

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE
DOTTORATO IN FILOSOFIA SCIENZE E CULTURA
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA MEDIEVALE E UMANISTICA

XII Ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

**Lotta all'eresia e anti-necessitarismo nel pensiero di Moneta da
Cremona**

Tesi di dottorato di:

Francesca Merlo

Tutor:

Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Co-Tutor:

Chiar.mo Prof. Luca Bianchi

ANNO ACCADEMICO 2013/2014

INDICE

1. MONETA DA CREMONA: VITA, OPERE E CONTESTO CULTURALE	p. 6
1.1 UNO SGUARDO SU UN INQUISITORE	p. 6
1.2 I PRIMI DOMENICANI A BOLOGNA	p. 21
2. L'ADVERSUS CATHAROS ET VALDENSES: I CONTENUTI	p. 35
2.1 <i>INCIPIT, PRAEFATIO</i> E LIBRO PRIMO	p. 35
2.2 LIBRO SECONDO	p. 71
2.3 LIBRO TERZO	p. 80
2.4 LIBRO QUARTO	p. 85
2.5 LIBRO QUINTO	p. 93

3. LE FONTI DELL'ADVERSUS CATHAROS ET VALDENSES	p. 98
3.1 LE OPERE ANTI-ERETICALI PRECEDENTI ALL'ADVERSUS CATHAROS ET VALDENSES	p. 100
3.2 GUGLIELMO D'AUVERGNE	p. 113
3.3 MAIMONIDE	p. 128
APPENDICE	p. 145
4. IMMORTALITÀ DELL'ANIMA, ETERNITÀ DEL MONDO E NECESSITARISMO: LE TEMATICHE SPECULATIVE DELL'ADVERSUS CATHAROS ET VALDENSES	p. 163
4.1 L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA	p. 165
4.2 L'ETERNITÀ DEL MONDO	p. 198
4.3 SUL NECESSITARISMO DEL PRIMO PRINCIPIO	p. 236
5. ELEMENTI DI NECESSITARISMO – E UN CONSEGUENTE TENTATIVO DI SISTEMATIZZAZIONE FILOSOFICA – ALL'INTERNO DEL CATARISMO	p. 254

5.1 IL CATARISMO: TRA MITO E DOTTRINA	p. 255
5.2 GIOVANNI DI LUGIO E IL <i>LIBER DE DUOBUS PRINCIPIIS</i>	p. 278
CONCLUSIONI	p. 294
BIBLIOGRAFIA	p. 299

1. MONETA DA CREMONA: VITA, OPERE E CONTESTO CULTURALE

1.1 UNO SGUARDO SU UN INQUISITORE

Sulla vita di Moneta da Cremona è possibile ricavare solo scarse informazioni, nonostante sia stato per i suoi contemporanei un personaggio di rilievo nella lotta all'eresia dei catari e, conseguentemente, una testimonianza preziosa per gli studiosi moderni che del catarismo analizzano anche le peculiarità teologiche e dottrinarie. A giudicare dalla letteratura secondaria disponibile, inoltre, la figura di questo maestro delle arti non ha ricevuto moltissima attenzione da parte degli studiosi di storia del pensiero. Questi due elementi fanno di Moneta un autore ben noto a tutti gli esperti di catarismo, ma pressoché sconosciuto agli storici che si occupano di filosofia nel contesto dell'Ordine domenicano di cui il *magister* fu tra i primi membri.

Dalle fonti coeve, inoltre, si hanno poche notizie; tanto è nota la sua opera principale, l'*Adversus catharos et valdenses*, quanto sono scarse le notizie sulla vita di questo personaggio. Benché ci siano alcuni riferimenti al trattato del *magister* all'interno delle opere di letteratura secondaria dedicate all'eresia catara, esistono pochissimi studi incentrati specificatamente su Moneta e sulla sua *Summa* anti-eretica: in particolare, sono da segnalare il lavoro di Schmitz-Valckenberg¹, di Philip S. Timko² e quello, meno recente, di Gerardo

¹ Cfr. G. SCHMITZ-VALCKENBERG, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts: eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona*, München 1971 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge 11).

Marcello³. Questi ultimi due studi si concentrano in particolar modo sulla sua ecclesiologia, sebbene il lavoro di Timko contenga anche dettagliate informazioni sulla ricostruzione biografica di Moneta. Il volume di Schmitz-Valkenberg prende in esame invece soltanto gli aspetti informativi relativi al catarismo, tralasciando o comunque non approfondendo tutti gli spunti di riflessione teologica e filosofica che emergono dall'*Adversus catharos et valdenses*. Allo stato attuale degli studi, manca quindi un'analisi approfondita dell'opera principale di Moneta nell'interezza dei suoi aspetti teoricamente rilevanti.

Nato probabilmente alla fine del secolo XII, Moneta era un maestro delle arti presso il prestigioso *studium* bolognese al momento del suo ingresso all'interno del neonato Ordine dei Predicatori⁴. Il nome piuttosto insolito ha suscitato la curiosità degli studiosi: Giovanbattista Melloni, negli *Atti, o memorie degli uomini illustri in Santità, nati o morti a Bologna*, si interroga sull'origine del nome Moneta, se esso cioè possa essere il nome di battesimo o il cognome⁵. Melloni ipotizza che parrebbe trattarsi proprio del nome di battesimo, dato che era usanza tra i frati Predicatori chiamarsi con il nome proprio. Inoltre, Antonio De La Conceição, nella sua *Cronaca*, riporta come

² Cfr. P. S. TIMKO, *The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses*, Ann Arbor 1991.

³ Cfr. G. MARCELLO, *La dottrina ecclesiologica di Moneta da Cremona contro i Catari e i Valdesi*, Napoli 1946.

⁴ Cfr. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, III, ed. Th. Kaeppeli, Roma 1980, p. 137. «Cum in Univ. Bononiensi in artibus legeret, ingressus est Ord. Praed. in S. Stephani (1218/19)».

⁵ La stessa questione viene posta anche da Mauro Sarti, cfr. M. SARTI, *De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo 11. usque ad saeculum 14.*, Bologna 1888-1896, I, I, p. 497.

nome proprio, oltre a Moneta, anche Simoneta⁶ e ciò viene confermato anche da Mamachi negli *Annali Domenicani*⁷. Tuttavia sempre Melloni riferisce dell'esistenza a Milano di una famiglia detta *dei Moneta*⁸. Per quanto riguarda il periodo della vita del *magister* che ha preceduto il suo ingresso nell'Ordine dei Predicatori, Melloni afferma che egli «uomo di vasto talento, e di efficace volontà di trafficarlo [...] coll'applicazione alle cose specialmente filosofiche, divenne un celebre Maestro; e per più anni lesse Filosofia nelle scuole nostre con plauso e concorso di Scolari»⁹. È noto dunque che Moneta insegnava da parecchio tempo alla facoltà delle arti, con un particolare interesse per le discipline filosofiche, e riscuoteva un notevole successo tra gli studenti dello *studium* bolognese.

La conversione di Moneta è dovuta, secondo quanto tramandato dalle fonti, all'efficacia della predicazione del domenicano Reginaldo d'Orléans, il quale si trovava a Bologna nel periodo in cui il *magister* esercitava. Il racconto di questo evento ci viene narrato da Gerardo di Frachet all'interno delle sue *Vitae Fratrum*:

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

⁶ Cfr. A. DE LA CONCEIÇÃO, *Chronicon fratrum ordinis Praedicatorum in quo tum res notabiles, tum personae doctrina, religione & sanctitate conspicuae, ab exordio ordinis ad haec usque nostra tempora, complectuntur*, Parigi 1585.

⁷ Cfr. T. M. MAMACHI, *Annalium Ordinis Praedicatorum volumen primum*, Roma 1756, p. 468.

⁸ G. MELLONI, *Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna raccolte e illustrate da Giovambattista Melloni, 1713-1781*; edd. A. Benati - M. Fanti, Roma 1971, p. 59.

⁹ *Ibid.*, p. 60.

omnes scolares 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'. [...] Finita ergo predicacione venit ad eum predictus magister compunctus verbo Dei, et ei statum suum et occupationes exponens, in manibus eius professus est; et quia erta multipliciter impeditus de licencia ipsius fratris Reginaldi, per annum et amplius remansit in habitu seculari; non inutiliter tamen; sicut enim multos prius ab eius predicacione averterat, sic postea quam plures non solum ad predicacionem, sed eciam ad ordinem adduxit¹⁰.

Un'ulteriore fonte di poco successiva a Gerardo di Frachet è costituita dal *De quatuor in quibus* di Stefano de Salagnac (ca. 1210-1291): quest'opera venne completata dall'autore nel 1278 ma fu successivamente rimaneggiata e ampliata dall'inquisitore Bernardo Gui¹¹. Timko afferma come sia piuttosto certo che sia Gerardo di Frachet che Stefano de Salagnac conoscessero Moneta personalmente¹². È proprio Stefano de Salagnac ad affermare come sia venuto

¹⁰ GERARDUS DE FRACHETO, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. Reichert, Louvain 1896 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica 1), pp. 169-170.

¹¹ Cfr. STEPHANUS DE SALANIACO - BERNARDO GUIDONIS, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit*, ed. Kaeppli, Roma 1949 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica 22).

¹² Cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit., p. 140.

a conoscenza dei dettagli della morte del fondatore dell'Ordine da Moneta stesso¹³.

Melloni riprende la fonte di Gerardo di Frachet, ma con qualche dettaglio aggiuntivo riguardo all'atteggiamento diffidente da parte di Moneta nei confronti del domenicano Reginaldo. Egli infatti scrive che:

il fatto, che son ora per dire, mi ha fatto immaginare, ch'egli per ventura (com'è stata usanza, massimamente a suoi tempi) ricovrasse in casa, quasi in educazione, Scolari forestieri. Comunque ciò sia, il fatto è questo: circa gli ultimi mesi dell'anno 1218 pervenuto essendo a Bologna, mandato da S. Domenico, il B. Reginaldo d'Orleans, ed avendo colla forza delle celesti sue Prediche, cui niun altra forza pareva non resistesse, convertiti tra gli altri, parecchi Scolari, ed indottili a ritirarsi nella nuova Religione de' Predicatori; il Maestro Moneta, a cui non andava forse a grado un così fatto trionfo dissuadeva i suoi scolari dal portarsi a quelle prediche. Or avvenne, che dovendo Reginaldo, con aspettazione grandissima della Città, far nel Duomo una Predica il giorno di S. Stefano Protomartire; gli scolari di Moneta presi fossero d'accesa voglia di ascoltarla; ed in quella stessa mattina si serrassero addosso al Maestro, a grandi istanza pregandolo di menarli alla Predica. Egli rispose loro, doversi a ben fare, prima adempir il precetto della Chiesa, di ascoltar la Santa Messa; ed a questo fine menolli alla Chiesa di S. Procolo. Finì la Messa; ma egli non perciò di luogo non si mosse ed ascoltò due altre Messe mettendo tali indugi, onde il tempo della Predica trascorresse¹⁴.

¹³ Cfr. STEPHANUS DE SALANIACO - BERNARDO GUIDONIS, *De quatuor in quibus*, cit., p. 33.

¹⁴ MELLONI, *Atti o memorie*, cit., p. 60.

A ciò segue la narrazione di come, alla fine, Moneta si persuase a recarsi ad ascoltare la predica di Reginaldo e di come le parole del Domenicano provocarono in lui un repentino cambiamento¹⁵. Al racconto di Gerardo di Frachet sembra dar credito anche Guiraud e nella sua biografia su Domenico riporta alla lettera lo stesso aneddoto. Nel testo di Guiraud, la cui ricerca storica risale al 1889 ed è quindi cronologicamente molto distante dalle fonti precedenti, si trova il nome di Moneta tra i maestri delle arti liberali, accanto a quello di Orlando (Rolando) di Cremona. Reginaldo, giunto a Bologna il 21 dicembre del 1218, iniziò a predicare all'interno della città. La sua eloquenza conquistò l'intera popolazione e fu il responsabile di numerose conversioni all'Ordine, come ha ben mostrato l'esempio di Moneta: oltre a lui, si possono infatti citare Chiaro di Sesto, maestro delle arti e di diritto canonico, Paolo da Venezia, frate Guala, maestro delle arti e il già citato Rolando da Cremona, che divenne il primo dei Domenicani a ottenere la cattedra di teologia a Parigi¹⁶. Si può quindi notare come la fonte di Gerardo di Frachet sia stata utilizzata da tutte le fonti successive. Per quanto riguarda l'attività di Moneta all'università di Bologna, Guiraud e con lui tutta la tradizione storiografica desumono le informazioni da alcune fonti che narrano le biografie dei professori che hanno insegnato all'università bolognese. La prima è Tomasso Diplovataccio (1468-1541) che per primo utilizza gli archivi dell'università per ricostruire le biografie dei professori che vi insegnarono e, come afferma Timko, il suo lavoro non fu mai pubblicato ma venne utilizzato ampiamente dagli storici successivi¹⁷. Nel secolo XVII Alidosi compose due lavori biografici sui professori bolognesi: il secondo, risalente al 1623, è dedicato ai professori che non nacquero a Bologna ed è

¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁶ Cfr. J. GUIRAUD, *San domenico (1170-1221)*, Parigi 1899 (tr. it., Roma 1906), pp. 116-121.

¹⁷ Cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit., p. 140.

proprio qui che Moneta viene menzionato¹⁸. Secondo Alidosi, Moneta fu il primo dei Predicatori a insegnare a Parigi e stabilì come data della morte del Domenicano il 1235. Tuttavia, Ricchini, che portò a compimento l'edizione dell'opera del *magister*, sottolinea come, con tutta probabilità, Moneta venne confuso con Rolando da Cremona, dimostrando come l'*Adversus catharos et valdenses* non possa essere anteriore al 1240¹⁹.

Dall'episodio che narra la conversione di Moneta riferito da Gerardo di Frachet, di cui non è possibile stabilire l'attendibilità, si può comunque dedurre che il *magister* non fosse molto interessato alle questioni religiose, anzi sembra che nutrisse in merito a esse una certa diffidenza, dal momento che, stando al racconto, si mostrava tutt'altro che entusiasta dall'andare ad ascoltare le parole di Reginaldo. Non è possibile inoltre sapere come si svolsero realmente i fatti e quale fu la causa che effettivamente condusse alla conversione, ma resta fuor di dubbio che la predica del Domenicano sia stata davvero incisiva per Moneta, tanto da aver causato un mutamento così repentino nella mente del maestro delle arti. Si sa qualcosa di più della sua vita precedente l'ingresso tra le fila dei Domenicani dalla narrazione che si ritrova in Giovanni Michele Pio, nella cui opera viene fatto anche un accenno particolare all'atteggiamento da parte di Moneta riguardo alla religione. Infatti egli scrive che Moneta

leggeva in Bologna con sommo applauso, e molto concorso
Humanità, e Filosofia, ma quanto più era letterato, tanto più era
di malvagi costumi, e di pessima vita. Vanissimo scuoprivasi

¹⁸ Cfr. G. N. P. ALIDOSI, *Li dottori forestieri che in Bologna hanno letto theologia, philosophia, medicina, e arti liberali, con li rettori dello studio da gli anni 1000 sino per tutto Maggio del 1623*, Bologna 1623, pp. 51-52.

¹⁹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. T. A. Ricchini, Roma 1743, pp. VIII-IX.

nel procedere, dispreggiatore, e sbeffeggiatore delle cose della Religione, e scordevole in tutto di se stesso, e di Dio²⁰.

A proposito, invece, dell'opinione che Moneta nutriva nei confronti di Reginaldo si legge:

ma sentendo il gran frutto, ch'egli faceva in tutti quelli, con i quali egli ragionava, od à quali predicava, no solo lo odiava molto, ma lo prese nel suo cuore in tanta abominazione, che ne pure voleva entrare in luogo, ove egli predicasse, tanto più, ch'egli era entrato in una paura grande, ch'a lui non gl'intravenisse, come a gli altri di convertirsi. Et perché egli voleva ostinatamente seguire l'indegno suo modo di vivere, per levarsi meglio tutti gli ostacoli à i suoi disegni, aggiungeva errore ad errore, ed impediva tutti quelli, che li venivano alla mano, purché potesse, acciò non andasse alle prediche, di tanto Padre, e di già di questa sua maniera di procedere, e di praticare, n'era piena tutta Bologna²¹.

Se era veramente questo l'atteggiamento di Moneta, la sua conversione così repentina ha realmente qualcosa di insolito e fuori dall'ordinario. Non è dato sapere quale fosse il reale motivo della diffidenza da parte di Moneta nei confronti di Reginaldo, tanto che, da quanto traspare dal testo, era diventata una questione personale e di puntiglio, al punto da divenire addirittura argomento di conversazione per i cittadini bolognesi. Non si può escludere l'ipotesi secondo la quale il maestro delle arti (al di là della derisione, o perlomeno la noncuranza, per le questioni religiose) ammirato per la propria eloquenza, fosse in qualche modo invidioso a livello personale dello

²⁰ G. - M. PIO, *Della nobile et generosa progenie del p.s. Domenico in Italia. Libri due*, Bologna 1615, p. 112.

²¹ *Ibid.*

straordinario successo ottenuto dall'efficacia dell'abilità oratoria del Domenicano. Resta comunque curioso come da un totale disinteresse – e addirittura dileggio – per la teologia, Moneta si convinse con una semplice predica della necessità di dedicare la propria vita proprio a quelle tematiche.

Nel testo di Gerardo di Frachet si fa riferimento ad alcuni impedimenti all'ingresso immediato di Moneta nell'Ordine, ma purtroppo non viene fornita alcuna specificazione ulteriore a tal proposito; si può però supporre che questi impegni potessero essere di natura accademica. E proprio a conferma di ciò, Melloni afferma che:

non entrovvi però così tosto; perché forti impedimenti ne lo trattennero; ma assestati gli affari suoi, e dato giusto sfogo all'impegno, contratto cogli scolari (ed in quel mentre procurati nuovi alunni a quell'Ordine, da cui poco fa cercava di ritirarli), dopo un anno e forse più di vantaggioso ritardamento prese l'abito religioso, e fece pur a suo tempo la consueta solenne professione²².

Sempre Melloni riporta l'opinione di 'alcuni' secondo la quale Moneta sarebbe stato mandato a Parigi a insegnare teologia, ma l'argomento è però piuttosto debole: infatti esso si fonderebbe soltanto sul fatto che Rolando andò a insegnare a Parigi e che, similamente, anche Moneta avrebbe potuto esservi stato mandato; tuttavia non c'è nessuna notizia che lo possa confermare. Sembra più probabile invece che Moneta avesse approfondito lo studio della teologia rimanendo a Bologna, insegnando inoltre anche ai propri confratelli²³. Parrebbe inoltre che egli conoscesse il greco, secondo quanto affermato da Sarti e Ricchini, cosa che viene riportata anche da

²² MELLONI, *Atti o memorie*, cit., p. 61.

²³ Cfr. *ibid.*

Melloni²⁴. In aggiunta a ciò, viene anche riferito che Moneta non sarebbe stato soltanto l'autore della celebre *Summa* anti-eretica, l'*Adversus catharos et valdenses*: egli avrebbe infatti anche composto alcuni *Commenti* alla *Logica* di Aristotele, e un'opera di carattere morale: una *Summa casuum conscientiae*²⁵; tuttavia non è rimasta alcuna traccia di queste opere.

Secondo quanto riportato da Ehrle, Domenico si recò a Bologna nel 1219 e, dopo aver inviato Reginaldo a Parigi, si occupò personalmente della formazione dei nuovi frati Predicatori, tra cui ci fu sicuramente Moneta²⁶. Ricchini, sempre nella sua introduzione all'*Adversus catharos et valdenses*, riporta inoltre un episodio riferito a sua volta da Ambrogio Taegio, fonte dello stesso Ricchini²⁷; questo avvenimento non trova però conferme presso nessun altro autore: dopo essere stato incaricato di svolgere i compiti di inquisitore dallo stesso Domenico, Moneta si sarebbe recato dal cataro Peraldo e lo avrebbe consegnato al braccio secolare, essendo venuto a conoscenza dell'attentato che l'eretico aveva architettato ai suoi danni²⁸. Inoltre, sempre secondo Taegio, Domenico avrebbe nominato Moneta come suo vicario nell'Insubria, precedendo Guala che ricoprì quella carica tra il 1222 e il 1225: ciò vorrebbe significare che il *magister* ricevette un incarico di notevole importanza nel periodo immediatamente seguente il suo ingresso

²⁴ Cfr. SARTI, *De claris Archigymnasii*, cit., p. 498; cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., p. VII; cfr. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., p. 61.

²⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., p. VII; cfr. MELLONI, *Atti o Memorie*, cit., p. 61.

²⁶ Cfr. F. EHRLE, *S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona*, in ID. et al., *Miscellanea Dominicana, in memoriam VII anni secularis ab obitu patris Dominici (1221-1921)*, Roma 1923, p. 86.

²⁷ Cfr. A. TAEGIO, *Chronicae Ordinis Praedicatorum*, in *Archivum Generale Ordinis Praedicatorum*, Roma 1963, XIV, 53; cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., p. VIII.

²⁸ L'episodio viene ripreso da Melloni, cfr. MELLONI, *Atti o memorie*, cit., p. 62.

nell'Ordine. In seguito, intorno al 1228, Moneta e Rolando si recarono nella loro città natale, Cremona, per fondare il convento dei Predicatori di San Guglielmo. Inoltre, Moneta resse il neonato convento mantovano dell'Ordine nel 1233²⁹. Si ha conferma della presenza di Moneta a Mantova grazie a una serie di documentazioni vescovili all'interno delle quali viene attestato che il *magister* domenicano presenziò a una serie di atti notarili³⁰. Meno certa pare invece la notizia secondo cui Moneta avrebbe fondato anche un convento in Calabria, verso il 1260, dato che sembra improbabile che egli fosse ancora in vita in quel periodo³¹.

Sia Ricchini che Melloni³² riportano che Moneta perse la vista sia a causa del suo grande amore per lo studio e i libri che per colpa delle lacrime di pentimento per la sua condotta di vita precedente all'entrata nell'Ordine. La cecità viene datata da Ricchini attorno al periodo di stesura del trattato anti-eretico, ciò fa presumere – come afferma Melloni – che la data della morte non si discosti di molto. Si ha notizia sempre da Melloni che Moneta era ancora vivo nel 1247: infatti egli scrive che

cotesta opinione confermar si può col Libro delle Dispensazioni: opera del famosissimo Giureconsulto Giovanni di Dio, spagnuolo e canonico Lisbonese, indirizzata a Frati Predicatori, e nominatamente al Maestro Moneta dell'Ordine

²⁹ Cfr. M. - M. GORCE, *Moneta de Crémone, ou Simoneta*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, X (2), ed. E. Amann, Parigi 1929, coll. 2211-2215.

³⁰ Cfr. G. GARDONI, *Prime presenze domenicane*, in *La beata Osanna e i Domenicani a Mantova*, edd. A. Ghirardi - R. Golinelli Berto, Mantova 2011, pp. 50-51.

³¹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., p. VIII; cfr. MELLONI, *Atti o memorie*, cit., p. 63.

³² A questo proposito si veda inoltre Pio, cfr. PIO, *Della nobile et generosa progenie*, cit., p.113.

medesimo Dottor di Teologia, ed a Frati Minori ed Eremiti ecc.

la qual opera non uscì in luce prima dell'anno 1247³³.

Si può notare come Gorce si sia discostato qui da Melloni, poiché attesta come data di composizione del *Libro delle Dispensazioni (De dispensationibus)* il 1243, a opera di Giovanni di Dio³⁴.

Ritornando al periodo che ha fatto seguito all'ingresso da parte di Moneta all'interno dell'Ordine dei Predicatori, si è già ricordato che egli svolse le funzioni di inquisitore per tutta la Lombardia, zona che si estendeva per la maggior parte della pianura padana. In quel periodo una delle preoccupazioni principali del papato era sicuramente quella di sradicare l'eresia dal nord Italia. Come afferma infatti Timko, nel 1217 Onorio III mandò il conte Ugolino, il futuro Gregorio IX, come legato papale in Lombardia e Domenico, proprio sotto richiesta del cardinale, iniziò la predicazione nel territorio lombardo, immediatamente dopo il capitolo generale dell'Ordine del 1220³⁵. Relativamente all'aneddoto riguardante l'attentato del cataro Peraldo, si può ipotizzare che con questo racconto si sia voluto trasmettere la misura dello zelo, dell'eloquenza e dell'influenza del Domenicano, tale da non passare inosservata. Un altro episodio che indica come Moneta fosse una personalità molto rilevante all'interno dell'Ordine riguarda lo stesso Domenico: secondo il racconto, a Bologna quest'ultimo venne messo nella stessa cella di Moneta e, in punto di morte (1221), venne vestito con la sua tunica³⁶. Inoltre, il racconto secondo il quale il *magister* sarebbe divenuto cieco a causa dell'intensa lettura di troppi manoscritti indica quanto egli amasse la cultura e quanta cura ponesse nella propria

³³ MELLONI, *Atti o memorie*, cit., p. 64.

³⁴ Cfr. GORCE, *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., col. 2211.

³⁵ Cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit., p. 147.

³⁶ Cfr. GORCE, *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., col. 2211.

preparazione intellettuale³⁷; tuttavia questo tipo di aneddoti rientra tra gli espedienti tipici utilizzati dall'agiografia.

Sarebbe interessante riuscire a stabilire con esattezza da dove Moneta trasse la sua preparazione teologica, di cui dà prova all'interno dell'*Adversus catharos et valdenses*. Come fa giustamente notare Timko, nel secolo XIII in Italia gli unici luoghi in cui era possibile ricevere una formazione teologica erano gli *studia*. A differenza di Parigi, a Bologna vi era un interesse maggiore per la medicina e il diritto: infatti si dovette aspettare il 1364 per avere una facoltà di teologia. Quindi è presumibile che Moneta studiò teologia presso la *studium* domenicano di Bologna, in cui insegnarono Reginaldo d'Orléans e successivamente Domenico³⁸.

Non si conosce con precisione la data della morte di Moneta: sicuramente egli era in vita verso la metà del secolo XIII, dato che il suo trattato dovrebbe essere stato scritto tra il 1241 e il 1244. Si è già ricordato come, nel 1243, Giovanni di Dio dedicò il suo *De dispensationibus* ai religiosi mendicanti dello *studium* di Bologna; proprio in tale dedica viene citato «Maestro Moneta, O. P., dottore in teologia, dimorante a Bologna»³⁹. Kaeppli riporta una notizia secondo la quale nel 1258 si ricorda un certo *Moneta lector ord. praed.* a Bologna⁴⁰; egli ritiene che probabilmente potrebbe trattarsi di un altro Moneta, dal momento che Moneta da Cremona sarebbe morto attorno al 1250, ma non vengono portati elementi che possano stabilirlo con sicurezza⁴¹.

³⁷ Cfr. *ibid.*

³⁸ Cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit., pp. 149-150.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Inoltre Melloni - fonte dello stesso Kaeppli - riporta come vi sia attestazione di un, presumibilmente, altro Moneta, membro dell'Ordine dei Predicatori, nel 1268, a cui venne fatto un lascito, cfr. MELLONI, *Atti o memorie*, cit., p. 59.

⁴¹ Cfr. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, cit., p. 138.

Si è già visto come Moneta sarebbe l'autore, ai tempi in cui si trovava ancora alla facoltà delle arti, di un *Compendium logicae propter minus eruditos* e forse anche di una *Summa casuum conscientiae*⁴². Ma l'unica sua opera che è rimasta, nonché la più importante, è il trattato anti-eretico: l'*Adversus catharos et valdenses*. Non si sa esattamente in quale anno sia stata scritta. Tuttavia, nel testo si trova un'allusione alla nascita di Cristo che viene fatta risalire a 1244 anni prima⁴³; inoltre, si allude alla predicazione di Pietro Valdo (1160) come avvenuta 80 anni prima rispetto alla stesura del testo⁴⁴. Vi è poi l'indicazione di un manoscritto di Palma de Maiorca, Bibl. Episcopal. (sec. XIII) che indica il 1241 come anno di composizione dell'*Adversus catharos et valdenses*. La tradizione manoscritta riportata da Kaeppeli consiste in 14 manoscritti: Bologna, Bli. Univ. 1550 (sec. XV); Dublin, Trinity Coll. C. 5. 19 (sec. XIV); Dubrovnik, Conv. Ord. Praed. 73 (sec. XIII); Leipzig, Univ. Bibl. 765 (a. 1408); Linz, Studienbibl. 296 (sec. XIV); München, Staatsbibl., Clm 14260 (sec. XIII); Napoli, Bibl. Naz. VII. B. 36 (sec. XIV); Palma de Maiorca, Bibl. Episcopal. (sec. XIII); Paris, B. N., lat. 3656 (sec. XIII-XIV); Seitenstetten 213 (sec. XV); Torino, Bibl. Naz. E. IV. 36 (sec. XIII - XIV) e E. IV. 6 (sec. XV); Vat., Reg. Lat. 428 (sec. XIII) e Vat. Lat. 3978 (sec. XIV); Venezia, Bibl. Naz. di S. Marco III. 49 (2904) (sec. XV); Wroclaw, Bibl. Uniw. I F 238 (a. 1400)⁴⁵. Come già accennato, del trattato è stata fatta soltanto un'edizione, nel 1743, ad opera di Tommaso Agostino Ricchini, appartenente all'Ordine dei Predicatori e maestro del Sacro Palazzo. Grazie al lavoro di Andreas Wilmart, si è ricavato che Ricchini non ha utilizzato in larga parte il manoscritto Vat., Reg. Lat. 428.

⁴² Cfr. GORCE, *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., col. 2212.

⁴³ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., III, p. 245. «Non enim sunt plus quam 1244 anni, quod homo factus est».

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, V, p. 402. «Non sunt plures, quam octuaginta anni, vel si plures, aut pauciores parum plures, vel pauciores existunt».

⁴⁵ Cfr. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, cit., pp. 138-139.

Wilmart, confrontando l'edizione con il manoscritto, ha rilevato come ci siano numerose discrepanze per i primi quattro libri, mentre vi è una completa concordanza per quanto riguarda il quinto libro⁴⁶. Dal numero dei manoscritti, si può desumere come l'opera di Moneta abbia circolato ampiamente; d'altronde essa costituiva il più esaustivo manuale contro l'eresia, sia per quanto riguardasse la conoscenza dell'eresia stessa che per tutte le argomentazioni atte a sconfiggerla. Timko riferisce di come si abbia la certezza che il suo lavoro venne utilizzato da almeno due Domenicani tra i secoli XIV e XV, nell'ottica di un'apologia della Chiesa, vale a dire Giovanni di Parigi e Giovanni di Torquemada⁴⁷. Jean Leclerq, che ha curato l'edizione del *De potestate regia et papali* di Giovanni di Parigi, rintraccia una tradizione di pensiero che farebbe capo a Moneta:

le prologue semble s'inspirer directement d'un passage de la *Somme* de Moneta de Crémone, O. P., contre les vaudois: les mêmes citations scripturaires s'y trouvent, et dans le même ordre, entourées des mêmes idées exprimées parfois identiquement⁴⁸.

Karl Binder ha invece ritrovato delle dipendenze dall'*Adversus catharos et valdenses* nella *Summa de Ecclesia* di Giovanni di Torquemada⁴⁹, in particolar modo in riferimento alla perpetuità della Chiesa e sulla discussione sui modi in cui la Chiesa può essere intesa come *congregatio fidelium*⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit., p. 170.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 325-326.

⁴⁸ J. LECLERQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Parigi 1942 (*Église et l'état au moyen âge* 5), pp. 34-35.

⁴⁹ Cfr. K. BINDER, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O. P.*, Innsbruck 1955, p. 1.

⁵⁰ Cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit., p. 326.

1.2 I PRIMI DOMENICANI A BOLOGNA

Si è dunque visto come Moneta fosse maestro delle arti presso il prestigioso *studium* bolognese. A questo punto è necessario domandarsi quale fosse la situazione dell'università e quali erano i rapporti dello *studium* con la Chiesa e quale impatto ebbe il nuovo ordine mendicante fondato da Domenico di Caleruega sulla città e sullo *studium* stesso. Bisogna inoltre sapere quale formazione fosse richiesta ai primi membri dell'Ordine dei Predicatori. Di questi argomenti si sono occupati i lavori di Lorenzo Paolini, sulla storia della Bologna medievale e della sua università, e quelli di M. Michèle Mulchahey, la quale si è concentrata in particolar modo sulla formazione intellettuale e sugli aspetti formativi dell'Ordine domenicano.

Paolini, nel saggio *La chiesa di Bologna e lo studio nella prima metà del Duecento*, sottolinea come, secondo un pregiudizio storiografico e una poco attenta analisi delle fonti, l'intervento dell'autorità ecclesiastica nel conferire la *licentia docendi* allo *studium* bolognese venga considerata un'intromissione indebita e costituisca una diminuzione della libertà di una istituzione nata laica¹. Un pregiudizio che non tiene debitamente conto dell'intreccio tra istituzioni civili ed ecclesiastiche nella prima metà del secolo XIII². L'anno cruciale fu il 1219, anno in cui Onorio III conferì allo *studium* il valore legale della laurea. Questo riconoscimento ufficiale contribuì a mettere ordine in una situazione conflittuale piuttosto burrascosa tra studenti e maestri, garantendo inoltre anche il conseguimento del titolo in modo più controllato

¹ Cfr. L. PAOLINI, *La chiesa di Bologna e lo Studio nella prima metà del Duecento*, in *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, Atti del convegno L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna, Bologna 2-3 dic. 2004, edd. G. Bertuzzi et al., Bologna 2006, pp. 23 – 42.

² Cfr. *ibid.*, p. 25.

e onesto³. Dunque, nel periodo in cui Moneta insegnava le arti, lo *studium* stava attraversando un periodo di importanti cambiamenti e si stava avviando a una maggiore istituzionalizzazione. È a partire dal 1217 che Domenico aveva disperso i suoi primi seguaci da Tolosa per mandarli nelle varie città d'Europa al fine di reclutare nelle file dei Domenicani studenti e maestri delle università, in modo che i membri dell'Ordine disponessero già di una formazione culturale solida e di alto livello: a questo scopo vennero scelte, come destinazioni, non a caso, le città che costituivano i centri culturali più importanti d'Europa. Alcuni rimasero a Tolosa, quattro si recarono in Spagna e sette furono mandati a Parigi, sotto la guida di Matteo di Francia⁴. Per quanto riguarda Bologna, Domenico passò da quella città tra il 1217 e il 1218 mentre si stava recando a Roma; a Bologna lasciò alcuni suoi seguaci e vi fece ritorno soltanto alcuni mesi più tardi, insieme ad altri quattro frati. Reginaldo d'Orléans, come abbiamo già visto in riferimento alla conversione di Moneta, svolse un ruolo fondamentale per lo sviluppo dell'Ordine nel territorio bolognese: egli divenne vicario di Domenico nel dicembre del 1218. Reginaldo era un maestro in diritto canonico e aveva incontrato Domenico a Roma qualche mese prima, mentre era al seguito del vescovo di Orléans sulla via di Gerusalemme. L'episodio della sua conversione è piuttosto famoso: egli si sarebbe ammalato a Roma e la Vergine gli sarebbe apparsa mostrandogli l'abito di Domenico⁵. In seguito a questo evento Reginaldo entrò a far parte dell'Ordine dei Predicatori e seguì il fondatore nel suo viaggio di ritorno da

³ Cfr. *ibid.*, p. 26 e ss.

⁴ Cfr. M. - M. MULCHAHEY, *The dominicans' studium at Bologna and its relationship with the university in the thirteenth century*, in *Praedicatores/Doctores. Lo Studium Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, ed. R. Lambertini, Firenze 2009 (*Memorie domenicane* 38), p. 18.

⁵ Della conversione di Reginaldo nel 1217 parla Pignon, cfr. L. PIGNON, *Laurentii Pignon catalogi et chronica*, ed. G. G. Meersseman, Roma 1936 (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica* 18), p. 17 e ss.

Roma a Bologna⁶. Si è già visto come la predicazione di Reginaldo, di cui fornisce un resoconto Giordano di Sassonia, fu particolarmente convincente e assicurò parecchi membri dell'università⁷ all'ordine mendicante⁸. È Giacomo di Vitry che informa sui primi *canonici Bononienses*: i membri della congregazione sarebbero tutti provenienti dall'ambito universitario, tanto che l'intero *corpus* studentesco sarebbe entrato a far parte dell'Ordine. Essi dovevano ascoltare *lectures* della Sacra Scrittura ogni giorno e il *lector* era un membro stesso dell'Ordine⁹. Giacomo di Vitry infatti scrisse, intorno al 1221, che

ipsi autem, ex numero scolarium Bononie causa studii commorantium in unum, domino inspirante, congregati, divinarum scripturarum lectiones, uno eorum docente, singulis diebus audiunt. Que autem diligenter audierint, summi pontificis auctoritate et sancte romane ecclesie institutione, Christi fidelibus diebus festis predicatione refundunt, canonicam regulam et salutare regularium observantias predicationis doctrine gratia decorantes et predicatorum ordinem canonicorum ordini coniungentes¹⁰.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 19-20.

⁷ Sull'efficacia della predicazione di Reginaldo e sul reclutamento di numerosi studenti dello *studium* si veda Pio, cfr. PIO, *Della nobile et generosa progenie*, cit., I, p. 111.

⁸ Cfr. IORDANUS DE SAXONIA, *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, ed. H. C. Scheeben, Roma 1935 (Monumenta historica sancti patris nostri Dominici 16), n°53, 58. «Cepit autem mox predicationi totus insistere; et ignitum erat eloquium eius vehementer, sermoque ipsius quasi facula ardens corda cunctorum audientium inflammabat, ut vix esset tam saxeus, qui se absconderet a calore eius. Tota tunc fervebat Bononia, quia novus insurrexisse videbatur Elias. In diebus illis multos Bononienses recepit ad ordinem, et numerus discipulorum cepit excrescere, et plures additi sunt ad eos».

⁹ Cfr. MULCHAHEY, *The dominicans' studium at Bologna*, cit., pp. 21-22.

¹⁰ JACOBUS DE VITRIACO, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, ed. J. F. Hinnebusch, Fribourg 1972 (Spicilegium Friburgense 17), p. 143.

La differenza rispetto a Parigi, sede in cui insegnavano i migliori maestri di teologia, è che a Bologna lo *studium* era noto per le facoltà di diritto, medicina e arti: in quel periodo, infatti, non esisteva ancora una facoltà di teologia. I membri dello *studium* domenicano non avevano dunque la possibilità di disporre di maestri in teologia che potessero insegnare loro la disciplina, ma dovevano apprenderla e studiarla da sé¹¹. Diversamente da quanto avvenne a Parigi¹², nel caso di Bologna fu l'università stessa a rivolgersi in seguito all'Ordine dei Predicatori, per supplire all'assenza di una facoltà di teologia, per la cui esistenza ufficiale bisognerà attendere il 1364 grazie a Innocenzo VI¹³.

Nel 1220 i vari rappresentanti dell'Ordine si riunirono a San Niccolò a Bologna per darsi le prime costituzioni ed era la prima volta che si trovavano tutti insieme dopo la dispersione voluta da Domenico. Era infatti necessario stabilire una sorta di legislazione che doveva essere seguita se si voleva dare realmente vita al progetto ideato da Domenico: quello di creare un corpo permanente di predicatori teologicamente preparati che potessero operare in basi decentrate¹⁴. La preoccupazione principale, dunque, era costituita dal problema dell'educazione dei frati. Venne stabilito che in ogni convento avrebbe dovuto esserci un dottore in teologia, quindi un maestro che insegnasse alla comunità così che i frati potessero imparare i fondamenti della scienza teologica. È la stessa cura riposta nella formazione intellettuale dei

¹¹ Cfr. MULCHAHEY, *The dominicans' studium at Bologna*, cit., p. 22.

¹² A Parigi era vietato agli ordini religiosi regolari di frequentare l'università, secondo lo statuto del 1213 del Concilio di Parigi, presieduto da Roberto di Courçon, cfr. N. GOROCHOV, *Naissance de l'Université les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v. 1245)*, Paris 2012 (Études d'histoire medievale 14), pp. 300-301.

¹³ Cfr. MULCHAHEY, *The dominicans' studium at Bologna*, cit., p. 23.

¹⁴ Cfr. *ibid*, p. 17.

membri del proprio ordine che spinse Domenico a mandare i suoi primi seguaci a Parigi, per metterli in contatto con le migliori menti d'Europa e, allo stesso tempo, per cercare di reclutarne qualcuna; il rapporto con Parigi divenne una costante a partire proprio dal 1220, con lo *studium* domenicano di Parigi in primo piano sulla scena culturale dell'epoca. Ma assieme a Parigi, anche Bologna divenne l'altro fulcro dell'Ordine dei Predicatori, in quanto sede privilegiata scelta proprio dal fondatore stesso, in virtù del prestigio derivante dall'università. Infatti, Domenico, durante il suo ultimo soggiorno a Bologna nel 1219, decise di stabilirsi in quella città e di presiedere egli stesso le attività e l'insegnamento teologico dello *studium* dell'Ordine. Bisognerà comunque attendere il 1248 per vedere trasformata la piccola scuola domenicana a Bologna in *studium generale*¹⁵. L'obiettivo fondamentale rimaneva quello di ottenere un livello di insegnamento teologico pari a quello parigino. È interessante conoscere cosa si studiava dunque negli *studia* domenicani durante questi primi anni dalla loro fondazione. Purtroppo non si hanno molte notizie sul contenuto dei corsi. È noto che i corsi tenuti da Alberto Magno a Colonia vertevano sul primo libro delle *Sentenze*, sullo Pseudo-Dionigi e sull'*Ethica Nicomachea* nella traduzione di Grossatesta; tuttavia Alberto non riprodusse esattamente il contenuto dei corsi parigini, ma propose per un loro adattamento semplificato. La stessa semplificazione avvenne per le altre scuole conventuali: letture sulla Sacra Scrittura e sulle *Sentenze*, *disputationes* ed esercitazioni quodlibetali¹⁶.

Roberto Lambertini, nel suo contributo al volume dedicato a Domenico di Caleruega, rimarca come Bologna non sia stata la sede privilegiata dal fondatore dell'Ordine dei Predicatori, perlomeno all'inizio¹⁷.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 17-18.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 28-29.

¹⁷ Cfr. LAMBERTINI, *Studia dei Frati Predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*, Atti del XLI

Infatti, come emerge dal *Libellus* di Giordano di Sassonia¹⁸, i primi sette fedelissimi di Domenico furono inviati a Parigi, e da lì in seguito a Orléans. A Bologna si arrivò tramite l'invio dei frati da Roma. Sembrerebbe poco probabile – per Lambertini¹⁹ – l'ipotesi secondo la quale Domenico avrebbe transitato per Bologna lungo il tragitto del suo viaggio da Tolosa a Roma. Sembra invece molto più probabile – prosegue Lambertini – che Domenico abbia inviato i frati a Bologna a gruppi di due; Bologna dunque costituì per costoro una meta transitoria e sembra che il primo gruppo domenicano bolognese non vi avesse soggiornato in modo stabile²⁰. Il cambiamento di questa situazione sarebbe da attribuire a Reginaldo: è infatti grazie alla sua predicazione che la città di Bologna sarebbe divenuta in seguito così importante per l'Ordine domenicano. Lambertini rimarca come questa «figura di maestro di diritto canonico» fosse ben più omogenea all'ambiente dei chierici universitari di quanto non fossero, almeno per quanto appare dai documenti disponibili, i frati precedentemente presenti a Bologna²¹. Infatti è a lui che si devono le conversioni nell'ambiente universitario, come mostrano gli esempi di Rolando e Moneta da Cremona; a questo proposito Lambertini afferma per l'appunto che le narrazioni di questi episodi «lasciano in verità intravedere all'opera una sorta di rete di rapporti personali»²². Posizione condivisa anche da Mulchahey, secondo la quale nel caso di Parigi, i primi reclutamenti avvennero tramite i contatti personali²³. Quando Domenico giunse a Bologna nel 1219 vi trovò una comunità già ben strutturata di frati

Convegno storico internazionale di Todi, Todi 10-12 ott. 2004, ed. G. Bertuzzi, Spoleto 2005 (CISBM 61), p. 470.

¹⁸ Cfr. IORDANUS DE SAXONIA, *Libellus de principiis*, cit., n°55, 51.

¹⁹ Cfr. LAMBERTINI, *Studia dei Frati Predicatori ed Università*, cit., p. 470.

²⁰ Cfr. *ibid.*

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 472.

²² *Ibid.*

²³ Cfr. MULCHAHEY, *The dominicans' studium at Bologna*, cit., pp. 27-28.

con formazione universitaria. Alla guida dell'Ordine si trovarono così figure di rilievo intellettuale, indispensabili per la finalità formativa che Domenico si era prefissato. Come scrive Lambertini, «l'appropriazione del sapere universitario avviene prevalentemente attraverso l'attrazione ed infine l'incorporazione di portatori di questi saperi»²⁴. In questa prospettiva si può notare come il percorso di Moneta – che presenta parecchi parallelismi con quello di Rolando – si configuri come quello di un maestro delle arti che viene indirizzato, in seguito all'ingresso nell'Ordine, a orientare i propri studi verso la teologia, benché egli non abbia mai abbandonato gli interessi più strettamente filosofici, come si vedrà in seguito²⁵.

Mulchahey utilizza l'espressione *societas studii* per indicare l'idea originaria di quello che avrebbe dovuto essere l'Ordine dei Predicatori²⁶. Un'idea che – come lei stessa sostiene – si è riflessa nell'organizzazione primaria dell'Ordine. Domenico e i primi confratelli pensavano che intercorresse uno stretto legame tra vita comunitaria, studio e cura delle anime. La studiosa ritiene inoltre che per Domenico l'istruzione non fosse soltanto una condizione necessaria alla predicazione, ma che lo studio e l'insegnamento dovessero costituire un progetto collettivo dell'intera comunità dei frati²⁷. L'interesse per la salvezza delle anime, la *cura animarum*, è inestricabilmente legata – scrive la studiosa – a un'appropriata formazione, vale a dire una intensa dedizione allo studio, atta allo scopo²⁸. Inoltre risponde in modo molto puntuale alla domanda sul perché i Domenicani erano così interessati allo studio: essi infatti studiavano perché «they were

²⁴ LAMBERTINI, *Studia dei Frati Predicatori ed Università*, cit., p. 474.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 487.

²⁶ Cfr. MULCHAHEY, *Societas studii: Dominic's conception of pastoral care as collaborative study and teaching*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*, cit., p. 446.

²⁷ Cfr. *ibid.*

²⁸ Cfr. MULCHAHEY, *Societas studii*, cit., p. 454.

preachers, they were teachers, and they were preachers and teachers of doctrine. They became inquisitors, they became bishops. And their learning was what made the friars excel in all these capacities»²⁹. Bisogna inoltre sottolineare come, per i Predicatori, avesse molta più importanza la *schola* rispetto agli *studia*: infatti, la grande cura investita nei confronti di queste ultime istituzioni, l'attenzione attribuita alla formazione dei teologi, erano indirizzate a fornire insegnanti preparati per le *scholae* conventuali³⁰.

La struttura del convento stesso dei Domenicani segue quella scolastica: ognuno dei conventi deve avere un *doctor*, così che ogni convento diviene allo stesso tempo anche una scuola³¹. A fianco dell'insegnante doveva inoltre essere presente anche una sorta di tutor degli studenti, in modo da poterli seguire da vicino e monitorare il loro progresso nell'apprendimento. Costui doveva programmare la serie delle esercitazioni e delle *disputationes*. Ovviamente, grande cura veniva dedicata alla conservazione dei libri³²; durante il capitolo generale del 1220 venne stabilito che soltanto i libri di teologia potessero essere oggetto delle lezioni. Tutte le arti liberali, e dunque anche la filosofia, erano bandite³³. Maierù, trattando dello stesso problema, specifica in aggiunta che ci sarebbe stata la possibilità, per alcuni frati che godevano di un permesso speciale, di accesso allo studio dei libri trattanti

²⁹ MULCHAHEY, *The rôle of the Conventual Schola in Early Dominican Education*, in *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Atti del XXIX Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 11-13 ott. 2001, Spoleto 2002 (CISAM 29), p. 119.

³⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 119-120.

³¹ Cfr. A. MAIERÙ, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini Mendicanti*, in *Studio e studia*, cit., p. 11.

³² Letizia Pellegrini ha dedicato un articolo ai codici contenuti nella biblioteca conventuale di Domenico, cfr. L. PELLEGRINI, *La biblioteca e i codici di San Domenico (secc. XIII-XV)*, in *Praedicatores/Doctores*, cit., pp. 143-159.

³³ Cfr. MULCHAHEY, *Societas studii*, cit., p. 456.

temi diversi da quelli strettamente teologici³⁴. Accenni a questi permessi si ritrovano sempre all'interno della costituzione del 1220: come fa notare Mulchahey, i superiori avevano la facoltà di dispensare alcuni frati da tutte quelle occupazioni che potevano costituire una distrazione dai loro studi: essi potevano godere di spazi privilegiati – come, ad esempio, celle private – per studiare e leggere anche fino a tarda ora. Questi frati venivano definiti *fratres studentes* e il loro statuto speciale creava una sorta di gerarchia all'interno dell'Ordine stesso: è chiaro come essi avessero notevolmente più importanza rispetto al resto dei loro confratelli³⁵. Per quanto riguarda il divieto di insegnare il contenuto dei libri di filosofia, all'interno della costituzione del 1220, si trova la seguente affermazione: «[studentes] in libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant»³⁶. A questo divieto vennero apportate modifiche con la costituzione del 1228, in cui vengono inseriti i permessi speciali per alcuni frati ai quali si è fatto riferimento precedentemente³⁷; con questa interpolazione il testo della costituzione diviene:

[studentes] in libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, - nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter

³⁴ Cfr. MAIERÙ, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento*, cit., p. 11.

³⁵ Cfr. MULCHAHEY, *The rôle of the Conventual Schola*, cit., pp. 120-121.

³⁶ *Constitutiones antiquae ordinis Fratrum Praedicatorum*, ed. A. H. Thomas, in *De oudste Constituties van der Dominicanen: Voorgeschiedenis, Teksts, Bronnen, Onstaan en Ontwekking (1215-1237)*, Leuven 1965 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42), 28, p. 361.

³⁷ Cfr. MULCHAHEY, *The rôle of the Conventual Schola*, cit., p. 122.

dispensare - sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant³⁸.

La dipendenza da Graziano è chiara; il testo del *Decretum* infatti recita: «de his ita scribitur in concilio Cartaginensi IV° Cap. I. 'Libros gentilium non legat episcopus: Episcopus libros gentilium non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore'»³⁹. Il IV concilio di Cartagine a cui si fa riferimento altro non è che lo statuto redatto da San Cesario, vescovo di Arles, morto nel 542⁴⁰. I *libri gentilium* a cui si fa riferimento all'interno del testo sono le opere dei poeti, dei filosofi e di tutti gli autori pagani in generale. Per forza di cose da Cesario non viene citato esplicitamente Aristotele, dato che a quell'epoca le opere dello Stagirita (*libri naturales* e *Metaphysica*), il cui insegnamento sarebbe stato poi interdetto a Parigi negli anni 1210 e 1215, erano ancora sconosciute in occidente. Abbiamo potuto notare come la costituzione dei Domenicani del 1220 sembri ricalcare il testo riportato da Graziano e come neppure nel caso dei Predicatori si nomini esplicitamente Aristotele: tutto questo porta Gilles Meersseman – sulla cui linea si colloca anche la posizione di Mulchahey – a escludere che nel caso dell'Ordine dei Predicatori si sia voluto far riferimento alle proibizioni parigine. Si tratterebbe infatti di un generale invito a concentrarsi sulla teologia senza lasciarsi distrarre dalle scienze filosofiche e profane. Certamente, quindi, non si può parlare di un provvedimento diretto contro l'insegnamento di Aristotele in particolare, altrimenti – come fa giustamente notare Meersseman⁴¹ – i Domenicani avrebbero potuto ricalcare il testo del sinodo di Sens che cita esplicitamente la *Metaphysica* e i libri di

³⁸ V. *infra* p. 22, n. 3.

³⁹ GRATIANUS, *Decretum Magistri Gratiani*, in *Corpus iuris canonici*, ed. A. Friedberg, Leipzig 1879 (rist. Graz 1959), 1, 135.

⁴⁰ Cfr. MEERSSEMAN, *In libris gentilium non studeant: l'étude des classiques interdite aux clercs au moyen âge?*, in «Italia medioevale e umanistica» 1 (1958), Padova, p. 8.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 9.

filosofia naturale aristotelici; tuttavia il termine *philosophorum* non può che includere anche il riferimento all'opera dello Stagirita. I Predicatori erano sicuramente consci dei pericoli che tali testi potevano costituire per l'ortodossia e, data la loro preoccupazione per la formazione intellettuale impartita nelle *scholae*, non sorprende affatto il testo della costituzione del 1220⁴². Il clima culturale è indubbiamente quello di una grande diffidenza da parte del clero e, in particolar modo, da parte dei teologi, nei confronti delle *artes liberales* e soprattutto della filosofia: queste scienze, infatti, potevano costituire una pericolosa distrazione dalla teologia, che avrebbe dovuto costituire l'unico interesse per i teologi e per i *doctores* domenicani. Ma non si tratta soltanto di un atteggiamento che potrebbe definirsi anti-filosofico: all'interno del divieto vengono infatti citate anche le scienze secolari (*saeculares scientias*), vale a dire il diritto e la medicina. Quindi è chiaro che l'esclusione dagli interessi di studio riguarda tutto ciò che non è strettamente attinente alla teologia. Naturalmente questa diffidenza nei confronti delle nuove opere aristoteliche va ascritta soltanto ai primi anni di vita dell'Ordine domenicano: come possiamo notare già dall'interpolazione del 1228, la situazione si ammorbidì prevedendo eccezioni e dispense che divennero sempre più frequenti. D'altronde non era possibile pensare che il grande sviluppo che le scienze conobbero in quel periodo non influenzasse i membri dell'Ordine, basti pensare all'influenza che i Predicatori ebbero negli anni seguenti sulla cultura filosofica del tempo. È facile ipotizzare che Rolando e Moneta da Cremona presero parte ai dibattiti attorno alla prima costituzione domenicana e non bisogna dimenticare il loro passato secolare alla facoltà delle arti. Mentre Moneta fa trasparire in modo indiretto, ma non meno evidente – come si vedrà in seguito – la sua posizione nei confronti della

⁴² Sullo stretto rapporto che intercorre tra i Domenicani e l'Inquisizione si veda l'articolo di Parmeggiani, cfr. R. PARMEGGIANI, *Studium domenicano e inquisizione*, in *Praedicatores/Doctores*, cit., pp. 121-141.

filosofia, Rolando si pronuncia su questo argomento all'interno della sua *Summa*, il *Liber quaestionum in libros Sententiarum*, composta attorno agli anni 1229-30, durante il proprio soggiorno a Parigi e prima del suo viaggio a Tolosa⁴³. Moneta, all'interno dell'*Adversus catharos et valdenses* non fa mistero di una notevole perizia, nonché di un certo gusto, nel destreggiarsi in argomentazioni a carattere strettamente filosofico; anzi, è proprio attraverso la filosofia che tenta di demolire le tesi degli eretici. Rolando affronta la questione più direttamente: la teologia ha necessariamente bisogno del supporto derivante dalle arti liberali. Essa infatti, pur essendo perfetta in sé stessa, rispetto a noi è incompleta senza la logica, la grammatica e le altre scienze, dal momento che essa deve essere comunicata agli uomini e necessita quindi di una mediazione umana. Ogni scienza, dunque, ha una propria utilità e può contribuire a una maggiore comprensione della Scrittura⁴⁴. Rolando è inoltre autore di una *Postilla in Job*⁴⁵ in cui Rolando afferma che un maestro di teologia dovrebbe insegnare agli altri soltanto se adeguatamente preparato in filosofia, logica e medicina. Appare dunque chiaro quale sia la posizione di Rolando sullo statuto delle scienze secolari⁴⁶. Le affermazioni di Rolando sembrerebbero una reazione contro gli ammonimenti di papa Gregorio IX diretti contro le scienze secolari, linea sulla quale si stava

⁴³ Di quest'opera è stato edito il prologo, cfr. ROLANDUS CREMONENSIS, *La Summa di Rolando di Cremona. Il testo del prologo*, ed. G. Cremascoli, in «Studi Medievali» 16 (1975), Torino, pp. 825-876; del resto dell'opera è stato edito soltanto il terzo libro da Cortesi, cfr. ID., *Summae Magistri Rolandi Cremonensis O. P. liber tercius, editio princeps*, ed. A. Cortesi, Bergamo 1962 (Monumenta Bergomensia 7).

⁴⁴ Cfr. MULCHAHEY, 'First the bow is bent in study...': Dominican education before 1350, Toronto 1998, pp. 61-62.

⁴⁵ Cfr. ROLANDUS CREMONENSIS, *Postilla in Job*, in *Un Commentaire scripturaire de Roland de Crémone. 'Le Livre de Job'*, ed. Dondaine, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 11 (1941), Roma, pp. 109-137.

⁴⁶ Cfr. MULCHAHEY, 'First the bow is bent in study', cit., p. 62.

assestando anche il suo stesso ordine religioso. Proprio nel momento in cui Rolando si apprestava ad accedere alla cattedra di teologia a Parigi, il papa mandò una lettera indirizzata ai teologi dell'università parigina, in cui li metteva in guardia dal non corrompere le loro menti con la scienza profana dei filosofi⁴⁷. In questo clima di diffidenza nei confronti della filosofia, in cui il papa stesso invita a non farsi distogliere dall'unica scienza possibile, vale a dire la teologia, sottolineare – come fa Rolando e come dimostra di mettere in pratica Moneta – l'apporto positivo che possono avere le scienze profane è senza dubbio un fatto di notevole importanza. Nondimeno, sia Rolando che Moneta obbedirono ai dettami dell'Ordine ed entrambi smisero di proseguire oltre con gli studi delle arti l'uno e della medicina l'altro.

Si è dunque sottolineato come i Domenicani avessero, come scopo principale, quello di salvaguardare l'ortodossia contro possibili deviazioni eterodosse. Era quindi naturale che osservassero con un certo sospetto e circospezione tutti quei testi che non trattavano questioni specificamente teologiche, in particolar modo i libri *gentilium et philosophorum*. È pur vero che in seguito nacquero degli *studia artium* e *studia naturarum* domenicani, ma la partecipazione a questi corsi richiedeva, anche negli anni successivi alle prime costituzioni, sempre una dispensa con un permesso esplicito dal maestro generale dell'Ordine. E comunque, come fa notare Mulchahey, l'incorporazione all'interno dei programmi dello studio della logica è piuttosto tardo: esso venne infatti formalizzato nel 1259⁴⁸. Non bisogna inoltre dimenticare come il divieto della costituzione del 1220 non faceva che riprendere, seppur senza citare esplicitamente Aristotele, ciò che era già stato sancito nel 1210 durante il sinodo provinciale di Sens; decisioni che vennero confermate nuovamente nel 1215 dal legato papale Roberto di Courçon. Il

⁴⁷ Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis ex diversis bibliothecis tabularisque collegit*, edd. H. Denifle – A. Chatelain, Bruxelles 1964, I, n° 59, pp. 114-116.

⁴⁸ Cfr. MULCHAHEY, *The rôle of the Conventual Schola*, cit., pp. 129-130.

fatto che si ritrovi, in sostanza, lo stesso divieto all'interno dell'Ordine domenicano conferma come le proibizioni di Parigi avessero un'influenza anche al di fuori della città stessa. Di certo non sorprende che i Predicatori si siano allineati a delle prescrizioni che intendevano salvaguardare l'ortodossia, dato che, come è già stato rimarcato, lo scopo principale dell'Ordine era la *cura animarum*, cosa che implicava necessariamente la lotta contro l'eresia. Nel caso dei Domenicani sarebbe però inappropriato parlare di anti-aristotelismo, soprattutto in virtù del fatto che il nome dello Stagirita non viene mai esplicitato; si tratterebbe piuttosto di un certo atteggiamento esclusivista per ciò che dovrebbe riguardare gli interessi intellettuali del clero; cosa che viene confermata anche dal monito a non occuparsi delle scienze secolari (benché la situazione evolse piuttosto rapidamente). In un clima in cui si considera la filosofia come un pericolo e una corruzione per quelle menti che dovrebbero occuparsi soltanto di teologia, Moneta mostra – sicuramente in virtù del fatto che fu un maestro delle arti, prima del suo ingresso nell'Ordine – una certa apertura nei confronti della filosofia all'interno della sua opera. La Chiesa è sempre stata ovviamente consapevole dei pericoli che potevano scaturire dalla diffusione di alcune tesi che non potevano trovare alcuna concordanza con il cristianesimo; ancor più consapevole di questi rischi doveva essere l'Ordine dei Predicatori, dal momento che l'attenzione per ogni devianza eterodossa era al centro dei suoi interessi.

2. L'ADVERSUS CATHAROS ET VALDENSES: I CONTENUTI

2.1 INCIPIT, PRAEFATIO E LIBRO PRIMO

L'*Adversus catharos et valdenses* si apre con una *praefatio* in cui Moneta definisce espressamente la finalità dell'opera: è necessaria una confutazione delle posizioni degli eretici poiché essi distruggono la legge di Dio. Infatti l'intento fondamentale dichiarato dall'inquisitore è quello di sradicare la malvagità degli eretici per rafforzare la fede cristiana¹. Il *magister* innanzitutto cerca di fornire una sorta di definizione dell'eretico e dei motivi per i quali una persona viene dichiarata eretica. Egli si domanda chi sono dunque gli eretici². Essi sono tali perché non sono in grado di capire il vero significato dei

¹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 1. «Incipit praefatio Summae contra Catharos, et Valdenses, compilatae a Fratre Moneta Ord. Praed. ad Fidei Catholicae corroborationem, et eradicationem haereticae pravitatis».

² Per avere una panoramica dell'eresia medievale non si può prescindere dalla lettura di Tocco, cfr. F. TOCCO, *Storia dell'eresia nel medioevo dai Catari a Giocchino da Fiore*, Genova 1989. Per una prospettiva più strettamente storica si vedano i contributi della miscellanea curata da Ovidio Capitani, in particolar modo i lavori di Manselli, cfr. R. MANSELLI, *L'eresia catara come problema storiografico*, in *L'eresia medievale*, ed. O. Capitani, Bologna 1971, pp. 121-141; Volpe, cfr. G. VOLPE, *Le sorgenti nuove e antiche dell'eresia medievale: i patari e i catari*, in *ibid.*, pp. 143-156; Violante, cfr. C. VIOLANTE, *Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XIII secolo*, in *ibid.*, pp. 158-184. Sono inoltre fondamentali i lavori di Merlo, cfr. G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 2011 e di Paolini, cfr. PAOLINI, *Geografia ereticale: il radicamento cataro nella pianura padana a metà del XIII secolo*, in *La norma e la memoria. Studi per Augusto Vasina*, ed. T. Lazzari et al., Roma 2004; ID. *I 'buoni cristiani' dualisti della pianura padana a metà del XIII secolo*, in *Martire per la fede: San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*, Atti di San Pietro Martire da

testi sacri, motivo per cui «dissipant» sia l'Antico che il Nuovo Testamento³, alterandone completamente il reale significato⁴. Questa prospettiva, adottata da Moneta e risalente alle confutazioni eresiologiche di Tertulliano⁵ si fonda su un assunto paradigmatico: gli eretici fraintendono le Scritture scegliendone un'interpretazione parziale su cui fondare la propria posizione dottrinale. L'operazione di reinterpretazione da parte degli eretici avviene su due piani: da un lato essi disconoscono interamente la Legge dell'Antico Testamento disapprovandola e rifiutandola (affermando, per esempio, che Mosè fu mandato in realtà dal diavolo); dall'altro, il Nuovo Testamento viene distrutto in quanto gli eretici ne interpretano ed espongono in modo erroneo i contenuti, non comprendendone appieno il significato. Christine Thouzellier ha scritto un articolo riguardante proprio l'interpretazione del Nuovo Testamento da parte dei catari, mostrando come essi fossero ben lontani dallo

Verona domenicano (1200 ca. - 1252), Milano 24-26 ott. 2002, ed. G. Festa, Bologna 2007, pp. 17-50.

³ Per sapere quali testi utilizzassero i catari - Scritture e apocrifi - si veda Duvernoy, J. DUVERNOY, *La religion des cathares*, Toulouse 1976 (tr. it. A. Lanza, Roma 2000), pp. 32-39.

⁴ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 1. «Utramque legem dissipant Haeretici; Legem enim Veteris Testamenti dissipant reprobando eam, et ore blasphemio afferendo ipsam per Moysen a Diabolo ministratam. Novam vero legem dissipant prave exponendo non intelligentes. [...] Non enim verba legis Mosaicae aut Prophetarum intelligunt, quibus velut testimoniis irrefragabilibus veritas Evangelii confirmatur».

⁵ Lo scenario della coscienza anti-eretica è stato disaminato ampiamente da Merlo, cfr. MERLO, *Contro gli eretici: la coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996; ID., *Inquisitori e inquisizione nel medioevo*, Bologna 2008. Si vedano inoltre gli Atti del Seminario internazionale di studi sui Domenicani e l'inquisizione, Roma 2002-2006, cfr. Praedicatores, Inquisitores - III. *I domenicani e l'inquisizione romana*, Atti del III seminario internazionale su I domenicani e l'Inquisizione, Roma 15-18 feb. 2006, ed. C. Longo, Roma 2008 (Memorie domenicane 41).

stereotipo dell'eretico illetterato⁶. I catari facevano particolare riferimento al *Libro di Isaia*⁷, nel quale si ritrova un accenno a una creazione superiore e a una Terra nuova e al *Libro di Giobbe*, nel quale si sottolinea come il dolore appartenga a questa Terra⁸. Come rimarca giustamente Thouzellier, il fatto che i catari rifiutassero puntualmente l'Antico Testamento non significa che non lo conoscessero, ma piuttosto il contrario. Essi utilizzavano principalmente il Nuovo Testamento, in particolare il *Vangelo secondo Matteo*, benché venissero citati ampiamente anche gli altri sinottici. Il testo ritenuto più significativo dai catari è però il *Vangelo secondo Giovanni*, poiché è in esso che si ritrova la lotta tra la luce e le tenebre e si fa riferimento ai principi di due mondi, uno buono e l'altro malvagio⁹. La studiosa si domanda inoltre quale versione della Bibbia utilizzassero. Lindeboom ritiene che non seguissero la Vulgata, ma una versione greca conosciuta presso le chiese ortodosse, di cui esiste un parallelo nelle traduzioni slave¹⁰. Tuttavia Thouzellier sostiene che, osservando le varianti bibliche contenute in un trattato cataro anonimo¹¹, si può concludere che la Bibbia dei catari (perlomeno languadociani) è una versione ortodossa e che il testo è proprio quello della Vulgata¹².

Attraverso *L'Adversus catharos et valdenses*, Moneta si propone di esaminare il complesso delle credenze della fede cristiana e di discuterne il

⁶ Cfr. C. THOUZELLIER, *La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIIIe siècle*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, Tolosa 1968 (Cahiers de Fanjeaux 3), pp. 42-55.

⁷ Cfr. *Is*, 2, 20; 23, 13; 66, 22.

⁸ Cfr. *Gb*, 28, 2-11.

⁹ Cfr. THOUZELLIER, *La Bible des cathares*, cit., pp. 48-50.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 47.

¹¹ Cfr. ID., *Un traité cathare inédit du début du XIII siècle: d'après le Liber contra Manichaeos de Durand de Huesca*, Louvain 1961.

¹² Cfr. ID., *La Bible des cathares*, cit., p. 47.

vero significato e la portata; il *magister* si premura di riportare anche le opinioni degli eretici, procedendo attraverso l'analisi di tutte le dottrine di fede¹³. Egli premette di avere una conoscenza diretta delle tesi degli eretici¹⁴, sia tramite fonti orali che a partire dai loro testi¹⁵. Infatti Moneta dichiara di voler esaminare ogni singolo articolo di fede, descrivendo innanzitutto gli errori dei catari ed esponendo in seguito ciò con cui converge o differisce la dottrina cristiana¹⁶. Purtroppo è molto difficoltoso per gli storici moderni e contemporanei rintracciare un'unitarietà e una coerenza interna a un movimento che certamente coeso non era, sia a livello territoriale ma soprattutto per quanto riguarda l'aspetto dottrinale e speculativo; inoltre la scarsità delle fonti è indubbiamente un ostacolo nel cercare di ricostruire il pensiero cataro nel suo complesso¹⁷.

¹³ Le informazioni sul catarismo possono essere ricavate non soltanto dalle opere dei polemisti, – per la situazione dei catari albigesi si legga Vicaire, cfr. M. H. VICAIRE, *Les cathares albigeois vus pars les polemistes*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, cit., pp. 105-127 – ma anche dai documenti inquisitoriali, per quanto essi non possano essere considerati completamente attendibili, dal momento che le pressioni coercitorie possono aver distorto le testimonianze. Di ciò che emerge dagli interrogatori fa una rassegna Dossat, cfr. Y. DOSSAT, *Les cathares d'après les documents de l'inquisition*, in *ibid.*, cit., pp. 71-97.

¹⁴ Una breve rassegna delle fonti catare disponibili si può trovare in un contributo di Duvernoy, cfr. DUVERNOY, *Le livre des hérétiques*, in ID. et al., *Livres et bibliothèques (XIII - XIV siècles)*, Tolosa 1996 (Cahiers de Fanjeaux 31), pp. 315-331.

¹⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 2. «Quia vel ex ore eorum, vel ex scripturis suis illa habui».

¹⁶ Cfr. *ibid.* «Antequam tractemus de unoquoque articulo per se, ut melius pateant sequentia, Fidem erroneam utrorumque Catharorum describamus, et in quibus conveniant, aut differant declaremus».

¹⁷ La scarsità delle fonti dirette è l'ostacolo principale per una ricostruzione completa e coerente del pensiero cataro e in ciò risiede il motivo della scarsa attenzione attribuita al catarismo da parte della storia del pensiero. Tuttavia si hanno a disposizione alcuni testi catari, il cui studio ha sicuramente portato nuove possibilità e prospettive per una storia più approfondita del catarismo da un punto di vista teoretico. La scoperta dei testi catari è da

Dopo aver chiarito quale sia l'intento dell'opera, Moneta propone una distinzione tra i catari che la tradizione storiografica¹⁸ avrebbe poi definito moderati e i catari radicali¹⁹, segno che egli conosceva in modo approfondito la situazione variegata delle posizioni dottrinali²⁰ del catarismo²¹:

sunt enim eorum duae partes principales. Quidam illorum duo afferunt principia sine initio, et sine fine. Unum dicunt patrem Christi, et omnium Justorum, et Deum lucis. Alium vero Deum credunt esse illum, de quo Christus ait Joan. 14. v. 30. 'Venit enim Princeps mundi huius etc.' Istum credunt esse Deum excaecantem mentes Infidelim, et Deum tenebrarum. Isti credunt eum creasse quatuor elementa ista, quae videmus, scilicet terram, aquam, aerem et ignem, et omnia quae in terra hac, vel in aqua ista, vel in aere isto sunt: similiter et caelum

attribuire ad Antoine Dondaine, il cui prezioso lavoro viene disaminato da Dossat, cfr. DOSSAT, *La découverte des textes cathares: le Père Antoine Dondaine*, in ID. et al., *Historiographie du Catharisme*, Tolosa 1979 (Cahiers de Fanjeaux 14), pp. 343-359.

¹⁸ Per una breve ma puntuale ricostruzione della storiografia attorno al catarismo si veda il contributo di Delaruelle, cfr. É. DELARUELLE, *L'état actuel des études sur le catharisme*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, cit., pp. 19-39.

