studi di Milano, 2015-2016, pp. 152-153. Sulla vicenda che vide coinvolto frate Alberico, si veda L. BAIETTO, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2007, pp. 298-304. La missiva ad Alberico è citata anche nel saggio di Marina Benedetti che pone l’attenzione sulle origini *policentriche* del *negotium fidei*, in particolare attraverso le lettere di papa Gregorio IX (BENEDETTI, *Gregorio IX. Gli inquisitori, i frati e gli eretici*, p. 305).

d'Alessandria, inquisitore in *Lombardia* e nella Marca di Genova negli anni Sessanta del XIII. Antoine Dondaine ragionò attorno a ogni plausibile soluzione, ma concluse la sua argomentazione con una frase senza esitazioni: «De ces trois personnage un seul vérifie parfaitement les conditions ci-dessus relevées: Anselme d'Alexandrie»⁸⁰⁴.

A differenza del confratello Thomas Käppeli, che tre anni prima aveva ascritto un'anonima *Summa* contro gli “eretici” a Pietro da Verona affiancando al suo nome un dubbioso – e giustificato – punto interrogativo («Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)»⁸⁰⁵), padre Dondaine riteneva che il *Tractatus de hereticis* fosse da attribuire senza margine d'errore a frate Anselmo d'Alessandria⁸⁰⁶, affermando che i pochi dati attorno alla sua vita fino a quel momento conosciuti («le portrait de cet inquisiteur demeure à vrai dire assez *obscur*»⁸⁰⁷) confermavano la bontà della sua ipotesi. Prendendo le mosse dall'intuizione dello storico domenicano, sulla scia dei più recenti studi sull'inquisizione *lombarda* medievale, ci sembra necessario ripercorrere la vicenda biografica di frate Anselmo d'Alessandria al fine di meglio inquadrare gli spazi politici, religiosi e giuridici in cui prese forma il *Tractatus de hereticis*.

Che il *portrait* dell'inquisitore Anselmo d'Alessandria sia ancora *obscur* è testimoniato dal fatto che ricercandolo nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, si viene rinviiati alla voce “Anselmo da Genova”, redatta dal domenicano Abele Redigonda nel 1961⁸⁰⁸. Benché in quegli anni la consapevolezza delle questioni relative all'identità e alla terminologia non fosse ancora matura, stupisce che padre Redigonda specificasse che «Anselmo, detto di Genova, non compare nelle fonti con il toponimo d'origine»⁸⁰⁹, ma sia attestato in questo modo soltanto tardivamente da eruditi come Giovanni Michele Pio o Ambrogio di Altamura⁸¹⁰. Partendo da simili presupposti, possiamo asserire che “Anselmo

⁸⁰⁴ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 260.

⁸⁰⁵ KAEPPEL, *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?)*, pp. 295-335.

⁸⁰⁶ «Il n'y a guère place au doute sur son identité avec notre auteur» (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 260).

⁸⁰⁷ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 260.

⁸⁰⁸ A. L. REDIGONDA, *Anselmo da Genova*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 3, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1961, pp. 411-412.

⁸⁰⁹ REDIGONDA, *Anselmo da Genova*, p. 412.

⁸¹⁰ «E per quanto io posso raccogliere, il primo, od il secondo Inquisitore, fu un Maestro Fra Anselmo da Genoa, che teniva l'ufficio del 1256 come dice fra Cipriano Uberti nel Catalogo suo degli Inquisitori» (G.M. PIO, *Della nobile et generosa progenie del P. S. Domenico in Italia libri due*, Bologna, Appresso Bartolomeo Cochi, 1615, p. 413); «Anselmus Genuensis ortus est an. 1220 nostris adnumeratus, plurimum profecit in litteris. Anno 1256 in patria censor fidei constituitur» (A. DE ALTAMURA, *Bibliothecae Dominicanae*, Romae, Typis et sumptibus Nicolai Angeli Tinassii, 1677, p. 49). Ad Ambrogio di Altamura, si rifà A. ROVETTA,

da Genova” è una costruzione erudito-storiografica. Rimane aperta la questione se *frater Anselmus*, attestato a Genova negli anni Cinquanta del XIII secolo, sia da identificare con l’omonimo *de Alexandria* attivo a Milano dieci anni dopo.

La missione di *frater Anselmus* a Genova è descritta nei dettagli dagli *Annales* di Caffaro e dei suoi continuatori:

«In ipso anno [1256] frater Anselmus ordinis fratrum Predicatorum a Sede Apostolica in Ytalia deputatus ad hereticos sequendos, in potestatem, consiliarios, excommunicationis in civitatem et suburbia, auctoritate qua fongeatur [sic], sententiam promulgavit, eo quod ad ipsius mandata constitutiones edite contra hereticos in statutariis comunis Ianue prout volebat non ponebantur fueruntque missi ambaxatores Lanfrancus Ususmaris, Ugo de Flisco, Martinus de Maraboto ad civitates Luce et Florentie et ad Sedem Apostolicam [...] ibique obtinerunt a Sede Apostolica quod sententia lata per ipsum fratrem usque ad festum Pasce suspenderetur sub hac condicione ut si infra illud tempus constitutiones in capitulis Ianue ponerentur, viribus sententia carere deberet; et si non paterentur, deberet suas vires habere; et positis infra dictum tempus constitutionibus in libro capitulorum Ianue, sententia ex precepto papali viribus caruit et effectus»⁸¹¹.

La testimonianza riferisce nell’anno 1256 di un *frater Anselmus* dell’Ordine dei frati Predicatori. La definizione «a Sede Apostolica in Ytalia deputatus ad hereticos sequendos»⁸¹² certifica la natura inquisitoriale del ruolo affidato al frate che, adempiendo ad uno dei tradizionali compiti dei giudici della fede – si pensi alla coeva azione di frate Raniero da Piacenza nella città di Como⁸¹³ –, cercò di far inserire le norme “antiereticali” negli statuti della città di Genova. Diversamente dal caso comense, o dalla medesima azione intrapresa nella città di Alba dai frati Giovanni da Torino e Paolo da Milano, frate

Bibliotheca chronologica illustrium virorum Provinciae Lombardiae sacri ordinis Praedicatorum, Bononiae, Typis Iosephi Longi, 1691, p. 20.

⁸¹¹ *Annali Genovesi di Caffaro e de’ suoi continuatori dal MCCLI al MCCLXXIX*, IV, a cura di C. Imperiale, Roma, nella sede dell’Istituto Palazzo dei Filippini, 1926, pp. 23-24.

⁸¹² *Annali Genovesi di Caffaro e de’ suoi continuatori*, p. 23

⁸¹³ «Secondo una prassi inaugurata dai frati dell’Alleluia nel 1233, uno dei doveri degli inquisitori è l’inserimento della normativa antiereticale negli statuti cittadini» (BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 66). Su frate Raniero da Piacenza e sul suo ruolo nell’inserimento delle leggi “antiereticali” negli statuti di Como, si veda T. SCHARFF, *Haretikerverfolgung und Schriftlichkeit. Die Wirkung der Ketzer Gesetze auf die oberitalienischen Kommunalstatuten im 13. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996, p. 172. Gli statuti fatti approvare da frate Raniero, come segnalato da Peter Diehl, che ne propone la trascrizione, sono contenuti nel manoscritto MILANO, BIBLIOTECA TRIVULZIANA, 404, ff. 54r-62r (P.D. DIEHL, *The papacy and the suppression of heresy in Italy, 1150-1254*, tesi di dottorato, University of California, Los Angeles, 1991, pp. 533-538).

Anselmo incontrò resistenze⁸¹⁴. Se si presta fede agli *Annales* di Genova, l'inquisitore, «auctoritate qua fungebatur», si vide costretto a pronunciare la sentenza di scomunica e l'interdetto nei confronti del podestà e della città che, per cercare di risolvere il contenzioso, inviò degli ambasciatori presso la sede papale. La missione diplomatica ottenne i risultati sperati e Alessandro IV concesse la sospensione della sentenza sino a Pasqua, a patto che «infra illud tempus constitutiones in capitulis Ianue ponerentur»⁸¹⁵. Episodio che alla fine si verificò («et positis infra dictum tempus constitutionibus in libro capitulorum Ianue»⁸¹⁶).

L'ostilità verso l'azione dell'inquisitore è testimoniata anche da due lettere inviate dal papa nel luglio del 1256, per quanto le date della documentazione papale rivelino una discrasia cronologica con il racconto degli *Annales*: nella prima, spedita il 6 luglio e destinata a Gualtiero da Vezzano, arcivescovo di Genova, il pontefice gli ordinava di indurre le autorità comunali a inserire la normativa contro gli “eretici” all'interno degli statuti entro quindici giorni dal suo avvertimento, pena la scomunica e l'interdetto⁸¹⁷; nella seconda, datata 13 luglio e indirizzata agli *inquisitores hereticorum in Lombardia*, il papa ingiungeva loro di procedere di persona in caso di negligenza dell'arcivescovo⁸¹⁸. Null'altro emerge dalle lettere del pontefice e niente di più si può dire in merito alla vicenda, se non che dovettero avere un certo peso gli eventi politici genovesi di quegli anni: non pare casuale che il podestà di Genova nel 1256 fosse Filippo della Torre, fratello

⁸¹⁴ Sulla vicenda genovese di frate Anselmo e sul caso albese, si veda SCHARFF, *Haretikerverfolgung und Schriftlichkeit*, p. 170.

⁸¹⁵ *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, p. 24.

⁸¹⁶ *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, p. 24.

⁸¹⁷ «Mandamus, in virtute obedientie tibi firmiter precipientes, quatenus Potestatem, Consilium et Commune predictos moneas attentius, et inducas, ut infra quindecim dies post tuam monitionem, Constitutiones easdem in suis Capitolariibus, et satutis conscribi faciant, et inviolabiter observari» (*Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 312, doc. 108; cfr. *Regesta pontificum romanorum*, II, p. 1349, n° 16453). Sull'arcivescovo Gualtiero da Vezzano, si veda il profilo delineato da Iacopo da Varagine, che tuttavia non fa alcun cenno alla vicenda di frate Anselmo (IACOPO DA VARAGINE, *Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297*, a cura di S. Bertini Guidetti, Genova, ECIG, 1995, pp. 317-323).

⁸¹⁸ «Quocirca discretioni vestre per Apostolica scripta mandamus, quatenus, si dictus Archiepiscopus circa hoc fuerit negligens, vel remissus, vos ex tunc in hac parte mandatum Apostolicum exequi procuretis iuxta traditam sibi formam» (*Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 314, doc. 112; cfr. *Regesta pontificum romanorum*, II, p. 1351, n° 16480). Nelle due lettere del luglio 1256 viene specificato che le costituzioni da inserire negli statuti – similmente a quanto fece frate Raniero da Piacenza a Como un anno prima – sono quelle di papa Innocenzo IV («Constitutiones felicis recordationis Innocentii PP. IV, Predecessoris nostri, contra hereticos editas», *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 312, doc. 108, p. 314, doc. 112) e non le sole «leggi repressive emanate da Federico II nel 1221, al momento dell'incoronazione» come sostenuto da REDIGONDA, *Anselmo da Genova*, p. 411. Inoltre, non sembrerebbe che la lettera del 29 maggio 1254 inviata da Innocenzo IV al priore provinciale di Lombardia, e neppure la missiva del 20 marzo 1256 indirizzata da Alessandro IV sempre al priore provinciale di Lombardia, siano da ricollegare specificamente al caso genovese (*Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 246, doc. 231, p. 300, doc. 83).

di Martino, vero e proprio *dominus* di Milano, sotto la cui egemonia si assistette all'allontanamento di frate Raniero da Piacenza da Sant'Eustorgio⁸¹⁹.

La storiografia è concorde nel ritenere che *frater Anselmus* protagonista a Genova sia da identificare con *frater Anselmus de Alexandria* attestato negli anni Sessanta del XIII secolo soprattutto nel contado milanese. Anche Antoine Dondaine ne fu convinto, tanto che, nel resoconto biografico dedicato all'autore del *Tractatus de hereticis*, ai fatti genovesi del 1256 fece immediatamente seguire la nomina di frate Anselmo d'Alessandria a inquisitore della Lombardia e della Marca di Genova del 1267. Ciononostante, lo studioso domenicano si vide costretto a precisare in nota:

«Il reste possible que le frère Anselme en mission inquisitoriale à Gênes en 1256 soit différent d'Anselme d'Alexandrie institué inquisiteur en 1267; cependant la distinction est peu vraisemblable. De toute façon elle ne changerait rien à notre problème: le traité [*Tractatus de hereticis*] resterait d'Anselme d'Alexandrie»⁸²⁰.

Sebbene secondo padre Dondaine «la distinction est peu vraisemblable», il problema dell'identità dei due *Anselmi* rimane irrisolto. A noi pare che un argomento a favore della tesi dell'unicità della persona sia offerto da una frase presente nell'opera ascrivita al Predicatore lombardo. Come dimostrato dallo studioso domenicano, il *Tractatus de hereticis* si caratterizzò per una stesura *in fieri*: nel corso del tempo, tra il 1260 e il 1280, l'autore aggiunse parti e ne rettificò altre non più attuali⁸²¹. È il caso in particolare del primo dei due *explicit* dell'opera nel quale «frater A.» afferma di aver ascoltato la

⁸¹⁹ «Regimen suum finivit et licet de puritate non fuerit laudatus, omnia tamen prospera suo tempore civitati Ianue contingerunt» (*Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, p. 24). Con tale giudizio gli Annali di Caffaro riassumono la podesteria di Filippo della Torre, facendo riferimento all'accusa di malversazioni nei confronti dei mercanti piacentini, a causa della quale fu costretto a scontare un periodo di detenzione. In particolare su Filippo della Torre, si veda G.L. FANTONI, *Della Torre, Filippo, Dizionario Biografico degli Italiani*, 37, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1989, pp. 530-532. Sul fratello Martino, si veda EAD., *Della Torre, Martino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 37, pp. 615-621. Sul contesto politico milanese di quegli anni, si veda P. GRILLO, *Milano in età comunale. Istituzioni, società, economia*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2001 (Istituzioni e società, 1), pp. 668-669. Per uno sguardo più ampio sulle azioni di Martino della Torre nel quadro politico "italiano" della seconda metà del XIII secolo, si veda ID., *La falsa inimicizia. Guelfi e ghibellini nell'Italia del Duecento*, Roma, Salerno editrice, 2018 (Aculei, 34), pp. 47-48.

⁸²⁰ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 261.

⁸²¹ Nella lista finale dei rappresentati delle *sectae* "catare" si trovano a fianco dei nomi espressioni come «Hic mortuus est» oppure «Hic conversus est modo», che denotano delle aggiunte fatte posteriormente alla stesura del trattato dall'autore o da qualcuno ben informato delle vicende "ereticali" di Lombardia (cfr. *infra*, p. 383). Si veda a proposito DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, pp. 239-240.

testimonianza di due donne valdesi *de secta ultramontanorum* che, una volta convertite dopo una lunga militanza tra gli “eretici”, fecero penitenza in un *recluserium* presso Alba:

«Explicit. Hoc notavi ego, frater A., et scivi ab illis duabus que steterunt longo tempore inter valdenses et fuerunt de secta ultramontanorum et post converse fuerunt et faciebant penitenciam in recluserio apud Albam»⁸²².

Tale *explicit* non corrisponde, come ci si aspetterebbe, alla fine del trattato: nel testo segue la rubrica: «Audita ab alio»⁸²³, in cui l’autore aggiunge altre informazioni ascoltate dalla bocca di un uomo e relative ai *pauperes lombardi*:

BUDAPEST, OSK, lat., 352, f. 11r-v:

Hec vero que sequuntur habui et didici a quondam *Lugo* de secta lonbardorum, qui captus fuit Ianue et conversus fuit. Hic dicebat quod Andreas de Gruara est episcopus lonbardorum, qui non sunt plures utriusque sexus numero centum...

DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, p. 319:

Hec vero que sequuntur habui et didici a quodam *Lugio* de secta lonbardorum, qui captus fuit Ianue et conversus fuit. Hic dicebat quod Andreas de Gruara est episcopus lonbardorum, qui non sunt plures utriusque sexus numero centum...

Dopo essere stato catturato a Genova e, infine, convertito, «quondam Lugo» avrebbe riferito a «frater A.» ulteriori notizie in merito alla *secta Lombardorum*. Si è scelto di mettere a confronto la lezione del manoscritto di Budapest con l’edizione del testo di Antoine Dondaine per mostrare come un errore di lettura – da *Lugo* a *Lugio* – possa non solo essere causa di fraintendimento (si pensi al più celebre *heresiarcha* “cataro” *Iohannes de Lugio*), ma anche precludere altre vie di identificazione.

Nel 1537 uscirono postumi i *Castigatissimi annali con la loro copiosa tavola della Eccelsa e Illustrissima Republica di Genoa* scritti da Agostino Giustiniani, umanista domenicano divenuto nel 1514 vescovo della città corsa di Nebbio⁸²⁴. Nella stesura della sua ultima opera, Agostino Giustiniani «non mancò di utilizzare anche i documenti

⁸²² Cfr. *infra*, p. 379.

⁸²³ Cfr. *infra*, p. 379.

⁸²⁴ Pantaleone Giustiniani, figlio di un’illustre famiglia genovese, fu un’importante umanista vissuto tra XV e XVI secolo: dopo il noviziato presso il convento di Sant’Apollinare fuori le mura a Pavia, assunse il nome di Agostino e divenne studente nel convento bolognese dove ottenne il titolo di *magister studiorum* e, nel 1512, quello di baccelliere. Le sue competenze ebraistiche lo condussero a Parigi, dove insegnò ebraico presso il convento domenicano di Saint Jacques e dove intessé legami con i circoli umanisti transalpini. Oltre ai *Castigatissimi annali* tra le sue numerose opere si annoverano una descrizione della Corsica intitolata *Dialogo nominato Corsica* e un *Salterio* poliglotta, unico libro di un progetto incompiuto che prevedeva la pubblicazione di tutto il testo biblico (A. CEVOLOTTO, *Giustiniani, Agostino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 57, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2001, pp. 301-306).

dell'Archivio del Comune»⁸²⁵. Fu presumibilmente alla sua frequentazione archivistica che si deve la segnalazione di un'importante notizia relativa a un "eretico" perseguito a Genova negli anni Cinquanta del Duecento. Per quanto sia un dato al momento non verificabile, si può ipotizzare che frate Agostino, o chi per lui, avesse avuto tra le mani un atto di condanna e di confisca di beni, come lascerebbe intendere il suo comprensibile volgare d'origine settentrionale:

«Et l'anno di mille ducento cinquanta tre, fu Podesta della cita Henrico confaloniero Bressano, et i frati predicatori condannarono uno nominato maestro **Luco** di Heresia, il qual si fugire, et i suoi beni furono confiscati secondo il tenore delle canonice costituzioni»⁸²⁶.

Trattandosi di una testimonianza scritta in volgare e lontana più di due secoli dai fatti riportati, è opportuno ribadire la cautela con la quale deve essere analizzata. Ci pare tuttavia interessante notare la coincidenza tra il *Luco* accusato di "eresia" nel 1253 dai frati Predicatori di Genova e il *quondam Lugo* catturato a Genova e poi convertito («qui captus fuit Ianue et conversus fuit»⁸²⁷), che fornì informazioni all'autore del *Tractatus de hereticis* tra il 1260/1280: così come è facile a livello diplomatistico spiegare la modifica della lettera *c* (di *Luco*) nella lettera *g* (di *Lugo*) con motivazioni di natura fonetica, tanto è agevole a livello fattuale interpretare l'omissione della conversione dell'"eretico" nel passo del Giustiniani richiamando il *gap* cronologico tra le vicende riportate dalle due fonti. Se davvero il *lombardo* frate Anselmo d'Alessandria fu *frater Anselmus* che nella città ligure cercò di far inserire le norme "antiereticali" negli statuti comunali, non è improbabile che egli fosse presente a Genova anche al momento della condanna del 1253: il ricordo di quell'avvenimento venne trasfuso e rielaborato a distanza di dieci anni nel *Tractatus de hereticis*.

Ritorniamo alla biografia. Il 12 gennaio 1267 *Anselmus*/Anselmo d'Alessandria venne nominato inquisitore *in Lombardia et Marchia Ianuensi* dal priore provinciale Giovanni da Torino⁸²⁸. Del tempo intercorso tra le vicende genovesi e la sua designazione a giudice della fede, gli storici non hanno saputo fornire indicazioni: senza alcun supporto

⁸²⁵ A. CEVOLOTTO, *Giustiniani, Agostino*, p. 305.

⁸²⁶ A. GIUSTINIANI, *Castigatissimi annali con la loro copiosa tavola della Eccelsa e Illustrissima Republica di Genoa*, Genoa, s.e., 1537, f. XCIII.

⁸²⁷ Cfr. *infra*, p. 379.

⁸²⁸ Si vedano le ricostruzioni di DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 261 e di REDIGONDA, *Anselmo da Genova*, p. 412.

documentario, Antoine Dondaine ipotizzò un suo ruolo di priore in un convento⁸²⁹. In maniera analoga ad altri inquisitori del Duecento, le notizie intorno alla sua attività «rimangono disciolte e sfilacciate»⁸³⁰. “Briciole” informative devono essere pazientemente raccolte attraverso un intenso lavoro d’archivio: i frati inquisitori sono attestati in atti di vario genere, a volte come protagonisti, altre come testimoni, altre ancora come semplici comparse. Sebbene tale lavoro di spoglio per diverse ragioni, non ultima l’*eccentricità* dei luoghi di conservazione dei *libri degli inquisitori*⁸³¹, possa apparire proibitivo, è possibile restringere il campo di ricerca ricorrendo ad alcuni percorsi privilegiati della documentazione relativa agli inquisitori: da un lato, studiando i notai (sempre presenti accanto ai giudici), dall’altro, seguendo le vicende archivistiche dei fondi che collezionisti e uomini cultura, mossi dagli interessi più vari, costituirono in età moderna.

Un noto esempio dell’utilità dell’analisi della tradizione erudita è rappresentato dal fondo Ashburnham della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze. Nel 1849 Lord Bertram, quarto conte di Ashburnham, acquistava la collezione di libri e manoscritti del matematico Guglielmo Libri, al cui interno erano presenti un buon numero di pergamene milanesi dei secoli medievali. Appartenuta in origine a Giovanni Sironi⁸³², nel 1884 tale documentazione, insieme a una parte del fondo Libri, fu acquisita dallo stato italiano su consiglio di Pasquale Villari e collocata nella Biblioteca Medicea Laurenziana⁸³³. Tra i documenti che costituiscono l’attuale fondo Ashburnham, è presente un atto sottoscritto il 22 marzo 1262 dal notaio Anselmo *de Bulla* nella località di Cernusco Lombardone, nel

⁸²⁹ «Il est possible qu’entre temps Anselme ait occupé une autre charge, comme par exemple celle de prier d’un couvent» (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, p. 461).

⁸³⁰ BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 93.

⁸³¹ BENEDETTI, *Manoscritti eccentrici. Ancora sui libri degli inquisitori*, pp. 587-589.

⁸³² Sulla dispersione delle pergamene del convento di Sant’Eustorgio e sulla collezione di Giovanni Sironi, si veda L. FOIS, *À rebours: des parchemins milanais de Paris et Halle à la collection oubliée de Giovanni Sironi (1674-1762)*, in “Bibliothèque de l’École des chartes”, 168 (2010), pp. 173-208. Un certo numero dei documenti riuniti da Giovanni Sironi si trova oggi allogato presso le biblioteche e gli archivi milanesi; un’altra parte della documentazione confluì nella libreria di Carlo Morbio, il cui fondo venne acquisito dalla Universitäts und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt; altre pergamene conclusero il loro peregrinare nella Bibliothèque Nationale di Parigi (*Pergamene milanesi dei secoli XII-XIII nella Bibliothèque nationale de France di Parigi*, a cura di L. Fois, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010 [Fonti e documenti, 3], pp. VII-XXI).

⁸³³ *Relazione alla camera dei deputati e disegno di legge per l’acquisto di codici appartenenti alla Biblioteca Ashburnham descritti nell’annesso catalogo*, Roma, Tipografia della camera dei deputati, 1884, pp. 1-2. Un breve resoconto della vendita è contenuto anche in *Les manuscrits du comte d’Ashburnham. Acquisition d’une partie de la collection par le gouvernement italien*, in “Bibliothèque de l’École des chartes”, 45 (1884), pp. 434-436. Più in generale sulla collezione del conte Ashburnham, si veda *Catalogue of the Manuscripts at Ashburnham Place. Part the First Comprising a Collection Formed by Professor Libri*, London, Charles Francis Hodgson, 1853; L. DELISLE, *Les manuscrits du comte d’Ashburnham. Rapport à M. le ministre de l’Instruction publique et des Beaux-Arts*, in “Bibliothèque de l’École des chartes”, 44 (1883), pp. 202-224.

quale, *arengo convocato*, vengono istituiti sindaci del comune *Magister de Castello, Gasparus de Castello e Ospinus ser Ospini*. Ciò che più interessa è che la nomina venne fatta non solo alla presenza del vicario del podestà e di altri uomini del comune, ma soprattutto «*coram domino fratre Anselmo de Allexandria de domo sancti Eustorgi caçatore ereticorum et erexie per dominum papam, ut dicitur*»⁸³⁴. L'efficace espressione «*caçatore ereticorum et erexie*» indica senza margini di dubbio che frate Anselmo d'Alessandria nel 1262 svolse il ruolo di inquisitore dell'eretica pravità nel convento di Sant'Eustorgio. Come conciliare questo dato con la nomina a inquisitore che gli storici ritengono essere ratificata soltanto con la lettera del 24 gennaio 1267 inviatagli dal provinciale Giovanni da Torino?

Due pergamene conservate presso l'Archivio di Stato di Milano, a loro volta ricollegabili a Sant'Eustorgio, consentono di seguire l'attività di frate Anselmo prima del 1267 e di certificare quanto egli fosse già tra i più importanti referenti dell'*officium inquisitionis* milanese. Tali pergamene permettono di esaminare alcuni aspetti organizzativi della macchina inquisitoriale non del tutto esplorati e di misurare i rapporti tra i principali attori in gioco: pontefici, priori provinciali e giudici della fede. Il primo documento è una missiva spedita da Bologna dal priore provinciale Filippo da Vercelli il 7 settembre 1264 al «*Karissimus in Ihesu Christo frater Anselmus Alexandrinus*»: in essa

⁸³⁴ Riportiamo qui per intero il contenuto ancora inedito dell'atto: «*In nomine Domini anno Dominice incarnationis Duecentesimo Sexageximo Secundo die mercurii decimo die ante Kalendas aprilis, indictione quinta. In platea Sancti Iohannis, anrengo convocato ad sonum campane more solito, ibique dominus Girardus ser Pinamenti, vicarius domini Sechapanis, potestas comunis loci de Cixinusclo, et Guillelmus ser Filipi, et Alcherius de Roda, et Gasparus de Paradino, et Iacobus Ferarius, et Lantelmus de Morgora, et Iohannes de Scoto, et França de Castello, et Marcus de Erra, et Lorenzollus de Merate, et Filippus de Scoto et Bensus de Raigosa, et Otto de Bonate, et Iohannes de Margora, et Sansonus de Castello, et Antonius Bençonus, et Belotus Allegrancius, et Montebellus de Paradino, et Ruça frater Karius, et Ottobellus de Roda, et Manfredus Manirgatus, et dominus Buxinardus ser Ospini, et Soçuz de Lacure, omnes vicini illius loci et multi alii, ad dictum convocati eorum nomine, et nomine comunis dicti loci de Cixinusclo, fecerunt et constituerunt suos certos et dicti comunis nontios, syndicos et procuratores dominum Magistrum de Castello de predicto loco Cixinusclo, et Gasparum de Castello et Ospinum ser Ospini, ambo civitatis Mediolanensis quemlibet eorum in solidum in faciendo sergutatem unam coram domino fratre Anselmo de Allexandria de domo Sancti Eustorgi caçatore ereticorum et erexie per dominum papam, ut dicitur. Unde ipsi omnes promiserunt, et guadiam dederunt, et omnia sua bona, et ipsius communis pignori obligaverunt se ratum, et firmum omni tempore habituros et quicquid ipsi sindici et procuratores seu dixerint et fecerint quilibet eorum in solidum dixerit et fecerit in ipso vel pro ipso facto vel pro eius occaxione. Actum in loco Cixinusclo, in predicta platea. Interfuerunt ibi testes dominus presbiter Ganparus, filius condam Açari Ferari de loco Cixinusclo, et Iacobus, filius condam Iohannis Balle civitatis Mediolanensis et Gualterius filius Guilbalbi de loco Bimi. Ego Anselmus filius condam dominum Curadi de Bulla de predicto loco Cixinusclo notarius sacri palacii tradidi et scripsi» (FIRENZE, BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA, Fondo Ashburnham, 297, perg. 7). La pergamena era stata segnalata da Thomas Käppeli con segnatura errata "296, n° 7" (KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, p. 79). Anche Luca Fois ne segnalò l'esistenza («serment du podestà et des hommes de *Cixinuscolo* [*sic*] (Cernusco Lombardone) du 22 mars 1262»), senza tuttavia rintracciare al suo interno la presenza di frate Anselmo d'Alessandria (L. FOIS, *Les cathares de Lombardie et l'Orient: entre sources narratives et documentaires*, in "Cahiers d'études italiennes", 21 (2015), p. 36, n. 46).*

frate Filippo, dopo la trascrizione integrale della *Licet ex omnibus mundi partibus* del 23 marzo 1262 in cui Urbano IV ordina al priore provinciale – frate Giovanni da Vercelli – di istituire otto inquisitori tra i frati della sua provincia, elegge e assume («eligo et assumo») frate Anselmo «ad dictum inquisitionis officium proseguendum»⁸³⁵. Anche il secondo documento contiene la trascrizione di una lettera papale: in questo caso vediamo in azione lo stesso *frater Anselmus* che in data imprecisata ordina al notaio *Bosius de Riboldo* di copiare e autenticare una lettera di Clemente IV – la *Cum ut accepimus* del 28 luglio

⁸³⁵ Riportiamo qui il testo completo della lettera: «Karissimo in Ihesu Christo fratri Anselmo alexandrino ordinis Predicatorum, frater Phylippus fratrum eiusdem ordinis in Lombardia, servus inutilis, salutem in domino sempiterna. Noverit vestra fraternitas me a domino pape recepisse litteras in hac forma: “Urbanus episcopus servus servorum dilecto filio I. priori provinciali fratrum ordinis Predicatorum in Lombardia, salutem, et apostolicam benedictionem. Licet ex omnibus mundi partibus que Christiana religione censentur teneamur ex officii nostri debito extirpare letiferam pestem heretice pravitatis, in Italia tamen imminet nobis hec sollicitudo propensius, ubi eandem pestem propter malitiam temporis, que in detrimentum fidei Catholice perversa genimina germinavit, ex vicinitate persensimus habundantius succrevisse. Cupientes igitur in Lombardia et Marchia Ianuensi, per aliquos de fratribus tui Ordinis partem super hoc nostre sollicitudinis adimpleri, discretioni tue per apostolica scripta mandamus [espunto] firmiter precipiendo mandamus, quatenus, de consilio aliquorum discretorum fratrum ipsius Ordinis, eligas octo de fratribus eiusdem Ordinis de province, ydoneos ad huiusmodi opus Dominicum exequendum, eisque in virtute obedientie districte apostolica precipere auctoritate procures, ut inquisitionis officium in Lombardia et Marchia predictis contra hereticos, credentes, fautores, defensores et receptatores eorum, iuxta formam in aliis nostris litteris expressam, quas fratribus predicti Ordinis inquisitoribus huiusmodi pravitatis in eisdem Lombardia et Marchia deputatis auctoritate apostolica et in posterum deputandis, non expressis aliquorum nominibus super exequendo dicto inquisitionis officio, destinamus exequi studeant diligenter. Nos enim predictos octo fratres, quos ad hoc elegeris et singulos ipsorum prefatum officium exequi, iuxta formam in litteris ipsis expressam ac ipsos illam potestatem et auctoritatem plenarie habere volumus, que in eisdem litteris continetur. Si vero tu, vel vicarius tuus, te absente, aliquem inquisitorum huiusmodi ex aliqua forte causa nonnumquam fore videris ammovendum, ipsum ammoveatis et substituas loco eius alium, quem similem potestatem et auctoritatem habere volumus, quotiens vobis, deliberatione cum aliquibus discretis fratribus dicti Ordinis prehabita, hoc fore videbitur faciendum; et si aliquem, vel aliquos inquisitorum ipsorum decedere forte contigerit, nos, substituendi de consilio aliquorum discretorum fratrum eiusdem Ordinis, alium, vel alios loco illius, vel illorum, qui decesserint, ita quod huiusmodi substituti eisdem omnino auctoritate et potestate fungantur, tibi, dictoque vicario, si tu absens fueris, plenam et liberam concedimus tenore presentium facultatem. Datum Viterbii X kalendis aprilis, pontificatus nostri anno primo”. Cupiens itaque, ut iuxta mandatum apostolicum pro defensione fidei orthodoxe ad pravitatem hereticam extirpandam inquisitio, et processus diligentes habeatur vobis quem de fratrum consilio discretorum ad dictum inquisitionis officium proseguendum, eligo et assumo in virtute obedientie auctoritate sanctissimi patris domini Urbani pape, districte precipio ut in Lombardia et Marchia Ianuensi contra hereticos credentes, fautores, defensores et receptatores eorum iuxta formam expressam in litteris a memonito summo pontefice inquisitoribus destinatis predictum inquisitionis officium studeatis exequi diligenter. In cuius rei testimonium et notitiam plenioris presentes litteras in publicam et autenticam formam per manum infrascripti tabellionis redigi et mei sigilli munimine roborari mandavi. Data Bononie sub anno Domini Millesimo Ducentesimo Sexagesimo Quarto indictione septima die septimo intrans septembri in domo fratrum Predicatorum bononiensi professo fratre Iohanne Fulcone, fratre Iacobo de Sollerio, fratre Guidottino Reggino et fratre Ambroxino de Laudo omnibus de ordine fratrum Predicatorum testibus vocatis. Et ego Benvenutus Bonaventure imperiali auctoritate notarius presentes commissionis libras de mandato dicti domini prioris scripsi et in eis predictarum domini pape litterarum seriem prout vidi et et reperi in autenticis litteris bulla plumbea papali minitis, non viciatis, non corruptis nec in aliqua parte sui abolitis, exemplavi et ad ipsas autenticas litteras presens exemplum dicte commissioni insertum cum predictis testibus diligenter et fideliter ascultavi, reperiens et videns illud cum autentico per omnia concordare et hec omnia et singula de mandato dicti prioris scripsi et in publicam formam redigi» (MILANO, ARCHIVIO DI STATO, BOLLE E BREVI, scat. 15, perg. 4). Sulla *Licet ex omnibus mundi partibus* di Urbano IV del 23 marzo 1262, cfr. *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 419; l’originale di questa lettera papale è conservato presso CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Fondo Domenicani, I, perg. 72.