¹⁹ La bibliografia sul catarismo è ovviamente amplissima. A ogni modo è necessario qui ricordare le monografie principali e più importanti incentrate sull'eresia catara nel suo complesso dottrinale: essenziali i lavori di Borst, cfr. A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953 (tr. fr. Ch Roy, Paris 1984) (Bibliothèque historique); Manselli, cfr. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1963 (Collana di storia 1) e il già citato Duvernoy, cfr. DUVERNOY, *La religion des cathares*, cit.

²⁰ La storiografia si è molto dibattuta sul cercare di stabilire in che misura si possa parlare di teologia catara. Roland Poupin ha cercato di fornirne una visione unitaria, distinguendo attraverso varie fasi del catarismo. Cfr. R. POUPIN, *Esquisse d'une histoire de la théologie du Catharisme*, in «Heresis» 19 (1991), Carcassonne, pp. 31-39.

²¹ Raoul Manselli ha cercato di ricostruire la situazione variegata delle chiese catare in territorio francese e delle differenti visioni teologiche, cfr. MANSELLI, *Églises et théologies cathares*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, cit., pp. 129-176.

istud visibile, et omnem ornatum eorum, scilicet Solem, Lunam et Stellas. Credunt etiam quod iste sit Deus, de quo ait Moyses Genes. cap. 1. 'in principio creavit Deus caelum, et terram etc.' [...] Isti creduntabilia ista et transitoria esse ab illo per creationem. Et converso credunt Deum patrem Christi, et Justorum esse creatorem permanentium tantum, et aeternorum, et credunt quod ipse alia sua quatuor elementa creaverit, et omnia quae in eis sunt, e suos Caelos, et quod ornaverit Sole alio, quam fit iste visibilis, et alia Luna, et aliis Stellis. Dicunt autem et credunt quod iste Deus sanctus et verus suum populum habuerit caelestem constantem ex tribus, scilicet corpore et anima et spiritu. Anima intra corpus existit, spiritus vero, qui custos est animae, et rector ipsius, intra corpus non est, et quod unaquaeque anima a Deo bono creata proprium habet spiritum ad sui custodiam²².

I catari radicali sono coloro i quali asseriscono l'esistenza di due principi contrapposti, senza inizio né fine²³: uno è il Dio della luce e l'altro è il dio delle tenebre. Quest'ultimo avrebbe creato i quattro elementi ed essi ritengono che da lui derivino, tramite la creazione, tutte le cose visibili e transitorie, tra cui anche i corpi celesti visibili²⁴. Per sostenere questa tesi i catari fanno riferimento a un versetto del *Vangelo secondo Giovanni* (Gv 1, 3-4): «omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est; in ipso vita erat, et vita erat lux hominum». Dal momento che i catari attribuivano un'esistenza sostanziale a tutto ciò che è male – e che viene identificato con tutte le cose visibili e terrene –, il *nihil* del versetto viene contrapposto a *omnia*, per cui *nihil* viene interpretato come *omnia mala*. Nella prospettiva catara il versetto va inteso in questo modo: senza Dio (il principio

²² MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 3.

²³ Cfr. DUVERNOY, *La religion des cathares*, cit., pp. 43-44.

²⁴ Cfr. *ibid.* pp. 48-53.

buono) è stato fatto ciò che è niente, vale a dire tutto ciò che è male. Di conseguenza tutto ciò che è niente, cioè il male, è stato creato da qualcun altro²⁵. Secondo Thouzellier, non sarebbe legittimo sostantivizzare *nihil*, traducendo il versetto come «sans lui a été fait le Néant»²⁶. Tuttavia la studiosa, in polemica con Nelli²⁷, tende a non considerare le varie sfumature del pensiero dualista e decide di uniformare il dualismo, considerato come forma di pensiero univoco, alla corrente del catarismo moderato, nella cui prospettiva il male non viene sostantivizzato e non è considerato un principio creatore a sé stante. Se si tiene però conto della visione più radicale di una certa parte di catarismo, è perfettamente legittimo asserire che *nihil* viene sostantivizzato ed è considerato come 'il male'. Ciò appare particolarmente evidente dalla lettura del trattato anti-eretico *Liber Suprastella* di Salvo Burci²⁸ e, soprattutto, dal *Liber de duobus principiis*²⁹, testo attribuito alla cerchia del cataro Giovanni di Lugio che verrà esaminato in dettaglio successivamente. Bisogna inoltre considerare la punteggiatura del versetto: i catari interrompevano la frase dopo *nihil*, in modo che si leggesse: «omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso, vita erat». Ciò pone il problema della preesistenza di un mondo increato di ascendenza gnostica: la vita preesisteva prima che Dio la creasse. Nell'interpretazione agostiniana («quod factum est, in ipso vita erat») la vita esisteva già nel *Logos*, mentre secondo la visione catara essa era a lui anteriore, vale a dire che vi era un mondo preesistente³⁰. Per Origene, invece,

²⁵ Cfr. THOUZELLIER, *La Bible des cathares*, cit., p. 50.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. R. NELLI, *La philosophie du Catharisme: le dualisme radical au 13. siècle*, Parigi 1975.

²⁸ Cfr. SALVUS BURCIUS, *Liber suprastella*, ed. Bruschi, Roma 2002 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 15).

²⁹ Cfr. *Livre des deux principes*, ed. Thouzellier, Parigi 1973 (Sources chrétiennes 198).

³⁰ Cfr. ID., *La Bible des cathares*, cit., pp. 51-52.

il versetto doveva essere inteso in questo modo: «quod factum est in ipso, vita erat. Et vita erat lux hominum», per cui il *Logos* che era già vita in se stesso, è divenuto vita per gli uomini rendendoli esseri viventi³¹. La questione a lungo dibattuta sull'importanza del *Vangelo secondo Giovanni* per il catarismo è stata ottimamente analizzata da Ernst Grosse³². Lo studioso afferma che sicuramente il prologo del *Vangelo secondo Giovanni* svolge un ruolo essenziale all'interno dei testi del rituale cataro³³. Viene inoltre rimarcato quanta dipendenza abbia da quel testo biblico il sopracitato trattato cataro *Liber de duobus principiis*, in riferimento alla tematica della creazione, vertendo sul significato dei termini *mundus, omnia* e *nihil*³⁴. Oltre all'importanza della punteggiatura e della conseguente separazione del versetto di Giovanni (*Gv* 3-4), Grosse rimarca come un passaggio del trattato anonimo cataro³⁵ mostri chiaramente che *nihil* ha un senso sostanziale e quindi può essere tradotto come 'il Niente'³⁶: parrebbe perfettamente legittimo seguire l'interpretazione di Nelli attribuendo valore sostanziale a *nihil*. Il caso del *Liber de duobus principiis*, come verrà analizzato in seguito, è decisamente più complesso, in seguito a delle incoerenze interne per cui si oscilla tra un catarismo moderato

³¹ Cfr. E. U. GROSSE, *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean pour les cathares*, in «Heresis» 10 (1998), cit., p. 16. Sull'argomento si veda inoltre il contributo di Roberta Bertuzzi, cfr. R. BERTUZZI, *L'interpretazione catara del nihil di Giovanni 1,3*, in *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed età moderna*, edd. M. Lenzi - Maierù, Firenze 2009 (Lessico intellettuale europeo 104), pp. 37-51, e di Jimenez, cfr. P. JIMENEZ, *A propos de la controverse sur la nature doctrinale du nihil cathare*, in *Les cathares devant l'Histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, ed. M. Aurell, Cahors 2005, pp. 311-322.

³² Cfr. E. U. GROSSE, *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean*, cit., pp. 9-19.

³³ Cfr. *infra*, pp. 270-271.

³⁴ Cfr. GROSSE, *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean*, cit., p. 14.

³⁵ Cfr. *Un traité cathare inédit*, cit.

³⁶ *Ibid.*, p. 103. «Si omnes mali spiritus et mali homines et omnia, que possunt videri in hoc mundo, nichil sunt, quia sunt sine caritate, ergo sine Deo facta sunt. Non ergo Deus fecit ea, quia sine ipso factum est nichil, et teste Apostolo: si non habuero caritatem, nichil sum».

e uno più radicale; Grosse sottolinea come sia riduttivo e inappropriato parlare di un solo dualismo, così come di filosofia catara, intesa come un filone di pensiero unitario e coerente³⁷, a differenza di quanto viene proposto invece da Nelli³⁸.

Gli eretici che appartengono a questo gruppo dottrinale definito come radicale ritengono che il Dio giusto sia il creatore delle cose permanenti ed eterne e che egli creò altri quattro elementi e altri corpi celesti appartenenti al regno delle cose eterne e che sono di conseguenza immateriali. Allo stesso modo il principio buono avrebbe un proprio popolo celeste, composto da un corpo, un'anima e uno spirito: l'anima sarebbe unita al corpo, essendo all'interno di quest'ultimo; lo spirito, custode dell'anima, invece non si troverebbe all'interno del corpo³⁹. Inoltre, essi ritengono che il diavolo⁴⁰, vale a dire il dio delle tenebre, ascese al cielo presso il Dio buono e trasse con sé, ingannandole, alcune anime portandole su questa terra⁴¹. Come viene infatti riportato da Moneta:

³⁷ Cfr. GROSSE, *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean*, cit., pp. 17-18.

³⁸ Cfr. NELLI, *La philosophie du Catharisme*, cit.

³⁹ Cfr. *ibid.*

⁴⁰ Riccardo Parmeggiani ha svolto un'interessante ricerca intorno alle varie nomenclature del Diavolo nel medioevo, cfr. PARMEGGIANI, *Nomi e luoghi del diavolo*, in *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi 14-17 ott. 2012, Spoleto 2013 (CISAM 69), pp. 449-478. In occasione dello stesso convegno – sempre a proposito della concezione del diavolo in età medievale – si vedano in particolar modo i contributi di Gregory, cfr. T. GREGORY, *Il diavolo nell'Occidente medievale*, in *ibid.*, pp. 1-28 e di Paolini, proprio in riferimento al contesto cataro, cfr. PAOLINI, *Il 'principe di questo mondo' nella demonologia catara*, in *ibid.*, pp. 363-394.

⁴¹ Per una completa trattazione dell'angelologia all'interno delle religioni islamica, cristiana ed ebraica si veda il volume *Angeli: ebraismo, cristianesimo, islam*, cfr. *Angeli: ebraismo, cristianesimo, islam*, edd. G. Agamben - E. Coccia, Vicenza 2009. Il problema più specifico degli angeli caduti viene affrontato da Annette Reed, cfr. A. Y. REED, *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity: the reception of Enochic literature*, Cambridge 2005. Annette Reed affronta

credunt etiam, quod Diabolus qui est Satana dicitur invidens Altissimo caute ascendit in caelum Dei sancti, et ibi colloquio suo fraudolento praedictas animas decepit et ad terram istam et caliginosum aerem duxit et credunt eum Villicum iniquitatis dici a Domino Luc. 16. v. 8. 'Laudavit Dominus villicum iniquitatis'. Credunt etiam et dicunt quod ipse Diabolus de fraude sua quam in caelo fecerat exaltatus praesumpsit cum suis complicibus in caelum ascendere: et ibi cum Michaeli Archangelo bellum commisisse et devictum fuisse atque deiectum. [...] Credunt etiam, quod Satan a Michaeli deiectus de caelo animas praedictas corporibus istis veluti carceribus inclusit et quotidie includit. Ista etiam animas dicunt tertiam partem stellarum., de quibus dicitur Apoc. 12. v. 4. quod Draco trahebat tertiam partem stellarum caeli, ad hoc ideo, quia sunt tertia pars hominum a Deo sancto creatorum ut opinantur dicentes, ut praediximus, unumquemque in caelesti curia constare ex tribus praedictis⁴².

Nel prosieguito della descrizione delle credenze ascritte ai catari radicali attuata da Moneta, si fa riferimento alla battaglia celeste, durante la quale si sono scontrati l'esercito delle tenebre guidato da Satana e l'arcangelo Michele,

specificamente la recezione dei testi enochiani e di come il racconto della caduta degli angeli le cui anime vengono imprigionate sulla Terra all'interno della religione ebraica e di quella cristiana. La prospettiva più demonologica della questione si ritrova invece in *Il diavolo e i suoi angeli: testi e tradizioni (secoli 1. - 3.)*, cfr. *Il diavolo e i suoi angeli: testi e tradizioni (secoli 1. - 3.)*, ed. A. Monaci Castagno, Fiesole 1996 (Biblioteca patristica 28). Si veda inoltre il testo di Siniscalco, cfr. P. SINISCALCO, *Mito e storia della salvezza: ricerche sulle più antiche interpretazioni di alcune parabole evangeliche*, Torino 1971 (Filologia classica e glottologia. Università di Torino, Facoltà di lettere e filosofia 5).

⁴²MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 4.

come si ritrova nel racconto dell'*Apocalisse*⁴³. A questo punto vengono riferite dall'inquisitore le posizioni di questo gruppo di catari a proposito della questione delle anime cadute ed è proprio in riferimento a questa tematica che sono evidenti alcune tracce di origenismo. Gli eretici ritenevano che Satana, sconfitto, avrebbe imprigionato le anime celesti nei corpi terrestri che si configurerebbero quindi come delle carceri. Queste anime sarebbero cadute a causa del loro peccato⁴⁴, cioè nel momento in cui si schierarono con Satana e furono per questo gettate sulla Terra; la venuta di Cristo sulla Terra⁴⁵ ha come scopo proprio la redenzione e la liberazione di queste anime⁴⁶. Tuttavia questa visione non appartiene soltanto a Origene: tutte le gnosi presentano una variante dello stesso racconto⁴⁷. Le anime celesti che sono decadute vengono definite demoni, come riferisce Moneta, e scontrerebbero la penitenza per il loro peccato su questa Terra. I demoni in questa prospettiva, dunque, non sarebbero altro che gli uomini stessi. Soltanto alla fine dei tempi – *in novissimo die* –, quando avranno scontato tutta la loro penitenza, potranno ascendere al cielo, assumendo un nuovo corpo celeste⁴⁸. Anche in questo caso

⁴³ Cfr. *Ap*, 12, 7.

⁴⁴ Cfr. ORIGENES, *Traité des principes*, edd. H. Crouzel - M. Simonetti, Parigi 1978 (Sources chrétiennes 253), I, 4, pp. 168-169.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, I, 3, p. 159.

⁴⁶ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 4. «Istas autem animas credunt propter peccatum suum, quando Diabolo consenserunt in caelo, aut dicunt fuisse in istum mundum deiectar a Patre iustorum et credunt quod Dominus Jesus propter istas animas redimendas venerit de caelo in terram».

⁴⁷ Per un approfondimento dell'argomento si veda il volume di Orbe, cfr. A. ORBE, *La teologia dei secoli 2. e 3.*, Roma 1995.

⁴⁸ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 4. «Istas etiam animas caelestes, quas nos Doemones appellamus, credunt in his corporibus post adventum Christi in hac vita tam de peccato in caelo commisso, quam de aliis peccatis in praesenti mundo commissis poenitentiam agere. [...] In fine autem, in novissimo die, quando omnes

è evidente l'influenza della teoria di Origene dell'apocatastasi, vale a dire il momento in cui le creature razionali purificate dal peccato potranno finalmente ascendere al cielo. Secondo Origene le creature celesti si sono allontanate da una condizione originaria di perfezione in cui si trovavano, grazie alla vicinanza a Dio. È a causa del peccato che esse si sono allontanate dallo stato originario, precipitando nel mondo materiale e impossessandosi dei corpi degli uomini⁴⁹. È interessante notare come l'impronta origeniana sia presente all'interno di questa corrente catara, dal momento che la prospettiva del filosofo alessandrino era fortemente caratterizzata da un intento anti-agnostico. Secondo Origene infatti il corpo non deve essere inteso come una prigione che impedisce all'uomo di accedere alla vera conoscenza, vale a dire alla conoscenza della realtà eterna, immutabile e immateriale, a differenza di quanto accade invece nell'impostazione gnoseologica gnostica; esso dunque per Origene non ha una connotazione radicalmente negativa. Il fatto che il catarismo, caratterizzato da un dualismo fortemente impregnato di elementi gnostici, conservi questa traccia di una tradizione origenista potrebbe apparire contraddittorio. In realtà si potrebbe considerare il catarismo come un ricettacolo di più tradizioni anche antitetiche tra loro che però vengono a intersecarsi e a convergere in esso. Quel che è certo è che non si può parlare di catarismo come di una tradizione unitaria con un sistema codificato di dottrine. Più che parlare di origenismo del catarismo, come se fosse presente una discendenza diretta e coerente, senza interruzioni, potrebbe essere appropriato riferirsi a una serie di tratti comuni che possono essere rintracciati all'interno un *milieu* di testi antichi e tardo-antichi. Ricostruire il percorso di questi testi che sono stati proibiti, e la cui circolazione è stata fortemente limitata, è estremamente complesso, se non storicamente

poenitentiam suam compleverint, simul redibunt ad caelos, et accipient corpora in celesti curia terra derelicta».

⁴⁹ Cfr. ORIGENES, *Traité des principes*, cit., II, 9, pp. 353-365.

impraticabile. Resta però l'impressione che in qualche modo siano rimasti nel substrato culturale fino a riemergere all'interno del catarismo dei secoli XII e XIII, rendendo il movimento ereticale una sorta di ricettacolo in cui sopravvive tutta una serie di miti e tradizioni – in riferimento alla cosmogonia, alla questione della teodicea, al libero arbitrio, al destino dell'anima – che sono state nei secoli rifiutate dalla linea culturale e dottrinale dominante. Sicuramente pensare a un collegamento diretto tra lo gnosticismo tardo-antico e il catarismo medievale, attraverso il bogomilismo di contesto balcanico tramite l'area siriana, è alquanto azzardato, dal momento che tra i movimenti in questione intercorrono almeno sei secoli di distanza. D'altra parte è innegabile la presenza di alcune dottrine che permangono all'interno del catarismo⁵⁰.

⁵⁰ In merito alla possibilità di una trasmissione dallo gnosticismo-marcionismo attraverso pauliciani, bogomili e infine catari tramite l'area siriana e balcanica si possono approfondire gli studi attraverso le fonti primarie: cfr. *The key of truth: a manual of the Paulician church of Armenia*, ed. F. C. Conybeare, Oxford 1898; il *Contra Manichaeos* di Fozio, cfr. PHOTIUS, *De Photii Petrique Siouli Libris contra Manichaeos Scriptis*, ed. C. R. Moeller, Bonn 1910; cfr. PETRUS SICULUS, *Sermones tres adversus Manichaeos qui et Pauliciani dicuntur*, PG, 104; GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon*, ed. C. d. Boor, Lipsia 1904. Per quanto riguarda gli studi su pauliciani e bogomili si vedano gli studi di Garsoïan e Obolensky, cfr. N. G. GARSOÏAN, *The Paulician heresy: a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine Empire*, L'Aia - Parigi 1967 (Publications in Near and Middle East studies 6), cfr. D. OBOLENSKY, *The Bogomils: a study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948. Per una disamina delle varie impostazioni gnostiche e dualistiche non si può prescindere dalla lettura del testo fondamentale di Ugo Bianchi, cfr. U. BIANCHI, *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico*, Roma 1991 (Nuovi saggi 86), di Manselli, cfr. MANSELLI, *L'eresia del male*, cit., e di Culianu, cfr. I. P. CULIANU, *Les gnoses dualistes d'Occident*, Parigi 1989 (tr. it. D. Così – L. Saibene, Milano 1989), oltre al *Trattato di antropologia del sacro*, curato da Ries, cfr. *Trattato di antropologia del sacro*, ed. J. RIES, Milano 1995. Un ulteriore approfondimento si trova in Stoyanov, cfr. Y. STOYANOV, *L'altro dio: religioni dualiste dall'antichità all'eresia catara*, Brescia 2007.

Ritornando all'*Adversus catharos et valdenses*, per quanto riguarda la cristologia catara, viene riferito da Moneta che gli eretici radicali ritenevano che il Padre fosse maggiore del Figlio e che quest'ultimo fosse diverso nella sostanza sia rispetto al Padre che allo Spirito Santo: «credunt etiam Patrem maiorem Filio et diversum ab eo et Spiritu Sancto in substantia, et Filium maiorem Spiritu Sancto et ab ipso substantialiter diversum». Moneta si sofferma in seguito sulla distinzione stabilita dai catari tra anima e spirito⁵¹; essi suddividevano inoltre lo spirito in Spirito Santo, Spirito Paraclito e Spirito principale. Lo Spirito Santo è quello donato da Dio, a custodia dell'anima *secundum intellectum*; lo Spirito Paraclito è lo spirito consolatore che si riceve tramite la consolazione in Cristo. Lo Spirito principale è il vero e proprio Spirito Santo trinitario, da cui derivano gli altri⁵². Gli eretici ritenevano inoltre che nessuno avesse ricevuto lo Spirito Santo prima della venuta di Cristo. Vi è una evidente concezione docetista per quanto riguarda la natura di Cristo: egli non ebbe un vero corpo terrestre né soffrì una vera passione e neppure una vera morte, dal momento che la sua era una natura celeste e non terrena, di conseguenza non un vero corpo materiale.

⁵¹ La distinzione tra anima e spirito ha una chiara ascendenza gnostica, come è ben evidente dal testo di Jonas, cfr. H. JONAS, *The gnostic religion: the Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, Boston 1958, (tr. it. M. Riccati di Ceva, Torino 2002).

⁵² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, pp. 4-5. «Isti distinguunt inter animam et spiritum: distinctionem etiam faciunt inter Spiritum Sanctum et Spiritum Paraclitum et Spiritum principalem. Spiritum Sanctum appellant unumquemque illorum spiritum, quos secundum intellectum eorum Deus Pater dedit ipsis animabus ad custodiam. Illos autem spiritus ideo sanctos dicunt, idest firmos, quia firmi steterunt, nec decepti nec seducti fuerunt a Diabolo. Spiritum Paraclitum dicunt Spiritum consolatorem, quem recipiunt etiam illi quando recipiunt consolationem in Christo; et dicunt multos esse Paraclitos et a Deo creatos. Spiritum principalem dicunt unum Spiritum Sanctum, de quo intelligunt illud verbum, quod orantes dicunt: Adoremus Patrem, et Filium et Spiritum Sanctum. Hunc autem dicunt maiorem omnibus aliis Spiritibus Sanctis, et ideo principalis denominatur».

Similmente anche Maria era dotata di una natura celeste e non ebbe un vero corpo umano. Se si affermasse che il corpo di Maria era umano, bisognerebbe ammettere che Maria era una creatura derivante dal demonio, causa dell'esistenza di tutte le cose transitorie e visibili e dunque terrene. Gli eretici, infatti ritengono – e non ci sarebbero precedenti in questa teoria – che: «Benedictam Virginem Mariam caelestem fuisse et non habuisse corpus humanum, sed caeleste, non huius creationis transitoriae: et animam, atque spiritum ad custodiam animae deputatum». Allo stesso modo Cristo ebbe un corpo celeste e non trasse nulla dalla sostanza di Maria, pur essendo nato dal suo corpo, né ebbe alcuna necessità fisica umana:

dicunt etiam, et credunt, quod in uterum Mariae descendit Christus a Patre missus in suo corpore et anima et spiritu et nihil aliud traxit de Virgine, quam id quod portaverat in ipsam. Et dicunt suo tempore exivit et natus est de corpore Mariae nil tamen de ipsa assumens. [...] Credunt etiam quod his cibis usus non fuerit aut quod famem vel sitim de huiusmodi non habuerit. Credunt etiam quod in illo corpore caelesti passus sit et mortuus, tamen sine dolore quando anima recessit a corpore et spiritus etiam. [...] Isti non credunt Christum aliquod corporale miraculum fecisse, licet ita facere visum sit, secundum quod Scripturae dicunt⁵³.

Gli altri punti cardine della dottrina del catarismo radicale riguardano il destino dell'uomo e l'esistenza di due principi causali contrapposti. Essi negano la resurrezione del corpo terreno e l'esistenza del libero arbitrio; Dio, inoltre, non crea alcuna nuova anima, ma tutte le anime vennero create *ab aeterno*. Oltre a ciò, vengono rifiutati tutti i sacramenti.

⁵³ *Ibid.*, p. 5.

Isti negant horum omnium corporum resurrectionem ponentes resurrectionem esse corporum caelestium, de quibus iam locuti sumus. Negant etiam omnia sacramenta Ecclesiae Romanae. [...] Isti negant liberum arbitrium, et ponunt populum Dei antiquum fuisse: non enim credunt quod Deus sanctus novos spiritus et anima creet⁵⁴.

Da questa prima parte introduttiva si può notare come Moneta abbia concentrato l'attenzione interamente sul catarismo radicale piuttosto che su quello moderato ed emerge come egli sia ben consapevole che il catarismo si configura più come religione autonoma e alternativa al sistema dottrinale cristiano, differenziandosi nello sviluppo dei temi fondamentali per il cristianesimo: dalla cosmogonia, alla cristologia, fino all'escatologia. Al termine di questa disamina del sistema teorico del catarismo radicale, Moneta passa infine, concludendo la *praefatio*, a elencare tutti gli argomenti che ha intenzione di trattare all'interno del primo libro: lo scopo, come si è affermato in precedenza, è quello di esaminare in dettaglio i singoli articoli di fede e fornire argomentazioni adeguate a neutralizzare le tesi eterodosse⁵⁵.

Nel primo capitolo Moneta intende dimostrare l'esistenza di un unico principio, confutando la tesi catara radicale dell'esistenza di due principi causativi antitetici della realtà. La struttura argomentativa – sotto forma di dialogo fittizio – di questo capitolo inaugura uno schema che l'autore ricalcherà, nella maggior parte dei casi, per tutto il resto dell'opera. Viene attuata una netta distinzione tra *rationes* e *auctoritates*: segno che Moneta, in virtù della propria formazione intellettuale alla facoltà delle arti, era ben conscio della differenza tra le due tipologie di argomenti che infatti non vengono mai confusi tra loro né uniti. Come si può notare dallo stile

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 6.

dell'autore e dall'intera struttura dell'*Adversus catharos et valdenses*, nessuna delle due tipologie di argomentazione prevale sull'altra, né l'una ha maggior valore rispetto all'altra, ma entrambe – *rationes* e *auctoritates* scritturali – sono necessarie al raggiungimento della completezza dell'argomento. Nella maggior parte dei casi, Moneta esprime innanzitutto il punto di vista degli eretici, per poi passare a mostrarne gli errori e l'incoerenza ed esponendo, infine, le posizioni corrette della Chiesa. Ciò che gli eretici sostengono fermamente, basandosi su un passo di *Ecclesiaste* (Qo 42, 25) in cui si afferma che tutte le cose sono duplici, è che esistono due dei: uno è il principio e causa di ciò che a noi è invisibile e di tutto ciò che è buono; l'altro è il principio causale di tutte le cose visibili e materiali, pertanto malvagie:

ad probandum igitur suum nefandissimus errorem, scilicet duos esse Deos, unum principium et causam invisibilium nobis et omnium bonorum, alterum vero principium et causam omnium visibilium nobis hic et omnium malorum, inducunt illud Eccles. 42. v. 25. Omnia duplicia, unum contra unum. Si omnia duplicia, ergo duo Dii, duo principia, duo regna, duae Curiae, duae Creationes, una visibilium, alia invisibilium, et sic de aliis⁵⁶.

La risposta dell'inquisitore domenicano, e della Chiesa, è che tutto dipende dalla corretta interpretazione del passo delle Scritture, per cui, se interpretato correttamente, si deve ammettere che non esistono due primi principi. Secondo l'esegesi corretta, infatti, la dualità, e di conseguenza la molteplicità, deriva in realtà da un unico principio: «ecce quod inter opera Altissimi omnia duplicia, et quod unus Altissimus, et non plures, a quo sunt mala et bona»⁵⁷.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁷ *Ibid.*

Il testo diviene qui un dialogo fittizio tra un eretico e Moneta, portavoce del punto di vista della Chiesa; in questo caso il dialogo si svolge attorno al tema centrale della corretta esegesi delle Scritture e il Domenicano esamina ogni singolo passo in cui può esserci ambiguità a proposito, appunto, dell'esistenza di un secondo principio responsabile dell'esistenza del creato⁵⁸. Appare evidente come i catari cercassero una soluzione razionale al problema della presenza del male nel mondo; questa soluzione viene individuata nel porre due principi contrapposti della realtà. Dopo aver esaminato i passi di Antico e Nuovo Testamento, vengono portate da parte di Moneta le argomentazioni di carattere razionale che inducevano gli eretici a ritenere che ci fossero due principi. È interessante notare come lo stesso inquisitore riconosca agli eretici una certa capacità di formulare *rationes* a cui lui intende rispondere sullo stesso piano. Ed è Moneta stesso a mettere in rilievo come gli eretici con cui egli ha avuto a che fare non erano privi di una certa formazione culturale e intellettuale. L'asserzione che esistono due principi deriva dall'assunto: «*contrariorum contraria sunt principia*»; non è da escludere che gli eretici a cui l'inquisitore domenicano si riferisce avessero avuto accesso alle opere dello Stagirita. Ciò è piuttosto sorprendente dal momento che il *topos* dell'eretico illetterato si è imposto talmente in profondità nell'immaginario collettivo a partire da tutti gli autori anti-ereticali che gli eretici risultano essere illetterati a un livello effettivo, segno inequivocabile della *damnatio memoriae* a cui sono stati sottoposti⁵⁹. L'estrema scarsità di testi scritti prodotti direttamente dagli ambienti ereticali ha tradizionalmente fatto supporre che essi fossero realmente illetterati, o comunque che la loro riflessione teoretica non fosse arrivata a formulare

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 7 e ss.

⁵⁹ Per un'analisi approfondita della questione si veda il volume *Heresy and literacy, 1000-1530*, cfr. *Heresy and literacy, 1000-1530*, edd. P. Biller - A. Hudson, Cambridge 1994 (Cambridge studies in medieval literature 23).

speculazioni piuttosto definite. Ma ciò che viene testimoniato da Moneta dimostra per se stesso che il gruppo di eretici a cui egli fa riferimento pare ben lontano da quell'immagine di eretico completamente privo di qualsiasi tipo di formazione intellettuale e incapace di addurre formulazioni argomentative a carattere razionale. Come si è infatti visto, la tesi secondo la quale la realtà è retta da due principi si basa su un principio aristotelico; secondo il ragionamento degli eretici infatti:

cum ergo bonum et malum sint contraria, eorum principia contraria erunt. Cum ergo bonum sit a principio, et bono Deo, malum erit a principio, idest Deo malo. Ergo quod cum dicitur: bonum et malum sunt contraria, sumitur ibi bonum morale et malum morale. Et hisce ergo sive moraliter contraria sunt ut boni mores et mali mores; talium autem contrariorum idem est principium, scilicet liberum arbitrium secundum Philosophum⁶⁰.

A ciò Moneta risponde con una serie di argomentazioni basate sulla logica e sulla fisica di derivazione aristotelica, mostrando come ammettere l'esistenza di due principi non può che portare alla contraddizione. Questa serie di argomenti si basa sugli attributi di Dio: ubiquità, infinità, onnipotenza. Per ciascuno di questi attributi viene formulata una *reductio ad absurdum*:

quia si duo sunt principia, quorum unum est bonum, alterum malum; cum primum sit ubique, etiam alterum ubique erit, ergo unum pertransit alterum, ergo est simplicius altero, ergo alterum habet aliquid compositionis, ergo non est principium, cum omne compositum sit creatum. Quod autem bonum

⁶⁰ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 23 e ss.

principium ubique sit, probatur: quia non est finitum corporali magnitudine, cum non habeat eam; alioquin esset corpus, quod esse non potest: nec formae participatione, sic enim haberet esse a forma et ita aliunde. [...] Preterea si principium bonum finitum est secundum esse suum, aut ab alio, aut a se. Si ab alio, ergo illud aliud finivit esse eius; ergo illud aliud est prius illo, ergo illud non est primum principium. Si a se finitum est: contra. Nihil finitur a se; linea enim non finit se, immo punctum. Similiter superficies non se finit, sed linea finit eam, et superficies ipsum corpus; ergo a simili nec Deus se finit⁶¹.

Si può quindi notare come tutta l'argomentazione si basi fondamentalmente sulla nozione di infinito: il principio non può non essere uno e uno soltanto, perché se così non fosse significherebbe che esso viene limitato da qualcosa d'altro e ciò è impossibile, poiché quel qualcosa d'altro che lo limita lo precederebbe ontologicamente, dunque sarebbe il principio stesso. Allo stesso modo è impossibile che il principio abbia una qualche auto-limitazione interna alla propria essenza; viene a questo proposito introdotta da Moneta un'analogia con la geometria: così come la linea, il punto o la superficie non hanno una fine in se stessi, allo stesso modo il primo principio non ha fine. Di fronte all'obiezione secondo la quale Dio non è onnipotente poiché è limitato nella sua potenza alle cose permanenti e non ha alcun potere su quelle transitorie, Moneta presenta questo ragionamento: siccome il primo principio ha un'essenza estremamente semplice e non ha in sé alcuna forma di composizione né di molteplicità, di conseguenza la sua essenza coincide con la sua potenza; siccome la sua essenza è infinita e immensa, lo è di conseguenza anche la sua potenza e dunque non può avere alcuna delimitazione, quindi essa si estende anche alle cose visibili (terrene) e

⁶¹ *Ibid.*, p. 25.

transitorie⁶². Il capitolo si conclude con un'ampia dimostrazione da parte dell'inquisitore domenicano relativa a come all'interno delle Scritture venga affermata, senza alcun tipo di ambiguità, l'esistenza di un solo e unico primo principio⁶³.

Nel secondo capitolo Moneta passa a trattare il problema delle tre persone della Trinità, ma egli si limita soltanto ad affermare la validità del dogma trinitario, senza particolari riflessioni speculative; la riflessione cristologica si avrà infatti all'interno del libro secondo dell'opera. Più interessante è invece il terzo capitolo, in cui viene analizzato il problema dell'origine del male. All'interno di esso, Moneta espone le varie credenze, miti e teorie degli eretici sull'origine e sull'esistenza del male; vengono poi poste una serie di *quaestiones* sul problema della responsabilità dell'esistenza del male da parte Dio, quindi se il male possa essere a lui imputato in qualche misura. Si può interpretare l'intera riflessione catara come un tentativo di razionalizzare la presenza del male all'interno della realtà. I catari cercano di rendere ragione di un fatto – la presenza del male nel mondo – che di per sé, secondo la loro prospettiva, all'interno della riflessione cristiana, non ha una spiegazione razionale⁶⁴. Per il catarismo l'intera impostazione dottrinale cristiana è irrazionale; il loro si configura quindi come un tentativo di razionalizzare l'irrazionale. Questo intento porta il catarismo alla postulazione di due primi principi contrapposti. A conferma di ciò i catari utilizzano, rielaborano e adattano tutta una serie di miti e racconti sull'origine

⁶² Cfr. *ibid.* «Primum principium simplicissimum est nil habens compositionis, vel multiplicatis in se, ergo sua essentia est sua potentia: sed essentia eius infinita seu immensa est ut ostendimus; ergo etiam potentia eius infinita et immensa est, ergo non determinata tantum ad aliqua; immo etiam extenditur ad ista visibilia et transitoria».

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 27-35.

⁶⁴ Per una panoramica generale della metafisica e della cosmogonia catara si veda Guiraud, cfr. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, Paris 1935, I, pp. 50-77.

del cosmo, attingendo a un patrimonio culturale precedente, a partire da testi apocrifi come il complesso di testi riuniti nel *Libro di Enoch*, fino a tutte le riflessioni tardo-antiche di ispirazione gnostica. A questo problema è dedicato il terzo capitolo del libro primo dell'*Adversus catharos et valdenses*, all'interno del quale Moneta cerca di rispondere – prima dalla prospettiva degli eretici e in seguito da quella della Chiesa – alla domanda da dove abbia origine il male e fino a che livello possa esserci responsabilità del male. Il punto di partenza è quello delle Scritture: si osserva che il male compare già nel regno celeste prima che sulla Terra, quando gli angeli peccarono per l'appunto in cielo⁶⁵. La questione fondamentale verte sul perché essi peccarono e se agirono per loro libero arbitrio⁶⁶. Coloro i quali pongono due principi, vale a dire i catari radicali, affermano che il primo peccato degli angeli non avvenne per libero arbitrio, poiché essi semplicemente non avevano il libero arbitrio. I catari a riprova di questa tesi si rifanno al racconto secondo il quale il figlio del dio del male – vale a dire Satana – ascese al cielo, corruppe grazie alla sua astuzia gli angeli di Dio e li inclinò al peccato, traendoli con sé⁶⁷. Da quel momento ebbe origine il peccato. È a partire da questo mito⁶⁸ che essi postulano

⁶⁵ Sulla caduta degli angeli ribelli si vedano gli accenni in *Ap*, 12, *Is*, 14 e *Lc*, 10. Per una trattazione più estesa del tema della ribellione angelica si veda il *Libro di Enoch*, cfr. , *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, New York 1983.

⁶⁶ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 36. «Ex Divinis Scripturis evidenter apparet quod caelestes Creaturae, quas solemus Angelos appellare, peccaverunt in caelo; sed unde habuerit peccatum istud originem diversimode iudicatur. A quibusdam dicitur quod peccatum eorum ex libero ipsorum arbitrio ortum est; quod credimus afferentes eos in libero arbitrio conditos esse a Deo, sicut in sequentibus probabitur».

⁶⁷ Cfr. *ibid.* «Ponunt autem isti quod Filius mali Dei in caelum ascendit, ubi in Angelum lucis transfiguratus propter vehementem suam pulchritudinem dilectus est ab Angelis Dei, et assumptus in villicum et quasi Dominus super ipsos; qui colloquio habito cum illis sua astutia eos deceptis et ad peccandum inclinavit et ad istam regionem traxit».

⁶⁸ Del peso del racconto mitico all'interno del catarismo si sono occupati Manselli, cfr. MANSELLI, *Evangelisme et mythe dans la foi cathare*, in «Heresis» 5 (1985), cit., pp. 5-16, Edina

l'esistenza di due principi, dal momento che non vedono come dal bene possa in alcun modo derivare il male⁶⁹. I catari consideravano il male come una realtà sostanziale, in netto contrasto dunque con la visione agostiniana⁷⁰, ripresa qui da Moneta il quale afferma: «malum est privatio speciei, modi et ordinis»⁷¹. Ed è proprio invece nella specie, nel modo e nell'ordine da Dio costituito che risiede la natura stessa del bene. Non ha dunque senso chiedersi da dove abbia origine il male, dal momento che esso non è un ente sostanziale ma è pura assenza, esattamente come il silenzio: non è nulla se

Bozóky, cfr. E. BOZÓKY, *La part du mythe dans la diffusion du catharisme*, in *ibid.*, 35 (2001), pp. 45-58 e Alessandra Greco, cfr. A. GRECO, *Mitologia catara: il favoloso mondo delle origini*, Spoleto 2000 (CISAM 3).

⁶⁹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 36. «Sicut enim isti Haeretici testimonio Divinarum Scripturarum et quibusdam etiam auctoritatibus naturalibus prave intellectis subversi ponunt duo Principia, sic etiam quia non vident quomodo a Bono malum esse possit, ideo quaerunt unde malum venerit in populum caelestem».

⁷⁰ Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Natura Boni*, in *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei*, Roma 1997, 4, p. 352.

⁷¹ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 37. Il testo di Moneta differisce però da quello di Agostino, il quale scrive «malum est corruptio modi, speciei aut ordinis»; tuttavia la frase così come occorre in Moneta è identica a quella presente in Tommaso d'Aquino, cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Sancti Thomae Aquinatis ordinis praedicatorum opera omnia: doctoris Angelici iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita*, XXII, Roma 1888, q. 3, a. 4. Moneta non può aver scritto il trattato dopo il 1250, mentre Tommaso redige la *Quaestio* in un periodo compreso tra il 1256-1257. Non può essere un caso che Tommaso utilizzi la stessa identica frase di Moneta, attribuendola peraltro anch'egli ad Agostino: potrebbe essere verosimile che Tommaso abbia ripreso la frase proprio da Moneta. Una fonte potrebbe essere la *Summa aurea in quattuor libros sententiarum* di Guglielmo di Auxerre, dove però non viene citato Agostino. Cfr. GUILLERMUS ALTISSIODORENTIS, *Summa aurea in quattuor libros sententiarum: a subtilissimo doctore magistro Guillermo altissiodorensi edita. quam nuper a mendis quamplurimis doctissimus sacre theologie professor magister Guillelmus De quercu diligenti ad modum castigatione emendavit*, Parigi 1500 (rist. Frankfurt am Main, Minerva 1964).

non pura privazione e assenza di suono, e allo stesso modo la quiete che è assenza di moto, la cecità è l'assenza della vista, così come vi sono le tenebre dove non è percepita la luce. Quindi l'ingiustizia e la malizia non sono nulla se non delle privazioni, cioè assenza di bontà e giustizia. E se esse vengono definite come sostanziali, ciò accade impropriamente⁷². All'obiezione per cui allora è Dio il responsabile del male Moneta risponde che non è così in senso proprio, né il male proviene dalla sua essenza, ma per accidente: egli è causa della bontà, ma ciò non implica che non possa esserci una bontà non esistente, cioè una mancanza di bontà. Il male quindi non è che un accidente che deriva necessariamente dall'esistenza della bontà stessa da Dio, in quanto sua privazione: «ecce habemus unum modum, quo per accidens est malum a Deo, scilicet quia bonum ab ipso est, cuius privatio est ipsa malitia, quae aliter esse non posset, nisi bonum fuisset»⁷³. Quindi, per quanto riguarda le creature celesti, esse peccarono per il loro libero arbitrio, il quale deriva dalla bontà stessa. A proposito dell'attribuzione della responsabilità del male e di chi ne sia l'autore, Agostino nel *De libero arbitrio* scrive: «non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est»⁷⁴. Il peccato dunque consiste nel volere ciò che non si deve e la colpa risiede nella libera volontà la cui *potestas* vuole nel modo sbagliato invece che in quello giusto. Questo accade, ed è accaduto per le creature celesti, poiché la loro sostanza non è perfetta al punto da non poter essere suscettibile di malizia; esse infatti sono state create, in quanto creature finite appunto, con una *potestas* incompleta e diminuita rispetto a quella di Dio che è infinita e perfetta. Afferma quindi Moneta: «dico ergo quod malum principium venit ex hac diminutione potentiae in populo Dei, quae quidem diminutio a Deo est, et bonum quid est eo modo quo est:

⁷² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 37.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, in *Opere di Sant'Agostino, Dialoghi*, cit., 1, 1, 1, p. 156.

ergo malum ex bono est»⁷⁵. In questo senso quindi il male deriva dal bene: dallo scarto intrinseco tra finito e infinito. Il male si configura come necessario per qualsiasi ente finito, in virtù proprio della finitezza la quale non può che essere imperfetta e diminuita rispetto a ciò che è perfettamente infinito nella sua potenza. Il male non ha quindi una causa efficiente, ma deficiente poiché la causa non è Dio o la possibilità stessa del libero arbitrio, ma solo una diminuzione e un difetto di quest'ultimo⁷⁶. Ritornando al racconto dell'ascesa al cielo da parte di Lucifero, i catari si rifanno a un passo del *Libro di Isaia*, in cui ci si riferisce al Re di Babilonia, ma gli eretici sostengono che a un determinato punto del discorso si fa in realtà riferimento a Lucifero:

detracta est ad inferos superbia tua, sonitus naborum tuorum;
subter te sternitur tineas, et operimentum tuum sunt vermes.
Quomodo cecidisti de caelo, lucifer, fili aurorae? Deiectus es in
terram, qui deiciebas gentes, qui dicebas in corde tuo: 'in
caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum,
sedebo in monte conventus in lateribus aquilonis; ascendam
super altitudinem nubium, similis ero Altissimo'. Verumtamen
ad infernum detractus es, in profundum lacu⁷⁷.

Gli altri passi delle Scritture utilizzati dagli eretici per dimostrare la salita al cielo di Satana si ritrovano nel *Vangelo secondo Luca*: «et ait illis 'Videbam Satanam sicut fulgur de caelo cadentem'»⁷⁸ e in un passo dell'*Apocalisse*⁷⁹: «et visum est aliud signum in caelo: et ecce draco rufus magnus, habens capita septem et cornua decem, et super capita sua septem

⁷⁵ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 38.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*

⁷⁷ *Is*, 14, 11-15.

⁷⁸ *Lc*, 10, 18.

⁷⁹ V. *infra* p. 37, n. 9.

diademata; et cauda eius trahit tertiam partem stellarum caeli et misit eam in terram»⁸⁰. È però considerevolmente maggiore l'apporto che hanno avuto i testi apocrifi dell'Antico Testamento sull'elaborazione delle teorie catare in riferimento all'ascesa di Satana e al peccato delle creature celesti come prima comparsa del male, in particolare all'interno del complesso enochiano e specificamente nel *Libro dei Vigilanti*⁸¹ in cui si narra la caduta degli angeli, dal cui peccato deriva il male per gli uomini. Nel testo apocrifo si trova la descrizione della situazione degli angeli dopo la loro colpa: in conseguenza del loro peccato, le creature celesti hanno perso la loro sostanza immateriale e sono diventati come gli uomini, trasformandosi in enti corruttibili e mortali in seguito alla loro commistione con la materia⁸². Secondo questo testo le creature celesti decadute dal regno spirituale e che vengono definite Vigilanti, una volta caduti nel mondo materiale, generano – in unione con la materia – i giganti, responsabili della diffusione del male nel mondo e di cui si narra diffusamente sempre all'interno del testo enochico⁸³. La lettura di questo testo e la visione sulla caduta di Filone di Alessandria⁸⁴ – il quale interpreta il peccato, rintracciabile simbolicamente nella figura di Eva, come l'elemento irrazionale che si insinua nel razionale, rappresentato da Adamo – danno occasione ai catari di rappresentare attraverso il mito l'irruzione dell'irrazionale nel razionale. Oltretutto, è proprio in Filone – all'interno del *De Plantatione* – che si ritrova un passo interessante a proposito delle creature celesti, divenute anime sulla Terra:

⁸⁰ Ap, 12, 3-4.

⁸¹ Cfr. *The Old Testament Pseudepigrapha*, cit.

⁸² Cfr. *ibid.*, 6-10, pp. 15-18.

⁸³ Cfr. *ibid.*

⁸⁴ Cfr. PHILO ALEXANDRINUS, *On the creation of the cosmos according to Moses*, ed. D. T. Runia, Leiden 2001 (Philo of Alexandria commentary series 1), 12-13, pp. 69-76.

il Creatore fece due generi di animali sulla terra e nell'aria. Nell'aria creò sia degli esseri visibili e pennuti, sia altre potenze che non sono in alcun modo percepibili per via di sensazione. Questa schiera di anime senza corpo non è disposta ai medesimi livelli gerarchici. Si dice, infatti, che alcune penetrino in corpi mortali e, trascorsi determinati periodi, si separino nuovamente da essi. Altre, invece, avendo avuto in sorte una costituzione più divina, non si curano di avere alcun posto in terra, ma quelle tra esse che sono più pure si collocano nella regione più alta, addirittura in prossimità dell'etere. E tali anime sono chiamate dai filosofi greci eroi, mentre Mosè con esatta denominazione li definisce angeli, in quanto, in rapporto ai sudditi, essi sono ambasciatori e nunzi dei beni che sono presso il Sovrano e, in rapporto al Re, delle necessità dei sudditi⁸⁵.

Parrebbe verosimile che la teoria catara riportata da Moneta sulle creature celesti divenute anime degli uomini sulla Terra sia una ripresa di ciò che viene affermato in questo passo e che riecheggia anche in Origene, come si è già visto: alcune potenze celesti penetrano nei corpi degli uomini e vengono definite anime. In questo modo si spiegherebbe anche la concezione catara della trasmigrazione delle anime, dal momento che da questo passo si può desumere che queste anime – o potenze celesti – si uniscano ai corpi solo per determinati periodi di tempo per poi a un certo punto separarsene, e riunirvisi nuovamente. Anche in questo caso è sottesa l'idea che può essere rintracciata in alcuni passi di Origene a proposito dell'ipotesi della

⁸⁵ ID., *De Plantatione*, ed. J. Poilloux, Parigi 1963 (Les ouvres de Philon d'Alexandrie 10), 11-14, pp. 28-31.

metensomatosi e in particolare in riferimento all'ensomatosi⁸⁶, data dal fatto che l'anima umana altro non è che la creatura angelica razionale decaduta nei corpi terrestri⁸⁷. Questa tesi viene esplicitamente enunciata da Moneta in una sezione del capitolo in questione:

et quoniam isti Haeretici, qui duo principia ponunt, afferunt Dei, qui de caelo deiectus est, transire de Populum corpore in corpus, non incongruum nobis videtur investigare unde hoc habeant et utrum hoc verum esse valeat secundum scripturas divinas⁸⁸.

Tale tesi viene meglio specificata in seguito: «dicunt igitur per hanc auctoritatem⁸⁹ quod populus Dei, id est animarum caelestium coetus, qui peccavit in caelo in diebus Noe octavi praeconis iustitiae, incredulus fuit»⁹⁰. Tuttavia il tema dell'antichità delle creature e dell'anima viene qui solamente anticipato, poiché verrà sviluppato in successive parti dell'opera in modo più ampio e approfondito.

Tornando agli apocrifi, è attestato che una versione siriana del *Libro dei Giganti* faceva parte del canone manicheo⁹¹, in questo modo il testo potrebbe essere giunto fino ai catari. Stoyanov sottolinea quanto sia importante

⁸⁶ Per l'analisi del concetto di metensomatosi in Origene si veda la voce «Metensomatosi», cfr. A. MONACI CASTAGNO, *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 274-276.

⁸⁷ Cfr. ORIGENES, *Traité des principes*, cit., II, 8, pp. 340-348.

⁸⁸ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 61.

⁸⁹ Cfr. *Pt 3*, 18-20.

⁹⁰ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 61.

⁹¹ Cfr. W. SUNDERMANN, *Mani's Book of Giants and the Jewish Books of Enoch: A Case of Terminological Difference and What it Implies*, in *Irano-Judaica: Studies Relating to the Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, edd. Sh. Shaked - A. Netzer, Jerusalem 1994, pp. 40-48.

l'influenza di questi pseud-epigrafi sulla formazione del pensiero dualistico medievale⁹², rintracciando una possibile linea di continuità tra gli aspetti dualistici del *Libro dei Giganti* e il catarismo più radicale medievale⁹³. A ogni modo, si può notare come tra il *Libro dei Vigilanti* e il *Libro dei Giganti* ci sia uno scarto interessante a proposito del destino dei demoni: se nel *Libro dei Vigilanti* non è prevista alcuna forma di perdono nei confronti degli angeli caduti⁹⁴, all'interno del *Libro dei Giganti* si ritrova la figura del vigilante Šemihaza che appare come penitente. Ciò che viene narrato all'interno del *Libro dei Vigilanti* può considerarsi come una narrazione più estesa di ciò a cui si accenna soltanto in *Genesi* (*Gn* 6, 1-4) e cioè quando le creature celesti («figli di Dio») si uniscono alle figlie degli uomini. Nel *Libro dei Vigilanti* la caduta degli angeli e la loro unione con il mondo materiale – tramite l'accoppiamento con le donne che generano i giganti – viene interpretato come elemento disturbatore all'interno di un ordine razionalmente predefinito. Da questo racconto si evince come il male non sia da imputare agli uomini, ma provenga da un regno dell'irrazionale su cui essi non hanno alcun potere. Di conseguenza la salvezza non può che giungere dal mondo puramente spirituale, cioè da Dio, il quale incatena gli angeli caduti negli abissi della Terra⁹⁵. Il male però non viene sradicato del tutto: l'uomo infatti rimane incline al male in preda alle anime degli angeli caduti che non sono state rinchiusi, ma vagano liberamente per il mondo.

Tutta la seconda metà del capitolo terzo del libro primo dell'*Adversus catharos* è volta a mostrare, basandosi su passi delle Scritture, che non c'è

⁹² Cfr. STOYANOV, *Medieval Christian dualist perceptions and conceptions of biblical paradise*, in «Studia Ceranea: Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe» 3 (2013), Lodz, pp. 149-166.

⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 162.

⁹⁴ Cfr. *The Old Testament Pseudepigrapha*, cit., 13-16, pp. 19-22.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, 10, p. 18.

alcuna evidenza della salita al cielo da parte di Satana. Tutto ciò è volto ovviamente a negare quanto affermato dagli eretici a proposito del peccato e della colpa: attribuendo queste ultime infatti esclusivamente alla seduzione e all'inganno di Satana, gli uomini non possono essere considerati altro che vittime del male, non avendone alcuna responsabilità⁹⁶. Risiede in questo aspetto lo scarto rispetto al pensiero di Origene, il quale attribuiva il libero arbitrio alle creature razionali, anche nel momento in cui peccarono in cielo⁹⁷; nell'affermare il determinismo i catari si accostano piuttosto alla tradizione gnostica. Gli eretici sembrano andare oltre il testo enochiano, sostenendo che le creature celesti che peccarono, una volta cadute vengono definite anime, o popolo di Dio o di Israele: viene attuata quindi una chiara identificazione tra gli angeli caduti e gli uomini sulla Terra⁹⁸, forse recando con sé una reminiscenza di quelle anime a cui si accenna nel *Libro dei Vigilanti* che continuano a vagare sulla Terra. I catari sostengono che queste creature cadute saranno salvate *de necessitate*⁹⁹, con un chiaro riferimento, come è già stato ricordato in precedenza, all'apocatastasi origeniana. L'intenzione di Moneta, per quanto riguarda questa parte del trattato, è quella di dimostrare indubitabilmente che nessuno sarà salvato *ex necessitate*, tanto meno gli angeli caduti. La sua *probatio* consiste dunque nel portare tutti i passi delle Scritture, in particolare dei Vangeli e delle *Lettere di Paolo*, da cui si può ricavare che non tutti saranno salvati *ex necessitate*¹⁰⁰; mentre contro l'affermazione secondo la quale gli angeli caduti saranno salvati, Moneta si rifà anche

⁹⁶ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., pp. 41-44.

⁹⁷ Cfr. ORIGENES, *Traité des principes*, cit., I, 8, p. 227.

⁹⁸ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 44. «Dicunt enim isti quasdam creaturas a Deo Patre in caelesti Patria creatas peccasse, et propter peccatum suum de caelo eiectas fuisse cum Villico iniquitatis, et appellant eas quandoque animas, quandoque populum Dei, quandoque oves Israel».

⁹⁹ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 53-57.

all'Antico Testamento¹⁰¹. A partire dal capitolo seguente, Moneta affronta la questione del libero arbitrio, partendo dalle ragioni che inducono gli eretici a ritenere che non può esserci libero arbitrio; come si è già potuto evincere, i catari ritengono che non si sceglie liberamente di compiere il male, ma se ne è vittime da parte del principio del male stesso; quindi, né le creature angeliche che per prime peccarono né gli uomini sulla Terra possono liberamente scegliere di compiere il male o il bene. Ma neppure Dio, il principio del bene, è dotato di libera volontà, non avendo la piena potenza di contrastare il male, anzi è da esso limitato. Contro questa tesi Moneta mostra l'evidenza delle Scritture che asseriscono il contrario¹⁰².

Il capitolo sesto si sofferma sulla questione dell'antichità, vale a dire la creazione *ab aeterno* delle creature¹⁰³, a cui Moneta aveva solamente accennato nelle parti precedenti dell'opera: nella prima sezione si ritrovano le *rationes* degli eretici, secondo cui Dio non crea nuove anime e neppure nuovi corpi. All'interno della seconda parte vengono invece portate le testimonianze delle Scritture che sembrerebbero negare l'antichità delle creature e quindi avvalorerebbero la posizione della Chiesa a favore della novità delle creature, dove per novità delle creature si intende che la creazione di queste ultime non è *ab aeterno*. Il capitolo si conclude infatti con la *probatio* della Chiesa secondo la quale nuovi spiriti vengono continuamente creati da Dio e infusi in nuovi corpi. Gli eretici sostengono che tutto fu creato allo stesso momento *ab aeterno* – corpi, anime e spiriti – e non saranno creati altri corpi in futuro: «ponunt enim illi quod simul omnia sint creata, videlicet corpora, animae et spiritus et

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, pp. 57-60.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, pp. 65-68.

¹⁰³ Per una trattazione delle discussioni medievali sull'eternità del mondo è fondamentale il lavoro di Richard Dales, cfr. R. DALES, *Medieval discussions of the eternity of the world*, Leiden 1990 (Brill's studies in intellectual history 18); *Medieval Latin texts on the eternity of the world*, edd. Dales - O. Argerami, Leiden 1991 (Brill's studies in intellectual history 23).

nova corpora non creentur»¹⁰⁴. Essi infatti interpretano in senso letterale *Ecclesiaste* (Qo, 18, 1): «qui vivit in aeternum creavit omnia simul», intendendo *simul* in senso strettamente temporale, piuttosto che come la prescienza divina aveva previsto ciò che avrebbe creato in futuro. A questo punto Moneta accenna a cosa intendono i catari con la parola «creare»: essi sostengono infatti che creare è fare qualcosa da una materia preesistente; tuttavia non si tratta da parte di Moneta che di un breve accenno al problema della creazione *ex nihilo*¹⁰⁵ che anticipa quanto verrà diffusamente affrontato all'interno del libro secondo dell'opera. Qui vengono però discusse alcune questioni fondamentali: se si intende il verbo *creare* come un *ex aliquo praeiacente aliquid facere*, bisogna domandarsi quale sia lo statuto di quella materia preesistente. Se Dio creò tutto in unico istante, e quindi creò da una materia preesistente, bisogna stabilire se quella stessa materia è creata oppure no: se essa è creata è evidente che si cade in contraddizione, dal momento che qualcosa fu creato prima che il tutto fosse creato. Si accenna anche all'ipotesi, contro cui ovviamente Moneta polemizza, secondo la quale la materia

¹⁰⁴ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 69.

¹⁰⁵ A proposito del problema del nulla, è imprescindibile la lettura del volume *Discussioni sul nulla tra Medioevo e l'età moderna*, in cui i vari contributi analizzano la questione a partire dalla tardo-antichità e da Agostino, cfr. *Discussioni sul nulla tra Medioevo e l'età moderna*, cit. Si vedano inoltre Fantino, cfr. J. FANTINO, *L'origine de doctrine de la création ex nihilo*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 80 (1996), Parigi, pp. 589-602; Coda, cfr. P. CODA, *Dio e la creazione dal nulla. Una riflessione teologica*, in *Memoria dell'origine. Percorsi sul tema della creazione*, edd. G. Prodi – M. Malaguti, Roma 2001 (Quaderni Sefir 2); Madec, cfr. G. Madec, *Nihil cathare et nihil augustinien*, in «Revue des études augustinienes» 23 (1977), Parigi, pp. 92-112; Bouteneff, cfr. P. C. BOUTENEFF *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Grand Rapids 2008; May, cfr. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, New York 1978, (tr. en. A. S. Worrall, Edinburgh 1994) e la miscellanea curata da Burrell, cfr. *Creation and the God of Abraham*, edd. David B. Burrell et al., Cambridge 2010.

preesistente coinciderebbe con l'essenza stessa di Dio, di modo che tutto il creato contenga tutta la sostanza divina:

forte dicet Haereticus quod materia praeiacentes est divina essentia. [...] Si illa materia invisiva divina essentia est; ergo Deus creavit omnia de sua essentia, ergo dedit omnibus suam essentiam et totam, ut ita dicam partem enim dare non potest, quia impartibilis est, quoniam summe simplex est, alioquin non esset primum principium, si aliquid compositionis haberet; omne enim compositum principiatum est ex his, quibus componitur. Dedit ergo creatis a se totam suam substantiam; ergo omnes creaturae eiusdem substantiae sunt cum Deo et omnes sunt substantialiter Dii¹⁰⁶.

Contro la tesi catara di una creazione da una materia preesistente, Moneta afferma la necessità di intendere la creazione soltanto come *ex nihilo*, inteso come *post nihil*: di conseguenza nessuna creatura può essere coeva al Creatore ed è quindi così dimostrato, secondo Moneta, che il popolo di Dio non è *antiquum*.

Oportet ergo quod ex dicat ordinem ex nihilo, id est post nihil, id est cum prius nihil essent, ut etiam Philosophi attestantur. Dico ergo sic: omne, quod creatur, ex nihilo in esse producitur; prius ergo fuit non ens, quam ens. Cum autem non erat ens, creator erat ens; ergo creatura non erat creatori coeva; ergo Populus Dei non est antiquus, ed est Deo coevus¹⁰⁷.

Con il settimo capitolo Moneta cambia argomento in modo piuttosto repentino e passa a trattare della profezia; all'interno della trattazione viene

¹⁰⁶ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 69.

¹⁰⁷ *Ibid.*

esposta una interessante e originale dottrina eterodossa, secondo la quale esisterebbero due mondi paralleli – uno celeste appartenente al regno del principio buono e uno terreno materiale¹⁰⁸, quindi regno del principio maligno – in cui ci sarebbe stata una doppia profezia¹⁰⁹:

videamus primo utrum possit stare quod ponunt, scilicet Prophetas in alio mundo prophetasse, in alia scilicet Jerusalem et de alia quam sit ista terrena. [...] Causa primae positionis est quia ponunt omnia duplicia. Ponunt ergo duas Jerusalem, et sic de consimilibus¹¹⁰.

Moneta apre in seguito una discussione sulla interpretazione letterale della profezia, rimarcando come ci sia necessità di una corretta esegesi delle Scritture: se infatti esse vengono interpretate in senso troppo letterale si corre il rischio di arrivare a conclusioni totalmente erranee. Nella *probatio* che conclude il capitolo, egli afferma che non esistono i due mondi paralleli e, di conseguenza, non esiste una profezia alternativa appartenente a un altro mondo.

Con il capitolo seguente l'attenzione torna sullo statuto della materia: la prima parte contiene la *probatio* degli eretici, basata sul fatto che le cose transitorie, visibili e materiali sono intrinsecamente malvagie, di conseguenza esse non possono essere state create dal principio del bene. A sostegno di questa affermazione vengono elencati tutti i passi delle Scritture che

¹⁰⁸ Per lo sviluppo della teoria catara della doppia creazione e dell'esistenza dei due mondi è stato determinante l'influsso della *Visione di Isaia*, uno scritto apocrifo il cui utilizzo è stato analizzato nei dettagli da Acerbi, cfr. A. ACERBI, *La 'Visione di Isaia' nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale*, in «Cristianesimo nella storia» 1 (1980), Bologna, pp. 75-122.

¹⁰⁹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, pp. 75-80.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 75.

parrebbero confermarla¹¹¹. La seconda parte del capitolo contiene invece la *probatio* della Chiesa, secondo la quale il mondo delle cose visibili e transitorie è retto da Dio: a supporto di questa tesi vengono riportate tutte le *auctoritates* che la confermano¹¹². Dopo una breve parentesi dedicata ai miracoli¹¹³, che furono – come afferma Moneta – visibili e materiali e su cui l'autore tornerà nel libro terzo, il libro primo si conclude ritornando sulla tesi catara secondo cui l'uomo sarebbe composto da corpo, anima e spirito. Viene chiarito che per 'spirito' i catari intendono in realtà 'angelo', e ciò va a confermare le ipotesi esposte precedentemente a proposito della caduta angelica. Si legga infatti quanto riportato da Moneta:

videamus utrum differentia illa quam dicunt Cathari qui duo ponunt principia sit inter animam et spiritum. Illi enim Cathari qui duo ponunt principia, dicunt Populum Dei constare ex tribus, scilicet corpore, anima et spiritu praesidente utrique. [...] Sciendum est autem, quod per spiritum intelligunt isti Haeretici Angelos¹¹⁴.

Le creature celesti vengono poste come spirito a custodia dell'anima umana, ma è come se l'angelo non fosse una sostanza separata ma facesse parte della sostanza stessa dell'uomo. Ciò andrebbe a confermare quanto affermato in precedenza: la terza parte delle Stelle che Satana trasse con sé – il racconto che si ritrova nell'*Apocalisse* – si identificherebbe con il popolo di Dio, vale a dire gli uomini; lo spirito che compone gli uomini rappresenta, dunque, il momento in cui le creature celesti caddero e si impossessarono dei corpi degli uomini. Questa stessa teoria si può ritrovare anche in Filone:

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 80-83.

¹¹² Cfr. *ibid.*, pp. 83-98.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 98-104.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

nell'aria creò sia degli esseri visibili e pennuti, sia altre potenze che non sono in alcun modo percepibili per via di sensazione. Questa schiera di anime senza corpo non è disposta ai medesimi livelli gerarchici. Si dice, infatti, che alcune penetrino in corpi mortali e, trascorsi determinati periodi, si separino nuovamente da essi¹¹⁵.

Il tentativo cataro di ricercare una spiegazione e una causa della presenza del male all'interno del mondo umano rappresenta un recupero di una tradizione ben più antica, risalente già alla letteratura enochica. Come afferma Paolo Sacchi infatti:

la causa di questa inclinazione al male, che è la vera causa prima del peccato, va ricercata al di là della sfera umana, perché è ovvio, empiricamente certo, che l'uomo non ha alcun mezzo per rimediarsi. Questa causa del peccato va pertanto cercata nel mondo angelico, dove un gruppo di angeli violò liberamente l'ordine cosmico voluto da Dio, unendosi con donne per procreare, mentre gli angeli essendo puri spiriti, non avevano ricevuto da Dio il dono della procreazione, che è caratteristico dell'uomo, perché è mortale. Dal loro gesto nacque una contaminazione spaventosa, che investì tutta la natura e l'umanità. In questa impurità, che è debolezza e spinta verso il peccato, sta la radice del male¹¹⁶.

¹¹⁵ Cfr. PHILO ALEXANDRINUS, *On the creation of the cosmos*, cit., 12-13, pp. 69-76.V. *infra* p. 45, n. 46.

¹¹⁶ *Apocrifi dell'Antico Testamento*, ed. P. Sacchi, Torino 1981, p. 27.

2.2 LIBRO SECONDO

Il secondo libro dell'*Adversus catharos et valdenses* si apre ritornando sul problema della creazione e della materia. Il primo capitolo infatti si occupa di elencare le motivazioni (*radices*) che portano gli eretici a porre un solo creatore e mostra lo sviluppo delle teorie conseguenti. La differenza rispetto all'argomento trattato in precedenza è che Moneta concentra a questo punto la propria attenzione sui catari moderati, coloro cioè che sostengono l'esistenza di un solo creatore. Essi infatti sostengono, a differenza dei catari radicali, che vi è un solo Dio che ha creato, oltre alle creature celesti, anche quelle terrestri attraverso i quattro elementi costitutivi del mondo, vale a dire attraverso quella materia che egli produsse *ex nihilo*:

illos qui unum Deum tantum ponentes, ipsum afferunt omnia creasse scilicet caelestia, idest Angelos omnes et terrestria; huic autem veritati fermentum immiscent haereticae pravitatis dicentes, quod Deus quatuor elementa Mundi, idest materiam eorum ex nihilo in esse produxit¹.

Secondo quanto affermato dall'inquisitore domenicano, per i catari moderati sarebbe però stato il diavolo a distinguere e differenziare i quattro elementi che in precedenza costituivano un'unica materia confusa, ed è sempre da attribuire al diavolo la distinzione tra le varie specie. Dio, quindi, sarebbe creatore ma non *factor* delle cose visibili; è il diavolo che ha conferito la forma specifica alle cose, di conseguenza è quest'ultimo il *factor* delle cose visibili e non Dio:

¹MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., II, p. 109.

dicunt tamen quod Diabolus illam materiam prius confusam in quatuor elementa distinxit et species rerum ex illis quatuor elementis fecit et distinxit propriis et specificis differentiis; materiale igitur principium dedit Deus ipsis speciebus, propter quod etiam dicunt Deum esse Creatorem horum visibilium, factorem autem non dicunt ipsum istorum, nisi sub velamine; sed Diabolus secundum eos suas formas specificas dedit his rebus, unde eum proprie factorem dicunt visibilium rerum, quia de aliquo operatus est et propter hoc ipsum etiam Mundi principium a Christo afferunt appellari. Creatorem autem eum non concedunt, quia ponunt quod creare est de nihilo aliquod facere².

I catari moderati, quindi, condividono con la Chiesa l'idea per cui creare significa propriamente *ex nihilo aliquod facere*. Il peccato degli angeli che caddero insieme a Lucifero, a differenza della concezione origeniana che si ritrova nel *De principiis* – in cui si afferma che inizialmente l'allontanamento dal bene accadde senza cattiva intenzione, quasi inconsapevolmente, così come avviene per i catari radicali, secondo i quali gli angeli caduti sono soltanto vittime di un inganno –, avvenne per libero arbitrio, stando a quanto sostenuto dalla Chiesa. Secondo il racconto dei catari moderati, Satana era invidioso di quanto creato da Dio ed è la sua *cupiditas* la radice di tutti i mali; egli sedusse quindi gli angeli, identificati con gli astri del cielo:

postea rediit et astra caeli, idest Angelos multos seduxit. [...] Dicunt enim quod Sol et Luna et aliae Stellae daemones sunt, adjicientes, quod Sol et Luna semel in mense adulterium committunt, quia in Astronomia legitur de coitu Solis et Lunae.

² *Ibid.*, pp. 109-110.

Inoltre, i catari sostengono che da questa congiunzione tra gli astri venne sparso sulla Terra il seme angelico; per questo motivo essi affermano che gli uomini furono generati da Adamo, ritenuto uno spirito angelico, dal momento che fu proprio di Adamo quel seme celeste da cui ebbe origine il genere umano³. A questo punto viene fatto da parte di Moneta un accenno alla teoria catara del traducianismo che verrà poi analizzata più dettagliatamente in seguito: i catari moderati sostengono che lo spirito si genera dallo spirito, esattamente come la carne si genera dalla carne⁴. Il mito cataro dell'origine degli uomini diventa a questo punto confuso: sembrerebbe, contraddicendo in parte la versione del racconto precedente, che l'angelo Adamo fu inviato da Dio per vedere in che modo Satana avesse distinto gli elementi; Satana avrebbe quindi imprigionato Adamo in un corpo terrestre, inducendolo in seguito al peccato⁵. Si può notare come ci sia comunque un'affinità con il mito dei catari radicali: entrambe le linee di pensiero rintracciano negli angeli caduti l'origine del genere umano; per gli uni, gli angeli caduti stessi – definiti demoni – sono divenuti gli spiriti degli esseri umani, mentre per i catari moderati il genere umano deriva comunque da un angelo, Adamo, allontanatosi dal regno di Dio⁶. Adamo, una volta imprigionato da Satana nella materia, fu indotto da quest'ultimo al peccato carnale con un altro angelo, imprigionato nel corpo di una donna, Eva⁷.

³ Cfr. *ibid.*, p. 110. «Dicunt etiam quod ros ex illo coitu spargitur super aerem et super terram quod istam claritatem amittent et habebunt eam salvandi, qui ex semine Angelico scilicet qui ex Adam generati fuerunt; credunt enim et dicunt spiritum Adae Angelum fuisse, ex quo spiritu omne genus hominum propagatur super faciem terrae».

⁴ Cfr. *ibid.* «Credunt etiam quod sicut caro ex carne per coitum nascitur, ita spiritus ex spiritu procreatur».

⁵ Cfr. *ibid.*

⁶ L'idea che Adamo fu un angelo ha origine nello gnosticismo, come mostra Jonas, cfr. JONAS, *The gnostic religion*, cit.

⁷ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., II, p. 111.