1265, ancora inedita⁸³⁶ – nella quale il pontefice ordina di proseguire con l’azione inquisitoriale secondo gli statuti e le costituzioni “antiereticali” fatti approvare dai suoi predecessori⁸³⁷.

I due atti presentano frate Anselmo nello svolgimento delle sue funzioni di inquisitore: a lui è indirizzata la missiva di frate Filippo da Vercelli e sempre lui ordina di redigere la copia di una lettera papale con il presumibile intento di conservarla nell’Archivio di Sant’Eustorgio. Dal punto di vista del funzionamento del *negotium fidei*, la documentazione mostra una situazione conforme a quanto previsto dalla normativa vigente in materia inquisitoriale, che dava al priore provinciale il compito di eleggere e sostituire i rappresentanti incaricati di perseguire l’“eretica pravità”⁸³⁸. Un ruolo di intermediario, quello del priore provinciale, che mai venne meno, ma che negli anni precedenti venne forse limitato dall’intraprendenza di frate Raniero da Piacenza, il quale legittimò le sue imprese attraverso una fitta rete di relazioni personali intessute con i pontefici che si susseguirono durante il suo mandato⁸³⁹.

Giungiamo così alla lettera del 24 gennaio 1267 attraverso la quale frate Giovanni da Torino, priore provinciale di *Lombardia*, per l’autorità concessagli dal pontefice,

⁸³⁶ L’unica lettera del 28 luglio 1265 presente nei registri papali è relativa all’esonazione dal pagamento delle decime della *priorissa* e del *conventus monasteri Sancti Bartholomei Anconensis* (*Les registres de Clément IV (1265-1268)*, éd. par É. Jordan, Paris, Albert Fontemoing, 1904, p. 502 [n° 1766]).

⁸³⁷ «*Clemens episcopus servus servorum Dei dilectis filiis fratribus ordinis predicatorum inquisitoribus heretice pravitatis in Lombardia auctoritate apostolica deputatis et in posterum deputandis, salutem, et apostolicam benedictionem. Cum ut accepimus auctoritate felix recordationis Alexandri et Urbani romanorum pontificum predecessorum nostrorum in Lombardia inquisitione officium contra hereticos fueritis hactenus executi, nos desiderantes tam nocivam pestem pravitatis heretice, que pullulare in illis partibus consuevit cum omni sollicitudine extirpare discretioni nostre per apostolica scripta mandamus, quatenus secundum a Deo nobis datam prudentiam auctoritate nostra in eiusdem inquisitionis officium procedatis iuxta ipsorum predecessorum directarum continentiam litterarum, statutis contra hereticos editis que iidem predecessores in capitularibus civitatum et locorum Ytalie annotanda et servanda mandarunt ac litteris ecclesiarum prelati et aliis Lombardie super negotio ipso directis in suo robore duraturis. Datum Perusii V kalendis augusti pontificatus nostri anno primo. Ego Gasparrus, filius Lafranci Selle civitatis Mediolani notari, autenticum huius littere vidi et legi et sic in eo continebatur sicut in isto et subscripsi. Ego Crescius, filius Lafranci Selle civitatis Mediolani notari, autenticum huius littere vidi et legi et sic in eo continebatur sicut in isto et subscripsi. Ego Bosius, filius Rogerii de Riboldo civitatis Mediolani, parochie sancti Laurentii maioris, iussu fratris Anselmi de ordine Predicatorum inquisitoris per sedem apostolicam contra hereticam pravitatem in Lombardia constituti, notavi scripsi et predictas litteras diligenter vidi et perlegi de verbo ad verbum, sigillatas sigillo plumbeo domino pape et eas insinuavi et autenticavi et in publicam formam redeggi, de mandato predicti fratri Anselmi inquisitoris ad perpetuam memoriam obtinendam tamquam publico et originali instrumento, presentibus domino Guidoto Bellaboca, filio quondam Roberti, et Pegorario, filio Giuli de Sbrena, ambobus civitatis Mediolani et Johanne, filio quondam Axandri de Curnaxio de civitate Pergami» (MILANO, ARCHIVIO DI STATO, BOLLE E BREVI, scat. 15, perg. 24).*

⁸³⁸ Sul potere di nomina degli *inquisitori* da parte dei priori provinciali, si veda L. PAOLINI, *Le piccole volpi. Chiesa ed eretici nel medioevo*, a cura di R. Parmeggiani, Bologna, Bononia University Press, 2013, pp. 170-171.

⁸³⁹ Le relazioni e gli scambi epistolari tra frate Raniero e i pontefici Innocenzo IV, Alessandro IV e Urbano IV sono stati messi in rilievo da Marina Benedetti che afferma: «frate Raniero agirà quale referente unico della curia. L’insistente presenza del suo nome nelle lettere papali indica una volontà di rapporti referenziali e una traiettoria d’intervento privilegiata tra lui e i pontefici: diventando il cardine mobile di una politica dinamica» (BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 68).

«constituit et ordinavit fratrem Anselmum [...] inquisitorem contra hereticam pravitatem in Lombardia et Marchia Ianuensi»⁸⁴⁰. A differenza della missiva inviata nel settembre del 1264 da frate Filippo da Vercelli, nel documento sottoscritto a Sant'Eustorgio, Giovanni da Torino agisce in terza persona e non si rivolge al suo destinatario. Il tono impersonale non consente di determinare se il promotore sia il priore provinciale oppure l'inquisitore deciso a legittimare il proprio operato. Di certo, la presenza di una nuova *Licet ex omnibus mundi partibus* emessa da Clemente IV il 18 ottobre del 1265 conferma l'intensa attività inquisitoriale del tribunale milanese, le cui procedure giudiziarie intraprese tra gli anni Sessanta e Settanta del XIII secolo possono essere delineate seguendo proprio gli spostamenti di frate Anselmo d'Alessandria, che in quel torno di tempo si dimostrò tra i più attivi titolari dell'*officium* con sede a Sant'Eustorgio.

⁸⁴⁰ Riportiamo integralmente il testo dell'atto: «In nomine Domini anno Dominice incarnationis Millesimo Ducentesimo Sexagesimo Septimo die lune vigesimo quarto die ianuarii indictione decima. Cum frater Iohannes de Taurino, prior provincialis fratrum Predicatorum Lombardie, recepisset litteram unam a domino Clemente papa sanam et integram, sigilo papali plumbeo roboratam, non ruptam nec abolitam nec in aliquam sui parte vitiatam, a me notario infradicto visam et lectam. Tenor cuius talis est: "*Clemens episcopus servus servorum Dei dilecto filio priori provinciali fratrum ordinis Predicatorum in Lombardia, salutem, et apostolicam benedictionem. Licet ex omnibus mundi partibus que Christiana religione censentur teneamur ex officii nostri debito extirpare letiferam pestem heretice pravitatis in Lombardia tamen iminet nobis hec sollicitudo propensius, ubi eandem pestem propter malitiam, que in detrimentum fidei Catholice perversa genimina germinavit, ex vicinitate persensimus habundantius succrevisse. Cupientes igitur in Lombardia et Marchia Ianuensi, per aliquos de fratribus tui Ordinis partem super hoc nostre sollicitudinis adimpleri, discretioni tue per apostolica scripta firmiter precipiendo mandamus, quatenus, de consilio aliquorum discretorum fratrum ipsius Ordinis, eligas octo de fratribus eiusdem Ordinis tue province, ydoneos ad huiusmodi opus Dominicum exequendum, eisdem in virtute obedientie districte apostolica auctoritate precipere procures, ut inquisitionis officium in Lombardia et Marchia predictis contra hereticos, credentes, fautores, receptatores eorum, iuxta formam in aliis litteris nostris expressam, quas fratribus predicti Ordinis inquisitoribus huiusmodi pravitatis in eisdem Lombardia et Marchia deputatis auctoritate apostolica et in posterum deputandis, non expressis aliquorum nominibus super exequendo dicto inquisitionis officio, destinamus et exequi studeant diligenter. Nos enim predictos octo fratres, quos ad hoc elegeris et singulos ipsorum prefatum officium exequi, iuxta formam in litteris illis expressam ac ipsos illam potestatem et auctoritatem plenarie habere volumus, que in eisdem litteris continetur. Si vero tu, vel vicarius tuus, te absente, aliquem inquisitorum huiusmodi ex aliqua forte causa nonnumquam fore videritis admovendum, ipsum admoveatis et substituatis loco eius alium, quem similem potestatem et auctoritatem habere volumus, quotiens vobis, deliberatione cum aliquibus discretis fratribus dicti Ordinis prehabita, hoc fore videbitur faciendum; et si aliquem, vel aliquos inquisitorum ipsorum decedere forte contigerit, nos, substituendi de consilio aliquorum discretorum fratrum eiusdem Ordinis, alium, vel aliquos loco illius, vel illorum, qui decesserint, ita quod huiusmodi substituti eidem omnino auctoritate et potestate fungantur, tibi, dictoque vicario, si tu absens fueris, plenam et liberam tenore presentium concedimus facultatem. Data Perusii XV kalendis novembris, pontificatus nostri anno primo". E predictus prior, volens et cupiens precepta illius domini pape et ea que ei per ipsum dominum papam iniuncta et imposita erant iuxta formam illius littere, habita diligenti consideratione et consilio plurium discretissimorum fratrum predicti ordinis, constituit et ordinavit fratrem Anselmum predicti ordinis, auctoritate qua ipse prior ex in ipsius littere fungitur inquisitorem contra hereticam pravitatem in Lombardia et Marchia Ianuensi, precipiendo eidem, ut sub debito obedientie, illud inquisitionis heretice pravitatis officium in eisdem Lombardia et Marchia Ianuensi exerceat et faciat, secundum formam aliis inquisitoribus per ipsum dominum papam datam et concessam. Actum in domo fratrum Predicatorum Mediolani. Interfuerunt ibi testes frater Iohannes de Sancto Alexandro, et frater Petrus de Septimo, et frater Ardicio Canis, omnes fratres de ordine fratrum Predicatorum. Ego Bosius filius Rogerii de Riboldo porte Ticinensis civitati Mediolani notarius tradidi et scripsi» (MILANO, ARCHIVIO DI STATO, BOLLE E BREVI, scat. 15, perg. 29). Per la *Licet ex omnibus mundi partibus* promulgata il 18 ottobre 1265 da Clemente IV, si veda *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 460; l'originale di questa lettera papale è conservato presso CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Fondo Domenicani, I, perg. 90. Qualche mese più tardi, un documento speculare attesta la nomina da parte del priore provinciale *Jacobus Ianuensis*, ossia Giacomo da Varagine, di *Petrus de Fulcanibus reginus* «inquisitorem ex vigore predictarum letterarum contra hereticam pravitatem in provincia Lombardie et Marchia Ianuensi» (MILANO, ARCHIVIO DI STATO, BOLLE E BREVI, scat. 15, perg. 28).*

Poco meno di tre anni dopo la rinnovata nomina da parte del priore provinciale, troviamo frate Anselmo coinvolto nella vicenda giudiziaria di Stefano Confalonieri: con motivazioni tanto chiare quanto stereotipe⁸⁴¹, il 21 dicembre 1269 l'inquisitore lo citò al suo cospetto e ne raccolse l'abiura, insieme a una cospicua cauzione di 600 lire di terzoli consegnata da dodici nobili milanesi:

«Iterum citatus a fratre quondam Anselmo de Alexandria inquisitore, abiuravit iterum et cavuit secundum morem offitii inquisitionis de libri DC tertiorum, datis fideiussoribus XII nobilibus civitatis Mediolani, salvis omnibus prioribus cautionibus, sicut patet per instrumentum inde confectum per Mayfredum Corradum notarium MCCLXVIII, XXI die mensis decembris»⁸⁴².

Ma a distanza di un mese esatto, il 21 gennaio 1270, frate Anselmo si vide costretto a condannare di nuovo l'imputato, secondo quanto riportato da un *instrumentum* riproposto nella sentenza di scomunica scagliata contro Stefano Confalonieri dall'inquisitore Tommaso da Como il 23 novembre 1295 e tramandataci da un importante manoscritto conservato presso la Biblioteca Ambrosiana⁸⁴³. Da questa testimonianza, un atto processuale che diviene al contempo cronaca giudiziaria e documentaria⁸⁴⁴, veniamo a sapere che frate Anselmo d'Alessandria subentrò a frate Raniero da Piacenza nell'indagine attorno agli assassini di frate Pietro da Verona e che, nel novembre 1295, non era più in vita («fratre quondam Anselmo de Alexandria inquisitore»⁸⁴⁵). La vicenda del nobile milanese è da ricollegarsi all'orizzonte di coloro che nel *Tractatus de hereticis* furono definiti *cathari*⁸⁴⁶: all'inizio della sentenza *Stephanus Confanonerius* viene definito

⁸⁴¹ «Iterum peccavit enormiter in heresim contra iuramentum proprium et cautionem suam, adorando hereticos, receptando et tenendo eos in domo propria et serviendo eis» (*I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, p. 154). Per un'analisi della tradizione e del contenuto della sentenza, si veda BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, pp. 40-45.

⁸⁴² *I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, p. 154.

⁸⁴³ «Et condempnavit ipsum Stephanum prefatus frater Anselmus, sententiam ferendo contra eum, sicut patet per publicum instrumentum inde factum Guarnerium de Cera notarium MCCLXX, die lune, XXI die mensis ianuarii, indictione tertiadecima» (*I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, p. 154). Sull'episodio, si veda BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 43. Antoine Dondaine corresse la data del manoscritto, affermando che «le 21 janvier 1270 ne tombait pas un lundi mais un mardi» (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis"*, p. 261, n. 59), ma commise un errore: il 21 gennaio 1270 era proprio un lunedì e la forma del manoscritto è corretta (cfr. A. CAPPELLI, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, Milano, Hoepli, 1998⁷, p. 80).

⁸⁴⁴ BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 43-45.

⁸⁴⁵ *I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, p. 154.

⁸⁴⁶ Per un breve profilo attorno ai *cathari* milanesi, si veda G.G. MERLO, *Eretici ed eresie in età comunale*, in *Storia illustrata di Milano*, II (Milano antica e medievale), Milano, Elio Sellino editore, 1992, pp. 552-558.

«credens, fautor, receptator et amicus hereticorum secte de Concoreço»⁸⁴⁷ e poco più avanti viene fatto riferimento a «duos catharos qui ad ipsum venerunt, cum esset prope castrum suum Albigossum, dicentes se esse catharos paratos facere quod ei placeret»⁸⁴⁸.

Non è possibile stabilire se l'utilizzo del termine *catharus* celasse riferimenti di carattere dottrinale o sia un'etichetta per definire coloro nei cui confronti Stefano Confalonieri esercitò un grande ascendente («dicentes se esse catharos paratos facere quod ei placeret»). Sicuramente l'appartenenza alla *secta de Concorezo* lo associa a un gruppo di "eretici" ben definito dalla trattatistica inquisitoriale e non pare casuale che frate Anselmo d'Alessandria abbia dedicato un intero paragrafo del *Tractatus de hereticis* a «illi de Concorezzo»⁸⁴⁹, non trattati a sufficienza dalla *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza. Nel codice ambrosiano, il cui contenuto è in larga parte rappresentato dai fascicoli delle inchieste sulle *devote* e i *devoti* di Guglielma di Milano⁸⁵⁰, oltre alla sentenza contro Stefano Confalonieri, sono tramandate le deposizioni di tre persone riconducibili a *cathari* milanesi e ai lunghi procedimenti giudiziari effettuati a seguito della morte di frate Pietro da Verona.

Nel novembre del 1295, davanti all'inquisitore Tommaso da Como, Balzarro *de Orezia* e *Castellana de Medici* sono chiamati a confermare le deposizioni rilasciate tre giorni prima. Castellana, in particolare, su precisa domanda del giudice, confessa di non ricordarsi quanti anni fossero passati dall'abiura rilasciata al cospetto dell'inquisitore *frater Anselmus*, e che qualche anno dopo tale abiura *recidivavit* e venne *cruce signata* dal medesimo frate⁸⁵¹. Non ci sono dubbi che *frater Anselmus* sia Anselmo d'Alessandria e

⁸⁴⁷ *I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, p. 152.

⁸⁴⁸ *I signori di Giussano, gli eretici e gli inquisitori*, p. 154.

⁸⁴⁹ Cfr. *infra*, p. 352.

⁸⁵⁰ Per l'edizione dei processi contro i "Figli dello Spirito Santo", come erano chiamati i seguaci di Guglielma di Milano, si veda *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, a cura di M. Benedetti, con un saggio di G.G. Merlo, Milano, Libri Scheiwiller, 1999. L'esperienza religiosa dei cosiddetti Figli dello Spirito Santo è analizzata sotto gli aspetti storici, storiografici e documentari in BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*. Per una contestualizzazione di Guglielma di Milano nell'ambito di altre "eresie" al femminile, si veda EAD., *Condannate al silenzio. Le eretiche medievali*, Milano-Udine, Mimesis edizioni, 2017 (Accademia del silenzio, 32), pp. 19-26.

⁸⁵¹ «Domina Castellana, filia quondam domini Guidonis Medici de Lixono et uxor Primerani Biffi, civitatis Mediolani, porte Cumane, comparuit coram suprascripto fratre Thoma Cume inquisitore, ut supra, in termino sibi assignato per ipsum inquisitorem, cui ipse inquisitor legit de verbo ad verbum quoddam dictum suum, quod dixit coram ipso inquisitore die iovis XVII novembris proximo preterito huius anni. Interrogata ab ipso inquisitore, sub iuramento et penis, quibus tenetur officio, si illud dictum est verum et si illi dicto nichil vult addere, diminuerere vel mutare, respondit quod illud dictum est verum et quod illi dicto nichil vult addere, diminuerere vel mutare. Interrogata quantum tempus est qua frater Anselmus absolvit eam, respondit quod non bene recordatur, quia primo heresim abiuravit, tamquam heretica consolata et post illam abiurationem stetit aliquibus annis, sed nescit numerum annorum, et postea recidivavit et a dicto fratre Anselmo cruce signata fuit. Actum in ecclesia Sancti Eustorgii Mediolani, coram dicto fratre Thoma inquisitore. Testes frater

che la locuzione *heretica consolata* con la quale viene qualificata Castellana rimandi all'esperienza degli "eretici" dualisti. Ugualmente interessante è la confessione di Pagano Costa che, pur mancando gli estremi cronologici, pare databile allo stesso anno⁸⁵². A differenza delle altre, essa ci informa su alcuni aspetti dottrinali e rituali relativi agli "eretici":

«Paganus filius quondam Maphei Coste civitatis Mediolani porte Nove, constitutus in presentia suprascripti fratris Thome inquisitoris et interrogatus ab ipso inquisitore sub iuramento et penis, quibus tenetur et est offitio obligatus, si unquam dixit quod beata Maria, mater Ihesu Christi, fuit vel esset angelus, respondit quod bene dixit quod beata Maria est angelus, sed numquam credidit hoc [...]. Interrogatus si unquam dixit alicui persone quod hostia, que consecratur per sacerdotes, non esset vere corpus Christi, respondit non, sed bene fuit comunicatus de pane benedicto»⁸⁵³.

È ragionevole ipotizzare che la domanda di frate Tommaso da Como in merito alla natura angelica di Maria, madre di Gesù, venga fatta per circoscrivere l'imputato a una *secta* specifica: i «cathari de Concorezo». Se l'idea secondo cui Maria sia un angelo venne ascritta da frate Raniero da Piacenza anche ai gruppi degli *Albanenses* e dei *Bagnolenses*⁸⁵⁴, è plausibile pensare che, dati il contesto geografico dal quale provengono gli imputati e la designazione di Stefano Confalonieri «amicus hereticorum secte de Concorezo», l'atto si riferisca alla comunità di "eretici" il cui centro principale era rappresentato dalla città di Concorezzo presso Monza. Secondo quanto descritto dall'ex-eretico nella *Summa de catharis*, Nazario, *episcopus* della "chiesa" catara di Concorezzo, di fronte all'ex eretico Raniero e a molti altri («coram me et aliis multii»⁸⁵⁵), affermò

Ardivinus Gambarus ordinis Predicatorum et Mayfredus de Cera filius quondam Garnerii civitatis Mediolani porte Ticinensis foris, die lune XXI mensis novembris suprascripto anno et indictione. Traditum ser suprascriptum Beltramum notarium» (MILANO, BIBLIOTECA AMBROSIANA, A 227 inf., f. 64). Per la breve deposizione di Balzarro *de Orezia*, si veda MILANO, BIBLIOTECA AMBROSIANA, A 227 inf., f. 64; sul suo contenuto, si vedano i rilievi di BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 87. La cartulazione in alto al centro del foglio mostra che la sentenza contro Stefano Confalonieri e le deposizioni di Castellana *de Medici* e di Balzarro *de Orezia* provenivano in passato da un altro registro del notaio Beltramo Salvagno, notaio dell'*officium inquisitionis* di Milano.

⁸⁵² Il *dictum* di Pagano Costa segue senza soluzione di continuità gli atti relativi alle devote e ai devoti di Guglielma di Milano, in particolare l'abiura di Marchisio del fu Damiano Secco (MILANO, BIBLIOTECA AMBROSIANA, A 227 inf., f. 63).

⁸⁵³ MILANO, BIBLIOTECA AMBROSIANA, A 227 inf., f. 63.

⁸⁵⁴ A proposito degli *Albanenses*, frate Raniero afferma: «Item quod Dei filius non adsumpsit naturam humanam in veritate, sed eius similem ex beata Virgine, quam dicunt angelum fuisse»; circa i *Bagnolenses*: «item credunt cum predicto Nazario quod beata Virgo fuit angelus et quod Christus non adsumpsit humanam naturam» (cfr. *infra*, pp. 368, 377).

⁸⁵⁵ Cfr. *infra*, p. 376.

«quod beata Virgo fuit angelus et quod Christus non assumpsit naturam humanam, sed angelicam sive corpus celeste et dixit quod habuit hunc errorem ab episcopo et filio maiore ecclesie Bulgarie»⁸⁵⁶. Si è ritenuto a ragione che tale *error* non fosse altro che l'*Interrogatio Iohannis*⁸⁵⁷ e ciò in relazione al *Tractatus de hereticis*, dal momento che frate Anselmo definì l'apocrifo bogomilo «secretum hereticorum de Concorezo portatum de Bulgaria»⁸⁵⁸ e dichiarò di possederne due esemplari⁸⁵⁹.

L'attività di frate Anselmo d'Alessandria non si esaurì con i processi contro coloro che furono definiti *cathari*. Allargando lo sguardo ad altre inchieste intraprese in quegli anni dall'*officium inquisitionis* milanese, troviamo il suo nome trascritto nelle procedure contro i “figli dello Spirito Santo”, ovvero le *devote* e i *devoti* di Guglielma da Milano. Si tratta della confessione di Bellacara, contenuta nel medesimo manoscritto ambrosiano:

«Interrogata [...] respondit quod Rugerius Demanius, pater ipsius Bellacare, fuit iam cruce signatus per fratrem Anselmum, tunc inquisitorem, occaxione heresis»⁸⁶⁰.

La deposizione fu sottoscritta dal notaio Beltramo Salvagno martedì 26 luglio 1300, giorno in cui Bellacara si trovò di fronte a frate Guido da Cocconato, titolare dell'inchiesta. Le due coppie antagoniste *Rugerius Demanius/frater Anselmus* e *Bellacara/frater Guido de Coconato* sono distanti una generazione. Se è vero che, come sostiene Grado Giovanni Merlo, «gli inquisitori non hanno fretta»⁸⁶¹, ciò che importa sottolineare qui è che i lunghi processi contro i *cathari* e contro i *devoti* furono portati avanti simultaneamente. Un discorso analogo può essere fatto per le procedure contro gli assassini di frate Pietro da Verona. Secondo alcuni regesti annotati dal marchese Vercellino Maria Visconti, che poté vedere la documentazione proveniente dal convento di Sant'Eustorgio prima che nella seconda metà del XVII secolo venne raccolta da Giovanni Sitoni, il 7 aprile 1277 l'inquisitore *frater Anselmus* si pronunciò contro Benzonino, figlio del fu Goffredo conte

⁸⁵⁶ Cfr. *infra*, p. 376.

⁸⁵⁷ Cfr. *supra*, p. 120, n. 513.

⁸⁵⁸ Cfr. *infra*, p. 379.

⁸⁵⁹ «Ego Iohannes frater noster et particeps in tribulacione et cetera». Habeo aliud huius secreti et ideo hic sufficit et cetera» (cfr. *infra*, p. 379). L'*incipit* riportato da frate Anselmo nel *Tractatus de hereticis* mostra che il cosiddetto *secretum hereticorum* corrisponde all'*Interrogatio Iohannis*. Per un confronto tra le differenti redazioni dell'apocrifo bogomilo, si veda *Le livre secret des cathares*, pp. 41-93.

⁸⁶⁰ *Milano 1300*, pp. 62-63.

⁸⁶¹ «Gli inquisitori non hanno fretta. I tempi dei loro interventi sono lunghi, ma inesorabili, una volta messa in moto la macchina poliziesco-giudiziaria» (MERLO, *Inquisitori a Milano: intenti e tecniche*, in *Milano 1300*, pp. 15-29).

di Cortenuova, signore di Mozzanica⁸⁶². L'atto – testimone del lungo corso delle azioni intraprese più di vent'anni prima da frate Raniero da Piacenza nei confronti di Egidio di Cortenuova⁸⁶³ – era stato sottoscritto dal notaio Manfredo da Cera, che già aveva rogato parte della documentazione dei processi contro Stefano Confalonieri e contro le devote e i devoti di Guglielma di Milano⁸⁶⁴. Emilio Motta ci informa su altre due precedenti condanne legate di nuovo alla famiglia Cortenuova:

«Nuove sentenze seguono contro Goffredo ed Egidio di Cortenuova “propter heresim” ai 17 giugno 1269, per parte dell'inquisitore di Milano, ed è nota la presa del castello di Mozzanica e qualmente Egidio fosse cognato dell'arcivescovo Ottone Visconti»⁸⁶⁵.

L'indeterminatezza della notizia è da imputare al «troppo laconico regesto segnato nel codice trivulziano n. 1817»⁸⁶⁶, riportato da Vercellino Maria Visconti e menzionato da Emilio Motta. Considerato che nel dicembre dello stesso anno frate Anselmo d'Alessandria avrebbe ricevuto l'abiura di Stefano Confalonieri, ci sembra plausibile supporre che fosse lui l'*inquisitore di Milano* ad aver emesso le precedenti sentenze nei confronti di Goffredo e Egidio.

Dalle procedure contro i Cortenuova, la cui condanna per “eresia” presenta implicazioni politiche difficili da districare – essendo essi tradizionalmente fedeli alla *pars imperii* –, passiamo all'ultima azione inquisitoriale che vide protagonista frate Anselmo: il processo contro Corrado da Venosta, capo prima del partito guelfo e poi del partito ghibellino, chiaro esempio di quanto la caratterizzazione politica di determinati personaggi

⁸⁶² E. MOTTA, *Per la storia dell'eresia in Lombardia nei secoli XIII-XIV*, in “Archivio Storico Lombardo”, ser. IV, XXXII (1906), p. 169. Sulla figura di Emilio Motta e sul regesto secentesco del marchese Vercellino Maria Visconti, si veda BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, pp. 45-46).

⁸⁶³ «Presumibilmente attivata nel contesto politico-religioso conseguente alla morte di frate Pietro e durata almeno venticinque anni, la causa contro i *domini* da Cortenuova non sembra discostarsi da consuete strategie repressive» (BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 69).

⁸⁶⁴ Già Emilio Motta faceva notare la presenza dei medesimi notai negli atti contro i seguaci di Guglielma di Milano e contro i *cathari* milanesi: «I documenti che ricorda il Visconti sono rogati dai medesimi notai che stesero gl'interrogatori e le abjure dei Guglielmiti, edite anni sono dal Tocco, il quale giustamente avverte che il processo non è completo, né l'ordine cronologico vi è sempre rispettato. Ciò dipende dal fatto che i quaderni membranacei, conservati da Giovanni Pietro Puricelli e passati nel 1676 all'Ambrosiana, formano soltanto una piccola parte di tutti gli altri quaderni dei processi ereticali veduti dal Visconti nel convento di S. Eustorgio e da lui segnalati. Basta osservare la numerazione antica dei quaderni del codice ambrosiano per comprendere quanto manchi e sia andato irrimediabilmente disperso. Esso comincia col quaderno 78 e va sino al 101, seguono frammenti del quaderno 120 e di quelli numerati 23, 24, che dovrebbero precedere; tutto il resto manca!» (MOTTA, *Per la storia dell'eresia in Lombardia nei secoli XIII-XIV*, pp. 168-169, n. 3).

⁸⁶⁵ MOTTA, *Per la storia dell'eresia in Lombardia nei secoli XIII-XIV*, p. 169.

⁸⁶⁶ MOTTA, *Per la storia dell'eresia in Lombardia nei secoli XIII-XIV*, p. 168.

sia fluida e permeabile⁸⁶⁷. La principale sorgiva di informazioni dell'*affaire* Corrado da Venosta è costituita da sette lettere di papa Niccolò III: le prime quattro, datate 1° giugno 1278 e indirizzate rispettivamente agli inquisitori di Lombardia e della Marca di Genova, a un *advocatus de Venosta*, ai vescovi delle diocesi di Coira e Trento e all'imperatore Rodolfo d'Asburgo⁸⁶⁸, invitavano i giudici della fede a procedere contro Corrado da Venosta secondo i mandati ecclesiastici e gli altri destinatari a favorire l'azione del *negotium fidei*. Le missive rendono noti i dettagli di quanto accaduto: mentre transitavano per Mazzo, nell'Alta Valtellina, l'inquisitore frate Pagano da Lecco, che aveva fatto prigioniero Corrado da Venosta, «de hereseos crimine condempnato»⁸⁶⁹, fu assassinato in un agguato organizzato dai nipoti dell'imputato insieme agli abitanti del paese; con lui morirono due notai e due laici che costituivano la scorta armata dell'inquisitore⁸⁷⁰. Furono frate Anselmo e frate Daniele, titolari del processo insieme a frate Guido da Cocconato, a comunicare il preciso resoconto della vicenda al pontefice⁸⁷¹, che subito ordinò loro di dare avvio all'inchiesta.

Le altre tre lettere di papa Niccolò III, scritte il 29 novembre dell'anno seguente, offrono aggiornamenti sugli sviluppi successivi al fatto sanguinoso. Nella prima, Niccolò III ingiunse al podestà, al capitano e al consiglio del comune di Bergamo, di custodire

⁸⁶⁷ Sull'*affaire* Corrado da Venosta, si veda la puntuale ricostruzione di BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, pp. 92-93. Per qualche informazione sulla sua vita e sull'azione inquisitoriale ai suoi danni, si veda E. PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, prefazione di G. Bognetti, Milano, Giuffrè, 1952, pp. 19-30. Sulla natura ideologica della definizione "guelfi-ghibellini" e sulla dinamicità delle relazioni politiche nel XIII secolo, si veda da ultimo GRILLO, *La falsa inimicizia. Guelfi e ghibellini nell'Italia del Duecento*.