A questo punto della discussione Moneta ritorna sul problema dell'interpretazione corretta delle Scritture, in particolare delle parabole. Moneta innanzitutto riferisce l'esegesi eterodossa (ritenuta ovviamente corretta da parte dei catari) della parabola del servo senza pietà che si ritrova nel *Vangelo secondo Matteo* (Mt, 18, 23-35), in cui il comportamento del servo viene assimilato dagli eretici a Satana e alla sua condotta riprovevole verso gli angeli⁸. Allo stesso modo viene mostrato da parte dell'inquisitore come i catari interpretino in senso erroneo anche le altre parabole del Nuovo Testamento (la parabola del buon samaritano⁹, la parabola del fattore infedele¹⁰ e la parabola del figliol prodigo¹¹). I catari si appoggiano sulle *auctoritates* scritturali per dimostrare l'esattezza del loro racconto delle origini su quanto accadde tra Satana, gli angeli e Adamo, in modo da poter conferire un valore di attendibilità e autorevolezza al loro mito. Moneta mostra come non ci sia nessuna evidenza testuale all'interno delle Scritture che possa far supporre che il mito cataro abbia una qualche fondatezza, dal momento che esso va oltre l'interpretazione letterale e distorce il significato originario delle parabole¹².

Nonostante i catari moderati ammettessero la presenza di un solo primo principio, il Dio buono, attribuivano in ogni caso l'esistenza del mondo materiale per come lo conosciamo a Satana che, pur non essendo creatore della materia in quanto tale, è comunque il responsabile delle forme e delle specie materiali visibili agli uomini; viene ritenuto ciò perché da Dio non può provenire alcun male, di conseguenza tutto ciò che di malvagio è rintracciabile nella materia – e la materia è in se stessa un male – non può che

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 110-111.

⁹ Cfr. *Lc*, 10, 25-37.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 16, 1-13.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 15, 11-32.

¹² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., II, pp. 112-116.

essere opera del diavolo¹³. Moneta in questo contesto utilizza proprio il termine *diabolo*: «rationes phantasticae Haereticorum, quibus probatur, quod creatio et factura horum visibilium est a Diabolo»¹⁴. È interessante notare come una delle possibili interpretazioni dell'etimologia stessa del termine greco διαβολος, dal verbo διαβαλλω, sia proprio «colui che divide». Alla tesi catara Moneta contrappone tutti i passi delle Scritture volte a dimostrare come tutto sia stato fatto da Dio, anche le cose materiali, visibili e transitorie, ed è da imputarsi a Dio la distinzione dei quattro elementi della materia da cui derivano forme e specie¹⁵.

Con il quarto capitolo, Moneta torna a concentrarsi sul problema del traducianismo¹⁶, la teoria dei catari moderati sull'origine dell'anima. Come si è affermato in precedenza, secondo i catari moderati, l'anima umana deriva in realtà dallo spirito di Adamo: da esso sono tratte tutte le anime degli uomini, in virtù di un originario 'seme angelico' che si trasmette attraverso l'accoppiamento, esattamente come avviene per il corpo materiale, e ciò continuerà fino alla fine dei tempi:

sententia enim eorum est quod anima sit spiritus Adae. [...] Et dicunt quod per coitum viri et mulieris sicut caro est ex carne, ita spiritus ex spiritu et dicunt quod ex semine Angelico, scilicet ex spiritu Adae omnes animae traductae sunt et traducuntur usque ad finem seculi per successionem¹⁷.

Moneta intende innanzitutto esporre le *rationes*, da lui definite *phantasticas*, che hanno portato gli eretici a sostenere la tesi del traducianismo.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 124-125.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 124.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 116-124.

¹⁶ Cfr. DUVERNOY, *La religion des cathares*, cit., pp. 101-102.

¹⁷ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., II, p. 129.

La *probatio* del traducianismo proposta dagli eretici segue questa argomentazione, che si configura come una *reductio ad absurdum*: se un'anima non è generata da un'altra, come la carne dalla carne, allora quest'anima non appartiene al genere umano; la Scrittura però si riferisce al genere umano, quindi essa si riferirebbe soltanto alla sostanza corporea nel caso in cui un'anima non fosse generata da un'altra; ma siccome si afferma che Cristo venne a salvare il genere umano, si dovrebbe di conseguenza ammettere che egli venne a salvare soltanto il corpo e non l'anima, il che è assurdo¹⁸. Se, inoltre, l'anima non venisse generata da un'altra anima, allora sarebbe creata *ex novo* da Dio e ciò non viene ritenuto possibile dai catari¹⁹. Moneta obietta a questa argomentazione asserendo che è necessario chiarire cosa si intende con la parola 'genere' che di per sé è equivoca. Il termine 'genere' può essere inteso come una distinzione all'interno della natura. L'anima dunque deve essere considerata appartenente al genere umano, in quanto essa è parte costitutiva della natura dell'uomo. Se però si intende 'genere' come un sinonimo di 'generazione' (derivante, cioè dall'atto generativo) allora l'anima non appartiene al genere umano, se si intende in questo senso: infatti, afferma Moneta, l'anima non procede secondo generazione da un'altra anima, ma viene in essere per la creazione divina²⁰. Il motivo per cui gli eretici

¹⁸ Cfr. *ibid.* «Si anima una non generatur ex alia, ut caro ex carne; ergo anima non est de genere humano; ergo cum scriptura loquitur de genere humano, non loquitur de eo nisi secundum corpus; ergo cum dicimus quod Christus venit ad redimendum humanum genus, non intelligitur venisse nisi ad redimendum corpus; ergo non venit ad redimendas animas, quod falsum est».

¹⁹ Cfr. *ibid.*

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 130. «Dico quod falsa est propositio tua; imo ipsa anima est de genere hominum, idest pars naturae hominum. Voluit tamen haereticus aliter sumere genus, scilicet pro generatione. Quam significationem, neque ex alia facultate, neque ex libris Sacrae Scripturae habet. Licet enim genus a genero generas dicatur, non tamen genus idem est quod generatio copulata, per hoc verbum generatio, quae generatio est actus vis generativae. Ponamus tamen,

sostengono la dottrina del traducianismo è che esso sembra l'unica spiegazione razionale possibile della trasmissione del peccato originale che, appunto, si trasmette da Adamo, così come avviene per il corpo in quanto materia²¹. Anche in questo caso, come per i catari radicali che postulavano due principi per giustificare razionalmente la presenza del male nel mondo, gli eretici cercano di trovare una spiegazione plausibile al fatto che l'uomo nasce macchiato dal peccato, di conseguenza l'unica risposta possibile è che l'anima viene trasmessa già 'infetta'²² a partire dallo spirito infetto di Adamo che rappresenta appunto l'origine del male. Si è nuovamente di fronte a un tentativo da parte dei catari di razionalizzare ciò che, dal loro punto di vista, non è razionalizzabile. Stando a questa concezione di trasmissione del peccato attraverso la carne come se si trattasse di un'infezione, si comprende il rifiuto del matrimonio e un generale precetto di castità, come unico modo di fermare la propagazione del male e del peccato che la procreazione reca in se stessa attraverso la materia. A questa trattazione sull'anima – che verrà ripresa in seguito da parte di Moneta – segue un capitolo sulla necessità sostenuta dagli eretici dall'astenersi dal nutrirsi di alimenti di origine animale. Essi interpreterebbero in tal senso alcuni passi delle Scritture; inoltre

quod genus dicatur ipsa generatio, idest actus generandi, vel passio, numquid dicemus animam esse de genere hominum, idest de illo actu, vel passione, est ne sensus de actione, vel passione? Certe non. Anima ergo non est de genere huiusmodi, nisi tu velis de pro ex sumere; secundum quem intellectum dico, quod anima non est de generatione hominum, sive ex ea. Non enim procedit in esse per generationem sui ex alia anima, sed ex Dei creatione venit in esse.».

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 132. «Sciendum autem quod haereticus ideo dixit animam ex anima traduci, quia non vidit modum quo aliter traduci possit peccatum, nisi per traductionem sui subiecti ex alio, idest animae ex anima, quod falsum esse ostendemus».

²² Cfr. *ibid.*, p. 133.

essi, avendo una concezione totalmente negativa della procreazione, ritengono inammissibile cibarsi proprio del frutto dell'accoppiamento²³.

Con il capitolo sesto del libro secondo inizia una lunga discussione volta a stabilire se il Dio dell'Antico Testamento fu buono oppure malvagio, come ritenuto dagli eretici. Nella prima parte vengono riportati tutti i passi scritturali che sosterebbero la tesi degli eretici, vale a dire che il Dio che ha ispirato l'Antico Testamento è malvagio²⁴: tutte le testimonianze bibliche portate dai catari a sostegno della loro tesi mostrerebbero che le caratteristiche del Dio di cui si parla nell'Antico Testamento sono la malvagità, la mutevolezza, la crudeltà e la mendacità²⁵. In seguito vengono riportati da Moneta tutti i passi delle Scritture che sono invece a sostegno della bontà di Dio e che sono volti a dimostrare che il Dio dell'Antico Testamento è lo stesso Dio del Nuovo Testamento; non si assiste in questo caso ad alcuna trattazione del problema secondo argomentazioni razionali, dal momento che la discussione non va oltre l'utilizzo di *auctoritates* scritturali²⁶. Nella conclusione del libro secondo dell'opera, Moneta solleva il problema di stabilire se prima della venuta di Cristo ci furono uomini buoni, e di conseguenza se i profeti furono buoni. Dal momento che gli eretici ritengono che tutto l'Antico Testamento sia stato ispirato dal demonio, conseguentemente anche Mosè e tutti i profeti furono ispirati da Satana, inseriti in un mondo in cui non vi era alcuno spazio per la salvezza; non ci

²³ Cfr. *ibid.*, pp. 139-140.

²⁴ L'ascrizione dell'Antico Testamento a un'ispirazione del principio del male si ritrova già nello gnosticismo ed è anche un tema specifico dell'eresia marcionita.

²⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., II, pp. 143-165, 196-203.

²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 166-195, 203-214.

sarebbe stato dunque nessun uomo buono prima di Cristo²⁷. La discussione proseguirà nel libro successivo.

²⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 214-215.

2.3 LIBRO TERZO

Il terzo libro dell'opera è dedicato in particolar modo alla cristologia. Già all'interno del libro primo Moneta aveva riportato alcune tesi catare che rimandavano a una concezione docetista in riferimento alla figura di Cristo¹, ma in questa parte del testo le varie problematiche vengono affrontate in un modo più approfondito e con alcune *probationes* volte a dimostrare la correttezza della posizione della Chiesa. Vi è tuttavia un collegamento con la discussione precedente in cui il problema consisteva nel ritenere che non ci furono uomini buoni prima di Cristo: infatti, il terzo libro si apre con l'intento di stabilire se i 'precursori' di Cristo, così come vengono definiti da Moneta, furono buoni. Il primo episodio scritturale esaminato è l'annunciazione: gli eretici sostengono che l'angelo a cui venne affidata l'annunciazione a Maria fosse in realtà un angelo mandato da Satana, tesi a cui Moneta replica portando a smentita le *auctoritates* bibliche. Allo stesso modo si esamina il caso di Giovanni Battista e dei suoi genitori, Zaccaria ed Elisabetta: i catari ritengono che questi ultimi fossero persone malvagie, così come Giovanni Battista stesso. Essi infatti affermano che nessuno prima della nascita di Cristo poté avere lo Spirito Santo; il mondo era interamente governato dal male, un regno nelle mani di Satana. Secondo quanto riportato da Moneta, Giovanni Battista fu mandato dal diavolo e il suo stesso battesimo fu compiuto da Satana in modo da impedire il battesimo di Cristo: «dicunt etiam quod eius baptismus fuit a Diabolo, qui misit eum baptizare ut baptismum Christi impediret»². Per quanto riguarda la figura di Maria, la madre di

¹ Per una trattazione della figura di Cristo all'interno del dualismo si veda Riparelli, cfr. E. RIPARELLI, *Il volto del Cristo dualista: da Marcione ai Catari*, Berna 2008 (European University Studies. Series 23, Theology 855).

² MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., III, p. 227.

Cristo, viene provato da parte di Moneta che non fu un angelo, diversamente da quanto sostenuto dagli eretici, in particolare dai catari radicali: essi infatti affermano che Maria aveva «carnem caelestem» senza possedere alcuna caratteristica di una donna umana³. Anche Gesù fu un angelo, secondo la posizione catara, e si incarnò in Maria attraverso un suo orecchio, teoria di cui si ha qui un'attestazione: «per aurem Mariae intravit in eam et per aurem eius exivit»⁴. In realtà questa è una tradizione ravvisabile in alcuni testi orientali, come il commento armeno di Efrem al *Diatessaron* di Taziano nella versione latina, in cui si legge «per aurem Mariae vita intravit»⁵. Nel tentativo cataro di razionalizzare i misteri, l'immacolata concezione è stata resa fisicamente tangibile, mediata da letture allegoriche (come, per esempio, quella di Efrem) snaturate in senso letterale, come una fecondazione di Dio stesso che, attraverso le parole dell'angelo, è penetrato nell'orecchio della vergine. Sia Maria che Gesù assunsero soltanto in apparenza una forma umana: «machinantur autem insuper illum Angelum, qui in muliebri forma appellatus est Maria, assumpsisse intra se alium Angelum, qui dictus est Jesus»⁶. Appare evidente come la narrazione catara dell'incarnazione derivi dalla loro visione fortemente negativa della generazione umana e più in generale della materia e della corporeità. Da ciò consegue che Cristo, espressione pura del bene, non può contenere in sé contaminazioni con nessuna sostanza di tipo materiale e terrena, pertanto anche il suo ingresso nel mondo deve essere mediato da una sostanza che fa parte delle creature

³ Cfr. *ibid.*, p. 232. «Nunc videamus de Matre Christi, de qua falso loquuntur illi qui duo principia ponunt, dicentes quod carnem caelestem habuit; Angelus enim fuit, ut afferunt, nec sexum habebat foemineum, nec foemina erat in veritate».

⁴ *Ibid.*

⁵ EPHRAEM SYRUS, *Evangelii concordantis expositio facta a Sancto Ephraemo; in Latinum translata a Ioanne Baptista Aucher; cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Georgius Moesinger*, ed. G. Moesinger, Venezia 1876, p. 249.

⁶ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., III, p. 233.

celesti del regno immateriale. Il catarismo quindi deve necessariamente negare l'idea di un Cristo che si fa uomo, poiché ciò significherebbe che il bene viene a mescolarsi con il male, cosa che per la concezione catara è del tutto irrazionale e impossibile. Soltanto la 'carne celeste' di un angelo – Cristo – può essere stato il tramite attraverso il quale il bene ha avuto accesso al mondo. Si può notare inoltre come in questa visione viene recuperato il significato originario di *αγγελος* come messaggero, portatore del principio del bene nel regno dominato dal principio del male.

Il terzo capitolo si concentra interamente sulla figura di Cristo: l'intento di Moneta è quello di stabilire se Cristo sia Dio, se quindi abbia la stessa sostanza del Padre, oppure no; in secondo luogo verrà esaminata la questione dell'umanità di Cristo, se egli ebbe un vero corpo materiale e se morì realmente come essere umano. In ultima analisi sarà discussa la sua resurrezione e il suo ritorno per il giudizio universale. La struttura di questo capitolo ha la forma di una *disputatio* immaginaria con un eretico, con un susseguirsi di *obietiones* e *solutiones*; una struttura che soggiace all'intera opera ma che qui si presenta con un ritmo particolarmente serrato; nonostante questo non è tuttavia presente un carattere argomentativo di tipo speculativo, ma la *disputatio* si basa essenzialmente sul mostrare *auctoritates* bibliche volte ad avvalorare l'una o l'altra tesi.

Si è visto che i catari si rifiutano essenzialmente di riconoscere la divinità di Cristo. Essi infatti ritengono che egli sia una creatura di Dio; inoltre sarebbe dotato di un corpo celeste, quindi immateriale, esattamente come gli angeli⁷. Inoltre, Cristo, in quanto Figlio del Padre, è comunque posteriore – sia in senso temporale che sostanziale – al Padre e di conseguenza non è eterno; non resta quindi che concludere che Cristo non

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 234. «In hoc autem tertio capitulo de Christo errant Cathari, qui puram creaturam eum confitentur, qui duo ponunt principia: secundo autem errant quia carnem eius caelestem putant de caelo ipso in hunc mundum allatam».

può essere Dio: «ergo est posterior Patre, et ita non est aeternus. Ergo non est Deus»⁸. Non è ben chiaro come si ponga per i catari la figura di Cristo rispetto alle altre creature celesti, se è a loro superiore oppure se tutti gli angeli possono considerarsi figli di Dio.

All'interno di questa discussione cristologica si ritrova un'argomentazione da parte di Moneta di carattere razionale e non basata esclusivamente sulle Scritture; con essa egli intende dimostrare come Cristo sia consustanziale con il Padre. Moneta si domanda da cosa abbia avuto origine la sostanza di Cristo. Se si afferma che essa ebbe origine dalla sostanza del Padre bisogna indagare se Cristo ebbe la sua sostanza dal Padre per intero o soltanto in parte. Non è possibile sostenere che la ebbe soltanto in parte, dal momento che la sostanza divina non è suddivisibile in parti, dato che non è una sostanza composta. Di conseguenza Cristo ebbe la sua sostanza dall'intera sostanza del Padre, in conclusione non resta da ammettere che il Figlio è un'unica sostanza col Padre. D'altra parte non si può affermare che Cristo ebbe la sostanza da qualcosa d'altro all'infuori del Padre, dal momento che la generazione è univoca: così come l'uomo genera l'uomo, così Dio genera Dio. Non si può che concludere che Padre e Figlio sono un'unica sostanza, di conseguenza anche un'unica potenza e quindi il Figlio è necessariamente uguale al Padre⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 242. «Modo quaero: ex quo eum substantialiter genuit? De substantia sua, an non? Si dicas: de substantia sua: ergo dedit ei vel totam substantiam suam, vel partem eius. Sed partem non, quia divina substantia impartibilis est, quia incomposita est, cum omne compositum sit creatum. Dedit ergo ei totam substantiam suam. Ergo est Filius unius substantiae cum ipso. Si dicas quod de alia substantia eum genuit: hoc esse non potest, quia veritas generationis diversitatem generis, hoc est, naturae non admittit; generatio enim univoca est, sive in eadem specie; homo quippe generat hominem et equus equum: ergo et Deus Deum. Ex quo patet quod una est substantia Patris, et Filii, et ad hoc sequitur quod una sit potentia utriusque et sic erit Filius aequalis Patri».

All'interno dei capitoli seguenti vengono espone le tesi catarare a cui Moneta ha già precedentemente accennato. I catari negano che Cristo fosse realmente nato da Maria, che soffrì materialmente la passione e morì realmente sulla croce; essi sostengono che dal momento che Cristo non ebbe un corpo materiale, non poté neppure compiere nessuna azione che avesse a che fare con la corporeità, e che di conseguenza anche i miracoli furono soltanto apparenti. I catari rifiutano inoltre che Cristo avesse un'anima umana con tutte le facoltà conseguenti, proprio in virtù del fatto che in realtà era un angelo¹⁰. Per quanto riguarda la resurrezione, essa è inammissibile, proprio a partire dalle premesse del catarismo che non ammette una resurrezione del corpo; dato che materia e corpi sono stati posti in essere dal diavolo, nulla di corporeo e materiale può ascendere al regno immateriale e incorruttibile.

Il libro terzo dell'opera si conclude con una trattazione dedicata allo Spirito Santo e con l'analisi da parte di Moneta del concetto di trinità. A ben vedere è proprio la struttura dei primi tre libri dell'*Adversus catharos et valdenses* a seguire un andamento trinitario: dopo aver parlato del primo principio che è il Dio Padre (libri primo e secondo), si passa a Cristo e allo Spirito Santo (prima e ultima parte del libro terzo). La *probatio* da parte di Moneta consiste nel mostrare come lo Spirito sia Dio, eguale quindi nella sostanza al Padre e al Figlio¹¹, tuttavia non sono presenti argomentazioni filosoficamente rilevanti.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 260. «Negant eum habere animam et dicunt istud corpus phantasticum, quod habuit secundum eos vegetatum fuisse ab Angelo quem Deus misit in mundum».

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 264-269.

2.4 LIBRO QUARTO

L'intero libro quarto è dedicato all'analisi dei sacramenti la cui validità e utilità venivano negate dai catari, per poi concludersi con la ripresa del problema della resurrezione e del giudizio universale a cui si era soltanto brevemente accennato nel libro precedente dell'opera.

Stando a quanto viene riportato da Moneta i catari negavano la validità di tutti i sacramenti. Per quanto riguarda il battesimo, i catari non potevano accettare che venisse utilizzata l'acqua, elemento materiale e corruttibile proveniente dal principio del male, per cancellare il peccato, di per sé immateriale e ineliminabile. Infatti, secondo la loro concezione, non vi è alcuna possibilità di remissione dei peccati né alcuna concessione per grazia da parte di Dio dello Spirito Santo. Tuttavia essi praticavano il rito del *consolamentum* che consisteva nell'imposizione delle mani, attraverso le quali veniva donato lo Spirito Santo. Come viene riferito da Moneta, il rito del *consolamentum* era attuato dal vescovo cataro, o in sua assenza dal *filius maior* e dal *filius minor* che solitamente accompagnavano il vescovo¹. L'unico sacramento ritenuto valido dai catari era appunto il rito del *consolamentum*: esso corrisponderebbe a una sorta di rito di iniziazione e veniva accompagnato da un rituale. Si è a conoscenza di due versioni di questo rituale cataro: esistono un testo provenzale (identificato come Ms 36 Bibl.

¹ Cfr. *ibid.*, p. 278. «Impositionem autem manuum Baptismum dicunt esse Spiritus Sancti, sine qua manuum impositione neminem dicunt posse salvari, quam manuum impositionem facit Episcopus eorum, si est praesens; sin autem, eam faciunt duo quorum unum appellant Filium maiorem et alium Filium minorem».

Mun. de Lyon) e una versione latina, scoperta da Dondaine² (Ms II 44 dei conventi soppressi presso la Biblioteca Nazionale di Firenze) e di cui Thouzellier ha fatto l'edizione critica³; entrambe le versioni dipendono da manoscritti del secolo XIII. Il rituale, confermando quanto riportato da Moneta, si svolgeva come segue: l'aspirante cataro, in seguito all'approvazione della comunità, riceveva l'imposizione delle mani e del vangelo. Il vescovo cataro ricordava i doveri a cui il candidato avrebbe dovuto attenersi: egli si impegnava a non consumare cibi di origine animale, non uccidere alcun essere vivente, non cedere alle passioni corporee, non rubare, non giurare; oltre a ciò si impegnava inoltre a non rinunciare alla propria fede, in qualunque condizione, anche se queste ultime lo avrebbero condotto alla morte⁴. Si è già visto, in riferimento a Giovanni Battista, come i catari pensassero che il battesimo di quest'ultimo fosse stato compiuto dal diavolo⁵. Per quanto riguarda il battesimo di Cristo e il battesimo in generale, i catari «moventur ad dicendum Baptismum aquae materialis ad salutem non valere»⁶. Attraverso la materia impura e corruttibile non può essere donata la salvezza, la quale proviene da ciò che è assolutamente incorruttibile e immateriale: di conseguenza il sacramento del battesimo perde ogni sua valenza nella prospettiva catara. Difendendo il sacramento del battesimo, Moneta si sofferma in particolar modo sul problema dei bambini e della loro

² Cfr. *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel catare*, ed. Dondaine, Roma 1939 (Dissertationes historicae Institutum historicum Fratrum Praedicatorum 4), pp. 151-165.

³ Cfr. *Rituel Cathare*, ed. Thouzellier, Parigi 1977 (Sources chrétiennes 236), pp. 194-261.

⁴ Franjo Šanjek compie una minuziosa analisi del rituale cataro del consolamentum, a partire dagli apporti bosniaci, cfr. F. ŠANJEK, *Le Catharisme: l'unité des rituels*, «Heresis» 21 (1993), cit., pp. 29-46.

⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., IV, p. 278.

⁶ *Ibid.*, p. 280.

salvezza: essi infatti possono essere salvati «in fide Ecclesiae» attraverso il battesimo⁷.

La controversia sull'eucarestia verte sulla presenza effettiva del corpo di Cristo. I catari negano la transustanziazione: «dicunt enim quod panis non transubstantiatur in Corpus Christi, nec vinum in Sanguinem ipsius»⁸. Il motivo di ciò viene chiaramente espresso da Moneta e risiede sempre nella malvagità insita nella materia: «cuius opinionis causa prima est quia istum materialem panem et vinum mala esse dicunt, afferunt enim quidam eorum a Diabolo creata esse»⁹. La risposta dell'inquisitore alla prospettiva catara consiste essenzialmente nel portare passi scritturali e nel negare che ci possa essere qualche legame tra il corpo di Cristo e qualsiasi creatura del diavolo: «corpus autem Christi et creatura diaboli nihil habuerunt commune»¹⁰. La materia e la visione negativa della corporeità sono, allo stesso modo, le ragioni per le quali i catari rifiutano il sacramento del matrimonio; il male e il peccato si propagano nel mondo attraverso la procreazione: non vi è alcuna possibilità di salvezza per coloro che non vivono in castità. La procreazione è la radice di ogni male, in quanto i figli che vengono generati vengono definiti dai catari come figli del demonio: «pueri vero filii diaboli sunt [...] preterea, si fructus malus est et arbor mala est sed fructus matrimoni malus est, scilicet puer qui est in peccato originali natus ex matrimonio; ergo matrimonium malum est»¹¹.

Dopo aver esaminato i singoli sacramenti, Moneta passa a trattare il problema della resurrezione: i catari infatti non ammettevano la possibilità di

⁷ Per una disamina della salvezza *in fide ecclesiae* si veda il testo di Nadeau, cfr. M.-T. NADEAU, *Foi de l'Église: évolution et sens d'une formule*, Parigi 1988 (Théologie historique 78).

⁸ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., IV, p. 295.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 329.

una resurrezione dei corpi, poiché questi ultimi sono stati creati dal diavolo; inoltre i corpi nella prospettiva catara non sarebbero che dei meri involucri, soltanto uno strumento per l'anima. A questo punto, le tesi attribuite ai catari da Moneta diventano piuttosto confuse e a tratti contraddittorie. Per i catari, il corpo è uno strumento e al contempo una gabbia per l'anima; quest'ultima nozione va inoltre a ricollegarsi con la posizione gnostica secondo la quale il corpo non si configura appunto in altro modo che come una prigione per l'anima, come se essa rimanesse rinchiusa nella materia durante tutta la durata della permanenza terrena. Moneta infatti riporta:

Cathari horum corporum resurrectionem negant et hoc ideo quia ex a Diabolo creata, vel facta credunt esse. [...] Aliam causam ponunt, quia credunt quod corpora ista non sunt nisi organa, idest instrumenta animarum, quae per corpora tanquam per instrumenta operantur bona vel mala, ut dicunt: unde sicut artifex tantum remuneratur, non instrumentum quo utitur ita sola anima remunerabitur, non corpus¹².

Siccome secondo i catari il corpo non è che il contenitore dell'anima, privo di qualsiasi attributo positivo, non vi è alcuna ragione per cui esso debba essere premiato da Dio attraverso la resurrezione. Si può notare però come a questo punto i catari sembrano contraddirsi: essi ritengono che non può esserci libero arbitrio, ma tutto accade secondo necessità e quindi anche la salvezza o la dannazione. Dalla posizione riportata da Moneta però, sembra che essi credano, o sperino, in una retribuzione in base a un comportamento volto al bene. La concezione dualista dell'universo si riflette anche nell'antropologia catara, seguendo la tradizione gnostica: ciò che rende l'uomo un essere umano non è il sinolo di corpo e anima, ma è soltanto la sua

¹² *Ibid.*, p. 346.

parte spirituale a definire la sua essenza, mentre il corpo non rappresenta altro che il substrato passivo della sostanza spirituale con la quale però, paradossalmente, non ha alcun tipo di legame. Non si riesce a comprendere in che modo secondo i catari l'uomo possa essere formato da corpo e anima se non vi è alcun tipo di contatto tra loro. A questa concezione, ragionevolmente l'inquisitore domenicano obietta che se il corpo fosse soltanto un mero insieme di organi strumentali con l'unica funzione di contenere l'anima non si comprende in quale modo l'anima e il corpo potrebbero collaborare per svolgere azioni complesse; è evidente come egli stia qui assimilando l'anima all'intelletto. Sorprendentemente però Moneta si discosta a questo punto dall'impostazione aristotelica: infatti definisce il corpo come *organum et instrumentum* dell'anima; esso diviene ciò per cui la potenza diventa atto ed è necessariamente congiunto con la potenza che l'inquisitore identifica con l'anima¹³. Questa tradizione non ha evidentemente origine aristotelica, ma va ricercata in Agostino, per il quale l'anima è intesa come *vis*, per cui essa viene interpretata da Moneta come una potenza. La sostanza, secondo la visione dell'inquisitore domenicano, è formata dall'unione di atto – che nell'uomo è rappresentato dal corpo – e di potenza, vale a dire l'anima; la sostanza dell'uomo è in questo modo inscindibile ed è per questo motivo che ci sarà necessariamente anche la resurrezione dei corpi. A questo punto Moneta riferisce la posizione di un certo cataro di nome Desiderio, il quale negherebbe la resurrezione del corpo poiché l'uomo «nihil voluntarie fecit sed coacte»¹⁴: viene negato il libero arbitrio e la possibilità di agire liberamente e volontariamente. Questo accade, secondo i catari, perché l'anima, finché è rinchiusa nella sua prigione materiale che è il corpo, è necessariamente inclinata al male, essendo intrinsecamente orientata al peccato a cui la induce la materia. Secondo questa idea – che è comunque più verosimilmente

¹³ Cfr. *ibid.*, p. 347.

¹⁴ *Ibid.*

attribuibile all'impostazione degli eretici radicali, anche se come già affermato in precedenza le posizioni all'interno del movimento cataro sono variegate – corpo e anima sono in realtà collegati, anche se non concepiti come un'unica sostanza. Pur mantenendo una composizione dualista della struttura dell'essere umano appare evidente che per i catari l'anima è passiva rispetto al corpo, il quale ha comunque un potere, con la propria materialità e la disposizione costitutiva al male, sulla sostanza immateriale. Si ricade quindi nella contraddizione: se il corpo non è altro che una prigione, un involucro passivo, secondo quest'ultima posizione esso domina la parte spirituale dell'uomo rendendola a sua volta passiva rispetto alla materia. Nella prospettiva del catarismo radicale, al momento della resurrezione le creature celesti, divenute anime imprigionate nei corpi al momento della loro caduta, e quindi già dotate di un corpo spirituale e immateriale, ritorneranno al regno celeste: diventa quindi irrazionale da questo punto di vista ammettere una resurrezione di un corpo materiale che altro non è che una vera e propria zavorra. L'idea che il corpo, così come qualsiasi altra sostanza materiale, non può giungere fino a Dio è indubbiamente di ascendenza platonica e si ritrova anche in Origene, benché egli oscilli tra due soluzioni contrapposte rispetto al problema della resurrezione del corpo. In Origene infatti si trova sia l'ipotesi di un corpo che diviene via via più sottile fino alla totale unione con Dio¹⁵ sia quella di una incorporeità finale al momento dell'ascesa al cielo¹⁶.

L'ultima parte del libro quarto è dedicata al giudizio universale: viene cioè affrontata la questione della distribuzione delle pene e dei premi prima del giorno del giudizio e si cerca di stabilire in che cosa quest'ultimo consista. Per prima cosa si prova a determinare se i flagelli e i mali che accadono nel mondo siano mandati da Dio o meno. Secondo i catari Dio non punisce il suo popolo, il male è una conseguenza del peccato che le sue creature commisero

¹⁵ Cfr. ORIGENES, *Traité des principes*, cit., II, 3, pp. 253-255; II, 11, p. 399 e ss.

¹⁶ Cfr. *ibid.*

in cielo¹⁷. Appare chiaro come nella concezione catara del peccato che avvenne in cielo e che si propaga sulla Terra *ex necessitate* non può esistere un Purgatorio; di conseguenza i suffragi per i defunti non hanno alcuna utilità¹⁸. Essi inoltre ritengono, appoggiandosi su alcuni passi delle Scritture e in particolare sul *Vangelo secondo Matteo*¹⁹, che nessun uomo viene ammesso né in paradiso né all'inferno prima del giudizio universale, quando ci sarà l'apocatastasi per tutte le anime, vale a dire nel momento in cui gli angeli ritorneranno al cielo. Secondo la prospettiva catara, infatti, l'inferno è già su questa Terra: esso è costituito proprio dalla permanenza nel mondo materiale e in questo consiste la condanna per i dannati²⁰. I catari moderati, tuttavia, hanno una visione differente del giorno del giudizio: essi infatti ritengono che i quattro elementi, divisi nelle varie specie dal diavolo, ritorneranno a essere confusi come nello stato precedente la distinzione, tornando quindi alla stessa condizione del caos primordiale; in questa situazione verranno tormentati gli spiriti degli uomini e dei demoni: quella condizione sarà proprio l'inferno²¹. In conclusione Moneta riporta un'opinione dei catari moderati, secondo i quali non ci sarà differenziazione tra le pene dei dannati e i premi di chi sarà salvato. Le pene infatti saranno comuni a tutti coloro che saranno condannati, indipendentemente dalla gravità del loro peccato²². Allo stesso modo ci sarà uguale ricompensa per coloro che saranno salvati²³. Moneta conclude la trattazione con una dimostrazione fondata sull'*auctoritas* della Scrittura,

¹⁷ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., IV, p. 371. «Ex quo etiam patere potest quod falsum ponunt illi qui duo ponunt principia, dicentes quod Deus non punit populum suum pro peccatis hic commisis, sed pro peccato facto in caelis».

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 371-375.

¹⁹ Cfr. *Mt* 3, 12; 11, 22; 13,41; 20,8; 22, 11-12; 25, 31.

²⁰ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., IV, pp. 371, 379-382.

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 382.

²² Cfr. *ibid.*, p. 383.

²³ Cfr. *ibid.*, pp. 384-385.

affermando che i peccati contengono in se stessi un grado di gravità differenziato, di conseguenza le punizioni saranno commisurate alla gravità del peccato; analogamente anche i premi per chi sarà ammesso al cielo saranno diseguali tra loro²⁴.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 386-388.

2.5 LIBRO QUINTO

Nell'ultima parte del trattato si sposta l'attenzione sulla critica mossa dagli eretici alla Chiesa sul piano sociale. A questo punto dell'opera si nota una svolta interessante: se infatti per la maggior parte dell'*Adversus catharos et valdenses* l'attenzione di Moneta è stata rivolta pressoché in modo esclusivo ai catari, trascurando totalmente i valdesi, si può notare ora come i poveri di Lione vengano presi in considerazione soltanto in riferimento alla critica sociale. Ciò è facilmente comprensibile, dal momento che il movimento valdese non ha sviluppato un sistema dottrinale autonomo: infatti mentre si potrebbe considerare il catarismo come una religione a sé stante piuttosto che un'eresia o comunque come una versione alternativa del cristianesimo, ciò non è ipotizzabile per i valdesi. Nonostante essi abbiano comunque alcuni punti in contrasto con la Chiesa per quanto riguarda gli aspetti propriamente dottrinali (rifiutano la transustanziazione e i sacramenti), i valdesi non propongono, come invece fanno i catari, un impianto teoretico antitetico al cristianesimo.

I primi capitoli di questa parte dell'*Adversus catharos et valdenses* sono dedicati all'ecclesiologia e sono volti a cercare di stabilire in che cosa consista realmente la Chiesa, quale sia il suo statuto e cosa si debba intendere con il termine Chiesa¹. Secondo tutta la tradizione cristiana, la Chiesa deve essere intesa come la congregazione dei fedeli (*congregatio fidelium*) ed è proprio su questo punto che Moneta fa convergere tutta la sua argomentazione². Il suo intento è quindi essenzialmente apologetico. Gli eretici non riconoscono la

¹ Timko ha condotto un'approfondita analisi dell'ecclesiologia in Moneta da Cremona, cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit.

² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 390.

legittimità della Chiesa: sostengono infatti fermamente che la Chiesa di Dio non è da identificarsi con la Chiesa romana, dal momento che i suoi costumi e i suoi riti non trovano un fondamento all'interno delle Scritture, anzi essi sarebbero contrari a ciò che Dio ha comandato³. Essi fondano la loro critica all'istituzione ecclesiastica sull'illegittimità della *Donatio Constantini*⁴. I sacerdoti e chiunque faccia parte della Chiesa romana vanno contro gli insegnamenti di Cristo e per questo motivo nessuno di loro potrà entrare nel regno dei cieli. Sia catari che valdesi rifiutano la gerarchia ecclesiastica e non ne riconoscono l'autorità, ritenendo di rappresentare loro stessi la vera Chiesa di Dio. La Chiesa romana viene identificata dagli eretici con la bestia dell'*Apocalisse*⁵ e la donna che siede sopra la bestia sarebbe il papa. Moneta rifiuta ovviamente questa identificazione, portando a dimostrazione diversi passi scritturali, e pone la legittimità del papato rimandando alle parole pronunciate da Cristo a Pietro⁶. Nella visione dei polemisti medievali vi era l'idea che gli eretici appartenessero a una *Ecclesia Malignantium* e che invece i cristiani facessero parte della *Ecclesia Sanctorum*, rovesciando specularmente la prospettiva degli eretici; nella tradizione storiografica riferita all'eresiologia medievale si parla per l'appunto di tipologia delle due Chiese. Questo approccio trova sicuramente origine nelle due città agostiniane, la *civitas Dei* e la *civitas diaboli*. Le due Chiese sono tuttavia indistinguibili all'interno della Chiesa visibile, vale a dire finché si resta nel regno terreno. Ciascuna Chiesa

³ Cfr. *ibid.*, p. 391.

⁴ Cfr. J. MIETHKE, *La Donatio Constantini en el conflicto publicístico entre Papa y Emperador en el siglo XIV*, in «Patristica et mediaevalia» 27 (2006), Buenos Aires, pp. 3-23.

⁵ Cfr. *Ap.*, 17, 3.

⁶ Sull'apologia del papato ha scritto un articolo Principe, all'interno del quale dedica un breve paragrafo alla trattazione della questione da parte di Moneta, cfr. W. H. PRINCIPE, *Monastic, Episcopal and Apologetic Theology of the Papacy, 1150 - 1250*, in *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities 1150 - 1300*, ed. C. Ryan, Toronto 1989 (Papers in mediaeval studies 8), pp. 118-170.

opera sotto l'influsso dello Spirito Santo, nel caso della *Ecclesia Sanctorum*, o del demonio per quanto riguarda la *Ecclesia Malignantium*⁷. Ovviamente, il punto di vista degli eretici era capovolto: i sacerdoti venivano accusati di empietà e di essere i rappresentanti del diavolo; per questo motivo i sacramenti somministrati dai sacerdoti ritenuti malvagi e comunque peccatori non hanno alcuna efficacia, dal momento che il *medium*, rappresentato dall'officiante, è corrotto⁸. La replica di Moneta consiste nel rimarcare come all'interno della Chiesa ci sono persone sia buone che cattive, e lo stesso avviene per i prelati, trattandosi di esseri umani che possono peccare; ciò non significa che non possano essere mezzi dello Spirito Santo, per cui i sacramenti da loro impartiti mantengono comunque la loro validità. Allo stesso modo, in quanto rappresentanti del bene sulla Terra, è lecito da parte delle autorità ecclesiastiche scomunicare e maledire, sotto alcune circostanze (soprattutto nel caso in cui l'obiettivo è combattere il male, in questo caso l'eresia) e questo rappresenta un ulteriore motivo di contrasto con gli eretici, dal momento che secondo questi ultimi nelle Scritture si trova esplicitato il divieto di giurare e di usare violenza di qualsiasi genere⁹. In seguito vengono affrontate anche altre questioni, come l'accusa da parte degli eretici alla Chiesa di possedere ricchezze e beni materiali, basandosi sui passi delle Scritture in cui si narra della povertà di Cristo e degli apostoli. Viene inoltre contestato il rito della messa e l'utilizzo delle immagini, in particolare dell'immagine della croce, poiché sarebbero segni di idolatria¹⁰. Inoltre Moneta esamina in che modo debba essere interpretato il comandamento di

⁷ In riferimento alla tipologia delle due Chiese ha scritto un interessante articolo Lucy Bosworth, cfr. L. E. BOSWORTH, *The two churches typology in Medieval heresiology*, in «Heresis» 24 (1995), cit., pp. 9-20.

⁸ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 430-438.

⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 439-441, 462-475.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 446-461.

non uccidere: gli eretici sostenevano l'illiceità e l'ingiustizia delle persecuzioni perpetuate nei loro confronti interpretando alla lettera il comandamento. L'inquisitore però ne sostiene non soltanto la liceità, ma anche la necessità, dal momento che si ha l'obbligo, valido soprattutto per l'autorità ecclesiastica, di punire e combattere il male: la sua *probatio* infatti consiste nell'affermazione secondo la quale è lecito e necessario il ricorso al *gladius materialis* per contrastare il male, da cui deriva la giustificazione di una giurisdizione temporale assoluta e dei mezzi a cui essa fa ricorso. Siccome il potere temporale deriva direttamente dalla volontà di Dio, esso è perfettamente legittimato nella soppressione del male, a cui viene ricondotto ogni disordine sociale per motivi religiosi¹¹. Moneta riprende la divisione dei due poteri di Graziano e di tutta la tradizione canonica, una visione che caratterizza l'intero Ordine domenicano: sia la Chiesa che il potere secolare sono stati investiti dall'autorità divina, ognuno coi propri compiti e fini¹².

Ciò che però rende particolarmente interessante, dal punto di vista della storia della filosofia, questa ultima sezione dell'opera è la presenza di tre trattazioni a carattere strettamente speculativo che poco hanno a che fare con lo svolgimento degli argomenti esposti in questo libro quinto, tanto da sembrare interruzioni piuttosto brusche. Esse infatti trattano del problema relativo all'immortalità o meno dell'anima¹³, dell'eternità o novità de mondo¹⁴ e infine del problema del necessitarismo e della conciliazione della libera volontà con la prescienza divina¹⁵. Un'ipotesi plausibile è che esse riassumano le problematiche sollevate dal catarismo e di cui Moneta si è occupato nel corso del trattato, vale a dire le riflessioni riguardanti l'anima, la cosmogonia

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 508-545.

¹² Cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit., pp. 309-310.

¹³ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 416-430.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 477-505.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 549-560.

e il determinismo; in questo modo l'autore fornirebbe una risposta speculativa e filosoficamente fondata a tutta questa serie di problemi, dato che all'interno dell'opera Moneta si è preoccupato di esporre le varie posizioni e dottrine ereticali. La specificità filosofica di queste trattazioni sarà oggetto del capitolo quarto.

3. LE FONTI DELL'*ADVERSUS CATHAROS ET VALDENSES*

L'*Adversus catharos et valdenses* presenta notevoli differenze rispetto alle altre opere a carattere anti-eretico precedenti. Il testo rappresenta la fonte senza dubbio più complessa, completa e obiettiva, di cui si dispone per la conoscenza del catarismo. Per riuscire a stabilire quali fonti ecclesiastiche possano essere affidabili, è necessario stabilire alcuni criteri: come ricorda Timko, Dondaine aveva proposto tre criteri in base ai quali è possibile stabilire l'attendibilità delle fonti della Chiesa: esse devono essere principalmente descrittive, non eccessivamente aspre nei toni e gli autori devono dimostrare di possedere una certa competenza relativamente alle questioni di cui trattano¹. L'opera di Moneta risponde ampiamente a tutti questi criteri. L'aspetto sicuramente più interessante è costituito dal fatto che il trattato rappresenta una testimonianza sul catarismo proveniente dall'esperienza diretta dell'inquisitore domenicano. Benché Moneta ricorra talvolta al *topos* dell'eretico illetterato, come fanno del resto tutti gli altri autori anti-ereticali, egli tenta comunque di riportare le credenze e le dottrine catare nel modo più obiettivo possibile, con l'intento di esaminarle singolarmente in ogni dettaglio. Ciò è sicuramente segno del fatto che Moneta considerava le varie articolazioni speculative del catarismo con la consapevolezza della loro importanza dal punto di vista dottrinale, senza ridurre la teoresi catara a un mero racconto immaginifico. Se così non fosse non si spiegherebbe l'intero intento dell'*Adversus catharos et valdenses*, obiettivo che si riflette nella struttura stessa dell'opera: quello cioè di controbattere in modo puntuale a

¹ Cfr. TIMKO, *The ecclesiology*, cit., pp. 159-160.

ogni teoria erronea sia a partire dall'esegesi del testo sacro sia utilizzando il metodo dialettico. Questo perché il pericolo costituito dall'eresia era reale e per nulla marginale nel contesto storico dell'epoca; era quindi necessario essere preparati in modo minuzioso sui contenuti dell'eresia stessa, per poter essere in grado di combatterla sul piano speculativo. Se Moneta avesse considerato gli eretici incapaci di produrre argomentazioni razionali, non avrebbe avuto senso il suo tentativo di combatterli allo stesso livello argomentativo; come si evince dal testo dell'opera, l'inquisitore dedica invece al dialogo degli aspetti teoretici e dottrinali gran parte dell'attenzione. È indubbiamente vero che le obiezioni e le confutazioni delle varie *probationes* catare sono affrontate dall'inquisitore domenicano ricorrendo ampiamente alle *auctoritates* delle Scritture, ma in numerose parti dell'opera il discorso viene portato a un livello speculativo più complesso e strutturato. Moneta dimostra in questo modo di possedere una notevole capacità di utilizzare la dialettica imparata durante lo studio delle arti per sviluppare un discorso anti-eretico con una finalità pratica: fornire tutta una serie di argomentazioni volte a sconfiggere le posizioni ereticali.

3.1 LE OPERE ANTI-ERETICALI PRECEDENTI ALL'*ADVERSUS CATHAROS ET VALDENSES*

Sicuramente Moneta ha ben presenti le opere degli autori a lui precedenti che hanno scritto contro gli eretici, a partire ovviamente da Agostino, che Moneta cita costantemente all'interno di tutta l'opera: pur non riprendendo alla lettera passi delle opere dell'Ipponate, l'impianto argomentativo di quest'ultimo soggiace all'intera struttura dell'*Adversus catharos et valdenses*. L'agostinismo – e i costanti riferimenti all'intero *corpus* agostiniano – di Moneta si evince infatti chiaramente e in particolar modo dalla concezione che egli ha della struttura ordinata del cosmo, intesa come espressione del bene e della volontà divina; una concezione, infatti, di chiara ascendenza agostiniana e che in Moneta, esattamente come per Agostino, diventa la definitiva e incontrovertibile dimostrazione che esiste un solo, unico principio a reggere il mondo e che esso è interamente volto al bene¹. È quindi evidente in Moneta un forte agostinismo sia nell'intento che nell'impianto argomentativo fondamentale dell'opera, ma si può notare come l'inquisitore non riprenda Agostino per quanto riguarda gli aspetti storico-dottrinali relativi al dualismo, probabilmente perché il Domenicano era ben conscio delle differenze imprescindibili tra manicheismo tardo-antico e il catarismo a lui contemporaneo, sia per quanto riguarda il contesto storico che per le diversificazioni dottrinali. Per quanto sia evidente la presenza di parallelismi, trattandosi ovviamente di movimenti di impostazione dualistica, Moneta non attribuisce al catarismo le informazioni che Agostino riferisce a proposito del manicheismo, ma basa la sua opera su informazioni ricavate nel

¹ Le opere agostiniane a cui Moneta presta particolarmente attenzione sono il *Contra Manichaeos*, il *De Libero Arbitrio* e il *De Natura Boni*, cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *Opere di Sant'Agostino*, cit.

modo più diretto possibile dal catarismo stesso, attraverso testimoni che lui stesso ha incontrato durante la sua attività inquisitoriale.

Le opere volte a confutare l'eresia specificamente catara precedenti all'*Adversus catharos et valdenses* sono svariate²: la prima testimonianza di un'eresia con impostazione dualistica che viene denominata precisamente come catarismo risale alla testimonianza di Ecberto di Shönau³, i cui *Sermones* risalgono al 1163; successivo (composto prima del 1190) è poi il *Liber anti-heresis* di Durando d'Osca⁴ a cui segue il *De fide catholica* di Alano di Lilla, composto tra il 1190 e il 1202⁵, il *Liber anti-heresis* di Eberardo di Béthume che risale all'inizio del secolo XIII⁶, il *Contra hereticos* di Ermengaudus di Béziers del primo quarto del secolo XIII⁷, il *De heresi catharorum in Lombardia* composto prima degli anni 1214-1215⁸, un'altra opera di Durando d'Osca, il

² Caterina Bruschi fa una rassegna delle opere anti-ereticali anteriori alla metà del secolo XIII all'interno dell'articolo *Detur ergo Sathane. Il tema della vindicta nel Liber suprastella di Salvo Burci*, cfr. 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 (2000), Roma, pp. 149-182.

³ Cfr. ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS, *Sermones contra catharos*, in PL, 195, coll. 13-98; su Ecberto di Shönau si veda lo studio di Manselli, cfr. MANSELLI, *Ecberto di Shönau e l'eresia catara in Germania alla metà del sec. XII*, in ID. et al., *Arte e storia. Studi in onore di Lionello Vincenti*, Torino 1965, pp. 311-388.

⁴ Cfr. DURANDUS DE OSCA, *Der Liber antiheresis des Durandus von Osca*, ed. K. V. Selge, in *Die Ersten Waldenser: mit edition des Liber antiheresis des Durandus von Osca*, I, Berlino 1967.

⁵ Cfr. ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica contra hereticos*, in PL, 210, coll. 306-430.

⁶ Cfr. EVERARDUS BETHUNIENSIS, *Liber antiheresis*, ed. M. de la Bigne, Lione 1677 (Maxima bibliotheca Veterum Patrum, XXIV).

⁷ Cfr. ERMENGAUDUS, *Contra hereticos*, in PL, 204, coll. 1235-1272. Si veda anche lo studio di Manselli, cfr. MANSELLI, *Ermengaudus, il Contra Valdenses e il nuovo capitolo sui Valdesi*, in ID., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975 (Studi Storici 5), pp. 127-134.

⁸ Cfr. *De heresi catharorum in Lombardia*, ed. Dondaine, in *La Hiérarchie Cathare en Italie. I : Le De Heresi Catharorum*, in «Aevum» 19 (1949), Milano, pp. 306-312.

Liber contra manicheos risalente al 1222-1224⁹, il *De altéra vita* di Luca di Tuy del 1234¹⁰, il *Liber Suprastella* del piacentino Salvo Burci del 1235¹¹, il *Contra patarenos* di Pietro da Verona la cui composizione viene situata tra il 1235 e il 1245¹², il *Liber contra molteplices et varios errores* di Vacario contro Ugo Speroni della prima metà del secolo XIII¹³ e infine la *Disputatio inter catholicum et patarium hereticum* datata tra il 1224 e il 1231¹⁴.

Sicuramente l'opera di Alano di Lilla presenta una confutazione a carattere maggiormente speculativo e sistematico rispetto alle altre opere anti-ereticali; non è certo se Moneta conoscesse il *De fide catholica*, dal momento che non si ritrovano citazioni di Alano né parallelismi diretti nell'*Adversus catharos et valdenses*. È però probabile che il *magister* domenicano ne fosse venuto a conoscenza, dato che l'impostazione dell'opera dell'inquisitore presenta una struttura molto simile a quella del *De fide catholica*; potrebbe essere verosimile che Moneta avesse avuto accesso all'opera probabilmente attraverso Rolando da Cremona, il quale potrebbe configurarsi come il tramite del *magister* con l'ambiente intellettuale parigino.

⁹ Cfr. *Une somme anti-cathare. Le Liber contra manicheos de Durand de Huesca*, ed. Thouzellier, Louvain 1964 (Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents 32).

¹⁰ Cfr. LUCAS TUDENTIS, *De altéra vita fideique controversiis adversus Albigensium errores*, ed. M. de la Bigne, Lione 1677 (Maxima Bibliotheca Veterum Patrum 25).

¹¹ Cfr. SALVUS BURCIUS, *Liber suprastella*, cit.

¹² Cfr. PETRUS MARTYR, *Summa contra patarenos*, in *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Marthyr (?)*, ed. Kaeppli, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 17 (1947), cit., pp. 320-335.

¹³ Cfr. ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, Città del Vaticano 1945 (Studi e testi 115).

¹⁴ Cfr. *Disputatio inter catholicum et patarium hereticum. Die Au-seinandersetzung. der katholischen Kirche mit dem italienischen Katharem im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen zum Text, Handschriften und Edition* ed. C. Hoecker, Firenze 2001.

La prima fondamentale differenza tra il *De fide catholica* e l'*Adversus catharos et valdenses* è costituita dal fatto che l'opera di Alano, oltre a essere di gran lunga meno voluminosa rispetto a quella di Moneta, è dedicata a combattere tutti i non appartenenti al cristianesimo: quindi non solo catari e valdesi ma anche ebrei e islamici. Inoltre le varie problematiche dottrinali vengono trattate in modo meno diffuso e approfondito. Il progetto di Alano si caratterizza dunque per l'intento di fornire una prospettiva il più ampia possibile, proponendosi un'apologia della fede cristiana contro le altre religioni monoteiste e le devianze ereticali interne al cristianesimo stesso, benché in realtà a ebrei e islamici venga dedicata soltanto una piccola parte dell'opera; infatti l'attenzione viene indirizzata in modo preponderante verso il catarismo che – unitamente al movimento valdese – è l'oggetto di attenzione da parte di Alano per i primi due libri del *De fide catholica*. Si può notare come in quest'ultimo non sia presente una disamina puntuale e sistematica di tutto il sistema dottrinale cataro; Alano infatti si limita a elencarne i punti fondamentali; non è quindi possibile sapere quanto egli avesse esperienza diretta del catarismo. Tuttavia il *De fide catholica* può essere considerato una fonte attendibile per la conoscenza del catarismo, dal momento che tutte le informazioni in esso riportate sono confermate da tutte le altre fonti anti-ereticali. Sicuramente le informazioni fondamentali di carattere dottrinale sono assolutamente attendibili – se ne trova inoltre conferma nell'*Adversus Catharos et valdenses* –, tuttavia l'opera di Alano non presenta *de facto* una confutazione dettagliata di ogni articolo di fede del catarismo. Diversamente avviene invece per l'opera di Moneta, quasi come se quest'ultimo fosse maggiormente conscio dell'importanza della portata a carattere teoretico delle credenze degli eretici. Si può però notare come in Alano sia comunque presente, seppure venga sviluppato in modo meno approfondito, lo stesso schema argomentativo che si ritrova poi nell'opera di Moneta, simile dal punto di vista della struttura generale a quella del *De fide*

catholica. Alano, come Moneta, dà inizio alla sua confutazione a partire dalle tesi degli eretici, benché poi di fatto non sempre non riesca a tracciare una separazione netta tra *rationes* e *auctoritates*, così come invece compie l'inquisitore domenicano. Entrambi gli autori confutano le posizioni del catarismo riportando le argomentazioni eterodosse volte a dimostrare l'esistenza di due principi. Il ragionamento degli eretici si ritrova riportato in modo pressoché identico sia in Alano¹⁵ che in Moneta, benché nell'opera di quest'ultimo il tema venga esaminato in modo più approfondito¹⁶. L'argomentazione dei catari, come si è precedentemente illustrato, presenta la seguente struttura: da una causa non mutevole non può derivare nulla di mutevole, di conseguenza Dio – il principio buono – non può essere il creatore delle cose mutevoli, vale a dire del mondo terreno. Alano riporta allo stesso modo di Moneta le credenze degli eretici a proposito della caduta angelica, dello statuto di Lucifero e dell'origine degli uomini, i quali altri non sarebbero che angeli caduti. Dopo aver brevemente trattato la questione del primo principio, Alano passa a esaminare la figura di Cristo (se egli fu veramente uomo o se, come affermano i docetisti, avesse soltanto natura spirituale), riportando prima le tesi catare e in seguito quelle della Chiesa. Si ritrova la stessa struttura argomentativa e lo stesso ordine di trattazione dei problemi anche in Moneta¹⁷. Allo stesso modo del *magister* domenicano, Alano tratta anche del problema della resurrezione, dal momento che i catari – come si evince da questi autori – ritenevano che il corpo materiale non potesse risorgere poiché derivava dal demonio. A questo punto Alano riporta una tesi molto interessante attribuita ai catari¹⁸. Secondo questa tesi l'anima perisce insieme al corpo; non è chiaro, essendo il catarismo un movimento

¹⁵ Cfr. ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica*, cit., coll. 308-312.

¹⁶ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, pp. 7-24.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 234-262.

¹⁸ Cfr. ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica*, cit., col. 328 e ss.

molto eterogeneo e per nulla unitario, a quali catari Alano si riferisca, se a un gruppo specifico o alla maggioranza di essi. La loro argomentazione viene riportata nel modo seguente: «sicut post mortem bruti nullum apparet vestigium animae, ita post mortem hominis, nullum vestigium animae remanet»¹⁹. A ciò Alano fa seguire una dimostrazione dell'immortalità dell'anima²⁰. Moneta non fa alcun accenno a questa posizione all'interno del suo trattato. Pare però comunque evidente una dipendenza da parte di Moneta dall'opera di Alano, dal momento che anche nel testo dell'inquisitore è presente una parte piuttosto ampia dedicata alla confutazione della mortalità dell'anima²¹. Appare dunque chiaro, secondo quanto riportato da Alano, come all'interno del catarismo fosse presente una corrente che non credeva nell'immortalità dell'anima; probabilmente è contro questa posizione che Moneta scrive la trattazione in difesa dell'immortalità dell'anima. In seguito a questa ampia trattazione, Alano si concentra sugli aspetti cristologici del cristianesimo²². I passi successivi dell'opera sono dedicati alla disamina di vari argomenti che vanno dall'Antico Testamento, ai comandamenti fino al problema del battesimo; egli analizza inoltre il problema di stabilire se la confessione e la penitenza abbiano un qualche valore, cosa che veniva negata dagli eretici. Alano prosegue con l'esaminare i sacramenti: matrimonio, *confirmatio*, ordine ed estrema unzione²³. Si passa poi al problema della Chiesa e del suo legame con le cose materiali, *in primis* relativamente ai luoghi di culto²⁴. Alano conclude il primo libro del *De fide catholica*, dedicato al catarismo, riferendo alcuni dettagli sui comportamenti

¹⁹ *Ibid.*, col. 329.

²⁰ Cfr. *ibid.*, coll. 328-334.

²¹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 416-430.

²² Cfr. ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica*, cit., coll. 334-337.

²³ Cfr. *ibid.*, coll. 349-371.

²⁴ Cfr. *ibid.*, coll. 371-373.

dei catari, come il rifiuto da parte degli eretici di cibarsi di alimenti con origine animale²⁵. Il libro secondo è dedicato invece ai valdesi²⁶: questa divisione netta sembra riproporsi nelle intenzioni di Moneta, ma *de facto* non ritroviamo nell'*Adversus catharos et valdenses* un'attenzione ugualmente ripartita all'interno del testo tra catari e valdesi. Anzi, nell'opera di Moneta i valdesi sembrano essere quasi del tutto dimenticati: a essi si accenna soltanto verso la fine dell'opera, in cui viene descritta l'origine del loro movimento, il problema della predicazione e la loro critica nei confronti della Chiesa e dell'attaccamento da parte di quest'ultima ai beni materiali e alle ricchezze²⁷. Alano inizia il libro dedicato ai valdesi proprio partendo dal problema della predicazione, la quale non può essere portata avanti dagli uomini comuni secondo la posizione della Chiesa, in opposizione proprio a quanto veniva sostenuto dal movimento valdese che disconosceva qualsiasi autorità ai prelati rivendicando un rapporto diretto di obbedienza con Dio²⁸. Il resto del secondo libro del *De fide catholica* presenta sezioni dedicate al problema della menzogna, del giuramento, della violenza e dell'omicidio²⁹. In merito al tema del ricorso alla violenza e alla legittimità di quest'ultima quando si tratti di combattere il male si ritrova la stessa argomentazione anche in Moneta. Per quanto riguarda Alano, Caterina Bruschi sottolinea come

la spersonalizzazione dell'azione repressiva, di cui il ministro diviene solo esecutore in virtù del proprio ruolo di guida, costituisce il presupposto fondante di tutto il discorso: solo al braccio della giustizia secolare, viene concesso un intervento coattivo nei confronti degli eretici, intervento che si giustifica

²⁵ Cfr. *ibid.*, coll. 376-378.

²⁶ Cfr. *ibid.*, coll. 377-400.

²⁷ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 401-408.

²⁸ Cfr. ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica*, cit., coll. 377-390.

²⁹ Cfr. *ibid.*, coll. 391-400.

sulla base non tanto della divergenza dottrinale quanto, più a monte, dell'opzione di distacco dalla Chiesa di origine. Ciò dal momento che questa separazione induce, per un soggetto altrimenti indirizzato verso la salvezza, un riflusso verso l'unica morte negata anche dalle Scritture, vale a dire quella dell'anima. Viene colpita l'apostasia, non l'alterità di professione : «Similiter heretici propter heresim non sunt occidendi, sed propter characterem christianum quem habent, ad causam Ecclesie reducendi sunt. Si tamen Mis peccatis laborant quibus mors temporalis debetur, a iudice seculari puniri possunt, si tamen eos puniat, intuitu iustitie, non ex ira, vel animi rancore». L'abuso diventa dunque discriminante per la con-valida dell'atto risolutivo di condanna, in quanto se è vero che in Alano è la legge a legittimare il ruolo, ed il ruolo a giustificare l'azione, è anche vero che in quest'ottica l'iniziativa personale, se anche scaturita da un ruolo riconosciuto, viene punita nel momento in cui non è avallata dalla legge nelle forme e nei modi³⁰.

Da questa rapida disamina dei contenuti e della struttura dell'opera di Alano, appare evidente come l'*Adversus catharos et valdenses* di Moneta ricalchi il *De fide catholica* nell'impostazione generale presentando le stesse tematiche e problematiche che nell'opera del Domenicano vengono però affrontate in maniera più diffusa, dettagliata e approfondita.

Similmente al *De fide catholica*, anche la *Summa contra haereticos* attribuita a Prevostino (o Prepositino) da Cremona potrebbe essere stata verosimilmente una fonte di Moneta. Il modo attraverso cui l'inquisitore domenicano può essere venuto a conoscenza di quest'opera può essere facilmente rintracciato nella terra di provenienza, dal momento che sia Moneta che Prevostino sono originari di Cremona, come attestato

³⁰BRUSCHI, *Detur ergo Sathane*, cit., p. 163.

chiaramente dal loro nome. Tuttavia Prevostino si trovava in terra francese al momento della composizione della sua *Summa contra haereticos*; Moneta potrebbe aver avuto accesso al testo proveniente quindi dall'ambiente parigino tramite Rolando, come per l'opera di Alano. Nondimeno costruire ipotesi attorno alla dipendenza dalla *Summa contra haereticos* potrebbe rivelarsi troppo azzardato, dal momento che numerosi studiosi hanno avanzato dubbi sulla paternità dell'opera che è stata attribuita a Prevostino. Non è comunque da escludere che Moneta avesse tra le mani questo testo, se si ritiene certa come data di composizione i primi anni del secolo XIII; in tal caso essa sarebbe di molto precedente all'*Adversus catharos et valdenses*. La questione dell'attribuzione dell'opera è stata affrontata da Garvin e Corbett nell'introduzione all'edizione dell'opera³¹. In sei dei dieci manoscritti conosciuti, l'opera è anonima e i restanti manoscritti hanno tre differenti attribuzioni. George Lacombe ascrisse l'opera a Prevostino in virtù del fatto che Guglielmo d'Auxerre aveva asserito che Prevostino aveva vissuto tra gli eretici e aveva attuato qualche conversione; inoltre la *Summa contra haereticos* si trova tra due collezioni anonime di sermoni ritenuti appartenenti a Prevostino, cancelliere di Parigi tra il 1206 e il 1210, all'interno del manoscritto Ms Torino, Bibl. Naz. D.V.2. La tesi di Lacombe viene messa in discussione da Ottaviano e viene comunque considerata poco attendibile dagli altri studiosi. Due manoscritti – Praga, Chapitre métropolitaine 527 e Vaticano, Chisianus lat. A.V.156 – attribuiscono l'opera a un *magister gallus* ed è Prepositino stesso a definirsi *magister gallus* nella sua *Summa de penitentia iniungenda*. Garvin e Corbett riportano come questo epiteto ricorra più volte nei manoscritti di Praga e si ritrovi anche in alcuni sermoni conservati in Ms Lucca, Bibl. Comunale 2210. A ogni modo, non si conosce il nome dell'autore né sono

³¹ Cfr. PSEUDO-PRAEPOSITINUS CREMONENSIS, *The summa contra haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona*, edd. J. N. Garvin - J. A. Corbett, Notre Dame 1958 (Publications in mediaeval studies 15).

presenti all'interno dell'opera riferimenti ad avvenimenti o personaggi dell'epoca. Oltretutto non sono stati neppure rintracciati parallelismi con altre opere anti-ereticali: in questo modo non si può attribuire una datazione certa all'opera; secondo l'analisi di Garvin e Corbett la collocazione temporale proposta si situa molto probabilmente tra la fine del secolo XII e le prime decadi del secolo XIII³². Non è però possibile sapere con assoluta certezza se la *Summa contra haereticos* fosse realmente anteriore all'*Adversus catharos et valdenses*, anche se l'ipotesi di Garvin e Corbett è che la *Summa contra haereticos* fosse stata composta alla fine del secolo XII³³. Lo pseudo-Prevostino intende contrastare, all'interno della *Summa*, sia l'eresia catara che quella dei pasagini. Per quanto riguarda l'eresia catara, a cui viene dedicata maggiore attenzione da parte dell'autore, vengono riportati gli stessi punti problematici che si ritrovano all'interno dell'*Adversus catharos et valdenses*: i problemi dogmatici fondamentali riguardano essenzialmente il problema dell'esistenza di due principi e la cristologia. Sia in Moneta che nello Pseudo-Prevostino si ha conferma delle stesse dottrine ascritte al catarismo: stando a quanto viene riportato da entrambi gli autori, infatti, dal principio malvagio deriverebbe tutto il mondo materiale: la creazione di questo mondo sarebbe dunque da attribuire al diavolo, così come l'intero Antico Testamento e di conseguenza la legge mosaica. Il testo dello Pseudo-Prevostino dà conferma, come l'*Adversus catharos et valdenses*, del docetismo professato dai catari e affronta anche il problema della distribuzione di punizioni e ricompense: così come Moneta, anche l'autore della *Summa contra haereticos* riporta come secondo i catari le pene e i premi, i peccati e i comportamenti virtuosi in realtà sono equivalenti: nessuna persona è peggiore o migliore di un'altra. A tal proposito viene anche riportato un interessante argomento a carattere razionale che si basa sul concetto di infinito: siccome il fuoco dell'inferno è infinito, nessuna punizione

³² Cfr. *Ibid.*, p. XIV.

³³ Cfr. *ibid.*, p. XV.

è maggiore rispetto a un'altra³⁴. Appare evidente come la struttura della *Summa* dello Pseudo-Prevostino sia molto simile a quella dell'*Adversus catharos et valdenses*: essa infatti inizia con il problema della creazione da parte del principio malvagio e prosegue con il problema costituito da alcuni passi dell'Antico Testamento, si concentra in seguito sulla figura di Cristo e sulla resurrezione degli uomini. Lo Pseudo-Prevostino tratta inoltre di tutti gli altri temi che sono presenti anche nell'*Adversus catharos et valdenses*, dai sacramenti ai comandamenti, al vegetarianismo, alle istituzioni ecclesiastiche, alla necessità della preghiera fino all'uso del *gladius materialis*. Lo Pseudo-Prevostino riporta inoltre una credenza ascritta ai pasagini, secondo la quale nessuno andrebbe all'inferno né in paradiso prima del giudizio universale, tesi convergente con l'insieme dogmatico del catarismo come si è visto in precedenza. Nell'opera di Moneta è presente un passaggio in cui l'autore confuta proprio questa posizione; nell'*Adversus catharos et valdenses*, a differenza di quanto accade nella *Summa contra haereticos*, non viene indicato precisamente quale gruppo di eretici – catari o pasagini – sostenesse quella tesi, ma dal momento che Moneta rivolge la sua attenzione in particolar modo ai catari si dovrebbe supporre che si stesse riferendo proprio a costoro. D'altro canto, alla luce di quanto affermato nella *Summa contra haereticos*, si potrebbe invece pensare che Moneta avesse in mente proprio il gruppo eretico dei pasagini; essendo un movimento presente in Lombardia tra i secoli XII e XIII non è inverosimile che Moneta vi fosse entrato in contatto durante la sua attività inquisitoriale. Quindi non è possibile sapere con certezza se Moneta abbia ripreso lo Pseudo-Prevostino – sempre mantenendo ferma l'ipotesi che la *Summa contra haereticos* sia effettivamente precedente all'*Adversus catharos et valdenses* – oppure se abbia inserito quel passo in modo indipendente. Rimane il fatto che Moneta non ascrive quella dottrina ai pasagini ma la attribuisce

³⁴ Cfr. *ibid.*, XIV, p. 189.

genericamente a degli eretici in un contesto comunque cataro. In conclusione, si può notare come la struttura della *Summa contra haereticos* sia veramente molto simile a quella dell'opera di Moneta, tanto che non si può escludere la possibilità – anzi, sembra un'ipotesi piuttosto probabile – che l'inquisitore domenicano avesse avuto accesso a quest'opera. Il problema è però riuscire a stabilire se ci siano stati effettivi rapporti di dipendenza tra le due opere; ovviamente la difficoltà è data principalmente dal non poter risalire a una data di composizione certa e all'autore effettivo della *Summa contra haereticos*, benché essa appartenga comunque all'area francese.

Il *Liber Suprastella*, opera anti-eretica di Salvo Burci, autore di cui non si conosce pressoché nulla se non la sua origine piacentina, risale al 1235 e costituisce una delle principali fonti per la conoscenza dell'eresia catara. Nonostante le numerose concordanze e sostanzialmente le stesse tematiche affrontate, quest'opera non presenta passaggi paralleli all'*Adversus catharos et valdenses*. Sebbene non si possa dimostrare una dipendenza diretta del trattato di Moneta da quello di Salvo Burci, non si può neppure completamente escludere che il Domenicano fosse venuto a conoscenza del *Liber Suprastella*, soprattutto perché esso fu composto nella stessa zona e negli stessi anni in cui Moneta svolse l'attività di inquisitore. Il *Liber Suprastella* si propone di presentare le tesi dell'eresia catara e di offrirne una confutazione. I vari aspetti della dottrina eretica lì esposti confermano quanto riportato dall'*Adversus catharos et valdenses*. La struttura dei due testi presenta come tratto comune l'utilizzo del dialogo fittizio: il *Liber Suprastella* è interamente in forma di dialogo piuttosto concitato, mentre l'opera di Moneta lo diviene soltanto a tratti, dando più ampio spazio a una trattazione estesa delle varie dottrine. Le tematiche affrontate coincidono in entrambi i testi, ma l'opera di Salvo Burci inizia col trattare i temi che nell'*Adversus catharos et valdenses* vengono affrontati invece per ultimi: l'opera dell'autore piacentino si apre infatti con le problematiche ecclesiologiche e il problema della validità dei sacramenti e

dell'Antico Testamento. Soltanto dalla seconda metà dell'opera viene trattato il problema del mondo materiale, se esso è retto da Dio oppure dal diavolo³⁵ e soltanto verso la fine dell'opera si esamina la questione dell'esistenza dei due principi e il problema dell'origine del peccato³⁶, tesi ascritta da Salvo Burci al gruppo degli *Albanenses*, gli stessi catari che ponevano due principi a fondamento della realtà – definiti in seguito catari radicali – di cui scrive Moneta.

³⁵ SALVUS BURCIUS, *Liber suprastella*, cit., pp. 293-302.

³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 312-355.