⁸⁶⁸ F. KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches unter den Königen Rudolf I und Albrecht I*, gesammelt von A. Fanta, F. Kaltenbrunner, E. V. Ottenthal, Wien, E. Tempsky, 1889 (Mittheilungen aus den vaticanischen Archiven. Herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, I), p. 125 (n° 114), 1° giugno 1278, *Zelo suadente; Les registres de Nicolas III (1277-1280)*, éd. par M. J. Gay, Paris, Albert Fontemoing, 1898, pp. 22-23 (n° 77), 1° giugno 1278, *Immanitas detestandi* (KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches*, pp. 123-124 [n° 113]); *Les registres de Nicolas III*, p. 23 (n° 78), 1° giugno 1278, *Occurrit nobis de* (KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches*, pp. 125-127 [n° 115]); *Les registres de Nicolas III*, p. 23 (n° 79), 1° giugno 1278, *Immanitas detestandi* (KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches*, pp. 127-128 [n° 116]). Una trascrizione delle prime tre lettere è presente anche in PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, pp. 88-91.

⁸⁶⁹ *Les registres de Nicolas III*, p. 22 (n° 77), 1° giugno 1278, *Immanitas detestandi* (KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches*, p. 123 [n° 113]).

⁸⁷⁰ «Aliis qui per fuge presidium evadere nequiverunt armis, equis, vestibus, et aliis rebus quas secum habebant viliter spoliatis» (*Les registres de Nicolas III*, p. 22 (n° 77), 1° giugno 1278, *Immanitas detestandi* [KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches*, pp. 123-124 (n° 113)]).

⁸⁷¹ «Sicut enim ex insinuatione dilectorum filiorum Anselmi et Danielis fratrum dicti ordinis inquisitorum pravitatis predicte in eisdem partibus et Marchia una cum prefato Padano deputatorum a sede predicta a nobis innotuit» (*Les registres de Nicolas III*, p. 22, 1° giugno 1278, *Immanitas detestandi* [KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches*, p. 123 (n° 113)]).

Corrado da Venosta, catturato di nuovo insieme ad alcuni dei suoi uomini, e di condurli nel luogo stabilito dagli inquisitori:

«Quamobrem universatam vestram rogamus attente per apostolica vobis scripta mandantes quatinus dictos Conradum et alios ita custodiatis diligenter et faciatis per alios custodiri quod eis omnino fuge sublato presidio, cum a dilectis filiis Anselmo de Alexandria, Daniele de Gusano et Guidone de Coconato fratribus dicti ordinis Predicatorum, inquisitoribus huiusmodi pravitatis in Lombardia et Marchia Ianuensi fueritis requisiti, predictos Conradum et alios ad locum quem dicti inquisitores maluerint sub fida custodia et cum ducatu comitatum oportuno procuretis transferri, mandato dictorum inquisitorum in hac parte humiliter et efficaciter parituros. Alioquin eisdem inquisitoribus nostris damus litteris in mandatis ut vos ad id monitione premissa per censuram ecclesiasticam appellatione remota compellant»⁸⁷².

La minaccia di scomunica con cui si conclude la lettera non è un artificio retorico del pontefice. Il medesimo giorno Niccolò III indirizzò una missiva ai «dilecti filii Anselmus de Alexandria, Daniel de Gusano, Guido de Coconato», sollecitandoli a comminare le opportune sanzioni nel caso in cui il comune di Bergamo non avesse adempito ai suoi doveri⁸⁷³. Una terza lettera fu inviata a tutti i podestà, i capitani e i consigli delle città *lombarde*, in cui si chiedeva di offrire un salvacondotto agli inquisitori che avrebbero trasferito i prigionieri in un luogo sicuro⁸⁷⁴. Queste sono le principali notizie relative alle procedure contro Corrado da Venosta. Non molto sappiamo sulla sua conclusione, ma grazie a un *instrumentum*, sottoscritto nel 1308 dal notaio Andrea *de Osteno* e oggi conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano⁸⁷⁵, possiamo essere certi della condanna dell'imputato, della confisca dei suoi beni e della distruzione dei suoi castelli:

«Item dico quod castra dicti condam domini Conradi destructa fuerunt et eius bona confiscata in manibus inquisitorum per sententiam datam per ispum dominum fratrem

⁸⁷² *Les registres de Nicolas III*, p. 250 (n° 585), 29 novembre 1279, *Ut orthodoxe fidei* (KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches*, pp. 195-196 [n° 199]). Cfr. anche PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, p. 91. L'originale di questa lettera papale è conservato presso CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Fondo Domenicani, I, perg., 114.

⁸⁷³ *Les registres de Nicolas III*, p. 251 (n° 586), 29 novembre 1279, *Ad audientiam nostram* (KALTENBRUNNER, *Actenstücke zur Geschichte des deutschen Reiches*, p. 196 [n° 200]). PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, p. 91.

⁸⁷⁴ *Les registres de Nicolas III*, p. 251 (n° 587), 29 novembre 1279, *Illa vos credimus* (*Regesta pontificum romanorum*, II, p. 1748, n° 21657; *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 567). Cfr. anche PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, p. 92.

⁸⁷⁵ CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *Instrumenta miscellanea*, 447. L'atto è stato trascritto con qualche lacuna da PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, pp. 92-94.

Guidonem [Guido de Coconato] et quod loci de Maze, Tovo, Pristino destructa fuerunt propter mortem fratris Pagani inquisitoris et eius oficialium qui erant cum eo»⁸⁷⁶.

Nell'atto vengono elencati i beni confiscati e le successive vendite: allo stesso Andrea *de Osteno* sarebbero spettati «per plures annos libras vigintiocto imperialium occasione cuiusdam investiture facte a me per condam fratrem Anselmum de Alexandria inquisitorem de terris de Talamona omni anno ad certum terminum»⁸⁷⁷. Il documento mostra che, oltre a frate Guido da Cocconato⁸⁷⁸, anche frate Anselmo d'Alessandria partecipò alle investiture dei beni sottratti a Corrado da Venosta e, se mai ce ne fosse bisogno, ribadisce che nel 1309 frate Anselmo era deceduto da diversi anni («condam fratrem Anselmum de Alexandria inquisitorem»).

Non può che trattarsi di un omonimo il «frater Anselmus de Alexandria, subdelegatus» del vescovo di Ferrara, che partecipò ai processi contro gli Este del 1321 e fu autore di uno dei *consilia* giuridici forniti nell'ambito dell'inchiesta⁸⁷⁹. È necessario invece procedere con maggiore cautela in merito a un altro caso di omonimia: un *Anselmus de Alexandria* è attestato a Genova, dove viene citato il 27 ottobre 1277 come membro del capitolo conventuale della città ligure e il 2 luglio 1295 come testimone di una sentenza d'arbitrato pronunciata dal priore di quel convento⁸⁸⁰. Sebbene la coeva – e costante –

⁸⁷⁶ CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Instrumenta miscellanea, 447; cfr. PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, p. 93.

⁸⁷⁷ CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Instrumenta miscellanea, 447; cfr. PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, p. 92.

⁸⁷⁸ «Item frater Guido et Conradus ablatius alterius Conradi heretici vendiderunt ipsas terras domino Iohanni de Ripa et Marco de Bocassio [...]. Item frater Guido et Conradus ablatius vendiderunt mihi Andree» (CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Instrumenta miscellanea, 447; cfr. PEDROTTI, *I Venosta, castellani di Bellaguarda*, p. 92).

⁸⁷⁹ F. BOCK, *Der Este-Prozess von 1321*, in "Archivum Fratrum Predicatorum", VII (1937), pp. 68-69, 90. Friedrich Brock errava nell'affermare la possibilità che frate Anselmo d'Alessandria, *subdelegatus* del vescovo di Ferrara, fosse l'inquisitore titolare dell'inchiesta contro Corrado da Venosta. Sylvain Parent, autore di uno studio più ampio sui processi contro i signori italiani durante il papato di Giovanni XXII, nell'analizzare i processi contro gli Este non fa alcun riferimento in merito all'identità del frate Anselmo attestato negli atti da lui analizzati (S. PARENT, *Dans les abysses de l'infidélité. Les procès contre les ennemis de l'Église en Italie au temps de Jean XXII (1316-1334)*, Rome, École française de Rome, 2014 [Bibliothèques des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 361], pp. 234, 426-427, 449-450, 452). Forse l'*Anselmus de Alexandria* attivo nei primi decenni del XIV secolo è il medesimo frate attestato da Michele Caffi in appendice al suo volume *Della chiesa di Sant'Eustorgio in Milano. Nell'Atto di elezione e costituzione di due sovrastanti od amministratori temporali della comunità di sant'Eustorgio, fatta nel 1313, da cui appariscono i nomi della maggior parte de' frati che a quell'epoca ivi trovavansi* – questo è il titolo dato dall'erudito milanese al documento da lui consultato – compare nel capitolo dei frati Predicatori del convento milanese un *frater Anselmus Alexandrinus* (M. CAFFI, *Della chiesa di Sant'Eustorgio in Milano*, Milano, dalla tipografia di Giuditta Boniardi-Pogliani, 1841, p. 194).

⁸⁸⁰ I due documenti sono stati resi noti e in parte trascritti da Thomas Käppeli (T. KAEPPELI, *Pour la biographie de Jacques de Cessole*, in "Archivum Fratrum Predicatorum", XXX (1960), pp. 149-150, n. 2, 155, n. 21).

attività dell'inquisitore *lombardo* presso Sant'Eustorgio, ci porta a credere che si sia in presenza di due persone diverse, gli estremi cronologici della documentazione non consentono di affermarlo con la dovuta sicurezza. Rimane infine da smentire l'ipotesi di alcuni eruditi secondo cui l'autore del *Tractatus de hereticis* sia stato artefice di un ulteriore scritto intitolato *Constitutiones et ordinationes adversus haereticos* o, in volgare, *Costituzioni spettanti la Santa Inquisizione*⁸⁸¹. Tale notizia, riportata anche da Jacques Échard e ripresa da Abele Redigonda⁸⁸², sembra derivare da un'interpretazione forzata del passo degli *Annales* di Genova («ad ipsius mandata constitutiones edite contra hereticos»⁸⁸³): le *Constitutiones et ordinationes adversus hereticos* a cui fanno riferimento gli eruditi non sono un'opera di frate Anselmo, bensì le norme che fece approvare negli statuti del comune genovese nel 1256.

Dopo questa necessaria precisazione, possiamo rivolgere la nostra attenzione all'unica opera scritta da frate Anselmo d'Alessandria. Secondo Antoine Dondaine, il *Tractatus de hereticis* può essere diviso in tre parti: la prima, contenente una sorta di trattato "primitivo" che ha «pour objet de compléter la *Summa de catharis*» e si conclude con un primo *explicit*; la seconda, costituita dalla *Summa de catharis* di frate Raniero, vera "pietra d'angolo" dell'intero "edificio" testuale; la terza riportante un insieme di documenti in larga misura legati alla pratica inquisitoriale e punteggiata di note interne allo scritto che fanno capire, da un lato, la stretta connessione con le parti precedenti e, dall'altro, il carattere di *work in progress* dello scritto originale⁸⁸⁴. Più nel dettaglio, lo storico domenicano sfruttò le rubriche del codice budapestino per suddividere ulteriormente il testo in diciannove *fragments*⁸⁸⁵. Considerata l'utilità di tale ripartizione si è deciso di mantenerla, optando per il termine capitolo in sostituzione di *fragment*, che nella lingua italiana può essere causa di fraintendimenti. Ecco i diciannove capitoli del *Tractatus de hereticis*:

⁸⁸¹ L'informazione si può trovare, ad esempio, in A. DE ALTAMURA, *Bibliothecae Dominicanae*, p. 49; A. ROVETTA, *Bibliotheca chronologica illustrium virorum Provinciae Lombardiae*, p. 20.

⁸⁸² Cfr. QUÉTIF, ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p. 149 e REDIGONDA, *Anselmo da Genova*, p. 412.

⁸⁸³ *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori dal MCCLI al MCCLXXIX*, IV, p. 23.

⁸⁸⁴ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 240.

⁸⁸⁵ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, pp. 235 e ss.

Tabella 1

		BU	Rubrica	Contenuto capitolo	Incipit	Explicit
1	1	ff. 1r-2r	Principium et origo heresum quomodo sunt	Origini dei <i>cathari</i> , in particolare in <i>Lombardia</i> .	Notandum quod in Persia	et per totam Tusciam
	2	f. 2r	Nota de III ^{or} episcopis catharorum in Lombardia	Informazioni sui rappresentanti <i>cathari</i> in <i>Lombardia</i>	Notandum quod cathari	Viventium veronensem
	3	ff. 2r-3r	Quomodo illi de Concorezo sunt divisi	Notizie sulla divisione in seno ai <i>cathari</i> di <i>Concorezo</i>	Item notandum quod illi de Concorezo	diabolo potenciam formandi omnia
	4	f. 3r	De opinione Bagnolensium	Sulle dottrine dei <i>Bagnolenses</i>	Opinio Bagnolensium triplex est	nisi forte propter scandalum
	5	ff. 3r-4r	De impositione manuum catharorum	Descrizione del rito del <i>consolamentum</i>	De impositione manuum	et statim faciunt duplam
	6	f. 4r	De dispositione penitencie catarorum	Le pratiche di penitenza dei <i>cathari</i>	Notandum III ^{or} differencias	et isti dicuntur dies servicii
	7	ff. 4r-4v	De abstinentia catharorum	Le astinenze e i digiuni dei <i>cathari</i>	Communis abstinentia est	primam septimanam
	8	ff. 4v-5r	De tempore	Riti durante il pasto e benedizione del pane	Quando coquus paravit	inter diem et noctem
	8		Quomodo se habent ad mensam		Quando omnes iam sedent	si detur porcis
	9	f. 5r	Quomodo se habent eundo ad domum alicuius	Rito del <i>melioramentum</i> quando i <i>cathari</i> entrano in un'abitazione sconosciuta	Quando aliquis catharus	et hoc appellant caron
10	f. 5r	De differencia valdensium lombardorum et ultramontanorum	Descrizione delle principali differenze tra <i>valdenses ultramontani</i> e <i>lombardi</i> , interrotta dall'inserimento della <i>Summa de catharis</i> di frate Raniero	Differencia valdensium ultramontanorum et lombardorum	per constituciones ecclesie	
2	11	ff. 5r-11r	Summa fratris Raynerii condam de ordine Predicatorum	Copia della <i>Summa de catharis</i> di frate Raniero da Piacenza	Cum secte hereticorum olim	opus superius annotatum
1	10 ¹	ff. 11r	Assente	Continuazione del capitolo 10 sulle differenze <i>valdenses ultramontani</i> e <i>lombardi</i>	Ultramontani non inclinant	ultramontani excommunicaverunt lombardos
			Explicit	Primo Explicit del <i>Tractatus de hereticis</i> e nota sull'autore	Hoc notavi ego, frater A.	in reclusorio apud Albam
3	12	ff. 11r-11v	Audita ab alio	Altre informazioni sui <i>pauperes lombardi</i>	Hec vero que sequuntur habui	tenendo possessiones.
	13	f. 11v	Secretum de Concorezo	<i>Incipit</i> dell' <i>Interrogatio Iohannis</i> e altre note	Ego Iohannes frater vester	tempus quo currebat MCLXXIII
	14	ff. 11v-12r	De examinacione hereticorum	Modello di un processo verbale di un interrogatorio contro un eretico	MCCLXVI, indictione tali	vel super hoc et cetera
	15	f. 12r	De concordanciis pauperum de Lugduno et lombardorum	Lista dei quattordici errori comuni dei Poveri lombardi e dei Poveri di Lione	In hoc concordant pauperes	ecclesie romane non salvantur
			De lombardis			
			De lugdunensibus: de consecracione eorum semel in anno	Breve testo conosciuto come "cena valdese"	Dicti pauperes de Lugduno	divisione que fuit inter eos
	16	ff. 12r-12v	De precepto ad clericos	Formule di procedura inquisitoriale	Talis inquisitor precipit	Actum in tali loco, R. talis
Assente			Cum ego talis inquisitor		talis potestatis, talis loci	
17	ff. 12v-13r	De officio inquisito-	Compendio dei poteri e delle	Quod inquisito-	et generaliter	

		ris infra terminos suos	prerogative inquisitoriali	res simul et separatim	sub quacunque forma
18	ff. 13r-13v	De sectis XLVII	Catalogo di quarantasette gruppi "ereticali"	Notandum de romana ecclesia	«Te Romam ire oportet?»
19	f. 13v	Assente	Lista dei rappresentanti <i>cathari</i> degli <i>Albanenses</i> e di <i>illi de Concorezo</i>	Episcopus secte Albanensium Bonaventura	Diaconus de Brixia Laurencius de Gradi.

Oltre a ribadire che la tabella sopra riportata è frutto di una divisione convenzionale⁸⁸⁶, è necessario fare alcune precisazioni. Non di rado le rubriche si collocano in posizione insolita oppure sono assenti in punti del testo in cui ci si aspetterebbe di trovarle⁸⁸⁷. Ci pare di poter convenire con Jean Duvernoy quando afferma che «les rubriques placées maladroitement [...], ne sont pas garantes de l'unité du document et visiblement postérieure»⁸⁸⁸. Ciò non inficia in alcun modo l'unità autoriale della compilazione, evidenziata dal ricorso alla prima persona lungo tutto il testo («habui et didici», «habeo»⁸⁸⁹). È altrettanto evidente che unità autoriale non si traduce con coerenza e uniformità d'esposizione.

La lettura dell'opera mostra che l'unico principio seguito da frate Anselmo d'Alessandria fu aggiornare e completare la *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza attraverso notizie e informazioni estrapolate da fonti diverse. Testimoni della natura «informe» e «desordonnée»⁸⁹⁰ del *Tractatus de hereticis* sono i numerosi

⁸⁸⁶ Tale divisione rispecchia la natura del *Tractatus de hereticis* – insieme di capitoli senza unità espositiva, ma certamente scritti dal medesimo autore – e si ispira alle ripartizioni proposte dallo storico domenicano nell'articolo del 1947 dedicato alle raccolte e ai manuali ad uso inquisitoriale (DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, p. 88). Ci è sembrato opportuno restare fedeli al suo schema anche per agevolare un confronto con quanto da lui proposto nell'analisi dei vari capitoli dell'opera di frate Anselmo d'Alessandria.

⁸⁸⁷ Jean Duvernoy fa notare, ad esempio, che «la rubrique 3 devrait être replacée après *Veronensem*» (DUVERNOY, *La Religion des cathares*, p. 333, n. 127; cfr. *infra*, p. 352). Una rubrica del capitolo ottavo, «De tempore» (cfr. *infra*, p. 356), che richiama l'espressione *de tempore* dei registri inquisitoriali con cui i giudici della fede chiedono informazioni su quando fosse avvenuto un determinato evento relativo alla confessione dell'imputato, non pare avere alcuna attinenza con quanto viene descritto circa la preparazione alla *benedictio panis*, tanto che Antoine Dondaine fu costretto ad aggiungere la parola *manducationis* («De tempore <manducationis>», DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 315). Allo stesso modo, le rubriche della *Summa de catharis* attestata dal codice di Budapest presentano alcune differenze rispetto a quelle generalmente attestate dagli altri manoscritti, suggerendo l'idea che anch'esse siano posteriori («De diversis sectis catharorum»] «De opinionibus catharorum» **BU**; «Quot sunt ecclesie Catharorum»] «Ecclesie Catharorum XVI» **BU**; «De propriis opinionibus Albanensium»] «De Albanensibus» **BU**; «De Catharis Tholosanis, Albigensibus et Carcassonsibus»] «De Catharis de ultra mare» **BU**, cfr. *infra*, pp. 357, 366, 367, 377).

⁸⁸⁸ DUVERNOY, *La Religion des cathares*, p. 333, n. 127.

⁸⁸⁹ Cfr. *infra*, p. 379. Anche gli aggiornamenti inseriti nel corso della stesura relativi alla condizione di taluni degli «eretici» citati, concorrono a dimostrare quanto meno la volontà che il trattato fosse considerato unitario. Non si può escludere tuttavia che tali aggiunte siano state apposte non da frate Anselmo in persona, bensì da un suo confratello al corrente dei fatti «ereticali» («quem nunc habent», «hic mortuus est», «hic conversus est modo», «nunc est episcopus», «hic Cremone combustus est», Cfr. *infra*, pp. 351-352, 383).

⁸⁹⁰ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 238.

«notandum» e «notandum quod» che si alternano nello scritto e ne introducono i capitoli⁸⁹¹. Si ha come l'impressione che all'origine il testo non fosse altro che un insieme di note e glosse all'opera di frate Raniero, assemblate in un secondo momento forse dall'autore o da qualcuno dopo di lui. Ma una simile ipotesi si scontra con la posizione inconsueta della *Summa de catharis* (*Tabella 1*, capitolo 11) che taglia in due una sezione dello scritto di Anselmo d'Alessandria dedicata alle differenze tra i *valdenses ultramontani* e i *lombardi* (*Tabella 1*, capitolo 10). La spiegazione data da Antoine Dondaine a questo involontario inserimento – «la Somme étant copiée sur un cahier indépendant, fut insérée dans le manuscrit du Tractatus à la rencontre des deux feuillets sur lesquels courait le texte de l'élément concernant les vaudois»⁸⁹² – è la più ragionevole. Si rafforza quindi l'idea che frate Anselmo abbia sì redatto le sue note partendo dallo scritto del predecessore, ma su quaderni o fogli indipendenti. Certo è che la tradizione del *Tractatus de hereticis* si dimostra complessa e insondabile: le caratteristiche dell'*unicum* conservato a Budapest non consentono ulteriori affondi interpretativi e ci obbligano a descrivere il contenuto del testo analizzando i suoi singoli elementi. Lo scopo è capire in quale misura il testo di frate Anselmo, e contestualmente il lavoro di frate Raniero, possano essere utilizzati per approfondire l'orizzonte religioso di uomini e donne che nella *Lombardia* medievale di metà Duecento furono definiti *cathari* dai due inquisitori.

Il primo capitolo del *Tractatus de hereticis* è anche il più celebre e dibattuto dalla storiografia. Si tratta di un resoconto narrativo sulle origini degli *heretici* che muovendo da un'ottica geografica ampia si concentra sulle prime fasi di diffusione dei *cathari* in *Lombardia* (*Tabella 1*, capitolo 1)⁸⁹³. Il racconto si apre con un riferimento alla Persia e a Mani che «posuit duo principia et docuit in partibus Drugoncie et Bulgarie et Filadelfie»⁸⁹⁴, dove l'«eresia» si moltiplicò e furono creati tre *episcopi*. L'autore si pone in diretta continuità con la tradizione polemistica che, attingendo dalle opere di Agostino, collegava le coeve manifestazioni «ereticali» ai *manichei*⁸⁹⁵. Dai territori orientali, a

⁸⁹¹ I «notandum quod», «notandum», «nota» presenti nel *Tractatus de hereticis* son ben quindici e, soprattutto nella prima parte, sono posti all'inizio di ogni capitolo (Cfr. *infra*, pp. 350-355, 379, 383). Si può notare la differenza espositiva con la *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza che contiene soltanto quattro tra «notandum» e «notatur» (cfr. *infra*, pp. 365, 370, 375, 377).

⁸⁹² DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 239.

⁸⁹³ Cfr. *infra*, pp. 350-351.

⁸⁹⁴ Cfr. *infra*, p. 350.

⁸⁹⁵ Degli autori più antichi, si può citare per esempio Adémar de Chabannes che ci ragguaglia a proposito dell'Aquitania nel 1018: «Paulo post exorti sunt per Aquitaniam Manichei, seducentes plebem» (ADÉMAR DE CHABANNES, *Chronique*, éd. par J. Chavanon, Paris, Alphonse Picard et fils editeurs, 1897, p. 173; sulla

motivo di un'intensa circolazione di uomini («causa mercacionis» oppure al fine di «subiugare terram»⁸⁹⁶), l'*heresis* prese la direzione dell'Occidente europeo, prima verso la *Grecia* e la *Sclavonia* («scilicet de terra qui dicitur Bossona»), poi verso la *Francia* e, soprattutto, la *Provincia*: lì gli *heretici* furono «tantum multiplicati» che elessero quattro *episcopi*. Un notaio *de Francia*, infine, raggiunse la *Lombardia*, precisamente il contado Milanese presso Concorezzo, e “sedusse” («seduxit») un individuo di nome Marco, originario di Cologno Monzese⁸⁹⁷.

Una volta giunta in *Lombardia*, la descrizione dell'autore si fa via via più dettagliata. A Marco si aggiunsero due amici, *Iohannis Iudeus* e *Ioseph*. Uno dei tre si recò a Milano presso Porta Orientale per convincere un altro uomo a seguirli. I quattro, dopo una consultazione con il notaio *de Francia*, si diressero prima a *Rocavione* (Roccavione, presso Cuneo) e poi a Napoli dove incontrarono un *episcopus hereticorum*. Lì, «recepta manus

vicenda si veda, ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa Occidentale*, pp. 51-52). Interessante tra gli altri è Guibert de Nogent che, nel secondo decennio del XII secolo, dichiara il suo debito ad Agostino nella descrizione dell'“eresia” di Clemente e Eberardo di Bucy: «Si relegas haereses ab Augustino digestas, nulli magis quam Manicheorum reperies convenire» (GUIBERT DE NOGENT, *Histoire de sa vie (1053-1124)*, éd. par Georges Bourgin, Paris, Librairie Alphonse Picard et fils, 1907, p. 213; cfr. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, p. 29). Con Ecberto di Schönau, la filiazione dei catari dai Manichei è dichiarata apertamente, in particolare nel capitolo *De origine sectae catharorum*: «Sciendum vero est, et non celandum ab auribus vulgi, quoniam indubitanter secta eorum, de quibus agimus, originem accepit a Manichaeo haeresiarcha» (ECKBERTI SCHONAUGIENSIS *Sermones contra catharos*, col. 16; sull'opera di Ecberto, si veda BRUNN, *Des contestataires aux «cathares»*, pp. 287-289). È già stato evidenziato quanto l'assimilazione tra le due “eresie” sia diffusa negli scritti dei frati Predicatori della seconda metà del XIII secolo (cfr. *supra*, p. 93). Più in generale, sulla filiazione *manichei-cathari*, cfr. *Heresies of the High Middle Ages*, p. 665, n. 1.

⁸⁹⁶ Cfr. *infra*, p. 350. Se «causa mercacionis» è facilmente riconducibile agli scambi commerciali che ebbero come punto d'approdo Costantinopoli, l'espressione «ut subiugarent terram» è a tutt'oggi dibattuta dalla storiografia: l'ipotesi maggiormente condivisa ritiene che indichi la seconda crociata del 1147-48 con protagonista Luigi VII (cfr. THOUZELLIER, *Hérésie et croisade au XIIIe siècle*, in EAD., *Hérésie et hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, p. 24, che riprende DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, p. 240). Secondo Malcolm Lambert, l'autore si riferirebbe alla quarta crociata che nel 1204 conquistò la capitale dell'impero bizantino. La sua ipotesi alimenta l'idea secondo cui frate Anselmo avrebbe proiettato indietro nel tempo eventi a lui contemporanei (M. LAMBERT, *Medieval heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford-Cambridge, Blackwell Publishers, 1992², p. 60; cfr. anche E. DUPRÉ THESEIDER, *Il catarismo della Linguadoca e l'Italia*, in ID., *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio evo*, Bologna, Pàtron editore, 1978, pp. 345-360, trad. it. di ID., *Cathares en Languedoc*, in *Cathares en Languedoc*, “Cahiers de Fanjeaux”, 3 (1968), pp. 299-316). Nell'edizione più recente del suo libro, Lambert sembra ricredersi eliminando l'ipotesi in questione (M. LAMBERT, *Medieval heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishers, 2002³, p. 67). Bernard Hamilton ricollega l'espressione con la visione apocalittica di Ildegarda di Bingen e propende per la prima crociata (HAMILTON, *Wisdom from the east: the reception by the Cathars of Eastern dualist texts*, pp. 43-45). La connessione, oltre ad apparire frutto di una forzata combinazione tra fonti non adeguatamente contestualizzate, è viziata dall'ambiguità di lettura inerente una delle date proposte nella visione di Ildegarda. L'ipotesi di Hamilton viene ripresa da Peter Biller al fine di avvallare l'ipotesi secondo cui la “chiesa” di Francia rivestì un ruolo importante nel diffondersi dell'“eresia” catara in Europa (BILLER, *Northern Cathars and Higher Learning*, pp. 40-41). Per una panoramica sul dibattito in questione, si veda M. BARBER, *The Cathars. Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, Harlow, Pearson Education, 2000, pp. 27-28.

⁸⁹⁷ Cfr. *infra*, p. 350.

imposizione»⁸⁹⁸, Marco divenne diacono e, tornato a Concorezzo, cominciò a predicare: grazie alla sua attività di persuasione i *cathari* si moltiplicarono oltre misura in *Lombardia*, nella Marca di Verona e in Toscana. L'entrata in scena di un nuovo personaggio, *papas Nicheta*, che sollecitò e confermò l'elezione di Marco a *episcopus*, fu elemento capace di sconvolgere un delicato equilibrio: dopo qualche tempo, la notizia che Nicheta «male finierat vitam»⁸⁹⁹ convinse Marco a recarsi *ultra mare* per ricevere l'ordinazione dall'*episcopus* di Bulgaria. Il progetto fallì e, sopraggiunta la morte di Marco, *Iohannes Iudeus* lo sostituì nella carica di *episcopus*. Ma la notizia del *malum finem* di papa Nicheta continuò ad aleggiare come un'ombra ingombrante sul destino del movimento, fino a che l'ambizioso *Nicola de Marchia* cominciò a insinuare il dubbio e a «ponere dissensium»⁹⁰⁰ all'interno del gruppo. Il risultato della sua azione fu la divisione degli *heretici* in cinque parti, a seconda dei luoghi dove erano stabiliti⁹⁰¹.

Nell'analisi del racconto, gli storici si dividono tra chi lo considera in larga parte frutto dell'immaginazione dell'autore e chi, come Antoine Dondaine, lo ritiene attendibile⁹⁰². Non sarà sfuggito che il capitolo narrativo del *Tractatus de hereticis* richiama molti personaggi noti ad altre fonti: Marco di *Lombardia*, *Iohannes Iudeus*, papa Nicheta, *Nicola de Marchia* (o *de Vincentia*) sono conosciuti grazie al *De heresi catharorum* e alla *Charte de Niquinta*. In particolare, è con il testo del *De heresi catharorum* che si riscontrano il maggior numero di analogie, per quanto in alcuni punti

⁸⁹⁸ Cfr. *infra*, p. 350.

⁸⁹⁹ Cfr. *infra*, p. 351.

⁹⁰⁰ Cfr. *infra*, p. 351.

⁹⁰¹ Il *De heresi catharorum*, alla fine della narrazione, presenta una divisione in sei *partes*: «Tali itaque modo, sicut superius narratum est, multitudo catharorum, imo hereticorum ac preversorum necnon et doctrine Christi adulteratorum, prius in unitatem consistens, in duas partes primo divisa et postea in sex» (cfr. *infra*, p. 300). In frate Raniero da Piacenza le sei *partes* vengono definite *ecclesie*: «Ecclesia Albanensium vel de Desenzano; ecclesia de Concorezo; ecclesia Bagnolensium; ecclesia vicentina sive de Marchia; ecclesia florentina; ecclesia de Valle spolitana» (cfr. *infra*, p. 366). È sorprendente notare che frate Anselmo d'Alessandria, pur avendo la *Summa* di frate Raniero sotto mano, sia l'unico a parlare di una divisione in cinque *partes* e non utilizzi il termine *ecclesia* come il confratello: «Et sic divisio facta est inter hereticos in V partibus, secundum quod erat de V locis» (cfr. *infra*, p. 351). Sulla divisione del *Tractatus de hereticis*, si vedano le osservazioni di ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, p. 43. Più in generale, e sotto un altro punto di vista, sui rescinti delle origini, cfr. BERTUZZI, *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, pp. 56-62.

⁹⁰² «Le contrôle du De hereticis sur ce qu'il a de commun avec d'autres documents est donc somme toute très favorable: nous pouvons lui faire confiance» (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 265). Concorda con Dondaine, per esempio, Peter Biller che considera le informazioni del *Tractatus de hereticis* come certezze: «Latin Catharism not only first came to Francia, it was spread from Francia to the provinciales (men of Provence) in the south and it was a notary from Francia who took Catharism into Lombardy» (BILLER, *Northern Cathars and Higher Learning*, p. 41; corsivo nel testo). Tra coloro che ritengono che le narrazioni delle origini «s'agit fondamentalement de mythologie» troviamo Jacques Chiffolleau (*L'histoire du catharisme en discussion. Le «Concile» de Saint-Félix (1167), intervention de Jacques Chiffolleau*, p. 52) e Jean-Louis Biget (BIGET, *Les bons hommes sont-ils les fils des bogomiles?*, pp. 155-159).

chiave permangono notevoli differenze. Secondo padre Dondaine, le divergenze contenutistiche tra le due testimonianze erano la prova della reciproca indipendenza, mentre le affinità erano elemento a favore della loro verosimiglianza⁹⁰³. Lo storico domenicano si impegnò così ad offrire una *conciliation* fra i due racconti, non prima di aver affermato un criterio fondamentale:

«lorsqu'il s'agira de concilier les récits de la naissance des divisions en Lombardie, tels qu'il sont donnés par le De heresi catharorum d'une part, et le Tractatus de hereticis d'autre part, il est clair que l'ancienneté du premier jouera en faveur de sa propre autorité»⁹⁰⁴.