3.2 GUGLIELMO D'AUVERGNE

Un'ulteriore fonte di notevole importanza per Moneta è indubbiamente Guglielmo d'Auvergne¹. Le opere di Guglielmo sicuramente

¹ Su Guglielmo d'Auvergne sono stati prodotti numerosi studi, tra cui Bazán, cfr. C. B. BAZÁN, *Pluralisme de formes ou dualisme de substances?* in «Revue philosophique de Louvain» 67 (1969), Louvain, pp. 30–73; Caster, cfr. J. K. CASTER, *The Real Distinction between Being and Essence according to William of Auvergne*, in «Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion» 51 (1996), New York, pp. 201–223; Corti, cfr. G. CORTI, *Le sette parti del Magisterium divinale et sapientiale di Guglielmo di Auvergne*, in ID. et al., *Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi apostoli Pietro et Paulo nel XIX centenario del loro martirio*, Roma 1968 (Lateranum Nova series 34), pp. 289–307; Davis, cfr. L. D. DAVIS, *Creation according to William of Auvergne*, in *Studies in Mediaevalia and Americana, Essays in Honor of William Lyle Davis, S.J.*, edd. G. G. Steckler - Davis, Spokane 1973, pp. 51–75; Gilson, cfr. É. GILSON, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 21 (1946), Parigi, pp. 55–91; Masново, cfr. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1946; la miscellanea *Autour de Guillaume d'Auvergne*, cfr. *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, edd. F. Morenzoni - J. Y. Tilliette, Brepols, Turnhout 2005 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 2). Sulla figura e sul pensiero di Guglielmo sono importantissimi inoltre i molti studi di Teske, oltre alle sue edizioni in lingua inglese delle opere di Guglielmo, cfr. R. J. TESKE, *William of Auvergne and the Manichees*, in «Traditio» 48 (1993), cit., pp. 63–75; cfr. ID., *William of Auvergne's Use of Avicenna's Principle: 'Ex Uno, Secundum Quod Unum, Non Nisi Unum'*, in «The Modern Schoolman: a quarterly journal of philosophy» 71 (1993), Saint Louis, pp. 1–15; cfr. ID., *William of Auvergne on the Eternity of the World*, in *ibid.*, 67 (1994), cit., pp. 187–205; cfr. ID., *William of Auvergne on the Individuation of Human Souls*, in «Traditio» 49 (1994), cit., 77–93; cfr. ID., *William of Auvergne's Arguments for the Newness of the Word*, in «Mediaevalia: Textos e Estudos» 7–8 (1995), Porto, pp. 287–302; cfr. ID., *William of Auvergne's Debt to Avicenna*, in *Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium. Leuven-Louvain-la-Neuve 8-11 sett. 1999*, edd. J. L. Janssens - D. de Smet, Leuven 2002, pp. 153–170; cfr. ID., *William of Auvergne on Time and Eternity*, in «Traditio» 55 (2000), cit., pp. 125–141; la maggior parte di questi saggi sono stati in seguito ristampati nel volume *Studies in the Philosophy of William of Auvergne*, cfr. TESKE, *Studies in the Philosophy of William of Auvergne*, Milwaukee 2006.

conosciute dall'inquisitore – *De trinitate*, *De anima* e *De universo creaturarum*² – sono state composte negli anni immediatamente precedenti la stesura dell'*Adversus catharos et valdenses*. L'influenza di ciascuna di queste opere su Moneta avviene in modo diverso: se per la trattazione del problema dell'immortalità dell'anima il *magister* domenicano dichiara esplicitamente la dipendenza del suo testo da quello di Guglielmo³, ciò non avviene per il *De Trinitate*: si può infatti rilevare che un passo di quest'opera si presenta in modo perfettamente identico anche nell'*Adversus catharos et valdenses*. Ciò non lascerebbe alcun dubbio sul fatto che l'inquisitore abbia conosciuto direttamente l'opera di Guglielmo. Per quanto riguarda il *De universo creaturarum*, composto tra il 1231 e il 1236⁴, la questione è decisamente più complessa. Il lavoro del vescovo di Parigi è estremamente cospicuo e mostra abilità dialettiche e una compiutezza nella riflessione di notevole complessità. All'interno del *De universo creaturarum* – opera di notevole ampiezza in cui Guglielmo non si occupa soltanto della tematica cosmologica e antropologica – vengono affrontate tutte le tematiche, in riferimento al catarismo e alle problematiche che una dottrina dualistica reca con sé, presenti anche all'interno dell'*Adversus catharos et valdenses*. Il *De universo creaturarum* inizia con l'intento di mostrare le tesi erronee degli eretici, in riferimento all'esistenza o meno di un unico principio e di un unico mondo. A differenza di Moneta, Guglielmo si preoccupa in misura minore di enunciare le

² Per i testi di riferimento è stata utilizzata la seguente edizione delle opere di Guglielmo d'Auvergne: cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis opera omnia*, Orléans 1674.

³ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 422. È abbastanza sorprendente la dichiarazione da parte di Moneta di conoscere il *De anima* di Guglielmo d'Auvergne, dal momento che quest'ultima opera è stata scritta nel 1240, quindi soltanto un anno prima la stesura dell'*Adversus catharos et valdenses*.

⁴ Cfr. L. T. WHITE, *Medieval religion and technology: collected essays*, Berkeley 1978 (Publications of the Center for medieval and Renaissance studies 13), p. 55.

posizioni eterodosse, e si concentra piuttosto sulla confutazione razionale di queste ultime⁵. La prima parte del *De universo creaturarum* è dichiaratamente volta a mostrare quanto siano infondate le argomentazioni manichee ed è preceduta da un proemio in cui Guglielmo critica l'impostazione della teologia precedente rimarcando come si presentassero delle nuove istanze: la prima istanza è di carattere morale, mentre la seconda si configura come la necessità di inglobare all'interno dell'ordine teologico le nuove scoperte delle scienze naturali⁶. Come rimarca Bernstein, Guglielmo è ben consapevole del contesto storico e culturale in cui è inserito, all'interno del quale – sia da parte del catarismo che da parte della Chiesa – si fatica a trovare una giustificazione razionale e una risoluzione alla giustapposizione tra bene e male e si vive questo conflitto in un modo particolarmente drammatico⁷. Mentre i catari tentavano di proporre come soluzione l'esistenza di due principi contrapposti creatori del mondo, Guglielmo, non potendo accettare questa soluzione, avverte comunque l'esigenza di nuove riposte da parte della teologia. In questa prospettiva l'intero *De universo creaturarum* si configura come una risposta al dualismo cataro: un tentativo di spiegare la creazione a partire da un solo e unico principio⁸. A differenza dell'*Adversus catharos et valdenses*, in cui si ricorre ampiamente alle Scritture a sostegno degli argomenti razionali, le argomentazioni di Guglielmo contenute nel *De universo creaturarum* si mantengono su un piano esclusivamente teoretico. Teske ha individuato due tipologie di dimostrazioni utilizzate dal vescovo di Parigi: una di tipo

⁵ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De universo*, in *Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis*, cit., pp. 593-604.

⁶ Cfr. F. SANTI, *Guglielmo d'Auvergne e l'Ordine dei domenicani*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne*, cit., pp. 140-141.

⁷ Cfr. A. BERNSTEIN, *William of Auvergne and the cathars*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne*, cit., p. 271.

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 274.

metafisico e un'altra di facile comprensione, secondo la terminologia utilizzata dallo stesso Guglielmo⁹. Queste argomentazioni risentono di un forte influsso da parte di Avicenna, piuttosto che di Agostino – a differenza di quanto accade per Moneta che risente in larga misura del pensiero dell'Ipponate oltre che del filosofo arabo –, in modo anche piuttosto sorprendente, se si considera che Guglielmo non fa mai riferimento ai testi agostiniani rivolti contro l'eresia manichea¹⁰. Il motivo per cui il vescovo di Parigi non si sofferma a illustrare in dettaglio le dottrine ereticali deriva forse da una sua parziale ignoranza della questione e in ciò consiste la maggiore differenza con Moneta, il quale, grazie proprio alla sua attività nelle zone più densamente popolate di eretici, ha maturato una conoscenza dell'eresia diretta e, per questo motivo, il più possibile precisa e corretta. Come fa giustamente notare Teske, Guglielmo sembra ignorare che i catari avessero una propria teoria sullo stato del cosmo antecedente alla battaglia tra bene e male, oltre a non menzionare numerosi dettagli sulla mitologia catara, sulla cristologia e sulla liturgia¹¹. L'argomento metafisico utilizzato per confutare la tesi secondo la quale esistono due principi eguali contrapposti è del tutto simile a quello contenuto dell'*Adversus catharos et valdenses*: se si afferma che esistono due principi essi devono essere assolutamente semplici e sussistenti; la composizione implica infatti che le parti siano precedenti all'intero; se uno dei due principi non è assolutamente semplice non può neppure essere necessario e sussistente di per sé, quindi deve essere causato da altro¹². Fino a questo punto Guglielmo ha dimostrato che i due principi su cui si fonda il dualismo devono essere semplici, necessari ed eterni ma non ha ancora dimostrato che due principi con queste caratteristiche non possono esistere;

⁹ Cfr. TESKE, *William of Auvergne and the Manichees*, cit., p. 65.

¹⁰ Cfr. *ibid.*

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 65-66.

¹² Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De universo*, cit., pp. 593-594.

questo verrà dimostrato con l'argomento seguente¹³: siccome ciascuno dei due principi deve essere assolutamente semplice e necessario, non è possibile che ci sia qualcosa nell'essenza di uno che non è presente allo stesso modo nell'essenza dell'altro, quindi entrambi dovrebbero essere o essenzialmente buoni o essenzialmente malvagi. Ma i dualisti affermano che la bontà è presente esclusivamente nel principio buono, così come il male è presente soltanto nel principio malvagio e ciò porta a una contraddizione. Inoltre, l'ente necessario (*nesesse esse*) non può essere predicato equivocamente dei due principi: siccome sono due contrari, essi devono condividere una radice comune (come per esempio l'essere bianco o nero di una stessa superficie), come per esempio il fatto stesso di essere enti e il condividere il fatto di essere enti in modo equivoco rende impossibile una comunicazione tra i due. Se ogni principio è definito come l'unico nello stesso senso, non possono essercene due: non possono essere definiti principi o dei, a meno che il termine 'dio' o 'principio' non sia inteso in senso univoco¹⁴. Per controbattere alla tesi dualista secondo la quale deve esserci un principio causativo del male per evitare il regresso all'infinito, Guglielmo ricorre agli argomenti che si ritrovano già all'interno del *De trinitate*¹⁵ in cui rifiuta il processo causale su cui poggia il dualismo a cui fa capo un principio maligno: egli infatti afferma che il male malvagio per essenza e deve avere un principio da cui proviene. Tale principio sarà essenzialmente malvagio tanto quanto il male di cui è fonte, ricadendo in una tautologia¹⁶. Nella prospettiva di Guglielmo il male deriva come accidente dal bene¹⁷, egli distingue quindi tra ciò che deriva *per*

¹³ Cfr. *ibid.*

¹⁴ Cfr. TESKE, *William of Auvergne and the Manichees*, cit., pp. 67-69.

¹⁵ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De trinitate*, in *Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis*, cit., pp. 2-3.

¹⁶ Cfr. ID., *De universo*, cit., pp. 601-602.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 602-603.

se da ciò che deriva *per accidens*, una distinzione introdotta da Aristotele e ripresa in seguito da Avicenna¹⁸. Inoltre, allo stesso modo di Moneta, Guglielmo rimarca il senso relativo del male: ciò che l'essere umano percepisce come malvagio, non è detto che sia male per sé, ma potrebbe avere come fine ultimo un bene più alto, nell'ottica della provvidenza divina¹⁹. Il *De universo creaturarum* è simile all'opera di Moneta per quanto riguarda l'impostazione stessa e il contenuto delle varie argomentazioni relative alle questioni fondamentali, vale a dire la dimostrazione che esiste un unico principio che agisce per libera volontà, contro l'emanazione necessarista di impostazione avicenniana che Guglielmo d'Auvergne attribuisce però ad Aristotele²⁰. Il suo riferimento ad Avicenna non è soltanto però con un intento anti-necessarista, ma il teologo parigino utilizza l'argomentazione del filosofo arabo di un primo principio assolutamente necessario, semplice e unico²¹. La conclusione a cui giunge il *De trinitate* si ritrova allo stesso modo anche nel *De universo creaturarum*: «si enim intelligunt principium per intentionem ius absolutam, necessario intelligunt ipsum purum, spoliatissimum esse simplexque in ultimo esse, aut spoliatissimum, simplicissimum, quod dividi nullo modo potest»²². Come mostra chiaramente Teske, nel contributo *William of Auvergne's debt to Avicenna*²³, Guglielmo imposta il *De universo creaturarum* contro gli errori attribuiti ad Aristotele che egli tende a identificare con Avicenna, come già evidenziato in precedenza da Gilson; infatti nel pensiero di Guglielmo le teorie di Avicenna vengono sovente attribuite allo Stagirita, come per esempio l'idea avicenniana che ci

¹⁸ Cfr. TESKE, *William of Auvergne and the Manichees*, cit., p. 72.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 73-74.

²⁰ Cfr. GUILLELMUS ALVERNUS, *De universo*, cit., pp. 618-624.

²¹ Cfr. TESKE, *William of Auvergne and the Manichees*, cit., p. 75.

²² GUILLELMUS ALVERNUS, *De trinitate*, cit., p. 57.

²³ Cfr. TESKE, *William of Auvergne's debt to Avicenna*, cit., pp. 153-170.

sia un intelletto agente. L'intento di Guglielmo è quindi quello di confutare il necessitarismo di Avicenna, ma egli è nondimeno profondamente influenzato proprio dal pensatore arabo, dal momento che lo utilizza ampiamente, in particolar modo contro il dualismo dei catari (da Guglielmo definiti sempre manichei, ma è chiaro che si riferisca ovviamente agli albigesi del sud della Francia)²⁴. Ma il debito di Guglielmo nei confronti Avicenna si evince anche dall'uso dello stile e della terminologia tipicamente avicenniani. Di ispirazione avicenniana è anche la descrizione di Dio come primo principio, benché venga poi rifiutata l'emanazione necessitante secondo l'impostazione neoplatonica. Ed è sempre avicenniana la terminologia in cui viene dimostrata l'esistenza di un solo principio, contro il dualismo. La dimostrazione che esiste un unico principio presente nel *De universo creaturarum* si può ritrovare allo stesso modo anche in Moneta: l'argomentazione, in entrambi gli autori, si basa sulla nozione di primo principio come ente assolutamente necessario e semplice, portando avanti una *reductio ad absurdum* della posizione dualista. La differenza fondamentale tra i due autori è che Guglielmo mantiene la propria argomentazione su un piano esclusivamente metafisico e insiste in particolar modo sulla nozione di *nesse esse per se*, in modo sicuramente più analitico e puntuale di Moneta. Inoltre Guglielmo non ricorre mai in questo contesto alle *auctoritates* delle Scritture né ad Agostino: in ciò consiste principalmente la differenza con il metodo argomentativo di Moneta, il quale utilizza i Padri della Chiesa e i passi scritturali accanto alle varie argomentazioni e *probationes* razionali. A proposito del problema del necessitarismo e della derivazione del molteplice a partire dal primo principio unico e semplice, nel capitolo ottavo del *De trinitate* Guglielmo esamina il modo in cui le cose derivano da Dio. All'interno della prima questione egli si domanda se Dio produca le cose

²⁴ Cfr. ID., *William of Auvergne and the Manichees*, cit., pp. 63–75.

secondo natura o secondo intelletto e volontà, mentre nella seconda questione intende esaminare il concetto di potenza divina e indagare quali siano i suoi limiti. La terza questione è invece dedicata alla sapienza di Dio e, infine, nella quarta questione, Guglielmo si domanda se la bontà di Dio lo costringa in modo necessitante a compiere e realizzare tutto ciò di cui è capace per sua natura²⁵. In seguito, sempre all'interno del *De trinitate*, Guglielmo si concentra sul problema dell'esistenza di una materia preesistente. La materia è il presupposto necessario di ogni effetto che inizi col tempo, essa è la condizione di possibilità di ogni cosa che non è eterna. Sia per le cose materiali che iniziano a esistere, sia per le cose immateriali è necessario arrivare a una causa preesistente e creatrice. Soltanto il Creatore non ha bisogno di una materia preesistente, eterna o meno. La radice della possibilità delle cose quindi, non va riposta secondo Guglielmo in una materia che preesiste eternamente, ma va riposta invece in Dio. La riflessione di Guglielmo sui rapporti tra tempo, eternità e materia²⁶ viene ripresa più diffusamente nel *De universo creaturarum*, in cui sempre a proposito dell'ipotesi di una materia preesistente, il vescovo parigino si scaglia contro chi sostiene l'esistenza di una materia universale che pervade l'universo e precede qualsiasi creatura. La dimostrazione che costoro sono in errore consiste nell'affermazione da parte di Guglielmo che è invece evidente l'esistenza di creature totalmente prive di materia, quindi puramente spirituali. Nella derivazione delle cose da Dio c'è un ordine gerarchico, in cui il primo posto viene occupato dalle cose immateriali, poiché sono più nobili di quelle materiali. In questo modo sarebbe invalidata la teoria della materia eterna preesistente²⁷. Guglielmo ricorda a questo punto la posizione di Avicenna a cui si allinea, secondo la quale ogni realtà creata è composta di

²⁵ Cfr. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, cit., pp.1-3.

²⁶ Cfr. TESKE, *William of Auvergne on Time and Eternity*, cit., pp. 125-141 .

²⁷ Cfr. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 16.

materia e forma. Guglielmo polemizza in seguito con Avicenna per le affermazioni del pensatore arabo sulla materia: essa, nella prospettiva avicenniana, precederebbe *ab aeterno* ogni ente con inizio temporale; Avicenna avrebbe sostenuto quindi, erroneamente secondo Guglielmo, che la produzione delle cose da Dio, vale a dire l'esistenza del molteplice a partire dall'uno, deve necessariamente essere *ab aeterno*. Ritornando al *De Trinitate*, Guglielmo si sofferma sull'esaminare il concetto di potenza prima e a questo punto notiamo come si ritrova all'interno di quest'opera un passo che corrisponde in modo assolutamente identico a un altro passaggio di Moneta nell'*Adversus catharos et valdenses*, all'interno del paragrafo in cui il *magister* domenicano intende provare che Dio agisce per libera volontà e non secondo necessità:

constat enim, quod prima potentia debet esse, quam non praecedit alia, et longius ab impotentia omnino, et debilitate, quam aliqua alia; quare et perfectior omni alia; constat enim, quod potentia quando non est, nisi super alterum oppositorum, diminuta est comparatione potentiae quae est super utrumque. Verbi gratia: ignis non potest nisi semper calefacere, non enim est in eo ut calefaciat, vel non calefaciat, cum obviaverit calefactibili, sed necesse habet calefacere tantum; si autem esset ignis, vel aliquid aliud potens super utrumque oppositorum necessario potentius esset, eo quod haberet in potestate utrumque oppositorum; nec haberet necesse facere alterum; haec igitur diminutio prohibet potentiam ignis, non longissime esse ab impotentia, arctatio namque eius et diminutio inclinatio eius est et approximatio ad impotentiam. Alia etiam diminutio potentiae et imperfectio est, quod prohiberi potest, vel impediri ab operatione sua, qualis etiam est eadem potentia ignis, quae fortitudine contrarii sui prohiberi potest, vel impediri ab operatione sua, quia non est summe potens super operationem

suam. Est etiam et alia diminutio potentiae, et imperfectio, cum ipsa non potest super operationem, nisi adiuta per aliud, id est, aut per receptibile, aut per medium, aut per instrumentum. Est etiam alia diminutio, et imperfectio potentiae, cum cogi potest, sic enim non est fortissima, eo quod coactio semper fit a fortiori; prima igitur et perfectissima, et fortissima potentia est, quae per se potest super utrumque oppositorum, et quae totam suam operationem facit de se sola, et per se solam absque adiutorio alieno, et quae sua fortitudine nec prohiberi potest, nec cogi, haec enim nihil habet admixtum impossibile, sed est potentissima, et remotissima ab impotentia, et talis potentia amplissima est, atque fortissima, in quibus duobus praedicta quatuor comprehenduntur: amplissima, scilicet ad utrumque oppositorum, et ad unum, atque multa quantum in ipsa est: fortissima, quia nec cogi potest ad agendum, nec prohiberi ab agendo, et quia nullius eget adiutorio²⁸.

Guglielmo, allo stesso modo di Moneta, scrive che una potenza che è limitata a uno dei due opposti, senza potersi estendere all'altro, non è immune da debolezza e diminuzione e quindi non può trattarsi della potenza prima. Analogamente, non è neppure potenza prima quella potenza che è soggetta a qualche impedimento alla propria realizzazione o che necessita di ausili esterni a se stessa (che siano intermediari o strumenti). La potenza prima non può neppure venire costretta all'atto, né da una necessità in se stessa, né da qualche agente esteriore. La potenza prima, afferma Guglielmo, è sommamente perfetta e per questo motivo è dotata di pieno potere sui contrari; solo per essa e solo da essa fluisce l'atto, senza che niente la costringa

²⁸ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 495, cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De Trinitate*, cit., pp. 10-11; lo stesso passo è però a sua volta un riferimento ad Avicenna, cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima, sive Scientia Divina*, ed. S. Van Riet, Louvain – Leiden 1977, pp. 193-213.

o le impedisca di agire. In essa, quindi, non c'è alcun elemento che possa far pensare a una qualche impotenza²⁹.

In realtà il passaggio in comune tra l'*Adversus catharos et valdenses* e il *De trinitate* trova origine nel *Dux perplexorum* di Maimonide³⁰. Non è dunque possibile stabilire con assoluta certezza se Moneta abbia copiato il passo effettivamente da Guglielmo oppure direttamente da Maimonide che ben conosce e cita esplicitamente. Dal momento che larga parte del capitolo

²⁹ Cfr. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 66.

³⁰ L'edizione presa come riferimento del *Dux perplexorum* è la seguente: cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director dubitatum aut perplexorum: in treis libros divisus, opera Iodici Badii Ascensii*, Parigi 1520. Del *Dux perplexorum* è disponibile inoltre l'autorevole edizione in lingua francese curata da S. Munk, cfr. MAIMONIDES, *Le Guide des égarés : traité de théologie et de philosophie. Par Moïse Ben Maimoun dit Maimonide; traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk*, ed. S. Munk, Parigi 1960; l'edizione italiana è curata da M. Zonta, cfr. MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, ed. Zonta, Torino 2003 (Classici della filosofia). Su Maimonide sono da ricordare inoltre i principali studi, tra cui quelli contenuti nella miscellanea curata da Seeskin, cfr. *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. K. Seeskin, Cambridge 2005 e, inoltre, il volume *Maimonides on the Origin of the World*, cfr. SEESKIN, *Maimonides on the Origin of the World*, New York, 2005; Davidson, cfr. H. A. DAVIDSON, *Moses Maimonides: the man and his works*, Oxford 2005; Davies, cfr. D. DAVIES, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, New York 2011; Fox, cfr. M. FOX, *Interpreting Maimonides*, Chicago, 1990 (Chicago studies in the history of Judaism); Hyman, cfr. A. HYMAN, *Maimonides on Creation and Emanation*, in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. J. F. Whipple, Washington D. C. 1998, pp. 45–61; Kellner, cfr. M. KELLNER, *Dogma In Medieval Jewish thought: from Maimonides to Abravanel*, New York 1986; Laras, cfr. G. LARAS, *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Roma 1985 (Collana di cultura ebraica 24); Manekin, cfr. C. H. MANEKIN, *On Maimonides*, Belmont 2005; Ravitzky, cfr. A. RAVITZKY, *The Secrets of Maimonides*, in *Studies in Maimonides*, ed. Twersky, Cambridge 1990, pp. 159–207; Stern, cfr. J. STERN, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Cambridge 2013; Strauss, cfr. L. STRAUSS, *The literary Character of the Guide for the Perplexed*, in ID., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1988; Stroumsa, cfr. S. STROUMSA, *Maimonides in His World: portrait of a Mediterranean thinker*, Princeton 2009; Wolfson, H. WOLFSON, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, edd. I. Twersky - G. H. Williams, Cambridge 1973, pp. 207–221.

sull'eternità del mondo dell'*Adversus catharos et valdenses* risente in gran parte dell'influsso del *Dux perplexorum* non è da escludere che Moneta abbia copiato quel passo direttamente dal filosofo ebraico, piuttosto che dal *De trinitate* del vescovo di Parigi. Non si può comunque negare che Moneta conoscesse il *De trinitate*: infatti, nell'*Adversus catharos et valdenses* si ritrovano alcuni argomenti presenti ugualmente nel *De trinitate*, e, sebbene non ci sia una perfetta corrispondenza testuale, è innegabile l'estrema similarità dell'argomentazione in riferimento al primo principio e alla creazione. Per esempio, nel decimo capitolo del *De trinitate*, Guglielmo discute della necessità dell'attività del primo principio, in particolare in riferimento alla necessità o meno della creazione del mondo *ab aeterno*³¹. Guglielmo espone inizialmente l'argomento degli aristotelici: siccome Dio è somma potenza e non ha bisogno di nessun aiuto esterno per la propria opera e ha, in ogni momento, piena sufficienza per i suoi effetti, la creazione del mondo non può che essere *ab aeterno*. Inoltre, essendo la volontà di Dio eterna, non si spiega come potrebbero non essere eterni gli effetti della sua opera. Siccome la causa è immune dal mutamento, il quesito che ci si pone è come essa possa produrre in un determinato momento ciò che non ha prodotto precedentemente. Guglielmo risponde che la volontà divina *ab aeterno* volle che il mondo fosse in un determinato momento e ciò non dipende dal fatto che la sua volontà fosse in atto *ab aeterno*³². Il vescovo parigino per rispondere alle obiezioni di chi ritiene che il mondo fu creato *ab aeterno* – altrimenti si dovrebbe ammettere una qualche insufficienza nelle condizioni di possibilità a partire dal primo principio – insiste nell'affermare la libertà della volontà divina che non agisce necessariamente; Moneta utilizzerà gli stessi concetti di Guglielmo nel paragrafo dell'*Adversus catharos et valdenses* dedicato a

³¹ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De Trinitate*, cit., pp. 13-15.

³² Cfr. *ibid.*

dimostrare, per l'appunto, che Dio agisce per libera scelta³³. Tuttavia, l'insieme di tutti questi argomenti fondati sul volontarismo in un'ottica anti-necessitarista – e il riferimento in questo contesto è sicuramente ad Avicenna – risalgono comunque in origine a Maimonide che Guglielmo però non cita in maniera esplicita, diversamente da Moneta.

Non resta che stabilire a questo punto in che modo Moneta abbia potuto avere accesso alle opere parigine di Guglielmo, di pochi anni precedenti. L'ipotesi più plausibile è, come nei casi precedenti, che il tramite possa essere stato Rolando da Cremona. Per quanto riguarda la datazione delle opere del vescovo di Parigi, è accertato che la stesura del *De trinitate* risalirebbe al primo quarto del secolo XIII; Moneta, dunque, potrebbe esserne venuto a conoscenza al momento del rientro di Rolando in Italia, dato che nel periodo in cui quest'ultimo si trovava a Parigi l'opera di Guglielmo era già stata completata. Allo stesso modo Moneta potrebbe aver letto il *De universo creaturarum*, che è stato composto prima del 1241 – poiché manca qualsiasi riferimento alle tesi condannate in quell'anno – e sicuramente dopo il 1229, per alcuni riferimenti alla lotta contro gli albigesi. Per quanto riguarda l'aspetto teoretico, se si considera l'intera struttura del *De universo creaturarum*, appare chiaro come l'*Adversus catharos et valdenses* ne sia dipendente sia per quanto riguarda l'intento (entrambe le opere hanno un fine anti-eretico e intendono dimostrare l'invalidità del necessitarismo) che per quanto riguarda le tematiche fondamentali: benché non siano presenti dei precisi parallelismi testuali, la struttura e la tipologia delle argomentazioni (anche se Guglielmo si occupa di numerosi altri problemi non presenti nell'*Adversus catharos et valdenses*) convergono. Quindi in conclusione sia la struttura dell'opera, sia gli intenti, sia gli obiettivi polemici, sia le argomentazioni coincidono in entrambe le opere. Infatti, il *De universo*

³³ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 489-496.

creaturarum di Guglielmo si propone di analizzare la struttura dell'universo nel suo complesso, a partire dall'analisi del concetto di primo principio. Le argomentazioni sono in questo caso rivolte esplicitamente contro i catari francesi da Guglielmo definiti come manichei, probabilmente per riprendere la terminologia agostiniana. L'intento del vescovo parigino è quindi quello di dimostrare l'esistenza di un unico principio, mostrando gli errori dell'impostazione dualista ed è evidente in questo contesto l'influenza di Avicenna, come già per il *De trinitate*. In seguito si esamina il modo in cui dal primo principio le creature hanno origine a partire da esso. Ed è questo punto che la polemica contro i catari si intreccia proprio con l'avicennismo: la preoccupazione maggiore di Guglielmo è quella di evitare qualsiasi elemento di necessitarismo nell'emanazione dal primo principio, mantenendo il volontarismo del Creatore. La polemica si estende agli errori dell'aristotelismo – ed evidentemente di Avicenna –, in riferimento alla creazione del mondo da parte della prima intelligenza e quindi alla concezione di un mondo eterno. Guglielmo presenta gli argomenti a favore dell'eternità del mondo da lui attribuiti ad Aristotele, ma che in realtà trovano origine in Avicenna, e tenta di confutarli intendendo dimostrare razionalmente che il mondo ha avuto inizio nel tempo. Egli si discosta qui dalla posizione di Maimonide, il quale riteneva che non fosse possibile portare un'argomentazione razionale in favore della novità del mondo. Guglielmo – come anche Moneta, che lo segue – si rifà piuttosto alla serie di argomentazioni che trovano origine già in Giovanni Filopono nel secolo VI³⁴. Moneta, nell'*Adversus catharos et valdenses*, ricalca essenzialmente, seppur in modo meno diffuso, tutto l'impianto teoretico e argomentativo di Guglielmo. Allo stesso modo di Guglielmo, l'inquisitore prende spunto dalla polemica

³⁴ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *The universe of creatures*, ed. Teske, Milwaukee 1998, pp. 17-25.

contro il catarismo per mostrare gli errori dell'aristotelismo e in particolare della filosofia araba a proposito della concezione necessitarista dell'universo.

3.3 MAIMONIDE

Si è già accennato all'influenza di Maimonide sull'opera di Moneta. È evidente come l'interlocutore principale del filosofo ebraico sia l'aristotelismo nell'interpretazione che ne dà Avicenna, filtrato dall'idea neoplatonica che il primo principio, l'Uno, sia totalmente trascendente e da cui viene emanata in modo necessario l'intera realtà¹. Il *Dux perplexorum*, composto in lingua araba, venne iniziato nel 1185 e fu terminato attorno al 1190; non si tratta di un trattato sistematico di filosofia, ma di un'opera di carattere eclettico. L'intenzione di Maimonide è quella di servirsi della filosofia per comprendere la terminologia e alcuni passi delle Scritture; il *Dux perplexorum* si configura quindi come un tentativo da parte del filosofo ebraico di fornire un'interpretazione razionale ad alcune parti del testo biblico che potrebbero apparire oscure. Per quanto riguarda la diffusione dell'opera di Maimonide nell'occidente latino, si sa soltanto che il pensatore iniziò uno scambio epistolare con alcuni intellettuali francesi, in cui egli rispondeva a domande sulla *Misneh Torah* e, in seguito a questi contatti, inviò alcune copie del *Dux perplexorum* a Samuel Ibn Tibbon che viveva in Linguadoca, per averne una traduzione in ebraico². Da questo momento in poi, si perdono le tracce della ricezione dell'opera nell'occidente latino fino al momento delle prime citazioni da parte degli autori latini, a partire da Alessandro di Hales fino alla prima citazione esplicita di Rolando e poi di Moneta da Cremona.

Le riflessioni di Maimonide sul primo principio, sulla creazione e sull'emanazione della pluralità a partire dall'assolutamente unico e semplice non poteva che costituire una fonte preziosissima per gli autori latini, dal

¹ Cfr. A. L. IVRY, *The Guide and Maimonides' philosophical sources*, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, cit., pp. 58-63.

² Cfr. J. L. KRAEMER, *Moses Maimonides*, in *ibid.*, pp. 10-57.

momento che il *Dux perplexorum* si configura come una proposta di teologia negativa in cui viene sostenuto un forte volontarismo da parte del primo principio. Nella prospettiva di Maimonide il conferire attributi positivi a Dio introdurrebbe la pluralità e la corporeità nell'ente che è assoluta semplicità e unicità. L'interesse principale di Maimonide è quindi quello di mostrare quali siano le false credenze su Dio e per fare ciò egli ritiene che sia essenziale spiegare il contenuto esoterico della Bibbia a chi non è in grado di comprenderlo. Nell'introduzione del *Dux perplexorum* si chiarisce innanzitutto che la religione e la filosofia non sono incompatibili; è anzi necessario utilizzare gli strumenti filosofici per comprendere e spiegare razionalmente le dottrine religiose. La preoccupazione principale di Maimonide è innanzitutto quella di difendere il volontarismo del primo principio, quindi l'idea di un Dio che poté scegliere di agire o meno, dotato di una volontà libera non sottoposta ad alcun necessitarismo. In riferimento alla produzione delle creature da parte dell'Uno, e in particolare relativamente al problema dell'eternità o meno del mondo, Maimonide, polemizzando con chi intende provare che il mondo è *ab aeterno*, rileva che se il mondo fosse sempre esistito, Dio non avrebbe agito in modo spontaneo e libero, e quindi sarebbe un Dio interamente dominato dalla necessità. Maimonide dubita del poter trattare dell'origine del mondo nei termini della filosofia naturale, dal momento che c'è una verità inaccessibile per l'uomo, tuttavia ciò non significa che egli non ritenga valide le conclusioni della scienza naturale; Maimonide è scettico soltanto per ciò che riguarda la conoscenza dell'origine dell'universo: sulla questione di come il mondo abbia avuto origine non è possibile avere alcuna dimostrazione naturale e razionale certa. D'altro canto, Maimonide è piuttosto fiducioso sulla possibilità per l'uomo di conoscere le leggi naturali che governano invece il mondo sublunare³.

³ Cfr. SEESKIN, *Maimonides on the origin of the world*, cit., pp. 2-4.

Rispetto alla questione dell'eternità del mondo nel *Dux perplexorum* il filosofo ebraico afferma che l'esistenza di un unico Dio supremo e la creazione del mondo sono i due pilastri su cui si fonda il monoteismo. Per quanto riguarda la possibilità di conoscenza del primo principio, egli propone una teologia di impostazione negativa, dal momento che non può esistere nessun tipo di comparazione tra Dio e qualsivoglia creatura; la terminologia che l'uomo utilizza per definire e descrivere il primo principio è totalmente equivoca: affermare per esempio che Dio possiede un potere più grande del nostro è completamente errato, poiché ciò implica comunque una qualche misura comune di comparazione. Maimonide nega fermamente che possa sussistere qualsiasi tipo di comparazione tra Dio e gli altri enti; difatti può esserci una relazione soltanto tra enti appartenenti alla stessa specie e questo non è chiaramente il caso del Creatore – ente necessario – con le creature che sono invece enti contingenti. Se si applica al primo principio la terminologia che viene riservata a tutti gli enti, se ne compromette l'assoluta semplicità, in questo modo si riduce il primo principio a un comune oggetto dell'esperienza. Nel momento in cui Dio viene definito da un concetto, la sua essenza viene a dipendere da qualcosa di esterno; essa sarebbe dunque limitata nella stessa misura in cui è limitato un concetto prodotto dalla mente umana⁴.

Il problema costituito dalla creazione è che la causalità è comunque un tipo di relazione, tra l'unità e la molteplicità; è necessario trovare una spiegazione razionale a come sia possibile che dall'unicità possa provenire il molteplice. Inoltre, il mondo è situato all'interno delle categorie di spazio e tempo ed è un ente complesso, mentre Dio è totalmente al di fuori di spazio e tempo, oltre a essere ovviamente assolutamente semplice. Il problema che Maimonide deve cercare di risolvere è il seguente: in che modo il primo

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 7-8.

principio, non soggetto ad alcun mutamento, possa essere responsabile del divenire del mondo. Il filosofo deve interfacciarsi con le soluzioni proposte dall'aristotelismo. Aristotele cercò di risolvere la questione considerando il primo motore come causa finale: il primo motore non impartì un movimento fisico ma lo causò, essendo oggetto di desiderio. A ogni modo l'obiettivo di Aristotele non era quello di spiegare l'origine del mondo, ma soltanto di comprenderne la struttura; la sua teoria delle cause riusciva a spiegare come un ente produce un mutamento in qualche altro ente, ma non spiegava in che modo qualcosa causa l'esistenza di qualcos'altro. La teoria dell'emanazione di ascendenza neoplatonica sembrò spiegare ciò che Aristotele aveva mancato di fare: in che modo il mondo procede da Dio, vale a dire in che modo la molteplicità ha origine dall'Uno. Maimonide ha di fronte un aristotelismo influenzato fortemente dal neoplatonismo; egli quindi attribuisce ad Aristotele e ai suoi seguaci la teoria dell'emanazione dall'Uno, secondo la quale tutto viene portato all'esistenza da Dio secondo un processo eterno e necessario. La logica alla base di questa prospettiva di emanazione necessaria delle cause si basa sul fatto che, essendo la causa eterna, di conseguenza anche l'effetto deve essere eterno. Maimonide, non accettando questa spiegazione, rifiuta l'idea di una creazione che implichi un cominciamento del mondo in un tempo già esistente; difatti nella sua prospettiva il tempo è un accidente del moto, quindi in assenza di movimento non può esistere neppure il tempo; di conseguenza non si può che concludere che non ci fu un tempo prima della creazione del mondo. La conclusione a cui si deve giungere secondo questo ragionamento porta a ritenere che è con la creazione che si ha l'inizio del tempo, una dimensione che appartiene soltanto agli enti creati, dal momento che Dio, il primo principio, è fuori dal tempo⁵. Inoltre, se si ammette che esiste un ente necessario responsabile dell'esistenza di ogni

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 8-25.

cosa, l'esistenza stessa del mondo diventa un fatto contingente; l'esistenza viene quindi a configurarsi come un accidente per le creature, di conseguenza deve essere considerata come un dono. Il ragionamento di Maimonide si conclude rimarcando come non è possibile ricercare le cause della creazione come se essa fosse un qualsiasi evento naturale, così come non si può stabilire quali siano le caratteristiche del primo principio; la creazione non è in alcun modo paragonabile ai processi di generazione e corruzione basati su atto e potenza, essa infatti è un evento unico e irripetibile⁶.

All'interno del *Dux perplexorum* Maimonide propone tre spiegazioni del modo in cui il mondo può derivare da Dio. La prima posizione è quella sostenuta da chi crede nella legge mosaica: Dio ha creato il mondo *ex nihilo* con un atto libero e spontaneo che ha dato l'inizio al tempo. La seconda posizione è quella attribuita a Platone. Non si sa in che misura Maimonide conosca il *Timeo*, probabilmente ne è venuto a conoscenza tramite fonti secondarie. Secondo la teoria platonica il mondo ha avuto un inizio temporale ma è stato creato a partire da una materia preesistente; tuttavia, benché la materia sia coeterna a Dio, senza la decisione divina di darle una forma essa non avrebbe avuto nessuna determinazione⁷. L'ultima ipotesi è quella ricondotta alla posizione aristotelica: il mondo esiste *ab aeterno* e sempre esisterà, nella forma in cui lo si conosce; inoltre, tutto ciò che è eterno è necessario, mentre i mutamenti, tra cui i processi di generazione e corruzione, avvengono soltanto nel mondo sublunare e non hanno alcuna influenza sulla struttura del mondo. Secondo questa posizione, se Dio ha voluto l'esistenza del mondo – ed è certo che la volontà di Dio non cambia – allora, siccome la causa non può mutare, neppure il mondo che è il suo effetto può essere soggetto a mutamento.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 30-34.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 35-59.

Maimonide divide gli argomenti a favore dell'eternità del mondo in due gruppi: il primo propone argomenti che si basano sulla natura del mondo, mentre il secondo gruppo di argomenti ha per oggetto la natura di Dio. Riassumendo, il primo argomento è volto a dimostrare che l'idea di un primo movimento è assurda, poiché implicherebbe l'esistenza di un movimento prima di quel dato movimento; in secondo luogo non è ammissibile l'idea stessa di un primo istante, dato che l'istante per definizione è l'unione della fine di una certa porzione di tempo (vale a dire il passato) e l'inizio di un altro (il futuro). Con il secondo argomento si intende mostrare che la materia non è generata, poiché essa è alla base di tutti i processi generativi; se la materia prima fosse sottoposta a generazione dovrebbe esserci un'altra materia antecedente da cui essa possa essere generata, ricadendo in una progressione all'infinito. Il terzo argomento riguarda il movimento dei cieli: essi si muovono secondo orbite circolari e in questo tipo di movimento non è presente nessuna contrarietà: i cieli non sono infatti soggetti ai processi di generazione e corruzione; di conseguenza i cieli sono eterni. Il quarto argomento si basa sulla nozione di possibilità e viene riportato secondo la formulazione di Avicenna: la creazione del mondo fu possibile, necessaria o impossibile. Se fu impossibile il mondo ora non esisterebbe; se fu necessaria esso sarebbe sempre esistito e quindi sarebbe eterno, se invece fu possibile avrebbe dovuto avere un *substratum* per permettere la possibilità stessa e se c'è un *substratum* che precede la creazione, quest'ultima diviene una nozione assurda. Tutti questi argomenti partono dalla stessa assunzione che Maimonide mette in discussione: l'origine del mondo è analoga all'origine di qualsiasi ente naturale. Il filosofo ebraico sottolinea come Aristotele e i suoi seguaci siano convinti che ciò che è venuto a esistere si trovava nel momento in cui ebbe origine già nella forma in cui esiste nel momento presente; Maimonide puntualizza che la natura di un ente che ha raggiunto una sua stabilità può essere diversa da quella che aveva nel

momento della sua generazione, esattamente come avviene per gli animali. La nostra conoscenza del mondo nelle sue condizioni attuali, prosegue Maimonide, non ci permette di inferire nulla sulla sua origine; non possiamo formulare altro che ipotesi.

I restanti argomenti relativi all'eternità del mondo riguardano la natura di Dio. Maimonide parte dal presupposto che l'essenza di Dio è al di là della comprensione degli uomini, per cui è impossibile per gli esseri umani determinare cosa abbia prodotto il primo principio e in che modo. Il primo di questa serie di argomenti afferma che se Dio avesse creato il mondo *de novo*, prima avrebbe avuto la potenza che si sarebbe poi attualizzata nel momento della creazione; Dio quindi sarebbe passato dalla potenza all'atto, il che è impossibile dal momento che il primo principio è immutabile. Il secondo argomento, collegato al primo, sottolinea come un agente che agisce in un determinato momento mentre prima non agiva, avrebbe dovuto avere degli impedimenti per non agire e dei fattori esterni che lo abbiano poi spinto ad agire; ovviamente Dio non può avere né impedimenti né fattori esterni che lo inducano all'atto. Inoltre se Dio avesse creato il mondo dopo un periodo di inattività, sarebbe stato un agente in potenza e sarebbe dovuto intervenire qualcosa di esterno e superiore a lui per farlo passare dalla potenza all'atto. Ciò è ovviamente inconciliabile con l'idea di un primo principio massimamente perfetto, in quanto la perfezione implica il fatto di essere sempre in atto. Il terzo argomento asserisce che essendo Dio la causa eterna anche il mondo, che è il suo effetto, deve essere eterno.

L'ultimo problema discusso da Maimonide riguarda lo stabilire che cosa ha compiuto Dio durante tutta l'eternità di tempo prima che il mondo venisse a esistere. La risposta del pensatore, come è già stato anticipato, si basa sul fatto che tutti questi argomenti valgono soltanto per un ente composto di materia e forma: è vero che un agente che agisce in un determinato momento passa dalla potenza all'atto, ma questo non vale per un

agente che non possiede un corpo. Gli argomenti aristotelici hanno in comune l'applicazione delle categorie dei processi naturali all'atto della creazione; essi sono argomenti validi per quanto riguarda i processi naturali e un agente finito, ma non è legittimo applicarli anche a Dio e alla creazione. Inoltre non ha senso domandarsi cosa ha spinto Dio ad agire, dal momento che egli è motivato soltanto da se stesso e non da altro. Maimonide sostiene che il fatto che la volontà del primo principio voglia qualcosa in un determinato momento o meno non costituisce di per sé un mutamento nella volontà: è la volontà stessa del primo principio che si caratterizza per volere o non volere qualcosa in un momento dato e non deve essere considerata come un qualsiasi fenomeno naturale. Per un essere separato dalla materia è possibile volere o no in un differente momento senza essere sottoposto ad alcun cambiamento; un agente infatti nel momento presente può volere qualcosa che non accadrà se non in un secondo momento. Dio può volere che il mondo sia venuto a esistere in un particolare momento, anche se le motivazioni insite nella volontà di Dio sono totalmente al di là della comprensione umana. Maimonide conclude la sua argomentazione sottolineando inoltre che neppure lo stesso Aristotele considerava come dimostrazioni certe gli argomenti a favore dell'eternità del mondo⁸.

Maimonide si occupa inoltre del problema dell'emanazione necessaria da Dio. Secondo la visione neoplatonizzante, se Dio è uno e semplice tutto ciò che procede da lui, in modo necessario, deve essere uno e semplice a sua volta. Il problema è sapere in che modo si possa spiegare la molteplicità delle cose generate derivanti dall'Uno. La risposta di Avicenna consisteva nell'emanazione della prima intelligenza: dalla riflessione del primo principio su se stesso veniva prodotta la prima intelligenza; da essa viene emanata la seconda intelligenza e la prima sfera e il processo continua, sempre secondo

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 60-95.

necessità, fino alla decima intelligenza. In questo modo l'Uno sarebbe direttamente responsabile non della molteplicità, ma dell'esistenza di una cosa soltanto, la prima intelligenza. Tuttavia, per quanto si moltiplichino i gradi e i processi di emanazione, resta comunque il problema di come possa derivare la molteplicità dall'unicità; inoltre non viene chiarito come un'intelligenza possa produrre qualcosa di materiale. Maimonide intende dimostrare che le spiegazioni basate sulla necessità non riescono a rendere conto della struttura dell'universo, cioè di come dall'Uno si possa avere il molteplice⁹. Infatti nella visione necessitante non viene spiegato il motivo per cui le sfere celesti, che sono composte dalla stessa materia, presentano delle diversità nel loro moto e nella loro dislocazione. La teoria avicenniana della causalità necessaria non riesce a rendere ragione di tutti questi moti naturali; l'unica risposta possibile, secondo Maimonide, è ammettere che Dio particularizza i movimenti dei cieli secondo la sua volontà totalmente libera¹⁰.

Il filosofo ebraico non solo analizza il problema dell'origine del mondo, ma anche la problematica della sua fine. Sostenere che il mondo verrà distrutto alla fine dei tempi solleva tutta una serie di domande: per esempio, perché Dio avrebbe creato il mondo se esso verrà poi distrutto e cosa ne sarebbe della promessa della vita eterna. Maimonide ritiene non solo che il mondo continuerà a esistere, ma lo farà nella forma attuale. È vero che tutto ciò che è generato dovrà per forza essere anche distrutto, ma la creazione, sottolinea Maimonide, non è un processo naturale; siccome non vi è nessuna analogia tra la generazione naturale e la creazione, non c'è nessun motivo per sostenere che la struttura dell'universo sarà distrutta, così come avviene per

⁹ Cfr. ID., *Metaphysics and Its Transcendence*, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, cit., pp. 98-99.

¹⁰ Cfr. ID., *Maimonides on the origin of the world*, cit., pp. 130-132.

gli enti naturali al suo interno. Egli, in conclusione, esclude l'eternità del mondo *a parte ante*, ma la ammette *a parte post*¹¹.

Questa breve analisi del pensiero di Maimonide è utile per sottolinearne la similarità con l'*Adversus catharos et valdenses*. È ora necessario analizzare a quali punto quali sono i rapporti di dipendenza che intercorrono tra l'opera del filosofo ebraico e il trattato di Moneta. Egli è tra i primi autori latini a citare esplicitamente Maimonide; oltre a questo, Moneta segue il testo del *Dux perplexorum* in tutta la struttura argomentativa per quanto riguarda la trattazione della questione dell'eternità o meno del mondo. Come è già stato mostrato per il testo di Maimonide, anche nell'*Adversus catharos et valdenses* vengono inizialmente esposte le varie opinioni in merito al problema dell'eternità del mondo; in seguito il *magister* domenicano esamina in dettaglio gli argomenti di ascendenza aristotelica, mostrando come essi siano infondati. Allo stesso modo di Maimonide, Moneta si preoccupa essenzialmente di provare che non esiste nessuna necessità nell'agire di Dio. Esaminando dettagliatamente i testi, emerge come Moneta abbia avuto ben presenti alcuni passi del *Dux perplexorum*: il parallelismo tra i due testi si ritrova nell'*incipit* del capitolo dedicato all'eternità del mondo all'interno dell'*Adversus catharos et valdenses*¹², in cui vengono riportate le opinioni su questa questione precedentemente esposte. In Maimonide le stesse posizioni sono esposte all'interno del XIV capitolo del II libro del *Dux perplexorum*¹³. Moneta si discosta leggermente dal testo del filosofo ebraico, pur mantenendone la struttura argomentativa, tuttavia egli segue il *Dux perplexorum* nell'esposizione degli argomenti aristotelici, soltanto con qualche variazione¹⁴. L'argomento sul moto viene tuttavia riferito da parte di Moneta

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 156.

¹² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 477.

¹³ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, f. XLVI.

¹⁴ V. *infra*, p. 145 e ss.

utilizzando una terminologia differente¹⁵; l'inquisitore domenicano confuta piuttosto diffusamente ogni singolo argomento aristotelico utilizzando sostanzialmente le stesse argomentazioni che si ritrovano già in Maimonide¹⁶. Moneta riporta l'argomento basato sulla nozione di tempo come argomentazione indipendente¹⁷, mentre Maimonide lo accomuna con quello fondato sul concetto di moto¹⁸. Il resto degli argomenti non presenta una perfetta corrispondenza testuale, pur rimanendo assolutamente assimilabili per quanto riguarda l'aspetto teoretico che soggiace all'argomentazione. Ripreso esattamente per come si ritrova nel *Dux perplexorum* è invece l'argomento basato sulla nozione di possibilità¹⁹. Maimonide conclude il capitolo XV del II libro del *Dux perplexorum* soffermandosi sul fatto che Aristotele in realtà non intendeva proporre delle dimostrazioni, ma soltanto esporre delle ipotesi²⁰. Moneta continua invece l'esposizione di ulteriori argomenti di ispirazione aristotelica e riprende alcune argomentazioni presenti nel *Dux perplexorum* per confutarli, sebbene non utilizzi esattamente gli stessi termini di Maimonide. All'interno della trattazione del nono argomento di ascendenza aristotelica, Moneta cita esplicitamente il filosofo ebraico²¹, per rimarcare la differenza che intercorre tra Dio e gli altri enti a proposito del mutamento, un tema su cui Maimonide insiste, come si è visto, in vari passi del *Dux perplexorum*. Moneta riprende inoltre brevemente il discorso affrontato da Maimonide sul fatto che gli argomenti proposti da Aristotele sono soltanto ipotesi e non hanno il valore di dimostrazioni certe²².

¹⁵ Cfr., MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 478-479.

¹⁶ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. XLVIII-LIII.

¹⁷ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 479-480.

¹⁸ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, f. XLVII.

¹⁹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 482-483.

²⁰ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, f. XLVIII.

²¹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 485.

²² Cfr. *ibid.*, pp. 496-497.

Ulteriori parallelismi si ritrovano analizzando i capitoli XX-XXIII del II libro del *Dux perplexorum*, in cui Maimonide si occupa del problema dell'emanazione necessaria delle cose da Dio e si concentra sull'osservazione dei fenomeni celesti: alcuni di essi sono incompatibili con la fisica aristotelica, pertanto la struttura dell'universo non può che essere il prodotto di una libera scelta di un Dio dotato di volontà²³. Sullo stesso argomento insiste a lungo anche Moneta e utilizza gli stessi argomenti di Maimonide²⁴. Moneta in seguito riprende dal *Dux perplexorum* la discussione a proposito dei miracoli – un'ulteriore prova a favore di un Dio che agisce in modo libero e volontario – e ha certamente preso ispirazione per l'ultima parte del capitolo²⁵ dal passo del *Dux perplexorum* sulla provvidenza²⁶, tuttavia non si rilevano esatte corrispondenze testuali: gli argomenti volti a giustificare la presenza del male nel mondo coincidono sia in Maimonide che in Moneta, ma le fonti di quest'ultimo sono principalmente lo Pseudo-Dionigi, Agostino e Boezio.

La differenza sostanziale tra Moneta e Maimonide nell'affrontare il problema dell'eternità del mondo, consiste nel loro diverso atteggiamento nei confronti di Aristotele: l'inquisitore domenicano è molto più intransigente e risoluto nel rimarcare gli errori che vengono ascritti allo Stagirita; Maimonide al contrario cerca di mitigare la prospettiva aristotelica, insistendo sul fatto che neppure lui, in realtà, riteneva che il mondo fosse effettivamente eterno. La diversa considerazione della posizione aristotelica da parte dei due autori è comprensibile a partire dalla diversa finalità dei loro intenti: il filosofo ebraico infatti non intende dimostrare razionalmente la novità del mondo e la creazione *ex nihilo*, ma soltanto mostrare che esse non sono impossibili; in un ambito in cui non può esserci alcuna certezza a partire dalla ragione,

²³ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. L-LIV.

²⁴ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 491- 496.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 501-505.

²⁶ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., ff. LXXV-LXXXIX.

Maimonide vuole soltanto evidenziare come l'ipotesi della novità del mondo contiene meno improbabilità rispetto al sostenere l'eternità del mondo. Moneta, al contrario, come anche Guglielmo d'Auvergne, ritiene che sia possibile fornire una dimostrazione razionale della novità del mondo e mostrare con argomentazioni indubitabili l'assurdità della posizione a favore del mondo *ab aeterno*.

Come è già stato accennato in precedenza, Moneta è tra i primi autori latini a citare esplicitamente Maimonide. Wohlman afferma che l'influenza di Maimonide appare già in Alessandro di Hales e Guglielmo d'Auvergne, tuttavia non viene citato esplicitamente da nessuno dei due autori; Alessandro fa soltanto riferimento a un «quidam expositor, licet non sanctus», mentre si ritrova un'eco in Guglielmo delle argomentazioni presenti nel *Dux perplexorum* in riferimento al volontarismo divino. Sia Alessandro di Hales che Guglielmo d'Auvergne – sostiene Wohlman – sarebbero comunque coscienti di utilizzare una fonte ebraica, benché essa non venga esplicitata. La prima citazione esplicita di Maimonide risale al 1230, sotto il nome di «Rabbi Moyses» all'interno della *Summa theologiae* di Rolando da Cremona; le sue citazioni del filosofo ebraico sono però poco circostanziate e poco puntuali. Ciò indica che probabilmente Rolando non aveva potuto accedere direttamente all'opera di Maimonide, dal momento che, stranamente, non ne utilizza gli argomenti all'interno della discussione intorno al problema della creazione²⁷. Soltanto in Moneta, in questo periodo, si ritrova sia una citazione esplicita di Maimonide che, seppur con qualche differenza e variazione, una sorta di parafrasi dell'intera parte del *Dux perplexorum* dedicata alla discussione del problema dell'eternità del mondo. Moneta dimostra così una conoscenza approfondita dell'opera ebraica, anche in maggior misura e in maniera più precisa rispetto a Guglielmo d'Auvergne.

²⁷ Cfr. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: un dialogue exemplaire*, Parigi 1988, pp. 17-18.

Può apparire strano come Moneta, prima semplice maestro delle arti e poi inquisitore in Lombardia, di cui non si hanno notizie relative a eventuali viaggi al di fuori della zona di Bologna, abbia potuto avere accesso, prima di altri suoi contemporanei a fonti di provenienza così diversa tra loro. Non soltanto Moneta si configura come una tappa fondamentale per la ricezione della filosofia araba ed ebraica nell'occidente latino, ma egli dimostra di conoscere in modo approfondito testi provenienti dall'ambiente culturale parigino composti soltanto pochi anni prima della redazione dell'*Adversus catharos et valdenses*. Come per il caso di Guglielmo d'Auvergne l'ipotesi più plausibile è che il tramite di Moneta sia Rolando da Cremona. Rolando infatti studiò insieme a Moneta alla facoltà delle arti di Bologna dove in seguito fu anche insegnante; entrò nell'Ordine domenicano nel 1219²⁸, precisamente un anno prima di Moneta sempre grazie alla predicazione e all'influenza di Reginaldo d'Orléans. Rolando venne successivamente mandato a Parigi, in occasione del Capitolo generale dell'Ordine, nel 1228, accompagnato da Giordano di Sassonia, successore di San Domenico. Ricevette la *licentia docendi* in teologia da Giovanni di Saint-Gilles e, in seguito, ottenne la cattedra di teologia – primo tra i Domenicani a ricoprire questo ruolo – per volere del vescovo di Parigi, che in quel periodo era proprio Guglielmo d'Auvergne, nel delicato momento in cui l'università parigina era scossa dallo sciopero di maestri e studenti²⁹. Nel 1230 Rolando si recò a Tolosa, luogo in cui l'eresia catara era in piena espansione, lasciando la cattedra parigina a Ugo di Saint-Cher. Pur continuando l'attività di insegnamento, assunse anche il ruolo di inquisitore e condusse una intensa lotta contro l'eresia albigese, a stretto contatto con gli eretici. Nel 1233 venne richiamato in Italia da Gregorio IX, da

²⁸ Sui dettagli della conversione di Rolando si veda il testo di Touron, cfr. A. TOURON, *Ristretto delle vite dei primi discepoli di S. Domenico*, Roma 1744, pp. 141-150.

²⁹ Per una precisa ricostruzione degli avvenimenti e dei personaggi rilevanti di quel periodo si veda il volume di Gorochof, cfr. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, cit.

cui ricevette l'incarico di svolgere attività inquisitoria in tutta la Lombardia, lo stesso incarico negli stessi luoghi in cui stava già operando Moneta³⁰. Non è quindi da escludere – anzi, è fortemente probabile alla luce di questi dati – che in questi anni riprese i contatti con Moneta. Rolando tornò poi a insegnare a Bologna nel 1258 e morì nel convento di quella stessa città nel 1259³¹.

All'interno della sua *Summa theologiae*, Rolando mostra un grande interesse per tutti gli ambiti del sapere e per le scienze – in particolare è evidente l'interesse di Rolando per la filosofia naturale aristotelica – che vengono concepite come il punto di partenza per giungere alla teologia. L'intento principale di Rolando consiste nel ricercare e ritrovare nella filosofia naturale le conferme della fede³². L'opera non presenta lo stesso carattere apologetico dell'*Adversus catharos et valdenses* e, soprattutto, non è presente la polemica anti-eretica che permea l'intera opera di Moneta. Tuttavia, anche Rolando affronta brevemente la questione della creazione e della possibilità

³⁰ Sul rapporto tra Rolando e gli eretici si veda il saggio di Parmeggiani, cfr. PARMEGGIANI, *Rolando da Cremona († 1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati Predicatori tra escatologismo e profezia*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 79 (2009), cit., pp. 23 - 84.

³¹ Cfr. *La Summa di Rolando da Cremona*, cit., pp. 825-827.

³² Il prologo della *Summa theologiae* presenta un carattere metodologico e in esso Rolando intende occuparsi del problema di stabilire se la teologia sia scienza. In seguito ad aver esposto il suo proposito metodologico, Rolando si preoccupa di identificare l'oggetto della scienza teologica: esso non può identificarsi con Dio, poiché la teologia si occupa anche di altri argomenti che non hanno direttamente come oggetto Dio. Analogamente non può esserne oggetto neppure Gesù Cristo. Rolando individua infine l'oggetto della teologia nel *Christus integer*, vale a dire il Cristo in cui si ritrova la Trinità che, a sua volta, si compie nella Chiesa. In seguito Rolando si domanda quale sia l'ambito in cui la teologia è possibile ed esso viene individuato nella fede: al di fuori di essa la teologia è impossibile. La fede costituisce la condizione di possibilità stessa della scienza e la teologia viene a configurarsi come il fine a cui tutte le altre scienze tendono. Cfr. I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Milano 1992, pp. 153-189.

che essa sia *ab aeterno*. Per quanto riguarda la questione della novità del mondo, Rolando rigetta totalmente gli argomenti degli aristotelici che sostengono appunto l'eternità del mondo, definita da Rolando come «pessima heresis». Egli ritiene che sia errato sostenere che Aristotele avesse realmente affermato l'eternità del mondo. Rolando definisce la creazione come una produzione «ex nihilo sine preiacente materia» e rifiuta che possa esistere una creatura eterna. Il primo argomento da lui addotto per provare l'impossibilità dell'eternità del mondo si basa sul fatto che all'aumento della popolazione sulla Terra corrisponderebbe una tendenza della figura umana a diventare sempre più piccola; se il mondo fosse eterno, così come se fossero eterni gli uomini, questi ultimi dovrebbero essere così piccoli nella forma da far sembrare il mondo senza estensione. Nel secondo argomento Rolando asserisce che in un mondo eterno ci dovrebbero essere già state innumerevoli inondazioni, analoghe al diluvio biblico, di conseguenza la Terra non sarebbe più fertile a causa della forte salinità dei mari. Il terzo argomento ruota attorno all'idea che se il mondo fosse eterno le montagne scomparirebbero, dal momento che esse sarebbero già sprofondate³³. All'interno di questa discussione Rolando cita esplicitamente, primo tra gli autori latini, Maimonide, che viene definito come autore di un libro «quem fecit contra antiquitatem mundi»³⁴. Nonostante ciò, non sembra che Rolando abbia utilizzato dei passi del *Dux perplexorum* nella sua trattazione del problema dell'eternità del mondo, anzi gli argomenti presentati da Rolando mancano di tutto lo spessore speculativo e la capacità analitica presenti invece in Maimonide e che si ritrovano poi in Moneta.

Gli studiosi hanno proposto soluzioni discordanti sul problema della datazione della *Summa theologiae* di Rolando. Ehrle ritiene che essa risalga al

³³ Cfr. E. FILTHAUT, *Roland von Cremona, O. P., und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden: ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner*, Vechta 1936, pp. 118-120.

³⁴ *Ibid.*, p. 72.

periodo del soggiorno parigino, quindi intorno agli anni 1229-30, tuttavia lo studioso ritiene anche possibile che Rolando avesse composto la sua opera già prima del suo ingresso nell'Ordine³⁵. Gauthier nota come già Filthaut abbia mostrato che Rolando allude all'interno dell'opera al suo insegnamento a Tolosa, quindi la redazione della *Summa* risalirebbe al suo rientro in Italia, avvenuto negli anni 1233-1234. Lottin conferma questa ipotesi, dal momento che ritrova nel testo l'utilizzo del commentario alle *Sentenze* di Ugo di Saint-Cher e quindi la *Summa theologiae* non potrebbe essere stata scritta che dopo il 1233. Tuttavia, all'interno del prologo, Rolando confessa di essersi dedicato alla stesura della *Summa theologiae* per combattere l'ozio; Gauthier fa notare che dal suo rientro in Italia fino al 1244 Rolando non abbia certo sofferto di periodi di inattività, data la sua intensa lotta contro l'eresia³⁶. Se Rolando avesse effettivamente redatto la sua *Summa* dopo il 1244, l'opera di Moneta sarebbe di poco precedente, essendo stata composta tra il 1241-1244 e quindi quest'ultimo non avrebbe potuto utilizzare passi della *Summa* di Rolando; difatti, nell'*Adversus catharos et valdenses* non si ritrova alcuna traccia degli argomenti esposti da Rolando. Nondimeno, è indubbio che Rolando abbia esercitato un'influenza su Moneta, se non altro per avergli fornito accesso alle fonti provenienti da Parigi.

³⁵ Cfr. *La Summa di Rolando da Cremona*, cit., p. 829.

³⁶ Cfr. R. - A. GAUTHIER, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'Averroïsme'*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), cit., pp. 330-331.

APPENDICE

Maimonide, *Dux perplexorum*, II, XIV.

Opiniones hominum de antiquitate vel novitate mundi apud omnes qui credunt quod Deus est, sunt tres. Prima est sententia omnium qui tenent legem Moysi: et est quod universum mundum scilicet omnia entia praeter creatorem fecit ipse esse post privationem veram et absolutam: et quod creator ipse fuit ens aeternus solummodo, et non fuit praeter ipsum nec angelus, nec ipsum caelum, nec aliquid quod est infra caelum. Postea vero fecit esse omnia entia secundum quod sunt cum voluntate sua, et non de aliquo: et quod tempus per seipsum est de universitate creatoris: quoniam tempus est adhaerens motui, qui est accidens rei mobilis: ipsum vero mobile cuius motui tempus coheret, est novum et creatum: et est postquam non fuit. Quod autem dicit quod illa propositio quae dicit quod creator fuit ante creatione mundi, significat tempus fuisse, et similiter quicquid sequitur cogitationem de qualitate suae essentiae ante creationem mundi, qualitate scilicet infinita: haec quidem omnia sunt in aestimatione vel imaginatione temporis, non in veritate temporis: quoniam tempus est accidens sine dubio: et est secundum nos de universitate accidentium creatorum sicut albedo, et nigredo, licet non sit de genere qualitatum: sed universaliter est accidens motui coherens, sicut manifestum est intelligenti verba Aristotelis in expositione quidditatis temporis, et veritate essentiae suae. Nunc autem ostendamus aliam rationem, licet non fit de iis in quibus nunc intendimus: sed est utilis ad ea: et ipsa est quia illud quod fecit natura temporis latere plures homines sapientum adeo quod terruit eos ratio ipsius, et nescierunt utrum vere fit an non, sicut Galenus et alii sapientes, est quia est accidens in accidente.

Accidentia namque quae sunt in corporibus primo, sicut colores et sapes, que sciuntur in principio cogitationis, secretum generis ipsorum ascendit super cor. Accidentia vero quorum fundamenta sunt alia accidentia, sicut claritas in tinctura, et curvitas in linea: modus existentiae ipsorum est nimis occultus: quanto magis cum fuerit additum istis quod accidens quod est fundamentum, sit non stabile, sed sit in successione: tunc enim res magis latebit. Duae vero res coniungunt in tempore simul, quod est accidens cohaerens motui: et motus est accidens rei mobilis: neque motus est sicut albedo et nigredo quod est genus quietum: sed veritas motus per se exigit ut non quiescat ullo modo, etiam in istu oculi: hoc autem est quod facit naturam temporis latere. Intentio vero est quod tempus secundum sententiam nostram est res creata, sicut et alia accidentia et substantiae, quae deferunt illa accidentia: et idcirco creatorem facere mundum istum esse, non erit in intentione temporali; quia tempus est de universitate creatoris. Ideoque pone cor tuum, et intellige bene, ne obliges te ad dandum rationes in quibus non poteris evadere ab eo qui ignorat illa. Si enim posueris esse temporis ante mundum, obligaberis ad credendum antiquitatem: quia tempus est accidens; nec effugiet ullo modo quin habeat deferens: et erit necessario essentia alterius rei ante essentiam huius mundi qui nunc est: hoc autem est quod nos fugimus. Illa est una de tribus opinionibus; et est principalitas legis Moysi magistri nostri; et est secunda a radice unitatis: et non ascendat in cor tuum nisi istud. Abraham pater noster incepit facere scire hanc opinionem, ad quam induxit eum consideratio. Et idcirco invocavit nomen Dei mundi. Hanc ergo sententiam exposuit in dicendo causas, caelos et terram. Secunda opinio est sententia philosophorum, quorum sensum et verba vidimus, qui dicunt quod vanitas est quod creator faciat aliquid ex nihilo: sic etiam secundum eos non potest aliquid corrumpi in nihilum. Hoc est dicere quod non convenit

ut fiat aliquod ens costans ex materia et forma ex privatione simplici et absoluta illius materie, neque corrumpatur ut convertatur in privationem illius materiae simplicem et absolutam. Dixerut etiam quod potentia creatoris in hoc est sicut eius potentiam super coniunctione duorum contrariorum in eadem hora: vel quod causat similem sibi, vel quod faciat se corpus, vel quod creet quadratum, cuius diameter fit aequalis lateri, et impossibilia similia istis. Quod autem intelligit ex verbis philosophorum, est quod dicunt quia non est diminutio potentiae creatoris si non facit impossibilia esse. Omne namque impossibile firmam habet naturam: quia non est ex actione operantis: unde non potest variari. Similiter non est abbreviatio potentiae creatoris si non potest facere aliquid de nihilo. Istud enim est de universitate impossibilium. Omnes autem isti credunt, quod materia est antiqua, sicut et creator: nec ipse est sine ea, nec ipsa sine eo: neque credunt quod est sicut gradus eius in sua essentia: sed ipse est causa essentiae suae: et ipsa est ei per viam similitudinis: sicut argilla figulo: et ferrum fabro, de quo facit quod sibi placet: sic et creator creat quandoque de materia illa caelos et terram: et quandoque creat alia. Homines vero huius sententiae credunt, quod caeli sunt generabiles et corruptibiles: sed non sunt generati de nihilo: neque corrumpuntur in nihilum, sed sicut singularia animalium generantur ex materia ente, et corrumpuntur in materiam entem: sic et coeli generantur et corrumpuntur: et generatio et corruptio illorum est sicut generatio et corruptio caeterarum rerum. Illi vero qui tenent hanc viam, dividuntur in multas opiniones contrarias, quas non est utile narrare in libro isto: quoniam iam dixit contrarietates illas per viam generalitatis. Platonis ista etiam est sententia: et invenies quod Aristoteles est locutus contra eum in libro de Auditu: et dixit quod Plato credit quod caeli sunt generabiles et corruptibiles. Invenies etiam sententiam Platonis in libro qui dicitur Timaeus et isti

non credunt sicut nos, sicut faciunt illi qui examinant opiniones. Nostra vero fides non credit quod ascendit in cor illi qui non examinat opiniones, neque disputat speculando: et ascendit in cogitationem eius, quod sententia nostra et sua sunt aequales, sed non est ita: quoniam nos credimus quod generatio caelorum non est de aliquo: sed est post privationem absolutam. Ipse vero credit quod caeli sunt generati de aliquo. Et haec est secunda opinio. Tertia opinio est sententia Aristotelis et sequacium eius, et eorum qui exposuerunt libros ipsius. Ipse namque dixit sicut dixerut illi quorum premisimus mentionem: quod non erit constans ex materia de non materia omnino. Adiecit etiam super hoc quod caeli non comunicant cum generatione et corruptione ullo modo. Depuratio vero huius sententiae est quod dixit, quia universum esse secundum quod est, non desiit, nec definet esse sicut est: et quod tempus et motus sunt sempiterni esse, nec sunt generabilia, nec corruptibilia. Generabile namque et corruptibile quod est sub sphaera lunae, non destruitur quin fit sicut est: quia materia prima non est generata vel corrupta in sua essentia: sed formae variant in ea. Spoliatur enim una, et induit aliam. Addidit etiam quod ordo ille superior et inferior non evelletur, neque tolletur, neque renovabit in eo aliquid quod non est in sui natura: nec addent illi additio aliqua, qua fit extra sensum ullo modo. Istud dixit Aristoteles, licet non istis verbis: quod autem intelligit ex sententia ipsius est quod est impossibile apud ipsum ut mutetur in creatore voluntas, vel quod renovet in eo aliquis appetitus: et quod universum esse secundum quod est, ipse fecit esse sua voluntate: sed non est operator post privationem. Et sicut est impossibile quod deficiat esse ipsius, vel ut mutetur substantia eius: sic videtur ei impossibile quod mutetur in eo voluntas, vel renovet in eo appetitus: ut sit universum esse sicut est modo, et sicut fuit ante, et sicut erit post. Haec autem non est depuratio verborum eius in istis sententiis: et in veritate

ipsarum: et sunt sententiae de eo quod probatum est apud ipsum in essentia creatoris ad mundum istum¹.

Moneta da Cremona, *Adversus catharos et valdenses*, V, XI.

Opiniones hominum de aeternitate, vel novitate mundi apud homines qui credunt, quod Deus est, sunt tres. Prima est catholicorum virorum, et recte credentium, et est quod totus orbis, et omnia quae in ipso sunt per Creatorem habuerunt esse post non esse absolutum, idest non ens simpliciter, idest tam actu, quam potentia materiali sive passiva; et quod solus Deus sit ens aeternum sine causa, et sine initio, et sine inchoatione essendi; sed omnia alia duplicem habuerunt originem, scilicet causalem, et initialem, producta enim sunt de non esse in esse per virtutem causae primae cuius est causare, idest de novo aliquid facere, idest de non ente tam actu, quam potentia materiali, ut deducat ordinem in ratione eius, quod est creare; negatio autem privat ordinem materiae, ex qua non causam tamen, nec omnem privat ordinem materiae secundum naturam, sive secundum causam, cum materia universaliter et causaliter prior sit materiato ex ea, licet non tempore; et sensus est: Deus de nihilo creavit, idest de non praeiacente materia secundum tempus. Ex his patet in quo distinguatur creare ab eo, quod est generare, quia generare sicut vult Philosophus, et bene, in hoc est, de non ente simpliciter actu, sed de ente potentia, unde sic non privat ordo materiae ad materiatum, sed potius ordo subiecti, ut subiectum dicatur materia iam tracta in speciem, sicut si dicerem de non igne fit ignis, de non igne prius fit ignis posterius. Secunda opinio, est sententia Philosophorum qui dicunt, quoniam vanum est credere, quod Creator faciat aliquid ex nihilo; secundum quos non potest aliquid corrumpi in nihilum; hoc est dicere, quod nihil sit ex

¹ MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. XLVI-XLVII.

privatione simpliciter et absoluta ipsius materiei, nec convertitur ad privationem simplicem at absolutam eiusdem materiei: privationem absolutam dicunt privationem esse actualis, et possibilis possibilitate materiali; dicunt enim quod hoc idem esset ac si crearet quadratum, cuius diameter esset aequalis lateri; et dicunt quod sicut non est ex impotentia Creatoris si id non facit, ita non est ex impotentia eiusdem si non potest facere aliquid de nihilo; istud enim est de universitate impossibilium. Ista autem opinio duplex est; una Platonis, et sequacium eius, ipse enim posuit materiam antiquam sive coaeternam Deo, unde posuit, quod caret principio inchoationis, sed non principio causalitatis, ipse enim Deus est causa eius, ut sol radii, nec praecessit materiam per moram aliquam temporis vel aeternitatis, sed tantum per modum causae, et ipsa est ei sicut argilla figulo, et creator quandoque creavit de illa Coelos, et terram, quandoque alia. Ipse etiam posuit, quod coeli sunt generabiles, et corruptibiles, sed non sunt generati de nihilo absolute, imo de materia praeiacente. Contra hanc opinionem disputavit Aristoteles ut patet in libris naturalibus; invenitur autem illa Platonis sententia in libro qui dicitur Timaeus. Alia fuit opinio Aristotelis et sequacium eius et eorum qui exposuerunt libros eius; is namque dixit materiam coaeternam Deo, non sine forma, sed sicut nunc distincta est per varias rerum species; et posuit, quod Coeli non cadunt sub generatione, et corruptione: hoc autem satis potest concedi, scilicet, quod non fuerunt generabiles et corruptibiles proprie, sumpto nomine generationis, et corruptionis, ut sumitur in Philosophicis; dicit ergo, quod Mundus sicut modo est fuit coaeternus Deo, et quod motus Coeli et tempus sunt aeterni esse².

² MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 477-478.

Maimonide, *Dux penrplexorum*, II, XV.

Dico namque quod Aristoteles dixit quod motus simpliciter nec est generabilis nec corruptibilis. Dicit namque quia si motus fuerit renovatus, egebit renovatore, quod habeat motum ante ipsum et hoc est ipsum exire ad actum: et incipere esse postquam non fuit. Et erit motus eius ens per quem motum est motus posterior. Quod si ita est, ergo primus motus est aeternus omnibus modis: vel procedetur in infinitum. Secundum ergo hanc principalitem dicit ipse quod tempus nec est generabile nec corruptibile: cum tempus comitetur motum, et ipsum sequatur necessario: neque motus est nisi in tempore: neque tempus apprehenditur nisi in motu, sicut ipse probavit. Haec est una via ex qua sequitur secundum ipsum aeternitas mundi. Via secunda. Dixit quod materia prima communicabilis quatuor elementis, nec est generabilis nec corruptibilis: quia si esset generabilis, haberet aliam materiam de qua generatur: et sequeretur ex hoc quod materia generata haberet formam: quam haec est veritas generationis. Nos autem convenim in hoc: quod est materia inferioris, quod cum ita sit, ergo materia illa non est ex aliquo generata ullo modo, et est sempiterna: et non destruetur. Ex hoc ergo sequitur antiquitas mundi. Via tertia secundum ipsum. Dixit quod in materia caeli universaliter non est contrarietas: quoniam motus circularis non est variabilis vel diversus, sicut demonstratum est: sed diversitas est in motu recto, sicut probatum est. Dixit enim quod causa corruptionis cuiuslibet corruptibilis est contrarietas. Postquam ergo non est in caelo contrarietas, non est in eo corruptio: quod autem non corrumpitur, nec generatur. Ex proponit propositiones universales, et exponit eas, dicens quod omne generabile est corruptibile: et omne corruptibile est generabile: et quicquid non est generabile, non est corruptibile, et e converso. Haec autem via similiter inducit illud quod est intentio Aristotelis, scilicet antiquitatem mundi. Via quarta. Dixit quod in omni

novo possibilitas est, aut eius esse in tempore: et in omni mutabili praecedit possibilitas mutationem eius in tempore. Ex hac autem propositione probavit firmitatem motus circularis: et quod non habet initium neque finem. Per hanc etiam probationem demonstraverunt posteriores qui secuti sunt eum, antiquitatem mundi: et dixerut mundus antequam fuit, vel eius novitas fuit possibilis, vel necessaria, vel impossibilis: si fuit necessaria, ergo non potuit esse quod mundus non esset: quod si fuit impossibilis: ergo nunquam potuit esse: si vero possibilis, in quo erat illa possibilitas: et erit necesse ut fuerit ens aliquod in quo esset illa possibilitas ex qua dicet illud esse possibile. Haec autem via est valde fortis in assertione antiquitatis mundi. Unus autem de intelligentibus postremis loquentibus dixit quod ipse solverat hanc questionem, dicens quod ista possibilitas erat in agente, sed non in operato, hoc autem nihil est: quia duplex est possibilitas: quodlibet enim novum praecedit sua possibilitas, quae est ante ipsum. Similiter etiam fuit possibilitas in eo qui fecit rem illam, ad renovandum illam antequam renovaret eam quod cum ita sit: ergo due sunt possibilitates sine dubio. Una est in materia ut sic fit. Altera in agente ad sic agendum. Istae sunt matres viarum quas accepit Aristoteles in assertione antiquitatis mundi ex parte mundi per se. Est autem alia via cuius mentionem fecerunt qui secuti sunt eum: et ex traxerunt eam de philosophia ipsius: et per eam firmaverunt antiquitatem mundi ex parte creatoris. Una via est. Dixerunt si quidem, si creator creavit mundum post privationem: ergo fuit ante mundi creationem operator in potentia: et cum creavit ipsum, factus est operatur in actu, quod si ita est, ergo creator exivit de potentia ad actum: et est in eo aliqua potestas: et eget omnibus modis extractore qui extraxerit ipsum de potentia ad actum. Hoc autem est in quo considerare oportet quodlibet intelligentem omnibus modis: et ut cognoscat hoc, et detegat secreta ipsi. Alia via. Dixerunt quod agens agit

in una hora et non in alia: est secundum impediencia et expergeficientia quae renovantur ipsi vel in ipso. Et impediencia inducunt ablationem operis quod intendebat operari: expergeficientia vero faciunt ut velit quod prius non volebat. Postquam vero creator non habet expergeficientia quae inducant mutationem voluntatis ipsius, neque habet retardantia vel prohibitiva quae renoventur, vel tollantur: ergo non potest esse ut operetur in una hora et non in alia: sed eius actio est aeterna, sicut ipse est aeternus, ens semper in actu. Est et alia via. Dicunt siquidem quod eius opera sunt valde perfecta: nec est in eis defectus, nec excessus, nec est in eis frustra. Huius autem rationis semper facit Aristoteles mentionem in dicendo quod natura est sapiens, et non operat frustra: sed operatur omnia in fine perfectionis convenientis rei quam operatur. Propter hoc ergo dixerunt quod hoc est perfectum in sua essentia: et non habet finem: et idcirco necesse est ut sit aeternum et eius sapientia est sicut eius substantia sempaeterna, sed ei substantia quae est eius sapientia, facit hanc universitatem. Quicquid autem inveneris de rationibus credentium antiquitate mundi, nascit de viis istis: vel ad aliquam illarum reducitur. Dicunt etiam quasi admirantes, et argumentantes. Cur cessavit creator ab omni opere: et nihil ante mundum istum, et nihil novum fecit? cum eius essentia esset aeterna, sine principio, et incepit heri creare entia: si enim diceres quod creator creavit multos annos ante mundum istum secundum numerum granorum sinapis quae replerent continentiam coeli: et quod quilibet mundus duraret tot millibus annorum quot erant grana: illa esset comparatio istorum ad essentiam, quae nec habet principium nec finem: sicut si diceres quod creator heri creavit mundum. Cum enim firmaverimus inceptionem universi esse post privationem, non refert sive ponas hoc in multis milibus annorum, sive in paucis. Istae sunt rationes per quas contradicunt novitati mundi,

credentes antiquitatem ipsius. Per viam etiam probationis quae inducit, hoc manifestatur ex eo quod scitum est apud omnes gentes in praeteritis temporibus, quod essentia mundi naturalis est non contingens: et convenerunt in hoc omnes sententiae. Dixit autem Aristoteles quod homines dicunt manifeste quod coeli sunt sempiterni et stabiles. Et cum intellexerunt quod nec sunt generabiles nec corruptibiles: dixerunt quod sunt locus habitationis creatoris et angelorum: et attribuerunt ei ad ostendendam firmitate ipsorum. Induxit etiam in hac materia verba huiusmodi ad confirmationem opinionis quam astruit speculatio rerum manifestarum secundum intellectum ipsius³.

Moneta da Cremona, *Adversus catharos et valdenses*, V, XI.

Nunc videamus rationes quibus posuit Aristoteles mundum aeternum, ut patet in II libro Metaphysicae suae, et in 8 Physicorum, et cum auxilio Dei dissolvamus eas. Prima ratio Aristotelis quae habetur in principio 8 Physicorum, sumitur a motu primi mobilis: aut enim ille motus factus est, aut non: si non est factus, ergo est aeternus, ergo et mobile est aeternum, et ita mundus aeternus: si autem factum est, et de non esse in esse productus est; motus ergo primi mobilis exivit de non esse in esse, de potentia in actum, exitus autem de non esse in esse, de potentia in actum, motus aliquis est; ergo ante primum motum fuit alius per quem fuit, et restabit eadem quaestio de illo, et sic erit via in infinitum, vel stabitur ad aliquem motum qui sit aeternus, et non coepit esse, secundum quam rationem potest stari in motu coeli; motus ergo coeli aeternus ponendus est. Solutio istius obiectionis, et aliarum quam ponemus, paulatim detegit errorem Aristotelis et omnium sequacium eius; sed plenius detegitur quando obiiciemus contra alias rationes eius.

³ MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. XLVII.

Dicamus ergo quod motus ille caepit esse, quando suum subiectum caepit esse, scilicet Caelum, et quod exivit de non esse in esse, non per motum alium naturalem se per creationem; concedimus ergo quod primus motus factus est post non esse, sed non per viam naturae, sive motus naturalis, sed per viam creationis sicut primum mobile. Sed contra: cum creatio subita sit, oportet, quod magnitudo primi mobilis exivisset de potentia in actum subito, hoc autem esse non potest, quia tanta extensio non potest fieri sine successione, et ita non exivit in actum per creationem, et ita per generationem, et sic ante primum motum fuit alius motus, quod videtur impossibile. Igitur non est ponere primum motum esse factum, quia nec per creationem, nec per generationem factus est. [...] Secunda ratio Aristotelis in principio Physicorum sumitur in tempore; cum enim tempus comitetur motum, motus enim non est sine tempore, nec e contrario, sed tempus non habet principium nec finem, quare nec motus; ergo nec mobile; unde 11 Metaphysicae suae ponit Coelum aeternum: quod autem tempus non habeat principium nec finem, videtur ex hoc; quod si aliquod est principium in tempore, cum nihil sit de tempore nisi nunc, ergo ipsum nunc est principium in tempore, hoc autem esse non potest, ergo tempus non habet principium: quod autem illud esse non possit; videtur per hoc, quia ratio ipsius nunc est, quod sit principium unius temporis, et finis alterius; ergo illud nunc quod positum est esse principium unius temporis, est finis alterius; ergo tempus fuit ante; sed tempus non potest esse sine suo principio, ergo ante illud nunc ut sit finis temporis, est sumere tempus; sic igitur erit via in infinitum, quod esse non potest; ergo non potest esse primum in tempore; ergo tempus est aeternus ex parte ante, quare et motus, et mobile secundum istam rationem. Probatur etiam quod non finitur ex parte post, quia si finiretur, aliquid esset ultimum ipsius, scilicet nunc; sed ratio eius, quod est nunc, ista est, quod est finis unius, scilicet

prioris, et principium alterius temporis posterioris; ergo aliquod tempus erit post, et ita non definit in illo nunc, nec definit in alio eadem ratione, ergo tempus non finitur ex parte post, quare nec motus, nec mobile. Ad hoc dici potest; quod tempus incipit esse, et definit esse, secundum quod dicitur mensura motus primi mobilis; non incipit tamen esse in tempore, sed in nunc; et istud nunc in quo incaepit esse, tantum est principium temporis, et non finis, et illud nunc in quo definit erit finis temporis, et non principium eius, et sicut in linea recta est invenire punctum terminans, initians, et continuans, ita et in tempore, quod ignoravit Aristoteles, ponens praedictam rationem eius, quod nunc est, scilicet, quia est initium unius, et finis alterius; posuit enim tantum unum nunc, scilicet continuans, et hoc ideo facit, quia tempus est mensura motus circularis, sicut suum subiectum orbicularem formam habet; non consideravit autem Aristoteles, quod aliud est loqui de motu, et tempore completo, aliud autem de nondum completo: Aristoteles autem induxit probationem contra ponentes mundum esse novum: loquendo de mundo perfecto, et completo, et motu eius, et tempore similiter completo. Dico ergo, quod concedimus, quod multo aliter se habent, quam in hora suae creationis post privationem absolutam; nec est ibi invenire in statu generationis, vel motus completi aliquod nunc, quod non habeat rationem principii et finis ad diversa relatum, secus autem in hora creationis suae se habent. Sciendum tamen, quod motum completum ab eodem in idem, et eius mensuram dupliciter est considerare, sicut patet per simile; motum enim alicuius mobilis dupliciter contingit considerare, de quo nulli dubium est quin habeat esse post non esse; potest enim considerari in comparatione ad causam suam extrahentem ipsum de non esse in esse, et sic habet initium extra; sed considerando ipsum in partibus suis, idest inter se, non habet initium; nihil enim de motu est ponere in eo primum, quia nec

de tempore particulari mesurante illum, cum omnis pars temporis, vel motus divisibilis sit in prius, et posterius. Secundum hunc modum motus primi mobilis, et tempus ipsum mesurans per suum complementum dupliciter potest considerari, ut dictum est; fundamentum autem rationis praemissae differenter se habet in ente completo, et in nondum completo; et quod aliud convenit dici de eo ante complementum, quam post insum, patet per simile; in omni enim animali prius generatur cor, quam testiculi, ut dicit Philosophus, et sicut oculis contingit videre; et nervi generantur antequam ossa, quamvis per suam perfectionem non inveniantur, una sine aliis, absque quibus homo non deberet esse. Similiter dico, quod aliter est loqui de mundo in principio suae conditionis, et post eius complementum, ut patet in principio Genesis; sicut et aliter est loquendum de tempore, vel motu primo ante completionem, quam post. [...] Tertia ratio sumitur a materia, de qua habetur in principio libri Physicorum quod ingenerabilis est, et incorruptibilis; ait enim sic: incorruptibilem, et ingeneratam necesse est ipsam esse; et hoc quoad essentiam suam, et etiam quoad potentiam: et dat rationem super hoc, quia si esset materia generata, idest si fiat, necesse est aliquod subiici primum ex quo est, hoc autem est ipsa natura, sive materia, quare erit materiam ex natura, idest materia fieri; quasi dicat: cum non generetur aliquid nisi ex materia, esset igitur materia ex materia, et sic in infinitum, hoc autem est inconveniens. Postea etiam dat rationem, quare non corrumpitur, ponens rationem materiae, ex qua patet, quod ingenerabilis est, et incorruptibilis: dico autem primum subiectum unuscuiusque ex quo sit aliquid, cum insit non secundum accidens, etsi corrumpitur, in hoc habebit ultimum; quare corrupta erit antequam corrumpatur, et non corrumpetur; si enim ipsa est ultimum in quod abit corruptio, non est corrupta; relinquatur ergo, quod materia sit aeterna, et

cum non possit esse informis, sequitur ex hoc antiquitas mundi. [...] Quarta ratio Aristotelis habetur in principio de Coelo, et mundo; ubi habetur, quod Coelum, quod ipse dicit corpus nobile, non est generatum: omne enim generatum non est nisi ex aliquo ente, quod est ei contrarium, et omnis rei cadentis sub corruptione non sit corruptio nisi ex contrario suo; corpus autem nobile non habet contrarium, quod patet ex suo motu circulari; motui enim huius non est contrarius illius motus, ergo ipsum Coelum non est generabile, vel corruptibile. Item quod non sit generatum probatur sic: omne quod generatum est, vel est generatum per decisionem partis a toto, quae dicitur generatio propagativa ut in animalibus; aut per actionem contrarii in contrarium; ultimo modo non, ut ostensum est; nec etiam primo, quia talis generatio est in illis solum, quibus debetur alimentum, augmentum, vel diminutio; talia autem non debentur Coelo; ergo non est generatum, et ita videtur, quod fuerit semper, et ita mundus aeternus. [...] Quinta ratio, qua usus est Aristoteles, et eius sequaces ad probandum antiquitatem, sive aeternitatem mundi, sumitur a dispositione materiali, quae possibilitas dicitur; in omni enim mutabili praecedit possibilitas, eius mutationem in tempore, unde in 8 Physicorum circa principium dicitur, omnes confitentur necesse esse, ut omne quod movetur possibile sit moveri, quod etiam patet ex ratione motus, quam ibi ponit, motus est eadem Endelichia, sive acuts mobilis secundum quod est mobile; et per hanc viam demonstraverunt posteriores, qui secuti sunt eum, antiquitatem mundi, dicentes: mundus antequam fuit, vel eius incoeptio fuit possibilis, vel necessaria, vel impossibilis: si impossibilis, nunquam potuit esse, ergo nunquam fuit; si fuit necessaria; ergo non potuit non esse, hoc autem pro inconvenienti habent, qui ponunt mundum coepisse; restat ergo quod fuit possibilis: aut nihil est, et sic non praecedit ipsum actum, cuius contrarium positum est: si autem aliquid est, aut

ens per se, sic enim esset substantia, et ita aliqua substantia fuisset ante mundum, quae non esset Deus; est igitur ens in alio ut in subiecto, vel in materia sustinente eam, materia enim est principium quoddam fiendi in ipsa ipsum esse in effectum, et secundum hanc viam necesse est ponere materiam aeternam praecedere effectum essendi in ea; alioquin oporteret quod possibilitas essendi materiam, praecederet effectum essendi in ea, quare ipsa esset materia, et hoc finem non haberet; vel tandem necesse esset venire ad aliquam materiam aeternam; deinde ut proceditur in obiectione tertia. Si autem dicatur, quod ipsa possibilitas non erat patientis vel receptibilis, sed agentis, idest in operante, non in operato, istud nihil esse videtur, duplex enim debet esse possibilitas, una ipsius operati ad exeundum in esse, alia operantis ad extrahendum de non esse ad esse. Praeterea, si illud operatum nullam habebat possibilitatem ad actum; ergo erat impossibile, vel si possibile absque propria possibilitate primae causae. Praeterea, quidquid habet prima causa, actu habet; ergo non cadit in ipsa possibilitas ista. [...] Sexta ratio Aristotelis, qua usi sunt qui secuti sunt post eum, haec est: si enim Creator creavit mundum post privationem omnimodam tam materialem, quam formalem; ergo fuit ante mundi creationem operator in potentia, et cum creavit ipsum, factus est operator in actu, quod si ita est, ergo exivit de potentia in actum, et eget omnino extrafactore, qui extraxerit de potentia in actum, et ita non esset prima causa, vel ad minus mobilis esset, aut mutabilis, quod est inconvenientes; ergo ipse nihil facit post privationem absolutam, et ita necesse est ponere materiam aeternam, et sic formam, et ita aliquod creatum aeternum est, quod ipsi concedunt. [...] Septima ratio sequitur ex praecedenti; quod si enim aliquis modo agit, et prius non agebat mutatus est, ergo a simili si causa prima egit mundum, cum prius non egerit mutata est, sed hoc est impossibile, ergo et illud quod dictum

est, scilicet quod fecerit mundum esse post non esse, et ita mundus aeternus. [...] Octava ratio est, quam ponunt aliqui, et dicunt, cum Deus una hora velit agere, vel voluerit, et in alia non, aperte videtur, quod in ipsum, cadit mutatio voluntatis, hoc autem est impossibile, ergo et illud ex quo sequitur, scilicet quod Deus una hora velit agere, alia non, ergo eius voluntas ad agendum sempiterna est, quare et actio, igitur et actum sive factum. [...] Nona ratio est ista: detur quod Deus moverit una hora, et non alia, et quamvis eius virtus aeterna, non tamen motus ab eo aeternus. Contra: si ergo operatus est per voluntatem, et propter finem, sicut alii voluntarii operantes, necesse ergo est aliquod istorum scilicet ut hoc, quod operatur una hora, et non alia sit propter aliquod impedimentum prohibens, aut retardans ipsum ab operatione, vel propter expergefactionem quam habet in una hora, et non alia; verbi gratia aliquis vult aedificare domum, et non aedificat quia prohibetur ab hoc, vel retardatur propter defectum materiae, vel defectum instrumentorum: potest etiam esse, quod non est prohibens, nec retardans propter defectum materiae, vel propter defectum instrumentorum; quia ista ei praesto sunt, sed non vult aedificare, quia modo non indiget ipsa propter aeris temperantiam, pluviae, expergefiet, et excitabitur, ut velit aedificare, et aedificet: apparet ergo quod renovatio intemperieri excitat voluntatem, et impedimenta prohibent vel retardant, horum autem nihil in primo est, ergo primum sicuti est aeternae virtutis, ita et voluntatis aeternae ad operandum, ergo et operatum aeternum. [...] Decima ratio est: quia divina sapientia frustra non agit, quia nec natura quantum in es est agit frustra. Item in opere sapientiae non est excessus, nec diminutio, imo operatur omnia in finem perfectionis, prout convenit rei, quam operatur: Vidit enim Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona. Genes. I. v. 31. Cum ergo non operetur frustra, ergo non est operatus mundum multo

tempore postquam non fuit, hoc enim vanum videtur. Item quod honorabilius est et decentius ei magis faciendum erat ab eo, decentius autem est ab aeterno cuncta fecisse, quam aliquando, imo infinito morae spatio nihil fecisse; honorabilior est actus bonus unicuique, quam otium, et dignitas laudis secundum pretium est operationis, in qua gloria consistit auctoris, cui etiam tanto indecentius est otium, quanto maior est potestas ad agendum, ergo vel ab aeterno Deus fecit mundum, vel in immensum reprehensibilis est, cui immensa est potestas ad agendum, et inutile infinito morae spatio elegit otium. Item praesse decentius est, quam simpliciter esse, ergo Deus ab aeterno mundum creavit, vel non elegit, quod decentius fuit. Item bona sua quaelibet aliis communicare ratio exigit iustitiae, ergo Deus ab aeterno mundum fecit, vel infinito morae spatio iniustus fuit. [...] Undecima ratio sumitur ex illo verbo, quod habetur in fine libri de generatione, et corruptione, ubi dicitur: Idem enim, et similiter se habent semper idem inde natum est facere. Sed prima causa cum sit immutabilis, ab aeterno se se habuit similiter ad mundum et eodem modo; ergo ab aeterno fecit mundum. Ex illa ratione Aristotelis solet sumi illud verbum usitatum, intellectus purus et verus testatur: quod eadem re prorsus similiter se habente ad aliquam rem, si illa res modo exit a prima causa, et prius exivit, et inde ac prius. [...] Duodecima ratio est ista: posita causa necessaria et immediata ponitur effectus, sed Deus ab aeterno fuit causa necessaria, et immediata ipsius mundi, ergo mundus ab aeterno factus. [...] Tertia decima ratio est: constat enim tam apud Sanctos, quam apud Philosophos, quod quia Deus bonus est, ideo mundus factus bonus est, sed ab aeterno fuit bonus, ergo ab aeterno mundus factus est. [...] Decima quarta ratio est: quia impossibile est bonitati summae non influere; nam ut patet ex praecedenti propositione, quia Deus bonus est, ideo influit; igitur cum Deus ab aeterno fuerit bonus, ab aeterno influit, et

ita creatura ab aeterno. [...] Decima quinta ratio est: quod tota sufficientia mundi fuit ab aeterno, quod probatur: quia ad hoc ut Artifex exeat in actum nihil amplius exigit, quam ista tria, scilicet potentia, sapientia, et voluntas, nisi fortasse extrinseca adiuvamina, ut receptibilitas patientis, propinquitas eius ad agentem, aut media ipsa; universalis autem artifex nunquam indiguit his adiutoriis quantum ad primas operationes suas, alioquin non essent primae; prima igitur operatio primi factoris non est adiuta extrinsecus; ergo ipse primus factor fuit tota sufficientia eorum quae exigebantur ad hoc ut prima eius opera essent; ergo sicut tota eorum sufficientia fuit ab aeterno, ita et ipsa⁴.

⁴ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 478-487.

4. IMMORTALITÀ DELL'ANIMA, ETERNITÀ DEL MONDO E NECESSITARISMO: LE TEMATICHE SPECULATIVE DELL'*ADVERSUS* *CATHAROS ET VALDENSES*

Come già anticipato, Moneta dedica, all'interno del trattato, ampio spazio alla disamina di tre problemi filosofici specifici: l'immortalità dell'anima, l'eternità del mondo e il necessitarismo. Queste tre questioni sono inserite all'interno del testo anti-eretico in modo quasi isolato, dal momento che non sembrano, perlomeno a un primo sguardo, collegate ai temi di cui Moneta si occupa; in particolar modo appare oscuro come quelle problematiche strettamente speculative possano essere connesse alla lotta contro l'eresia e il catarismo in particolare. Quel che è necessario è quindi ricercare una spiegazione del perché l'inquisitore domenicano inserisce all'interno dell'opera queste trattazioni. Si potrebbe ipotizzare che queste tre tematiche rappresentino nella visione dell'autore le questioni fondamentali dell'intera opera, volta a mostrare un unico principio libero e volontarista: infatti è proprio attorno a questi problemi che si è svolto il tentativo di confutazione delle dottrine catariche. Ed è al termine del testo che Moneta decide di tentare di fornire una trattazione unitaria e sistematica di questi temi: il problema del destino dell'anima, la questione cosmogonica e dell'eternità o meno del mondo e della materia; l'emanazione, libera o necessaria, dal primo principio. Emerge anche chiaramente come Moneta avesse una conoscenza molto approfondita non soltanto della filosofia aristotelica – una esperienza diretta dei testi e delle dottrine che poi va a

confutare e della metodologia argomentativa che egli utilizza sistematicamente – ma anche della filosofia araba, in particolare di Avicenna e di quella ebraica.

4.1 L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Il primo problema affrontato da Moneta riguarda la mortalità o meno dell'anima. L'inquisitore dichiara preliminarmente che in questo contesto egli non si sta riferendo ai catari o ai valdesi, ma, in generale a tutti coloro che ritengono che l'anima sia mortale:

in hoc autem non arguo Catharos, nec pauperes Ultramontanos, aut Lombardos, sed quosdam, qui ut sine fraeno possint vivere ad reatum suum istud apud se confinxerunt, quorum errorem describit liber Sapientiae capite 2. Quod autem anima humana non moriatur cum corpore, potest probari multipliciter. Primo per Scripturam divinam; Secundo naturali ratione¹.

Come è già stato ricordato in precedenza, dalle fonti è emerso che il catarismo sosteneva la teoria del traducianismo, vale a dire la tesi secondo la quale le anime degli uomini non vengono create *ex novo* da Dio, ma deriverebbero tutte dall'anima di Adamo attraverso la trasmigrazione, processo attraverso il quale si trasmette il peccato originale². Per quanto riguarda il destino delle anime dopo la morte, i catari ritenevano che esse verranno tutte liberate dalla prigione terrena alla fine dei tempi, riprendendo l'apocatastasi origeniana³. Non emerge però in modo preciso alcuna tesi a sostegno della mortalità dell'anima che possa essere riferita specificamente al catarismo. Purtroppo l'inquisitore domenicano non dichiara esplicitamente quale sia il suo interlocutore in questo contesto; potrebbe forse riferirsi alle teorie averroiste, dal momento che cita Averroè esplicitamente all'interno

¹ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 416-417.

² V. *infra*, pp. 75-76.

³ V. *infra*, p. 45.

dell'opera. Per prima cosa Moneta dichiara di voler esporre le ragioni per le quali l'anima sarebbe mortale, esponendo i passi scritturali e, in seguito, gli argomenti razionali a sostegno di questa tesi per poi andare a confutare entrambi. L'andamento argomentativo ricalca quello di tutto l'*Adversus catharos et valdenses*: prima vengono espone le tesi erronee e in seguito vengono confutate puntualmente. Sembrerebbe che dalla lettura di alcuni passi delle Scritture si possa supporre la mortalità dell'anima umana; Moneta chiarifica quale sia la corretta esegesi, spiegando che in essi in realtà si sottolinea che soltanto Dio è immortale per sua natura ed è per sua grazia che ha reso l'anima dell'uomo immortale, la quale non è immortale per sua essenza⁴.

Gli argomenti a sostegno della mortalità dell'anima che si ritrovano nell'opera dell'inquisitore si basano essenzialmente sulla nozione di anima come composto naturale formato dagli elementi che agiscono come contrari e sulla dipendenza dell'anima dal corpo⁵. Dopo aver esposto gli argomenti volti a sostenere la tesi della mortalità dell'anima, nella seconda parte del capitolo Moneta intende invece dimostrare l'immortalità dell'anima seguendo sempre lo stesso schema argomentativo, prima adducendo le testimonianze delle Scritture e in seguito esponendo gli argomenti razionali⁶. L'inquisitore domenicano dichiara esplicitamente di seguire, per quanto riguarda questa parte della trattazione, il testo sull'immortalità dell'anima di Guglielmo d'Auvergne⁷, anche se, per quanto riguarda il *De anima*, non ci sono parallelismi testuali perfettamente coincidenti. Guglielmo è a sua volta profondamente influenzato dalla lettura di Avicenna e in polemica con l'ilemorfismo aristotelico ripreso da Avicbron. Il *De anima* di Guglielmo fa

⁴ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 416-418.

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 416-422.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 422-428.

⁷ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De anima*, in *Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis*, cit., pp. 147-192.

parte del suo *Magisterium Divinale et sapientiale* insieme ad altre opere, tra cui il *De trinitate* e il *De universo creaturarum*. Il *De anima* – scritto intorno al 1235 – è diviso in sette parti dedicate all'esistenza stessa dell'anima, alla sua essenza, alla sua composizione, al numero delle anime presenti nell'essere umano, all'origine dell'anima, alla sua relazione con il corpo e, infine, alla sua relazione con Dio. Tuttavia non è da escludere, dal momento che sono presenti alcuni evidenti parallelismi testuali, che Moneta in questo contesto possa anche riferirsi al trattato *De immortalitate animae*, testo che è stato definitivamente attribuito a Guglielmo d'Auvergne e precedente al *De anima*⁸; la composizione di questo testo risalirebbe infatti verosimilmente intorno al 1228⁹. Come sottolinea Teske, nel rimarcare la dipendenza di Guglielmo dal *Liber de anima seu liber sextus de naturalibus* di Avicenna¹⁰, Gerard Verbeke aveva dichiarato come, nella visione del filosofo arabo, l'uomo si riduca essenzialmente a un'anima spirituale; allo stesso modo per Guglielmo l'essere umano coincide con l'anima spirituale che è sostanza prima¹¹. Nel prologo dell'opera il vescovo di Parigi rimarca come l'anima non sia soltanto un

⁸ Sulla questione dell'attribuzione del *De immortalitate animae* a Domenico Gundisalvi o Guglielmo d'Auvergne si veda l'edizione del testo di Teske, cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *The immortality of the soul (De immortalitate animae)*, ed. Teske, Milwaukee 1991.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 4.

¹⁰ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden, 1968-1972. Sull'influenza di Avicenna nell'occidente latino si vedano principalmente D'Alverny, cfr. M. - T. D'ALVERNY, *Avicenne en Occident: recueil d'articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur*, Parigi 1993 (Études de philosophie médiévale 71); De Vaux, cfr. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latine aux confins des 12.-13. siècles*, Parigi 1934 (Bibliothèque Thomiste 20); Goichon, cfr. A. M. GOICHON, *La philosophie d'Avienne et son influence en Europe médiévale*, Parigi 1979; e sul *Liber de anima* in particolare, Nikolaus, cfr. H. - D. NIKOLAUS, *Avicenna's De anima in the Latin West : the formation of a peripatetic philosophy of the soul 1160-1300*, Londra - Torino 2000 (Warburg Institute Studies and Texts 1) .

¹¹ Cfr. TESKE, *William of Auvergne's spiritualist concept*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne*, cit., p. 35.

problema pertinente alla filosofia naturale, ma anche di natura teologica, dal momento che l'anima è l'immagine di Dio. In seguito Guglielmo espone gli argomenti che provano l'esistenza dell'anima umana e ne sottolinea la natura spirituale. Nell'esaminare i rapporti dell'anima con il corpo, egli finisce con l'identificare l'anima con l'essere umano stesso¹². Il vescovo di Parigi parte dalla definizione che Aristotele dà dell'anima, vale a dire la perfezione di un corpo materiale che ha la vita in potenza, altresì detto, nei termini di materia e forma, il corpo organico è la materia e l'anima è la forma¹³. Guglielmo rimarca come il corpo organico altro non è che un corpo strumentale, tanto che i due termini in questa prospettiva vengono a coincidere. Stando a questo presupposto la conseguenza necessaria è che deve esserci qualcos'altro di cui il corpo è lo strumento: questa cosa è l'anima, una sostanza incorporea e indivisibile che governa l'intero corpo¹⁴. Guglielmo utilizza argomenti metafisici per dimostrare l'incorporeità e l'indivisibilità dell'anima, a partire dall'attività intellettuale, dal momento che l'atto stesso dell'attività intellettuale non è in alcun modo divisibile:

omnis inquam talis anima, videlicet ab huiusmodi
impedimentis libera, intelligit se intelligere, et scit se hoc
intelligere. Intelligit etiam se hoc scire, quapropter scit et
intelligit se habere in se scientiam et intellectum huiusmodi¹⁵.

¹² Cfr. *ibid.*, p. 36.

¹³ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De anima*, cit., pp. 65. «Anima igitur est prout diffinit Aristoteles perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis». Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, in *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, ed. I. Bekker, Oxford 1837 (rist. Berlino 1960), II, 1, 412a-b.

¹⁴ Cfr. TESKE, *William of Auvergne's spiritualist concept*, cit., p. 39 e ss.

¹⁵ GUILIELMUS ALVERNUS, *De anima*, cit., p. 83.

Il vescovo di Parigi fa quindi derivare l'indivisibilità del soggetto che compie l'atto dall'indivisibilità dell'atto stesso, dato che questo ultimo avviene in un momento istantaneo¹⁶. L'atto della comprensione avviene per intero tutto in un istante e non è perciò divisibile, cosa che invece può dirsi del *continuum*; ne consegue che la sostanza da cui deriva l'atto della comprensione (l'accidente della sostanza) deve necessariamente essere indivisibile allo stesso modo¹⁷. Per quanto riguarda la relazione tra il corpo e l'anima, Guglielmo riflette sulla questione se l'anima sia parte dell'essere umano oppure no. Egli sostiene che l'anima non è soltanto una parte dell'essere umano, ma si identifica con l'essere umano stesso. Il vescovo di Parigi pone l'esempio di quando si rivolge la parola a qualcuno: è ovvio che ci si indirizza all'essere umano nella sua interezza, e non soltanto a una parte di esso. In questa prospettiva il corpo non è altro che uno strumento dell'uomo, non è quindi verosimile che un mero strumento venga definito come una parte costitutiva dell'uomo stesso¹⁸. Guglielmo nega che anima e corpo formino un sinolo, vale a dire una sostanza composta da materia e forma, non seguendo quindi la teoria aristotelica dell'anima¹⁹. La preoccupazione fondamentale di Guglielmo, oltre a quella di dimostrare lo spiritualismo dell'essere umano, è quella di provare l'individualità dell'anima umana anche dopo la separazione dal corpo. Teske si domanda quale possa essere l'interlocutore con cui Guglielmo polemizza in questo contesto²⁰. Si è a lungo pensato che il vescovo di Parigi potesse essere venuto in contatto con alcune

¹⁶ Cfr. TESKE, *William of Auvergne's spiritualist concept*, cit., p. 44.

¹⁷ Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De anima*, cit., pp. 83-84. Cfr. ID., *De immortalitate animae*, cit., p. 50.

¹⁸ Cfr. ID., *De anima*, cit., pp. 84-85.

¹⁹ Qui Guglielmo sembra in polemica non solo con Aristotele, ma anche con tutta la concezione dell'ilemorfismo universale di Avicbron, il cui influsso è particolarmente evidente sull'agostinismo.

²⁰ Cfr. TESKE, *William of Auvergne on the individuation*, cit., p. 79.

teorie averroiste²¹. Tuttavia Teske sottolinea come l'interlocutore più probabile potrebbe essere Avicenna, a cui viene attribuito l'errore di sostenere che le anime umane saranno unite in un unico intelletto. Questo può essere sostenuto, secondo Guglielmo, dal momento che le anime umane sono causate in modo necessario dalla decima intelligenza, nel momento in cui comprende se stessa a partire dalla propria spiritualità²². Questa ipotesi appare particolarmente verosimile se si considera soprattutto il contesto di questa discussione: Guglielmo sta infatti descrivendo l'emanazione delle varie intelligenze dal primo principio, fino appunto alla decima intelligenza, responsabile per il filosofo arabo della creazione delle anime umane²³. Tuttavia Avicenna non ha mai affermato che le anime perdessero la propria individualità in seguito alla separazione dal corpo: Avicenna sostiene infatti chiaramente la perpetuità dell'anima umana²⁴; l'anima si individualizza nel momento in cui si unisce alla materia corporea e conterrebbe in se stessa una naturale inclinazione a occuparsi di un corpo specifico. Avicenna si pone anche la questione, anticipando una possibile obiezione, di come possa essere mantenuta l'individualità dell'anima dopo la separazione dal proprio corpo:

potest autem aliquis dicere quod: haec oppositio remanet post
 discessum animarum a corporibus: necesse est enim ut aut esse
 desinant (hoc autem non tenetis), aut ut fiant una (sed hoc est
 etiam quod negastis), aut ut remaneant multiplicatae, vos

²¹ Cfr. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso D'Aquino*, cit., p. 34.

²² Cfr. TESKE, *William of Auvergne on the individuation*, cit., p. 80.

²³ Cfr. *ibid.*

²⁴ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, cit., V, pp. 107-108, 113, 120-124. Sull'immortalità dell'anima in Avicenna è imprescindibile la lettura del saggio di Verbeke, cfr. G. VERBEKE, *L'immortalité de l'âme dans le De anima d'Avicenne. Une synthèse de l'Aristotélisme et du Néoplatonisme*, «Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica» 25 (1969) Madrid, pp. 271-290.

autem tenetis eas iam esse separatis a materiis, ergo quomodo erunt multiplicatae²⁵?

Il filosofo arabo risponde all'obiezione affermando che ogni anima ha contenuto precedentemente in se stessa essere ed essenza, in virtù della diversità delle materie, del tempo della loro creazione, della diversità delle loro disposizioni in riferimento ai diversi corpi a cui era unita²⁶:

dicemus ergo quod postea animae sine dubio sunt separatae a corporibus, prius autem unaquaeque habuerat esse et essentiam per se, propter diversitatem affectionum suarum que habebant secundum diversa corpora sua quae habebunt²⁷.

È la relazione col corpo che costituisce il principio di individuazione dell'anima; per questo motivo, una volta che questo è acquisito non può più essere perduto, neppure in seguito alla separazione, poiché l'anima ha ormai acquisito la conoscenza dell'esperienza corporea. Teske sottolinea come è proprio questo tipo di concezione della relazione con il corpo, che si configura in un certo senso come una dipendenza dell'anima dal corpo, che Guglielmo non può accettare e che ritiene pericolosa, dal momento che secondo la sua prospettiva condurrebbe a ritenere che le anime costituiranno un'unica anima in seguito alla morte del corpo²⁸. Per il vescovo di Parigi i 'seguaci' di Aristotele commettono l'errore di non attribuire a Dio un potere assoluto e una libera volontà con cui ha comandato che le cose siano venute a essere; il Creatore non causa gli effetti a partire dal suo essere unico e semplice ma solo a partire dalla sua libera volontà, una questione affrontata

²⁵ AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, cit., V, p. 109.

²⁶ Cfr. TESKE, *William of Auvergne on the individuation*, cit., p. 82.

²⁷ AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, cit., V, pp. 109-110.

²⁸ Cfr. TESKE, *William of Auvergne on the individuation*, cit., p. 83.

soprattutto nel *De universo creaturarum*²⁹. È per questo motivo che coloro che vengono definiti aristotelici sono portati a postulare la decima intelligenza e non direttamente il primo principio come creatore delle anime umane. Teske sottolinea un importante passaggio che esprime perfettamente la visione di Guglielmo in riferimento al mondo e all'essere umano³⁰: «verbum enim istud non est tantum imago, seu expressio creatoris, immo est etiam expressio voluntatis creatoris lucidissima, ac perspicua, quibus datum est ipsum audire, et intueri»³¹.

Moneta condivide l'idea per cui il corpo è lo strumento dell'anima, tuttavia egli sembra più preoccupato, in un'ottica anti-eretice, di non accentuare il dualismo radicale cataro dell'essere umano, in cui il corpo altro non è che una prigione da cui l'anima deve liberarsi. La discussione sull'immortalità o meno dell'anima, all'interno dell'*Adversus catharos et valdenses*, deriva da una questione ecclesiologica: Moneta, sul problema di definire quale sia la vera Chiesa, afferma che, secondo l'impostazione canonica, l'unica vera Chiesa è l'insieme delle anime dei fedeli, e dalla perpetuità delle anime dei fedeli deriva la perpetuità della Chiesa stessa. In questa prospettiva diviene quindi cruciale la dimostrazione che le anime sono immortali, se così non fosse l'istituzione stessa della Chiesa verrebbe meno³².

Moneta inizia la propria trattazione esponendo innanzitutto da quali passi scritturali potrebbe essere dedotta la mortalità delle anime, in quella che l'inquisitore domenicano valuta come una erronea esegesi³³. A chi sostiene la tesi secondo la quale l'anima è mortale, Moneta risponde utilizzando la terminologia aristotelica: la natura – afferma il *magister* – può essere intesa in

²⁹ Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De universo*, cit., pp. 623-624.

³⁰ Cfr. TESKE, *William of Auvergne on the individuation*, cit., p. 85.

³¹ GUILIEMUS ALVERNUS, *De universo*, cit., p. 624.

³² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 412-416.

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 417-418.

modo molteplice. In un senso è intesa come materia e in un altro senso può essere identificata con la forma; in un terzo senso è invece causa prima, vale a dire il principio causativo di tutte le cose. In questo ultimo senso all'anima umana può essere tolta l'esistenza dalla causa prima, così come essa le ha dato l'essere dal non essere. È in virtù del primo principio che l'anima è resa perpetua, e non per sua stessa natura³⁴. La prima obiezione all'immortalità dell'anima, fondata su argomenti razionali, si basa sulla nozione di divisibilità: ogni composto naturale è divisibile e risolvibile nei suoi principi, dal momento che tutto ciò che è semplice è indivisibile: dato che l'anima è composta, essa è di conseguenza divisibile e corruttibile. Per provare che l'anima è un composto vengono citati Boezio, Avicbron e Avicenna; quest'ultimo avrebbe infatti sostenuto, secondo Moneta, che la sostanza si divide in semplice e composta: la sostanza semplice è formata da materia e forma, mentre quella composta si divide in corporea e spirituale; di conseguenza l'anima – sostanza spirituale – è composta³⁵. In realtà Avicenna

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 418. «Quod natura dicitur multiplex, uno modo dicitur natura materia eius, ut habetur in 2. physicorum Aristotelis; alio modo natura dicitur forma; tertio modo dicitur natura prima causa, quae est principio nativitatis uniuscuiusque rei, natura enim a nascendo dicitur, quasi nascendi principium; secundum hunc ultimum modum non est dubium animam esse vertibilem; Deus enim posse habet, eam vertere in non esse, sicut de non esse eam duxit in esse. Item secundum eandem naturam, scilicet primam causam immortalis est; Dei enim virtute ut natura naturante omnia, perpetuatur esse animae. In his tribus sensibus non est idem natura, et res naturae secundum esse, nec etiam secundum rationem. Quarto modo dicitur natura rei ipsa res naturae, idem enim est secundum esse etc. in Deo licet sit ratione differens, unde dici, solet communiter, quod in Deo est idem, quod est, et quo est. [...] Similiter enim intelligendum de anima, huiusmodi enim creaturae immortalitatem habent per participationem, non per essentiam suam, sicut Deus, cuius essentia est sua immortalitas, et in quo idem est immortale, et immortalitas, et in quo idem est immortale, et immortalitas, idem enim in eo est quod est, et quo est».

³⁵ Cfr. *ibid.* «Quod autem sit composita probatur per illud Boetii: Omne quod est citra primum, est hoc, idest compositum ex hoc, et hoc. Idem dicit Avicembron lib. I. Idem etiam dicit

non ha mai sostenuto che l'anima è una sostanza composta, benché spirituale; anzi, egli insiste a lungo nel dimostrare come l'anima sia una sostanza semplice, dal momento che soltanto i corpi materiali sono sostanze composte. La soluzione che viene presentata da Moneta è duplice: una consiste nell'affermare che gli angeli sono mortali, cosa che però non viene ammessa da chi sostiene la mortalità dell'anima; la seconda soluzione prevede che, siccome ogni composto è risolvibile all'interno dei suoi principi, questi ultimi siano corruttibili. Tuttavia c'è un'altra via per quanto riguarda le sostanze spirituali. Bisogna però compiere una distinzione, prosegue l'inquisitore domenicano, quando si afferma che ogni composto è risolvibile secondo la sua natura; poiché *naturaliter* può essere inteso sia a partire dalla natura in senso stretto sia dallo stesso Dio che governa tutta la natura. In questo secondo senso il principio della natura ha dato ordine che le cose siano nel modo in cui sono. È Dio che ha congiunto la forma e la materia della sostanza spirituale, e allo stesso modo le può dividere. Si può affermare che il composto è divisibile *naturaliter*, ma a partire dalla prima causa, quindi la causa della divisione non è nella cosa stessa, ma al di fuori di essa. Se invece si afferma che il composto è divisibile *naturaliter* a partire dalla sua stessa natura, vale a dire a partire dai contrari come avviene nei quattro elementi, questa proposizione non è vera in senso assoluto, ma lo è solo secondo i principi naturali dei contrari. Si tratterebbe quindi di una generazione *ex nihilo*, poiché verrebbe a essere dopo il non essere³⁶.

Avicennas dividens substantiam in simplicem et compositam: simplicem autem dividit in materiam et formam; compositam in corpoream, et spiritualem substantiam; ergo spiritualis, ut anima, composita est».

³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 418-419.

Il secondo argomento con cui si intende mostrare che l'anima è mortale si basa sul rapporto tra anima e corpo³⁷: siccome non si avrebbero i sensi se non ci fosse lo strumento corporeo, allo stesso modo non si avrebbe neppure l'intelletto; quindi come i sensi dipendono dal corpo, così anche l'intelletto dipende da esso. In base a questo rapporto di dipendenza si deve dedurre che anche l'intelletto perirà insieme al corpo³⁸. Moneta obietta che i sensi non sono assimilabili all'intelletto, dal momento che i primi non sussistono senza il corpo ma questo non avviene per l'intelletto, poiché l'anima umana, attraverso l'intelletto, impara e comprende le scienze intelligibili, e tuttavia è priva delle cose che sono inanimate³⁹.

A sostenere la mortalità dell'anima viene poi addotta una prova desunta dall'esperienza: così come le facoltà sensitive dipendono dalle condizioni fisiche, allo stesso modo la facoltà intellettuale può essere compromessa da uno stato di salute debilitato. A ciò Moneta risponde che l'anima non ha il potere di danneggiare la facoltà intellettuale; tuttavia può accadere che il corpo malato possa impegnare l'anima a occuparsi di lui, di conseguenza sottrae qualcosa alla facoltà intellettuale che quindi ne risulta diminuita, a causa del naturale amore che l'anima prova per il corpo⁴⁰. Questa

³⁷ Sul dibattito sui rapporti tra anima e corpo nel medioevo si vedano gli atti del convegno SISPM su *Anima e corpo nella cultura medievale*, cfr. *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia 25-28 settembre 1995, edd. C. Casagrande – S. Vecchio, Tavarnuzze 1999 (Millennio Medievale 015).

³⁸ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 419.

³⁹ Cfr. *ibid.*

⁴⁰ Cfr. *ibid.* «Hoc modo scilicet, quia corpus laesum, quia corpus laesum occupat animam ad curam sui, et retrahit eam a parte intelligibilium; cum enim anima occupatur circa unum, retrahitur ab alio absque suae potentiae intellectivae laesione, sicut videmus, quod absque laesione potentiae intellectivae, cum fuerit anima occupata sensibilibus, retrahitur ab intelligibilibus, verisimile est, quod occupetur circa corpus laesum propter naturalem amorem ad ipsum, quia necesse est illud curari, non tamen laeditur potentia animae, licet impediatur».

speculazione trova origine in Avicenna, il quale propone una teoria dell'anima come, non solo sovrana, ma anche custode del corpo, dal momento che ha in se stessa una naturale inclinazione a prendersene cura.

Un ulteriore argomento a favore della mortalità dell'anima deriva dal constatare come l'anima sia influenzata dalle passioni e dalle emozioni, come ad esempio il dolore: esso ha potere sia sul corpo che sull'anima e così come il dolore sensibile può portare alla morte, allo stesso modo l'anima è suscettibile di morte. Moneta sottolinea come il dolore sia un termine equivoco: si può affermare infatti che una persona prova dolore quando è ferito, oppure quando subisce il dolore di una perdita; il legame del secondo tipo e la conseguente separazione sono di un genere diverso dall'unità e dalla divisione delle parti di un *continuum*. La lesione è quindi equivoca, in un senso è essenziale e in un altro senso no: in quest'ultimo caso la lesione non arriva alla sostanza di chi la patisce ed è comunque esterna a essa. Quindi il dolore non è essenziale, nel senso che non raggiunge l'essenza⁴¹. In seguito viene posta un'analogia tra gli animali e l'essere umano, sempre volta a sostenere la mortalità dell'anima: così come l'anima sensibile e vegetativa degli animali è mortale, la stessa cosa avviene per l'anima razionale dell'essere umano⁴²: infatti la sostanza si distingue in corporea e spirituale, e a sua volta la sostanza spirituale si divide in intelligenza e anima; la prima è una sostanza separata del tutto, mentre l'anima è congiunta con il corpo. L'anima non sarebbe quindi indivisibile, ma viene divisa così come il genere nelle specie vegetale, sensibile e umana⁴³. Moneta riporta a questo punto una tesi per cui l'anima è la forma in senso assoluto e la stessa cosa viene

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 420. Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., p. 33.

⁴² Per una panoramica delle discussioni intorno al problema dell'anima razionale si veda il testo di DALES, cfr. DALES, *The problem of the rational soul in Thirteenth century*, Leiden 1995 (Brill's studies in intellectual history 65).

⁴³ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 420-421.

sostenuta a proposito dell'intelligenza, vale a dire della natura angelica. I pensatori a cui si sta riferendo Moneta deriverebbero questa tesi da un *Doctor Parisiensis*. Non si può stabilire con certezza a chi si stia qui riferendo l'inquisitore domenicano; è però interessante notare come egli fosse ben al corrente dei dibattiti che si stavano svolgendo a quel tempo a Parigi. Potrebbe forse riferirsi a Guglielmo d'Auvergne, dal momento che questo passaggio dell'*Adversus catharos et valdenses* ricalca quello del *De immortalitate animae*: questi pensatori distinguono tra le forme una forma materiale che si appoggia completamente alla sua materia e non la governa, ma anzi viene supportata da essa completamente. Si tratta della forma materiale dei corpi: la sua attività avviene solo nella sua materia e tramite essa. È evidente che questa essenza dipende dalla sua materia, dal momento che tutte le sue attività dipendono dalla materia e senza di essa sarebbe completamente inutile. Le anime animali e vegetative sono forme materiali di questo tipo, nel senso che dipendono dalla materia sia per quanto riguarda il loro essere che la loro attività⁴⁴. Moneta afferma che chi segue questa posizione sostiene che la sostanza spirituale è materiale – Guglielmo però sostiene proprio l'opposto, cioè che la sostanza spirituale non è assolutamente materiale –, nel senso che riceve l'impressione della materia del corpo e la sostanza spirituale si divide in sostanza del tutto separata dalla materia e sostanza spirituale completamente congiunta a essa. Ci sarebbe inoltre una sostanza spirituale mediana che è l'anima umana, la quale è congiunta per quanto riguarda le

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 421. «Distinguunt etiam, hoc habentes a Doctore Parisiensis, quod formarum alia est, quae totaliter innititur, et incumbit materiae suae, et non sustinet eam, sed sustinetur ab ea, veruntamen non est operatio huius formae, nisi cum sua materia, et per eam, et ideo apparet eius essentiam dependere ex materia sua, cum eius essentia, extra materiam suam otiosa esset, et inutilis: hoc modo forma materialis, est anima sensibilis, et vegetabilis». Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., p. 32.

forze sensibili ed è separata per quanto riguarda la facoltà intellettuale⁴⁵. Sembrerebbe questa un'influenza di Avicenna, per cui l'anima umana è in una posizione mediana tra il mondo spirituale e il mondo materiale⁴⁶.

Moneta prosegue il discorso sostenendo che l'anima sensibile e l'anima vegetativa non sono coincidenti con la sostanza spirituale, quindi si dovrebbe necessariamente ammettere che l'anima intesa come sostanza non deriva dai processi di generazione, come per gli animali e per le sostanze vegetali (per quanto riguarda l'anima sensitiva e vegetativa). La soluzione, secondo Moneta, è quindi manifesta: non c'è alcuna similitudine con l'anima umana. Ma a questo viene obiettato, dai sostenitori della mortalità dell'anima, che viene distrutta del tutto la forma materiale, fino alla distruzione del soggetto o della materia. Moneta si domanda a questo punto in che modo avvenga la distruzione dell'anima (sostanza spirituale). Potrebbe accadere attraverso la forma materiale, se ci fosse una dipendenza dal corpo, ma è già stato dimostrato che non esiste questa dipendenza. Tuttavia la distruzione potrebbe avvenire a causa di un altro agente esterno: ma la perpetuità dell'anima è garantita dall'agire della prima causa, la quale agisce non in modo necessario ma per scelta⁴⁷.

⁴⁵ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 421. «Et in substantiam spiritualem mediam, qualis est anima umana, quae coniuncta substantia est omnino quoad vires, quas communicat cum sensibili; separata autem substantia est quoad potentiam intellectivam».

⁴⁶ Cfr. VERBEKE, *Introduction. Une conception spiritualiste de l'homme*, in AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, cit., p. 7.

⁴⁷ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 421. «Si autem eius destructio ad quartum modum reducatur, quo aliqua res dicitur, destrui ex eo, quod causa eius tollit virtutem suam ab illa, non videtur mihi inconueniens, ut enim praedictum est, essentia utriusque animae, post corpus, omnino otiosa esset, et inutilis; et frustra influeret prima causa virtutem suam super eam ad conservandam eam, hoc autem est inconueniens,

L'ultimo argomento affrontato da Moneta è il seguente: viene affermato che tra le sostanze e le forme ce n'è una del tutto separata dal corpo e del tutto immortale e incorruttibile. Un'altra è invece congiunta al corpo ed è quindi mortale e corruttibile. Vi è poi l'anima umana che è mortale fino a quando partecipa della parte sensibile e vegetativa, e immortale per quanto riguarda la facoltà intellettuale. Ma Moneta obietta che se una parte è mortale e corruttibile lo è anche l'intero. La soluzione è che una facoltà invisibile non è corruttibile per ciò che è relativo al corpo che è il suo strumento. La facoltà di giudizio, che è radicalmente fondata nell'anima, è radicata nell'essenza della mente nell'uomo, e in nessun modo essa dipende dal corpo visibile. Cosa che non accade invece all'anima sensibile che dipende interamente dal corpo. La facoltà di giudizio non dipende dal corpo, poiché essa dipende dall'essenza dell'anima; diversamente le facoltà animali dipendono dal corpo e sono corruttibili⁴⁸.

Dopo aver brevemente esposto quali siano i passi delle Scritture in cui viene sostenuta l'immortalità dell'anima⁴⁹, Moneta passa a elencare le argomentazioni razionali a favore di quest'ultima che egli suddivide in argomenti tratti dal senso comune e argomenti metafisici. Egli definisce le argomentazioni del primo gruppo come *rationes communes*, mentre le seconde

cum causa prima, non agat per modum necessitatis, sed electionis, ut ostendetur in capite de aeternitate Mundi».

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 421-422. «Dictum est, quod substantiarum, vel formarum, vel etiam virtutum alia est omnino separata a corpore, et ideo omnino immortalis et incorruptibilis; alia omnino coniuncta corpori, et ideo omnino mortalis, et corruptibilis, alia est mediae dispositionis inter istas, ut anima humana, quae mortalis est, quoad aliquas vires; scilicet quas communicat cum sensibili, et vegetabili, et immortalis, quoad potentiam intellectivam; et ita quoad substantiam suam immortalis. Sed contra: si pars est mortalis, et corruptibilis ergo et totum. [...] Virtus vero iudicativa, quae radicaliter fundatur in anima, pendet omnino ex essentia mentis in homine, quae nullo modo dependet a corpore visibili».

⁴⁹ Cfr. *Mt*, 10, 28; *Mt*, 22, 32; *1 Cor*, 15, 19; *1 Cor*, 5, 8; *Fil* 1, 21; 23; *Ap* 6, 9.

vengono definite *proprias*. Le *rationes communes* deriverebbero dalla giustizia divina, sarebbero quindi argomenti teologici⁵⁰. Il presupposto è, come per Guglielmo d'Auvergne, l'infinita potenza e bontà di Dio. Stando a questo, se non esistesse un'altra vita dopo la morte il nostro servire Dio sarebbe vano, dal momento che in questa vita non vi è alcuna ricompensa. Ma siccome Dio ricompensa le buone azioni, deve necessariamente esserci una vita dopo la morte, in cui i malvagi saranno puniti e i buoni ricompensati. Se così non fosse, ci sarebbe una contraddizione con gli attributi divini di bontà e giustizia⁵¹. Bontà e giustizia sono entrambi attributi imprescindibili e interdipendenti nel primo principio. La giustizia divina non può essere sottratta al giusto giudizio – vale a dire che essa si accompagna necessariamente alla capacità di giudicare cosa è bene e cosa è male – né per ignoranza né per impotenza. A differenza di Guglielmo, Moneta pone l'argomento teologico all'inizio della trattazione e in esso fa convergere tutte le varianti dell'argomentazione che si ritrovano invece nel *De anima* del vescovo di Parigi. Il testo di Moneta risulta più simile nella struttura all'argomentazione che si ritrova nel *De immortalitate animae*: infatti in quest'ultimo testo, come nell'*Adversus catharos et valdenses*, Guglielmo, allo stesso modo dell'inquisitore domenicano, espone sia i passi scritturali che le argomentazioni razionali, le quali iniziano con l'argomento teologico e

⁵⁰ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 423. «Num accedamus ad secundam partem, secundae partis capitis, et Animae immortalitatem probemus primo per rationes communes; secundo per proprias; rationes autem communes divinae justitiae, atque iudicio innituntur».

⁵¹ Cfr. *ibid.* «In primis ponimus pro constanti, quod Deus est summe potens, summe sapiens, et summe bonus, et iuxta hoc ponimus, quod non vane ei servitur; vane autem ei serviretur, si alia vita non esset, cum in vita ista cultores eius non remunerarentur; ergo est alia vita post istam, in qua remunerantur a Deo, et ita non pereunt animae cum corporibus; quod autem non remunerentur hic a Deo eius cultores patet, quia ut videmus, et malis bene, et bonis male hic est saepe».

proseguono con l'analisi del rapporto tra anima e corpo⁵². Si può affermare che la parte sull'immortalità dell'anima dell'*Adversus catharos et valdenses* e quella del *De immortalitate animae* sono pressoché coincidenti, spesso anche a livello testuale.

In conclusione a questa trattazione, Moneta passa a esporre gli argomenti metafisici⁵³. Tutti gli argomenti sono essenzialmente basati sulla disamina del rapporto che intercorre tra anima e corpo. Ogni sostanza la cui azione non dipende dal corpo – e neppure la sua essenza – è più nobile e libera. Di conseguenza l'attività della facoltà intellettuale dell'anima umana non dipende dal corpo, e neppure la sua essenza su cui si fonda appunto la facoltà intellettuale⁵⁴. Quindi l'anima umana è separata dal corpo per sua natura, e in grado di sopravvivere dopo la separazione dal corpo. Lo stato dell'anima come separata deriva dalla dipendenza delle facoltà corporee, come per esempio il vigore o la debilitazione, dalla disposizione del corpo, esattamente come avviene per gli animali. Ma per la facoltà intellettuale è l'inverso: Moneta fa l'esempio di come passati i quarant'anni, essa è rafforzata, mentre il corpo è più debole rispetto alla giovinezza. Per questo motivo bisogna concludere che la facoltà intellettuale – e quindi l'anima – non è connessa con il corpo⁵⁵. L'intera argomentazione, volta a provare che

⁵² Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., p. 23 e ss.

⁵³ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 423. «Item probatur, quod anima est immortalis per propriam operationem animae. Nunc ostendamus aliam vitam esse, et animas cum corporibus non interire ex rationibus propriis, scilicet per propriam operationem animae humanae, quae in anima nobilissima est, et in qua excedit bruta animalia; et primo per illam operationem compositam, vel comparatam ad corpus. In primis autem ponamus illam radicem philosophicam».

⁵⁴ Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., pp. 38-39.

⁵⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 424. «Quod autem operatio intellectualis non dependeat a corpore, probatur primo per hoc: quoniam virtutes a corpore dependentes in suis operationibus sequuntur dispositione corporis, scilicet

l'anima non dipende dal corpo, si ritrova espressa esattamente nello stesso modo nel *De anima* di Avicenna⁵⁶, oltre che nel *De immortalitate animae*⁵⁷. La seconda prova – assimilabile all'argomentazione alla precedente – si evince dall'osservare che tutte le cose materiali si deteriorano con l'avanzare delle giornate, fino ad arrivare al momento della morte. Il processo è però inversamente proporzionale se si prende invece in esame la facoltà intellettuale. Similmente, la stessa cosa accade con l'esercizio e la consuetudine: con il passare del tempo il vigore del corpo si indebolisce, ma questo non succede per il vigore dell'intelletto; le facoltà corporee si indeboliscono quando vengono protratte a lungo, mentre l'intelletto si rafforza con l'esercizio continuo⁵⁸. Al contrario, le più alte attività intellettive, come ad

vigorem et debilitatem, vigorato enim corpore, vigoratur etiam virtus corporalis, et debilitato et debilitatur, ut patet in virtutibus animalibus, verbi gratia in sensibilibus et in virtute sensibili. E contrario autem se habet in virtute intelligibili, quae post quadraginta annos in plerisque confortatur, licet corpus debilitetur; ergo ipsa non est corporalis, nec dependet a corpore ipsa anima humana. Separabitur ergo a corpore, et vivens post ipsum».

⁵⁶ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, cit., V, pp. 97, 101, 114-115, 119.

⁵⁷ Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., pp. 27-31.

⁵⁸ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 424. «Quod autem operatio intellectualis non dependeat a corpore, probatur primo per hoc: quoniam virtutes a corpore dependentes in suis operationibus sequuntur dispositionem corporis, scilicet vigorem, et debilitatem, vigorato enim corpore, vigoratur etiam virtus corporalis, et debilitato eo debilitatur, ut patet in virtutibus animalibus, verbi gratia in sensibilibus, et in virtute sensibili. E contrario autem se habet in virtute intelligibili, quae post quadraginta annos in plerisque confortatur, licet corpus debilitetur; ergo ipsa non est corporalis, nec dependet a corpore ipsa anima humana. Separabitur ergo a corpore, et vivens post ipsum. Secundo per diuturnitatem operationis, quia virtus corporalis, sicut et unaquaeque res quae mortalis est, quanto diuturnior, tanto debilior; sua igitur diuturnitate, sive duratione debilitatur, et senescit, donec venia ad ultimum defectum, qui est mors: ipsa autem virtus intellectiva sua duratione invalescit, et quanto diuturnior, tanto fortior; sua igitur duratione non tendit ad senium, vel defectum, sed potius elongatur ab eo; ergo ipsa est immortalis. Tertio per exercitium, et per assuetudinem operationis probatur hoc idem; virtutes enim

esempio la contemplazione, trovano un impedimento nel corpo⁵⁹; la rivelazione e la profezia vengono sempre accompagnate da una grande debilitazione nel corpo, soprattutto perché ciò accade, nella maggior parte dei casi, quando si è in prossimità della morte⁶⁰.

Che l'anima e l'attività intellettuale, che a essa è connessa, non dipendano dal corpo può essere inoltre dimostrato, secondo Moneta, comparando questa attività al suo oggetto, esattamente come accade in Guglielmo. In primo luogo, attraverso la riflessione, la facoltà intellettuale apprende e comprende tutta una serie di cose, ma nessuna delle facoltà che dipendono dal corpo può fare altrettanto, quindi è evidente che l'intelletto non dipende dal corpo e ciò può essere dimostrato, inoltre, comparando la facoltà intellettuale a ciò che essa comprende. Quando l'intelletto comprende qualcosa di intelligibile di un livello particolarmente intenso, apprende più facilmente altre cose intelligibili di grado più debole. Ma se questa facoltà fosse un senso – quindi dipendente dal corpo – sarebbe più debole nella comprensione di una qualche cosa sensibile (benché semplice) dopo averne appresa una più complessa, senza che passi un tempo sufficiente per riacquistare una forza sufficiente che permetta nuovamente l'atto del comprendere⁶¹. Inoltre, la facoltà intellettuale si occupa di cose infinite, quindi

corporales, et corruptibiles, quanto magis in exercitio suae operationis et assuetudinis sunt, tanto magis lassantur, et deficiunt, sed e contrario videmus esse in intellectuali virtute; exercitio enim, et assuetudine suae operationis invalescit, et clarificatur, et expeditior efficitur; igitur non est virtus corporalis, sive dependens a corpore; ergo nec anima humana; ergo non perit corpore pereunte».

⁵⁹ Cfr. *ibid.* Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., p. 39.

⁶⁰ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 424. Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., pp. 27-31.

⁶¹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 425. «Secundo ostenditur hoc idem comparando ipsam virtutem intelligibilem ad suum apprehensum secundum fortitudinem, et debilitatem ipsius apprehensi; certum est autem quod cum

è capace in potenza di comprendere tutto ciò che è conoscibile, mentre le facoltà corporee sono relative soltanto a tutte le cose determinate e finite. Lo stesso ragionamento viene applicato a ciò che è incorruttibile: la facoltà intellettiva comprende le verità incorruttibili ed eterne, le cui conclusioni sono necessarie, come accade nel sillogismo dimostrativo. Ne consegue che da questa capacità, la facoltà stessa e l'anima sono incorruttibili⁶². La facoltà intellettiva si eleva al di sopra del tempo, fino ad arrivare all'eterno, quando l'oggetto del pensiero è costituito dalle intelligenze angeliche o Dio. Se l'attività stessa è al di sopra del tempo, lo è anche la sostanza da cui dipende, vale a dire l'anima⁶³. La facoltà intellettiva non opera attraverso il corpo, così come avviene per l'intelligenza angelica, la cui attività di pensiero non avviene tramite il corpo⁶⁴.

intellectus apprehendit aliquod forte intelligibile, fortior est ad alia intelligenda, secus autem est in virtute sensibili, cum enim sensus apprehendit aliquod forte sensibile, debilior est ad alia sentienda, in tantum quod non potest apprehendere debile post forte nisi post aliquantulum temporis; non enim auditur debilis sonus statim post maximum tonitrum, nec apprehenditur dulcedo tenuis post magnam amaritudinem propter imperfectionem instrumenti corporalis ab alio forti apprehensi; ex quo patet, quod operatio intellectualis non dependet a corpore; ergo nec ipsa anima».

⁶² Cfr. *ibid.*

⁶³ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., p. 53.

⁶⁴ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 426. «Septimo idem patet ex eo, quod actio potentiae intellectivae elevatur supra tempus, et usque in aevum sive perpetuum verbi gratia in Angelum cogitando de illo, imo elevatur etiam in ipsum aeternum, scilicet ipsum Deum; actio ergo eius quaedam supra tempus est, ergo et substantia eius, scilicet ipsa anima. Ut enim dicit Aristoteles; impossibile est, ut sit res, cuius substantia cadat sub tempore, et actio supra tempus, et in aeternitate, sic enim eius actio nobilior esset, quam sua substantia; substantia igitur animae humanae supra tempus est; ergo supra corruptionem, cum omnis corruptio sit in tempore, et etiam subtempore, ergo ipsa incorruptibilis est. Ex his omnibus patet, quod intellectus animae per instrumentum corporeum non intelligit, quod etiam patet in Angelo, et per Angelum, cuius intellectus

L'immortalità dell'anima viene dimostrata in un modo ulteriore, a partire dai modi in cui essa può venire distrutta. Moneta parte dal presupposto che l'anima è una sostanza e non un accidente (argomento su cui tornerà alla fine del capitolo) quindi essa non è distruttibile nel modo in cui avviene per gli accidenti che portano alla distruzione del soggetto. Inoltre l'anima non è un corpo, pur essendo una sostanza, quindi non ha estensione; tutto ciò che non ha estensione non è neppure divisibile, quindi l'anima non è distruttibile poiché non è divisibile. L'anima è una sostanza spirituale, immateriale e non composta; soltanto le forme materiali sono corruttibili, ma siccome l'anima non è materia non è corruttibile. Visto che nell'anima non c'è alcuna contrarietà non può esserci distruzione per l'azione di elementi contrari⁶⁵.