Basta tuttavia mettere a confronto le poche informazioni che possediamo sulla figura di *Niquinta/papas Nicheta* – “contenitore mitico” nel quale vennero trasfuse le notizie più disparate – per constatare come tale procedimento si riveli inadeguato:

Charte de Niquinta

Anno MCLXVII. Incarnationis Dominice in mense madii. In diebus illis ecclesia Tolosana adduxit Papa Niquinta in Castro Sancti Felicis et magna multitudo hominum et mulierum ecclesie Tolosane aliarumque ecclesiarum vicine congregaverunt se ibi ut acciperent consolamentum. Et dominus Papa Niquinta cepit consolare. Postea vero Robertus de Sperrone, episcopus ecclesie Francigenarum, venit cum consilio suo, et Marchus Lombardie venit cum consilio suo similiter, et Sicardus Cellararius, ecclesie Albiensis episcopus, venit cum consilio suo, et Bernardus Catalani venit cum consilio ecclesie Carcassensis, et consilium ecclesie Aranensis fuit ibi. Et omnes sic innumerabiliter congregati, homines Tolosanae ecclesie voluerunt habere episcopum et elegerunt Bernardum Raimundum. Similiter vero et Bernardus Catalanus et consilium ecclesie Carcasensis rogatus ac mandatus ab ecclesia Tolosana et cum consilio et voluntate et solu-

De heresi catharorum

Adveniens quidam papas Nicheta nomine de Constantinopolitans partibus in Lombardiam cepit causari ordinem Bulgarie, quem Marcus habebat. Unde Marcus episcopus cum suis subditis hesitare incipiens, relicto ordine Bulgarie, suscepit ab ipso Nicheta ordinem Drugonthie. Et in illo ordine Drugonthie aliquibus temporibus cum suis omnibus complicitibus conmoratus est. Preterea, alio tempore, venit quidam de ultra marinis partibus, Petracius nomine, cum sociis suis, et quaedam retulit nova de quodam Symone, episcopo Drugonthie, a quo origo suscepti ordinis a Nicheta processerat. Et dicebat ipse Petracius quod ille Simon fuit inventus in conclavi cum quadam et quia alia contra rationem fecerat, set et in adventu istius Petracii, Marcus iam mortuus erat et ei alius in episcopum successerat, Iohannes Iudeus nomine, et ab eodem Marco ordinem episcopi acceperat. Et causa verborum istius Petracii, quidam dubitaverunt de ordine accepto ab illo Simone, quidam non.

Tractatus de hereticis

Postea venit quidam qui vocabatur papas Nicheta, qui episcopum erat illorum de Constantinopoli et dixit: «Vos estis tot quod bene expedit quod habeatis episcopum». Et sic elegerunt predictum Marchum in episcopum, cui obediebant omnes supradicti lonbardi, tusci et illi de Marchia. Et iste papas Nicheta confirmavit eum. Post aliquantulum temporis, Marchus intellexit quod papas Nicheta male finierat vitam suam, et ideo voluit ire ultra mare ut reciperet ordinem episcopalem ab episcopo de Bulgaria. Et quando fuit in Calabria invenit quemdam diaconum catharorum, qui dicebatur Illarius, qui dixit ei quod nullomodo posset ire ultra mare; unde cepit reverti. Et quando fuit in terra que dicitur Argentea, captus fuit et incarceratus; et infirmatus ad mortem, misit in Lombardiam Iohanni Iudeo et aliis catharis quod eligerent episcopum, quia ipse infirmus erat ad mortem. Et omnes cathari de Lonbardia elegerunt Iohannem Iudeum de Concorezo; et

⁹⁰³ «Car il est certain que l'auteur du traité ignorait le De heresi: les différences très prononcées qui caractérisent chacun des récits de l'origine des divisions entre les cathares de Lombardie proposés par les deux documents en est la preuve. Encore que ces divergences ne soient pas telles qu'elles interdisent une conciliation entre les deux récits, elles sont cependant assez profonde pour garantir leur indépendance. D'où il faut encore conclure à la qualité de l'information du Tractatus de hereticis» (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 245)

⁹⁰⁴ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 262.

cione domini Sicardi Cellarerii elegerunt Guiraldum Mercerium, et homines Aranensis elegerunt Raimundum de Casalis. Postea vero Robertus d'Esperrone accepit consolamentum et ordinem episcopi a domino Papa Niquinta ut esset episcopus ecclesie Francigenarum. Similiter et Sicardus Cellarerius accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Albiensis. Similiter vero Marchus accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Lombardie. Similiter vero Bernardus Raimundus accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Tolosanae. Similiter et Guiraldus Mercerius accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Carcasensis. Similiter et Raimundus de Casalis accepit consolamentum et ordinem episcopi ut esset episcopus ecclesie Aranensis.

Post haec vero Papa Niquinta dixit ecclesie Tolosane: «Vos dixistis mihi ut ego dicam vobis consuetudines primitivarum ecclesiarum sint leves aut graves et ego dicam vobis: Septem ecclesie Asiae fuerunt divisas et terminatas inter illas et nulla illarum faciebat ad aliam aliquam rem ad suam contradicionem. Et ecclesia Romanae et Drogometie et Melenguie et Bulgarie et Dalmaciae sunt divisas et terminatas et una ad altera non facit aliquam rem ad suam contradicionem, et ita pacem habent inter se. Similiter et vos facite»⁹⁰⁵.

Et de hac causa seditio orta est inter eos et ita in duas partes divisi sunt⁹⁰⁶.

Iohannes Iudeus ivit Argenteam et fecit se confirmari in episcopum a dicto Marcho. Et reversus est Iohannes Iudeus in Lonbardiam.

Et post paucos dies Marchus liberatus est de carcere; et, veniens in Lonbardiam, mortus est antequam perveniret ad Iohannem Iudeum. Et omnes cathari de Lonbardia, tam Iohannes Iudeus quam alii, dubitaverunt quia papas Nicheta fecerat malum finem, a quo descenderat episcopus Marchus, qui predictum Iohannem confirmaverat. Et hoc audivit quidam Nicola de Marchia qui volebat et ipse esse episcopus, laboravit ponere dissensionem, dicendo catharis: «Quid creditis de domino Marcho? Creditis quod fecerit bonum finem vel non?». Omnes dicebant: «Hoc credimus quod fecit bonum finem». Ipse respondit: «Iohannes Iudeus dicit quod dominus Marchus fecit malum finem; et propter hoc vult ire ultra mare ut reconsoletur». Et sic divisio facta est inter hereticos in V partibus⁹⁰⁷.

Le tre fonti attestanti la presenza di *Niquinta/papas Nicheta* in Occidente offrono resoconti molto diversi sia per consistenza sia per qualità delle informazioni. Talvolta le differenze sono di poca importanza, in altre circostanze sono vere e proprie contraddizioni. Limitiamoci a qualche esempio: nelle testimonianze *lombarde* non si riscontra alcun cenno a un viaggio di *papas Nicheta* nel Midi francese; la sua azione sembrerebbe svolgersi esclusivamente «in Lombardia»⁹⁰⁸. Per converso, la *Charte de Niquinta* sorvola sulla sua permanenza nell'Italia settentrionale. Si può tentare, com'è stato fatto, di risolvere il problema ipotizzando che *Niquinta/papas Nicheta* fosse costretto a passare dalla

⁹⁰⁵ ZBIRAL, *Edition critique de la charte de Niquinta selon les trois versions connues*, p. 47.

⁹⁰⁶ Cfr. *infra*, p. 298.

⁹⁰⁷ Cfr. *infra*, p. 351.

⁹⁰⁸ Cfr. *infra*, p. 298. A dire il vero, nel *Tractatus de hereticis* il luogo nel quale *papas Nicheta* «venit» non è precisato, ma il contesto e lo sviluppo delle vicende certificano che sia il Nord Italia (Cfr. *infra*, p. 351)

Lombardia (da qui l'assenza di riferimenti al tolosano nei testi "italiani") per raggiungere in un secondo momento la *Linguadoca*, ma questo non farebbe altro che ingenerare ulteriori nodi interpretativi irrisolti⁹⁰⁹. E qui si entra nel campo delle contraddizioni: secondo la *Charte de Niquinta*, Marco di *Lombardia* («Lombardie») ricevette l'imposizione delle mani e fu ordinato vescovo da *Niquinta* nel *castrum* di Saint-Félix de Caraman (oggi Saint-Félix en Lauragais); per l'autore del *De heresi catharorum*, Marco sarebbe già *episcopus*⁹¹⁰ prima della venuta di *papas Nicheta* che, giunto in *Lombardia*, gli impartì il *consolamentum* e lo convinse a lasciare l'*ordo Bulgarie* per aderire all'*ordo Drugonthie*. Stando invece alle notizie del *Tractatus de hereticis*, Marco sarebbe stato prima nominato *diaconus* da un generico *episcopus hereticorum*, poi eletto e confermato *episcopus* da *papas Nicheta*, con tutta probabilità in *Lombardia*.

Si capisce come dai tre racconti sia difficile fornire un quadro unitario e coerente. Se non ricorrendo a molta fantasia, neppure il cosiddetto metodo filologico-combinatorio, può essere utilizzato per sostituire le tessere del mosaico mancanti o per correggere le molte informazioni incoerenti⁹¹¹. Richiamandoci al lascito di Arsenio Frugoni, è opportuno sottolineare che nel caso specifico si deve fare i conti con un insieme di testimonianze scritte in periodi e in contesti diversi, la cui tradizione si rivela oltremodo complessa: da una parte, la *Charte de Niquinta* si presenta come un atto interno agli "eretici" della cui

⁹⁰⁹ È il ragionamento implicito, tra gli altri, di Malcolm Lambert che giunge a ritenere che «from Italy, Nicetas, invited by the Cathar community of Toulouse, passed over the Alps into Languedoc, taking with him Mark and leading members of his Church [...]. Although the single source which describes Niceta's visit gives no direct information on his reasons for crossing the Alps, it is a good working hypothesis that he was responding to an invitation from the Cathars of Toulouse, an especially fast-growing Church, to preside over a major territorial division [...]. No doubt they had heard of Niceta's momentous visit to Lombardy and wished to use the prestige of an Eastern leader to carry out a major reorganisation of Languedocian Catharism in a peaceful and orderly fashion» (LAMBERT, *The cathars*, pp. 45-46). Di parere opposto, Robert Moore, partendo dal presupposto che la *charte de Niquinta* sia un falso, ha affermato che «Nicétas n'a pas traversé les Alpes» (R. MOORE, *Nicétas, émissaire de Dragovitch, a-t-il traversé les Alpes?*, in "Annales du Midi", 85 (1973), pp. 87-88). Sull'identità di *Niquinta/papas Nicheta*, si veda JIMÉNEZ, *Relire la charte de Niquinta: 1) Origine et problématique de la Charte*, pp. 12-15.

⁹¹⁰ «Quemdam episcopum Marcum nomine, sub cuius regimine omnes Lombardi et Tusci et Marchisiani regebantur» (cfr. *infra*, p. 298).

⁹¹¹ Così il Frugoni sulla vita di Arnaldo da Brescia: «Come se si trattasse di tessere perfette di un mosaico, si sono accostate le testimonianze, cioè i fatti testimoniati, con una infinita fiducia nella Provvidenza, tanto benevola nel confronto degli storici da offrire loro, sempre, tutti gli elementi per una soddisfacente ricostruzione biografica» (FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, p. XXI). Sul metodo e la fortuna dell'Arnaldo da Brescia frugoniano, si veda oltre al già citato saggio introduttivo alla seconda edizione del volume di Giuseppe Sergi (SERGI, *Arsenio Frugoni e la storiografia del restauro*, pp. VII-XX), le riflessioni di Francesco Mores nel recente volume *Arsenio Frugoni, Arnaldo da Brescia. Giovanni Miccoli, fra Dolcino*, pp. 7-34. Sull'attualità della "metafora del restauro" e sull'esigenza di andare oltre la lezione del Frugoni, si vedano le riflessioni metodologiche di G.G. MERLO, *Il problema degli eretici nell'Italia dell'età bernardiana*, in *San Bernardo e l'Italia*, a cura di P. Zerbi, atti del Convegno di studi (Milano, 24-26 maggio 1990), Milano, Vita e Pensiero, 1993 (*Bibliotheca erudita*. Studi e documenti di storia e filologia, 8), pp. 166-174, poi riprese in ID., *Eretici del medioevo*, pp. 42-49

autenticità molti storici sono ancora dubbiosi⁹¹², dall'altra due fonti di origine italiana, una anonima e scritta prima della nascita del *negotium fidei* (*De heresi catharorum*) e una seconda riportata da un inquisitore all'incirca un secolo dopo gli avvenimenti trattati (*Tractatus de hereticis*).

Con ciò non si intende svalutare i tre resoconti considerandoli prodotto esclusivo dell'immaginazione polemistica e nemmeno sottrarsi all'interpretazione circa la loro genesi. Un'interessante proposta di ricerca ha inteso spostare l'attenzione dai rappresentanti ecclesiastici agli "eretici": David Zbiral, sviluppando alcune brevi suggestioni di Jacques Dalarun e Jacques Chiffolleau⁹¹³, afferma che la *Charte de Niquinta* «pourrait être une légende fondatrice [...], intégrant des éléments des récits sur les commencement des églises dissidentes en Italie et, probablement, des élément historique»⁹¹⁴. Lo stesso viene asserito per la parte narrativa del *De heresi*⁹¹⁵ e ugualmente si potrebbe dire per quella attestata dal *Tractatus de hereticis*. Non è escluso che, fatti salvi il ricorso all'eziologia mitica e a Mani – frutto di un *topos* diffuso e alimentato dall'avversione per lo straniero tipica dell'età medievale⁹¹⁶ – e alcuni riferimenti anacronistici ascrivibili alla penna dell'inquisitore⁹¹⁷, l'opera di frate Anselmo d'Alessandria si sia servita di un "mito delle origini" che nacque nel *milieu* "eretico". La crescente contrapposizione con la chiesa cattolico-romana spinse gli "eretici" a storicizzare il proprio passato, in un'ottica salvifica sottesa alla convinzione di costituire l'autentica

⁹¹² Per una ricostruzione del dibattito storiografico attorno alla *Charte de Niquinta*, si veda J. DALARUN, *La charte de Niquinta. Débats heuristiques, enjeux herméneutiques*, in "Aevum", 86 (2012), pp. 535-548.

⁹¹³ *L'histoire du catharisme en discussion. Le «Concile» de Saint-Félix* (1167), pp. 59-60, 69, 77, 89.

⁹¹⁴ ZBIRAL, *La Charte de Niquinta et les récits sur les commencements des églises cathares en Italie*, p. 159. Alla luce di tale prospettiva di ricerca, manca ancora una riconsiderazione globale dei resoconti sulle origini delle esperienze dualiste dell'Occidente medievale. Ai racconti della *Charte de Niquinta*, del *De heresi catharorum* e del *Tractatus de hereticis*, bisogna aggiungere: un brano di un sermone di Federico Visconti, arcivescovo di Pisa, nel quale le origini degli *heretici* in Linguadoca vengono ricondotte alla loro capacità di mettere fine «à une situation de désordre morale et social» nella regione (A. VAUCHEZ, *Les origines de l'hérésie cathare en Languedoc, d'après un sermon de l'archevêque de Pise Federico Visconti († 1277)*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, II, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 1023-1036); un resoconto tramandato da un'opera manoscritta secentesca – il *Traité des Albigeois* di Auguste Galland – in cui le origini degli *albigesi* vengono situate in Albania e ricondotte a un personaggio di nome *Jean de Palerme* (TOTI, *Sulle prime historiae di catari e valdesi*, 1994, pp. 52-53, n. 62).

⁹¹⁵ Cfr. *supra*, p. 86.

⁹¹⁶ «C'est pour préserver l'image du christianisme occidentale que l'hérésie, dans les textes médiévaux fut présentée fréquemment comme importée par des étrangers, ou diffusée par des personnes en contact avec les étrangers. Dans les écrits anti-hérétiques, la mise en relief de l'origine exogène et des contacts avec l'Orient s'inscrit dans la politique d'unification de l'Église occidentale avec, à l'arrière-plan, la suspiciom grandissante à l'égard des chrétiens d'Orient, considérés comme schismatiques et quasi hérétiques» (BOZOKY, *Les cathares comme étrangers*, p. 112).

⁹¹⁷ Si vedano a proposito le considerazioni di DUPRÉ THESEIDER, *Cathares en Languedoc*, pp. 311-312.

*ecclesia Dei*⁹¹⁸. Da un diverso punto di vista, già Antoine Dondaine aveva prefigurato una simile possibilità:

«Et en mettant les choses au pis, il y aura un minimum qu'on ne pourra refuser: c'est que ce récit traduit la représentation historique des origines du catharisme telle qu'elle était reçue au moment où il fut écrit. C'est déjà un bénéfice appréciable, puisque le moyen âge ne nous avait encore rien livré à ce sujet. La déposition vient un siècle et demi après les faits, peut-être davantage, elle peut les déformer: il est à peine concevable qu'elle puisse être fautive de tous points. Inquisiteur, Anselme a reçu les dépositions des hérétiques à son tribunal; il s'est certainement informé auprès d'eux; son récit nous livre probablement ce que l'on disait dans la secte elle-même à ce sujet»⁹¹⁹.

Torniamo all'analisi del *Tractatus de hereticis* e proseguiamo seguendo la successione dei vari capitoli: alla descrizione degli esordi del fenomeno dualista nell'Italia settentrionale, frate Anselmo fa seguire la concretezza di una lista di *episcopi* dei quattro gruppi *cathari* attestati al suo tempo in *Lombardia (Tabella 1, capitolo 2)*⁹²⁰. In ordine troviamo: «illi de Concorezo», altrimenti detti «Garatenses», gli «Albanenses», «illi de Bagnolo», conosciuti come «Coloiani» e «illi qui dicuntur de Francia»⁹²¹, probabilmente coloro che in fuga dal Midi francese approdarono nella Pianura padana. Per il momento sia sufficiente constatare questi tre elementi. In primo luogo, alle tre *ecclesie* “canoniche” segnalate in *Lombardia (Albanensis, de Bagnolo, de Concorezo)*, frate Anselmo d'Alessandria, e prima di lui frate Raniero⁹²², ne aggiungono una quarta, di origine oltremontana, ma attiva nei territori di loro competenza; in secondo luogo, il termine *ecclesia*, tanto caro a frate Raniero, è utilizzato con estrema parsimonia da frate Anselmo e solo in due occasioni è riferibile ai *cathari*; infine, dalla lista “gerarchica” emergono le figure-chiave di Nazario e Bellasmanza, l'uno alla testa della comunità di Concorezzo, l'altro a capo degli *Albanenses*. Sono gli unici personaggi di cui viene specificata la durata della “carica”: all'incirca quarant'anni («forte annis XL»⁹²³). Allargando la prospettiva, si

⁹¹⁸ Sulla contrapposizione con la chiesa cattolico-romana e sulla consapevolezza degli “eretici” di essere gli autentici testimoni della verità, destinati al martirio, si veda G.G. MERLO, *Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici*, in *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 140-143.

⁹¹⁹ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, pp. 265-266.

⁹²⁰ «Notandum quod cathari quatuor habent episcopos in Lonbardia» (cfr. *infra*, p. 351). Dopo il racconto delle origini, il tempo presente del verbo *habere* mostra che l'autore si riferisce al tempo in cui scrive.

⁹²¹ Cfr. *infra*, p. 351.

⁹²² «Ecclesia Francie morantur Verone et in Lonbardia, et sunt circiter centum L» (cfr. *infra*, p. 367).

⁹²³ Cfr. *infra*, p. 351.

può affermare che i due *episcopi* condivisero il medesimo “destino”, ovvero entrambi si videro contestata la *leadership* dal proprio figlio maggiore; ma, se le vicende che caratterizzarono l’«ecclesia Albanensis vel de Desenzano», divisa tra coloro che restarono fedeli a Bellasmanza e coloro che seguirono le idee “nuove” di Giovanni di Lugio, sono descritte nella *Summa de catharis*⁹²⁴, per conoscere la *divisio* all’interno di «illi de Concorezzo» bisogna fare esclusivo affidamento al *Tractatus de hereticis*.

Nel terzo capitolo dell’opera frate Anselmo descrive il disaccordo tra Nazario, *antiquus episcopus*, e il *filius maior* Desiderio, colmando un apparente vuoto presente nell’opera del predecessore (*Tabella 1*, capitolo 3)⁹²⁵. Nel 1250, quando frate Raniero da Piacenza scrisse la *Summa de catharis*, Nazario, e forse lo stesso Desiderio, erano già defunti⁹²⁶. L’omissione delle divergenze tra i due è difficile da spiegare, tanto più che l’inquisitore/ex “eretico” dichiara di aver ascoltato insieme ad altri le parole di Nazario in merito alla natura angelica di Cristo e di Maria: «Nazarius vero condem eorum episcopus et antiquissimus coram me et aliis multis dixit»⁹²⁷. A ben guardare, nel breve paragrafo della *Summa de catharis* dedicato all’*ecclesia de Concorezo*, alcune dottrine sembrerebbero mostrare che frate Raniero accennò non solo alle differenze in seno al gruppo “milanese”, ma anche alla diatriba tra Nazario e Desiderio, sebbene senza nominarli. Un’allusione che a distanza di qualche anno sarebbe stata ampliata e contestualizzata da frate Anselmo:

Summa de catharis

Sequitur de propriis opinionibus ecclesie catharorum de Concorezo [...].

Item dicunt quod Christus non assumpsit animam humanam, sed fere omnes credunt assumpsisse carnem de beata Virgine. Nazarius vero condem eorum episcopus et antiquissimus coram me et aliis multis dixit quod beata Virgo fuit angelus et quod Christus non assumpsit naturam humanam, sed angelicam sive corpus celeste et dixit quod habuit hunc errorem ab episcopo et filio maiore ecclesie Bulgarie iam elapsis annis fere LX.

Preterea quod **omnes cathari**, qui confitentur Christum assumpsisse verum corpus humanum,

Tractatus de hereticis

Item notandum quod illi de Concorezo divisi sunt in antiquos et novos [...].

Item Nazarius dicit quod Christus detulit corpus suum de celo, et quod per aurem intravit in Virginem et per aurem exivit et in ascensione portavit illud idem corpus.

Sed **Desiderius** dicit quod vere corpus habuit de massa Ade et beata Virgo habuit vere corpus de

⁹²⁴ Cfr. *infra*, pp. 368-375. A proposito delle differenze tra Bellasmanza e Giovanni di Lugio, si veda JIMÉNEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, pp. 249-260. Più datato, ma utile per un quadro generale sulle differenze in seno agli *Albanenses*, R. MANSELLI, *L’eresia del male*, Napoli, Morano, 1980² (Collana di Storia diretta da Arsenio Frugoni, I), pp. 233-243.

⁹²⁵ Cfr. *infra*, p. 376.

⁹²⁶ *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 254, 19 agosto 1254, *Ad audientiam nostram*.

⁹²⁷ Cfr. *infra*, p. 376.

negant illud corpus esse glorificatum et glorificandum, et dicunt quod Christus *in die assumptionis sue deposuit illud in celo aereo et iterum*

*resumet illud in die iudicii et post iudicium resolvetur in preiacentem materiam tamquam cadaver putridum*⁹²⁸.

massa Ade et vere mulier fuit et dicit quod Christus vere mortuus sit in illo corpore et vere surrexit, sed *quando ascendit in celum deposuit illud in paradiso terrestri*, ubi beata Virgo est que numquam mortua fuit secundum eum; et ibidem credit Iohannem evangelistam esse vivum; et ibi credit esse omnes animas iustorum mortuorum, et hoc affirmat per illud: «Ubi cumque fuerit corpus et cetera» et dicit quod erunt ibi usque *ad diem iudicii et in iudicio Christus resumet illud corpus* et iudicabit in corpore illo omnes bonos et malos, et post deponet illud *et redibit in pristinam materiam, sicut etiam corpora brutorum*⁹²⁹.

Il confronto tra la *Summa de catharis* e il *Tractatus de hereticis* restituisce un quadro più complesso rispetto a quanto sin qui ipotizzato: se con *omnes cathari* (riprodotto in grassetto nel passo sopraindicato) frate Raniero ha incluso le dottrine insegnate da Desiderio – così parrebbe data l’equivalenza letterale con il testo di frate Anselmo – allora la frase precedente secondo cui quasi tutti («fere omnes») i *cathari de Concorezo* credono che Cristo avesse assunto la natura umana da Maria⁹³⁰ si spiega con un immediato e considerevole consenso acquisito da Desiderio al momento della separazione dal proprio *episcopus*. Ma il resoconto dell’ex “eretico” Raniero può essere letto in altro modo: fu Nazario a rompere una tradizione dottrinale radicata – a ciò si riferirebbe l’*omnes cathari* – accogliendo l’*errorem* dell’*episcopus* e del *filius maior* dell’*ecclesia* di Bulgaria, vale a dire i principi dell’*Interrogatio Iohannis*. Con tali presupposti, ripensando alle più tarde informazioni di frate Anselmo, si viene prospettando un nuovo scenario: Desiderio si sganciò dalle idee di Nazario e dell’apocrifo bogomilo non sostenendo *opiniones novas* come descritto nel *Tractatus de hereticis*, bensì ritornando a quelle sostenute in precedenza dall’*ecclesia de Concorezo* che, circa la natura di Cristo, erano più affini alla dottrina cattolico-romana. La forzatura interpretativa di frate Anselmo potrebbe essere derivata dal vecchio *cliché* per il quale l’“eretico” sarebbe forgiatore di idee “nuove”, oltreché dall’influenza dello schema espositivo utilizzato dal confratello Raniero per riportare l’opposizione tra Bellasmanza e Giovanni di Lugio:

⁹²⁸ Cfr. *infra*, p. 376.

⁹²⁹ Cfr. *infra*, p. 352.

⁹³⁰ Cfr. *infra*, p. 376. Coincide con quanto asserito da frate Raniero, il resoconto del *De heresi catharorum*: «Quidam de Bulgaria hereticorum credunt Mariam veram feminam fuisse et filium Dei vera carnem assumpsisse ex ea et vere comedisset et crucifixum fuisse in carne» (cfr. *infra*, p. 305). Tale peculiarità è stata evidenziata da Pilar Jiménez-Sánchez (JIMÉNEZ SANCHEZ, *Les catharismes*, p. 241).

Summa de catharis

Primo igitur notabiliter sciendum est quod isti Albanenses sunt divisi in duas partes in opinionibus contrariis et diversis. Unius partis caput est Belesmanza Veronensis eorum episcopus; et hunc sequuntur plurimi antiquiores et pauci iuniores eius secte. Alterius partis caput est Iohannes de Lugio Bergamensis, eorum filius maior et ordinatus episcopus. Et hunc sequuntur econverso iuniores et pauci antiquiores et ista pars est satis maior quam prima. Prima pars tenet opiniones antiquas⁹³¹.

Tractatus de hereticis

Item notandum quod illi de Concorezzo divisi sunt in antiquos et novos. Quidam enim tenent opiniones antiquas cum Nazario eorum antiquo episcopo. Quidam vero opiniones novas cum Desiderio, quondam filio maiore illius secte. Et sic episcopus eorum et filius maior discordant⁹³².

Sia come sia, la nostra ipotesi intende attirare l'attenzione sul ruolo rivestito dall'*Interrogatio Iohannis*, la cui diffusione segnò in profondità le vicende della comunità di Concorezzo. Come sappiamo, frate Anselmo fa notare che l'appellativo *secretum* deriva da Nazario in persona⁹³³ e dichiara di possederne due versioni (*Tabella 1*, capitolo 13). Il raffronto tra il testo dell'*Interrogatio Iohannis* e il brano del *Tractatus de hereticis* relativo alle dottrine di Nazario rende impossibile stabilire in quale misura, nella descrizione delle credenze dell'*episcopus antiquus*, l'autore abbia utilizzato la copia dell'apocrifo in suo possesso: se alcune dottrine trovano perfetta coincidenza nei due testi, altre presentano differenze più o meno sensibili⁹³⁴, ma non tali da impedire a Edina Bozoky di sostenere che «l'apocryphe importé servait, sans doute, à codifier et à authentifier les doctrines de l'église dualiste modérée de Concorezzo. En effet, les doctrines des Cathares de Concorezzo relatées par des polémistes anti-cathares s'accordent sur les points essentiels avec l'*Interrogatio*»⁹³⁵.

⁹³¹ Cfr. *infra*, p. 368.

⁹³² Cfr. *infra*, p. 352.

⁹³³ «Item Nazarius tenet quoddam scriptum quod secretum vocat» (cfr. *infra*, p. 352).

⁹³⁴ In particolare, alcune parti presentano divergenze che potrebbero essere frutto di rielaborazione, come il brano secondo cui il diavolo creò dalla corona di Adamo il sole la luna e le stelle: «Item nota quod Nazarius credit quod de corona Ade fecit diabolus solem, scilicet de una parte et de altera fecit lunam et de corona Eve fecit lunam et stellas et V stellas que non sunt in firmamento; et de alia parte credit fecisse sedem ubi sathanas sedet in celo sidereo et inde dominatur toti mundo inferiori preterquam animabus bonis et omnes alias stellas credit fecisse ex lapidibus» (cfr. *infra*, pp. 352-353). L'apocrifo bogomilo offre una versione leggermente differente: il diavolo con metà della corona ricevuta dall'*angelus qui erat super aerem* creò il suo trono e con l'altra metà la luce del sole. Con metà della corona ricevuta dall'*angelus qui erat super aquas* creò la luce della Luna e con l'altra metà la luce del giorno. Poi creò le stelle a partire dalle pietre preziose che adornavano la corona degli angeli dell'aria e delle acque: «et fuit quando accepit coronam ab angelo qui erat super aerem media fecit tronum suum et medium lumen solis accipensque coronam ab angelo qui erat super aquas medietatem fecit lumen lune et medietatem lunem diei. Et de lapidibus fecit ignem et de igne fecit omnem militiam et stellas» (BOZOKY, *Le livre secret des Cathares*, p. 56 ; per un commento al brano, cfr. pp. 124-127).

⁹³⁵ BOZOKY, *Le livre secret des Cathares*, p. 27.

Alle condivisibili parole della storica ungherese, potremmo aggiungere che l'influenza dell'*Interrogatio Iohannis* è rinvenibile oltre i confini della comunità concorezzese. Alcuni elementi dell'apocrifo furono attribuiti da Anselmo d'Alessandria anche a una parte dei *Bagnolenses*, oggetto del capitolo del *Tractatus de hereticis* introdotto dalla rubrica «De opinione Bagnolensium» (*Tabella 1*, capitolo 4):

«Item isti Bagnolenses omnes penas credunt equales et remuneraciones bonorum sicut illi de Concorezo. Isti non credunt Christum verum hominem neque corpus verum habuisse, sed credunt quod portaverit illud de celo neque credunt eum vere passum neque vere mortuum neque dolorem aliquem sensisse, neque eum surrexisse, sed dicunt quod sic videbatur»⁹³⁶.

Il brano indica la tipica credenza doceta relativa alla natura di Cristo, ricollegabile all'*Interrogatio Iohannis* tramite il breve paragrafo consacrato da frate Raniero da Piacenza all'*ecclesia de Bagnolo*: «Item credunt cum predicto Nazario quod beata Virgo fuit angelus et quod Christus non assumpsit humanam naturam ab ea, nec vere passus est aliquem dolorem in morte, sed assumpsit corpus celeste»⁹³⁷. Ma le righe successive del *Tractatus de hereticis* lasciano perplessi:

«Item credunt [*Bagnolenses*] quod Christus sit minor Patre et quod diabolus faciat scilicet pluere et ningere et tonitrua et tempestates et concitaciones ventorum. Et hec est *solempnis* et communis *opinio* omnium catharorum. Item nullus catharus ieiunat vigiliam alicuius sancti, neque Apostolorum neque beate Virginis, sed dicit quod meretrix ecclesia romana constituit vigiliam et hoc propter lucrum, neque festum alicuius sancti celebrant, neque dominice diei neque venerant nisi forte propter scandalum»⁹³⁸.

L'idea che i fenomeni atmosferici avversi quali la pioggia, la neve, i tuoni e le tempeste siano opera del demiurgo maligno rimanda ancora una volta all'*Interrogatio Iohannis*⁹³⁹ e, se in prima istanza pare riconducibile alle dottrine dei *Balognenses*, subito

⁹³⁶ Cfr. *infra*, pp. 353-354.

⁹³⁷ Cfr. *infra*, p. 377.

⁹³⁸ Cfr. *infra*, p. 354.