A questo punto Moneta anticipa l'obiezione di chi ritiene che l'anima umana sia un composto di materia e forma. L'inquisitore domenicano

instrumento corporis non eget». Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., pp. 43-44.

⁶⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 426. «Ad hoc autem ostendendum primo ponimus, quod anima substantia est, non accidens, cui advenit destructio per destructionem eius cui accidit destructio, ergo ipsa non est destructibilis ad modum accidentis per destructionem subiecti; quod anima non sit accidens postea probabimus in fine huius capituli. Secundo ponimus, quod ipsa anima humana non est corpus ut postea probabimus. Si autem corpus non est cum sit substantia, dimensiones non habet, omne autem, quod caret dimensione, caret etiam divisione partium quantitativarum, anima igitur humana non est destructibilis per huius divisionem. Tertio ponimus, quod anima est substantia spiritualis, immaterialis, et incomposita in se huiusmodi compositione, quae est ex materia et forma, solae autem formae materiales corruptibiles sunt, ergo cum anima non sit materialis, sed immaterialis, ipsa incorruptibilis est. Item quemadmodum visus nullam habet contrarietatem ex formis visibilibus, ita et intellectus nullam ex intelligibilibus, ut in proximo patebit, ergo cum omnis forma sit ei intelligibilis, nulla est ei contraria, ergo non est corruptibilis per modum unius contrarii ab alio». Cfr. GUILIEMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., p. 47 e ss.

sottolinea come nessuna sostanza intelligente ha una forma materiale. Il motivo di ciò è che le sostanze di questo tipo ricevono l'impressione di tutte le forme, così come l'occhio non vede nessun colore quando riceve l'impressione di tutti i colori e allo stesso modo il gusto. Se così non fosse, nessuna di queste cose riceverebbe l'impressione delle cose che sentono e non sarebbero neppure affette da esse, così come il bianco non può essere sbiancato dal bianco. Se invece ricevesse l'impressione del bianco si avrebbero due bianchi sulla stessa superficie. Bisogna quindi concludere che una sostanza intelligente non può avere quel tipo di forma materiale ed è evidente che essa è incorruttibile, dato che la sua forma essenziale è incorruttibile⁶⁶. Si potrebbe anche sostenere, prosegue Moneta, che la forma dell'anima è immateriale, poiché non è nella materia corporea, e tuttavia in un certo senso è anche materiale, poiché fa parte della materia spirituale; da ciò si dovrebbe concludere che l'anima è corruttibile attraverso la divisione della sua forma spirituale dalla sua materia spirituale. Ma a questo si può obiettare che la forma di un qualche composto che viene diviso dalla sua materia non è ammissibile per due motivi: nell'anima non vi sono forme contrarie e perciò non può accadere che ci sia una separazione tra forma e materia, così come accade negli elementi naturali per l'azione di forze contrarie; in secondo luogo, viene divisa la forma di un composto dalla sua materia (dato che il

⁶⁶ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 426. «Nulla substantia, quae est intelligens, aliquam formam materialem habet ut suam, idest sibi naturalem vel essentialem, quaecumque substantia intelligens sit, et hoc patere potest ex eo, quod omnium huiusmodi formarum similitudinem recipit, quemadmodum oculus nullum habet colorem in ea parte, seu ubi omnium colorum similitudines recipit, alioquin nec iste, nec ille suorum sensorum similitudines reciperet, nec ab illis passibilis esset, cum album ab albo passibile non sit, nec similitudinem eius, ullo modo valeat recipere, si enim illam reciperet, duae albedines invenirentur in eadem superficie, cum impressio albedinis in album non possit esse nisi albedo; ex hoc constat, quod anima non habet formam materialem». Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De immortalitate animae*, cit., p. 31.

composto è per sua natura fatto da contrari) come nei corpi formati dai quattro elementi, che sono corruttibili proprio perché formati da contrari. Ma l'anima non è composta da contrari, e per questo motivo non si corrompe secondo questo i processi di generazione e corruzione, né può essere divisa tra materia e forma secondo questa modalità. L'anima quindi non è distruttibile per l'azione dei contrari dentro di sé. Moneta sottolinea come i filosofi abbiano già dimostrato come nelle cose incorruttibili e incorporee non vi sia alcuna contrarietà e di conseguenza non vi è neppure generazione e corruzione⁶⁷. L'anima, in conclusione, non è sottoposta alla distruzione, dal momento che la sua causa non può essere distrutta, dato che è Dio⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 32.

⁶⁸ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 426-427. «Sed contra: quod forma alicuius compositae dividitur a materia sua, et sic deficit, hoc accidit duobus modis. Primo per actionem contrariae formae, ut patet in elementis, quae contrariae sunt ad invicem secundum suas naturas; hoc autem non contingit in anima, quia eius formae, nihil est contrarium, ut postea probabimus, quare nec isto modo divisibilis est forma eius a sua materia. Secundo modo dividitur forma alicuius compositi a materia propria, quia ipsum compositum naturaliter est ex contrariis, ut patet in corporibus elementatis verbi gratia in corporibus humanis, quae sunt corruttibilia, quia ex contrariis sunt ad invicem agentibus, et patientibus; anima autem non est composita ex contrariis, quare non est corruttibilis per actionem contrarii intra se, vel contrarii extra se. Item ipsi Philosophi tanquam certo, et probato utuntur, quia omnem generationem, et corruptionem, omnemque conflictum contrariorum in materia, et circa materia esse necesse est, quoniam in immaterialibus, et in incorporeis non est contrarietas, et ideo nec conflictus naturalis, propter hoc nec generatio, nec corruptio ibi est, quoniam generatio, nec corruptio ibi est, quoniam generatio, et corruptio ex conflictu sunt contrariorum invicem agentium, et patientium, et quia omnes huiusmodi actiones, et passiones per contactum sunt, contactus autem in solis materialibus, et corporibus esse necesse est, sequitur, quod generatio, et corruptio non attingat nisi materialia, et corporea. Item animae non accidit destructio a destructione causae suae, sicut nos videmus, quod diei accidit destructio ex defectu praesentiae solaris, causa enim animae humanae est ei semper praesens, et nunquam deficit, quia Deus ipse est causa eius».

A questo punto però, prosegue Moneta, è necessario dimostrare cosa è stato precedentemente supposto, vale a dire che la forma dell'anima non ha contrari. È evidente, secondo l'inquisitore domenicano, che la forma dell'anima è razionale e coincide con la facoltà intellettuale, cosa su cui concordano tutti i filosofi. Se la facoltà intellettuale avesse in sé dei contrari, non potrebbe comprendere alcune cose. Ma dato che la facoltà intellettuale è capace di comprendere tutte le cose, bisogna concludere che non ha contrari. Inoltre si può dimostrare che l'anima è immortale attraverso una comparazione tra anima e materia. È evidente che l'anima in riferimento alla sua sostanza si trova più in alto nell'ordine delle sostanze rispetto alla materia che è soggetta a generazione e corruzione. Quindi, se la corruzione non tocca la materia (prima), non raggiunge neppure la sostanza dell'anima umana. Oltre a ciò, l'anima umana può essere paragonata a quella dell'intelligenza angelica, in cui la facoltà intellettuale non dipende dal corpo, quindi la corruzione non arriva alla capacità intellettuale dell'angelo. La stessa cosa accade nell'uomo, per cui la facoltà intellettuale fa a meno del corpo e quindi non viene colpita dalla corruzione, e di conseguenza non lo è neppure la sostanza dell'anima⁶⁹. Il fatto che l'anima sia incorruttibile è provato anche da

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 427-428. «Constat autem illud esse ponendum, quod forma animae rationalis est, quod in eo excellentius est; illud autem est intellectiva potentia, secundum positionem omnium Philosophorum. In primis dicimus, quia si potentia intellectiva contrarium haberet non esset susceptibilis illius rei, nec similitudinis eius, quemadmodum albedo non est susceptibilis nigredinis, nec similitudinis suae; igitur potentia intellectiva non esset illius apprehensiva, cum ipsa non apprehendat aliquid, nisi apud se illud habeat, aut eius similitudinem, ergo non potest intelligere aliquid sibi oppositum, si oppositum habet, cum igitur potentia intellectiva sit omnium capax, sicut et prima materia omnium formarum, palam est, quoniam non habet contrarium. Quarto ostenditur hoc idem, scilicet, quod anima immortalis est per comparationem animae ad materiam, et sumitur argumentum a maiori; constat enim quod anima secundum suam substantiam altior est in rerum ordine, quam materia, quae ponitur subiectum generationis, et corruptionis. Ergo si corruptio non attingit

un altro argomento: tutto ciò che è corruttibile in quanto tale non è sempre e ovunque, ma qui e ora; tuttavia non accade l'inverso, per cui i corpi celesti infatti sono qui e ora e non ovunque e neppure sempre, e nonostante ciò non sono corruttibili. La sostanza della facoltà intellettuale è oltre il qui e l'ora, trascende il tempo, e quindi non è corruttibile. L'ultimo argomento presentato da Moneta riguarda il moto. Ci sono sostanze spirituali, del tutto separate dal corpo, che non causano il movimento e ci sono poi altre sostanze spirituali, meno nobili delle prime, che sono in qualche modo congiunte ai corpi e ne causano il movimento. Esse sono a loro volta suddivise in sostanze spirituali che muovono i corpi incorruttibili (come il cielo) e sostanze spirituali che muovono i corpi corruttibili; queste ultime sono anch'esse corruttibili. Tra questi due estremi vi è un grado intermedio, che viene a identificarsi con l'uomo, perciò è incorruttibile per quanto riguarda l'anima e corruttibile per quanto riguarda il corpo⁷⁰.

materiam, ut ponunt Philosophi, non attingit etiam substantiam animae humanae. Quinto etiam ostendi potest per comparisonem animae humanae ad substantiam Angelicam, ubi potentia intellectiva, et eius actus patet esse non indigens corpore, aut instrumento corporeo, unde ipsam intellectivam Angeli potentiam non attingit corruptio; ergo a simili nec intellectiva potentia hominis eget corpore, vel eius instrumento, nec ad ipsam accedit corruptio: ergo nec ad substantiam animae, et ita incorruptibilis est. [...] Cum ergo intellectus Angelicus sit incorruptibilis, et humanus similiter».

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 428. «Sexto probatur quod anima incorruptibilis est ex eo quod omne corruptibile in quantum tale habet esse non semper et ubique, sed hic, et hunc, sed non convertitur, corpora enim caelestia habent esse hic et nunc, non ubique, aut semper, et tamen non sunt corruptibilia, ut probat Aristoteles in principio de Coelo, et Mundo; sed substantia virtutis intellectivae habet esse praeter hic et nunc, ergo non est corruptibilis. [...] Septimo probatur idem, quia omne movens in quantum nobilior est moto ab ipso, loquuntur autem hic prout Philosophi loquuntur ponentes corpus moveri a substantia spirituali, constat quod est quaedam substantia spiritualis omnino separata a corpore, et ideo non movens corpus, et haec nobilissima ut Angelus. Est etiam alia substantia spiritualis coniuncta corpori, quare et movens corpus, sed minus nobilis quam prima, etiam habet diversos gradus, primus gradus

In seguito a ciò, Moneta intende dimostrare tutti i presupposti da cui è partito per provare che l'anima è immortale, vale a dire intende stabilire se l'anima sia una sostanza e se sia semplice o composta. La sostanza si divide in semplice e composta; la sostanza semplice si divide a sua volta in forma e materia, mentre la sostanza composta può essere una sostanza corporea o incorporea. Tutte le sostanze differenti per forma convergono nella materia, le sostanze corporee e incorporee differiscono per la forma e quindi convergono nella materia, infatti entrambe le sostanze sono dei composti di materia e forma. Ma tutte le sostanze, tanto semplici che composte, convergono nel fatto di essere sostanze che differiscono per la forma, quindi è necessario che la sostanza su cui convergono sia loro comune. Quindi la vera sostanza per loro non è la forma, ma la materia. Ma le sostanze semplici non sono materia, poiché se non differissero in nulla sarebbero una cosa sola. Non ci sarebbe neppure alcuna azione, poiché l'atto è la forma, e non la materia. Inoltre non avrebbero neppure l'esistenza, dal momento che la materia non ha l'esistenza se non attraverso la forma. D'altra parte le sostanze spirituali non sono solo forma, difatti le forme sostanziali non hanno l'esistenza se non nella materia. Se infatti una esistesse senza la materia, e un'altra allo stesso modo e così via, tutte comunicherebbero nell'intelletto della sostanza; poiché infatti in una si trova la forma della sostanza, che ha l'esistenza senza la materia, non resta da

erit substantiae spiritualis movens corpus incorruptibile ut caelum secundum Philosophos, et ipse movens incorruptibilis est. Est etiam alia substantia spiritualis movens corpus corruptibile, et ipsa corruptibilis est, ut prima parte huius capituli ostensum est. In primo gradu utrumque est incorruptibile, scilicet movens, et motum in secundo utrumque corruptibile; ista autem duo extrema sunt, utrumque ex opposito se respicientia, continuus autem ordo partium ipsius universi non est nisi per simile ut ponit Aristoteles in penultima propositione libri de causis, necesse igitur illa duo continuari per aliquod medium, scilicet quod erit incorruptibile secundum id quod est movens in ipso, et corruptibile secundum id quod movetur, hoc autem est homo incorruptibilis secundum animam, et corruptibilis secundum corpus».

ammettere che c'è la stessa forma in tutte le altre. Questo non è ammissibile perché ci sarebbe la stessa forma spirituale, o intelligenza, in tutte le sostanze⁷¹. Secondo quanto sosteneva Avicenna, dopo l'Uno viene la dualità; quindi dopo l'unità assoluta – che è Dio – viene la sostanza che quindi è necessariamente dualità. La dualità, o ciò che è composto, è duplice: da un lato c'è solo il composto di materia e forma nelle cose corporee, dall'altro lato si ha una cosa composta di cui si distinguono le parti, che è nelle sostanze incorporee e una infatti è la potenza dell'anima. Che però non ci sia una composizione nell'anima è evidente – afferma Moneta – poiché l'essere delle cose spirituali è di tutt'altro genere. Inoltre l'anima non potrebbe esistere, né vivere né comprendere se fosse una in tutte le cose, cioè senza differenza, così

⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 429. «Viso, quod anima substantia est, videamus cuiusmodi substantia sit, scilicet an simplex, an composita; Philosophus enim dividit substantiam in simplicem, et compositam, simplicem autem dividit in formam, et materiam: compositam vero ex his dividit in corpoream, et in incorpoream. Quod autem substantia incorporea, seu spiritualis composite sit ex materia et forma probat, quia omnes substantiae differentes per formam convenient in materia, sed substantia corporea et incorporea differunt per formas; ergo convenient in materia, utraque enim substantia ex materia, et forma composite est. Item omnes substantiae tam simplices, quam compositae in hoc convenient, quod substantiae sunt, sed propriis formis differunt, necesse est ergo substantia in qua convenient sit illis communis, quae dat omnibus intellectum substantialitatis aequaliter, hanc non dat eis forma, sed materia, quod sic probatur. Nulla convenient in eo in quo differunt, sed substantiae simplices, et compositae forma differunt; ergo in forma non convenient, sed in substantia; ergo substantia non est eis forma, sed materia. Item substantiae simplices non sunt materiae tantum, quia sic in nullo different, sed omnino unum essent, quia materia unita est, non divisa in se. Item nec aliquid agerent, quia actus formae est, non materiae. Si enim ex eo quod sunt materia aliquid agerent, tunc omnes agerent idem propter unitatem materiae. Item secundum hoc non haberent esse, quia materia non habet esse nisi per formam. Item substantiae spirituales non sunt formae tantum, formae enim substantiales non habent esse nisi in materia: si vero una haberet esse sine materia, et aliae similiter, quia omnes communicant in intellectu substantiae; cum igitur in una forma substantiali inveniatur, quod eius esse non est praeter materiam, relinquatur quod idem sit in aliis».

anche l'intelligenza sarebbe indifferenziata. Tuttavia le anime non conoscono allo stesso modo, né comprendono allo stesso modo, ma esistono; quindi il loro essere è necessariamente di un altro tipo. Moneta afferma di credere a chi sostiene che in quelle che chiamano sostanze semplici c'è una composizione di materia e forma, ma si tratta di materia e forma spirituali, così come per i corpi ci sono forma e materia corporei; esse non vengono definite sostanze semplici in modo assoluto, ma rispetto alle sostanze dei corpi, rispetto ai quali hanno meno composizione, dato che solo Dio è assolutamente semplice per natura⁷². Tuttavia bisogna considerare che la materia può essere intesa in tre modi: una è la materia prima, in senso assoluto, atta a ricevere qualsiasi

⁷² Cfr. *ibid.* «Ad ista duo ultima respondent quidam, quod duplex est dualitas, vel compositio; una est materiae et formae in corporalibus solum, alia compositium cuius partes dicuntur, quod est, et quo est, et haec est in substantiis incorporeis, et etiam dicunt, quod idem est ibi quod est, et quo est secundum rem, sed differentes secundum rationem; una enim et eadem potentia est animae, quae in quantum est receptibilis formarum intellectibilium est, quod est, et est quasi materia, in quantum est speculativa, est quo est, et quasi forma, compositio ergo est in anima, et intelligibili non secundum rem, sed secundum rationem solam. Quod autem hoc non sit verum palam est quia substantiae spirituali aliud est esse, quam nosse, compositio autem est illius, quod est hoc et aliud. Praeterea non est idem eis esse, vivere, et intelligere, si enim unum esset, et idem, profecto sicut in omnibus est una essentia, idest sine differentia, quae est secundum magis et minus, ita etiam indifferens esset intelligentia secundum easdem differentias, si autem esset cognitio, idest indifferens secundum magis et minus, similiter et indifferens dilectio, tantum enim quilibet diligit, quantum cognoscit diligendum esse, si anima eius bene ordinata est, non autem aequae diligunt; ergo non aequae cognoscunt: ergo non aequae intelligunt, quae tamen sunt; ergo aliud est eis esse, et aliud intelligere. Si ergo ibi est aliud, et aliud, ergo et compositio non solum secundum rationem, sed etiam secundum rem, quod concedimus, salvo eo, quod alii dicunt, quibus praeiudicium facere non intendimus, credimus tamen quod in eis, quae dicuntur substantiae simplices, est compositio ex materia, et forma, sed ex materia, et forma spiritualibus, sicut corporea ex materia, et forma corporali componuntur, nec dicuntur substantiae simplices absolute, sed respectu corporearum substantiarum, respectu quarum minus habent de compositione, in solo autem Deo est absoluta simplicitas et natura, in quo non est hoc et hoc, qui idipsum est quod habet».

forma; nel secondo senso è la materia dello spirito, che viene rivestita dal corpo; nel terzo senso la materia è il corpo degli elementi, la materia delle cose generabili e corruttibili⁷³. La materia è semplice in un senso e composta in un altro senso: è semplice perché è il fondamento universale di tutte le cose, ma è composta perché costituisce la specificazione di ciò che è corporeo ed incorporeo. Tuttavia bisogna notare come la composizione non ha origine dalla materia, ma piuttosto dalla forma; questo è chiaro nei corpi che non hanno l'esistenza dalla materia, quindi non è assurdo sostenere che la materia è in se stessa semplice, e diventa composta nel momento in cui viene rivestita dalla forma. In questo modo Moneta ritiene di aver dimostrato che l'anima è una sostanza, e non un accidente, e una sostanza composta; quindi, secondo l'inquisitore domenicano, l'anima si configura come una sostanza composta spirituale non corporea⁷⁴.

Moneta riferisce infine come alcuni affermano che l'anima si identifica con il corpo animato. Ma il *magister* sostiene invece che l'anima vivifica il corpo, quindi l'anima non si identifica in alcun modo con il corpo ma ne è la sostanza, quindi una sostanza incorporea che muove il corpo a partire da se stessa. Affermato questo, Moneta rimarca che è necessario distinguere fra tre intelletti: possibile (o materiale), agente e formale. L'intelletto agente trae le specie dalle immagini (*phantasmata*) e facendo questo si unisce con quello possibile o materiale, mentre quello formale è ciò che viene recepito. Tra

⁷³ Cfr. *ibid.* «Sciendum tamen quod materia tribus modis accipitur, uno modo accipitur simpliciter, et intelligibiliter nuda ab omni forma, prout est apta recipere omnem formam, corporalem scilicet, et incorporalem; secundo modo accipitur pro ut est induta corporeitate, et sic est materia tantum spirituum. Tertio modo dicitur materia corpus, elementum, et elementatum, pro ut sic est materia tantum generabilium, et corruptibilium».

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 430. «Ecce habemus quod anima substantia est, non accidens, et substantia composita; nunc ostendamus quod est substantia composita spiritualis non corporea».

questi intelletti, solo quello formale è corruttibile, poiché è acquisito e allo stesso modo può essere tolto; gli altri due sono invece incorruttibili⁷⁵.

Si può notare come Moneta condivida la stessa preoccupazione di Guglielmo d'Auvergne nel confutare la teoria di un unico intelletto comune a tutte le sostanze. Per quanto riguarda il problema di stabilire se l'anima sia sostanza, Moneta concorda con Guglielmo nel ritenere l'anima una sostanza incorruttibile, ma in quanto sostanza essa è un composto di forma e materia, seguendo quindi l'impostazione agostiniana. Sembrerebbe che Moneta oscilli tra due posizioni: all'interno degli argomenti a sostegno dell'immortalità dell'anima Moneta ammette che l'anima sia una sostanza spirituale semplice. Tuttavia nell'ultima parte del capitolo, egli sembra concludere che l'anima, proprio perché è una sostanza, è necessariamente composta, anche se ovviamente non nel senso dei corpi materiali. Avicenna mantiene da Aristotele il concetto secondo cui l'anima è legata al corpo, dove quest'ultimo è lo strumento, ma ritiene altresì che sia possibile considerare l'anima come sostanza⁷⁶ sussistente dal corpo⁷⁷. Moneta condivide la prospettiva di Avicenna, secondo la quale l'anima si collocerebbe tra mondo fisico e mondo metafisico, tra l'ordine delle cose materiali e l'ordine delle cose intelligibili. Il filosofo arabo, e con lui concordano sia Guglielmo che Moneta, ritiene che

⁷⁵ Cfr. *ibid.* «Ultimo sciendum est, quod est triplex intellectus, scilicet possibilis, sive materialis, agens, et formalis. Intellectus agens abstrahit species a phantasmatis, et abstrahendo unit cum possibili, sive materiali, qui est recipiens; formalis autem est qui recipitur. Inter istos tres intellectus solus formalis est corruptibilis, quia acquisitus est, et tolli potest, et secundum diversa est. Alii duo intellectus incorruptibiles sunt, ut habetur ab Aristotele in primo de anima de materiali intellectu, ubi ait, quod est divinum quid, et impassibile, de utroque autem habetur in tertio de anima».

⁷⁶ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, cit., V, p. 80. «Nihil autem horum est anima humana, sed anima est id quod habet has virtutes et est, sicut postea declarabimus, substantia solitaria, id est per se».

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 89, 101, 114-115.

l'anima sia una sostanza spirituale: ciò che esiste nel pensiero non appartiene ad alcun luogo fisico e, allo stesso modo, non può essere diviso come accade per i corpi materiali⁷⁸. L'intelletto non può essere suddiviso in parti più semplici, come accade per i corpi materiali, e quindi la sostanza che soggiace alla facoltà intellettuale non può essere altro che immateriale⁷⁹. Benché Moneta utilizzi ampiamente la filosofia aristotelica e ne condivida i presupposti, egli non ritiene comunque come Aristotele che l'anima costituisca la forma del corpo. Anche se esso viene vivificato dall'anima, quest'ultima non ne costituisce semplicemente la forma ma è essa stessa sostanza. Guglielmo finisce con l'identificare l'uomo con l'anima stessa, dove il corpo non è che un mero strumento. Moneta sottolinea come l'anima – sostanza prima – non debba comunque essere identificata con il corpo animato, ma è ciò che rende il corpo vivo. Gli argomenti che Moneta utilizza ricalcano quelli che già si ritrovano in Guglielmo, come del resto aveva apertamente dichiarato l'inquisitore domenicano: l'argomento per provare che l'anima è una sostanza incorporea⁸⁰ e indivisibile⁸¹, dal momento che non è un *continuum*⁸²; la comprensione e l'apprendimento che costituiscono il principio di individuazione; il rifiuto della teoria aristotelica dell'anima come forma del corpo; la preoccupazione di dimostrare che l'anima non è unica né universale; il volontarismo della causa prima, con cui essa dà l'essere e la perpetuità all'anima umana⁸³. Si può comunque concludere che Moneta, pur utilizzando ampiamente le argomentazioni del vescovo di Parigi, condivida in larga parte la teoria dell'anima avicenniana. Avicenna infatti, non ha mai sostenuto la

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p. 89.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*

⁸⁰ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De anima*, cit., pp. 75-76.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, pp. 78-82, 87-88.

⁸² Cfr. ID., *De immortalitate animae*, cit., pp. 50-51.

⁸³ Cfr. ID., *De anima*, cit., pp. 112-114.

mortalità dell'anima come a torto riteneva Guglielmo; egli non ammetteva né la preesistenza delle anime di ascendenza platonica né l'idea che l'anima perisse insieme al corpo, come un'interpretazione dell'aristotelismo fa intendere⁸⁴. Il motivo per cui Avicenna non ritiene possibile che le anime preesistessero è che se fosse realmente così, allora le anime non si potrebbero distinguere le une dalle altre. Ed è proprio in base a ciò che non si può attribuire ad Avicenna la tesi di un unico intelletto agente, cosa che invece fa Guglielmo, e ciò si ricava da quanto affermato precedentemente: dal momento che l'anima è una sostanza immateriale non può essere suddivisa in più parti⁸⁵. Viene chiaramente sostenuto che dopo la morte e il distacco dal corpo, l'anima non perde la propria individualità che ha acquisito durante la permanenza terrena⁸⁶. Il corpo non può in alcun modo essere la causa efficiente dell'anima, dal momento che le sue potenze sono tutte accidentali e materiali che non possono agire in alcun modo sulla sostanza spirituale⁸⁷. D'altra parte, il corpo non può neppure essere la causa ricettiva dell'anima, dal momento che l'anima – essendo immateriale – non può in alcun modo essere una forma che si imprime nella materia. E così come il corpo non è in alcun modo la causa dell'anima, allo stesso modo la dissoluzione non sarà interdependente⁸⁸. Avicenna sostiene che l'anima è una sostanza semplice, vale a dire che non è un composto di materia e forma, dato che non possiede in se stessa la possibilità di esistere o meno. È in questo caso che si inserisce il necessitarismo nella teoria dell'anima del filosofo arabo: l'anima esiste in modo necessario, poiché tutto ciò che esiste e ha in se stesso la possibilità del non essere, è un composto. L'anima quindi non è generata a partire da un

⁸⁴ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de anima*, cit., V, pp. 105, 107-108, 113, 116, 120, 122-124.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 106-107.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p. 109.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 115.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*

principio formale e da un principio materiale⁸⁹. È evidente come Moneta non possa accettare l'inserimento di un elemento necessitarista in riferimento all'essere umano: per l'inquisitore domenicano l'unica conclusione ammissibile è che l'anima e la sua esistenza dipendono interamente dalla volontà della causa prima.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 121. «Manifestum est igitur quod in eo est simplex non compositum aut radix compositi, non conveniunt effectus permanendi et potentia destruendi comparatione suae essentiae».

4.2 L'ETERNITÀ DEL MONDO

Poco dopo la trattazione sull'immortalità dell'anima, Moneta dedica una parte piuttosto ampia alla discussione del problema della novità o meno del mondo¹. L'autore dichiara di porre la questione a questo punto del testo – dopo aver ricordato la necessità di celebrare i giorni di festa in memoria del settimo giorno in cui Dio si riposò dopo la creazione –, a causa di coloro che affermano che il mondo è *ab aeterno* e perdurerà senza avere mai fine. Anche in questo caso Moneta non dichiara quali siano i suoi interlocutori, se qualche gruppo di eretici o una qualche posizione filosofica specifica. Probabilmente l'intenzione dell'inquisitore è utilizzare alcune tematiche del catarismo per portare la discussione a un livello teoretico più ampio e complesso, rispetto a un trattato anti-eretico. All'interno di una certa corrente del catarismo, quella più radicale il cui eco si ritrova nel *Liber de duobus principiis*, sono presenti elementi di necessitarismo e accenni a una materia preesistente. Ciò può aver costituito uno spunto per Moneta per affrontare un discorso speculativo che va però oltre il catarismo: è chiaro che l'interlocutore principale è Avicenna e tutta la sua teoria dell'emanazione di ispirazione neoplatonica, che comunque influenza in una certa misura anche il catarismo stesso.

¹ Sulla lunga controversia sull'eternità del mondo si vedano i fondamentali testi di Bianchi, cfr. L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele: la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984 (Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano 104); il già citato Dales, cfr. DALES, *Medieval discussions*, cit.; *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde: traités sur L'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, edd. C. Michon et al., Parigi 2004 (La philosophie du moyen âge).

La fonte principale di Moneta per questa trattazione è Maimonide², ed è sicuramente presente anche l'influsso di Guglielmo d'Auvergne³. Il *magister* domenicano inizia ad affrontare l'argomento riportando innanzitutto le opinioni degli uomini che credono in Dio a proposito dell'eternità o della novità del mondo; le posizioni elencate sono essenzialmente tre. La prima è quella dei cristiani e consiste nel ritenere che il mondo – e tutto ciò che in esso è contenuto – sia passato, grazie al Creatore, dal non essere all'essere. Soltanto Dio è l'essere eterno senza causa, senza inizio e senza fine; tutti gli altri enti hanno una diversa origine: sono stati prodotti dal non essere all'essere in virtù della causa prima, la cui attività consiste appunto nel causare, cioè *de novo aliquid facere*. Dio quindi creò *de nihilo*, vale a dire non da una materia preesistente: in ciò consiste la differenza con la generazione secondo natura. La seconda opinione è quella dei filosofi che ritengono che sia vano credere che il Creatore abbia fatto qualcosa *ex nihilo*; essi affermano che non è possibile che qualcosa provenga da un'assoluta privazione di materia e si dissolva poi nel nulla. Costoro sostengono inoltre che il motivo per cui Dio non abbia creato *ex nihilo* non è a causa di una qualche sua impotenza e pongono una materia primordiale coeterna a Dio, anche se causata da esso; i cieli e tutti gli altri enti – soggetti ai processi di generazione e corruzione – non sono generati dal nulla, bensì da una materia preesistente. Questa opinione ha origine da quella di Platone, nel *Timeo*⁴. La terza posizione è quella degli aristotelici, in contrapposizione a quella platonica: la materia è coeterna a Dio, non è senza forma, ma è distinta secondo varie specie, e i cieli vengono sottratti ai processi di generazione e corruzione.

² V. *infra*, pp. 128-144.

³ V. *infra*, pp. 113-127.

⁴ PLATO LATINUS, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in *Corpus Platonicum Medii Aevi*, IV, ed. R. Klibansky, Londra – Leiden 1962 (Corpus philosophorum Medii Aevi).

Aristotele pose il mondo coeterno a Dio e stabili che il moto dei cieli e il tempo fossero eterni⁵.

⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, V, pp. 477-478. «Opiniones hominum de aeternitate, vel novitate mundi apud homines qui credunt, quod Deus est, sunt tres. Prima est catholicorum virorum, et recte credentium, et est quod totus orbis, et omnia quae in ipso sunt per Creatorem habuerunt esse post non esse absolutum, idest non ens simpliciter, idest tam actu, quam potentia materiali sive passiva; et quod solus Deus sit ens aeternum sine causa, et sine initio, et sine inchoatione essendi; sed omnia alia duplicem habuerunt originem, scilicet causalem, et initialem, producta enim sunt de non esse in esse per virtutem causae primae cuius est causare, idest de novo aliquid facere, idest de non ente tam actu, quam potentia materiali, ut deducat ordinem in ratione eius, quod est creare; negatio autem privat ordinem materiae, ex qua non causam tamen, nec omnem privat ordinem materiae secundum naturam, sive secundum causam, cum materia universaliter et causaliter prior sit materiato ex ea, licet non tempore; et sensus est: Deus de nihilo creavit, idest de non praeiacente materia secundum tempus. Ex his patet in quo distinguatur creare ab eo, quod est generare, quia generare sicut vult Philosophus, et bene, in hoc est, de non ente simpliciter actu, sed de ente potentia, unde sic non privat ordo materiae ad materiatum, sed potius ordo subiecti, ut subiectum dicatur materia iam tracta in speciem, sicut si dicerem de non igne fit ignis, de non igne prius fit ignis posterius. Secunda opinio, est sententia Philosophorum qui dicunt, quoniam vanum est credere, quod Creator faciat aliquid ex nihilo; secundum quos non potest aliquid corrumpi in nihilum; hoc est dicere, quod nihil sit ex privatione simpliciter et absoluta ipsius materiei, nec convertitur ad privationem simplicem at absolutam eiusdem materiei: privationem absolutam dicunt privationem esse actualis, et possibilis possibilitate materiali; dicunt enim quod hoc idem esset ac si crearet quadratum, cuius diameter esset aequalis lateri; et dicunt quod sicut non est ex impotentia Creatoris si id non facit, ita non est ex impotentia eiusdem si non potest facere aliquid de nihilo; istud enim est de universitate impossibilium. Ista autem opinio duplex est; una Platonis, et sequacium eius, ipse enim posuit materiam antiquam sive coaeternam Deo, unde posuit, quod caret principio inchoationis, sed non principio causalitatis, ipse enim Deus est causa eius, ut sol radii, nec praecessit materiam per moram aliquam temporis vel aeternitatis, sed tantum per modum causae, et ipsa est ei sicut argilla figulo, et creator quandoque creavit de illa Coelos, et terram, quandoque alia. Ipse etiam posuit, quod coeli sunt generabiles, et corruptibiles, sed non sunt generati de nihilo absolute, imo de materia praeiacente. Contra hanc opinionem disputavit Aristoteles ut patet in libris naturalibus; invenitur autem illa Platonis sententia in libro qui dicitur Timaeus. Alia

Moneta prosegue esponendo in dettaglio gli argomenti di Aristotele a sostegno dell'eternità del mondo che ritrova nel dodicesimo⁶ libro della *Metaphysica* e nell'ottavo libro della *Physica*⁷. Il primo argomento che si ritrova nella *Physica* si basa sul considerare il moto del primo mobile: esso o è venuto a essere oppure no. Se non è venuto a essere significa che è eterno e quindi il mobile, cioè il mondo, è eterno. Se invece è venuto a essere, è passato dalla potenza all'atto; ciò significa che prima di esso c'è un altro moto da cui deriva. Si porrebbe la stessa questione all'infinito, fino ad arrivare a un moto

fuit opinio Aristotelis et sequacium eius et eorum qui exposuerunt libros eius; is namque dixit materiam coaeternam Deo, non sine forma, sed sicut nunc distincta est per varias rerum species; et posuit, quod Coeli non cadunt sub generatione, et corruptione: hoc autem satis potest concedi, scilicet, quod non fuerunt generabiles et corruptibiles proprie, sumpto nomine generationis, et corruptionis, ut sumitur in Philosophicis; dicit ergo, quod Mundus sicut modo est fuit coaeternus Deo, et quod motus Coeli et tempus sunt aeterni esse». Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, f. XLVI.

⁶ La conoscenza di Aristotele da parte di Moneta pare derivare da una lettura diretta dei testi. Per quanto riguarda la citazione da parte dell'inquisitore domenicano del libro XI della *Metaphysica*, è verosimile sostenere che egli facesse riferimento alla *Translatio Anonyma sive 'Media'*, successiva alla parziale traduzione a opera di Giacomo Veneto, cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica, Translatio Anonyma sive 'Media'*, in *Aristoteles Latinus XXV (2)*, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden 1976 (Corpus philosophorum Medii Aevi). Quindi Moneta si sta riferendo in realtà al libro XII che affronta per l'appunto il problema dell'eternità del mondo, dal momento che il libro XI è stato tradotto da Guglielmo di Moerbeke soltanto nel 1260. Tuttavia Moneta potrebbe essere venuto in possesso di una versione dall'arabo probabilmente realizzata da Michele Scotto (*Metaphysica Nova*), compresa nel *Comento Grande* di Averroè, cfr. J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano 2003, pp. 76-77. Cfr. AVERROES, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, ed. M. Bouyges, Beirut 1938-1952. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, in *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, cit., XII, 8, 1073a-1074b.

⁷ La traduzione della *Physica* a cui fa riferimento Moneta è presumibilmente quella di Giacomo Veneto, cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Physica, Translatio Vetus*, in *Aristoteles Latinus VII (1)*, edd. F. Bossier – J. Brams, Leiden - New York 1990 (Corpus philosophorum Medii Aevi). Cfr. ARISTOTELES., *Physica*, in *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, cit., VIII, 1, 250b-252a-b.

che sia eterno e che non abbia avuto inizio, in ragione del quale ci possa essere il moto del cielo. Secondo questo argomento, se il moto del primo mobile passò dal non essere all'essere non a causa di un altro moto naturale, ma grazie a un atto di creazione, il primo mobile sarebbe passato dalla potenza all'atto in un istante: ciò non sarebbe possibile, poiché una tale estensione non può essersi prodotta senza successione. Moneta obietta che la causa prima, in quanto infinita, ha potuto creare tutta quella estensione in un solo istante, pertanto il primo mobile si realizzò in un istante grazie alla creazione. Non sembra però ancora risolta la questione del mutamento che ha causato il primo mobile, a sua volta causato da un altro mutamento – anche se non naturale – e così via all'infinito. Moneta ribadisce, seguendo Aristotele, che il passaggio dalla potenza all'atto è un moto o mutamento. Ma il passaggio dal non essere all'essere non è per nulla un moto o un mutamento per la seguente ragione: moto o mutamento sono il passaggio dalla possibilità all'atto, da una possibilità passiva e materiale. La creazione, propriamente parlando, non significa mutamento: infatti creare non è se non creare qualcosa *ex nihilo*, e ciò significa ammettere che l'essere è dopo il non essere a partire dalla causa prima. Diversamente accade per la generazione: poiché la generazione propriamente detta suppone il generabile – ed è il passaggio da una potenza possibile o materiale –, essa non proviene dal non essere in quanto tale, ma dall'essere potenza all'essere atto. La creazione, al contrario, è dal non essere in quanto tale⁸.

⁸ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 478-479. «Prima ratio Aristotelis quae habetur in principio 8 Physicorum, sumitur a motu primi mobilis: aut enim ille motus factus est, aut non: si non est factus, ergo est aeternus, ergo et mobile est aeternum, et ita mundus aeternus: si autem factum est, et de non esse in esse productus est; motus ergo primi mobilis exivit de non esse in esse, de potentia in actum, exitus autem de non esse in esse, de potentia in actum, motus aliquis est; ergo ante primum motum fuit alius per quem fuit, et restabit eadem quaestio de illo, et sic erit via in infinitum, vel stabitur ad aliquem motum qui sit aeternus, et non coepit esse, secundum quam rationem potest stari in motu

Il secondo argomento aristotelico analizza la nozione di tempo. Il tempo accompagna il moto: non c'è moto in assenza del tempo e viceversa. Tuttavia il tempo non ha principio né fine e la stessa cosa avviene per il moto, dunque anche per il mobile. Per dimostrare che il tempo non ha inizio né fine Aristotele prende in esame l'istante: se il principio del tempo fosse qualcosa, esso sarebbe l'istante. Ma l'istante è, per sua natura, sia il principio di un tempo che la fine di un altro, quindi quell'istante che è posto come principio del tempo, è allo stesso tempo la fine di un altro. Anche in questo caso ci sarebbe un regresso all'infinito. Quindi non può esserci un principio del tempo: esso è dunque eterno, e per la stessa ragione lo sono anche il moto e il mobile. Allo stesso modo il tempo non avrà neppure termine, poiché l'ultimo istante deve necessariamente essere anche l'inizio di un altro tempo: si ripresenta in questo modo il problema di un andamento all'infinito. Moneta a ciò ribatte che il tempo ha avuto un inizio, ed è delimitato; l'istante in cui il tempo iniziò a essere è soltanto il principio del tempo, e non la fine di un altro tempo. Secondo Moneta Aristotele sbagliava, dunque, ad affermare che l'istante costituisce sia l'inizio di un tempo che il termine di un altro; egli pose un unico istante continuo, in riferimento al moto circolare. Ma Aristotele –

coeli; motus ergo coeli aeternus ponendus est. Solutio istius obiectionis, et aliarum quam ponemus, paulatim detegit errorem Aristotelis et omnium sequacium eius; sed plenius detegitur quando obiiciemus contra alias rationes eius. Dicamus ergo quod motus ille caepit esse, quando suum subiectum caepit esse, scilicet Caelum, et quod exivit de non esse in esse, non per motum alium naturalem se per creationem; concedimus ergo quod primus motus factus est post non esse, sed non per viam naturae, sive motus naturalis, sed per viam creationis sicut primum mobile. Sed contra: cum creatio subita sit, oportet, quod magnitudo primi mobilis exivisset de potentia in actum subito, hoc autem esse non potest, quia tanta extensio non potest fieri sine successione, et ita non exivit in actum per creationem, et ita per generationem, et sic ante primum motum fuit alius motus, quod videtur impossibile. Igitur non est ponere primum motum esse factum, quia nec per creationem, nec per generationem factus est».

prosegue Moneta – non considerava che parlare di moto e tempo compiuto e di ciò che non è ancora compiuto sono cose differenti. Mondo, moto e tempo compiuti sono in uno stato molto diverso rispetto al momento della loro creazione. È quindi necessario considerare in modo duplice il moto di un mobile: una cosa è il moto di un mobile considerato in comparazione con la causa che lo fa essere dal non essere; un'altra cosa è il moto considerato in se stesso e solo in questo caso esso non ha inizio. Il fondamento dell'argomento è la differenza che sussiste tra lo stato di un ente completo e di un ente non ancora completo: il mondo all'inizio della sua condizione è differente da quello che viene a essere dopo il suo completamento; allo stesso modo bisogna considerare differentemente il tempo e il moto, a seconda che essi siano considerati prima o dopo il loro completamento⁹. Moneta si domanda

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 479. «Quod autem tempus non habeat principium nec finem, videtur ex hoc; quod si aliquod est principium in tempore, cum nihil sit de tempore nisi nunc, ergo ipsum nunc est principium in tempore, hoc autem esse non potest, ergo tempus non habet principium: quod autem illud esse non possit; videtur per hoc, quia ratio ipsius nunc est, quod sit principium unius temporis, et finis alterius; ergo illud nunc quod positum est esse principium unius temporis, est finis alterius; ergo tempus fuit ante; sed tempus non potest esse sine suo principio, ergo ante illud nunc ut sit finis temporis, est sumere tempus; sic igitur erit via in infinitum, quod esse non potest; ergo non potest esse primum in tempore; ergo tempus est aeternus ex parte ante, quare et motus, et mobile secundum istam rationem. Probatum etiam quod non finitur ex parte post, quia si finiretur, aliquid esset ultimum ipsius, scilicet nunc; sed ratio eius, quod est nunc, ista est, quod est finis unius, scilicet prioris, et principium alterius temporis posterioris; ergo aliquod tempus erit post, et ita non definit in illo nunc, nec definit in alio eadem ratione, ergo tempus non finitur ex parte post, quare nec motus, nec mobile. Ad hoc dici potest; quod tempus incipit esse, et definit esse, secundum quod dicitur mensura motus primi mobilis; non incipit tamen esse in tempore, sed in nunc; et istud nunc in quo inaecepit esse, tantum est principium temporis, et non finis, et illud nunc in quo definit erit finis temporis, et non principium eius, et sicut in linea recta est invenire punctum terminans, initians, et continuans, ita et in tempore, quod ignoravit Aristoteles, ponens praedictam rationem eius, quod nunc est, scilicet, quia est initium unius, et finis alterius; posuit enim tantum unum nunc, scilicet continuans, et hoc ideo facit, quia tempus est

se, prima del suo completamento, il moto abbia avuto un inizio intrinseco. L'inizio intrinseco si può intendere in due modi: o dal tempo o nel tempo. Nel primo caso non si considera l'inizio interno, poiché qualsiasi parte è divisibile, e la stessa cosa accade per il moto. Nel secondo modo non si considera in realtà l'inizio, cioè l'istante che dà il cominciamento allo stesso moto; si tiene in considerazione invece l'istante nel tempo, come il punto sulla linea¹⁰. A questo punto Moneta intende risolvere la questione se il cielo abbia iniziato a muoversi nel tempo o in un istante. Quando il tempo viene a essere attraverso la creazione del primo mobile e del suo stesso moto, che è il suo inizio, non è contraddittorio affermare che iniziò in un istante iniziale¹¹.

Il terzo argomento di ascendenza aristotelica è basato sulla materia ingenerabile e incorruttibile. È necessario che essa sia incorruttibile e

*mensura motus circularis, sicut suum subiectum orbicularem formam habet; non consideravit autem Aristoteles, quod aliud est loqui de motu, et tempore completo, aliud autem de nondum completo: Aristoteles autem induxit probationem contra ponentes mundum esse novum: loquendo de mundo perfecto, et completo, et motu eius, et tempore similiter completo. Dico ergo, quod concedimus, quod multo aliter se habent, quam in hora suae creationis post privationem absolutam; nec est ibi invenire in statu generationis, vel motus completi aliquod nunc, quod non habeat rationem principii et finis ad diversa relatum, secus autem in hora creationis suae se habent». Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. XLVIII-LIII.*

¹⁰ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 479. «Hic necesse est quaerere: utrum in hora suae creationis, idest ante sui completionem, vel generationem ab eodem in idem initium habuit. Nec loquor de initio extra sumpto, quod se habet ad ipsum per modum causae, sed loquor de initio intra sumpto. Et est dicendum ad hoc, quoniam initium intra sumptum dupliciter dicitur, vel de tempore, vel quia in tempore; primo modo non est sumere ibi initium, scilicet instans initians ipsum motum, ut patet in motu molae, illud enim instans in tempore est, ut punctum in linea».

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 480. «Cum exitus temporis in esse per creationem primi mobilis, et motus eius idem sit, quod eius inceptio, non est inconveniens dicere, quod incoepit in instanti initiali modo iam dicto de tempore, et de motu». Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, f. XLVII.

ingenerata sia per la sua essenza che per la sua potenza. Se la materia fosse generata sarebbe necessario un qualche soggetto primo da cui essa diviene: questo sarebbe però la natura stessa, o la materia. Poiché nulla viene generato se non dalla materia, si tratterebbe quindi della derivazione della materia dalla materia, e così via all'infinito, il che sarebbe assurdo. Quindi non rimane che concludere che la materia è eterna e, dato che deve possedere anche una forma, da ciò consegue l'antichità del mondo. Moneta sottolinea però come Aristotele, in quanto filosofo naturale, propone i principi della filosofia naturale e mostra l'impossibilità della generazione e corruzione della materia stessa, poiché essa è il principio da cui derivano tutte le cose generabili ed è l'ultima cosa in cui si risolvono le cose generate da essa. L'inquisitore domenicano a ciò ribatte che la materia non è generabile o corruttibile secondo i processi di generazione e corruzione, come viene invece affermato dallo Stagirita¹². Essa ricade sotto il dominio della creazione, poiché il Creatore la produsse in essere dal nulla. In ciò consiste l'errore, secondo la prospettiva di Moneta, di Platone che la pose come eterna, benché egli non avesse affermato che il mondo è eterno. Anche se la natura non è generata,

¹² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 481. «Tertia ratio sumitur a materia, de qua habetur in principio libri Physicorum quod ingenerabilis est, et incorruptibilis; ait enim sic: incorruptibilem, et ingeneratam necesse est ipsam esse; et hoc quoad essentiam suam, et etiam quoad potentiam: et dat rationem super hoc, quia si esset materia generata, idest si fiat, necesse est aliquod subiecti primum ex quo est, hoc autem est ipsa natura, sive materia, quare erit materiam ex natura, idest materia fieri; quasi dicat: cum non generetur aliquid nisi ex materia, esset igitur materia ex materia, et sic in infinitum, hoc autem est inconueniens. Postea etiam dat rationem, quare non corrumpitur, ponens rationem materiae, ex qua patet, quod ingenerabilis est, et incorruptibilis: dico autem primum subiectum unuscuiusque ex quo sit aliquid, cum insit non secundum accidens, etsi corrumpitur, in hoc habebit ultimum; quare corrupta erit antequam corrumpatur, et non corrumpetur; si enim ipsa est ultimum in quod abit corruptio, non est corrupta; relinquatur ergo, quod materia sit aeterna, et cum non possit esse informis, sequitur ex hoc antiquitas mundi». Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, f. XLVIII.

tuttavia non è eterna, poiché è tratta all'essere *ex nihilo* dal Creatore che, se volesse, la farebbe non essere con una privazione totale e assoluta. Soltanto da un punto di vista della fisica la materia è eterna in ogni trasmutazione naturale e stabile¹³.

Il quarto argomento di Aristotele è rintracciabile all'inizio del *De Coelo*¹⁴; vi si afferma che il cielo, in quanto corpo nobile, non è generato. Infatti tutto ciò che è soggetto a generazione viene generato da qualche ente che è il suo contrario e, allo stesso modo, avviene per la corruzione. Ma il corpo nobile non ha alcun contrario, come è chiaro dal suo moto circolare; di conseguenza esso non è né generabile né corruttibile. Nel rispondere a ciò Moneta ammette, così come per la materia prima, tutti gli argomenti per provare che il cielo non è soggetto a generazione e corruzione. Tuttavia egli afferma che esso viene a essere per creazione; infatti ciò che è generato viene generato da qualche altro ente, mentre ciò che è creato viene a essere a partire dalla privazione assoluta¹⁵.

¹³ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 481. «Dicimus quod creabilis est, et quod Creator feci eam esse de nihilo. In quo patet Platonis error, qui posuit eam esse aeternam, licet non poneret mundum aeternum; licet enim non sit generata, non tamen est aeterna, quia de nihilo ad esse deducta est a Creatore, qui si vellet, faceret eam non esse privatione perfecta et absoluta. Physice ergo loquendo ponimus materiam aeternam esse in omni transmutatione naturali, et stabilem esse».

¹⁴ Moneta può aver utilizzato la traduzione di Gherardo da Cremona (*translatio vetus*) fatta a Toledo nella seconda metà del secolo XII. Non è però da escludersi che possa essere venuto in possesso, così come per la *Metaphysica*, anche della seconda versione dall'arabo compiuta da Michele Scoto (realizzata nella prima metà del secolo XIII), a partire dal testo incorporato nel *Commento Grande* di Averroè. Cfr. ARISTOTELES, *De coelo*, in *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, cit, I, 9, 277b-279a-b.

¹⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 481-482. «Quarta ratio Aristotelis habetur in principio de Coelo, et mundo; ubi habetur, quod Caelum, quod ipse dicit corpus nobile, non est generatum: omne enim generatum non est nisi ex aliquo ente, quod est ei contrarium, et omnis rei cadentis sub corruptione non sit corruptio nisi ex

Il quinto argomento aristotelico per provare l'eternità del mondo risiede nella nozione di possibilità della materia. Infatti tutte le cose mutabili sono precedute dalla possibilità del loro mutamento, come viene sostenuto – afferma Moneta – nell'ottavo libro della *Physica*, circa il principio secondo cui è necessario che tutto ciò che è possibile che sia mosso si muova. Ciò è evidente anche dalla sua spiegazione del moto: il moto è la stessa «entelechia», scrive Moneta, cioè l'atto del mobile secondo ciò che è mobile. Seguendo questa via, i successori di Aristotele che affermavano l'antichità del mondo hanno costruito le loro dimostrazioni. Secondo queste posizioni l'inizio del mondo fu, alternativamente, o possibile o necessario o impossibile. Se impossibile, esso non poté mai essere, quindi non fu mai; se fu necessario, non poté non essere, ma questo non viene creduto da chi afferma la novità del mondo. Resta quindi da ammettere che fu possibile. Esso può non essere nulla e in questo modo non precederebbe lo stesso atto, ma è evidente il contrario, cioè che l'atto si è prodotto. Ma se invece è qualcosa, o è un ente per sé, o dipende da un altro ente. Non è un ente per sé, perché se così fosse sarebbe una sostanza, e così una qualche sostanza, che non coincide con Dio, sarebbe stata prima del mondo. Quindi è un ente che dipende da altro, come accade nel soggetto o per la materia che lo sostiene: infatti la materia è il

contrario suo; corpus autem nobile non habet contrarium, quod patet ex suo motu circulari; motui enim huius non est contrarius illius motus, ergo ipsum Caelum non est generabile, vel corruptibile. Item quod non sit generatum probatur sic: omne quod generatum est, vel est generatum per decisionem partis a toto, quae dicitur generatio propagativa ut in animalibus; aut per actionem contrarii in contrarium; ultimo modo non, ut ostensum est; nec etiam primo, quia talis generatio est in illis solum, quibus debetur alimentum, augmentum, vel diminutio; talia autem non debentur Caelo; ergo non est generatum, et ita videtur, quod fuerit sempre, et ita mundus aeternus. [...] Omnes rationes probantes, quod non cadit Caelum sub generatione, vel corruptione concedimus sicut dictum est de materia prima, sed tamen exit in esse per creationem, quod enim generatum est, ex aliquo ente generatum est; quod autem creatum est, ex aliquo ente generatum est; quod autem creatum est, ex privatione absoluta exit in esse».

principio per cui in essa diviene lo stesso essere nell'effetto, e di conseguenza è necessario porre che la materia eterna preceda l'effetto dell'essere in essa. D'altra parte bisognerebbe che la possibilità di essere materia, precedesse l'effetto di essere in essa, poiché essa stessa è materia, e questo processo non avrebbe fine. Oppure alla fine bisognerebbe giungere ad ammettere una qualche materia eterna. Ma si potrebbe affermare che questa possibilità non è passiva o ricettiva ma agente, cioè fatta per operare e non per subire l'operazione. La possibilità deve essere duplice: da un lato deve essere in ciò che è oggetto dell'operazione affinché venga tratta in essere, dall'altro lato deve risiedere nell'operante e deve agire per venire a essere dal non essere. Inoltre se quell'operazione non avesse avuto nessuna possibilità di attuarsi, sarebbe stata impossibile¹⁶. La soluzione di Moneta consiste proprio nella

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 482. «Quinta ratio, qua usus est Aristoteles, et eius sequaces ad probandum antiquitatem, sive aeternitatem mundi, sumitur a dispositione materiali, quae possibilitas dicitur; in omni enim mutabili praecedit possibilitas, eius mutationem in tempore, unde in 8 Physicorum circa principium dicitur, omnes confitentur necesse esse, ut omne quod movetur possibile sit moveri, quod etiam patet ex ratione motus, quam ibi ponit, motus est eadem Endelichia, sive actus mobilis secundum quod est mobile; et per hanc viam demonstraverunt posteriores, qui secuti sunt eum, antiquitatem mundi, dicentes: mundus antequam fuit, vel eius inceptio fuit possibilis, vel necessaria, vel impossibilis: si impossibilis, nunquam potuit esse, ergo nunquam fuit; si fuit necessaria; ergo non potuit non esse, hoc autem pro inconvenienti habent, qui ponunt mundum coepisse; restat ergo quod fuit possibilis: aut nihil est, et sic non praecedit ipsum actum, cuius contrarium positum est: si autem aliquid est, aut ens per se, sic enim esset substantia, et ita aliqua substantia fuisset ante mundum, quae non esset Deus; est igitur ens in alio ut in subiecto, vel in materia sustinente eam, materia enim est principium quoddam fiendi in ipsa ipsum esse in effectum, et secundum hanc viam necesse est ponere materiam aeternam praecedere effectum essendi in ea; alioquin oporteret quod possibilitas essendi materiam, praecederet effectum essendi in ea, quare ipsa esset materia, et hoc finem non haberet; vel tandem necesse esset venire ad aliquam materiam aeternam; deinde ut proceditur in obiectione tertia. Si autem dicatur, quod ipsa possibilitas non erat patientis vel receptibilis, sed agentis, idest in operante, non in operato, istud nihil esse videtur, duplex enim debet esse possibilitas, una ipsius operati ad exeundum in esse, alia operantis ad

duplicità della possibilità: è chiaro che ogni cosa che è impossibile è massimamente lontana dall'essere. Alternativamente essa è collegata del tutto all'essere o è l'essere stesso, e possibile, in quanto il possibile si avvicina in misura maggiore o minore all'essere; non solo la possibilità si avvicina all'essere per un principio materiale, ma anche per un principio attivo. Gli enti materiali si avvicinano all'essere a causa della loro forma materiale, la quale è atta a ricevere l'essere in se stessa, e anche per il loro principio agente¹⁷.

Prendendo a esempio la costruzione di una casa, non c'è dubbio che sia più vicina la casa nella sua interezza alla sua essenza in atto – essendo allo stesso tempo l'unione della sua materia e del suo principio agente, cioè l'artefice – che la sola materia, vale a dire le pietre e il legno. Ma anche se la materia non fosse predisposta dalla sua parte, l'artefice avrebbe comunque il potere di causarla fino a rendere la casa possibile, poiché la causa agente è una via di avvicinamento della casa all'essere, e l'avvicinamento è la possibilità stessa: quindi la possibilità è la potenza della materia

extrahendum de non esse ad esse. Praeterea, si illud operatum nullam habebat possibilitatem ad actum; ergo erat impossibile, vel si possibile absque propria possibilitate primae causae. Praeterea, quidquid habet prima causa, actu habet; ergo non cadit in ipsa possibilitas ista». Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, f. XLVII.

¹⁷ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 482. «Duplex est possibilitas ut praedictum est, hoc autem manifestari potest hoc modo: constat quod omne impossibile esse in quantum tale elongatum est ab esse, quod autem necesse est esse in quantum huiusmodi, omnino coniunctum est ipsi esse, vel est ipsum esse, possibile autem in quantum possibile appropinquat ad esse secundum magis tamen et minus, nec solum propinquat ad esse per materiale principium, si illud habet, sed etiam per principium activum, per utrumque enim est appropinquatio sui creati ad esse; materialia quidem propinqua sunt ipsi esse per materias, quae aptae sunt recipere esse ipsorum in se, et etiam per principia agentia sua».

dell'efficiente, cioè del Creatore¹⁸. Moneta afferma che non sempre è necessario che la possibilità sia duplice quando è possibile in modo sufficiente da una parte soltanto. Bisogna comunque ammettere che se l'oggetto non avesse nessuna possibilità di attuarsi, questo sarebbe del tutto impossibile, poiché non avrebbe possibilità né dalla parte della materia né da quella dell'agente. Ma non è così per gli enti materiali né per le sostanze superiori o il primo creato come materia e forma. Inoltre, se qualcosa è comunque possibile senza che la possibilità sia presente nella propria parte, ci sarà comunque la possibilità dalla parte dell'agente, e questa non è altro che la virtù divina¹⁹.

La sesta argomentazione utilizzata dagli aristotelici, così come tutti i restanti argomenti a favore dell'eternità del mondo, prende in considerazione l'agire della causa prima: se Dio creò il mondo dopo la privazione di ogni

¹⁸ Cfr. *ibid.* «Nulli autem dubium est propinquiorem esse domum ipsi actuali essentiae; cum eius materia et principium agens ipsius, idest artifex, simul sunt, quam cum non est nisi materia, idest lapides, et ligna: sed etiam si non esset huiusmodi materia, haberet artifex potentiam causandi eam, adhuc esset possibile domum esse, cum causa agens sit una via appropinquationis domus ad esse, quae appropinquatio possibilitas est in aliquo, sicut patet, quia in artefice, cum nihil aliud sit, quam sustinens ipsam: possibilitas igitur materialium potentia est efficientis, vel creatoris».

¹⁹ Cfr. *ibid.* «Dico enim quod non semper est necesse omne possibile habere duplicem possibilitatem, imo quandoque ab una dicitur possibile. Ad aliud dico, quod si illud nullam haberet possibilitatem ad actum, impossibile esset omnino; hoc verum est, quia si non haberet possibilitatem in materia, nec in agente, penitus esset impossibile: sed non sic in materialibus, et corporibus superioribus, vel primo creatis sicut materia et forma. Ad aliud quod dixit, quoniam si absque possibilitate propria aliquid dicitur possibile, eadem ratione quodlibet aliud erit possibile; dico verum est quod si sit aliud tale, habens scilicet possibilitatem in agente. [...] Ad aliud, scilicet, quidquid habet prima causa actu habet, ergo non cadit in ea possibilitas, verum est materialis, activa tamen sic quae non est aliud quam virtus divina, et potentia eius, imo essentia, sed dicitur potentia comparatione eius qui inde fuit, ut effectus a causa».

genere, sia di materia che di forma, egli fu quindi agente in potenza prima della creazione del mondo, e, quando lo creò, divenne agente in atto. Se fu realmente così, egli passò dalla potenza all'atto; di conseguenza Dio non sarebbe la prima causa e sarebbe mobile, o mutevole, cosa che è impossibile. È dunque necessario porre la materia come eterna; in questo modo vi è qualcosa che è stato creato eterno. Moneta ribatte affermando che Dio creò il mondo dopo la privazione assoluta e prima fu creatore in potenza e poi in atto. Tuttavia bisogna distinguere una duplice potenza: una passiva e un'altra attiva; la prima appartiene all'ambito della fisica, mentre la seconda no. La prima potenza (mutevole) non si ritrova in Dio; la seconda invece appartiene a Dio e coincide con l'essenza divina, in quanto ha la potenza di produrre un atto: è la potenza da sé, nel senso che deriva da se stessa e non da altro. Poiché Dio è potente per la sua essenza, ne consegue che la sua essenza coincide con la sua potenza. Moneta quindi conclude che il primo principio fu prima agente in potenza e poi agente attivo²⁰.

La settima argomentazione è simile nella struttura a quella precedente. Se qualcuno agisce in un determinato momento, mentre prima non agiva, è

²⁰ Cfr. *ibid.* p. 483. «Sexta ratio Aristotelis, qua usi sunt qui secuti sunt post eum, haec est: si enim Creator creavit mundum post privationem omnimodam tam materialem, quam formalem; ergo fuit ante mundi creationem operator in potentia, et cum creavit ipsum, factus est operator in actu, quod si ita est, ergo exivit de potentia in actum, et eget omnino extrafactore, qui extraxerit de potentia in actum, et ita non esset prima causa, vel ad minus mobilis esset, aut mutabilis, quod est inconvenientes; ergo ipse nihil facit post privationem absolutam, et ita necesse est ponere materiam aeternam, et sic formam, et ita aliquod creatum aeternum est, quod ipsi concedunt. Nos autem e contra dicentes concedimus, quod Deus creavit mundum post privationem absolutam, et prius fuit creator in potentia, deinde in actu: distinguenda tamen est duplex potentia, una passiva, et alia activa; prima cadit sub intentione motus; secunda non: prima in Deo non est, haec idem est quod receptibilitas actionis; secunda est, et est idem quod divina essentia, in quantum est potens ad actum producendum, se ipso enim potens est, sicut se ipso est, non alio; cum ergo sit potens potentia, et sua essentia, oportet essentia sua potentia sua sit».

mutato; quindi allo stesso modo se la causa prima fece il mondo in un determinato momento, e non in uno precedente, è mutata: ciò è assurdo; bisogna quindi concludere che il mondo è eterno. Moneta a questo argomento obietta che non si può utilizzare lo stesso linguaggio a proposito della causa prima e delle creature. Infatti la causa prima agisce per se stessa e per sua essenza; nella sua azione non ci sono accidenti. La situazione è diversa per la creatura, la quale agisce in un momento mentre prima non agiva, muta quindi dalla non attività all'atto; infatti l'azione della creatura è un accidente. È chiaro che anche se Dio agisce solo in un determinato momento non è definibile come mutevole; in realtà non si può neppure definire come agente, dal momento che l'atto stesso proviene da esso. Al contrario, la creatura, soprattutto se è materiale, non agisce senza mutamento²¹. Moneta cita qui esplicitamente Maimonide («Rabbi Moyses»)²², il quale sostiene che una cosa è parlare delle sostanze separate dalla materia corporea, e un'altra è parlare delle sostanze congiunte a essa²³. Poiché Dio è del tutto separato dalla materia e dalla possibilità materiale, non si tratta per lui di un passaggio dalla potenza all'atto, né di un mutamento. L'azione della sostanza separata e l'azione della forma materiale sono azioni differenti: una infatti è senza

²¹ Cfr. *ibid.* «Septima ratio sequitur ex praecedenti; quod si enim aliquis modo agit, et prius non agebat mutatus est, ergo a simili si causa prima egit mundum, cum prius non egerit mutata est, sed hoc est impossibile, ergo et illud quod dictum est, scilicet quod fecerit mundum esse post non esse, et ita mundus aeternus. Solutio: non dicitur uniformiter agere de causa prima, et de creaturis, et maxime de materialibus; causa enim prima se ipsa agit, et sua essentia est sua actio comparata ad effectum suum, non enim est in eo accidens, ut in subiecto, nec aliquid ei advenit ex eo, quod aliquando egit, cum prius non egerit, secus autem est in creatura, quae agit aliquando cum prius non ageret, mutatur enim ab otio in actum, et hoc est, quod inest ei, quod prius non inerat, actio enim creaturae accidens ei est».

²² Cfr. *ibid.* «Unde quidam Judaeus dictus Rabbi Moyses hanc obiectionem solvens dicit, quoniam secus est est in separatis a materia corporali, secus autem in coniunctis».

²³ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. XLVIII-LIII.

mutamento da parte dell'agente, l'altra no. Inoltre è manifesto secondo molti filosofi – prosegue Moneta – che le anime sono create *de novo*. L'inquisitore domenicano si domanda a questo punto se qualcosa sia derivato da Dio in modo non mediato o in modo mediato. Le anime sono, secondo Moneta che è qui in polemica con la teoria dell'emanazione avicenniana, la prova che Dio ha creato qualcosa *de novo* in modo non mediato; tuttavia alcuni filosofi pensano che le anime siano create dalle intelligenze, e non da Dio senza altri intermediari. Ciononostante Moneta continua a sostenere che la causa prima crea *de novo* senza alcun mutamento di sé²⁴. A questo punto egli si rivolge a coloro che sostengono che la causa prima agisce sempre: dal fatto però che essa sia predisposta ad agire sempre, non segue che agisca sempre in senso assoluto. A chi propone l'esempio del sole che illumina sempre attraverso i suoi raggi, Moneta replica che non c'è alcuna similitudine, poiché l'intelligenza non propaga la sua luce attraverso lo spazio, ma diffonde la sua attività attraverso un processo, un'uscita di sé nelle menti umane. Ci si domanda perché Dio agisca, per quale motivo e se sia possibile che qualcosa provenga, quando in un momento precedente ciò non accadeva; se tutto questo è vero allora Dio compie qualcosa solo in un momento determinato, senza alcun mutamento di sé. Moneta riferisce, sempre in polemica con l'avicennismo, che alcuni filosofi negano tutto ciò e affermano che non è possibile che qualcosa sia fatto dal nulla in modo immediato, ma solo attraverso qualche creatura – il cui mutamento non comporta contraddizione

²⁴ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 484. «Praeterea constat secundum plures Philosophos, maxime secundum Peripateticos, quod animae de novo creantur; modo quaero: aut a Deo immediate, aut mediate; si primum, habeo propositum quod Deus de novo immediate aliquid agit; dicunt autem oppositum, et pro constanti ponunt, unde et supponunt quod animae creantur ab intelligentiis, non a Deo immediate. Sed contra: demonstratur aliqua anima, quae de novo creatur ab intelligentia; intelligentia de novo creat hanc animam, agit ergo cum prius non ageret, et sine aliqua sui mutatione, ut ipsi ponunt».

– che si trova a metà tra la causa prima e la creatura *de novo*. Da questa posizione segue che niente può essere fatto attraverso se stesso. Moneta a questo obietta che se Dio non poté produrre qualcosa da se stesso, allora non può essere definito onnipotente²⁵.

L'ottavo argomento è sostenuto da chi afferma che se il mondo ha iniziato a esistere è evidente che in Dio c'è stato un mutamento della volontà. Tuttavia è impossibile che Dio abbia dato origine al mondo in un momento piuttosto che in un altro; la sua volontà di agire, infatti, è sempiterna, perciò lo sono anche i suoi atti. Moneta controbatte che la volontà divina e la sua essenza coincidono sempre e in ogni momento, ed è la volontà stessa che vuole che qualcosa sia fatto in un determinato momento e non in un altro. Infatti in Dio scienza e volontà sono la stessa cosa e la volontà divina dà un ordine alle cose, secondo lo spazio e il tempo. Così quindi è previsto da Dio che una cosa sia in un momento e non in un altro, senza alcun mutamento della volontà. Non occorre che il mondo sia eterno, dato che la volontà divina non volle che fosse se non col tempo; pertanto è necessario che ciascuna cosa perduri tanto a lungo quanto la volontà divina lo voglia. Il fatto che Dio voglia una certa cosa in senso assoluto, non la fa essere immediatamente: Dio ha voluto *ab aeterno* che il mondo fosse, ma non che esso fosse *ab aeterno* (cioè

²⁵ Cfr. *ibid.* «Constat autem quod intelligentia non spargit lumen suum per loca, ad quae si accedatur recipiatur lumen illius; ergo si spargit lumen susceptibile spargit per processum, et educationem eius in mentes humanas. [...] Modo quaero ex quo idem est Deum agere, quod aliquid ab ipso esse, utrum possibile sit aliquid ab ipso esse, quod non fuit prius ab ipso, si hoc est, ergo Deus agit aliquid, et prius non egit illud absque ulla sui mutatione; nullum igitur est inconveniens, quod dicatur agens postquam non fuit agens: quod ipsi negant, et dicunt quod non est possibile aliquid novum esse ab ipso immediate, sed mediate sic verbi gratia mediante aliqua creatura mutabili cadente inter primam, et creatum novum. Ex hoc autem sequitur quod nihil possit modo facere per se. Sed contra: aut aliquando potuit, aut non potuit per se aliquid facere, si non potuit, ergo nunquam fuit onnipotens».

nel momento in cui lo ha voluto), anzi Dio ha voluto che fosse in un tempo determinato²⁶.

Il nono argomento deriva dal precedente: è necessario che le cose che sono prodotte in un momento e non in un altro, abbiano qualche impedimento interno che ne proibisca o ritardi la produzione. Per esempio se qualcuno volesse edificare una casa potrebbero esserci vari impedimenti alla sua realizzazione, dipendenti o dalla materia stessa o da cause esterne o dalla volontà stessa dell'agente. Ma la prima causa non ha nessuno di questi impedimenti; infatti essa come ha eterna virtù, possiede anche eterna volontà a produrre, quindi il frutto della produzione è eterno. La soluzione a questo argomento si ricava da quella precedente: la volontà di Dio è che le creature siano ordinate secondo il tempo rispetto all'eternità. Dalla sua volontà segue quindi che una cosa sia in un determinato momento e non in un altro. Moneta aggiunge che, come afferma Maimonide all'interno di tutto il *Dux perplexorum*, non c'è somiglianza tra le cose che hanno una volontà mutevole e Dio. Infatti gli altri agenti sono mossi all'azione a causa di un fine esterno alla volontà; diversamente accade per Dio, la cui azione segue soltanto la sua volontà, senza un fine esterno che lo solleciti. A causa dell'immensità della

²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 484-485. «Octava ratio est, quam ponunt aliqui, et dicunt, cum Deus una hora velit agere, vel voluerit, et in alia non, aperte videtur, quod in ipsum, cadit mutatio voluntatis, hoc autem est impossibile, ergo et illud ex quo sequitur, scilicet quod Deus una hora velit agere, alia non, ergo eius voluntas ad agendum sempiterna est, quare et actio, igitur et actum sive factum. Solutio: unitas divinae voluntatis, et essentia eius una et eadem semper et in omni hora; et una, et eadem voluntate vult aliquid facere una hora, et non vult ipsum fieri in alia; sicut in una, et eadem scientia penitus scit aliquid esse una hora, et illud idem non esse alia hora, unum enim in Deo est scientia, et voluntas, scilicet divina essentia: voluntas divina est ut sit ordo in rebus, sicut enim providit rerum ordinem, ita et voluit tam secundum ubi, quam secundum tempus. [...] Sic ergo providit quod aliqua res esset una hora, et non alia, una et eadem providentia non mutata, ita et voluit; non oportet ergo mundum aeternum esse, quia ipse non voluit».

sua potenza non può essere impedito nell'atto del produrre, diversamente da quanto avviene per le cose soggette a mutamento, la cui potenza da sola non è sufficiente all'atto²⁷.

Il decimo argomento parte dal presupposto che la divina sapienza non agisce invano. Nell'opera della sapienza non c'è eccesso né difetto; essa compie tutto con il fine della perfezione, nel modo in cui conviene alla cosa che produce. Quindi dato che Dio non fa nulla invano, non fece passare troppo tempo tra il nulla assoluto e la creazione del mondo, poiché questo sarebbe vano. È più nobile che Dio abbia fatto le cose *ab aeterno* piuttosto che in un determinato momento, dato che l'azione è più nobile dell'ozio. Quindi o Dio fece il mondo *ab aeterno* o sarebbe immensamente riprovevole. Moneta replica affermando che Dio predilesse 'oziare' (vale a dire non agire) per un intervallo di tempo infinito. Comunemente – continua Moneta – si usa il

²⁷ Cfr. *ibid.* p. 485. «Nona ratio est ista: detur quod Deus moverit una hora, et non alia, et quamvis eius virtus aeterna, non tamen motus ab eo aeternus. Contra: si ergo operatus est per voluntatem, et propter finem, sicut alii voluntarii operantes, necesse ergo est aliquod istorum scilicet ut hoc, quod operatur una hora, et non alia sit propter aliquod impedimentum prohibens, aut retardans ipsum ab operatione, vel propter expergefactionem quam habet in una hora, et non alia; verbi gratia aliquis vult aedificare domum, et non aedificat quia prohibetur ab hoc, vel retardatur propter defectum materiae, vel defectum instrumentorum: potest etiam esse, quod non est prohibens, nec retardans propter defectum materiae, vel propter defectum instrumentorum; quia ista ei praesto sunt, sed non vult aedificare, quia modo non indiget ipsa propter aeris temperantiam, pluviae, expergefiet, et excitabitur, ut velit aedificare, et aedificet: apparet ergo quod renovatio intemperieri excitat voluntatem, et impedimenta prohibent vel retardant, horum autem nihil in primo est, ergo primum sicuti est aeternae virtutis, ita et voluntatis aeternae ad operandum, ergo et operatum aeternum. Huius obiectionis solutio iam patet ex solutione praecedentis obiectionis, ut dictum est, quod voluntas Dei est, quod creatorum universitas ordinata sit ad factorem, idest post ipsum, non solum ordine causae, sed etiam temporis ad aeternitatem. Unde ex voluntate eius simpliciter non est, quod res sit nunc, vel tunc, sed ex voluntate eius, quod res sit nunc, vel tunc, est res nunc, vel tunc: tantum addimus, ut ex Rabbi Moysi habetur, quod non est simile de aliis voluntarie moventibus, et de Deo».

termine 'ozio' al posto di 'cessazione' dell'agire, tuttavia non ogni cessazione è un ozio, ma mancanza dell'operazione; analogamente non c'è alcuna fatica nell'attività di produzione divina né ozio nella sua inattività. Bisogna supporre che scelse di non agire perché lo ritenne più appropriato e utile per gli uomini. Infatti Dio scelse come più opportuno creare il mondo dopo il non essere, piuttosto che crearlo coeterno a sé, affinché non ci fosse alcun tipo di uguaglianza fra sé e la creatura, neppure dal punto di vista della durata²⁸.

L'undicesimo argomento deriva dal principio aristotelico secondo il quale dall'uguale non deriva se non l'uguale. La prima causa, poiché è immutabile, ha se stessa *ab aeterno* come anche, allo stesso modo, il mondo; quindi necessariamente creò il mondo *ab aeterno*. Prima dell'alterazione non accade che dall'uno derivi una dualità contraria (cioè generazione e corruzione); il moto si comprende a partire dall'alterazione. L'alterazione è la causa di due contrari, cioè della generazione e della corruzione; ma poiché è causa contraria di contrari, non è una prima alterazione: il moto dell'ottava o della nona sfera è causa dei processi di generazione e corruzione. Moneta

²⁸ Cfr. *ibid.* pp. 485-486. «Decima ratio est: quia divina sapientia frustra non agit, quia nec natura quantum in se est agit frustra. [...] Cum ergo non operetur frustra, ergo non est operatus mundum multo tempore postquam non fuit, hoc enim vanum videtur. Item quod honorabilius est et decentius ei magis faciendum erat ab eo, decentius autem est ab aeterno cuncta fecisse, quam aliquando, imo infinito morae spatio nihil fecisse; honorabilior est actus bonus unicuique, quam otium, et dignitas laudis secundum pretium est operationis, in qua gloria consistit auctoris, cui etiam tanto indecentius est otium, quanto maior est potestas ad agendum, ergo vel ab aeterno Deus fecit mundum, vel in immensum reprehensibilis est, cui immensa est potestas ad agendum, et inutile infinito morae spatio elegit otium. [...] Deus infinito morae spatio praelegit otium, ut otium large sumitur pro cessatione quia non omnis cessatio est otium, sed privatio operationis quando esset operandum; et sicut non est in eius operatione fatigatio, sic nec in cessatione otium, stricte sumendo otium. Large autem sumendo praelegit otium tanquam decentius, igitur et honorabilius, et quia nobis utilius; decentius enim fuit ei facere mundum post non esse, quam ipsum sibi coaeternum, decens enim fuit, ut sicut creatura sua in nullo alio aequatur ei, ita nec in duratione aeterna».

spiega che Aristotele intendeva parlare degli enti materiali, dove l'ordine di causa - effetto segue una via naturale, e non dipende dalla volontà. Quindi le sue parole vanno intese in un senso specifico. Ma anche se si considerano in senso universale esse sono vere: infatti l'uno è nato per agire sempre, cioè per compiere l'atto *naturaliter*; da ciò però non segue che agisca sempre²⁹.

Il dodicesimo argomento consiste nel ritenere che posta la causa necessaria e immediata, è posto l'effetto; Dio fu *ab aeterno* causa necessaria e immediata del mondo, quindi il mondo è stato fatto *ab aeterno*. Moneta replica che può esser detto che Dio fu *ab aeterno* causa del mondo come potente ad agire, ma non come agente³⁰.

Il tredicesimo argomento è sostenuto – afferma Moneta – sia dagli uomini santi che dai filosofi, i quali affermano che, poiché Dio è buono, di conseguenza il mondo è stato fatto buono; ma egli fu buono *ab aeterno*, quindi il mondo fu fatto *ab aeterno*. Moneta obietta che la bontà secondo la sua essenza è attiva, ma la durata non ha a che vedere con l'agire. Quindi, benché Dio agisca poiché è buono, è anche evidente che, poiché egli è causa di tutto,

²⁹ Cfr. *ibid.* p. 486. «Undecima ratio sumitur ex illo verbo, quod habetur in fine libri de generatione, et corruptione, ubi dicitur: Idem enim, et similiter se habent semper idem inde natum est facere. Sed prima causa cum sit immutabilis, ab aeterno se se habuit similiter ad mundum et eodem modo; ergo ab aeterno fecit mundum. Ex illa ratione Aristotelis solet sumi illud verbum usitatum, intellectus purus et verus testatur: quod eadem re prorsus similiter se habente ad aliquam rem, si illa res modo exit a prima causa, et prius exivit, et inde ac prius. [...] Propositio autem Aristotelis dupliciter potest sumi, vel universaliter, vel particulariter; ultimo modo sumitur ab Aristotele. [...] Sed etiam si sumatur universaliter verbum Aristotelis verum est; non enim dicit, idem enim et similiter se habens semper idem facit, sed semper natum est facere, idest naturaliter aptum facere; sed ex hoc non sequitur, quod semper faciat, commutatio enim sit habitus in actum».

³⁰ Cfr. *ibid.* pp. 486-487. «Duodecima ratio est ista: posita causa necessaria et immediata ponitur effectus, sed Deus ab aeterno fuit causa necessaria, et immediata ipsius mundi, ergo mundus ab aeterno factus. [...] Secundum hunc modum dici potest quod Deus ab aeterno fuit causa mundi ut potens operari, sed non ut operans».

cioè di tutte le cose generabili e corruttibili, l'eternità dell'effetto non consegue dall'eternità di Dio. Inoltre, benché egli sia causa immobile di tutto, il primo corpo è tuttavia mobile; quindi l'immobilità della causa non fa seguire l'immobilità dell'effetto. La bontà divina si diffonde alle sue creature per partecipazione, ma l'eternità – così come gli altri attributi divini – è *incommunicabilis*³¹.

Secondo il quattordicesimo argomento, sempre basato sulla bontà del primo principio, è impossibile per la somma bontà non diffondersi in qualcosa; infatti, come è chiaro dalla precedente affermazione, poiché Dio è buono, di conseguenza si diffonde nella sua bontà. In conclusione, dal momento che Dio è buono *ab aeterno*, si diffonde *ab aeterno*, e così anche la creatura è *ab aeterno*. Moneta precisa che la diffusione è duplice: una è della sostanza divina attraverso la generazione del Figlio e il soffio dello Spirito Santo; questa è eterna e, per quanto riguarda questa affermazione, è vera la proposizione precedente. Ma l'altra diffusione divina non è *de Deo*, cioè della sua sostanza, ma *a Deo*; in questo senso la proposizione precedente è falsa³².

Chi propone il quindicesimo e ultimo argomento ritiene che tutte le condizioni di sufficienza del mondo furono *ab aeterno*; l'artefice universale non manca di nulla per le sue prime opere, di conseguenza la sua prima opera non ha bisogno di coadiutori esterni. Quindi il Creatore ebbe la totale sufficienza delle condizioni di esistenza del mondo *ab aeterno*. Moneta afferma

³¹ Cfr. *ibid.* p. 487. «Tertia decima ratio est: constat enim tam apud Sanctos, quam apud Philosophos, quod quia Deus bonus est, ideo mundus factus bonus est, sed ab aeterno fuit bonus, ergo ab aeterno mundus factus est. [...] Bonitas enim divina diffundit se ad creatura sua per participationem, sicut et essentia, aeternitas etc. incommunicabilis est pluribus».

³² Cfr. *ibid.* «Decima quarta ratio est: quia impossibile est bonitati summae non influere; nam ut patet ex praecedenti propositione, quia Deus bonus est, ideo influit; igitur cum Deus ab aeterno fuerit bonus, ab aeterno influit, et ita creatura ab aeterno. Duplex est influentia, una de substantia divina per generationem Filii, et spiritationem Spiritus Sancti, haec aeterna est. [...] Est et alia influentia divina, non de Deo, sive eius substantia, sed a Deo».

che questa argomentazione si mostra inefficace in due modi. In un primo senso per ciò che viene detto a proposito della volontà divina. Se Dio volesse che il mondo fosse *ab aeterno* avrebbe fatto in modo che ciò accadesse, ma egli non volle questo. Benché la totalità delle condizioni di sufficienza del mondo fosse *ab aeterno*, esso tuttavia non fu *ab aeterno*, poiché la volontà di Dio non volle questo; egli volle *ab aeterno* che il mondo divenisse insieme al tempo³³. Anche in un altro senso quell'argomentazione è inefficace, poiché sarebbe necessario affermare che tutti gli enti sono eterni e che non sottostanno ai processi di generazione e corruzione³⁴.

Dalle cose dette precedentemente – conclude Moneta – si ricava che nessun argomento filosofico costringe ad affermare che il mondo è coeterno a

³³ Cfr. *ibid.* «Decima quinta ratio est: quod tota sufficientia mundi fuit ab aeterno, quod probatur: quia ad hoc ut Artifex exeat in actum nihil amplius exigit, quam ista tria, scilicet potentia, sapientia, et voluntas, nisi fortasse extrinseca adiuvamina, ut receptibilitas patientis, propinquitas eius ad agentem, aut media ipsa; universalis autem artifex nunquam indiguit his adiutoriis quantum ad primas operationes suas, alioquin non essent primae; prima igitur operatio primi factoris non est adiuta extrinsecus; ergo ipse primus factor fuit tota sufficientia eorum quae exigebantur ad hoc ut prima eius opera essent; ergo sicut tota eorum sufficientia fuit ab aeterno, ita et ipsa. Solutio: ista argumentatio duobus modis ostenditur inefficax; uno modo per id, quod dictum est de divina voluntate, scilicet quod Deus vult aliquam rem esse simpliciter, non esse causam rei, quod nunc sit; sed quod vult eam esse, facit eam debere esse. Si autem velit Deus mundum ab aeterno esse, hoc faceret quod mundus ab aeterno esset, sed istud non voluit Deus; licet ergo tota sufficientia mundi fuerit ab aeterno, non tamen mundus ab aeterno fuit, quia Dei voluntas non fuit ad hoc, quod mundus ab aeterno esset, sed ab aeterno voluit, quod cum tempore fieret.

³⁴ Cfr. *ibid.* «Alio etiam modo ostenditur illa argumentatio inefficax: quia aequae contra eos esset, sicut etiam contra nos; secundum enim rationem illam, necesse esset dicere omnia entia aeterna, nec cadere aliquod de entibus sub generatione et corruptione». Gli argomenti relativi al volontarismo del primo principio si ritrovano anche nel *De trinitate* e nel *De universo* di Guglielmo d'Auvergne, v. *infra*, pp. 117-125.

Dio. Moneta dichiara che non tenterà di scusare Aristotele per questo suo errore, a differenza di quanto fa invece Maimonide³⁵.

A questo punto Moneta intende mostrare che è necessario dare maggior credito alle opinioni dei teologi rispetto a quelle dei filosofi in materia di creazione del mondo. Tanto i filosofi – afferma Moneta – quanto i teologi, cioè gli apostoli e i profeti, procedono secondo «via narrationis»³⁶. Infatti così come i filosofi, concordi, supposero costantemente delle premesse a partire dalle quali mostrare l'eternità del mondo, così i teologi supposero delle premesse per mostrare la novità del mondo. Bisogna credere – sostiene Moneta – maggiormente alle supposizioni dei teologi rispetto a quelle dei filosofi, dal momento che le supposizioni dei filosofi sono a volte vere e a volte false. Moneta domanda per quale motivo si debba credere maggiormente agli apostoli e ai profeti; la risposta risiede nella loro purezza d'animo: quanto più puri e amanti dell'eterno sono gli apostoli tanto più bisogna credere alle loro supposizioni. Si dice – continua Moneta – che le opinioni dei teologi e dei filosofi non sono simili, poiché gli ultimi provano ciò che suppongono, mentre i teologi procedono soltanto secondo «via narrationis». A questo Moneta risponde che anche i filosofi procedono secondo «via narrationis», e non per dimostrazioni certe³⁷. Ciò sarebbe

³⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 487. «Ex praedictis innotuit, quod nulla ratio Philosophica vel moralis cogit dicere mundum esse coaeternum Deo; et licet quidam nitantur Aristotelem excusare, ego tamen non excusabo eum».

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 488. «Ostendimus, quod tam Philosophi, quam Theologi, idest Apostoli, et Prophetae procedant per viam narrationis».

³⁷ Cfr. *ibid.* «Sicut enim Philosophi aliqua supposuerunt pro constanti, quibus ab aliis ostenditur aeternitas mundi; ita etiam Theologi aliqua supponunt, quibus mundi novitas declaratur ab eis, sed magis credendum est suppositionibus Theologorum, quam Philosophorum. [...] Dicimus, quod ipsi Philosophi ex quibusdam suis suppositionibus processerunt, quarum quaedam verae, quaedam falsae sunt: et si qui volunt credere

particolarmente evidente nella supposizione dell'eternità della materia, su cui convergono Platone e Aristotele. I filosofi avrebbero basato la loro supposizione sulla possibilità della materia che precede qualsiasi mutamento e dal principio secondo cui dal nulla deriva il nulla; Moneta sostiene a questo proposito che ciò è falso in riferimento a un soggetto materiale. Tutte le cose infatti sono *ex nihilo* a partire dalla creazione, vale a dire che non sono «per viam generationis». Quelle dei filosofi non sono dunque altro che mere supposizioni.

In seguito Moneta si rivolge a un interlocutore immaginario proponendo di non utilizzare le asserzioni né di filosofi né di teologi³⁸. Egli è convinto di poter mostrare la falsità delle opinioni a favore dell'eternità del mondo, provando che il mondo non fu creato eterno. L'inquisitore domenicano inizia con l'esaminare cosa significhi il termine creare: secondo i teologi creare non è altro che fare qualcosa *ex nihilo* per proprio volere e, secondo questa asserzione, creare significa la stessa cosa di incominciare, cioè fare qualcosa del tutto nuovo. Ma è chiaro che, intendendo in questo modo il verbo «creare», è impossibile che qualcosa sia eterno escluso il primo ente. La ragione per cui Dio non creò niente *ab aeterno* è che per la creatura è contraddittorio il concetto di eternità. Siccome questa ragione è ammessa soltanto dai teologi, ma non dai filosofi, Moneta intende mostrare anche cosa

suppositionibus Apostolorum, et Prophetarum; quanto enim puriores, et mundiores sunt Apostoli, vel amatores aeternorum, tanto magis eis credendum est in istis suppositionibus, quam Philosophis in suis. [...] Forte dicet, quod non est simile, quia illi probant, quod supponunt; Theologi autem non, sed procedunt tantum per viam narrationis. Ad hoc autem dicimus, quod ipsi secundum viam narrationis, non certae probationis procedunt».

³⁸ Cfr. *ibid.* «Praeterea, dico tibi qui Philosophis vis adhaerere, remove Philosophos a tua assertione, et ergo removebo a mea assertione Theologos; nec dicas ita dixerunt Philosophi, nec ego dicam ita dixerunt Theologi, et videamus quis habeat ius, an ego vel tu».

significa «creare» per i filosofi. Creare, secondo i filosofi, è la stessa cosa che produrre qualcosa in essere, cioè conferire l'essere a qualcos'altro per propria capacità³⁹.

Dopo aver esposto e confutato gli argomenti a favore dell'eternità del mondo e aver dimostrato che le tesi dei filosofi in merito alla questione dell'origine del mondo non sono dimostrative, Moneta intende ora provare che il mondo è *novum*. Innanzitutto l'inquisitore domenicano intende chiarire che neppure Aristotele in realtà ha mai creduto che i suoi argomenti a favore dell'eternità del mondo fossero necessari. Egli pensava che fossero proposizioni più probabili rispetto alle altre, ma è evidente che non necessariamente una proposizione probabile è anche vera; ci sono alcuni problemi di cui non è possibile fornire dimostrazione certa, e uno di questi è se il mondo sia eterno. Gli argomenti aristotelici probabili possono essere falsi, benché qualcuno abbia più verosimiglianza rispetto agli argomenti degli

³⁹ Cfr. *ibid.* «In primis autem videamus rationes eius quod est creare; hoc enim secundum Theologos non est aliud, quam virtute propria ex nihilo aliquid facere, secundum quam rationem creare idem est quod inchoare, idest aliquid omnino novum facere; constat autem quod sic sumpto creandi verbo impossibile est aliquid esse aeternum praeter primum; unde et ratio huius quaestionis, quare non creavit Deus aliquid ab aeterno, est, quod repugnat creaturae ratio aeternitas; sed ratio haec supponitur a Theologo, et a Philosophis non admittitur, ut patet ex principio primae partis huius capituli; ideo alia via procedamus, ostendentes prius quid sit creare secundum eos. Hoc est idem quod in esse aliquid producere, sive dare esse aliis propria virtute».

altri filosofi⁴⁰. In questo Moneta sembra avvicinarsi maggiormente alla posizione di Maimonide⁴¹.

Dopo questa precisazione Moneta torna a mostrare la falsità di alcune posizioni aristoteliche. In primo luogo non viene ammesso che la causa prima sia del tutto immutabile: è a causa della non mutabilità del primo principio che i filosofi affermarono che se qualcosa proviene in un determinato momento da essa è necessario che provenisse anche nell'istante precedente; ciò li ha portati a concludere che il mondo sarebbe eterno⁴². Moneta intende inoltre mostrare che la causa prima può fare qualcosa del tutto nuovo; i filosofi sostenevano il contrario, affermando che la potenza di Dio non è sminuita se non produce cose impossibili: siccome non accade che ci sia un quadrato il cui diametro è uguale al lato né che affermazione e negazione siano entrambe vere, così non vi è nessuna diminuzione della potenza divina se non fa qualcosa *ex nihilo*. Moneta conclude che se non ci fosse nulla di *novum* e tutte le cose fossero eterne, allora non esisterebbero i processi di generazione e corruzione né i restanti mutamenti, quindi non esisterebbero neppure il tempo e il moto⁴³. Ma se si ammette che qualcosa è *novum*, si

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 496. «Prius tamen ostendemus quod Aristoteles nunquam credit, probationes suas esse necessarias rationes ad demonstrandum mundi aeternitatem; sed propositiones probabiliore respectu aliarum propositionum; constat autem quod non est necesse, si aliqua propositio probabilis est, quod vera sit. Istud autem quod diximus, patet ex verbis Aristotelis in principio Topicorum, ubi distinguit species problematum, et dicit, quod quaedam sunt problemata, de quibus rationem non habemus, sicut utrum mundus sit aeternus».

⁴¹ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, f. XLVIII.

⁴² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 497. «Videtur enim quod causa prima omnino immutabilis est, et posuerunt quod si aliquid modo est ab ipso, oportet quod prius fuerit ab eo, credentes, et pro certo habentes, quod si aliqua res omnino sic est modo, sicut erat prius, cum non erat ab eo aliquid nec modo est ab eo aliquid, vel si modo est ab eo, et prius fuit ab eo, et ita necessario mundus aeternus».

⁴³ Cfr. *ibid.* «Etiam ostendemus, quod ipse potest facere aliquid novum omnino, quod non pendet ex his, quae sunt; cuius contrarium posuerunt dicentes, quod eius potentia in hoc non

afferma che questo qualcosa ha l'essere in un determinato momento, e non in un momento precedente. A questo punto Moneta propone un argomento sulla sufficienza delle condizioni per l'esistenza del primo mobile *novum*, identificato come A: o nel momento precedente c'era la sufficienza delle condizioni di esistenza di A oppure no; se ci fu la sufficienza, A avrebbe già dovuto essere nel momento precedente e quindi non sarebbe *novum*. Se invece non ci fu tutta la sufficienza delle condizioni di esistenza di A, essa andrebbe ricercata in B, ma si ripresenterebbe lo stesso problema all'infinito. Moneta conclude che la sufficienza delle condizioni era presente già in un momento precedente, e tuttavia, nonostante questo da essa deriva qualcosa di *novum*⁴⁴. Anche i filosofi – continua Moneta – sostengono che non si può procedere all'infinito nella ricerca delle cause, poiché affinché qualcosa divenisse *de novo* sarebbe necessario che divenissero tutte le eventuali cause

est, sicut facere quod affirmatio, et negatio sint simul vera de eodem, aut facere quadratum cuius diameter sit aequalis lateri; et dixerunt quod sicut non est diminutio potentiae Creatoris si non facit talia, ita etiam non est diminutio potentiae eius si non facit aliquid de nihilo: simul etiam cum hoc patebit quod principium, et causa omnium entium fuit libera Dei electio. [...] Dicamus igitur, aut est aliquid novum, vel non, sed omnia sunt aeterna; si hoc ultimum est, nihil est generatio, et corruptio, et caeterae permutationes, nihil igitur tempus, nihil motus est, cuius contrarium patet».

⁴⁴ Cfr. *ibid.* «Si autem aliquid est novum, dicamus illud aliquid aut est novum, et habet modo esse, prius autem non: modo quaero, aut prius erat tota sufficientia eorum quae exigebantur ad esse illius, aut non: si fuit tota sufficientia eorum quae exigebantur ad esse ipsius A; ergo secundum positionem eorum erat prius; ergo non est novum; hoc enim dico novum quod prius non erat, et modo est: si vero non erat tota sufficientia eorum quae exigebantur ad esse ipsius A, sit illud B, et de B eadem erit quaestio; aut enim sufficientia omnium eorum quae exigebantur ad esse B erat prius, aut non, si erat; ergo si positio eorum vera est, B erat prius; si iam positum erat non esse; si vero tota illa sufficientia non erat; ergo aliquid prius non erat, quod exigebatur ad esse B. Sit illud C, et de C eadem erit quaestio, et sic in infinitum, aut ponetur in aliquo quod tota sufficientia sua fuerit prius, et tamen ipsum non fuerit per illam, et tamen post modum erit per illam».

infinite e per un tale divenire si esigerebbe un tempo infinito: quindi niente di *novum* può divenire se non in un tempo infinito, di conseguenza niente di nuovo può divenire. Bisogna concludere che il processo non può andare all'infinito, perciò è necessario ammettere qualche causa efficiente e sufficiente che sia anche unica e sempre uguale, e bisogna anche ammettere che da essa provenga qualcosa di *novum*⁴⁵. Da ciò è chiaro – secondo Moneta – che non è necessario che il mondo sia sempre stato; quindi non è impossibile che Dio produca qualcosa *ex nihilo*. È evidente da questo la libera scelta di Dio ad agire; egli *ab aeterno* sceglie quando essa debba essere. La potenza divina si manifesta proprio nel far venire a essere un ente *ex nihilo*⁴⁶.

In seguito Moneta intende ulteriormente dimostrare che è falso affermare che dalla causa prima non possa procedere nulla se non un'unica cosa, in modo immediato; egli sostiene che la potenza divina è la fonte di tutti gli enti esistenti, dato che il potere divino non può essere limitato a una sola cosa⁴⁷. Inoltre la potenza divina è infinita, quindi non può essere pensata

⁴⁵ Cfr. *ibid.* «Si autem posuerunt hoc ut in infinitum, hoc stare non potest, alioquin esse creatum novum, indigebit infinitis causis ad hoc ut sit, hoc autem manifestum est esse falsum etiam secundum eos, quia probaverunt infinitatem non posse esse in causis. Praeterea, impossibile erit aliquid fieri de novo, cum ad hoc ut fiat, necesse sit fieri omnia illa, quae infinita sunt; ad tale autem fieri exigitur tempus infinitum; nihil igitur novum posset fieri nisi in tempore infinito; imo secundum hoc nil novum posset fieri; falsum est igitur quod hoc in infinitum erat; ergo necesse est stare apud aliquam causam efficientem, et sufficientem ad hoc ut aliquid sit, et confitendum quod ab ipsa omnino una et eadem potest esse aliquid, nec tamen est; et quod ab ea est aliquid quod non erat prius».

⁴⁶ Cfr. *ibid.* «Ex hoc etiam patet, quod non est necesse mundum semper fuisse propter illas positiones, quibus maxime moti fuerunt ad hoc ponendum; ergo non est impossibile quod Deus faciat aliquid de nihilo, et novum aliquid, non dependens ex aliquo eorum quae sunt: ex hoc etiam patet libera Dei electio ad agendum».

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 498. «Quod etiam illa positio falsa sit, scilicet quod a causa prima non potest procedere nisi unum immediate; et etiam quod ab ea possit esse aliquid omnino novum, sic ostenditur: constat quod potentia divina, quae infinita est, principium est omnium quae sunt,

maggiore; la potenza capace di produrre più cose sarebbe maggiore della potenza capace di produrre una sola cosa; di conseguenza o la potenza di Dio non è infinita – e ciò è chiaramente falso – oppure è in grado di produrre più cose in modo immediato⁴⁸. È evidente come qui l'interlocutore principale di Moneta sia Avicenna, dal momento che nel *Liber de philosophia prima* aveva sostenuto che dall'unità non può procedere altro che l'unità. Per spiegare in che modo dall'unità si arriva alla molteplicità, il filosofo arabo aveva postulato una prima intelligenza emanata dal primo principio, fino ad arrivare per gradi, secondo un processo triadico di ispirazione neoplatonica,

et causa. Dicis quod ab ipsa fluxit immediate unica intelligentia; modo dico sic: potentia divina erat in una intelligentia tantum immediate, aut in hanc unam tantum, aut in una simpliciter; si in hanc unam tantum, hoc patet esse falsum ex eo quod posse divinum est posse simpliciter et posse absolutum, non posse huius, aut illius; alioquin eius esse, et posse, et virtus esset alligata, et coarctata circa hoc unum, quod tamen patet esse falsum; quia positio quod alia intelligentia una tantum fluxisset a prima causa, nullum esset inconveniens secundum eos: salva enim adhuc esse praedicta ratio, quod a causa prima non est nisi unum immediate».

⁴⁸ Cfr. *ibid.* «Praeterea, potentia divina infinita est; ergo nec est maior, nec potest intelligi maior: modo dico sic: potentia, quae esset ad unum, et ad multa immediate producenda, maior esset, quam potentia, quae tantum ad unum esset, hoc dictat intellectus, ut patet superius ubi ostensum est, quod causa prima non agit per viam necessitatis ex parte sua: si autem hoc dictat intellectus; ergo vel potentia Dei non est infinita, quod falsum est; vel potens est in unum, et in multa immediate, et non tantum in multa secundum speciem, imo et in multa secundum individualitatem in eadem specie, ut in ordine primo intelligentiarum; si enim animae humanae multae numero sunt a corpore separatae, unum autem specie, quare et intelligentiae non erunt plures in primo ordine; licet enim animae in principio suae creationis multiplicentur secundum multiplicationem corporum, quibus infunduntur, tamen non minus sine corporibus manent multae numero convenientes specie; ergo et a simili intelligentiae primi ordinis plures possunt esse convenientes in specie, distinctae autem accidente, voluntate libera, et electione primae causae creantis plures intelligentias numero in unoquoque ordine ad multiplicem participationem bonitatis suae».

all'intelletto agente, causa delle trasformazioni nel mondo sublunare⁴⁹. Le anime disgiunte dai corpi sono comunque molteplici per specie, e ciò accade per libera scelta e volontà della prima causa che crea più intelligenze per ciascun ordine. La moltiplicazione degli individui è necessaria alla sopravvivenza della specie fino al momento della resurrezione: quando arriverà quel momento la moltiplicazione cesserà, poiché la specie potrà salvarsi coi corpi immortali senza l'operato della forza generativa. L'unico modo per rendere ragione del rapporto tra Uno e molti è, nella prospettiva dell'inquisitore, porre il primo principio e il suo agire come volontari⁵⁰.

A questo punto Moneta, per dimostrare che il mondo non è *ab aeterno*, si concentra sul concetto di infinito; in primo luogo viene affermato il principio aristotelico dell'impossibilità di un infinito attraversabile; la ragione di ciò è che l'infinito non ha né un inizio né un termine⁵¹. Ma ciò che fluisce dal tempo – afferma il *magister* – o è finito o non è finito; se è finito quindi è anche un moto finito e quindi non è eterno, perciò il cielo non è eterno e

⁴⁹ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, cit., VIII-IX, pp. 397-494.

⁵⁰ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 498-499. «Non enim est multiplicatio individuorum solummodo ad salvandam speciem, ut in habentibus materialitatem, ubi quia non potest se salvare species in uno individuo, data est vis naturalis ad multiplicationem individuorum, ut salvetur in continua successione ipsorum usque ad resurrectionem, et tunc cessabit multiplicatio individuorum per actionem vis generativae desistentis a sua operatione, quia corporibus existentibus immortalibus poterit se salvare species absque operatione vis generativae».

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 499. «Primo autem dicimus illud quod Aristoteles in pluribus locis Philosophiae commemorat, scilicet nullum infinitum pertransibile, illud enim dicit in libro Posteriorum, et in principio, et fine libri de Generatione, et Corruptione; ratio huius est, quia infinitum nec initium habet nec terminum, et in Metaphysica libro secundo dicit quod nec in continuo, nec in discreto intelligibile est, si aliquid est infinitum, quod aliquid sit maius eo, ut postea patebit».

neppure il mondo⁵². Se qualcosa è trascorso non è infinito, proprio per ciò che ha sostenuto Aristotele: l'infinito non è attraversabile. Inoltre se si afferma che il trascorrere del tempo non impedisce la sua infinità, anzi tutto il tempo fino a ora è trascorso, allo stesso modo non sarà impedita da ciò che è ancora futuro, e non è ancora trascorso. In realtà ciò che è futuro non è infinito, poiché è finito da entrambe le parti: come termine finale si ha l'attimo in cui esso sarà trascorso e come termine iniziale l'attimo presente. Moneta conclude quindi che è necessario porre il tempo come finito, e quindi il moto di cui è misura, di conseguenza il mondo, non può essere eterno⁵³.

L'inquisitore domenicano intende ulteriormente provare che il mondo non è eterno attraverso il concetto di numero. A questo proposito egli cita Boezio che riprende Aristotele⁵⁴: nessun numero è infinito, poiché per quanto grande venga posto un numero, è sempre possibile aggiungerne un altro.

⁵² Cfr. *ibid.* «Modo dico sic: aut illud totum et solum quod fluxit de tempore finitum est, aut infinitum: si finitum; ergo est et motus finitus; ergo non est aeternus, quare Caelum non est aeternum; ergo nec mundus: si autem infinitum est. Contra: pertransitum est, iam enim totum fluxit illud tempus quod fuit usque nunc: si pertransitum est; ergo infinitum non est per illam positionem Aristotelis: omne infinitum impertransibile».

⁵³ Cfr. *ibid.* «Praeterea si dicat: pertransiens non prohibuit eius infinitas, quin totum pertransiretur tempus illud quod fuit usque nunc; simili ratione non prohibebit in eo quod adhuc futurum est, quin totum transeat, et quin etiam verum futurum sit aliquando illud totum transisse, sicut verum est modo illud totum transisse de tempore, quod usque in praesens nunc defluxit; si autem verum erit aliquando, totum quod futurum est de tempore transivisse, non igitur infinitum est, quod de tempore futurum est, cum sit ex utraque parte finitum; quod enim futurum est de tempore finalem terminum habebit illud nunc: in quo verum et erit illud transivisse, terminum etiam initialem habet praesens nunc».

⁵⁴ Cfr. ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. K. Meiser, Lipsia 1877-1880 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). Cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Peri hermeneias [vel De interpretatione]*, in *Aristoteles Latinus II (1-2)*, edd. L. Minio-Paluello - G. Verbeke, Bruges - Parigi 1965 (Corpus philosophorum Medii Aevi).

Così come quando si afferma che la divisione del *continuum* è infinita (non che si possa affermare realmente che sia stata fatta la divisione all'infinito, come precisa l'inquisitore domenicano) si intende che si può procedere alla divisione senza che mai si giunga a un elemento che non può più essere diviso, perché ogni grandezza continua è composta di parti continue⁵⁵. Se un numero è infinito, è maggiore di qualsivoglia numero finito, poiché ogni intero è maggiore della sua parte; ma nessun numero finito è, qualunque esso sia, racchiuso in nessun numero infinito, come avviene per la parte rispetto all'intero. Quindi bisogna affermare che il numero infinito sia maggiore di qualsivoglia numero finito⁵⁶. Moneta non nega che il finito non è parte dell'infinito, ma è manifesto che il numero infinito, se c'è, è maggiore di qualsiasi numero finito, infatti contiene in sé qualsiasi numero finito; e l'intelletto – prosegue l'inquisitore domenicano – non riesce a concepire questo, poiché qualunque numero che contiene un qualche numero che sia un sottodecimo di un altro non conterrebbe più quel numero che il suo stesso decuplo. Di conseguenza un numero posto come infinito contiene un numero minore in modo finito o infinito; se lo contiene in modo finito contiene anche

⁵⁵ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 499. «Item per numerum potest probari quod mundus non est aeternus, quoniam nullus numerus est infinitus, unde et Boetius exponens illud verbum Aristotelis in libro Perihermen: quaedam possunt esse, et nunquam erunt, dicit in commento, ut nullus numerus est infinitus, quod ideo est quia quantumcunque magnus numerus ponitur, semper est additio ad illum possibilis, sicut etiam dicitur, quod divisio continui infinita est, non quod nunquam vere dici possit, quod infinities facta sit divisio, sed quia nunquam tantum est procedere in divisione ipsius continui actu, vel intellectu, quin possit amplius procedi, cum omne continuum compositum sit non ex impartibilibus, sed ex continuis».

⁵⁶ Cfr. *ibid.* «Infinitus numerus si est, maior est quolibet numero finito, cuius probatio est, quia omne totum maius est sua parte, nullus autem numerus finitus est, quicumque ille sit, qui non claudatur in infinito numero, ut pars in toto; ergo numerus infinitus, si esse ponatur, dicendus est esse maior quolibet numero finito».

un numero maggiore in modo finito; ma tutto ciò che è fondato dal finito termina, quindi quel numero posto inizialmente come infinito in realtà è finito⁵⁷. Ma se si affermasse che il numero posto come infinito contiene un numero minore in modo infinito, conterrebbe anche un numero maggiore in modo infinito, tuttavia non può esserci un infinito maggiore dell'infinito. Bisogna quindi necessariamente concludere che il numero posto come infinito è in realtà finito⁵⁸. Moneta prosegue intendendo dimostrare che l'infinito non può essere maggiore dell'infinito in questo modo: viene dato che un numero infinito A sia minore di un numero infinito B; A è minore di B perché non si estende tanto quanto B, quindi A è finito a causa del suo limite; inoltre ogni numero dalla parte dell'origine è finito, quindi non esiste nessun numero infinito⁵⁹. Allo stesso modo Moneta mostra che non c'è un continuo infinito

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 499-500. «Constat ergo quod numerus infinitus si est, maior est quolibet numero finito, ut continens contento, continet enim in se quemlibet numerum finitum, continet igitur centenarium, et millenarium; aut igitur continet pluries unum quam reliquum, aut non; quia de quolibet affirmatio vel negatio sine hoc impossibilis est; nec recipit hoc intellectus alicuius, quod aliquis numerus continens aliquem numerum subdecuplum ad alium non contineat plus ipsum subdecuplum quam ipsum decuplum eius; pluries igitur continet unum quam alium, aut ergo continet minorem finities, aut infinities; si finities, ergo et maiorem finities; omne autem quod ex finitis constat, finitur; ergo ille numerus finitus est, quem tu ponebas infinitum».

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 500. «Si autem dicat quod continet minorem infinities; ergo cum pluries eum contineat quam maiorem, maiorem continet finities, quia infinitum infinito non est maius; se enim maiorem continet infinities, continentia igitur utriusque infinita esset, unde cum continentia minoris sit maior continentia maioris, infinitum esset maius infinito quod esse non potest. Restat ergo quod maiorem continet finities, quod autem finitum aliquid continet tantum finitis vicibus, finitum est; ergo ille numerus continens, finitus est, quem posuisti infinitum».

⁵⁹ Cfr. *ibid.* «Praeterea, quod infinitum non sit maius infinito istud probo in numeris manifeste. Detur aliquis numerus infinitus esse minor alio, minor dicatur A, maior B; dico sic: A est minor B, quae est ratio? Nisi quia non tantum protenditur quantum B; ergo erit ipsum ita

maggiore di un altro, posto che un continuo possa essere infinito: è sempre necessario che il continuo minore sia finito⁶⁰. Dato che non è ammissibile l'esistenza di un numero infinito l'inquisitore domenicano conclude che, dal momento che il numero delle eclissi solari che si sono succedute non è infinito, il mondo non è eterno. Inoltre, egli aggiunge che il numero delle eclissi non è infinito: ciò è provato dal notare che in quelle che sono già trascorse se ne può trovare sempre un'ultima e, secondo la filosofia aristotelica, il numero di cui non c'è fine è quello di cui non si trova un ultimo⁶¹. Lo stesso ragionamento può essere similmente applicato ai solstizi agli equinozi, alla successione di albe e tramonti e a tutti gli altri fenomeni astronomici.

Moneta propone in seguito un ulteriore argomento per coloro che da lui vengono definiti 'semplici', basato sulla semplice osservazione del tempo trascorso: o il numero dei giorni che si sono susseguiti è infinito oppure non lo è; se non è infinito, allora il tempo dai quali è costituito è finito e quindi il mondo non è eterno; che il numero dei giorni non è infinito è già stato dimostrato in precedenza. Inoltre si tratta di giorni trascorsi, quindi non può

quod non ultra; ergo A finitus est per rationem finis, quam Philosophus ponit, finis est rei extremitas ultra quam res non protenditur».

⁶⁰ Cfr. *ibid.* «Simili ratione sumpta a ratione finis probatur, quod continuum infinitum non potest esse maius continuo infinito, posito etiam quod in continuo sit infinitas; imo necesse est semper quod minus finitus sit».

⁶¹ Cfr. *ibid.* «Viso quod nullus numerus infinitus esse potest concludo: numerus Eclipsium solarium, quae praecesserunt, non est infinitus; ergo mundus non est aeternus. Praeterea, quod ille numerus non sit infinitus, probatur per illud quod dicit Aristoteles in primo libro Coeli, et Mundi: numerus cuius non est finis, est, cui non invenitur ultimum in multitudine, sed in numero Eclipsium quae praeterierunt invenitur ultimum, verbi gratia, haec Eclipsis quae nunc est; ergo iste numerus non est infinitus, et inde ut prius».

trattarsi di un numero infinito, poiché nessun infinito è attraversabile; di conseguenza il mondo non può essere eterno⁶².

Dopo aver analizzato il concetto di infinito, numero e *continuum*, Moneta si concentra sull'analisi del concetto di causa. Il suo argomento consiste nell'affermare che se il mondo fosse eterno, le cause efficienti sarebbero infinite; esse però non sono infinite, quindi il mondo non è eterno. Poiché se il mondo fosse eterno, il processo di generazione di una cosa dall'altra sarebbe infinito; ma se fosse così, i generanti sarebbero infiniti. Ma è evidente che il generante è causa efficiente del generato; quindi se c'è infinità nei generanti, c'è infinità anche nelle cause efficienti, ma ciò è impossibile⁶³. Anche secondo i filosofi è assurdo affermare che una qualche cosa posta come A fu causa di B e B causa di C e così via all'infinito; tuttavia se il mondo fosse eterno sarebbe necessario ammettere un regresso all'infinito⁶⁴. Per provare ulteriormente che non c'è infinità nelle cause Moneta intende mostrare che non c'è infinità nei generanti: l'insieme dei generanti o è tutta generata o tutta

⁶² Cfr. *ibid.* «Ad simplices, qui ista non intelligunt induci potest hoc aliud; aut numerus dierum qui praecesserunt infinitus est, aut non; si non, ergo tempus ex eis constans finitum est, ergo mundus non est aeternus; si autem infinitus esse dicatur, hoc iam improbatum est».

⁶³ Cfr. *ibid.* «Item, quod mundus non sit aeternus probari potest per causas a quibus relegari potest infinitum secundum Philosophos: si mundus aeternus est, efficientes causae infinitae sunt, sed non sunt infinitae; ergo mundus non est aeternus. Probatio primae ista est: quia si mundus est aeternus, generatio unius ex alio infinita est secundum Philosophos, qui posuerunt, quod aeternitas motus primi mobilis causa est aeternitatis unius ex alio, ut patet in fine libri de Generatione, et Corruptione. Si autem hoc est, infiniti sunt generantes; constat autem quod generans ad generatum est causa efficiens; ergo si infinitas est in generantibus, infinitas est etiam in causis efficientibus, hoc autem est impossibile, ergo et illud ex quo sequitur, scilicet quod mundus sit aeternus».

⁶⁴ Cfr. *ibid.* «Praeterea, inconueniens est secundum eos dicere, quod A fuerit causa B, et B causa C, et sic in infinitum; ergo inconueniens est dicere, quod A genuerit B, et B C et sic in infinitum, necesse autem esset hoc dicere, si mundus esset aeternus, ergo mundus non est aeternus».

ingerata o generata soltanto in parte. Se si afferma che esso è totalmente generato sarà generato o da qualcuno dei generanti – il che è chiaramente impossibile – o da qualcosa di esterno alla totalità dei generanti, ma è assurdo, poiché qualche generante sarebbe al di fuori della totalità stessa. Resta da ammettere che la totalità dei generanti è in parte generata e in parte ingerata, in modo che ci sia un generante che non è generato; ma quel generante non fu sempre, altrimenti dovrebbe essere sempre. La generazione dell'uomo dall'uomo quindi non è eterna, ma è necessario porre un primo uomo, di conseguenza il mondo non è eterno⁶⁵.

⁶⁵ Cfr. *ibid.* «Quod autem non sit infinitas in generantibus, probo per viam illam, qua nisi sunt probare, quod non est infinitas in causis. Universitas generantium, aut est tota genita, aut tota ingerata, aut partim genita, et partim ingerata; si tota genita dicatur, hoc esse non potest, quia vel erit genita ab aliquo de universitate generantium, quod patet esse impossibile, aut ab aliquo extra universitatem, quod iterum esse non potest, quia iam aliquod generans esset extra universitatem generantium; si autem extra universitatem eorum esset, non esset generans, et ita affirmatio, et negatio de eodem. Restat ergo, quod universitas generantium non sit genita tota, nec ingerata; ergo partim genita, et partim non genita, et ita stabitur in aliquo, qui ita erit generans, quod non generatus; ille autem non semper fuit, alioquin semper maneret; ergo generatio hominis ex homine non est aeterna, sed necesse est primum hominum ponere, ergo mundus non est aeternus».

4.3 SUL NECESSITARISMO DEL PRIMO PRINCIPIO

In conclusione al capitolo sull'eternità del mondo Moneta si occupa del problema se Dio agisca secondo necessità o per libera volontà, dal momento che la sua preoccupazione principale – che soggiace all'intero *Adversus catharos et valdenses*, non solo in riferimento alla questione cosmogonica e che avviene anche per Guglielmo d'Auvergne – è affermare il volontarismo della causa prima, eliminando ogni elemento di necessitarismo, soprattutto per quanto riguarda quegli aspetti dell'emanazione necessaria del pensiero di Avicenna che si ripercuotono anche sul destino dell'uomo.

Moneta afferma che bisogna sapere innanzitutto che i filosofi – e qui fa ovviamente riferimento al filosofo arabo – sostennero che Dio agisce per necessità e natura, e non per volontà dell'arbitrio o per scelta. Essi distinsero tra scelta e intenzione: la scelta è ciò che è già rivolto verso un fine, mentre l'intenzione viene a identificarsi con la volontà nel momento in cui si rivolge verso un fine; l'intelligenza è l'intelletto pratico rivolto, attraverso la volontà, verso un'operazione a causa di qualche fine. Quindi l'intenzione proviene da due cose: dall'intelletto pratico e dalla volontà, ma da quest'ultima a causa del primo¹.

L'argomento di coloro che ritengono che Dio non agisca per scelta si basa sul concetto di volontà: ogni agente per scelta tende a qualcosa, in quanto la scelta è ciò che è per un fine. In secondo luogo si pone che l'agente si dirige verso quello a cui tende per un valido motivo, altrimenti il suo tendere sarebbe invano. Se per l'agente fosse indifferente avere o no quel determinato fine, egli non si inclinerebbe di più da una parte rispetto all'altra.

¹ Cfr. *ibid.*, p. 489. «Intentio igitur de duobus, idest intellectu pratico, et voluntate dicitur, sed de una propter alterum».

In terzo luogo essi asseriscono che ogni agente è imperfetto, a causa di una qualche intenzione, poiché l'agente tende a qualche fine per ottenere qualcosa di buono per sé che ancora non possiede². Da tutti questi presupposti chi segue l'impostazione avicenniana intende dedurre che la causa prima non agisce per intenzione o scelta, poiché essa dovrebbe essere sommamente buona e perfetta in tutte le cose che già possiede. L'agente tende sempre a ottenere qualcosa per sé, ma la causa prima agisce per un'utilità esterna, non per la propria convenienza. Il sommo bene per la sua stessa essenza infonde i raggi di tutta la sua bontà, proporzionalmente, su tutte le cose esistenti³.

Moneta rimarca che bisogna intendere la scelta in Dio in un altro modo, comparandola a quella dell'essere umano: gli uomini possono decidere di fare o non fare qualcosa per libero arbitrio, e in questo la nostra scelta può essere paragonata alla volontà divina. In noi la scelta è volontà meditata, dove la volontà che riguarda le cose che sono in noi, ma in Dio non è ovviamente così, dato che non manca di nulla. Si conclude che in un senso la causa prima non è un agente per scelta e intenzione, ma in un altro senso è così⁴. Allo

² Cfr. *ibid.* «Ratio illorum talis est: omne agens per electionem aliquid intendit; istud patet ex eo quod dictum est, electio est eorum quae ad finem. Secundo ponitur, quod illud quod intenditur, si ratione recta intenditur ab agente, melius est agenti eius esse, quam non esse, alioquin frustra intenderetur, sed agenti indifferens esset esse, vel non esse illius, imo non inclinaretur agens ad unum eorum potius, quam ad aliud. Tertio propter illa duo ponunt, quod omne agens propter aliquam intentionem imperfectum est, id enim quod ab eo intenditur, melius est illi quod sit, quam quod non sit; unde aliquid boni est quod non habet, et intenditur ut habeat, ut eo habito perficiatur. Ex his omnibus volunt habere, quod causa prima non agat per intentionem, vel electionem, cum summe bona sit atque perfecta in omnibus, quae habet».

³ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, cit., IX, pp. 495-506.

⁴ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, pp. 489-490. «In nobis quidem sunt quae possumus liberi arbitrii facere, et non facere: et propter hoc nostra electio transfertur ad divinam voluntatem respectu universorum creatorum, quia in Deo erat ea agere, vel non agere, ut patebit inferius, est enim in nobis electio voluntas praeconsiliata,

stesso modo è equivoca l'intenzione, in quanto in noi è il fine che muove la causa efficiente a compiere qualcosa, e così l'intenzione si configura come causa finale dell'agente. Secondo questa definizione l'intenzione può intendersi come un'imperfezione di chi intende, ed è ciò che accade nella prospettiva di Avicenna. Ma l'intenzione può essere intesa in un altro senso, ovvero come la tendenza verso un qualche bene, o per sé o per altri; in questo ultimo senso bisogna considerare l'intenzione in Dio. Infatti, benché il primo principio non intenda per sé, tuttavia intende per il bene di altri, e in questo caso l'intenzione non è in ragione della causa finale ad agire⁵. Moneta concede che tutti gli agenti per scelta tendono a qualcosa – anche la causa prima – ma nega che tutti, in senso universale, agiscano in vista di un guadagno per sé: questo è vero soltanto per gli uomini, non per la causa prima. Bisogna quindi compiere una distinzione tra un agente che tende per se stesso – l'essere umano – e un agente che tende per gli altri, cioè Dio. Non è neppure universalmente vero che l'agente che tende a qualcosa è imperfetto, solo per il fatto che tende a qualcosa; questo è vero soltanto per gli uomini, poiché tendono a qualcosa per la propria utilità. La causa prima, al contrario, agisce per scelta e secondo intenzione, ma non tende a qualcosa per ottenere un vantaggio per sé, bensì per il bene di un altro ente, in virtù della sua

voluntas dico eorum quae in nobis sunt; in Deo autem non sic, sed simpliciter voluntas eorum, quae in Deo sunt praedicto modo. Uno igitur modo dicimus, quia causa prima non est agens per electionem, et intentionem, alio modo sic est».

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 490. «Similiter aequivoca intentio est; uno enim modo dicitur intentio, prout in nobis est finis movens efficientem ad agendum aliquid propter finem, quo habito perficitur agens, et sic intentio est causa finalis agentis; secundum hunc modum significat imperfectionem intendentis, ut Philosophi dicunt; alio etiam modo sumitur intentio pro tendentia in aliquod bonum, aut sibi, aut aliis, sicut cum quis intendit extrahere summum de aqua, non intendens bonum proprium, sed aliquod bonum emanare a se. Sic sumitur intentio in Deo; licet enim non sibi intendat, intendit tamen aliis, et sic non est intentio in ratione causae finalis ad agendum, licet quoad id quod agit, sic esse possit».

somma perfezione; ed è proprio la perfezione dell'altro il fine verso cui essa tende⁶. La causa prima emana la sua bontà non per la sua gloria, ma per l'utilità delle creature. Dio, per abbondanza della sua bontà, fa traboccare la sua bontà fuori di sé e provvede a tutte le cose esistenti; egli creò gli enti per condurli alla partecipazione di sé secondo proporzione. Anche Avicenna condivide l'idea del primo principio che emana bontà: la differenza fondamentale è che per il filosofo arabo questa è una emanazione necessaria, indipendente dalla volontà del primo principio che non può fare a meno di emanare bontà (la sua essenza); per Moneta invece in ciò risiede proprio la scelta e la volontà di Dio di rendere partecipi le creature della sua bontà. Non c'è nulla di contraddittorio nell'affermare che Dio agisce per scelta, volontà e intenzione: questi termini infatti, si intendono in un altro modo rispetto agli esseri umani e rispetto a ciò che viene affermato dai filosofi (in questo caso Avicenna)⁷.

Moneta ribadisce la falsità delle supposizioni secondo le quali viene affermato che Dio agisce per necessità, e non secondo una volontà libera.

⁶ Cfr. *ibid.* «Concedimus igitur primam propositionem, omne agens per electionem aliquid intendit, etiam causa prima. [...] Omnes agens per intentionem est imperfectum; sed in Deo non sic, ipse enim in actione sua non sibi intendit, sed creatis suis; et illam distinctionem approbamus, agentium aliud intendit sibi, aliud autem aliis. [...] Causa prima agit, ut praedictum est per electionem, et propter intentionem, idest finem aliqua intendit non sibi, sed alii propter summam suam perfectionem».

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 491. «Hoc autem modo convenit causae primae; ipsa enim largissima est, quia isto modo emanat ab ipso esse bonum, ipsa enim nil commoditatis accrescere sibi sciens ex rebus, ostendit superabundantiam bonitatis suae supra omne quod est, sicut oportuit, cui etsi laus quaedam, et gloria exterius ex rebus subsecuta sit, non in commodum laudantium effunditur. [...] Quare ergo ista Deus fecit entia, determinatur ratione sumpta a causa efficiente, idest propter benignitatem suam, qua ad communionem sui existentia duxit secundum capacitatem ipsorum proportionalem. [...] Ex praedictis patet, quod nullum inconueniens sequitur, si dicatur quod Deus operatus est universa propter suam voluntatem, sive propter electionem, et intentionem».

Tutti gli agenti agiscono o solo per necessità o solo secondo volontà libera; è impossibile che agiscano secondo entrambi i modi. Aristotele aveva affermato che la scelta non riguarda le cose impossibili né necessarie, ma ha invece a che fare con le cose che sono in noi e con la facoltà del libero arbitrio. Tenendo presente questa considerazione, Moneta afferma che se Dio agisce, agisce per sola scelta, quindi non ci sarebbe nulla di contraddittorio se avesse fatto essere il mondo dopo il non essere⁸.

In seguito Moneta si rivolge a un interlocutore fittizio, e si domanda quale sia la *ratio* della necessità e in che modo avvenga il moto del cielo secondo necessità. L'inquisitore domenicano si domanda in che modo si spiega la disposizione dei poli, se il cielo ha un'unica natura, come sostiene Aristotele. Allo stesso modo egli si chiede il motivo della ragione della necessità, a causa della quale il cielo è mosso da oriente a occidente⁹. Aristotele aveva risposto che l'oriente è alla destra del cielo, mentre alla sua sinistra c'è l'occidente; ma la destra è migliore della sinistra, quindi l'oriente è migliore dell'occidente. Poiché la natura fa ciò che è meglio – e il meglio consiste nel fatto che le cose che sono mosse si muovano verso il luogo migliore, e dalla parte migliore – il cielo deve essere mosso dalla parte orientale¹⁰. Moneta controbatte che questo argomento non solo non è cogente,

⁸ Cfr. *ibid.* «Nunc restat ostendere falsam esse suppositionem illam quam ponunt, quod Deus per modum necessitatis agit, et per modum naturae, et non per modum voluntatis arbitrae. [...] Unde restat, quod si Deus agit, vel agit per electionem solam, quo dato habeo propositum, scilicet quod nullum inconueniens est, si fecit mundum esse post non esse».

⁹ Cfr. *ibid.* «Quae est ratio necessitatis? [...] Cum Caelum sit totum unius naturae secundum Aristotelem et alios recte Philosophantes, unde est quod poli ipsius corporis primi sunt ab Aquilone, et Austro potius quam ab Oriente, et Occidente? [...] Quae est enim ratio necessitatis, propter quam Coelum moveatur ab Oriente in Occidentem?».

¹⁰ Cfr. *ibid.* «Huius causam laboravit Aristoteles assignare in secundo Coeli, et mundi, et assignavit causam huius, quia dextera Coeli est Oriens, sinistra autem eius est Occidens, sicut ipse dixerat aliquantulum ante; dextera autem dignior est sinistra; ergo Oriens dignior est

ma è anzi fiabesco: infatti secondo Aristotele il cielo è unico e uniforme per natura, di conseguenza una sua parte per natura non può essere più nobile di un'altra. Aristotele quindi contraddisse se stesso. Se qualcuno affermasse che il cielo non ha né destra né sinistra, poiché ha un'unica natura, l'inquisitore domenicano si domanda in che modo Aristotele potrebbe provare che il moto va da oriente verso occidente secondo una necessità naturale. Inoltre oriente e occidente sono relativi: quindi ciò che è per un soggetto alla destra del cielo, per un altro soggetto è alla sinistra e viceversa¹¹. Moneta conclude che l'argomento di Aristotele non è valido; inoltre si chiede quale sia il motivo per cui una sfera è mossa da oriente a occidente e un'altra sfera è mossa al contrario. Sarebbe assurdo affermare che una certa intelligenza o anima sia da una parte in oriente e da un'altra parte in occidente per fare in modo che, a causa di questa differente posizione, le sfere siano mosse in modo diverso. Ciò sarebbe assurdo poiché, secondo gli stessi filosofi, le sostanze di questo tipo, cioè l'intelligenza e l'anima, non hanno luogo. Ma se invece si affermasse, così come gli aristotelici hanno sostenuto, che il diverso moto delle sfere è a causa della diversità delle forme degli stessi cieli, bisognerebbe domandarsi se la materia dei cieli è una sola oppure multipla. Secondo i filosofi – continua Moneta – la diversità delle forme sarebbe provata dalla

Occidente; cum ergo natura faciat, quod melius est, melius autem est ut res quae movetur moveatur in loco meliori, et ex parte meliori, Coelum igitur moveri debet ex parte Orientis».

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 491-492. «Quod autem ista ratio non solum non sit per viam necessitatis, sed etiam fabulosa sit, patet primo, quia secundum Aristotelem Coelum unigenium est; ergo una pars eius naturaliter non est nobilior altera, cuius contrarium dixit Aristoteles. [...] Praeterea quaestio est, quare movetur ab Oriente in Occidentem: et solutio eius est secundum Aristotelem, quia Oriens est dextera Coeli; si quis autem dicat, quod Coelum secundum eius naturam nec dexteram habet nec sinistram, cum totaliter sit unius naturae. [...] Praeterea, nonne quod est Oriens uni, est Occidens alii, et contra? Utique. Ergo quod est uni dextera Coeli, est alteri sinistra, et e contra; ergo nulla est ratio Aristotelis, qua nititur ostendere per via necessitatis naturalis, quod Coelum moveri debet ab Oriente in Occidentem».

diversità di moti da oriente a occidente, o viceversa; quindi da qui deriverebbe la diversità delle forme secondo una via di necessità naturale, sebbene la materia dei cieli sia unica. Moneta replica che questo argomento non è valido¹². Egli inoltre si domanda il motivo della dislocazione disomogenea delle Stelle, benché esse abbiano un'unica natura; si chiede quale sia il motivo della loro differente grandezza, dal momento che non c'è nessuna ragione naturale o necessaria¹³. Bisogna necessariamente concludere, per dare ragione di tutti i fenomeni astronomici che la ragione di tutto ciò è la libera scelta del Creatore¹⁴.

Dopo aver mostrato che nei corpi celesti non avviene nulla per necessità, Moneta passa a dimostrare che la stessa cosa accade negli elementi la cui materia è unica, benché distinta per forme grazie ai processi di generazione e corruzione; Aristotele nel *De generatione et corruptione* afferma

¹² Cfr. *ibid.*, p. 492. «Praeterea, cum una sphaera moveatur ab Oriente in Occidentem, alia e contrario, unde hoc? Nunquid intelligentia quaedam, aut anima est in parte Orientis, et alia in parte Occidentis, ut propter situm talem necesse sit diversimode moveri sphaeras? Non: quoniam secundum Philosophos huiusmodi substantiae, scilicet intelligentia et anima illocales sunt. Si autem dicat, sicut ipsi etiam dixerunt, quia hoc est a diversitate formarum ipsorum Caelorum: dic mihi, materia Caelorum aut est una, aut multiplex si una, sicut et ipsi dixerunt, et? Significatur hoc per convenientiam omnium eorum in motu circulari, sicut etiam diversitas formarum significatur ex diversitate motuum ab Oriente in Occidentem, vel e contra; unde igitur est diversitas formarum per viam necessitatis naturalis, cum materia sit una?».

¹³ Cfr. *ibid.* «Praeterea, est invenire aliquam partem, imo etiam magnam in Caelo, quae nullam habet stellam. [...] Quae ergo est causa quae determinavit, et distinxit sic loca stellarum, com totum corpus Coeli unius naturae sit, in quo non est diversitas?».

¹⁴ Cfr. *ibid.* «Ostendo, quod in corporibus coelestibus non est ordo, nec situs, nec magnitudo, aut parvitas stellarum, nec motus per modum necessitatis». L'intera argomentazione, basata sulle difformità dei fenomeni astronomici, la cui unica ragione deve necessariamente essere la libera volontà della causa prima, si ritrova allo stesso modo anche in Maimonide, cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. L-LIV.

che nell'agire e nel subire è necessario che la materia sia unica¹⁵. Moneta sostiene che Aristotele ebbe difficoltà a spiegare il motivo della diversità di forme nella materia assegnando la causa alla diversità dei luoghi: questi luoghi diedero alla materia, che è unica, disposizioni diverse. La vicinanza a un determinato luogo diede alla materia l'attitudine a forme diverse, ma questo può essere concesso per le particelle degli elementi: una cosa è generata o corrotta dall'altra per moto retto, secondo il proprio luogo. Ma siccome gli elementi considerati in senso assoluto non sono soggetti alla generazione e alla corruzione, l'argomento aristotelico è nullo: Moneta sostiene che la materia dei quattro elementi – considerata in se stessa – non ha un ordine rispetto a ciò che la circonda se non poiché è stata distinta in forme diverse, quindi la distinzione della forma è precedente all'ordinamento naturale di ciò che la circonda, e non viceversa, come invece affermò Aristotele. Invano, secondo Moneta, Aristotele ebbe difficoltà a rintracciare la *ratio* della necessità naturale nell'ordine degli elementi, quindi non rimane che ammettere, nella prospettiva dell'inquisitore domenicano, che la ragione dell'ordine non fu per necessità naturale, ma per scelta divina¹⁶. Oltre agli elementi considerati nella loro interezza (soltanto le loro parti sono soggette alla generazione e alla corruzione), ci sono anche alcune sostanze che sono del tutto immuni ai processi di generazione e corruzione, come i corpi celesti, dal momento che in essi non vi è alcuna contrarietà. Altri enti sono invece del tutto soggetti alla generazione e corruzione, come le cose composte dagli elementi, poiché sono composte da contrari. Aristotele – prosegue Moneta – si

¹⁵ Moneta legge il *De generatione et corruptione* nella traduzione di Gherardo da Cremona.

¹⁶ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 493. «Frustra ergo laboravit Aristoteles ponere rationem naturalis necessitatis in ordinatione elementorum secundum viam praedictam; relinquitur ergo quod ratio ordinationis non fuit naturalis necessitas, sed electio divina».

sforzò di ordinare secondo la necessità naturale non solo i corpi celesti e gli elementi, ma anche le intelligenze¹⁷.

In seguito Moneta torna a polemizzare con Avicenna, il quale aveva affermato che dalla prima causa – dato che è somma, unica e semplice – non può derivare se non una sola cosa semplice in modo immediato: dall'Uno, in quanto Uno, non scaturisce se non l'Uno¹⁸. Quindi dalla creazione, come primo risultato dell'emanazione, non proviene se non un'unica intelligenza, cioè l'intelligenza angelica; da questa prima intelligenza provenne la seconda intelligenza e il primo cielo, da questa seconda una terza intelligenza e il secondo cielo, e così via fino alla decima intelligenza e il mondo sublunare. Secondo l'opinione di Avicenna nessuna emanazione precedette l'altra se non per necessità. Moneta obietta contro l'affermazione secondo la quale dall'Uno e semplice non proviene se non un Uno semplice: sarebbe necessario che ciascuna delle intelligenze fosse semplice; ma allora non si spiega da dove proverrebbe il composto (la dualità). Se il composto derivasse dal semplice la

¹⁷ Cfr. *ibid.* «Et quia diximus elementa esse elongata a generatione, et corruptione secundum sui totalitatem, licet subiecta generationi, et corruptioni secundum partes suas; dicamus quod quaedam sunt, quae elongatur a generatione, et corruptione omnino, idest secundum totum, et secundum partes, ut corpora Coelestia. [...] Alia autem subiecta sunt generationi, et corruptioni omnino, idest secundum totum et partes, ut elementata, quia ex contrariis sunt composita; alia autem subiecta sunt generationi, et corruptioni secundum partem, et non secundum totum, ut elementa quae ad invicem contraria sunt, unde unum ab alio corrumpitur. [...] Non solum autem nisius est Aristoteles ordinare corpora Coelestia, et elementa secundum necessitatem naturalem, sed etiam ipsas intelligentias, et ex ipsis intelligentiis corpora Coelestia secundum viam necessitatis».

¹⁸ Cfr. *ibid.* «Ut diceret quod ex prima causa, cum sit summa, una, et simplex non potuit procedere nisi unum et simplex immediate; unde ponebat illam propositionem, quasi communem animi conceptionem: ab uno in quantum est unum non fluit nisi unum, quod si fuerit res composita, provenient tot ex ea quot sunt simplicia, ex quibus componitur». Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, cit., VIII, pp. 397-433. Moneta aveva presumibilmente a disposizione la traduzione di Domenico Gundisalvi.

proposizione precedente sarebbe falsa; non resta quindi che ammettere che il composto deriva dal semplice per scelta, non per necessità. L'unico modo per rendere ragione del rapporto Uno-molti senza cadere in contraddizione e spiegare in che modo la pluralità deriva dall'Uno è ammettere che il primo principio ha voluto in questo modo per sua libera scelta. Secondo lo schema dell'emanazione di Avicenna è comunque necessario ricondurre la pluralità all'uno, quindi la posizione di Avicenna è contraddittoria¹⁹.

Successivamente Moneta riferisce che alcuni «Christiani, sed solo nomine»²⁰ hanno utilizzato il passo di Giovanni (*Gv*, 1, 3-4)²¹, per asserire che la possibilità stessa dell'attuazione, cioè la materia, è in Dio, poiché la moltitudine proviene dal primo. Infatti essi avrebbero sostenuto che la prima creatura possedeva due cose: la possibilità di essere se stessa e, allo stesso tempo, la necessità di essere dal primo; in essa quindi c'è la dualità – cioè la possibilità e la necessità di essere – da un lato come materia (possibilità) e dall'altro come forma (necessità). Essi affermano che dalla prima intelligenza, secondo la considerazione della sua necessità, proviene la seconda intelligenza e, secondo la considerazione della possibilità, proviene il cielo²².

¹⁹ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 493. «Necesse est unamquamque intelligentiarum simplicem esse; unde ergo est compositio quae reperitur in multis entibus? Cum enim non sit infinita pertransire, necesse est, quod composita infinita non sint, igitur necesse est aliquod compositum esse primum, illud autem ex simplici est, ergo praedicta propositio falsa est, ex simplici non provenit nisi simplex; imo compositum est ex simplici per electionem, non per necessitatem

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cfr. *Gv*, 1, 3-4. «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est; in ipso vita erat, et vita erat lux hominum».

²² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 494. «Ipsa possibilitas, scilicet ipsa materia: est igitur in eo, quod provenit ex primo multitudo; undo hoc unum per multitudinem, quae in eo est, principium suit multitudinis, quae reperitur in entibus, et ab hoc multiplicata sunt ea quae sunt; dixerunt enim quod primum creatum duo habet, scilicet possibilitatem essendi ex se ipso, necessitatem vero essendi ex primo; est igitur

Sempre a proposito della derivazione degli enti secondo necessità, Moneta riporta un'altra posizione dei 'seguaci' di Aristotele, riferendosi sempre ad Avicenna: essi sostennero che la diversità e l'ordine degli enti avviene a seconda dell'avvicinamento o dell'allontanamento di essi dal primo, secondo la modalità della necessità, non per scelta divina²³. Moneta a questo risponde che la sostanza del primo principio coincide con la sua virtù e con la sua potenza, altrimenti non sarebbe sommamente Uno, perché in esso ci sarebbe un'alterità. Inoltre la sua essenza è infinita, di conseguenza è ovunque e quindi lo è anche la sua potenza, poiché non è divisibile, ma sommamente semplice. Quindi nessuna cosa si avvicina o si allontana secondo il luogo, ma solo secondo un'assimilazione maggiore o minore alla causa prima; ma se quest'assimilazione è causa dell'avvicinamento, e non viceversa, Moneta si domanda qual è a sua volta la causa dell'assimilazione. Se si risponde che la causa di ciò è la diversa capacità ricettiva della cosa stessa resta il dubbio di sapere da dove provenga questa capacità. Moneta risponde che la diversità di capacità deriva non dalla cosa stessa, ma dal primo principio. Quindi è falso affermare che dall'Uno non deriva nulla se non l'Uno; dall'Uno in realtà proviene il molteplice e la diversità in modo non necessario, ma per scelta²⁴. Da tutto ciò emerge come sia chiaramente falsa la

in ea dualitas, scilicet possibilitas, et necessitas essendi, quorum unum est ut materia, scilicet possibilitas, et alterum ut forma, scilicet necessitas essendi; ex intelligentia autem prima secundum considerationem necessitatis suae provenit secunda intelligentia, et provenit ex ea Caelum secundum considerationem possibilitatis».

²³ Cfr. *ibid.* «Praeterea, posuerunt Philosophi sequaces Aristotelis in agendo per viam necessitatis, quod secundum modum appropinquationis ad primum, et elongationis ab eo, necessario est diversitas entium, et ordo eorum, et secundum quod magis, et minus appropinquat, magis, vel minus recipit a primo, hoc dixerunt in intelligentiis, et in aliis entibus esse per viam necessitatis, non per viam divinae electionis».

²⁴ Cfr. *ibid.* «Cum se ipso possit non alio a se ipso, ipse est sua potentia; et similiter sua essentia, cum non sit aliud a se, ergo eius essentia est eius potentia: modo procedo sic.

proposizione secondo la quale la causa prima causa in modo necessario; bisogna quindi ammettere che la causa prima agisce per scelta e libera volontà di fare sia una che molte cose, in un determinato momento piuttosto che in un altro²⁵.

Moneta intende ulteriormente provare che la causa prima non agisce per necessità in questo modo: è manifesto che la potenza prima debba essere ciò che non è superato da altro, massimamente lontana dall'impotenza e dalla debolezza e, per questo, più perfetta di ogni altra cosa. La somma forza della potenza ad agire indica che essa può scegliere ed è dotata di libera volontà, con la conseguenza di agire o non agire a suo piacimento. Essa non ha bisogno di aiuti esterni a se stessa, poiché essi diminuirebbero la sua libertà²⁶.