⁹³⁹ «Fecitque [Sathanas] tonitrua et pluvias et grandinem et nivem et misit ministros angelos suos super ea» (BOZOKY, *Le livre secret des Cathares*, p. 56). Non è escluso che, come indicato da Edina Bozoky nel commento al testo apocrifo, tale credenza derivi da una diffusa tradizione folclorica (p. 28). Dottrine simili sono presenti anche nel registro dell'inquisizione di Jacques Fournier: «grandines, fulgura, tempestas erant facte a deo malo, licet volente vel permittente deo bono» (J. DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, I, Toulouse, Privat, 1965, p. 365); «Vides autem quod multa mala sunt in hoc mundo, sicut tempestas, grandines, que non fecit Deus Pater, sed rector huius mundi inimicus» (DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, II, pp. 35-36). Si vedano su tale questione le

dopo viene descritta come *opinio solemnis* di tutti i *cathari*. Ciò che non si spiega è il motivo per cui in un paragrafo dove sono elencate le *opiniones* dei *Bagnolenses*, compresa la natura angelica di Cristo e Maria, l'autore cominci a delineare alcune dottrine professate da *omnes cathari*. Bisogna ammettere che tale modo di procedere conferma le impressioni sopra indicate in merito alla natura tardiva delle rubriche e al carattere talvolta disorganico del testo che, in mancanza di ulteriori testimoni, non può essere compreso nelle sue probabili stratificazioni temporali.

La “friabilità” e l’inconsistenza di talune informazioni dottrinali fornite dal *Tractatus de hereticis* si rispecchia nella visione globale che i due inquisitori hanno dei *Bagnolenses*. Frate Anselmo comincia le sue note in questo modo:

«Opinio Bagnolensium triplex est. Nam aliqui tenent cum illis de Concorezo. Aliqui tenent quod tenent Albanenses. Aliqui tenent mediam viam et isti ultimi credunt unum principium et dicunt de creazione et formazione sicut illi de Concorezo»⁹⁴⁰.

Alcuni professerebbero le credenze di «illi de Concorezo», altri quelle degli *Albanenses* e altri ancora terrebbero una *media via*: ed è a costoro che viene dedicata l'esposizione. Dal canto suo, frate Raniero pare conoscere soltanto un gruppo, professante un insieme misto di credenze, quasi del tutto conforme alla *ecclesia de Concorezo*, ad eccezione dell'idea che le anime siano state create prima della costituzione del mondo⁹⁴¹. Che nel tempo intercorso tra la redazione della *Summa de catharis* e del *Tractatus de hereticis* le dottrine dei *Bagnolenses* siano mutate a tal punto è inverosimile. Diversa è, invece, la concezione globale che i due inquisitori hanno della configurazione e della distribuzione spaziale del fenomeno “eretico”⁹⁴²: per frate Raniero le denominazioni delle comunità *cathare* (*de Concorezo*, *de Desenzano*, *de Bagnolo*) possiedono una forte valenza

considerazioni di D. ZBIRAL, *Définir les «cathares»: le dualisme dans les registres d'inquisition*, in “Revue de l'histoire des religions”, 2 (2010), pp. 203-210.

⁹⁴⁰ Cfr. *infra*, p. 353.

⁹⁴¹ «Nunc dicendum est de oppinionibus ecclesie de Bagnolo. Isti conveniunt cum predictis catharis de Concorezo fere in omnibus oppinionibus supradictis excepto hoc, scilicet quod dicunt quod anime sunt create a Deo ante mundi constitutionem et quod tunc etiam peccaverunt. Item credunt cum predicto Nazario quod beata Virgo fuit angelus et quod Christus non assumpsit humanam naturam ab ea, nec vere passus est aliquem dolorem in morte, sed assumpsit corpus celeste» (cfr. *infra*, pp. 376-377).

⁹⁴² L'attenzione per la geografia “eretico”, in particolare dei *cathari*, è rinvenibile negli studi di Lorenzo Paolini, di cui si veda L. PAOLINI, *Domus e zona degli eretici. L'esempio di Bologna nel XIII secolo*, in “Rivista di storia della chiesa in Italia”, 35/2 (1981), pp. 371-387; ID., *Geografia eretica. Il radicamento cataro nella pianura padana a metà del XIII secolo*, in *La norma e la memoria. Studi per Augusto Vasina*, a cura di T. Lazzari, L. Mascanzoni, R. Rinaldi, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2004 (Nuovi studi storici, 67), pp. 369-398.

dottrinale, mentre per frate Anselmo le implicazioni dottrinali di tali designazioni sono meno rilevanti rispetto alla loro originaria connotazione geografica, da lui sottolineata anche alla fine della parte narrativa (*Tabella 1*, capitolo 1): «Et sic divisio facta est inter hereticos in V partibus, secundum quod erat de V locis. Illi de Concorezo [...]; illi de Desenzano [...]. Illi de Mantua (Bagnolo) [...]. Illi de Marchia [...]. Illi de Florencia»⁹⁴³. Non si spiegano altrimenti le ragioni della divisione dei *Bagnolenses* presente nel *Tractatus de hereticis*: perché separarli in tre gruppi quando si sarebbe potuto collocare coloro che credevano alle dottrine dei *Concorezenses* all'interno della comunità dei *Concorezenses* o “catalogare” coloro che sostenevano le idee degli *Albanenses* semplicemente come *Albanenses*⁹⁴⁴? I due frati Predicatori mostrano sensibilità differenti: troviamo, da un lato, un inquisitore che, antico *heresiarcha*, riecheggia nel suo interessamento dottrinale la passata militanza “eretica” e, forse, le divergenze di pensiero in seno ai due più importanti gruppi *cathari* nel corso del XIII secolo⁹⁴⁵; dall'altro, un giudice della fede che, informato soprattutto dagli *heretici* incontrati nel corso delle proprie inchieste, predilige notizie intorno a personaggi, luoghi, pratiche e riti soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo. Sullo sfondo vi è l'evoluzione del tribunale inquisitoriale in *Lombardia* nei decenni intorno alla metà del XIII secolo: se all'inizio del mandato dell'inquisitore/ex “eretico”, Raniero da Piacenza, l'*inquisitio heretice pravitatis* era ancora in fase di consolidamento, negli anni del suo successore, Anselmo d'Alessandria, il *negotium fidei* conseguì un più preciso assetto istituzionale, evidente sia nella produzione normativa sia nel *modus operandi* dei giudici della fede⁹⁴⁶.

⁹⁴³ Cfr. *infra*, 351.

⁹⁴⁴ Per frate Raniero la distribuzione spaziale in *Lombardia* delle diverse *ecclesie* “ereticali” era sovrapponibile: «Primi, scilicet Albanenses, morantur Verone et in pluribus civitatibus Lombardie et sunt numero fere quingenti utriusque sexus. Illi autem de Concorezo diffusi sunt fere per totam Lombardiam et sunt utriusque sexus M D, et plures. Bagnolenses sunt Mantue, Brixie, Bergami et in commitatu Mediolani sed per pauci, et in Romaniola et sunt ducenti. Ecclesia de Marchia nichil habent Verone et sunt circiter centum. Illi de Tuscia et de Valle spoletana sunt fere centum. Ecclesia Francie morantur Verone et in Lombardia, et sunt circiter centum L» (cfr. *infra*, p. 367).

⁹⁴⁵ Non si dimentichi che Raniero da Piacenza militò con tutta probabilità tra gli “eretici” di Concorezzo. Tale appartenenza potrebbe spiegare l'attenzione – e l'avversione – nei confronti degli *Albanenses* («Et primo de ecclesia Albanensium, qui alio nomine dicuntur de Desenzano, eo quod errant in pluribus quam ceteri», cfr. *infra*, p. 367). La discordia tra *Albanenses* e *Concorezenses* («Cathari Albanenses dampnant Concorezenses et e converso», cfr. *infra*, p. 375) non è testimoniata dal solo frate Raniero (si veda ad esempio, BURCI, *Liber suprastella*, p. 5), ma anche dal codice “cataro” di Firenze che, probabilmente scritto da un seguace della “scuola” di Giovanni Lugio, dedica alcuni fogli a un'invettiva *Contra Garattenses*, ovvero contro gli appartenenti alla comunità di Concorezzo, così chiamata da un antico rappresentante di nome Garatto (*Livre des deux principes*, pp. 74-76, 362-389).

⁹⁴⁶ Sulle origini e il consolidamento del *negotium fidei*, si vedano G.G. MERLO, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2008 e PAOLINI, *Le piccole volpi. Chiesa ed eretici nel medioevo*, in particolare i contributi relativi all'inquisizione (pp. 141-242), con le rispettive bibliografie.

In relazione ai riti e alle pratiche degli “eretici” (*Tabella 1*, capitoli 5-9), le notizie del *Tractatus de hereticis* si fanno più lunghe e precise: con poco margine di dubbio, la fonte principale delle conoscenze di frate Anselmo deve essere ricondotta alle confessioni rilasciate dagli imputati nell’ambito delle inchieste giudiziarie da lui condotte. Procediamo con ordine: il primo capitolo di quest’ampia parte è dedicato al *consolamentum*, il cosiddetto battesimo per imposizione delle mani di matrice evangelico-apostolica⁹⁴⁷. Il punto di partenza sembra essere ancora l’opera di frate Raniero: quali erano le informazioni dell’ex “eretico” sul principale dei quattro *sacramenta* – così da lui definiti – impartiti da *cathari*? Non molte, a dire il vero: nella sezione «de impositione manus» della *Summa de catharis*, il resoconto comincia con una precisazione terminologica e un breve cenno alle funzioni del “rito”⁹⁴⁸. L’attenzione del Predicatore piacentino si sposta poi sulla specificità che contraddistingue gli *Albanenses* dagli altri gruppi, ovvero l’esclusiva importanza data al *Pater noster* rispetto alla concreta *impositio manus*, considerando le mani opera del diavolo⁹⁴⁹. Frate Raniero fornisce altri elementi accessori, senza mai entrare nel vivo del rituale: l’imposizione delle mani, per esempio, sarebbe nulla se coloro che la impartiscono sono in peccato mortale e deve essere celebrata da almeno due *cathari* (siano essi *prelati* o *subditi*) oltreché, se necessario, «a catharabus», ossia dalle donne⁹⁵⁰. Qualche dettaglio in più è rinvenibile nella sezione dedicata alla penitenza, dove si parla della confessione che deve anticipare il *consolamentum*, e nel passo relativo all’“ordinazione” dei rappresentati *cathari*⁹⁵¹.

⁹⁴⁷ Cfr. Att. 8, 17; 19, 6. Sul rituale del *consolamentum*, resta fondamentale lo studio di Christine Thouzellier a introduzione del rituale latino da lei pubblicato (*Rituel cathare*, pp. 87-192). Qualche considerazione sulle trasformazioni del rito in Y. DOSSAT, *L'évolution des rituels cathares*, in “Revue de Synthèse”, 64 (1948), pp. 27-30. Sull’importanza della liturgia, e in particolare del *consolamentum*, per i *cathari*, si veda E. RIPARELLI, *La centralità della liturgia nel catarismo*, in *Eretici del Garda. La Chiesa catara di Desenzano del Garda*, a cura di L. Flöss, Macerata, Quodlibet, 2005, pp. 41-67.

⁹⁴⁸ «Manus impositio vocatur ab eis consolamentum et spirituale baptismum, sive baptismum Spiritus Sancti, sine qua secundum eos nec peccatum mortale remittitur, nec spiritus sanctus alicui datur, sed per eam factam solummodo ab eis utrumque confertur» (cfr. *infra*, p. 359).

⁹⁴⁹ Sembra una risposta all’accusa di Salvo Burci: «O eretici, si manus est opus diaboli, quare vos facitis impositionem manuum» (BURCI, *Liber Suprastella*, p. 175).

⁹⁵⁰ Cfr. *infra*, p. 359. Sul ruolo delle donne, in particolare tra i “buoni cristiani” occitani, cfr. A. BRENON, *The voice of the good women: an essay on the pastoral and sacerdotal role of women in the Cathar church*, in *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, edd. by B. M. Kienzle, Pamela J. Walker, Berkeley, Calif, 1998, pp. 114-133; EAD., *Les femmes cathares*, Paris, Perrin, 2005. Sulla presenza femminile a Firenze nel XIII secolo, si veda D. CORSI «La chiesa nella casa di lei». *Eretiche ed eretici a Firenze nel Duecento*, in “Genesis”, I (1, 2002), pp. 187-218.

⁹⁵¹ Frate Raniero da Piacenza, oltre a fornire la formula invocatoria per la confessione, ricorda che quest’ultima veniva praticata prima del *consolamentum*: «Et dictam confessionem, facit unusquisque eorum, quando recipit supradictam manus impositionem; et facit eam principaliter prelato eorum tenenti codicem evangeliorum vel totius Novi Testamenti ante pectus suum qui, facta absolutione, ponit librum super caput illius, et alii cathari qui adsunt manum dextram, incipientes consequenter suas oraciones. Quando autem quis eorum cadit in peccato carnis, vel in aliud quod sit secundum opinionem eorum mortale peccatum, post

Se leggiamo il *Tractatus de hereticis*, notiamo che frate Anselmo mostra subito il debito nei confronti del confratello ricordando che *in necessitate* il *consolamentum* poteva essere impartito da un solo *catharus* – o perfino da una *cathara* – e riprendendo le differenze tra i due gruppi principali: per *illi de Concorezo*, l'imposizione delle mani sarebbe valida solo attraverso un contatto sulla testa e sulle spalle, anche nel caso in cui il destinatario sia un infermo, mentre gli *Albanenses* accettavano l'imposizione senza contatto, a patto che il ricevente potesse ascoltare le parole del “rito”⁹⁵². Siffatta peculiarità spinge l'inquisitore Anselmo a rivolgersi ai suoi colleghi con la seconda persona plurale, togliendo ogni dubbio sul genere e sui destinatari delle sue note:

«Unde bene facerent consolamentum etiam si paries vel murus vel fluvius esset in medio, et ideo diligenter cavendum est *quando habemus* aliquos suspectos ne cathari infirmantibus appropinquet, vel etiam domibus in quibus detinentur»⁹⁵³.

In accordo con quanto già evidenziato da Antoine Dondaine, l'espressione *quando habemus* è riferibile ai confratelli inquisitori, mentre le «*domus* in quibus [cathari] detinentur» sarebbero «les prisons de l'inquisition»⁹⁵⁴.

A questo punto un *notandum* segnala un cambiamento nella forma dell'esposizione e forse della fonte da cui furono ricavate le informazioni: l'autore ci conduce nel cuore del rituale, descrivendolo con cura e facendo emergere le parole e le azioni degli “eretici”. Per prima cosa, colui che deve ricevere l'imposizione delle mani fa tre genuflessioni di fronte al *prelatus* invocando l'intercessione dei *boni christiani* affinché Dio li conduca alla

receptam manus impositionem, oportet eum confiteri illud peccatum et non alia, et recipere manus impositionem a prelato suo et ab uno alio ad minus cum eo» (cfr. *infra*, 362). Sempre secondo frate Raniero, l'*impositio manus* veniva praticata anche nel momento in cui venivano ordinati i nuovi *episcopi*, *fili maiiores*, *fili minores* e *diaconi* della comunità: «Fiunt autem omnes ordines supradicti cum impositione manus et attribuitur illa gratia, scilicet conferendi ordines memoratos et dandi Spiritum Sanctum, soli episcopo eorum vel alii quicumque est prior eorum vel actor in tenendo librum Novi Testamenti super caput illius cui imponitur manus» (cfr. *infra*, p. 366).

⁹⁵² «De impositione manuum omnium catharorum, quam vocant baptismum vel consolamentum, notandum quod semper fit a pluribus, sed in necessitate magna bene fit ab uno solo et eciam ab una sola cathara et dicunt illi de Concorezo quod nisi tangat eum, cum manus imponitur, in capite vel in scapulis vel alibi, non prodest. Unde et etiam credunt si catharus extenderet brachium et manum per foramen volens consolamentum facere alicui infirmo iacenti in aliquo lecto qui non posset se movere de lecto, si catharus poneret manum ita prope infirmum sicut nasus est prope os, nichil prodesset nisi tangeret. Sed Albanenses bene faciunt consolamentum sine tactu si non potest esse ibi tactus, etiam si distarent ab illo cui fit dummodo possit audire» (cfr. *infra*, p. 354).

⁹⁵³ Cfr. *infra*, 354.

⁹⁵⁴ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, p. 259.

salvezza e li prevenga dalla «mala mors»⁹⁵⁵. Il *prelatus* risponde tre volte: «Dominus benedicat te»; e poi aggiunge: «Libenter faciemus tibi illud bonum quod Dominus fecit nobis secundum quod Dominus dederit nobis gratiam»⁹⁵⁶. Dopodiché espone al futuro consolato i precetti da osservare⁹⁵⁷ e, se quest'ultimo si dichiara pronto, gli porge il *liber* (il Nuovo Testamento) dicendo: «Tu modo accepisti Testamentum ubi scripta est lex divina

⁹⁵⁵ «Benedicite, benedicite, benedicite: boni cristiani, precamini quod Deus conducat me ad bonum finem et defendat me a mala morte. Rogo vos per misericordiam Dei ut faciatis mihi illud bonum quod Dominus fecit vobis» (cfr. *infra*, p. 354). Identica nella sostanza la frase riportata dal *Forma qualiter heretici hereticant hereticos suos*: «Et addet tunc credens: “Rogate Deum pro isto peccatore, quod me perducatur ad bonum finem, et faciat me bonum christianum”» (CITTÀ DEL VATICANO, VAT. LAT., 3978, f. 54r^a). Nella *Practica inquisitionis*, facendo leva sulla contrapposizione tra “vera” *ecclesia* cattolico-romana e “falsa” *ecclesia* degli “eretici”, Bernard Gui spiega il significato che un inquisitore tra il XIII e il XIV secolo diede a tale proposizione: «Per malam mortem dant intelligere heretici mori in fide Ecclesie Romane; per bonum autem finem et per manus fidelium christianorum dant intelligere quod recipiantur in fine suo ad sectam et ordinem ipsorum, secundum ritum eorum; et hoc dicunt esse bonum finem (BERNARDUS GUIDONIS, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, p. 240). Di estremo interesse sono i resoconti dell’Anonimo di Passau e della sua versione breve, lo Pseudo-Raniero, che, in un paragrafo relativo all’imposizione delle mani, riporta la medesima espressione in «verba Teutonice»: «Rimmer müsse ich ersterben ich müsse umb euch ermerben dass mein» (GRETSEYER, *Lucae Tudensis episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, p. 80).

⁹⁵⁶ Cfr. *infra*, p. 354. Il rituale latino del manoscritto di Firenze riporta un inizio molto diverso rispetto a quello di frate Anselmo. Nel rituale latino, accanto all’*ordinatus*, termine con il quale deve essere tradotto il *prelatus* del *Tractatus de hereticis*, vi è la presenza di un *ancianus*. L’ordinato prende parola chiedendo ai presenti di pregare per lui («rogate dominum deum pro me quod ipse michi parcat»); a quel punto interviene l’anziano che invoca Dio affinché rimetta i peccati dell’ordinato («ipse dimitat vobis et parcat omnia peccata vestra»). In seguito, sono gli altri presenti a chiedere il perdono per le proprie colpe pronunciando il *Benedicite* («rogate deum misericordie quod ipse nobis parcat»). Nel testo cosiddetto cataro, dunque, il futuro consolato ha inizialmente un ruolo passivo: non è lui a chiedere attivamente di pregare per la sua anima (*Rituel cathare*, pp. 222-224). I medesimi passaggi sono rinvenibili anche nel rituale occitano (*Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale suivi d’un rituel cathare*, publié par L. Clédât, Paris, Ernest Leroux, 1887, pp. IX-XI).

⁹⁵⁷ Cfr. *infra*, p. 354. Questa parte corrisponde all’ampia sezione che il rituale latino dedica alla predica dell’*ordinatus* e, in particolare, alla parte finale relativa alle regole di vita da osservare (*Rituel cathare*, pp. 247-254). Così la descrive il rituale occitano: «E l’ancia deu le amonestar e prezicar ab testimonis convincentz et ab aitals paraulas cos covenno a cossollament [...]. El sapiats que el [Christus] a comandat que hom no avoutre, ni ausisa, ni menta, ni iure, negu sacrament» (*Le Nouveau Testament*, pp. XVI- XVIII). Tenendo conto delle opportune differenze cronotopiche, anche altre fonti sono leggermente più prolisse rispetto a frate Anselmo: «admonet ut in eo consolamento omnem suam fidem et spem salutis animarum suarum in Deo et in illo consolamento ponant» (ERMENGAUDUS, *Opusculum Ermengaudi contra haereticos*, in *Patrologia Latina*, 204, a cura di J.P. Migne, Lutetiae Parisiorum, apud J.P. Migne editorem, 1855, c. 1262); «docet enim eum quid credere et qualem conversationem cum eis habere debeat. Nullam quoque spem salutis in fide romane ecclesie, vel eius sacramentis habere, et quanta constantia et stabilitate, pro fide et doctrina sua tuenda omnia adversa debeat tollerare» (PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, p. 189); «primo docet eum, cui dat manuum impositionem quid debeat credere, et qualem conversatione habere: item nullam spem in fide aut sacramentis Ecclesiae Romanae et pro sua fide, imo errore usque ad mortem tribulationes sustinere» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 278). I precetti che il consolato avrebbe dovuto osservare sono specificati anche nel *Forma qualiter*, c. 54r: «Item, promittis quo de cetero non comedas carnes, nec ova, nec caseum, nec aliquam uncturam, nisi de aqua et ligno? [...] Item, quod non mentieris, nec iurabis, nec occides quicumque ex reptilibus, nec exercebis aliquam libidinem de corpore tuo, nec ibis solus dum possis socium habere, nec solus comedes, nec iacebis sine camisia et braxis, nec relinques timore ignis vel aque, vel alterius generis mortis?» (CITTÀ DEL VATICANO, VAT. LAT., 3978, f. 54r^a-r^b).

que per totum tempus non debet separari de tuo corde»⁹⁵⁸. E il ricevente risponde: «Precemini Deum quod det michi gratiam servandi, quoniam ego habeo in voluntate semper servandi»⁹⁵⁹. Poi restituisce il libro e fa tre genuflessioni e pronuncia la formula di confessione dei propri peccati⁹⁶⁰. Il *prelatus* lo assolve⁹⁶¹ e, dopo aver posto il vangelo sopra la sua testa e le mani sopra le spalle – in tale atto seguito dagli altri «cathari professi» (così li definisce frate Anselmo)⁹⁶² – dice: «Domine Deus indulge servo tuo omnia peccata sua et recipe eum ad tuam iusticiam»⁹⁶³. A quel punto, tutti recitano ad alta voce, per sette volte, il *Pater noster*⁹⁶⁴. Dopo un'alternanza di invocazioni del *prelatus* («adoramus

⁹⁵⁸ Cfr. *infra*, p. 354. Il rituale latino diverge dal testo di frate Anselmo: l'*ordinatus* chiede al credente se abbia o meno la volontà di ricevere il santo battesimo di Gesù Cristo: «Iohannes [...] habetis voluntatem recipiendi istud sanctum baptismum Ihesu Christi [...]?» (*Rituel cathare*, p. 254).

⁹⁵⁹ Da questo momento in avanti, il testo del rituale latino si avvicina al resoconto del *Tractatus de hereticis*. Nonostante l'affermazione dell'*ordinatus* sia diversa, la risposta del futuro consolato è simile: «Sic, habeo, rogare bonum dominum pro me ut det michi suam gratiam» (*Rituel cathare*, p. 254, ll. 7-9.). Anche il rituale occitano riporta la stessa risposta: «Et el diga enaissi: Ei volontat, pregatz Deu per mi que m'en do la sua forsa» (*Le Nouveau Testament*, pp. XX).

⁹⁶⁰ «Et tunc reddit ei Testamentum et facit tres genuflexiones dicendo: “Adoramus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum et ad sanctum Evangelium et ad bonos christianos et confiteor coram vobis omnia peccata mea que commissa sunt in me ab origine meo, quod precemini Dominum quod parcat michi et vos tantum quantum potestatem habetis a domino et a sancta ecclesia”» (cfr. *infra*, p. 354). Una frase molto simile è riportata dal rituale latino: «Ego veni deo et vobis et ecclesie et vestro sancto ordine pro recipiendo perdonum et misericordiam de omnibus meis peccatis, que sint in me commissa et operata pro aliquo tempore usque modo, quod vos rogetis deum pro me, quod ipse dimittat michi, benedicite, parcite nobis» (*Rituel cathare*, p. 254).

⁹⁶¹ «Et tunc surgit et prelatus ait: “Qui habet potestatem in celo et in terra dimittat tibi omnia peccata tua et nos tantum quantum habemus potestatem a Deo et a sancta ecclesia”» (cfr. *infra*, p. 354). Nel rituale fiorentino l'affermazione dell'*ordinatus* (*prelatus* per frate Anselmo) avviene prima che il ricevente si alzi («surgit») ed è più lunga, ma non dissimile nel contenuto: «A deo et nobis et ecclesia et a suo sancto ordine et a suis sanctis preceptis et dixipulis recipiatis vos perdonum et misericordiam de omnibus vestris peccatis, que in vobis commissa sunt et operata pro aliquo tempore usque modo, quod dominus deus misericordie dimittat vobis et conducatur ad vitam eternam» (*Rituel cathare*, p. 256).

⁹⁶² Cfr. *infra*, p. 355. Tale azione è specificata sia nel rituale latino sia in quello occitano: «et omnes alii ordines et christiani, qui ibi fuerint, manus suas dexteris imponant super eum» (*Rituel cathare*, p. 256); «e li altri boni homi cascu la ma destra» (*Rituel cathare*, p. XX). La precisazione della mano destra non è presente nel *Tractatus de hereticis*, ma nella *Summa de catharis* di frate Raniero: «et alii cathari qui adsunt manum dextram, incipientes consequenter suas oraciones» (cfr. *infra*, p. 362). Anche lo Pseudo Giacomo di Capellis e frate Moneta offrono questo dettaglio: «et omnes fratres circumstantes accedunt, et unus quisque manum dextram capiti sive humeris illius imponit» (PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, p. 189); «et alii Fratres, qui ibi sunt, manum dexteram capiti vel humeris eius imponit» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 278).

⁹⁶³ Cfr. *infra*, p. 355. Il rituale latino è più complesso e la frase dell'*ordinatus* («Pater sancte, iustus et verax et misericors, dimitte servo tuo, recipe eum in tua iustitia») è introdotta dalle formule “Benedicite”, “Fiat nobis”, “Pater et Filius” e “Adoremus” pronunciate per tre volte (*Rituel cathare*, p. 258). Così anche il rituale occitano: «e digan las parcias e tres ad oremus, e puis Pater sancte, suciper servum tuum in tua iusticia et mite gratiam tuam et spiritum sanctum super eum» (*Le Nouveau Testament*, p. XX).

⁹⁶⁴ Dopo l'imposizione del vangelo sopra il capo del ricevente, le fonti polemiste non riportano le diverse invocazioni che compongono il rituale, ma si limitano a segnalare l'enunciazione dei sette *Pater noster*, a volte anticipate da un'invocazione: «Orationem Dominicam septies dicunt» (ERMENGAUDUS, *Opusculum Ermengaudi contra haereticos*, coll. 1262); «prelatus vero, qui librum tenet in hec verba prorumpit dicens. In nomine patris et filii et spiritus sancti et septies orationem dominicam replicans» (PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, p. 189); «Prelatus vero, qui librum tenet, in haec verba prorumpens, ait,

Patrem et Filium et Spiritum Sanctum») e di risposte dei “fedeli” («dignum et iustum est»)⁹⁶⁵, il primo legge il vangelo ad alta voce: la scelta del brano scritturale è tra il prologo del vangelo di Giovanni («In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio», Gv 1,1) e l’undicesimo capitolo del vangelo di Matteo («Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore; e troverete ristoro per la vostra vita», Mt 11, 29)⁹⁶⁶. Terminata la lettura del vangelo il celebrante dice: «Gracia Domini nostri Iesu Christi semper sit cum omnibus nobis» e i presenti rispondono «amen»⁹⁶⁷. Dopo altre formule, il vangelo viene tolto dal capo del novello consolato, che entra così a far parte della moltitudine dei *cathari*⁹⁶⁸, accolto dall’auspicio dei presenti: «A modo eris inter nos et penitus in hoc mundo sicut ovis in medio luporum»; infine, «faciunt duplam»⁹⁶⁹.

La descrizione di frate Anselmo, il più prolisso tra coloro che hanno offerto notizie sul *consolamentum*, ci permette di individuare il *milieu* “eretico” nello svolgimento delle sue pratiche quotidiane e di corroborare alcuni aspetti già noti della coscienza storica propria al movimento nel pieno del XIII secolo. Si prenda in considerazione la parte centrale del rituale, caratterizzata dalla lettura di un brano del Nuovo Testamento: il

In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti et septies dicta Oratione Dominica» (MONETA CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 278).

⁹⁶⁵ I rituali latino e occitano prevedono una serie di *Pater noster* e *Adoremus*, ma il numero e la successione delle invocazioni sono diversi. Inoltre, non è presente la formula: «Dignum et iustum est» (*Rituel cathare*, pp. 258; *Le Nouveau Testament*, XX-XXI).

⁹⁶⁶ Il *Tractatus de hereticis* è l’unica fonte a prevedere il vangelo di Matteo come alternativa al prologo del vangelo di Giovanni. Ciò è interessante, tanto più se andiamo al di là della singola frase di natura apocalittica citata nel testo («Tollite iugum meum»): il capitolo undici è anche quello in cui Giovanni Battista viene paragonato a Elia ed è noto che, secondo i polemisti cattolico-romani, i *cathari* consideravano la figura di Giovanni Battista diabolica, in quanto nuovo Elia. Lo stesso Anselmo d’Alessandria attribuisce tale credenza a Nazario: «Item credencia Nazarii et sequacium eius est quod in Iohanne Baptista ille et idem spiritus fuit qui fuit in Helia, et credit illum spiritum fuisse malignum et demonium» (cfr. *infra*, p. 352).

⁹⁶⁷ Cfr. *infra*, p. 355. Dopo la lettura del vangelo, i rituali latino e occitano presentano una serie diversa di invocazioni: «Finito evangelio, ter dicat Adoremus patrem et filium et spiritum sanctum. Et postea orationem unam. Et postea ter dicat et levet gratiam» (*Rituel cathare*, p. 258); «e can l’avangeli es ditz devo dire tres adoremus e la gratia, e las parcias» (*Le Nouveau Testament*, p. XXI).

⁹⁶⁸ Frate Anselmo dice: «et tunc ponitur in numero catharorum» (cfr. *infra*, p. 355). Dal momento che secondo frate Anselmo solo dopo il *consolamentum* una persona entrava in numero *catharorum*, si può considerare come storiograficamente acquisita l’interpretazione di Lorenzo Paolini secondo cui, nel celebre passo della *Summa de catharis* in cui viene enumerata la consistenza delle “chiese catare” («sunt cathari utriusque sexus numero IIIor millia», cfr. *infra*, p. 367), il confratello Raniero da Piacenza intendesse solo i “perfetti”, ovvero gli *heretici consolati* o *ordinati* (L. PAOLINI, *Il dualismo medievale*, in *Trattato di Antropologia del Sacro*, IV: *Crisi, rotture e cambiamenti*, a cura di J. Ries, Milano, Jaca Book, 1995, p. 211). Altrettanto d’accordo ci trova l’affermazione secondo cui «non con l’ottica dell’esattezza e neppure dell’approssimazione possiamo utilizzare questi dati» (p. 211), anche se i legittimi dubbi non furono più esplicitati in alcuni studi successivi (per esempio, ID., *Geografia ereticale: il radicamento cataro nella pianura padana a metà del XIII secolo*, p. 378).

⁹⁶⁹ Secondo Christine Thouzellier, con il termine *duplam* sarebbero da intendersi «seize oraisons» (*Rituel cathare*, p. 165; cfr. anche *Heresies of the High Middle Ages*, p. 467). Nel rituale occitano il termine *duplam* è tradotto: «E puis pregon Deu ad *dobla* et ab venias et auran livrat» (*Le Nouveau Testament*, p. XXI).

Tractatus de hereticis è l'unica fonte a prevedere, in alternativa al prologo del vangelo di Giovanni, un passo tratto dall'undicesimo capitolo del vangelo di Matteo («Tollite iugum meum», Mt 11, 29). La scelta di questo versetto è degna di interesse in quanto ricollega l'esperienza religiosa dei *cathari* alla *persecutio* nei confronti della *sancta ecclesia* – così infatti essi si definivano – in una dimensione apocalittica che si esprime nella locuzione evangelica finale: «sicut ovis in medio luporum» (Mt 10, 16). Ragionevolmente, l'aggiunta di un simile brano biblico andò di pari passo con una maggiore presa di coscienza da parte degli “eretici” del proprio ruolo nell'*historia salutis*.

Ricca di spunti è anche la terminologia utilizzata. Per la prima volta nel testo, la definizione *cathari* con la quale l'autore è solito indicare i gruppi dualisti, è alternata a *boni christiani*, espressione utilizzata dagli “eretici” per autodefinirsi e attestata dai cosiddetti rituali *cathari* in nostro possesso. È evidente che l'inquisitore *lombardo* si sia servito di altre fonti rispetto ai consueti resoconti della tradizione polemistico-inquisitoriale, ma a differenza di quanto sostenuto da Christine Thouzellier, secondo cui l'autore «paraît suivre à la lettre les exemplaires des rituels qu'il aurait sous les yeux et dont l'usage devait être fort répandu dans la seconde moitié du XIII siècle»⁹⁷⁰, ci sembra più plausibile un ricorso alle confessioni rilasciate nel corso delle sue indagini giudiziarie e trascritte in registri oggi deperditi. Ne sono prova le differenze tra le informazioni di frate Anselmo d'Alessandria e il contenuto dei due rituali in latino e in occitano. In particolare, l'utilizzo del termine *prelatus* in sostituzione a *ordinatus* o *ancianus* (o *ancia*) dei rituali, oltre a richiamare alcuni autori della precedente trattatistica “antiereticale”, compreso frate Raniero da Piacenza⁹⁷¹, porterebbe a pensare ad una dichiarazione processuale sottoposta

⁹⁷⁰ *Rituel cathare*, p. 165.

⁹⁷¹ I rappresentanti dei *cathari* che impartiscono il *consolamentum* sono definiti in maniera diversa dalle fonti: il rituale latino vede la presenza dell'*ordinatus*, accompagnato dall'*ancianus* (*Rituel cathare*, pp. 222); il rituale occitano nomina soltanto: «l'ancia» (*Le Nouveau Testament*, p. XI). Tra i termini utilizzati dai polemisti troviamo: «archicatarus» (ECKBERTI SCHONAUGIENSIS *Sermones contra catharos*, col. 51); «ille, qui dicitur praepositus, vel episcopus, vel diaconus nominatur est rector aliorum haeticorum sibi subiectorum» (ERMENGAUDUS, *Opusculum Ermengaudi contra haeticos*, coll. 1262), e più avanti nel testo: «ille qui maior et ordinatus dicitur»; «episcopus» (BURCI, *Liber Suprastella*, p. 58). Lo Pseudo Giacomo de Capellis utilizza il termine *prelatus* presente anche nel *Tractatus de hereticis*: «Si vero non adsit episcopus, duo filii episcopi hoc faciendi potestatem habent. Duos namque prelatos, secundum gradum iuxta episcopum tenentes, ordinant, quos filios ecclesiae et quasi visitatores appellant [...]. Preterea alios habent prelatos, quos diaconos appellant» e poi ancora: «prelatus maior» (PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, pp. 188-189). Frate Moneta da Cremona riprende il resoconto dello Pseudo Giacomo de Capellis: «Episcopus eorum si est praesens; sin autem, eam faciunt duo, quorum unum appellant Filium maiorem, et alium Filium minorem, quorum etiam officium est post Episcopum conventicola in Civitatibus ab eis habita visitare [...]. Si autem filii ii praesentes non fuerint, eam facit diaconus [...]. Si autem exposcit necessitas, etiam Subdiaconis haec potestas ab ipsis conceditur»; poi ancora nel descrivere il rituale identifica il “consolatore” con il termine: «praelatus maior» (MONETAE CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses*, p. 278). Anche frate Raniero da Piacenza si serve della parola *prelatus*: «et facit eam principaliter prelo eorum» (cfr. *infra*,

al filtro inquisitoriale, come avvenne per il caso del *Forma qualiter heretici hereticant hereticos suos*, compendio del rito del *consolamentum* presumibilmente tratto dai registri inquisitoriali del Midi francese.

Che tra le fonti di frate Anselmo vi fossero, oltre alla *Summa de catharis*, alcune testimonianze giudiziarie sembrerebbe dimostrato dalle successive pagine del *Tractatus de hereticis* in cui sono esposte le forme di penitenza dei *cathari* e i periodi di astinenza definiti *quadragenas* (*Tabella 1*, capitoli 6-7). Dato che frate Raniero aveva già discusso i *peccata venalia*⁹⁷², vengono descritte le penitenze da scontare in caso di *peccatum mortalis*. Ciò che l'autore offre al lettore, riprendendo l'efficace espressione di Antoine Dondaine, è «un véritable tarif pénitentiel cathare»⁹⁷³:

Nam de peccato manifesto et mortali dat prelatus eorum per tres dies continue ad trapassandum, sic enim vocant, idest quod ille qui peccavit nichil penitus commedat vel bibat illis tribus diebus et post iniungit sibi prelatus tres quadragenas in pane et aqua. Et nota quod omnes cathari faciunt tres quadragenas, sed ille cui iniuncta est dicta penitencia pro mortali debet facere quod sue quadragene non veniant inter illas quadragenas quas alii communiter faciunt. Ammittit perpetuo omnem prioratum suum neque umquam faciet alicui manus impositionem, nisi in necessitate. Secunda differentia: quod si peccat quis mortaliter occulte, reconsolatur, et dantur sibi XXVII dies ad trapassandum, idest quod non commedat vel bibat, sed non continue; et non admittit prioratum, sed prelacionem sic; nec umquam faciet alicui manus impositionem, nisi in necessitate. Tercia differentia est: si quis desideret et velit omnino facere aliquid quod secundum eos sit mortale peccatum, non tamen faciat, dantur sibi VII dies ad trapassandum non continue, et ponitur in voluntate sua si vult reconsolari vel non: tamen bene admitteret prelaturam, non tamen prioratum. Quarta differentia est de *cotidianis peccatis*, de quibus confitentur, unus pro omnibus, semel in mense, sicut dicitur in *summa fratris Raynerii*; et dantur sibi tres dies in pane et aqua; et isti dicuntur dies servicii⁹⁷⁴.

Ancora una volta, Anselmo d'Alessandria mescola il linguaggio proprio degli "eretici" – come «tres dies continue ad trapassandum»⁹⁷⁵, che consiste in tre giorni continui

p. 362). Il *Forma qualiter heretici hereticant hereticos suos*, documento di origine inquisitoriale che sarebbe rivelatore del modo di procedere di frate Anselmo nel *Tractatus de hereticis*, parla di «ille qui maior est inter eos» (CITTÀ DEL VATICANO, VAT. LAT., 3978, c. 54r^a).

⁹⁷² Cfr. *infra*, p. 355.

⁹⁷³ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 247. L'espressione è ripresa anche da Jean Duvernoy (DUVERNOY, *La religion des cathares*, p. 239).

⁹⁷⁴ Cfr. *infra*, p. 355.

⁹⁷⁵ Il termine è attestato anche nel rituale occitano: «nostres dias trapassem» (*Le Nouveau Testament*, p. X). In un impegnato e recente volume, il pastore svizzero Philippe Genton ha affrontato in prospettiva storico-teologica due temi di grande attualità quali l'eutanasia e il suicidio assistito. Nell'analizzare il presunto suicidio rituale dei *cathari* – l'*endura* – egli afferma che «Anselme d'Alexandrie, dans sa détermination à

senza cibo e acqua – a un lessico ecclesiastico, come *prioratus* e *prelacio*, ovvero due titoli a cui si associano le funzioni che ciascun *catharus* perderebbe a seconda della gravità del proprio peccato. Inutilmente, però, si cercherebbe nel *Tractatus de hereticis* la spiegazione di tali termini. Per comprenderne il significato bisogna rivolgersi alla *Summa de catharis*: a ulteriore testimonianza di quanto le opere dei due inquisitori siano complementari e sia necessario riportare ad unità ciò che l'operazione editoriale di Antoine Dondaine ha trascurato di compiere⁹⁷⁶.

Il riferimento finale dell'autore alla *summa fratris Raynerii* e ai *peccata cotidiana* (o *venalia*) introduce una rapida panoramica sulle astinenze e sui digiuni dei *cathari*, la cui *forma vitae* – se così potremmo definirla – si caratterizza per una severa disciplina dagli accentuati caratteri encratici. I *cathari* di ogni “setta” («cuiuslibet secte»)⁹⁷⁷ digiunano tre giorni a settimana: lunedì, mercoledì e venerdì. Il digiuno consiste nel mangiare soltanto pane e acqua, ma secondo l'inquisitore, forse influenzato dal luogo comune della *duplicitas* “eretica”, non sarebbe rispettato⁹⁷⁸. Oltre ai digiuni settimanali, tutti fanno tre *quadragene* annuali a cui si aggiungono le *quadragene* imposte quando si compie un peccato mortale⁹⁷⁹. Nella prima *quadragena* la settimana iniziale e l'ultima sono *strictae* in quanto caratterizzate da un regime alimentare più duro, mentre nelle *quadragene* restanti è *stricta* solo la prima settimana. Se ci si propone di rintracciare analogie tra il brano del

lutter contre les Cathares et en les attaquant sur l'angle de l'hérésie, les accuse de pousser au suicide lorsque ceux-ci nomment *trépasser la punition de trois jours de jeûne, sans manger et sans boire, prescrite aux défaillants*» (P. GENTON, *Plaidoyer pour l'assistance au suicide*, Lyon, Éditions Baudelaire, 2018, p. 90, corsivo nel testo). L'interpretazione ci pare quantomeno forzata: frate Anselmo non pronuncia alcuna accusa, bensì afferma soltanto che l'espressione *ad trapassandum* è utilizzata dagli stessi “eretici” (Cfr. *infra*, p. 355). Dal punto di vista etimologico, non ci è stato possibile trovare conferma dell'interpretazione secondo cui il termine significherebbe «soit passer à travers soit passer trois jours selon le sens que l'on donne au préfixe *tra*» (GENTON, *Plaidoyer pour l'assistance au suicide*, p. 90, n. 139, corsivo nel testo).

⁹⁷⁶ Almeno per quanto concerne il *prioratus*: «Officium episcopi est tenere semper prioratum in omnibus que faciunt, scilicet in impositione manus, in fractione panis et in incipiendo orare. Idem servat filius maior absente episcopo; similiter facit filius minor absente episcopo et filio maiore» (cfr. *infra*, pp. 364-365). Jean Duvernoy fa riferimento al brano d'Anselmo e traduce *prioratum* con “anzianità” e *prelaturam* con “dignità di prelato”. Sempre secondo lo storico francese «par prélat, il faut entendre, non plus le diacre, mais l'évêque ou l'un de ses Fils» (DUVERNOY, *La religion des cathares*, pp. 206-207), anche se l'inclusione del *diaconus* tra gli *ordines catharorum* nella *Summa de catharis* sembrerebbe suggerire il contrario (cfr. *infra*, p. 364). Che il diacono fosse un *prelatus*, lo ritiene lo Pseudo Giacomo de Capellis nella sua *Summa contra hereticos* («Preterea alios habent prelatos, quos diaconos appellant», PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, p. 189).

⁹⁷⁷ Cfr. *infra*, p. 355.

⁹⁷⁸ «Et dicunt hominibus quod ieiunant in pane et aqua, sed non est verum, qui abstinent tantum a vino et ab oleo et a piscibus et a cancris et omnia alia comedunt que aliis diebus comedere consueverunt» (cfr. *infra*, p. 355).

⁹⁷⁹ «Sed ille cui iniuncta est dicta penitencia pro mortali debet facere quod sue quadragene non veniant inter illas quadagenas quas alii communiter faciunt» (cfr. *infra*, p. 355).

Tractatus de hereticis e altre fonti, colpiscono le similarità con un paragrafo della *Practica inquisitionis* di Bernard Gui:

Tractatus de hereticis

Communis abstinencia est in eis quia **quilibet catharus cuiuslibet secte ieiunat tres dies in ebdomada, scilicet die lune et mercurii et veneris. Et dicunt hominibus quod ieiunant in pane et aqua**, sed non est verum, qui abstinent tantum a vino et ab oleo et a piscibus et a cancris et omnia alia comedunt que aliis diebus comedere consueverunt. Item communiter faciunt omnes cathari tres quadragenas. Unam incipiunt quando nos incipimus XL^{am}, et durat usque ad Pascha. Secundam incipiunt prima die lune post Pentecosten et durat usque ad sanctum Petrum. Terciam incipiunt prima die lune post festum sancti Martini, et durat usque ad nativitate Domini. In prima faciunt duas septimanas quas appellant strictas, scilicet primam et ultimam. Et est ratio eorum quare appellant eas strictas quia non audent bibere vinum neque leguminas comedere neque oleum. Sciendum etiam quod in tribus quadragenis non comedunt pisces neque canros, nisi in gravi infirmitate. In aliis duabus non faciunt nisi unam septimanam strictam pro unaquaque, scilicet primam septimanam⁹⁸⁰.

Practica inquisitionis

Item, ieiunant tres quadregimas in anno, videlicet a festo Sancti Bricii usque ad Natale, et a dominica in Quinquagesima usque ad Pascha, et a festo Pentecosten usque ad festum apostolorum Petri et Pauli;

et septimanam primam et ultimam cuiuslibet quadregime vocant septimanam strictam, quia in illa ieiunant in pane et aqua et in aliis autem septimanis tribus diebus ieiunant in pane et aqua; **et per totum annum residuum tribus diebus ieiunant in pane et aqua in qualibet septimana**, nisi sint itinerantes aut infirmi⁹⁸¹.

Nonostante frate Anselmo sia più prolisso di Bernard Gui, le differenze tra i due testi sono minime – le discrepanze temporali delle tre quaresime sono dell'ordine di qualche giorno⁹⁸² – e tali da non mettere in dubbio una loro sostanziale equivalenza. Si sarebbe tentati di credere che l'uno abbia visto l'opera dell'altro⁹⁸³, ma è più verosimile che entrambi si avvalsero del medesimo genere di fonte: le confessioni degli “eretici” e gli atti processuali. Se restiamo nell'ambito della penitenza catara, interessante è il caso del *servicium*, in quanto pratica che trova riscontro nelle diverse tipologie di fonti fin qui affrontate:

⁹⁸⁰ Cfr. *infra*, pp. 355-356.

⁹⁸¹ BERNARDUS GUIDONIS, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, pp. 239-240. Precisazioni sulle date delle “quaresime” sono fornite anche nel registro di Jacques Fournier (DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, III, p. 230).

⁹⁸² Secondo Jean Duvernoy, tali diversità deriverebbero dalla preoccupazione degli inquisitori di utilizzare come estremi cronologici «des fêtes connues» (DUVERNOY, *La religion des cathares*, p. 175).

⁹⁸³ Confermando ciò che già sosteneva Antoine Dondaine in merito a un altro passo del *Tractatus de hereticis* (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d'Anselme d'Alexandrie*, pp. 250-252).

Summa de Catharis

Item officium diaconorum est audire confessiones venialium peccatorum a subditis suis, que fit semel in mense, et facere eis absolucionem iniungendo eis tribus diebus ieiunium sive centum inclinaciones flexis genibus; et appellatur istud officium, ut ita loquar, *caregare servicium*⁹⁸⁴.

Tractatus de hereticis

Quarta differencia est de cotidianis peccatis, de quibus confitentur, unus pro omnibus, semel in mense, sicut dicitur in summa fratris Raynerii; et dantur sibi tres dies in pane et aqua; et isti dicuntur *dies servicii*⁹⁸⁵.

Collection Doat 25

Anno quo supra, praedictus testis [Bernardus Escolani], e-ductus de carcere [...], dixit quod ipse testis fuit in castro Sermimonis [...]. Et vidit ibi commporantes Bernardum Oliba, episcopum hereticorum Tholosae, et Pontium Oliba [...]. Et docuerunt ipsum testem pater noster, et orationem quam faciunt, et evangelium Sancti Iohannis, – ‘In principio erat verum’ – et confessionem quam appellant *servitium*⁹⁸⁶.

Rituale latino

Tunc si credens non debet consolari oportet accipere **servicium** et ire ad pacem [...] Tunc ordines christiani et christiane recipiant servicium sicut consuetudo ecclesie⁹⁸⁷.

Rituale occitano

Lo **servisi** que receubem non gardem aissi cum se covengra⁹⁸⁸

Frate Raniero utilizzò la locuzione *caregare servicium* per indicare la funzione («officium») del *diaconus* di ascoltare la confessione che tutti i *cathari* dovevano effettuare una volta al mese e di impartire la contestuale assoluzione che comportava tre giorni di digiuno oppure cento genuflessioni. Frate Anselmo indica attraverso l’espressione *dies servicii* i tre giorni di digiuno, specificandone le caratteristiche: solo pane e acqua. È certo che egli conobbe le indicazioni del predecessore, ma non si deve escludere che, considerata l’estrema puntualità delle sue notizie ci sia stata un’evoluzione nella pratica quotidiana e che le informazioni siano state aggiornate da un confronto diretto con gli “eretici”. Il registro dell’inquisizione di Tolosa (Collection Doat 25) riporta infatti il termine *servitium* per designare la confessione, aggiungendo che è proprio del *milieu* “eretico”. A ricordarlo è *Bernardus Escolani* in una deposizione del 1277, ovvero nel medesimo periodo in cui venne compilato e aggiornato il *Tractatus de hereticis*. Si noti inoltre che il centro del discorso del teste non è il Midi francese, bensì la Lombardia e in particolare il *castrum* di Sirmione dove l’*episcopus* di Tolosa, *Bernardus Oliba*, aveva trovato rifugio⁹⁸⁹.

⁹⁸⁴ Cfr. *infra*, p. 365.

⁹⁸⁵ Cfr. *infra*, p. 355.

⁹⁸⁶ *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc*, pp. 678, 680.

⁹⁸⁷ *Rituel cathare*, pp. 222, 260

⁹⁸⁸ *Le Nouveau Testament*, p. X.

⁹⁸⁹ Sulla vicenda del *castrum* di Sirmione e sull’antica presenza “eretico” sulle rive del Garda, si veda G.M. VARANINI, *Minima hereticalia. Schede d’archivio veronesi (sec. XII-XIII)*, in *Reti Medievali Rivista*, VI/2 (2005), pp. 1-18. Un’analisi dell’episodio “eretico” di Sirmione, anche se poggiante su una lettura esclusivamente marxista del fenomeno e su una storiografia datata, è stata proposta da P. GUERRINI, *Sirmione appunti critici per la sua storia*, Brescia, Scuola tipografica opera pavoniana, 1957 (Monografie di storia bresciana, L), pp. 71-82. Una breve ricostruzione della vicenda è stata offerta anche da R. MANSELLI, *Le vicende dell’eresia catara nel territorio gardesano*, in *Il lago di Garda. Storia di una comunità lacuale*, II, a cura di A. Frugoni, E. Mariano, Salò, Ateneo di Salò, 1969, pp. 19-24. Una buona parte delle notizie sugli

Il termine *servicium*, dunque, oltre ad essere attestato in un torno di tempo ben preciso, si situerebbe nello specifico contesto *lombardo*. In più, la sua presenza nel Rituale occitano non deve sorprendere, considerato che, di recente, tale versione del rito del *consolamentum* è stata ricondotta con buone ragioni a Pèire Autier, il quale acquisì la propria “formazione ereticale” nella *Lombardia* di fine XIII secolo⁹⁹⁰.

Un discorso simile può essere fatto per la struttura e per il lessico dei due capitoli successivi. L'autore continua nella descrizione delle pratiche e delle consuetudini degli “eretici”, offrendo uno spaccato della loro vita quotidiana: oggetto del suo interesse, in questo caso, sono il momento conviviale del pasto e le diverse forme di saluto e di reverenza dei *cathari*. Il rito della *benedictio panis* (*Tabella 1*, capitolo 8) era stato descritto nella *Summa de catharis* da frate Raniero da Piacenza:

Panis benedictio catharorum est quedam fractio panis quam ipsi cottidie faciunt, tam in prandio quam in cena. Fit autem hec fractio panis hoc modo. Cum ingressi sunt ad mensam cathari sive cathare, stantes omnes, dicunt Pater noster. Interim qui prior est professione tenet panem unum, vel etiam plures si necesse est ad multitudinem que forte ibi esset, dicendo: «Gratia Domini nostri Ihesu Christi sit semper cum omnibus nobis», frangit panem, sive panes, et distribuit omnibus discumbentibus, non solum catharis sed etiam credentibus suis, latronibus, adulteris et homicidis⁹⁹¹.

Poco dovette aggiungere frate Anselmo, se non la precisazione di qualche formula invocatoria:

Quando omnes iam sedent ad mensam, appositis ad minus pane et vino, vel aqua pro tempore, omnes surgunt. Et ancianus accipit unum panem et incidit illum non dividendo et dicit: «Benedicite, parcite nobis» et omnes respondent ut supra. Et sic dicunt omnes Pater noster. Quo finito, ancianus dicit: «Adoremus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum». Respondent ut supra. Et ille ait: «Gracia Domini nostri» ut supra. Et illi respondent: «Amen».

eretici “veronesi” e su Sirmione erano già state raccolte da C. CIPOLLA, *Il patarenismo a Verona nel secolo XIII*, in “Archivio Veneto”, 25 (1883), pp. 78-81 e ID., *Nuove notizie sugli eretici veronesi, 1273-1310*, in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, V, Roma, Tipografia della Accademia, 1896, pp. 336-344.

⁹⁹⁰ A. BRENON, D. ZBIRAL, *Le codex cathare occitan de Lyon: un livre de Pèire Autier*, in “Archives ariégeoises”, 8 (2016), pp. 9-37. Sul contesto in cui si svolsero le vicende dei fratelli Autier e, in particolare, sulla missione di Pèire Autier, si veda A. BRENON, *Le dernier des cathares. Pèire Autier. 1245-1310*.

⁹⁹¹ Cfr. *infra*, pp. 359-360. Frate Raniero conclude con la solita attenzione per le specificità relative agli *Albanenses*: «Veruntamen Albanenses, qui dicunt quod panis ille materialis non benedicitur nec potest recipere aliquam benedictionem, cum sit panis ille creatura diaboli secundum eos, in hoc differunt ab aliis omnibus, qui dicunt quod vere panis ille benedicitur. Nemo tamen ex eis credit quod ex illo pane conficiatur corpus Christi» (p. 11).

Et post ancianus ait: «Benedicite, parcite», ut supra. Et post dat omnibus de pane illo, et credentibus et aliis⁹⁹².

Ma ciò che più ci preme evidenziare del resoconto del *Tractatus de hereticis* non è tanto lo svolgimento del “pasto”, quanto i dettagli relativi alla sua preparazione. Il lettore viene condotto all’interno di una *domus* di “eretici”, in un contesto familiare, dove agiscono personaggi come il *coquus* e l’*ancianus* e dove vengono descritte le forme di “preghiera” (*Adoremus, Benedicite, Gracia, Pater noster*) che anticipano l’accesso *ad mensam* e che, stando alle parole dell’inquisitore, venivano ripetute quindici volte al giorno⁹⁹³. Siamo lontani dal testo di frate Raniero, il quale sembra prevedere la possibilità di una grande cerimonia collettiva («si necesse est ad multitudinem que forte ibi esset»). Dalla figura di colui «qui prior est professione» della *Summa de catharis* passiamo al semplice «ancianus» del *Tractatus de hereticis*, termine diffuso negli atti processuali e attestato nel *Rituale latino* con la funzione di coadiutore dell’*ordinatus* durante la “cerimonia”⁹⁹⁴. Secondo quanto riportato da frate Anselmo, quando il *coquus* aveva ultimato la preparazione del cibo si rivolgeva all’*ancianus* attraverso una sorta di venerazione:

Quando coquus paravit cibum accedit ad ancianum et dicit: «Intelligite si placet Deo et vobis». Et ancianus respondet: «Dominus intelligat te si placet ei». Et coquus dicit, flectendo genua profunde: «Benedicite». Et ancianus respondet: «Dominus benedicat te». Et secundo coquus hoc idem facit, dicendo idem. Et ancianus respondet: «Dominus benedicat te». Et coquus III^o genua flectendo dicit: «Benedicite, parcite nobis» si est hereticus professus, sed si

⁹⁹² Cfr. *infra*, p. 356.

⁹⁹³ «Et subdit: «Et prandium est paratum. Quando placet Deo et vobis, potestis ire commedere». Et ancianus ille respondet: «Dominus reddat vobis bonam mercedem». Et statim ille ancianus vocat illos catharos et dicit: «Faciamus aliud». Et statim incipit orare sic dicendo: «Benedicite, parcite nobis». Et omnes alii respondent: «Pater et Filius et Spiritus Sanctus dimittat nobis et parcat omnia peccata nostra». Et postea dicit ter: «Adoremus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum». Primo dicit alte, secundo silenter, III^o alte. Et omnes cathari respondent: «Dignum et iustum est» et tunc omnes dicunt XIII Pater noster, quo finito Pater noster quarto decimo, dicit: «Adoremus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum» illo modo quo ante dixerant. Et omnes alii respondent: «Dignum et iustum est». Et post omnes dicunt unum Pater noster. Quo finito, dicit adhuc ter Pater noster, «Adoremus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum». Et illi respondent sicut ante. Et ancianus ait: «Gracia domini nostri Ihesu Christi sit semper cum omnibus nobis» et omnes respondent: «Amen». E postea ancianus dicit: «Benedicite, parcite nobis» et respondent illi: «Pater et Filius et Spiritus Sanctus» ut supra. Et isto modo orant XV vicibus inter diem et noctem» (cfr. *infra*, p. 356).

⁹⁹⁴ Sulla figura dell’*ancianus* e sul suo ruolo all’interno della comunità, si veda BRENON, ZBÍRAL, *Le codex cathare occitan de Lyon: un livre de Père Autier*, pp. 23, 25. Per qualche informazione sul ruolo dell’*ancianus* nei riti *cathari*, si veda DUVERNOY, *La Religion des cathares*, pp. 146-147, 210, 236.

est credens tantum dicit: «Benedicite boni christiani, precemini Dominum quod perducatur me ad bonam finem et liberet me a mala morte»⁹⁹⁵.

Si tratta della forma di saluto conosciuta come *melioramentum*, così definita dall'inquisitore Anselmo d'Alessandria e descritta nelle righe che seguono la *benedictio panis* (Tabella 1, capitolo 9). Il nono capitolo è l'ultimo consacrato nello specifico ai *cathari* e ha attirato l'attenzione degli storici per la presenza di alcune frasi-codice che i membri della *secta* avrebbero utilizzato come segno di riconoscimento nel momento in cui furono messi alle strette dalla repressione inquisitoriale⁹⁹⁶. Tra queste vi è la domanda: «Possumus facere de nostro melioramento?»⁹⁹⁷ a cui seguono, previa risposta affermativa, le genuflessioni e le formule di rito. Se nel caso di *servicium* il suo utilizzo può essere fatto risalire al testo di frate Raniero, il primo trattato inquisitoriale ad attestare il termine *melioramentum* è il *Tractatus de hereticis*. Il saluto dei *cathari* è già descritto nei registri processuali del Midi francese a partire dagli anni quaranta del XIII, ma esso è indicato sotto il nome di *adoratio*. Bisogna rivolgersi al registro del giudice Geoffroy d'Ablis, contenente atti del 1308, per incontrare al di là delle Alpi la parola *melioramentum*:

«in quadregesima proxime preterita fuit annus, ipse qui loquitur vidit in domo patris sui et sua apud Larnatum Philippum de Constanciano hereticum et ibidem ipse qui loquitur, Ramundus frater suus et Arnaldus pater eorum audiverunt predicationes dicti heretici et fecerunt *melioramentum* coram dicto heretico, flectendo ter genua et in qualibet genuflectione dicebat: “Benedicite!” et heretici respondebant, ut videtur ipsi qui loquitur: “Deus vos benedicat!”».

«Interrogatus de modo quo faciebat *melioramentum*, respondit et confessus est quod heretici predicti docuerunt eum quod ipse debebat flectere genua sua ter, et dicere ter: “Boni christiani, benedictionem Dei et vestram a vobis peto, benecite!”, ter. Et sic fecit et faciebat

⁹⁹⁵ Cfr. *infra*, p. 356.

⁹⁹⁶ Sono frasi di difficile interpretazione che sembrerebbero derivare da espressioni proverbiali («Bessea trona», «Est hoc lignum tortum?»), cfr. *infra*, p. 356). Una locuzione simile a «lignum tortum», utilizzata con lo stesso significato, è presente nell'anonimo di Passau e nella versione breve dello pseudo-Raniero: «Quando simul conveniunt, tunc primo dicunt; *Cavete, ne inter nos sit lignum curvum*, id est, aliquis extraneus» (GRETSER, *Lucae Tudensis episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, p. 52; cfr. *Heresies of the High Middle Ages*, p. 753, n. 34). Si può ipotizzare che derivi dal detto “un ramo storto non è mai dritto” («Lignum tortum haud unquam rectum»), con riferimento spregiativo nei confronti dei fedeli della chiesa cattolico-romana. In relazione all'aumento della repressione contro gli “eretici”, da notare è l'acquisizione di importanza del ruolo dell'*ancianus*; secondo Anne Brenon e David Zbiral, «on trouve manifestement ici, dans cet élargissement de la fonction sacerdotale à un Ancien et à des simples religieux, un reflet de la désorganisation et destruction des Églises cathares par la répression inquisitoriale» (BRENON, ZBIRAL, *Le codex cathare occitan de Lyon: un livre de Père Autier*, p. 25).

⁹⁹⁷ Cfr. *infra*, p. 357.

coram ipsis hereticis ipse qui loquitur, sicut dixit et confessus est, et heretici respondebant in tercia benedictione vel in tercia genuflectione: “Deus vos perducatur ad bonum finem!”».

«Et tunc post prandium, dixit michi P. Auterii quod consuetudo erat apud eos quod postquam aliquis amicus eorum eos viderat ter vel quater quod faceret suum *melioramentum* coram eis et: “Quid est illus?”, dixi ego. “Recipere, dixit ipse, benedictionem a christianis quia ita est consuetum apud nos!”. “Et qualiter fit?”, dixi ego. “Flectendo genua, dixit ipse, et dicendo ter Benedicite”. “Bene, dixi ego, faciam forte alias, sed modo non, quia forte illa mulier que est extra videret nos per aliquod foramen et bene faciam aliqua noctium quando nullus poterit nos videre!”»⁹⁹⁸.

Abbiamo citato soltanto alcuni esempi. In una circostanza, l'inquisitore interroga addirittura l'imputato sul modo in cui si sarebbe svolto il “rito”. Come si evince dalle deposizioni, il contesto nel quale è diffuso il termine *melioramentum* è di nuovo legato alla predicazione di Pèire Autier e lascia supporre che quest'ultimo, di ritorno dalla *Lombardia*, abbia portato con sé nel Midi francese formule e pratiche rituali appresi durante il soggiorno nell'Italia settentrionale⁹⁹⁹. Questo spiegherebbe la presenza della traduzione *meliorer* nel Rituale occitano della cosiddetta “Bibbia catara di Lione” e negli atti dell'inquisitore Bernard Gui. È opportuno ricordare, infine, che in un codice a uso inquisitoriale riconducibile all'attività di Geoffroy d'Ablis, a suo tempo conservato presso l'archivio inquisitoriale di Carcassonne, sono contenuti un certo numero di testi di origine *lombarda*¹⁰⁰⁰. Gli elementi sin qui esposti portano a credere che uno dei motivi dell'inserimento di quei documenti su domanda dell'inquisitore francese fosse, tra l'altro,

⁹⁹⁸ *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du Comté de Foix (1308-1309)*, texte édité, traduit et annoté par A. Palès-Gobilliard, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, pp. 306, 362-364, 388-390. Anche Jean Duvernoy ha proposto un'edizione del registro di Geoffroy d'Ablis, corredata da introduzione, traduzione e indice (*Registre de Geoffroy d'Ablis*, édition, traduction et notes par J. Duvernoy, 1980, consultabile online al sito http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/geoffroi_d_ablis.pdf, per i brani in questione, cfr. pp. 108, 133, 143). Per qualche informazione sulla vita dell'inquisitore di Carcassonne, cfr. *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du Comté de Foix (1308-1309)*, pp. 7-10.

⁹⁹⁹ Si può ipotizzare un percorso simile anche per il rito che frate Anselmo chiama *caron* («et tunc surgit et facit sibi caron, idest quamdam amplexionem, ponendo caput semel ad dexteram et semel ad sinistram et hoc appellant caron», cfr. *infra*, p. 357), ovvero ciò che gli storici chiamano “bacio della pace” (cfr. DUVERNOY, *La Religion des cathares*, pp. 211-212). Il termine, che in altre fonti è conosciuto con l'espressione “fare, o ricevere, la pace” («e puis devo far patz entre lor», *Le Nouveau Testament*, p. XXI), lo ritroviamo nel registro di Jacques Fournier nella forma *caretas* (DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, III, pp. 101, 196).

¹⁰⁰⁰ Cfr. *supra*, pp. 143-144.

contrastare l'azione dei fratelli Autier, educati all'"eresia" in quella "terra promessa" rappresentata dalla *Lombardia*¹⁰⁰¹.

Le precisazioni sul rito del *melioramentum* concludono l'ampia esposizione del *Tractatus de hereticis* dedicata alle dottrine e ai riti dei *cathari*. A questa si aggiunge un capitolo sui *valdesi* (*Tabella 1*, capitolo 10/10¹), che riprende la divisione tra *Pauperes ultramontani* e *Pauperes lombardi* di frate Raniero e la completa inserendo notizie più corpose e coerenti con le vicende e le trasformazioni di coloro che all'origine sono unitariamente *Pauperes de Lugduno*¹⁰⁰². Anche in questa circostanza, frate Anselmo mostra un'elevata attenzione per i "protagonisti" dell'"eresia", citando figure ben note – si pensi a «Iohannes de Runcho»¹⁰⁰³ – o personaggi che ancor'oggi costituiscono un *hapax* nella letteratura "antiereticale", come «Villelmus albigensis», *episcopus* degli *ultramontani*¹⁰⁰⁴. Con la sottoscrizione posta alla fine, dove l'autore rivela alcune delle proprie fonti dirette («Hoc notavi ego, frater A., et scivi ab illis duabus que steterunt longo tempore inter valdenses et fuerunt de secta ultramontanorum et post converse fuerunt et faciebant penitenciam in reclusorio apud Albam»¹⁰⁰⁵), termina la prima parte dell'opera, ovvero «le traité ayant pour objet de compléter la Summa de catharis»¹⁰⁰⁶. Si aprono una seconda e una terza parte che insieme costituiscono un'unica grande sezione formata dalla *Summa de catharis* di frate Raniero da Piacenza e da altri scritti relativi alla pratica inquisitoriale, tra cui alcuni estratti circa le dottrine e i riti degli "eretici". Fu la presenza di queste «additions de circonstance en rapport étroit avec les éléments précédents»¹⁰⁰⁷ che persuase padre Antoine Dondaine a definire il manoscritto di Budapest «un véritable recueil d'informations pour un inquisiteur lombard»¹⁰⁰⁸. Non solo si ritrovano i medesimi estratti testuali che compongono i codici inquisitoriali della seconda metà del XIII secolo,

¹⁰⁰¹ Sulla Pianura Padana considerata dagli "eretici" della Linguadoca come «una sorta di terra promessa», si veda MERLO, *Non conformismo religioso e repressione antiereticale*, p. 456.

¹⁰⁰² Sulle metamorfosi dei *valdesi* e dei *valdismi* medievali si veda MERLO, *Valdesi e valdismi medievali*, I: *Itinerari e proposte di ricerca* e ID., *Valdesi e valdismi medievali*, II: *Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*.

¹⁰⁰³ Nel *Tractatus de hereticis*, è attestato con la forma «Bonus Iohannes de Runcho» (Cfr. *infra*, p. 379). Su tale personaggio, si veda MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, pp. 83-84.

¹⁰⁰⁴ Cfr. *infra*, p. 379.

¹⁰⁰⁵ Cfr. *infra*, p. 379.

¹⁰⁰⁶ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 240.

¹⁰⁰⁷ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 240.

¹⁰⁰⁸ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 240.

ma molti di essi sono attestati per la prima volta nel *Tractatus de hereticis* e, secondo il padre domenicano, sarebbero la fonte dalla quale attingono le più tarde e strutturate raccolte ad *usum inquisitionis*¹⁰⁰⁹. Una panoramica sul loro contenuto permetterà di valutare in maniera più precisa le caratteristiche della compilazione di frate Anselmo e il suo metodo di lavoro.

Come ben sappiamo, il più importante di tali scritti è la *Summa de catharis* (*Tabella I*, capitolo 11), centro nevralgico attorno al quale frate Anselmo d’Alessandria compilò il suo scritto. In misura analoga a quanto attestato per le raccolte a uso inquisitoriale più strutturate, nel *Tractatus de hereticis* si affiancano all’opera di frate Raniero alcuni inserti di natura storico-informativa oppure giuridico-normativa. Innanzitutto, vi sono gli estratti sulle dottrine e le pratiche dei *valdesi*, finalizzati a offrire un quadro più ampio e articolato rispetto alla concisa notizia posta in conclusione della *Summa de catharis*. In aggiunta al passo visto in precedenza sulle differenze tra *Pauperes ultramontani* e *Pauperes lombardi*, il *Tractatus de hereticis* contiene altri due capitoli relativi al variegato mondo *valdese*. Il primo (*Tabella I*, capitolo 12) riporta ciò che l’inquisitore avrebbe sentito per bocca di «quondam Lugo» della “setta” dei *Pauperes lombardi*, il quale fu catturato a Genova e «conversus»¹⁰¹⁰. Quest’ultimo svela nomi («Andreas de Gruara est episcopus lonbardorum»), numeri («non sunt plures utriusque sexus numero centum») e, soprattutto, consuetudini che indicano la propensione ad un maggiore inquadramento e all’assorbimento di pratiche proprie ad altri movimenti («Item imponunt manus sacerdotes eorum et episcopus. Item de ordinibus ecclesie credunt, sed ipsi faciunt ordines inter se»)¹⁰¹¹.

Siffatta tendenza è confermata dall’altro capitolo sui *valdesi*, costituito da una coppia di scritti che ebbero discreta fortuna e che di rado sono attestati separatamente¹⁰¹²: l’uno elencante quattordici “errori” condivisi tra *Pauperes ultramontani* e *lombardi* e l’altro narrante la *consecratio* annuale “celebrata” dai *Pauperes de Lugduno*. Conosciuta

¹⁰⁰⁹ Sulla possibilità che alcuni dei testi del *Tractatus de hereticis* di frate Anselmo siano stati presi a modello da altri inquisitori, si veda DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, pp. 250-252. Sull’interscambio di testi tra le raccolte e i manuali a uso inquisitoriale e sulle difficoltà a raggrupparli in categorie predefinite, si veda SACKVILLE, *The inquisitor’s manual at work*, pp. 211-212.

¹⁰¹⁰ Cfr. *infra*, p. 379.

¹⁰¹¹ Cfr. *infra*, p. 379. Sulle concezioni e le consuetudini dei gruppi valdesi tra XIII e XIV secolo, si veda MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, pp. 83-92.

¹⁰¹² Se negli altri manoscritti i testi sono introdotti da due rubriche, nel *Tractatus de hereticis* se ne contano tre: «de concordanciis pauperum de Lugduno et lonbardorum», «de lonbardis», «de lugdunensibus: de consecracione eorum semel in anno» (Cfr. *infra*, p. 380).

tra gli storici con il titolo di *cena valdese*, la sua presenza sia nel *Tractatus de hereticis* sia nella *Practica inquisitionis* lascia aperta l'ipotesi, formulata da Antoine Dondaine, secondo cui Bernard Gui avrebbe conosciuto la compilazione di frate Anselmo. Considerato che la *cena valdese* è tramandata da un certo numero di manoscritti *ad usum inquisitionis* di provenienza francese e che con buone ragioni Bernard Gui utilizzò uno di essi per la stesura della sua opera¹⁰¹³, ci pare più probabile che entrambi gli inquisitori attinsero dalla documentazione legata all'attività dell'*officium fidei* la quale, come dimostrato, circolò ampiamente tra *Lombardia* e *Midi francese*. Ne è un esempio il cosiddetto *secretum hereticorum*, ovvero una versione dell'*Interrogatio Iohannis* finita nelle mani dei giudici della fede e da loro gelosamente conservata (*Tabella 1*, capitolo 13):

Tractatus de hereticis	Doat 36	Dôle 109	Wien 1137
<i>Secretum de Concorezo</i>	<i>Discours plein d'erreurs et de passages falsifiés de l'Apocalypse dit le secret des hérétiques</i>	<i>Hic incipit secretum hereti-corum</i>	<i>In nomine Patris et Filii et Spiritus Sanctim. Amen. Interrogatio Iohannis et aspotoli et evangeliste in cena secreta regni celorum de ordinatione mundi istius et de principe et de Adam.</i>
«Ego Iohannes frater vester et particeps in tribulatione et cetera». Habeo aliud huius secreti et ideo hic sufficit et cetera. «Hoc est secretum hereticorum de Concorezo portatum de Bulgaria plenum erroribus et etiam falsis latinis». Isti portaverunt heresim in Lonbardia a Neapoli: Marchus, Iohannes Iudeus, Ioseph et Aldricus circa tempus quo currebat MCLXXIII ¹⁰¹⁴ .	Ego Iohannes frater vester et particeps in tribulatione et in regno coelorum [...] non erit finis in soecula soeculorum amen. Hoc est secretum hereticorum de Concoretio portatum de Bulgazia Nazario suo episcopo plenum erroribus ¹⁰¹⁵ .	Ego Iohannes frater vester et particeps in tribulatione et in regno celorum [...] non erit finis in secula seculorum amen. Explicit secretum hereticorum de Concorresio portatum de Vulgaria Nazario suo episcopo plenum ep (<i>sic</i>) erroribus ¹⁰¹⁶ .	Ego Iohannes frater vester et particeps in tribulatione et regno Dei [...] ad aera firmamenti. Erit ignis afflic [incompleto]. ¹⁰¹⁷

Frate Anselmo riporta soltanto l'*incipit* e l'*explicit* dell'apocrifo e dichiara di possedere «aliud huius secreti». Il raffronto con gli altri testimoni certifica che la versione conservata a Carcassonne – tradita dai manoscritti di Dôle e della Collection Doat – fu la medesima citata nel *Tractatus de hereticis*. Pressoché identico nei tre codici è l'*explicit* di mano inquisitoriale («Hoc est secretum hereticorum de Concorezo portatum de Bulgaria

¹⁰¹³ Cfr. *supra*, pp. 133-134.

¹⁰¹⁴ Cfr. *infra*, pp. 379-380.

¹⁰¹⁵ PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, COLLECTION DOAT, 36, ff. 26v-35r.

¹⁰¹⁶ DOLE, BIBLIOTHEQUE MUNICIPALE, 109, ff. 44r-46r.

¹⁰¹⁷ WIEN, ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK, 1137, ff. 158v-160r.

plenum erroribus»¹⁰¹⁸), ad eccezione di un'aggiunta presente nella versione "carcassonese" che precisa come il secretum sia stato portato dalla Bulgaria a/da Nazario. L'omissione di frate Anselmo si spiega con la volontà di sorvolare su quanto già accennato in precedenza nel testo («item Nazarius tenet quoddam scriptum quod secretum vocat»¹⁰¹⁹) e quanto già detto nella *Summa de catharis* («dixit quod habuit hunc errorem ab episcopo et filio maiore ecclesie Bulgarie»¹⁰²⁰); ma è altresì possibile che la precisazione fosse assente dalla versione originaria e che il dettaglio riferito da frate Raniero abbia suggerito a un confratello "francese" l'aggiunta contenuta nei manoscritti d'Oltralpe.

L'iniziale diffusione dell'*Interrogatio Iohannis* nella cristianità occidentale sarebbe secondo il resoconto degli inquisitori da ricondurre alla *Lombardia* del periodo tra XII e XIII secolo. L'influenza dell'apocrifo dovette durare a lungo, se le confessioni d'inizio XIV secolo attribuirono all'insegnamento di Pèire Autier alcune dottrine ad esso riconducibili¹⁰²¹. *Dernier cathare*, come è stato definito, Pèire Autier ricevette la sua formazione in Italia del Nord tra 1296 e 1299 e, secondo quanto prima esposto, la sua esperienza religiosa spiegherebbe la presenza dell'*Interrogatio Iohannis* nel manoscritto a disposizione dei giudici di Carcassonne, prodotto su domanda di Geoffroy d'Ablis¹⁰²². Tornando a frate Anselmo d'Alessandria, non è dato sapere se, quando egli afferma di essere in possesso di «aliud huius secreti», si riferisca all'altra versione, la cosiddetta redazione di Vienna, tramandata da un manoscritto allogato presso la Biblioteca Nazionale della capitale austriaca. Di certo, anche il manoscritto viennese – una piccola Bibbia della metà del XII secolo – affonda le sue radici nell'Italia del Nord¹⁰²³. Questa versione del

¹⁰¹⁸ Cfr. *infra*, pp. 379-380.

¹⁰¹⁹ Cfr. *infra*, p. 352.

¹⁰²⁰ Cfr. *infra*, p. 376.

¹⁰²¹ Si consideri la credenza doceta relativa alla natura angelica di Maria attribuita a Pèire Autier nella sentenza di condanna ai suoi danni: «sanctam quoque Mariam, matrem Dei et Domini Jesu Christi, non esse nec fuisse mulierem carnalem asseris et mentiris» (BERNARD GUI, *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, I, texte édité, traduit et annoté par A. Pales-Gobillard, Paris, CNRS éditions, 2002, pp. 540; P. VAN LIMBORCH, *Historia inquisitionis cui subjungitur Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae*, Amsterdam, Henri Wettstein, 1692, p. 92). Si veda, ancor più nel dettaglio, la confessione rilasciata nel 1322 da Sibille Peyre di fronte a Jacques Fournier, secondo cui Père Autier affermò che alla fine dei giorni il mondo visibile sarebbe bruciato: «Dicebat autem quod post finem mundi totus mundus iste visibilis esset plenus igne, sulphure et pice, et comburetur» (DUVERNOY, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, II, p. 411). Su queste due credenze, si veda BOZOKY, *Le livre secret des Cathares*, pp. 152, 173.

¹⁰²² Come attestano i copisti all'ordine di Jean de Doat: «Extrait et collationné d'un livre en parchemin contenant deux cens quarante sept feuilles trouvé aux Archives de l'inquisition de la Cité de Carcassonne par l'ordre et en la presence de Messire Jean de Doat» (PARIS, BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, COLLECTION DOAT, 36, f. 66r). La ricostruzione del volume pergamenaceo composto da duecentoquarantasette fogli è stata effettuata da DOSSAT, *Les crises de l'inquisition toulousaine au XIII^e siècle*, pp. 50-51.

¹⁰²³ H.J. HERMANN, *Die romanischen Handschriften des Abendlandes mit Ausnahme der deutschen Handschriften*, Leipzig, Hiersemann, 1927 (Beschreibendes Verzeichnis der Illuminierten Handschriften in

Nuovo Testamento può essere considerata l’emblema dell’esperienza dualista “italiana”, dimostrando, da un lato, la tesi secondo cui le fondamenta del fenomeno siano da ricercare nella tradizione cristiana e nella lettura e interpretazione delle Scritture, ma non escludendo – e anzi corroborando – dall’altro, il grande apporto della letteratura apocriфа orientale. Non solo, l’*Interrogario Iohannis* nelle sue due redazioni, insieme ai rituali latino e occitano e al *Liber de duobus principiis*, formano un cospicuo insieme di scritti interni all’“eresia” ricollegabile nella sua interezza all’Italia settentrionale.

Passiamo ora all’analisi dei documenti a carattere normativo e attinenti alla pratica giudiziaria. Nella terza parte del *Tractatus de hereticis* sono contenuti scritti procedurali riconducibili all’attività dell’inquisizione lombarda. Anzitutto, è presente un modello d’interrogatorio rivolto a “eretici” professanti credenze dualiste radicali (*Tabella 1*, capitolo 14)¹⁰²⁴. L’anno posto in apertura dell’atto – il 1266 – offre un appiglio per collocare temporalmente la scrittura del trattato o quantomeno un termine *post quem* per datare l’inserimento del formulario all’interno dell’opera: «ces modèles en effet procèdent généralement d’actes réels datés, et il est probable que la date n’as pas été changé»¹⁰²⁵. Le raccolte e i manuali a uso inquisitoriale vennero composti a partire da documentazione “reale”, frutto dell’esercizio concreto e quotidiano della *practica inquisitionis*. Un modello

Österreich, VIII/III), pp. 90-96. Per una sintetica descrizione del codice, si veda BOZOKY, *Le livre secret des Cathares*, pp. 17-18, n. 1. Secondo l’ipotesi del filologo tedesco Richard Reitzenstein, il manoscritto sarebbe appartenuto a un esponente dei *cathari*, il quale durante il XIII secolo avrebbe fatto copiare alla fine del codice il testo dell’*Interrogatio Iohannis*: «Der Hergang scheint also: ein vornehmer Katharer, der die Verfolgungen überlebt hatte, Kaufte sich ein kostbares Exemplar der Vulgata und trug sich im Schluss aus einem verstümmelten Exemplar das Apokryphon ein, ebenso die Randscholien, die in der Vorlage aus einer anderen Handschrift stammten» (R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1929, p. 296). Il codice viennese andrebbe così ad aggiungersi alla cosiddetta Bibbia catara di Lione, ricondotta all’azione di Père Autier (BRENON, ZBÍRAL, *Le codex cathare occitan de Lyon: un livre de Père Autier*, p. 19). Malgrado costituisca la più importante fonte spirituale per gli “eretici”, il *liber* utilizzato durante il *consolamentum* e più volte nominato nei registri inquisitoriali, ovvero le Sacre Scritture – e il Nuovo Testamento in particolare – non hanno ancora ricevuto da parte degli eresiologi l’attenzione che meritavano. Sarebbe auspicabile uno studio sistematico dei numerosi codici attestanti la nuova tipologia di Bibbia diffusasi tra il XII e il XIII secolo.

¹⁰²⁴ «MCCLXVI, indictione tali die tali, VI mensis talis in tali loco presentibus talibus et cetera. Presente fratre tali inquisitore hereticorum et cetera. Petrus de tali loco et alii interrogati a predicto fratre si credunt esse duos deos seu dominos ab eterno et sine fine, responderunt: «Sic credimus». Item interrogatus predictus Petrus si credit unum de predictis, alterum esse bonum ab eterno et alterum esse malum, respondit quod sic. Item interrogatus si uterque predictorum deorum habet et habuit ab eterno sine principio et sine fine suum mundum sive regnum respondit quod credit sic. Interrogatus si illud celum visibile et luna et stelle que in eo sunt et ista terra similiter et ea que in ea sunt, scilicet bladum, vinum et alia commestibilia, et corpora humana et alia animalia que videmus nostris oculis carnalibus sunt de regno Dei omnipotentis et creata et facta ab ipso bono deo, respondit quod omnia visibilia sunt de regno diaboli et omnia predicta a diabolo sunt facta. Interrogatus quomodo mundus sit ab eterno secundum opinionem eius et tamen dicit quod est factus a diabolo, respondit: «Nescio reddere rationem de hoc vel super hoc et cetera» (cfr. *infra*, p. 380).

¹⁰²⁵ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, p. 250.

di sentenza incluso nell'opera di frate Anselmo, ad esempio, è presente insieme ad altre sentenze, di cui una datata 1276, in un manuale composto in *Lombardia*¹⁰²⁶. Un altro atto, volto a sollecitare l'intervento del presbitero locale nella denuncia degli "eretici", richiama invece un intervento di frate Raniero nel 1255 a Chiavenna e a Piuro, nei pressi della Valtellina (*Tabella 1*, frammento 16). Leggiamolo:

Tractatus de hereticis

De precepto ad Clericos

Talis inquisitor precipit tali preposito de tali ecclesia quatinus sub pena excommunicationis et absolucionis beneficii ecclesiastici, si aliquis hereticus seu heretica stat modo seu de cetero stabit in parrochia sua seu vicinia quod, postquam ad suas aures pervenerit ipso per se vel suum nuncium, dicet et denunciabit ipsi inquisitori quod in ipsa parrochia stat talis hereticus vel heretica et in domo cuius stabat seu steterit vel certo nuncio dicti inquisitoris. Item quod si aliquis hospitatus fuerit aliquem hereticum vel hereticam seu associabit, vel fide hereticorum disputabit vel docuerit quod postquam sciverit eos ipsi inquisitori vel nuncio eius accusabit eos ut supra, alioquin dictus inquisitor procedat contra eum secundum formam et officium sibi a sede apostolica datam. Actum in tali loco, R. talis...¹⁰²⁷

Archivio San Lorenzo di Chiavenna

Dilectis in Christo patribus domino archipresbitero ecclesie de Clavenna diocesis Cumane et fratribus suis, frater Rainerius placentinus de ordine Predicatorum inquisitor hereticorum in provincia Lombardie a sede apostolica constitutus salutem in Domino Jesu Christo. Tenore presentium auctoritate sedis apostolice qua fungor vobis precipio et iniungo districte sub pena excommunicationis quatinus nomina et cognomina omnium personarum utriusque sexus habitantium in burgos Clavenna et Plurio et in locis circumstantibus et in tota illa valle tam in montibus quam in plano, quos vel quas nostis esse vel noscere poteritis credentos (*sic*) hereticorum vel fautores vel defensores aut receptatores cuiuscumque heresis aut etiam infamatos vel calumpniatos de aliqua heresi michi quam cicius poteritis mittatis in scriptis voluntatem nostram in hoc tam celeriter quam efficaciter (*sic*) adimplentens quod de bono obediencie possitis merito commendari.

Datum in domo patrum Predicatorum qui morantur Cumis die veneris decimo intrante septembri MCCLV¹⁰²⁸.

I due brani, anche se non presentano concordanze letterali, evidenziano un identico *modus operandi*: la "caccia agli eretici" passava anche dal coinvolgimento del clero locale che, «sub pena excommunicationis», era invitato a collaborare con il tribunale della fede. Nell'esercizio delle loro funzioni, gli inquisitori dell'eretica pravità furono costretti a gestire un insieme complesso di relazioni che, loro malgrado, potevano talvolta tramutarsi in opposizioni aperte. A difesa delle prerogative inquisitoriali, nelle prime raccolte a uso del *negotium fidei*, si trovano anche una serie di testi volti a enunciare i diritti e i doveri dei

¹⁰²⁶ «Cum ego talis inquisitor domini pape super hereticam pravitatem in Lombardia diligenter examinaverim de fide catholica talem de tali secta et ipse multos errores ante me in iudicio constitutus publice sit confessus et obstinato animo ad fidem catholicam et gremium sancte romane ecclesie reddere contempnat, prehabita deliberacione plenissima et de consilio talium fratrum et sapientum, auctoritate apostolica qua fungor, prefatum talem presentem diffinitive in scriptis sedendo iudico eum hereticum manifestum et si est doctor addatur etiam in sententia, et relinquo eum in manibus domini talis iudicis et assessoris domini talis potestatis, talis loci» (cfr. *infra*, p. 381). La medesima sentenza è contenuta nel formulario inquisitoriale del trattato di origine lombarda detto *Libellus* (CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, VAT. LAT., 2648, f. 64r^a); su tale manuale, tutt'ora inedito, si veda DONDAINE, *Le manuel de l'Inquisiteur*, pp. 111-112.

¹⁰²⁷ Cfr. *infra*, p. 381.

¹⁰²⁸ SCHARFF, *Haretikerverfolgung und Schriftlichkeit*, pp. 172-173, n. 601.

giudici della fede, una sorta di prontuari contenenti proposizioni tratte direttamente dalle costituzioni papali¹⁰²⁹. Il *Tractatus de hereticis* riporta uno di questi elenchi, introdotto dalla rubrica *De officio inquisitoris infra terminos suos* (Tabella 1, capitolo 17). Padre Dondaine aveva suggerito che il documento dal quale prese corpo la breve compilazione fosse una lettera di Urbano IV del 20 marzo 1262, riproposta negli anni successivi dal medesimo pontefice e da Clemente IV e Gregorio X¹⁰³⁰. Lo storico domenicano faceva notare come, nonostante la stretta parentela tra le diverse missive, si potesse «discerner des traits particuliers individualisant chacune d'entre elles, de telle sorte que nous pouvons désigner en toute sécurité celle qui fut entre les mains de l'auteur du *De hereticis*: il s'agit du mandement de Clement IV du 14 novembre 1265, aux frères prêcheurs inquisiteurs en Lombardie et dans la Marche de Gênes»¹⁰³¹.

In effetti, mettendo a confronto alcuni passi della lettera del 20 marzo 1262 di Urbano IV e della lettera del 14 novembre 1265 di Clemente IV – entrambe indirizzate agli inquisitori della Lombardia e della Marca di Genova – con i contestuali stralci dell'inserto del *Tractatus de hereticis*, si può comprendere cosa intendesse Antoine Dondaine:

Urbano IV, 20 marzo 1262, Viterbo

Urbanus Episcopus, Servus Servorum Dei, dilectis filiis fratribus ordinis Praedicatorum, Inquisitoribus heretice pravitatis in Lombardia et Marchia Ianuensi deputatis auctoritate Apostolica et in posterum deputandis et in posterum deputandis, salutem et apostolicam benedictionem.

Licet ex omnibus mundi partibus, que Christiana religione censentur, teneamur ex officii nostri debito extirpare lethiferam pestem heretice pravitatis [...], mandamus, in remissionem vobis peccaminum iniungentes, quatenus in caritate Dei, hominum timore postposito, virtutem Spiritus induentes ex alto, predictum officium ubique infra prefatos limites, simul, vel separatim, aut singulariter, prout negotii utilitas suadebit, sub spe mercedis eterne, sic efficaciter prosequi et ex equi studeatis, ut per sollicitudinis vestre prudentiam, de predictis Lombardia et Marchia, radix iniquitatis heretice succidatur, et vinea Domini, exterminatis vulpeculis, que perversis morsibus demoliuntur eandem, fructum afferat catholice puritatis[...].

Ut ergo commissi vobis officii debitum utilius, et liberius exequamini, committendi citationes, testium examinationes, cum de huiusmodi crimine, ac ipsius circumstantiis duxeritis inquirendum, et denuntiationes, sententiarum,

Clemente IV, 14 novembre 1265, Perugia

Clemens Episcopus Servus Servorum Dei, dilectis filiis fratribus ordinis Praedicatorum, inquisitoribus heretice pravitatis in Lombardia et Marchia Ianuensi, deputatis auctoritate apostolica, et in posterum deputandis, salutem et Apostolicam benedictionem.

Licet ex omnibus mundi partibus, que Christiane religione censentur, teneamur ex officii debito extirpare letifera pestem heretice pravitatis [...], mandamus, in remissionem vobis peccaminum iniungentes, quatenus in caritate Dei, hominum timore postposito, virtutem Spiritus induentes ex alto, predictum officium quod auctoritate vobis apostolica committimus ubique infra prescriptos limites, simul, vel separatim, aut singulariter, prout negotii utilitas suadebit, sub spe mercedis eterne, sic efficaciter prosequi et ex equi studeatis, ut per sollicitudinis vestre prudentiam, de locis predictis, radix iniquitatis heretice succidatur, et vinea Domini, exterminatis vulpeculis, que perversis morsibus demoliuntur eandem, fructus afferat catholice puritatis [...].

Ut ergo commissi vobis officii debitum utilius, et liberius exequamini, committendi citationes, testium examinationes, cum de huiusmodi crimine, ac ipsius circumstantiis duxeritis inquirendum ita tamen quod huiusmodi

Tractatus de hereticis

De officio inquisitoris infra terminos suos.

Quod inquisitores simul et separatim possunt inquisicionis officium exercere usque ad terminos assignatos [...].

Quod inquisitores possunt committere citationes testium, examinationes cum de heresi et ipsius circumstantiis inquirentur et denunciaciones

¹⁰²⁹ Un esempio di vademecum degli inquisitori è tramandato con il titolo *De inquisitione hereticorum* da un manoscritto della Bibliothèque Mazarine ed è diretto agli *inquisitores in regno Francie* (BIBLIOTHÈQUE MAZARINE, 2015, ff. 163^r-165^v). Non deve essere confuso con il *De inquisitione hereticorum* dello Pseudo-David von Augsburg, su cui si veda DONDAINE, *Le Manuel de l'Inquisiteur*, pp. 180-183.

¹⁰³⁰ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 251.

¹⁰³¹ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie, II: Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 251.

quas in quoslibet hac de causa tuleritis: accersendi quoque, prout expedierit, peritos quoslibet, ut vobis inferendis Sententiis prebeant consilium opportunum, ac vobis assistant, convocandi etiam clerum, et populum civitatum, castrorum, aliorumque locorum, prout dicto negotio fidei videritis expedire; in super in dicto negotio, de plano et absque iudiciorum, et advocatorum strepitu, ac contra illos, quos in predictis Lombardia, et Marchia Ianuensi in hereseos crimine commisisse constiterit, licet ad alias partes se transferendos duxerint, procedendi;

necnon faciendi

observari inviolabiliter, omnes constitutiones apostolicas, et leges imperiales, per quondam Fredericum olim imperatorem, tunc in devotione Romane Ecclesie persistentem, Padue promulgatas adversus huiusmodi pestem hereticę pravitatis;

necnon elargiendi viginti, vel quadraginta dierum indulgentiam, quotiens opportunum videritis, omnibus vere penitentibus et confessis, qui ad vestram convocationem propter hoc faciendam, accesserint, plena sit vobis et singulis vestrum presentium tenore, facultas [...].
Compescendi preterea, monitione premissa, per censuram ecclesiasticam, appellatione postposita, predicatores questuarios

a predicationis officio, quod ad ipsos nullatenus pertinet, quorum interest tantum caritativa subsidia simpliciter petere, ac indulgentiam, si quam forte habent, exponere, liberam vobis omnibus, et singulis vestrum concedimus, auctoritate presentium, facultatem [...].
Datum Viterbi XIII Kalendas Aprilis, Pontificatus nostri anno Primo¹⁰³².

examinationi due persone ut dictum est religiose intersint et denuntiationes, sententiarum, quas in quoslibet hac de causa tuleritis: accersendi quoque, prout expedierit, peritos quoslibet, ut vobis in conferendis huiusmodi sententiis prebeant consilium opportunum, ac vobis assistant, convocandi et clerum, et populum civitatum et castrorum, aliorumque locorum, prout negotio fidei videritis expedire; in super dicto negotio, de plano et absque iudicium, et advocatorum strepitu, ac contra illos, quos in predictis locis in hereseos crimine commisisse constiterit, licet ad alias partes se transferendos duxerint, procedendi;

nec faciendi vobis libros seu quaternos et alia scripta in quibus inquisitiones sententie et processus per quoscumque auctoritate sedis apostolice vel legatorum eius habitus contra hereticos continentur a quibuslibet assignari et observari inviolabiliter, omnes constitutiones apostolicas, et leges imperiales, per quondam Fredericum olim imperatorem, tunc Romane Ecclesie devotione persistentem, Padue promulgatas adversus huiusmodi pestem hereticę pravitatis privandi preterea diocesanorum vel, eis absentibus, de vicariorum suorum consilios hereticos eorundemque credentes, receptatores et defensores, eorumque filios et nepotes personatibus et dignitatibus et beneficiis ecclesiasticis, officiis publicis ac honoribus quibuscumque; necnon et largiendi viginti, vel quadraginta dierum indulgentiam, quotienscumque opportunum videritis, omnibus vere penitentibus et confessis, qui ad vestram convocationem propter hec faciendam, accesserint, plenam sit vobis et singulis vestrum presentium tenore facultas [...].
Compescendi preterea, monitione premissa, per censuram ecclesiasticam, appellatione postposita, predicatores questuarios ubi contigit pro inquisitionis seu fidei negotio congregationem fieri vel eidem negotio quomodolibet ex hoc impedimentum afferri, a predicationis officio, quod ad ipsos nullatenus pertinet, quorum interest caritativa tantum subsidia petere, ac indulgentiam, forte si quam habent exponere, liberam vobis et singulis vestrum concedimus, auctoritate presentium, facultatem [...].
Datum Perusii XVIII Kalendas decembris pontificatus nostri anno primo¹⁰³³.

sententiarum.

Possunt etiam vocare peritos ad dandum consilium in hoc negotio.

Item possunt vocare clerum et populum quando eis videbitur.

Item possunt procedere in dicto officio de plano et sine strepitu iudicii.

Possunt in super procedere contra omnes qui intra terminos adsignatos ostendatur in heresi licet ad partes illas inverint .

Item quaternos et omnia scripta in quibus inquisitiones facte per quoscumque contra hereticos continentur sibi faciant assignari.

Item inviolabiliter faciant observari omnes constitutiones apostolicas et leges imperiales contra hereticos edictas.

Item possunt etiam privare de consilio diocesanorum vel vicariorum suorum hereticorum credentes, receptatores, defensores, eorumque filios et nepotes personatibus, dignitatibus, beneficiis ecclesiasticis et officiis publicis ac honoribus quibuscumque.

Item possint indulgentias facere XX vel XL dierum quando iudicaverint oportuna [...];

Item potest quilibet inquisitor compescere, monitione premissa, per censuram ecclesiasticam, appellatione postposita, a predicationis officio predicatores, questuarios, ubi contigit congregationem fieri pro negotio fidei vel inquisitionis vel alias ubi aliquod esset impedimentum huic negotio [...]¹⁰³⁴.

¹⁰³² *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, pp. 417-419 (cfr. *Regesta pontificum romanorum*, II, p. 1484, n° 18253). La *Pre cunctis nostre mentis* del 28 luglio 1262, inviata da Urbano IV agli inquisitori del regno di Aragona, presenta già alcune innovazioni che saranno recuperate nella *Licet ex omnibus* di Clemente IV (*Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, pp. 427-429; cfr. *Regesta pontificum romanorum*, II, p. 1494, 18387), ma è più probabile che, per la produzione dei repertori, i giudici della fede si affidassero alle lettere più recenti conservate nei propri archivi e, dunque, considerata l'origine lombarda del *Tractatus de hereticis*, alle costituzione indirizzate all'*officium fidei* della Lombardia e della Marchia di Genova.

¹⁰³³ *Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, p. 466 (cfr. *Regesta pontificum romanorum*, II, p. 1572, n° 19448). Dal confronto sono escluse le altre *Licet ex omnibus mundi partibus* del tutto identiche a questa, in quanto non indirizzate agli inquisitori della Lombardia e della Marca di Genova (Clemente IV, *Licet ex omnibus mundi partibus*, 17 settembre 1265, ai frati Minori inquisitori a Roma, cfr. *Bullarium franciscanum romanorum pontificum*, III, pp. 33-35; 23 ottobre 1265, ai frati Minori inquisitori in Toscana, cfr. L. OLIGER, *Alcuni documenti per la storia dell'Inquisizione francescana in Toscana e nell'Umbria (1272-1334)*, in "Studi Francescani", 28 (1931), pp. 183-184; 14 novembre 1265, ai frati Minori inquisitori nella Marca trevisana, cfr. LOMASTRO TOGNATO, *L'eresia a Vicenza nel Duecento*, pp. 184-187; 1° dicembre 1265, ai frati Predicatori inquisitori di Bologna, cfr. V. BIVOLAROV, *Inquisitoren-Handbücher. Papsturkunden und juristische Gutachten aus dem 13. Jahrhundert mit Edition des Consilium von Guido Fulcodii*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014 [Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte, Band 56], p. 161, n° 158). La *Pre cunctis mentis* di Gregorio X del 20 aprile 1273, citata da Antoine Dondaine come possibile modello del *Tractatus de hereticis*, ha come destinatari gli inquisitori del regno di Francia (*Bullarium ordinis fratrum Praedicatorum*, I, pp. 512-514; MARTÈNE, DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, V, cc. 1817-1821).

¹⁰³⁴ Cfr. *infra*, pp. 381-382.

L'elenco attestato dall'opera di frate Anselmo contiene alcuni dati rinvenibili soltanto nella lettera del 14 novembre del 1265. Occorre precisare che un'identica *Licet ex omnibus mundi partibus* di Clemente IV – oggi conservata presso l'Archivio di Stato di Milano – fu indirizzata circa due mesi prima, il 26 settembre, agli inquisitori di *Lombardia* e della Marca di Genova¹⁰³⁵. Indipendentemente da quale missiva servì da modello all'autore (settembre o novembre 1265), si rafforza l'idea che il *Tractatus de hereticis*, o almeno una parte di esso, fu compilato a partire dalla metà degli anni Sessanta del XIII secolo. Stando ad Antoine Dondaine, a distanza di più di cinquant'anni, il *De officio inquisitoris infra terminos suos* sarebbe stato utilizzato da Bernard Gui nella stesura della quarta parte della *Practica inquisitionis*. La lettura incrociata dei due testi non consente di andare oltre la probabilità: sebbene si riscontri il medesimo ordine negli enunciati delle prerogative inquisitoriali, mancano concreti riscontri letterali¹⁰³⁶. L'inquisitore tolosano potrebbe aver tratto ispirazione direttamente dal documento papale¹⁰³⁷ oppure aver utilizzato un altro dei repertori presenti nelle raccolte a uso inquisitoriale. Un esempio tra questi è un testo – il *De hereticorum inquisitione*¹⁰³⁸ – tramandato all'interno di un codice della Biblioteca Casanatense, che cita tra diverse lettere papali uno stralcio della *Licet ex*

¹⁰³⁵ MILANO, ARCHIVIO DI STATO, BOLLE E BREVI, scat. 15, perg. 26. Secondo la lista redatta da Vasil Bivolarov, la lettera sarebbe identica a quella inviata da papa Urbano IV il 20 marzo 1262 agli inquisitori di *Lombardia* e della Marca di Genova. In realtà, presenta le caratteristiche della missiva del 14 novembre 1265 spedita da Clemente IV ai medesimi inquisitori (cfr. V. BIVOLAROV, *Inquisitoren-Handbücher*, p. 153, n° 46).

¹⁰³⁶ Basti un confronto tra alcuni passi presi dalla *Practica inquisitionis* e il repertorio del *Tractatus de hereticis*:

Practica inquisitionis

Primo, itaque possunt inquisitores ex commisso sibi officio ab apostolici sede procedere in eodem simul, vel separatim, aut singulariter, prout negotii utilitas suadebit.

Secundo, possunt procedere contra quoscumque hereticos, aut de pravitate heretica culpabiles, vel suspectos, seu etiam diffamatos, et contra receptatores, defensores, aut fautores eorum [...].

Tertio, possunt inquisitores omnibus et singulis de predictis redire volentibus ad Ecclesie unitatem, heretica labe primitus et penitus abiurata, iuxta formam Ecclesie absolutionis beneficium etc. (BERNARDUS GUIDONIS, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, pp. 186-201).

Tractatus de hereticis

Quod inquisitores simul et separatim possunt inquisitionis officium exercere usque ad terminos assignatos.

Quod contra infectos vel infamatos de crimine hereseos, nisi examinati absolute velint obedire mandatis ecclesie nec non et contra defensores, receptatores, fautores hereticorum procedendum est iuxta canonica sanctiones.

Quod non obstantibus litteris quibuscumque directis, nec etiam ordinaria auctoritate pontificum in officio libere procedatur.

Quod abiurare omnem heresim volentes et redire ad ecclesiasticam unitatem possunt absolvi ab inquisitoribus et iniungendum est eis quod tabilibus iniungi consuevit etc. (cfr. *infra*, pp. 381-382).

¹⁰³⁷ È lo stesso Bernard Gui a specificarlo prima di elencare le venti prerogative inquisitoriali: «que lucidius apparebit proseguendo eam per articulos viginti distinctos per ordinem, prout in litteris apostolicis de ccommissione officium dudum eis facta seriusius continetur, ad singulos articulos inferius positos subiungendo competentes sibi clausulas ex ipsis litteris apostolicis decisas ex integro, ut earum tenores ita complete habeantur in presenti tractatu, quod non oporteat lectorem per scripta plurima evagari» (BERNARDUS GUIDONIS, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, p. 185).

¹⁰³⁸ Si tratta di un lungo elenco in ordine alfabetico delle prerogative inquisitoriali e di tutto ciò che concerne l'eretica pravità con indicazioni tratte da privilegi e lettere papali (ROMA, BIBLIOTECA CASANATENSE, 609, ff. 74r^a-76v^b). Presenta caratteristiche simili il testo intitolato *De inquisitione hereticorum* del codice PARIS, BIBLIOTHÈQUE MAZARINE, 2015, ff. 163r^b-165v^b.

omnibus mundi partibus di Clemente IV simile per caratteristiche a quanto già incontrato nel *Tractatus de hereticis*:

Casanatense 609

Quod inquisitores possunt citare, testes examinare, sententias promulgare, peritos vocare, absque iudiciorum et advocatorum strepitu procedere, quaternos et libros processuum in quibus essent aliquam ad officium inquisitoris pertinentia sibi facere assignari, populum convocare, privare hereticos, credentes, fautores et receptatores dignitatibus personatibus, honoribus et beneficiis et officiis publicis dandi indulgentiam viginti vel XL^a dierum hiis qui ad suam convocationem venerint privandi, etiam omnes filios et nepotes dignitatibus et cetera. Clemens Licet ex omnibus mundi partibus¹⁰³⁹.

Tractatus de hereticis

Item possunt procedere in dicto officio de plano et sine strepitu iudicii. Possunt in super procedere contra omnes qui intra terminos assignatos ostenduntur in heresi licet ad partes illas iverint. Item quaternos et omnia scripta in quibus inquisitiones facte per quoscumque contra hereticos continentur sibi faciant assignari. Item inviolabiliter faciant observari omnes constitutiones apostolicas et leges imperiales contra hereticos edictas. Item possunt etiam privare de consilio diocesanorum vel vicariorum suorum hereticorum credentes, receptatores, defensores, eorumque filios et nepotes personatibus, dignitatibus, beneficiis ecclesiasticis et officiis publicis ac honoribus quibuscumque. Item possint indulgentias facere XX vel XL dierum quando iudicaverint oportunitum¹⁰⁴⁰.

Con la precisazione delle funzioni e dei privilegi del *negotium fidei*, l'opera di frate Anselmo si avvia alla conclusione. Nel *verso* dell'ultimo foglio del manoscritto ungherese, una quindicina di righe è occupata da un catalogo di quarantasette "eresie" (*Tabella 1*, capitolo 18)¹⁰⁴¹. Nel quadro di una difesa degli attributi e dell'essenza stessa della chiesa cattolico-romana (in riposta alle accuse degli "eretici"?), muovendo dal termine *Roma* e dalle *interpretationes hebraice*¹⁰⁴², l'autore associa la parola *magisterium* al *gladius hereticorum*¹⁰⁴³ e propone una lunga lista di "eretici" ricavata dall'VIII libro delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia (*De ecclesia et sectis*). Ad eccezione di qualche errore imputabile al copista dell'esemplare budapestino e di un certo numero di omissioni e

¹⁰³⁹ ROMA, BIBLIOTECA CASANATENSE, 609, ff. 73r^b-74v^a.

¹⁰⁴⁰ Cfr. *infra*, p. 381.

¹⁰⁴¹ Il rinvio a liste comprendenti eretici del passato è testimoniato anche dall'Anonimo di Passau, e conseguentemente dallo Pseudo-Raniero, che ne enumera settanta senza però elencarle: «de quarto nota, quod sectae haereticorum fuerunt plures, quam LXX, quae omnes, per Dei gratia, deletae sunt, praeter Manichaeorum, Arianorum, Runcariorum, et Leonistarum, quae Alemanniam infecerunt» (GRETSER, *Lucae Tudensis episcopi, scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium*, p. 54).

¹⁰⁴² «Notandum de romana ecclesia. Roma interpretatur sublimis, vel tonans, vel tonitruum, vel magisterium frangens vel videns aliquid» (cfr. *infra*, p. 383). Si confronti il testo di frate Anselmo con le *interpretationes* erratamente attribuite a Beda il Venerabile: «Roma, magisterium frangens vel magisterii confractio. Roma, tonans, vel sublimis sive tonitruum, aut sublimitas» (*Tertius tomus operum Venerabilis Bedae, historica, vitas aliquot sanctorum, ac collectanea quaedam complectens*, Basileae, s.e., 1563, p. 618). Sulle *interpretationes hebraice*, si veda G. DAHAN, *Lexiques hébreu/latin? Les recueils d'interprétations des noms hébraïques*, in *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du moyen âge*, Acte du Colloque international organisé par le "Ettore Majorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 23-30 septembre, 1994), éd. par J. Hamesse, Louvain-la-Neuve, Collège Cardinal Mercier, 1996 [Textes et études du moyen âge, 4], pp. 481-511).

¹⁰⁴³ «Magisterium sententia anathematis seu gladio hereticorum» (cfr. *infra*, p. 383).

spostamenti, il modello isidoriano è rispettato¹⁰⁴⁴. Tra le “nuove eresie”, per ragioni cronologiche non comprese nell’opera di Isidoro, compaiono *cathari*, *valdenses*, *speronisti*, *circumcisi* e *arnaldisti*¹⁰⁴⁵.

Da una lista di *infinitaes haereses* («et aliorum infinitorum»)¹⁰⁴⁶ passiamo infine a un elenco di *haeresiarchae* (*Tabella 1*, capitolo 19): la celebre *hiérarchie cathare*, che conclude il *Tractatus de hereticis* e che diventa il titolo del contributo di Antoine Dondaine. Vengono nominati due *episcopi*, due *fili maiores*, due *fili minores* e dodici *diacones* del gruppo degli *Albanenses* e di *illi de Concorezo*:

«Episcopus secte Albanensium Bonaventura de Verona; hic mortuus est.	Episcopus secte illorum de Concorezo Ubertus Manderius.
Filius maior Bertholus de Verona; hic conversus est modo.	Filius maior Petrus de Limadi.
Filius minor Henricus de Arusio; nunc est episcopus.	Filius minor Lanfrancus de Brixia.
Diaconus de Pergamo Lanfrancus de Brixia.	Diaconus de Laude Odonus de Placentia.
Diaconus de Seprio Ventura de Pergamo.	Diaconus de Placentia Girardus de Cremona.
Diaconus de Papia.	Diaconus de Cremona Bonderus de Cremona.
Diaconus de Brixia Petrus de Papia; hic Cremone combustus est.	Diaconus de Alexandria Petrus Pastor de Alexandria.
Diaconus de Alexandria Octo Balistorius.	Diaconus de Brixia Laurencius de Gradi ¹⁰⁴⁷ .
Diaconus de Cremona Iohannes Vulnerus.	
Diaconus de Placentia Lauterius.	
Diaconus de Verona Albertinus de Regio.	

Concentriamoci sugli *episcopi* e sui rispettivi *fili* riprendendo la breve descrizione proposta dall’autore subito dopo la narrazione circa le origini dei *cathari* e la loro divisione (*Tabella 1*, capitolo 2):

Notandum quod cathari quatuor habent episcopos in Lonbardia. Illi de Concorezo habent dominum Mandennum, sed primus eorum episcopus specialis fuit Iohannes Iudeus; post eum Garratus, a quo dicti sunt garratenses. Post hunc habuerunt Nazarium forte annis XL. Post

¹⁰⁴⁴ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, I, a cura di A. V. Canale, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2004, pp. 634-639. Si attribuisce a Isidoro di Siviglia anche un testo dal titolo *De haeresibus* (A.C. VEGA, *Liber de Haeresibus S. Isidori Hispalensis Episcopi*, in “La Ciudad de Dios”, 152 (1936), pp. 5-32; sull’attribuzione di tale scritto a Isidoro, si veda L. PIROVANO, *Il De haeresibus attribuito a Isidoro e il Liber glossarum: alcune considerazioni*, in *Le Liber glossarum (s. VII-VIII). Composition, courses, réception*, “Histoire Épistémologie Langage”, 10 (2016), pp. 199-207). Nel *De haeresibus* ritorna lo stesso elenco di “eresie”, ma l’ordine si presenta diverso rispetto alle *Etimologie* e alla rielaborazione del *Tractatus de hereticis* (A. C. VEGA, *S. Isidori Hispalensis Episcopi De Haeresibus liber*, El Escorial, Typis Augustinianis, 1940, ripubblicato in *Patrologia Latina*, Supplementum, IV, a cura di A. Hamman, Paris, Éditions Garnier, cc. 1815-1820).

¹⁰⁴⁵ «Sicut et catharorum, valdensium, speronistarum, circumcisorum, arnaldistarum» (cfr. *infra*, p. 383). Circa la catalogazione degli “eretici” a partire dalla *Ad abolendam*, si veda BENEDETTI, *Gregorio IX. Gli inquisitori, i frati e gli eretici*, pp. 309-317.

¹⁰⁴⁶ La fine dell’opera è attestata dall’«Explicit Tractatus de Hereticis», probabilmente aggiunto tardivamente come le rubriche (cfr. *infra*, p. 383).

¹⁰⁴⁷ Cfr. *infra*, p. 383.

illum habuerunt Girardum de Cambiate et post Mandennum, quem nunc habent. Albanenses primo habuerunt Philippum, postea Belesmanzam forte annis XL. Postea Iohannem de Lugio; post hunc Bonaventuram de Verona, quem nunc habent. Illi de Bagnolo primo habuerunt Coloianum a quo Coloiani sunt vocati. Postea Octonem de Bagnolo a quo dicti sunt Bagnolenses. Postea Andream, postea Hamundum de Casalialto, quem nunc habent. Illi qui dicuntur de Francia habent, ut credo, Viventium veronensem¹⁰⁴⁸.

La lettura in parallelo dei due brani e un allargamento dello sguardo ad altre fonti permette di avanzare qualche considerazione. In primo luogo, emerge con chiarezza la stesura *in fieri* dell'opera: l'*episcopus Bonaventura de Verona*, capo della comunità degli *Albanenses* nella lista iniziale («quem nunc habent»), viene dichiarato deceduto nell'elenco «finale» («hic mortuus est»); la conversione del suo *filius maior*, *Bertholus de Verona*, lasciò campo libero a *Henricus de Arusio*, prima *filius minor*, poi *episcopus* conosciuto anche da altre fonti¹⁰⁴⁹. In secondo luogo, nella “gerarchia” che conclude il *Tractatus de hereticis* sono nominati gli *Albanenses*, mai specificatamente trattati nel corso dell'opera, ma non trovano spazio i *Bagnolenses*. L'omissione è difficile da spiegare, se si considera che all'inizio del testo la successione degli *episcopi de Bagnolo* viene descritta fino al coevo *Hamundum de Casalialto*, «quem nunc habent». Si può azzardare l'ipotesi che l'autore non ne conoscesse a fondo i dettagli in quanto diffusi in zone al di fuori della propria competenza territoriale – come lascerebbero intendere gli atti del processo contro Armano Pungilupò, che parla dei *cathari ecclesie de Bagnolo*¹⁰⁵⁰ – ma ciò sarebbe in contrasto con quanto scrisse nel 1250 frate Raniero da Piacenza, ovvero che essi si fossero

¹⁰⁴⁸ Cfr. *infra*, pp. 351-352.

¹⁰⁴⁹ Su *Bonaventura de Verona*, si vedano la notizia di Antoine Dondaine (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le “Tractatus de hereticis” d’Anselme d’Alexandrie*, p. 287) e le rettifiche di Gabriele Zanella (ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, pp. 19-20). Su *Bertholus de Verona*, identificato non si sa quanto a ragione con Bartolomeo *de Mitifogo*, si vedano le ipotesi di Roberta Bertuzzi, che riprende le informazioni di padre Dondaine (BERTUZZI, *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, p. 82). *Henricus de Arusio* (Arosio, a nord di Milano poco distante da Giussano) è stato riconosciuto con l'*Andricus de Rues* citato da *Raymundus Baussani de Garda* nella confessione rilasciata di fronte all'inquisitore Ponce de Parnac il 24 maggio 1274: «ipse testis ivit versus castrum Serimonis prope Veronam, ubi fuit per unum mensem cum Bertrando Oliba, praedicto episcopo haereticorum Tholosae – in expensis tamen propriis ipsius testis – et vidit ipsum episcopum et cum eo [...] Andricum de Rues, episcopum haereticorum Lombardiae» (*Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc*, p. 474). Lo stesso *Andricus*, nella forma questa volta di *Henricus*, viene citato anche da *Guillelmus Rafardi de Ruppeforti* (Roquefort) il 10 agosto del 1278: «de inde venerunt ad castrum de Serminione in comitatu Veronensi. Ibi Bernardus Oliba, episcopus haereticorum, Guillelmus Petri de Verona, episcopus haereticorum de Francia, et Henricus, episcopus haereticorum de Lombardia, haereticaverunt ipsum testem» (*Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc*, p. 864); anche per *Enricus de Arusio*, cfr. BERTUZZI, *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, p. 83.

¹⁰⁵⁰ Alla *secta* di Bagnolo apparterebbero, ad esempio, un importante personaggio di nome Alberto («Albertus episcopus secte de Bagnollo»), e Armano Pungilupò («credens hereticorum secte de Bagnolo»), ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, pp. 51-52).

stabiliti a Bergamo, a Brescia e alcuni – molto pochi («perpauci») – nel contado milanese¹⁰⁵¹.

Le incongruità diventano ancor più tangibili quando si cerchi di rintracciare alcuni dei nomi citati dal *Tractatus de hereticis* nelle altre testimonianze, in primo luogo nel *De heresi catharorum*. Se per *illi de Concorezo* la successione è rispettata – soltanto un dubbio nasce tra *Giroldus de Brixia* e *Girardum de Cambiate*¹⁰⁵² – per quanto concerne gli *Albanenses* la lista del *De heresi catharorum* e quella del *Tractatus de hereticis* divergono in maniera sensibile: quest'ultimo omette i primi tre *episcopi*, *Iohannis Bellus*, *Marchisius de Soiano* e *Amizo*, facendo partire la serie da *Philippus*, figura anomala «qui post modicum tempus congnoovit duas catharas et sic relictis catharis reversus est ad seculum cum ambabus» e che «dicitur fuisse talis opinionis quod nec homo nec mulier a cingulo infra potest peccare et de hoc habuit multos sequaces»¹⁰⁵³. Al di là dello stereotipo licenzioso, risulta difficile concordare con Antoine Dondaine quando afferma che «l'omission de Iohannes Bellus, Marchisius et Amizo s'explique peut-être par le fait que la défection de Philippe causa un tel scandale qu'on oublia ceux qui avaient précédé celui-là»¹⁰⁵⁴. Nessun elemento può giustificare una simile supposizione e nemmeno il «peut-être» con cui si cautela lo storico domenicano.

Sebbene l'avanzamento degli studi eresiologici e la scoperta di nuove testimonianze consenta di ricollegare l'identità di alcuni ignoti personaggi del *Tractatus de hereticis* con quella di altre fonti¹⁰⁵⁵ riteniamo di poter condividere, più nella *sostanza* che nella *forma*,

¹⁰⁵¹ «Bagnolenses sunt Mantue, Brixie, Bergami et in commitatu Mediolani sed perpauci, et in Romaniola et sunt ducenti» (cfr. *infra*, p. 367).

¹⁰⁵² Antoine Dondaine, seguito da Roberta Bertuzzi, ipotizza che siano la stessa persona (DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 292; BERTUZZI, *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, p. 71, n. 1). Gli appunti del monaco Matteo Valerio, scritti nel XVII secolo sulla base di fonti inquisitoriali del XIII e del XIV secolo e riprodotti in un manoscritto conservato presso la Biblioteca Braidense, suggerirebbero la correzione di *Girardus de Cambiate* in *Girardus de Cambiagio* («Girardus de Cambiagio, qui nunc est episcopus cathari 1252», «Girardus de Cambiagio episcopus hereticorum», MILANO, BIBLIOTECA NAZIONALE BRAIDENSE, AE XII 20, ff. 8r, 16r). Sempre secondo le note di Matteo Valerio, l'*episcopus de Concorezo Ubertus Manderius/Mandennum* sarebbe da modificare in *Ubertus de Madernus* («Ubertus Madernus», «Ubertus de Maerni episcopus hereticorum catharorum», «Ubertus de Madernus episcopus catarorum», BIBLIOTECA NAZIONALE BRAIDENSE, AE XII 20, ff. 10v, 11r, 14r; su tali variazioni, si veda FOIS, *Les cathares de Lombardie et l'Orient*, pp. 33-34).

¹⁰⁵³ Cfr. *infra*, p. 351.

¹⁰⁵⁴ DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II: *Le "Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandrie*, p. 265.

¹⁰⁵⁵ Basti pensare alla recente identificazione di *Lanfrancus de Brixia* con un frate Lanfranco di Brescia, «condam episcopus hereticorum», citato nei *libri rationum* dell'inquisitore Lanfranco da Bergamo (BENEDETTI, *Inquisitori lombardi nel Duecento*, p. 62). Come fa notare Marina Benedetti, il *Tractatus de hereticis* ne domina due: il «diaconus de Pergamo Lanfrancus de Brixia», appartenente alla *secta* degli *Albanenses*, e il «filius minor Lanfrancus de Brixia», tra le fila di *illorum de Concorezo*; è più probabile che

le conclusioni espresse negli anni Ottanta del secolo scorso da Gabriele Zanella: «non credo più alle gerarchie di Dondaine e di Borst»¹⁰⁵⁶. Ciò da cui bisogna prendere le distanze non è tanto la rappresentazione dell'“eresia” fornita da Antoine Dondaine e Arno Borst, senza dubbio rigida e troppo fedele alla ricostruzione polemistico-inquisitoriale, quanto piuttosto il metodo utilizzato nel compilare le liste “gerarchiche” in questione. I due studiosi disegnarono un panorama strutturato di *episcopi, filii maiores e minores* mediante una combinazione di dati provenienti da un insieme di testimonianze per nulla omogeneo colmando le discordanze e le lacune documentarie con una serie infinita di supposizioni. Uno dei principali problemi è di natura terminologica: gli esponenti “ereticali” di spicco sono definiti in vario modo a seconda delle fonti: *heresiarcha, doctor, magister* per citare le parole più comuni. Come inserire questi personaggi nella “gerarchia”?

Frate Raniero da Piacenza si autodefinisce *olim heresiarcha*, probabilmente della comunità *de Concorezo*, e chiama *heresiarcha* Giovanni di Lugio¹⁰⁵⁷, che a sua volta si firma «Iohannes Dei gratia filius maior et ordinatus episcopus»¹⁰⁵⁸. Che significato dare allora al termine *heresiarcha*? Si tratta di un *episcopus*, di un *filius maior*, di un *filius minor*, oppure li comprende tutti? E perché frate Raniero non compare in nessuna “gerarchia”, compresa la lista di frate Anselmo? Vale lo stesso discorso per frate Daniele da Giussano, *ex* “eretico” coinvolto nell'omicidio di frate Pietro da Verona. Per quale motivo il giussanese è escluso dalle cosiddette *églises cathares*? È possibile rispondere ipotizzando una precauzione da parte dei confratelli nei confronti dello straordinario numero degli *ex heretici* divenuti frati Predicatori attorno alla metà del XIII secolo, ma tale eventualità sarebbe in contraddizione con l'attenzione posta al proprio passato “eretico” dal frate piacentino, con i dettagli riportati da Galvano Fiamma che definisce entrambi gli inquisitori – Raniero e Daniele – *episcopi hereticorum* e, soprattutto, con la forza persuasiva del fenomeno dei convertiti, promosso attraverso emblematici esempi quali frate Pietro da Verona (sebbene la sua militanza tra gli “eretici” sia più presunta che dimostrata¹⁰⁵⁹). Come si è potuto notare, ogni supposizione non poggiante su elementi concreti è facilmente confutabile. Per evitare che congetture alimentino altre congetture, in

si tratti di quest'ultimo, considerato il grado di *filius maior* che a quel tempo gli era già attribuito (cfr. *infra*, p. 383).

¹⁰⁵⁶ ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, p. 44.

¹⁰⁵⁷ «Ego autem frater Ranierus, olim heresiarcha, nunc per Dei gratiam sacerdos in ordine Predicatorum licet indignus»; «finxit dictus Iohannes de Lugio heresiarcha et ex eis compilavit quoddam volumen magnum X quaternorum» (cfr. *infra*, pp. 360, 375).

¹⁰⁵⁸ Cfr. *infra*, p. 366.

¹⁰⁵⁹ BENEDETTI, *Pietro da Verona*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 83, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2015, p. 556.

talune circostanze è preferibile limitarsi a constatare il quadro eterogeneo delle testimonianze a disposizione: *manifestationes*, opere teologiche, documenti pontifici, scritti polemistici, trattati inquisitoriali, registri processuali, per non citare i testi “interni” al *milieu* “eretico”, rimandano a specifici contesti cronologici e geografici e ad autori con formazione, cultura, sensibilità, interessi e finalità differenti¹⁰⁶⁰.

Partendo da tale presupposto metodologico, l'impianto non uniforme del *Tractatus de hereticis* ci ha imposto un'analisi rivolta verso i singoli elementi costitutivi dell'opera. Di nuovo, è stato necessario partire dal *frammento* per giungere a comprendere l'*intero*, o forse parti di esso. Lo scritto di frate Anselmo presenta forti tratti di originalità e, benché si inserisca nella tradizione della letteratura polemico-inquisitoriale, ne è debitore solo in parte: se innegabile è la sua dipendenza dalla *Summa de catharis*, della quale è insieme completamento e aggiornamento, altrettanto evidenti risultano le novità di una compilazione che consente di entrare negli aspetti quotidiani del fenomeno “eretico” *lombardo*. Merito del *Tractatus de hereticis* è aver fornito lunghe e dettagliate descrizioni di riti come il *consolamentum* – vero e proprio cardine dell'esperienza religiosa dei *cathari* di *Lombardia* e non solo – la *benedictio panis* e il *melioramentum*, offrendo l'opportunità al lettore di conoscerne i protagonisti e i dettagli (invocazioni, formule, passi biblici, segni convenzionali). Le fonti di una conoscenza così approfondita, siano esse esplicite o ricavabili dagli aspetti formali e contenutistici del trattato, sono frutto del pluriennale contatto con gli “eretici”. Le informazioni sono ricavate dal dialogo con i convertiti, come reso noto dall'autore, e più in generale dai diversi momenti alla base dell'esercizio della sua attività di giudice della fede. La trascrizione *dell'incipit* dell'*Interrogatio Iohannis* ne è un esempio, oltretutto prova mai messa in discussione della diffusione dell'apocrifo di origine bogomila e dell'interesse dei rappresentanti del *negotium fidei* per i testi utilizzati dagli “avversari” (che non sempre vengono gettati nel rogo!). Di grande interesse è la terminologia impiegata da frate Anselmo, ricollegabile, da un lato, alle poche fonti prodotte dai *cathari* e, dall'altro, alle confessioni presenti negli atti processuali.

¹⁰⁶⁰ Già Gabriele Zanella metteva in luce tale problematica relativa alla documentazione: «Le ‘gerarchie’ sono il tentativo di far quadrare i due trattati, di Raniero da Piacenza e di Anselmo d'Alessandria, con gli atti inquisitoriali, e con l'altro trattato conosciuto come *De heresi catharorum*. Per ottenere un qualche risultato che non sia frutto d'invenzione si deve scontare quanto scontato non è: che cioè i due tipi di fonti siano oggettivamente ‘sicuri’ ed omogenei. Le finalità sono invece proprio ‘oggettivamente’ diverse, e non vale la pena di insistervi» (ZANELLA, *Itinerari ereticali: Patari e Catari tra Rimini e Verona*, p. 42).

Lo stretto legame tra gli aspetti contenutistici e formali del *Tractatus de hereticis* e la documentazione disponibile in quel periodo nell'*officium fidei* – difficile non pensare a Sant'Eustorgio – deve nondimeno mettere in guardia circa la piena attendibilità del primo. Nell'analisi dell'opera di frate Anselmo devono essere utilizzate tutte le precauzioni con le quali si affronta lo studio dei registri inquisitoriali; in altre parole – per citare un'espressione di Marina Benedetti¹⁰⁶¹ – bisogna “entrare” *nello specchio degli inquisitori*:

«è dato ampiamente acquisito che qualsiasi processo inquisitoriale del Due e Trecento contenga un grande inganno, qualora lo si ritenga attinente alla sfera della realtà fattuale che in esso sarebbe riprodotta. Il processo inquisitoriale, prima di tutto e sopra tutto, è un grande rito, il cui meccanismo, le cui funzioni, i cui gesti, i cui protagonisti sono fissati formalmente e, quindi, devono ripetersi in modo puntuale, a pena di perdere la loro efficacia e il loro significato. L'inquisitore, o gli inquisitori, sono i promotori, gli animatori e i garanti del rito. Essi mettono in scena una grande drammatica finzione a livelli assai vari, tra cui, per noi decisivo, il livello linguistico: il linguaggio dell'inquisitore non è certamente il linguaggio dei suoi inquisiti»¹⁰⁶².

Il linguaggio dell'inquisitore trasfonde nel testo le rigidità di un lessico convenzionale: il formalismo di termini quali *prelatus*, *prelationem*, *prioratum* si mescola e si “scontra” con la semplicità evangelica di parole e gesti degli “eretici”. La mentalità giuridico-dogmatica emerge nel recupero di una visione sistematica, strutturata e gerarchica dell’“eresia” dualista e nella riproposizione di alcuni stereotipi cari alla polemica anti-eretica. Frate Anselmo è un inquisitore che scrive per informare coloro che come lui sono titolari del *negotium fidei* e, anche quando attribuisce definizioni agli “avversari” («sic enim vocant»¹⁰⁶³), lo fa con l'intento di avvertire i confratelli preposti a dare loro la caccia («cavendum est quando habemus»¹⁰⁶⁴). Se la distruzione e la dispersione di gran parte della documentazione processuale *lombarda* non permettono un puntuale confronto tra i registri e l'opera di frate Anselmo, l'allargamento della prospettiva a testimonianze affini per genere e contesto di produzione ha offerto risultati apprezzabili:

¹⁰⁶¹ «La fonte inquisitoriale, specchio innanzitutto di sé, ovviamente riflette e rifrange al tempo stesso *altro*, trasformando e spezzando una o più realtà del passato – passato che l'inquisitore vuole cancellare – nella realtà che consente all'inquisitore di realizzare il suo obiettivo: l'annientamento dell'eresia» (BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, p. 75).

¹⁰⁶² BENEDETTI, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, p. 76. Sulle problematiche insite nell'analisi delle fonti inquisitoriali, si veda G.G. MERLO, *La coercizione all'ortodossia e imposizione di un messaggio religioso egemonico (sec. XIII-XIV)*, in “Società e storia”, 10 (1980), pp. 807-823, con rispettiva bibliografia.

¹⁰⁶³ Cfr. *infra*, p. 355.

¹⁰⁶⁴ Cfr. *infra*, p. 354.

una serie di termini attribuiti al *milieu* “eretico” *lombardo* dall’autore del *Tractatus de hereticis*, ritornano qualche anno dopo nei registri linguadociani relativi all’esperienza di Pèire Autier. Non è affatto improbabile che formule e dottrine diffuse in Italia del Nord abbiano raggiunto il Midi francese grazie all’azione dell’“eretico” morto sul rogo a Tolosa nel 1310. Allo stesso tempo – si pensi alla raccolta inquisitoriale di Geoffroy d’Ablis – è attestata un’intensa circolazione di fonti e documenti tra la *Lombardia* e il sud della Francia.