Nunquid eius essentia infinita est? Utique: ubique ergo est sua essentia, ergo et sua potentia, et tota, cum non sit divisibilis, sed summe simplex; ergo vel ipsa assimilatio creaturarum secundum magis vel minus est causa elongationis, vel propinquitatis maioris vel minoris, vel est ipsa elongatio, aut propinquitas: si autem est causa elongationis, vel propinquitatis, modo quaero: quae est causa huius diversitatis, idest assimilationis ad primum, secundum magis et minus? Eadem est quaestio si dicatur, quod ipsa maior, vel minor assimilatio sit ipsa propinquitas, et elongatio».

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 495. «Restat igitur, quod agat per electionem, et voluntatem liberam ad agendum unum et multa, unum contrariorum et reliquum, uno tempore, et non alio».

²⁶ Cfr. *ibid.* «Constat enim, quod prima potentia debet esse, quam non praecedit alia, et longius ab impotentia omnino, et debilitate, quam aliqua alia; quare et perfectior omni alia; constat enim, quod potentia quando non est, nisi super alterum oppositorum, diminuta est comparatione potentiae quae est super utrumque. Verbi gratia: ignis non potest nisi semper calefacere, non enim est in eo ut calefaciat, vel non calefaciat, cum obviaverit calefactibili, sed necesse habet calefacere tantum; si autem esset ignis, vel aliquid aliud potens super utrumque oppositorum necessario potentius esset, eo quod haberet in potestate utrumque oppositorum; nec haberet necesse facere alterum; haec igitur diminutio prohibet potentiam ignis, non longissime esse ab impotentia, arctatio namque eius et diminutio inclinatio eius est et approximatio ad impotentiam. Alia etiam diminutio potentiae et imperfectio est, quod prohiberi potest, vel impediri ab operatione sua, qualis etiam est eadem potentia ignis, quae fortitudine contrarii sui prohiberi potest, vel impediri ab operatione sua, quia non est summe

L'inquisitore domenicano inoltre sostiene che i miracoli sono una prova del fatto che gli enti provengano da Dio per scelta e non per necessità naturale, come, per esempio, l'eclisse solare durante la crocifissione di Cristo o il Sole che si è fermato, come viene narrato nel passo del *Libro di Giosuè*²⁷. Se è possibile – afferma Moneta – fermare quel moto, non si può dubitare che esso non sia iniziato; infatti tutto ciò che è corruttibile e generabile e tutto ciò che può finire ha un inizio. Quindi sarebbe dimostrata, secondo il *magister*, la falsità della posizione di coloro che sostengono che il moto del cielo sia eterno. Egli assegna alla scelta divina e alla sua somma volontà – non legata alle cose né dipendente da esse – la prova che il moto del cielo ha avuto inizio, poiché Dio agisce al di sopra della natura e non secondo la necessità naturale²⁸.

potens super operationem suam. Est etiam et alia diminutio potentiae, et imperfectio, cum ipsa non potest super operationem, nisi adiuta per aliud, id est, aut per receptibile, aut per medium, aut per instrumentum. Est etiam alia diminutio, et imperfectio potentiae, cum cogi potest, sic enim non est fortissima, eo quod coactio semper fit a fortiori; prima igitur et perfectissima, et fortissima potentia est, quae per se potest super utrumque oppositorum, et quae totam suam operationem facit de se sola, et per se solam absque adiutorio alieno, et quae sua fortitudine nec prohiberi potest, nec cogi, haec enim nihil habet admixtum impossibile, sed est potentissima, et remotissima ab impotentia, et talis potentia amplissima est, atque fortissima, in quibus duobus praedicta quatuor comprehenduntur: amplissima, scilicet ad utrumque oppositorum, et ad unum, atque multa quantum in ipsa est: fortissima, quia nec cogi potest ad agendum, nec prohiberi ab agendo, et quia nullius eget adiutorio». Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. L-LIV.

²⁷ Cfr. *Gs*, 10, 12-13.

²⁸ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 495. «Si ergo possibile est motum illum cessare, quod quidem verum est, quis est qui audeat dubitare quin coeperit; nam etiam propositio Philosophica est, quod omne corruptibile est generabile, et omne finibile est inchoabile, etiam secundum positionem illorum; patet igitur falsitas positionis illorum, qui dixerunt: illum motum non habuisse esse post non esse, nec habiturum non esse post esse, sed aeternum esse, et primum mobile similiter et tempus mensurans ipsum motum. Et hoc etiam patet, quod principium, et radix omnium electio divina est, et eius

La parte finale di questa lunga trattazione è dedicata alla provvidenza di Dio e alla cura nei confronti delle creature. Avicenna aveva sostenuto che il primo principio non è indifferente alla sorte delle creature e aveva cercato di spiegare la presenza del male nel mondo, in riferimento a un bene più grande, assoluto, che può apparire in contrasto con un bene relativo²⁹. Moneta ha il medesimo intento, quello di rendere ragione del male, anche in una prospettiva anti-eretica, eliminando però ogni accenno di necessitarismo. È evidente – dichiara Moneta – che il primo principio sia la fonte e l'origine di tutti gli enti; per questo viene definito dai filosofi causa di tutte le cose. Ma per cercare di capire se il primo principio sia colui che provvede a ogni cosa è necessario preventivamente sapere se egli conosce tutto. Che Dio conosca tutto è provato da questo ragionamento: il primo principio conosce se stesso, e conosce stesso così come è; esso è inoltre un ente puro, fonte dell'essere sia per le sostanze che per gli accidenti disposti secondo il suo ordine. Se quindi conosce se stesso come principio ed è fonte delle sostanze, allora la conoscenza di queste ultime è inclusa nella conoscenza di sé; ma se invece non conosce se stesso come loro principio, allora non conosce se stesso così come è, il che è assurdo. Inoltre, se la causa prima avesse ignorato le cose che sono da essa e di cui è causa, ci sarebbe una distrazione nella sua mente, ma questo è impossibile per Dio. Non si può credere che Dio compia le cose ignorando qualcosa, poiché ha conoscenza di tutto. Nella sua conoscenza di se stesso così come è, è inclusa la conoscenza tanto delle sostanze che degli accidenti, tanto degli universali che dei particolari³⁰. Riprendendo lo Pseudo-Dionigi, Moneta afferma che la mente

voluntas summa non alligata rebus, nec dependens ab eis; unde in Deo non per modum necessitatis naturalis, sed teste B. Dionysio supernaturalissima est eius actio».

²⁹ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, cit., IX, pp. 495-506.

³⁰ Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 501. «Quod autem ipse sit universorum cognoscitur, probatur ex hoc, quoniam ipse scit se ipsum, et scit se

divina contiene tutto, sebbene abbia una cognizione separata da tutto, ma accoglie la conoscenza di tutto in quanto causa di tutto; la sapienza divina conoscendo se stessa, conosce tutto³¹.

Moneta continua affermando che la moltiplicazione delle cose conosciute non moltiplica la sua conoscenza, poiché essa non è formata dalla somma delle cose conosciute. La mente divina contiene tutte le cose ma con una conoscenza separata da tutto, poiché non dipende né è formata da esse; infatti la mente di Dio non conosce le cose esistenti a partire da queste ultime, ma da se stessa e in se stessa. I filosofi hanno negato che Dio avesse la conoscenza del presente, del passato o del futuro ma perché intendevano affermare che egli non fa distinzione tra i diversi tempi, dato che è al di là del tempo. La prima causa conosce se stessa come principio, causa e fonte di tutte le cose, poiché conosce se stessa così come è e nel modo più completo possibile; infatti essa è manifesta a se stessa. Il fatto che la sua conoscenza non venga moltiplicata dalla molteplicità delle cose conosciute è provato da ciò: la sua conoscenza è la sua essenza, la quale non dipende da nulla; infatti in essa essere e sapere coincidono³².

ipsum sicut est, ipse autem est purum, et verum ens, et fons essendi substantiae et accidenti, et quidquid ipsa sunt secundum ordinem suum; si ergo scit se ipsum esse principium, et fontem eorum, tunc scientia eorum includitur in scientia sui; si autem non scit se ipsum principium esse eorum, tunc non scit se sicut est, quod absurdum est».

³¹ Cfr. *ibid.* «Unde et B. Dionysius cap. 7. De divinis nominibus ait: Divina mens omnia continet, ab omnibus segregata cognitione, sed omnium causam se ipsam omnium scientiam praecipiens: et post pauca concludit: igitur se ipsam divina sapientia cognoscens, cognoscit omnia». Cfr. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in *Corpus Dionysiacum*, ed. B. R. Suchla, Berlino 1990.

³² Cfr. MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., V, p. 501. «Sciendum autem est, quod multiplicatio scitorum non multiplicat eius scientiam, quoniam eius scientia non formatur a rebus scitis. [...] Nec aliud intenderunt Philosophi, qui voluerunt excludere ab eo scientiam praesentis, praeteriti, vel futuri, nisi quod eius scientia non sigillatur, nec distinguitur differentiis temporum. [...] Prima causa, quae Deus est scit se esse omnium

Inoltre che Dio sia colui che conosce tutto può essere provato attraverso la sua giustizia: infatti la giustizia divina ordina e termina tutte le cose e dona ciò che è più conveniente a tutti gli enti esistenti secondo il loro valore; ciò deriva dal fatto che lui stesso è causa e principio di ogni cosa³³. Che sia colui che provvede agli animali secondo i filosofi è chiaro poiché diede loro membra da usare come strumenti e comunicò loro il modo di utilizzarle; se infatti la natura non insegnasse il modo di usare, per esempio, il becco per raccogliere il cibo, esso sarebbe uno strumento inutile; in questo appare manifesta la provvidenza di Dio, anche per le creature razionali: infatti egli dispose che l'uomo avesse bisogno di uno strumento che gli facilitasse l'azione (la mano o il piede), affinché provvedesse alla propria conservazione; se l'uomo non avesse tale strumento sarebbe imperfetto³⁴. È evidente che al primo principio non può mancare giustizia, poiché se

principium, et causam, et fontem, cum sciat se sicut est plenissime. [...] Quod autem non multiplicetur eius scientia ex multiplicitate scitorum huius ratio praedicta est, cuius rationis ratio est, quia scientia eius est essentia ipsius, quae a nullo dependet, idem enim est ei esse, quod scire».

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 501-502. «Quod autem ipse sit omnium provisor, potest probari per universalem eius iustitiam. [...] Omnia enim divina iustitia ordinat, terminat, et omnia ab omnibus immutat, non confusa salvat et omnibus existentibus convenientia donat secundum dignitatem unicuique entium supervenientem ex eo, quod ipse est causa, et principium cuiuslibet entis, et unicuique donat convenientia secundum dignitatem uniuscuiusque existentium».

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 502. «Dedit enim animalibus membra instrumentalia, et praeter hoc intimavit eis modum utendi illis, alioquin essent supervacua, creavit enim pullo rostrum, quo percutiendo egreditur de ovo; se enim natura non doceret modum utendi rostro, et colligendi cibum de terra, esset ei supervacaneum rostrum, in quo apparet Dei providentia etiam cum non utentibus ratione. [...] Patet etiam in homine, novit enim quod homo eget instrumento facile agenti, quod expedit ad conservationem suae naturae: et quoniam sit talis esset, idest sine instrumento tali imperfectus esset, et sic male esset ipsi homini; novit etiam, quod hoc instrumentum debet esse manus, aut pes, aut aliquid huiusmodi».

mancasse di giustizia mancherebbe anche di bontà. È giusto rendere a ciascuno la ricompensa secondo i meriti, quindi Dio è colui che provvede alla creatura razionale secondo i suoi meriti. Dio non abbandona chi è giusto, ma li rinforza tramite anche dure prove per dare loro costanza nell'amore delle cose buone e per non distoglierli dalla verità. Se la volontà di Dio è la provvidenza, è del tutto necessario che la sorte sia giusta e la migliore possibile³⁵. Accade di vedere spesso che i mali capitano alle persone buone e ai malvagi capita al contrario una buona sorte. A causa di ciò sembra che il mondo non sia governato dalla provvidenza, ma piuttosto dal caso, per l'abbondanza del male presente nel mondo. Moneta si domanda in che modo si possa conciliare la provvidenza con la presenza del male. È impossibile che il male provenga dal primo principio; ma se esso non proviene dalla provvidenza, allora deve esistere qualcosa al di fuori della volontà di Dio, un dilemma che è alla radice dell'eresia catara: in questo modo sembra infatti necessario dover porre due principi³⁶. È l'inquisitore domenicano stesso a

³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 502-503. «Si enim deesset ei iustitia, deesset ei bonitas summa; de ratione autem iusti est, velle unicuique reddere secundum meritorum exigentiam, hoc autem est, quod sonant providentiae rationes, quasi ponimus; ergo ipse est provisor creaturae rationalis providens ei secundum, quod meretur. [...] Illud etiam constat, quod ait, omnem fortunam bonam esse, omnis enim fortuna est iusta, vel utilis, omne autem iustum, vel utile bonum est, ergo omnis fortuna bona est».

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 504. «Fuit etiam alia causa, quae plurimos movit, ut dicerent, mundum istum Dei providentia, et cura non regi: abundantia scilicet malorum. [...] Providentia existente, quomodo est malum, aut factum aut non destructum? Idest cum divina providentia omnipotens sit, et summe bona potens est omne contrariorum, et offendiculum prohibere ne fiat, vel iam factum destruere facillime. [...] Nos videmus mundum plenum malis, sive sumatur malum pro malo culpae, sive pro malo poenae. Veniuntne haec mala ex primo principio, sive ex providentia eius, quae summe bona est, et summe potens? Hoc videtur non posse; si autem non veniunt ex providentia, aliquid igitur erit existens extra providentia, aliquid igitur erit existens extra providentiam Dei et extra voluntatem eius. Igitur ex quo erunt? Sic enim videbitur due esse ponenda principia».

rilevare come nel problema dell'origine del male sia da ricercarsi l'origine dell'eterodossia dualista. Moneta ribadisce qui il suo agostinismo: il male non ha la proprietà di essere qualcosa; infatti esso consiste nella privazione dell'essere. La provvidenza divina comprende sotto di sé tutti gli enti; essa utilizza il male o per l'utilità di altri o per la propria; nulla può essere considerato imprevisto. Il male non appartiene all'ordine provvidenziale in se stesso, ne è al di fuori; ma la provvidenza di Dio nel suo regno lo permette per realizzare i giusti fini³⁷.

Moneta affronta inoltre la questione del perché Dio non creò l'uomo in modo che non potesse mai peccare; è una questione vana, afferma Moneta, poiché l'uomo ha per sua natura il libero arbitrio e non è proprio della provvidenza distruggerlo, ma piuttosto conservarlo³⁸.

È chiaro che i mali, sia che siano molti o pochi, sono utili e ordinati in qualche modo; ricadono sotto la provvidenza divina per accidente. Il fine è sempre comunque il bene esistente³⁹. Nell'affrontare il problema del necessitarismo e della provvidenza le argomentazioni di Moneta coincidono sostanzialmente con quelle che si ritrovano nel *De universo* di Guglielmo d'Auvergne⁴⁰ e che trovano origine nel *Dux perplexorum* di Maimonide⁴¹.

³⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 504-505.

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 505. «Cum homo de natura sua sit liber arbitrii, non est providentiae divinae ipsum in homine destruere, sed potius servare».

³⁹ Cfr. *ibid.* «Sive multa, sive pauca essent mala, sive culpae, sive poenae ea patet ad esse utilia, et ordinata aliquomodo, et sic cadent sub providentia».

⁴⁰ Cfr. GUILIELMUS ALVERNUS, *De universo*, cit., pp. 618-624.

⁴¹ Cfr. MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director*, cit., II, ff. LXXV-LXXXIX.

5. ELEMENTI DI NECESSITARISMO – E UN CONSEGUENTE TENTATIVO DI SISTEMATIZZAZIONE FILOSOFICA – ALL'INTERNO DEL CATARISMO

È probabile che l'aspetto teoretico della riflessione catara sia l'obiettivo polemico dell'opera di Moneta, in particolar modo per quanto riguarda il problema del necessitarismo; cosa che viene peraltro già confermata da Teske a proposito del *De universo creaturarum* di Guglielmo d'Auvergne¹: se la riflessione filosofica del catarismo italiano viene individuata dallo studioso come l'obiettivo polemico del vescovo di Parigi, parrebbe ancor più ragionevole affermare che lo stesso possa dirsi di Moneta, dal momento che quest'ultimo aveva una conoscenza diretta delle teorie catare, poiché la sua attività inquisitoriale si svolse proprio nelle zone in cui la riflessione catara si è maggiormente sviluppata. Il mito di creazione, con le sue varianti, ha costituito per il catarismo occidentale, e specificamente per quello italiano, il punto di partenza per una riflessione filosofica che ha tentato di fornire una sistematizzazione del pensiero dualistico. Si avverte la necessità di evidenziare come il catarismo si sia trovato a far coesistere una tradizione mitica, che è propria di ogni sistema dualistico e incorpora elementi di tradizioni precedenti, con l'esigenza di costruire una speculazione basata sull'esegesi dei testi sacri, in grado di fornire una spiegazione coerente dei miti e dell'impianto del dualismo stesso.

¹ Cfr. TESKE, *William of Auvergne and the Manichees*, cit., pp. 63–75.

5.1 IL CATARISMO: TRA MITO E DOTTRINA

Sulle origini e sulla natura del catarismo la bibliografia è ovviamente molto ampia. Da lungo tempo gli studiosi sono divisi sullo stabilire se il catarismo sia una forma particolare di cristianesimo o una vera e propria religione a sé stante. Come riporta Fay Martineau nel suo studio sul catarismo italiano¹, studiosi come Malcolm Lambert, Carlo Lessing e Gordon Leff rimarcano la totale alterità del catarismo rispetto al cristianesimo e mettono in risalto come le caratteristiche del movimento cataro siano essenzialmente di derivazione orientale. Secondo invece un'altra linea di pensiero sostenuta da Walter L. Wakefield e Austin P. Evans, Bernard Hamilton, Milan Loos, Lorenzo Paolini e Anne Brenon, il catarismo si configurerebbe come essenzialmente cristiano, pur presentando profonde differenze. Wakefield e Evans non escludono l'eredità orientale, ma sottolineano come il dualismo eretico abbia preso origine dalle tendenze dualistiche già presenti nel cristianesimo: esso quindi non sarebbe stato creato a partire dalle influenze orientali². Hamilton rimarca come non ci sia più stata influenza dei testi bogomili a partire dal secolo XIII e nella sua prospettiva il catarismo viene, dunque, a configurarsi come un fenomeno indigeno dell'occidente³. La stessa tesi viene sostenuta da Paolini, il quale sottolinea come il tipo di argomentazione e di esegesi utilizzate dai catari presentino caratteristiche

¹ Cfr. F. MARTINEAU, *Deux principes antagonistes et un savor: les cathares italiens du XIII^e siècle et le Liber de duobus principiis*, in «Heresis» 29 (1999), cit., pp. 7-29.

² Cfr. *Heresies of the Middle Ages: selected sources*, edd. W. Wakefield - A. Evans, New York 1991, pp. 6-19.

³ Cfr. B. HAMILTON, *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of Eastern dualist texts*, in *Heresy and Literacy*, cit., pp. 38-60.

tipicamente occidentali⁴. Infine, Anne Brenon considera il catarismo come una forma di cristianesimo, in quanto religione fondata sul Nuovo Testamento⁵.

Per quanto riguarda la presenza del mito nel catarismo non si può prescindere dalla lettura del testo di Alessandra Greco⁶, dedicato proprio a questo tema, in cui viene evidenziato come il mito sia un tratto distintivo dei sistemi dualistici. Secondo la studiosa, il mito nasce essenzialmente come risposta all'esigenza di spiegare il male nel mondo, la domanda fondamentale che si pongono tutti i sistemi dualistici, benché questa interpretazione tenda a semplificare fenomeni differenti. Lo gnosticismo può essere considerato come un bisogno di speranza, all'interno del quale viene elaborata una teoria della salvezza, per cui si crea un cristianesimo mitologico basato su una serie di testi apocriefi. Sempre nell'opinione della studiosa, i sistemi dualistici fanno ricorso a un sistema linguistico-concettuale – attraverso l'utilizzo del mito – che si contrappone al dominio del *logos* occidentale derivante dal razionalismo greco. Per questo motivo Greco interpreta lo gnosticismo come un tentativo di risposta alla crisi del razionalismo, vale a dire gli argomenti proposti dalla teodicea, che non riesce a risolvere il problema del male: si sente la necessità di dare un senso nuovo alla presenza dell'uomo sulla Terra⁷. Caratteristica peculiare della narrazione mitologica è quella di fondare la realtà attraverso una rivelazione (che è anche fondamento delle religioni monoteiste), senza ricorrere all'uso di dimostrazioni razionali; il mito

⁴ Cfr. PAOLINI, *Italian Catharism and written culture*, in *ibid.*, pp. 83-103.

⁵ Cfr. BRENON, *Le vrai visage du catharisme*, Portet-sur-Garonne 1999 (tr. it. M. Tarchi, Firenze 1990) (Documentaria), pp. 65-66.

⁶ Cfr. GRECO, *Mitologia catara*, cit.

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 7-14.

possiede una propria verità intrinseca che rivendica il diritto all'inconfutabilità⁸.

L'operazione attuata dal cristianesimo è stata quella di relegare il mito all'ambito della *fabula* priva di valore conoscitivo, applicando la razionalizzazione al testo sacro, mediante l'esegesi biblica. Il catarismo ha invece interpretato il testo sacro in senso mitico, attraverso l'utilizzo di testi apocrifi, analizzando – e spesso forzando – la lettera alla luce del dualismo. Per tutta la storia del movimento cataro mito ed esegesi sono profondamente intrecciati, fino al tentativo portato avanti da Giovanni di Lugio, eresiarca del lago di Garda che intenderà superare e limitare l'approccio mitico per arrivare a una maggiore razionalizzazione della fede catara, un'operazione già attuata dalla teologia cristiana⁹.

Il retroterra culturale del catarismo è complesso ed eterogeneo; per questo motivo è molto difficile – se non impossibile – riuscire a rintracciare delle filiazioni certe, dirette e documentate. In ogni caso è innegabile una continuità con il substrato gnostico e il manicheismo tardo-antico, un dualismo caratterizzato da anticosmismo e antisomatismo. Il tema dell'uomo prigioniero del proprio corpo materiale è certamente presente sia nel dualismo antico che in quello medievale: in quest'ultimo infatti si ritrovano, per esempio, la stessa immagine delle 'tuniche di pelle' presente in Origene¹⁰. Come afferma Paolini, il dualismo medievale si caratterizza per il contesto eretico in cui è inserito; esso si configura come una vera e propria frattura

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 15.

⁹ Cfr. *infra*, p. 278 e ss.

¹⁰ Per una approfondita trattazione dei dualismi antichi si vedano in particolar modo i contributi di Bianchi e Ries nel *Trattato di Antropologia del sacro*, cfr. *Trattato di antropologia del sacro*, cit., IV *Crisi, rotture e cambiamenti*, e *I miti dei dualismi medievali*, cfr. CULIANU, *Les gnosés dualistes d'Occident*, cit.

all'interno della Chiesa e della società, poiché si pone come essenzialmente antinomista, non inserendosi all'interno del sistema di valori dominanti¹¹.

Nel secolo X il dualismo compare in Bulgaria, Paese che era stato cristianizzato da non molto tempo e in cui, dal secolo IX, erano presenti parecchi pauliciani, una setta di origine armena di impostazione dualistica, caratterizzata dal rifiuto dell'Antico Testamento. Le informazioni sul movimento bogomilo ci arrivano fondamentalmente da due fonti: il *Trattato contro gli eretici* di Cosma¹² e la *Panoplia Dogmatica* di Eutimio Zigabeno¹³. Nell'ultimo quarto del secolo X si ha attestazione di un prete di nome Bogomil che predicava ai nobili quanto al popolo; la sua predicazione si basava su un ideale di umiltà e penitenza, su una vita volta alla preghiera e all'interiorità. È forte l'idea che questo mondo in cui viviamo sia malvagio, poiché esso è stato creato da Satana; ed è sempre Satana, figlio di Dio e fratello di Cristo, vera peculiarità del bogomilismo originario, ad aver ispirato l'Antico Testamento. I seguaci di Bogomil rifiutavano, inoltre, ogni gerarchia ecclesiastica e perseguivano l'ideale di una vita a imitazione di Cristo. Negli anni seguenti il movimento si espande e cerca di dare risposte più precise per quanto riguarda le problematiche teologiche: diviene infatti centrale il problema di stabilire se Satana sia il figlio caduto di Dio oppure una divinità autonoma e a sé stante, posizione su cui si spostarono i radicali della Chiesa di Dragovitsa. I membri della setta radicale riconoscevano una certa validità a una parte dell'Antico Testamento, ma, come gli altri bogomili, ammettevano la trasmigrazione delle anime e inoltre negavano la resurrezione della carne e del giudizio universale. I bogomili elaborarono una cosmologia particolare

¹¹ Cfr. PAOLINI, *Il dualismo medievale*, in *Trattato di antropologia del sacro*, cit., pp. 185-186.

¹² Di questo testo è disponibile una edizione in francese a opera di H. C. Puech e A. Vaillant, cfr. COSMAS, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, edd. H. C. Puech – A. Vaillant, Parigi 1945 (Travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves 21).

¹³ Cfr. EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Panoplia Dogmatica*, in PG, 130.

basata su una teoria della caduta di Satanel: egli, infatti, sarebbe il più vecchio dei figli di Dio espulso dal paradiso a causa della sua ribellione, ma dotato di potere creazionistico. Adamo sarebbe il risultato di una sorta di collaborazione tra Dio e Satana: Dio avrebbe fornito l'anima alla creatura del diavolo ed entrambi avrebbero, in questo modo, un completo dominio sull'uomo. Dio, in questa prospettiva, avrebbe concesso al diavolo il completo dominio sul frutto della creazione, ma, in seguito, avrebbe avuto pietà del genere umano e per questo motivo mandò Cristo – identificato con l'arcangelo Michele – sulla Terra. Cristo si è incarnato in Maria attraverso un suo orecchio¹⁴ e non soffrì realmente come essere umano; la crocifissione non ebbe mai luogo e, conseguentemente, neppure la resurrezione. Cristo, inoltre, ha lottato contro Satana che ha perso gran parte del suo potere; alla fine tutti gli enti corporei periranno, in quanto frutto della creazione del demonio, e le anime saranno liberate. In quest'ottica il corpo viene considerato soltanto come una prigione dell'anima: non può dunque aver luogo alcuna resurrezione dei corpi¹⁵. Sono presenti, indubbiamente, forti similitudini con il catarismo occidentale stando a quanto viene esposto nell'*Adversus catharos et valdenses*, non soltanto per quanto riguarda il mito cosmologico, ma anche relativamente ai rituali, alla preghiera e all'opposizione nei confronti della Chiesa cattolica; in entrambi movimenti, cataro e bogomilo, è presente, inoltre, il rifiuto del culto della croce¹⁶. Lo stesso rituale cataro del *consolamentum* deriva dal rito di iniziazione bogomilo degli adepti¹⁷. L'occidentalizzazione del bogomilismo, vale a dire le prime traduzioni dei

¹⁴ Cfr. *infra*, p. 81.

¹⁵ Cfr. M. LAMBERT, *The Cathars*, Oxford 1998, p. 25.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 29.

¹⁷ Sono sopravvissute due versioni del rituale cataro, il cui archetipo del manoscritto era una versione composta in lingua latina durante il secolo XII. Cfr. ŠANJEK, *Le catharisme: l'unité des rituels*, cit., pp. 29-46.

suoi rituali in latino – oltre che libri o parti della Bibbia –, ebbero luogo probabilmente in ambito bizantino, a Costantinopoli¹⁸. Il bogomilismo orientale¹⁹ avrebbe in questo modo aperto la strada al catarismo occidentale, ma questo non significa che bogomilismo e catarismo siano due fenomeni perfettamente identici; benché il catarismo abbia presumibilmente preso testi, miti e abbia avuto contatti con i missionari orientali, non si può comunque sostenere che ci sia un'identificazione tra i due movimenti religiosi.

A partire dal secolo XI si assiste in Europa occidentale a un diffondersi di movimenti ereticali, tutti caratterizzati da un'aspirazione ascetica e di distacco dal mondo terreno²⁰. In particolare, a Orléans, è presente una setta che riprende alcuni insegnamenti bogomili: Dio non ha creato il mondo visibile e la materia è assimilabile al male; i sacramenti vanno rifiutati e il credente viene purificato attraverso un'imposizione delle mani²¹. Il movimento di quelli che saranno poi definiti catari si espande sempre di più, soprattutto nelle zone del sud della Francia e in Italia settentrionale. Se nel meridione francese la setta catara dimostra una forte unitarietà, in Italia si assiste a una progressiva frammentazione delle varie Chiese del movimento. Sulle vicende del catarismo italiano si hanno numerose informazioni grazie al lavoro di Antoine Dondaine, studioso a cui si deve la riscoperta di importanti documenti che gettano luce sia sugli aspetti storici che su quelli dottrinali del catarismo; tra questi, l'autore anonimo del *De haeresi catharorum* traccia il

¹⁸ Cfr. LAMBERT, *The cathars*, cit., p. 37.

¹⁹ Cfr. DUVERNOY, *La religion des cathares*, cit., p. 266.

²⁰ Sulla presenza dei movimenti ereticali in occidente a partire dal secolo XII si vedano essenzialmente Merlo, Felice Tocco e i contributi all'interno del volume *Medioevo ereticale*, a cura di Ovidio Capitani, cfr. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, cit.; cfr. TOCCO, *Storia dell'eresia nel Medioevo*, cit.; cfr. *Medioevo ereticale*, ed. Capitani, Bologna 1983.

²¹ Cfr. BORST, *Die Katharer*, cit., p. 68.

percorso del primo catarismo lombardo²². Oltre al *De haeresi catharorum*, informazioni attendibili sul movimento cataro sono giunte naturalmente attraverso numerose opere anti-ereticali: a partire da Ecberto di Shonau e da Alano di Lilla fino al *Contra Manichaeos* di Durando d'Osca, la *Manifestatio Haeresis* di Bonaccorso, il *Liber Suprastella* di Salvo Burci, l'*Adversus catharos et valdenses* di Moneta, la *Summa* di Raniero Sacconi e il *Trattato* di Anselmo di Alessandria²³. Stando a quanto viene riportato dalle fonti sull'origine del movimento cataro, nel 1167 un vescovo bogomilo della Chiesa radicale di Costantinopoli di nome Niceta, si reca in visita al diacono dei catari italiani Marco. Niceta convince Marco degli errori sostenuti dai bogomili moderati e lo convince a passare alla fazione 'radicale' della Chiesa di Dragovitsa, la quale riteneva che Satana fosse una divinità parallela al Dio buono. Marco viene eletto vescovo di tutti i catari italiani che assumono, in questo modo, una impostazione radicale. Nello stesso anno Marco e Niceta si recano a Saint-Félix-de-Caraman, nei pressi di Tolosa, per incontrarsi con gli altri vescovi francesi; in seguito al concilio, anche le comunità catare francesi passano all'Ordine radicale di Drugonthia e il catarismo viene ad assumere un profilo dottrinale più determinato²⁴. Mentre in Francia la ripartizione in quattro diocesi non ha subito grosse modificazioni, in Italia le cose sono andate diversamente. Il solo vescovo Marco non poteva amministrare da solo tutte le comunità italiane, ognuna delle quali aspirava nondimeno ad avere

²² Cfr. DONDAINE, *Hierarchie cathare d'Italie*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 19 (1949), cit., pp. 280-312.

²³ Per avere una visione d'insieme sul catarismo nell'ottica dei polemisti, oltre alle edizioni delle singole opere, si vedano i contributi di Vicaire e Dossat, cfr. VICAIRE, *Les cathares albigeois vus par les polémistes*, cit., pp. 105-127; cfr. DOSSAT, *Les cathares d'après les documents de l'Inquisition*, cit., pp. 71-97. Sullo stesso tema si veda inoltre il volume curato da Merlo, cfr. *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo*, Atti del XXXV convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 4-6 sett. 1995, ed. Merlo, Torre Pellice 1995.

²⁴ Cfr. BORST, *Die Katharer*, cit., pp. 84-85.

una propria guida. In seguito al ritorno in oriente di Niceta e alla successiva morte di Marco, il partito moderato dei bogomili bulgari guidato da Petrakio cerca di screditare il partito radicale, affermando che il predecessore di Niceta – e quindi anche di Marco –, Simone, era stato sorpreso in compagnia di una donna (cosa inammissibile per un vescovo cataro, dato che la castità era una condizione essenziale per poter essere dei 'perfetti'). In questo modo, il titolo di vescovo passato al successore di Niceta e Marco, Giovanni il Giudeo, non sarebbe stato più valido, dato che la purezza ne è stata compromessa. A questo punto i catari della Toscana scelgono come proprio vescovo Pietro di Firenze. Per dirimere questi conflitti viene richiesto l'intervento di un vescovo francese, tuttavia il tentativo fallisce; viene scelto infine Garatto, candidato del gruppo lombardo, ma anche quest'ultimo viene sorpreso in compagnia di una donna. Vengono a formarsi così sei gruppi diversi: il gruppo più forte intorno a Milano, uno a Firenze, uno intorno al Lago di Garda e uno a Spoleto, uno a Mantova e un ultimo a Vicenza; ogni vescovo di ciascun gruppo riceve l'autorizzazione dei bogomili bosniaci²⁵.

I bogomili avevano approntato una dottrina basata su una serie di miti, basati su alcuni testi apocrifi, tra cui l'*Interrogatio Johannis* e la *Visione d'Isaia*, o interpretazioni particolari di alcuni passaggi della Bibbia: essi vengono interpretati in modo da confermare tutto l'apparato dottrinale del bogomilismo. Allo stesso modo, il catarismo, inizialmente, utilizza il mito e interpreta alcuni passaggi biblici con la funzione di confermare la dottrina dualistica²⁶. È proprio a partire da un assunto dualista che i catari leggono i testi sacri, interpretandoli dunque alla luce di quel che intendevano dimostrare. Come giustamente fa notare Alessandra Greco, riprendendo

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 86-88.

²⁶ Cfr. MANSELLI, *Églises et théologies cathares*, cit., pp. 129-153.

Grundmann²⁷, secondo il quale non si può parlare di eresia se non c'è conoscenza della Bibbia²⁸, sia i bogomili che i catari possedevano un'ottima conoscenza dei testi sacri²⁹. La studiosa pone la questione, già affrontata da Morghen³⁰, di cercare di capire quale sia la connessione tra mitologia catara ed esegesi biblica: il problema è dunque quello di stabilire se il dualismo cataro deriva da una particolare interpretazione delle Scritture o, al contrario, è il dualismo stesso che induce a una determinata esegesi. Morghen, e con lui Anne Brenon³¹ e Manselli³², tende a far derivare il dualismo dalla lettura della Bibbia, minimizzando l'apporto costituito da testi apocrifi e miti³³. Tuttavia, come viene sottolineato da Lorenzo Paolini³⁴ e Alessandra Greco, il mito e il racconto tramandato sembrano svolgere un ruolo centrale nell'elaborazione della dottrina dualista, rendendo il rapporto tra mito ed esegesi profondo e complesso da eviscerare. I racconti dei dualisti si intrecciano ai testi apocrifi e alle Scritture, rendendo difficile ascrivere il complesso dottrinale del dualismo soltanto a uno di questi aspetti. La lettura della Bibbia viene praticata accanto alla lettura degli apocrifi, negli stessi momenti in cui vengono tramandati i miti sulla creazione. È quindi estremamente riduttivo relegare l'aspetto del mito e del racconto al mero folklore, negando che in essi

²⁷ Cfr. H. GRUNDMANN, *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Âge*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle (11e-18e siècles)*, L'Aia - Parigi 1968 (Civilisations et Sociétés 10), p. 218.

²⁸ Sulla questione se i catari possano considerarsi o meno eruditi cfr. THOUZELLIER, *La Bible des cathares*, cit., pp. 43-55.

²⁹ Cfr. GRECO, *Per una riconsiderazione dei miti catari*, in *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo*, cit., p. 77.

³⁰ Cfr. R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari 1951.

³¹ Cfr. BRENON, *Le vrai visage du catharisme*, cit.

³² Cfr. MANSELLI, *Eglises et théologie cathares*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, cit., p. 134.

³³ Cfr. GRECO, *Per una riconsiderazione*, cit., pp. 77-78.

³⁴ Cfr. PAOLINI, *Italian catharism and written culture*, cit., pp. 83-103.

vi siano elementi religiosi e dottrinali. Il catarismo stesso è il risultato della riflessione sulla tradizione mitica e sul testo sacro che arriverà nel secolo XIII a un tentativo, seppure fragile, di razionalizzazione e di superamento degli elementi del mito. L'apocrifo *Interrogatio Johannis*, altrimenti detto *Cena segreta*, giunge in occidente nel 1190 e consiste, come rende noto Duvernoy³⁵, in uno sviluppo della parabola dell'intendente infedele che narra un mito della caduta appreso da Giovanni durante l'Ultima Cena. L'opera è verosimilmente stata portata in occidente da un gruppo di bogomili ai catari moderati della Chiesa di Concorezzo in Lombardia. Il mito di origine bogomila con cui si cerca di spiegare l'origine dell'uomo e delle anime è, sostanzialmente, comune a tutti i gruppi bogomili e poi catari: Satana, dopo che venne espulso dal paradiso, prese con sé alcuni angeli e questi ultimi sarebbero le anime degli uomini. Questo mito troverebbe conferma in un passo dell'*Apocalisse*, in cui Satana, un tempo angelo buono, lotta con l'arcangelo Michele. Nel momento in cui Satana viene sconfitto, trascina con sé nella sua caduta dei militi celesti, così come il Sole, la Luna e le Stelle³⁶. I catari incorporano questo racconto all'interno del loro complesso mitologico, ma cercano di chiarificarlo maggiormente, con l'intento di trarne una serie di dottrine teologiche. Per esempio, i catari si domandano per quale motivo Satana abbia agito in quel modo; i catari di impostazione più moderata riprendono il motivo cattolico della superbia, ma gli eretici più radicali consideravano Satana come una divinità, tanto quanto Dio. Satana, quindi, sarebbe salito in cielo perché geloso e mosso da concupiscenza; resta inoltre da spiegare il motivo per cui gli angeli sarebbero stati trascinati con lui all'inferno. I moderati sostengono che il diavolo avrebbe abusato degli angeli, mentre i radicali propendono per un'altra interpretazione: Satana avrebbe convinto gli angeli a seguirlo vantandosi dei suoi tesori e mostrando loro,

³⁵ Cfr. DUVERNOY, *La religion des cathares*, cit., pp. 37-38.

³⁶ Cfr. BORST, *Die Katharer*, cit. p. 124.

ingannandoli, una donna. Gli angeli sedotti avrebbero combattuto al fianco di Satana e, in seguito alla sua sconfitta, sarebbero precipitati e le loro anime sarebbero cadute³⁷. Il mito diviene il punto di partenza per tutta una serie di domande che riguardano il problema della presenza del male nel mondo e in cosa consista esattamente il peccato, dal momento che gli angeli non avevano alcun elemento di male dentro di loro e non erano consapevoli della scelta tra bene e male. Il mondo terreno, il vero inferno secondo i catari, esiste e perdura grazie alla volontà del demonio che ha creato tutte le cose visibili e materiali, tra cui anche i corpi degli uomini³⁸. Il mito di creazione diviene in questo modo lo spunto per riflessioni filosofiche e teologiche: si cerca così di chiarire le questioni che vanno dallo statuto della materia primordiale – se esiste una materia eterna preesistente, plasmata poi dal demonio o se è stata creata anch'essa – alla volontà e all'onnipotenza divina: Dio ha permesso a Satana di compiere le sue azioni oppure non è stato in grado di impedirglielo. La lotta tra Dio e Satana, le due divinità eterne e nemiche, che si combatte a livello metafisico tra l'anima e il mondo, serve a tentare di spiegare l'esistenza di due principi contrapposti, l'uno perfettamente buono e puro e l'altro malvagio e corrotto. Da qui nasce l'esigenza di definire meglio la figura di Satana, da come appare nel mito. Si è visto come in origine Satana era considerato l'angelo decaduto che ebbe il potere di creare il mondo terreno. In questa prospettiva, potrebbe trattarsi di una dimostrazione di onnipotenza. Inoltre, Satana è figlio di Dio, alla pari di Cristo: ci si potrebbe domandare quale dei due figli di Dio è, dunque, più potente³⁹. Si impone poi un'ulteriore considerazione: se Satana poté creare, non è da escludersi l'ipotesi che anch'egli sia Dio. Viene in questo modo a configurarsi il filone del dualismo cataro radicale, i cui sostenitori ritenevano che ci fossero due divinità di

³⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 125-126.

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 127.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 131.

potenza eguale. Si arriva così a elaborare una dottrina in cui il regno del bene e il regno del male, ognuno dei quali è retto dal proprio dio, si contrappongono; viene elaborata l'ipotesi dell'esistenza di una sorta di trinità infernale, parallela a quella celeste. Satana, quindi, non coincide con il principio del male, ma ne è il figlio, esattamente come Cristo è figlio del Dio del bene. Ciascuna delle due divinità è onnipotente per quanto riguarda il proprio regno. Non è comunque possibile rintracciare una dottrina unitaria e ben definita all'interno del catarismo: i miti si moltiplicano e vengono declinati nei modi più svariati; di conseguenza, i tentativi di costruire una metafisica su di essi vanno in varie direzioni, a volte discordanti tra loro. Per quanto riguarda la rivelazione, i catari ritenevano che l'Antico Testamento fosse la rivelazione del demonio, dal momento che esso è il Dio della *Genesi*, in quanto creatore del mondo. Il Nuovo Testamento, invece, con la predicazione di Cristo fa conoscere gli insegnamenti del Dio buono, mentre Mosè e tutti gli altri antichi patriarchi furono servitori del demonio. Per quanto riguarda i profeti, le opinioni si dividono: se per i moderati essi sono stati tutti essenzialmente malvagi, i bogomili e i catari radicali li considerano con una certa indulgenza. Giovanni Battista viene invece considerato dalla maggioranza dei gruppi eretici come un demonio egli stesso, inviato da Satana. Bisogna però rilevare come i catari, esattamente allo stesso modo dei bogomili, non si accontentano di trovare risposte alle loro domande metafisiche nei libri del Nuovo Testamento, testo che non era sufficiente a fornire prove definitive del dualismo; essi cercano conferme delle loro dottrine, oltre che nell'*Interrogatio Johannis* come si è mostrato precedentemente, anche all'interno della *Visione d'Isaia*: un apocrifo che, narrando dell'ascesa del profeta Isaia al cielo, affronta la questione della profezia e della visione beatifica. Questo scritto, risalente al secolo II, fa parte di un'opera più ampia intitolata *Ascensio Isaiae* e presenta caratteri di docetismo e adozionismo; il profeta viene guidato da un angelo alla visione

delle gerarchie angeliche, fino alla visione dello Spirito e del Figlio, ma non del Padre⁴⁰. Lo studio di Antonio Acerbi precedentemente citato intende esaminare quale ruolo abbia avuto la *Visione d'Isaia* nell'elaborazione teorica del catarismo. Acerbi rileva come alcuni studiosi, tra cui Dondaine e Thouzellier, abbiano minimizzato l'influenza dell'apocrifo sul catarismo occidentale. L'autore sottolinea come l'indagine presenti parecchie difficoltà, dovute in primo luogo alla scarsità delle fonti dirette e, secondariamente, al carattere frammentario e diversificato che è venuto ad assumere il catarismo, il quale è ben lungi dal costituire un sistema monolitico; egli riporta, a questo proposito, una felice espressione di Delaruelle⁴¹: «il catarismo non è una religione del libro, ma della trasmissione orale del racconto»⁴². Non è quindi possibile formulare un giudizio sulla reale portata religiosa, e anche teoretica, del catarismo se non si tiene conto del ruolo ricoperto dall'oralità delle tradizioni su cui si fonda. Non si hanno notizie sufficienti per sapere in che modo la *Visione d'Isaia* sia stata utilizzata dagli ambienti bogomili e in quali precise circostanze sia giunta alle comunità catare; gli studiosi, come Puech e Vaillant, sono portati a ritenere che l'apocrifo non abbia svolto un ruolo fondamentale sul pensiero bogomilo, mentre Ivanov propende per un suo utilizzo maggiore. Quel che è sicuro, comunque, è che ci furono contatti tra le comunità bogomile e quelle catare: è infatti accertato che i bogomili inviarono missionari in occidente ed è verosimile che abbiano portato con loro anche i testi della loro tradizione. I rapporti ebbero inizio tra il 1175 e il 1180 e, mentre si conosce la data in cui la *Interrogatio Johannis* giunse in occidente, non si è in possesso di informazioni altrettanto precise per quanto riguarda la *Visione d'Isaia*⁴³. È comunque il periodo in cui si cerca di definire meglio la

⁴⁰ Cfr. ACERBI, *La 'Visione di Isaia'*, cit., pp. 75-122.

⁴¹ Cfr. DELARUELLE, *L'état actuel des études sur le catharisme*, cit., p. 33.

⁴² ACERBI, *La 'Visione di Isaia'*, cit., p. 76.

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 78-79.

teologia catara e si ricorre a diverse *auctoritates*. La *Visione d'Isaia* – come viene anche riferito da Moneta – viene utilizzata dagli ambienti catari lombardi in riferimento alle discussioni in merito ai profeti, per stabilire se essi furono tutti malvagi a parte il profeta Isaia: infatti, è proprio a lui che viene attribuita la *Visione d'Isaia* e, pertanto, non sarebbe stata ispirata dal demonio. A essa viene quindi attribuita una notevole importanza, dal momento che modifica l'interpretazione tradizionale che il catarismo aveva attuato nei confronti del profetismo dell'Antico Testamento⁴⁴. Purtroppo, a causa dei pochi testi disponibili, non si può affermare più del fatto che la *Visione d'Isaia* abbia svolto un ruolo non secondario all'interno del catarismo radicale italiano – e questo principalmente grazie alle notizie riportate nel già citato *De heresi catharorum* –, ma non si può stabilire con precisione in quale misura essa sia stata utilizzata⁴⁵; ci sono invece più informazioni per quanto riguarda il catarismo provenzale, grazie soprattutto alla testimonianza di Durand de Huesca e del suo *Contra manicheos*⁴⁶, in cui si fa riferimento alle 'sette terre' di cui si parla nella *Visione d'Isaia* e ai 'sette cieli' in cui si compie il peccato degli uomini: c'è un chiaro richiamo al tema della creazione celeste. Secondo alcuni catari, infatti, accanto alla creazione terrena voluta dal demonio, si contrapponeva una creazione celeste. È per rafforzare quest'idea che si ricorre alla *Visione d'Isaia*, proprio perché contiene, come afferma Acerbi, il tema del rapporto tra Dio e i cieli: «posta l'idea catara della doppia creazione e dei due mondi, era facile che questa si fondesse con l'immagine della realtà celeste offerta dalla *Visione d'Isaia*, la quale, perciò, era interpretata come un discorso

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 80-81.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p. 98.

⁴⁶ Cfr. DONDAINE, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 24 (1959), cit., pp. 228-276.

sui cieli dell'«altra» creazione, quella in cui il Signore regna ed è adorato dagli spiriti fedeli»⁴⁷.

Probabilmente la *Visione d'Isaia* non era accolta da tutte le diverse fazioni del catarismo, ma è certo che per quanto riguarda il catarismo radicale lombardo essa sia stato lo spunto per la riflessione sull'accettazione del profetismo dell'Antico Testamento, mentre in Francia essa costituiva un testo fondamentale per la formazione dei 'perfetti' catari, soprattutto perché forniva un punto di partenza per la speculazione intorno alla cosmologia in relazione ai due mondi⁴⁸.

Duvernoy riporta come, accanto a questi testi apocrifi, siano stati sviluppati dal catarismo una serie di miti di cui non è possibile rintracciare l'origine ma che si configurano come *topoi*⁴⁹. Si hanno così tracce di un mito sulla caduta e sulla preesistenza delle anime, un mito sulla generazione dell'uomo che si ispira al fango di cui si parla nella *Genesi*, il mito della testa d'asino che illustra la natura tripartita dell'uomo in anima, corpo e spirito e, infine, il mito del cavallo che ha come tema la metempsicosi. La credenza che le anime preesistessero già in cielo viene ricavata da un passo delle Scritture: dal momento che il Dio buono non può essere mutevole – dato che la mutevolezza appartiene al mondo visibile e deperibile e, di conseguenza, al male –, è necessario che egli abbia creato le entità immateriali soltanto una volta, senza una creazione continua. Prendendo spunto dall'originario mito sulla caduta delle anime le interpretazioni a riguardo si diversificano. I catari moderati ritenevano che tutti gli uomini discendono dall'angelo Adamo che cadde assieme a Satana; le anime umane si genererebbero per traducianismo, a partire dall'anima del primo angelo caduto. I radicali, al contrario, non accettavano che l'anima, pura e incorporea, potesse trasmettersi attraverso la

⁴⁷ Cfr. ACERBI, *La 'Visione di Isaia'*, cit., p. 106.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 121.

⁴⁹ Cfr. DUVERNOY, *La religion des cathares*, cit., p. 39.

generazione, propagatrice di materia e quindi anche di male; di conseguenza essi ritenevano piuttosto che ogni anima umana corrisponda a ciascun angelo caduto insieme a Satana⁵⁰. L'anima, dunque, è l'anima di un angelo che ha trasmigrato in numerosi corpi nel tentativo di raggiungere la purezza⁵¹. C'è in questa visione una sostanziale fiducia nel fatto che, alla fine, tutte le anime riusciranno a purificarsi ed è per questo motivo che alla fine dei tempi ognuna di esse sarà salvata.

Tra i testi scritturali, veniva attribuita una grande importanza da parte dei catari al *Vangelo secondo Giovanni*. Ernst Ulrich Grosse, nel suo studio dedicato all'utilizzo proprio del *Vangelo secondo Giovanni* nel catarismo⁵², sottolinea che non è stata attuata dai catari un'esegesi completa di questo vangelo e rimarca quanto le divisioni interne al movimento abbiano pregiudicato un'elaborazione teorica unitaria. Come fa notare Grosse, il prologo viene posto all'inizio del *Rituale* occitano risalente al secolo XIII e viene ripreso, similmente anche nella versione latina, anche alla fine del *consolamentum*; inoltre, il *Rituale* latino riporta dieci citazioni del *Vangelo secondo Giovanni*, per le professioni di fede e le omelie⁵³. Riferimenti al *Vangelo secondo Giovanni* si ritrovano anche nel *Trattato cataro anonimo*⁵⁴, in cui si discute minuziosamente dei concetti di *mundus, omnia* e *nichil*; ugualmente importante l'influenza del *Vangelo secondo Giovanni* si ritrova nel *Liber de duobus principiis*⁵⁵. Da tutti i testi, Grosse fa notare come si possa ricavare l'insistenza su temi quali l'opposizione tra «la lumière et aux ténèbres,

⁵⁰ Cfr. BORST, *Die Katharer*, cit., p. 145.

⁵¹ Cfr. *ibid.*

⁵² Cfr. GROSSE, *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean*, cit., pp. 9-19.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 12.

⁵⁴ Cfr. *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, ed. Thouzellier, Louvain 1961 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 37).

⁵⁵ Cfr. GROSSE, *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean*, cit., p. 13.

l'éternité au monde qui passe, le Christe et les siens aux pécheurs voués au monde»⁵⁶: tutti contrasti che «s'appuient avant tout sur l'Évangile de Jean, par des citations, des paraphrases, des allusions»⁵⁷. Si può dunque notare come il Nuovo Testamento venga interpretato, anche forzando in taluni casi alcuni concetti, in modo da avvalorare le tesi dualistiche. Grosse continua la sua analisi mettendo in rilievo che, per quanto riguarda il termine *mundus*, il *Liber de duobus principiis* mette l'accento su un dimostrativo davanti a questo termine – *hic mundus* –, per rimarcare la differenza tra il mondo terreno e il mondo eterno. Un altro caso di interpretazione differente da quella ortodossa si ritrova nel passo: «et nemo ascendit in caelo nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo»⁵⁸. Secondo la lettura ortodossa, bisogna porre una cesura dopo *hominis*, mentre l'interpretazione catara pone la cesura dopo *filius*, di modo che *hominis* sia unito a *qui est in caelo*; *filius* si riferirebbe in questo modo a Giovanni come «fils immortel du Christ céleste, spirituel, prototype de l'homme»⁵⁹. Un ulteriore passo oggetto di interpretazioni controverse, a cui si è già accennato in precedenza, è il *Vangelo secondo Giovanni* (*Gv*, 1, 3-4), che Grosse riporta con le divisioni che si ritrovano nel *Rituale* in lingua provenzale: «omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nichil. Quod factum est in ipso vita erat et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet; et tenebre eam non comprehenderunt». Lo studioso fa notare come questa divisione fosse attestata già in vecchi manoscritti latini e in codici greci. La diversa suddivisione e la posizione diversa in cui può essere posta una virgola può cambiare l'intera interpretazione del passo. Il *Trattato cataro anonimo* propende per una divisione diversa da quella del *Rituale* e segue quella fatta da Origene: «quod factum est in ipso, vita erat», quindi ciò

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Gv*, 3, 13.

⁵⁹ GROSSE, *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean*, cit., p. 15.

significherebbe che soltanto ciò che è stato creato in lui e da lui è vita, vale a dire soltanto le cose buone e spirituali⁶⁰. Interpretando il *nichil* in senso positivo e sostanziale, e non come semplice assenza, si troverebbe un appoggio alla tesi dualistica e, secondo René Nelli, chi riesce a comprendere il vero senso del *nichil* riesce a comprendere in modo profondo il catarismo⁶¹. Il termine *nichil* è per sua essenza equivoco: può essere interpretato come avverbio pronominale negativo oppure come sostantivo⁶²; di conseguenza si può leggere il passo di Giovanni in vari modi, a seconda di cosa si intenda per *nichil*: «senza di lui è stato fatto ciò che è niente» (secondo l'interpretazione catara che dà Christine Thouzellier), «senza di lui niente è stato fatto» (come ha proposto Duvernoy) e ancora «senza di lui è stato fatto il niente» (tesi sostenuta da Nelli)⁶³.

Questi testi, apocrifi e scritturali, servivano quindi, soprattutto al catarismo radicale, a fornire maggiore autorevolezza e credibilità alle tesi dualistiche; è dunque a essi, piuttosto che alle forme di catarismo moderato, che si deve riconoscere un tentativo di riflessione filosofica. Ciò viene attuato a partire da testi e miti preesistenti che vengono rielaborati e reinterpretati, donando loro un senso nuovo nella prospettiva di trovare in essi conferme del dualismo⁶⁴. Non bisogna poi dimenticare come il racconto dei miti servisse a rendere in modo più efficace la predicazione, che nel caso del catarismo ha riscosso uno straordinario seguito sia tra il popolo che tra i

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Cfr. NELLI, *La philosophie du catharisme*, cit.

⁶² L'interpretazione del *nihil* all'interno del catarismo va a inserirsi nel contesto del lungo dibattito medievale, a partire da Fridugiso di Tours, cfr. FREDEGISUS TURONENSIS, *Fridugiso di Tours e il De substantia nihili et tenebrarum*, ed. C. Gennaro, Padova 1963 (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di magistero di Catania. Serie filosofica. Monografie. 46).

⁶³ Cfr. GROSSE, *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean*, cit., p. 17.

⁶⁴ Cfr. BORST, *Die Katharer*, cit., pp. 139-140.

membri dell'aristocrazia⁶⁵. Lo studio di Edina Bozóki si occupa proprio di esaminare quale ruolo abbia svolto il mito nella predicazione e nella diffusione del catarismo, riprendendo la questione sollevata da Paolini e portata avanti da Greco. Bozóki inizia con l'indicare cosa debba intendersi per 'mito', vale a dire la «version cathare de l'histoire du monde, de l'homme et de son destin, avec toutes les croyances qui s'y attachent»⁶⁶. La sua analisi si concentra essenzialmente sull'esame dell'*Interrogatio Johannis* e il *Registro dell'Inquisizione* di Jacques Fournier. L'influenza del primo si rintraccia soprattutto nell'ambiente italiano; il *De heresi catharorum* attribuisce le credenze contenute nell'*Interrogatio Johannis* alla Chiesa di Mantova così come alla Chiesa di Concorezzo. Nondimeno il *De heresi* riporta come credenza dei dualisti assoluti di Desenzano il mito della seduzione degli angeli da parte di Lucifero molto simile a quella che si ritrova nell'*Interrogatio Johannis*. La tesi di Bozóki è che l'*Interrogatio Johannis* servisse proprio a confermare la dottrina della Chiesa di Concorezzo, anche se non bisogna dimenticare il ruolo svolto dalla trasmissione orale di simili temi già prima della ricezione in occidente di questo testo; esso, a ogni modo, ha influenzato profondamente l'intero ambiente cataro italiano, anche per quello più radicale, come viene attestato dalla Professione di fede catara del 1229⁶⁷. Esaminando il *Registro dell'Inquisizione* di Jacques Fournier, si evince come i catari godessero di grande stima e ottima reputazione presso il popolo: un segno che la loro predicazione orale, caratterizzata da un forte evangelismo con elementi mitici, unitamente a un esempio di perfetta moralità e alla polemica anticlericale, riscuoteva un grande successo. Un elemento che indubbiamente colpiva profondamente l'immaginario collettivo era la promessa di sicura salvezza per tutti i buoni cristiani, promessa che affondava le radici nel mito

⁶⁵ Cfr. DUVERNOY, *La religion des cathares*, cit., pp. 42-43.

⁶⁶ Cfr. BOZÓKI, *La part du mythe dans la diffusion du catharisme*, cit., p. 46.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 49.

della caduta delle anime con cui si spiegava la situazione terrena degli uomini, per cui le anime sono imprigionate dentro a dei corpi, e forniva una risposta al problema dell'origine del male⁶⁸. In conclusione al suo articolo, Bozóki riprende il quesito che si era già posto Manselli⁶⁹ in precedenza, vale a dire se all'interno del catarismo avesse maggior peso il mito o l'evangelismo. La risposta dello studioso consisteva nell'attribuire maggior importanza all'aspetto evangelico, relegando al mito un mero ruolo attrattivo per delle esigenze psicologiche. Bozóki riconosce, invece, un ruolo più preponderante e positivo al mito che riesce a fornire una precisa risposta alla preoccupazione più pressante del catarismo: la salvezza dell'anima e l'origine del male.

Le mythe appartenait tout à fait organiquement au système religieux cathare et donnait même la clé de la position des hérétiques revêtus. Malgré la référence et la fidélité aux Évangiles que les cathares affichaient, la version cathare de l'histoire du salut s'opposait fondamentalement à la conception catholique. Loin d'être uniquement 'anecdote', 'folklore', c'est le mythe cathare qui fournissait l'arme idéologique contre le clergé et l'institution ecclésiastique catholiques; il n'est pas étonnant que, dans la polémique anti-cathare, les croyances doctrinaires et le mythe figurent en tête des articles à combattre par l'Église. Dans la diffusion du mythe, la part du livre, de l'écrit est bien visible chez les Italiens qui utilisaient l'*Interrogatio* comme livre de référence; on peut déduire des témoignages recueillis par l'Inquisition que d'autres livres propres aux hérétiques, ayant un contenu semblable, circulaient aussi mais n'ont pas été conservé jusqu'à nos jours. Les cathares n'eurent pas le temps pour développer une littérature apocryphe propre, ou même une polémique suffisamment

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 52-54.

⁶⁹ Cfr. MANSELLI, *Évangélisme et mythe dans la foi cathare*, in «Heresis» 5 (1985), cit., pp. 5-17.

abondante; la répression les en a empêchés. Mais la richesse des variantes du mythe, enregistrées aussi bien par les traités anti-cathares que par les registres d l'Inquisition, prouve avant tout la vivacité et la verve populaire de la diffusion orale ainsi que l'intérêt prononcé des personnes de toutes conditions pour les questions du salut⁷⁰.

Nel corso del medioevo, all'interno della letteratura anti-eretica ma anche all'immaginario collettivo, si è imposto il *topos* dell'eretico come illetterato⁷¹, a cui si contrapponeva una Chiesa colta. Ma già la Chiesa bogomila aveva dimostrato di possedere non solo una mitologia, ma anche una teologia piuttosto elaborata. I catari hanno mostrato, oltre a una maggiore elaborazione teorica, anche una produzione scritta, con due versioni del *Rituale* (in latino e provenzale) contenente anche il Nuovo Testamento, una *Glossa al Pater* e il *Liber de duobus principiis*. Il catarismo si configura, quindi, secondo un'espressione di Peter Biller, come «a written Church»⁷², benché non possa dimenticarsi né essere ridimensionata l'importanza essenziale della trasmissione orale. La posizione di Lorenzo Paolini è in netto disaccordo con quella di Borst, secondo il quale i catari furono «stimuli or vehicles of thought at a popular level, but they were not a creative source, not able to assimilate and rework ideas or to exercise an influence on medieval culture»⁷³. Borst sembra avere una visione troppo riduttiva e ideologica dell'influenza catara sulla cultura medievale; egli infatti asserisce che sì, i catari «lisent le latin et citent Aristote [...] mais ils le font

⁷⁰ BOZÓKI, cit., p. 57.

⁷¹ Cfr. BILLER, *Heresy and literacy: earlier history of the theme*, in *Heresy and literacy*, cit., p. 1.

⁷² ID., *The Cathars of Languedoc and written materials*, in *ibid.*, p. 63. Sul tema del catarismo come religione scritta si veda il saggio di Duvernoy, cfr. DUVERNOY, *Le livre des hérétiques*, cit.

⁷³ Cfr. PAOLINI, *Italian catharism and written culture*, cit., p. 83.

uniquement pour se défendre»⁷⁴. Borst sottovaluta l'apporto importante di un'opera quale il *Liber de duobus principiis* asserendo che «les cathares ne sont pas des philosophes. Leur mythologie embrouille leur pensée»⁷⁵, dimostrando di non riconoscere i caratteri speculativi del dualismo e di non attribuire la giusta importanza alla funzione del mito come punto di partenza per una riflessione teoretica. Come giustamente ricorda Paolini, l'influenza del pensiero cataro fu marginale non tanto per una debolezza interna – benché le divisioni all'interno del movimento e la mancanza di unitarietà ebbero un ruolo non certo trascurabile – quanto piuttosto a causa della tempestiva ed efficace repressione da parte della Chiesa. Lo studioso comunque fa notare come non sia così corretto considerare il catarismo come un fenomeno marginale: «Cathars survived for nearly two centuries, and not in marginal areas, but in vigorously developing Lombard cities»⁷⁶. Si può supporre, sulla stessa linea di pensiero di Biller, che all'inizio il catarismo italiano non presentava una teologia approfondita e i testi scritti, lo studio e l'esegesi biblica erano finalizzate sostanzialmente allo svolgimento della predicazione. L'arrivo in Italia di Niceta e del suo dualismo assoluto è stato una sorta di punto di svolta: si rendeva necessaria una riflessione teologica più articolata per dare ragione delle implicazioni filosofiche che esso poneva. Si inizia quindi a concepire un'elaborazione teorica più complessa e un'esegesi del testo sacro più articolata, che andasse oltre il mero significato letterale. Roland Poupin tenta di fornire una visione d'insieme di quella che egli stesso definisce «théologie cathare», a partire dai legami con il pensiero tardoantico, un periodo denominato dallo studioso come di 'gestazione' che

⁷⁴ BORST, *Die Katharer*, cit., p. 110.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁷⁶ PAOLINI, *Italian catharism and written culture*, cit., p. 83.

trova origine in Filone e Origene, fino ad arrivare alla fase di una strutturazione «ecclesiologique et dogmatique»⁷⁷.

⁷⁷ Cfr. POUPIN, *Esquisse d'une histoire*, cit., pp. 31-39.

5.2 GIOVANNI DI LUGIO E IL *LIBER DE DUOBUS PRINCIPIIS*

Il culmine di questo processo di sistematizzazione teoretica e strutturazione dogmatica può essere individuato nella teologia elaborata da Giovanni di Lugio, eresiarca della Chiesa catara di Desenzano del Garda: all'interno della sua speculazione vengono a convergere *auctoritates* scritturali, testi e miti della tradizione orientale e vari elementi della cultura occidentale, tra cui tracce di neoplatonismo e averroismo¹. Dall'utilizzazione del mito, dalle storie più o meno fantasiose, dalle leggende come elementi di propulsione per l'immaginazione, si passa alla delineazione di un quadro teorico più razionale, un tentativo da parte di Giovanni di Lugio di attuare una sorta di razionalizzazione della fede catara, estrapolando dal mito i nuclei dottrinali. Purtroppo, le informazioni disponibili su Giovanni di Lugio e il suo pensiero sono estremamente scarse. Della sua importante opera si ha testimonianza indiretta grazie alla *Summa* di Raniero Sacconi² e al *Liber de duobus principiis*³. Raniero Sacconi nacque a Piacenza nella prima metà del secolo XIII e abbracciò la fede catara per 17 anni, secondo sua stessa

¹ Cfr. PAOLINI, *Italian catharism and written culture*, cit., pp. 86-87.

² Cfr. RAINEIRUS SACCONI, *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*, ed. F. Šanjek, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 44 (1974), cit., pp. 30-60. Dell'opera esiste inoltre la precedente edizione di Dondaine, cfr. ID., in DONDAINE, *Un traité nèo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel catare*, Roma, 1939, pp. 64-78.

³ Oltre all'edizione critica di Christine Thouzellier, cfr. *Livre des deux principes*, cit., dell'opera esistono altre edizioni, cfr. *Un traité nèo-manichéen*, cit.; *Écritures cathares. La Cène secrète. Le Livre des deux principes. Traité cathare. Le Rituel occitan. Le Rituel latin: textes précathares et cathares présentés, traduits et commentés avec une introduction sur les origines et l'esprit du catharisme*, ed. Nelli, Parigi 1968, pp. 83-205; *Heresies of the Middle Ages*, cit., pp. 515-591; *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, ed. F. Zambon, Milano 1997 (Biblioteca Adelphi 332), pp. 127-258; *Libro dei due principi*, ed. G. Bettini, Bologna 2010 (I talenti 4).

ammissione. Intorno al 1245 si convertì al cristianesimo ed entrò nell'Ordine domenicano. Negli anni seguenti svolse un'intensa attività inquisitoriale in Lombardia e nel 1250 scrisse una *Summa* anti-eretica, in cui viene esposto, tra le varie dottrine catare, anche l'insegnamento di Giovanni di Lugio, della cui voluminosa opera Raniero afferma di aver posseduto un esemplare⁴. Un'ulteriore conferma della teologia proposta dall'eresiarca si ritrova nel *Liber de duobus principiis*; infatti, come afferma Bettini nell'introduzione alla sua edizione dell'opera, il *Liber de duobus principiis* può essere considerato come una

rara testimonianza del pensiero cataro elaborata all'interno del mondo ereticale, che è riuscita a sopravvivere alla *damnatio memoriae* inquisitoriale. Inoltre il *Liber de duobus principiis* risulta essere il tentativo di esporre un compiuto pensiero teologico da parte catara. Per questo motivo il testo si presta in maniera pressoché unica a confronti con il mondo teologico e intellettuale del tempo⁵.

Il manoscritto ritrovato da Dondaine era contenuto nei fondi dei Conventi soppressi della Biblioteca Nazionale di Firenze e riporta il titolo *Tract. De duob. Princip.* Si tratta di una copia unica, molto vicina al suo autografo: in quanto riprodotto con errori di lettura, come confusioni di vocali o omissioni di consonanti. Due scribi dell'Italia settentrionale hanno trascritto il testo originale in momenti diversi, cosa che può essere accertata dalla presenza di variazioni visibili della scrittura appartenuta alla stessa mano. Per permettere una migliore lettura, il documento è stato suddiviso in capitoli tematici da Dondaine e qui ripreso da Thouzellier⁶. Per quanto

⁴ Cfr. RAINEIRUS SACCONI, *Summa de catharis*, cit., pp. 32-36.

⁵ *Libro dei due principi*, cit., p. 6.

⁶ Cfr. *Livre des deux principes*, cit., pp. 18-19.

riguarda il luogo e il tempo di composizione, le due scritture mostrano caratteri propri della Lombardia e il contenuto riflette la dottrina della Chiesa catara di Desenzano. Un'annotazione a margine marca, secondo Borst, come termine *post quem* il 1257 e il termine *ante quem* nel 1260; essa autorizzerebbe inoltre a pensare che la zona di redazione è Brescia. Tuttavia Thouzellier rimarca come questa annotazione non sia sufficiente a indicare una datazione certa dell'opera: essa viene collocata da Dondaine verso il 1280, da Borst tra il 1254 e il 1276. Il termine *ante quem* è stato suggerito da una data di una scrittura crittografata, mentre il termine *post quem* dalla parola Salmignono, sempre all'interno dello stesso crittogramma, che deve essere tradotto con Sirmione, roccaforte del catarismo distrutta il 12 novembre 1276. Il crittogramma è un *consolamentum* formulato in modo tale da non poter essere identificato dagli inquisitori⁷. Da un'interpretazione del codice segreto, si può dedurre che il crittogramma sia stato inserito dopo la stesura delle parti fondamentali del *Liber de duobus principiis*: per questo motivo appare verosimile porre il termine *ante quem* molto prima del 1254, circa a metà del secolo XIII⁸.

Il manoscritto di Firenze rappresenta un riassunto frammentario di un trattato molto più complesso e importante, analizzato da Raniero Sacconi nel 1250. Purtroppo il *Liber* autentico di Giovanni di Lugio è disperso, ma è stato sicuramente composto prima di quella data. Esso viene descritto come un volume di dieci quaderni in quattro *folia* doppi, per un totale di 80, mentre il *Liber de duobus principiis* consta di 43 *folia*. È ormai fuor di dubbio che Giovanni di Lugio sia l'autore dell'opera perduta, stando all'esplicita e attendibile testimonianza di Raniero Sacconi e ad alcuni cenni che si ritrovano nella *Brevis Summula*⁹. Secondo queste informazioni, l'eresiarca sarebbe nato

⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 28-29.

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 30-31.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 33.

attorno al 1180-1200, nella regione del Lago di Garda. Il suo nome deriverebbe dal torrente Luglio (Luyo), che potrebbe essere identificato con un castello nelle vicinanze della riva del fiume, lungo la quale si ergeva anche un monastero cistercense. Mazzi e Solari hanno sostenuto l'ipotesi che Giovanni di Lugio avrebbe fatto parte di questa abbazia, luogo in cui avrebbe studiato teologia¹⁰. I catari *Albanenses* – nome derivato probabilmente dal vescovo Albano – erano presenti in quelle zone della Lombardia e costituivano la Chiesa di Desenzano sul Lago di Garda¹¹, diretta da Belesmanza da Verona: il suo 'figlio maggiore', vale a dire vicario, sarebbe stato proprio Giovanni di Lugio, come riferito da Raniero Sacconi:

primo igitur notabiliter sciendum est quod isti Albanenses divisi in duas partes in opinionibus contrariis et diversis. Divisio inter eos. Unius partis caput est Belesinanza Veronensis eorum episcopus; et eum sequuntur plurimi antiquiores et pauci iuvenes eius sectae. Alterius vero partis caput est Iohannes de Lugio Bergamensis, eorum filius maior et ordinatus episcopus¹².

È verso il 1230 che Giovanni di Lugio si separa da Belesmanza per insegnare la propria dottrina. Molto probabilmente è attorno a questa data che Giovanni redige il proprio trattato, all'interno del quale espone la propria

¹⁰ Cfr. *ibid*, p. 34. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che Giovanni di Lugio si formò presso lo *studium* bolognese, mentre altri propendono per l'ipotesi secondo la quale l'eresiarca avrebbe studiato presso un monastero dal quale sarebbe uscito per unirsi agli eretici. Cfr. *Libro dei due principi*, cit., p. 20.

¹¹ Cfr. PAOLINI, *La Chiesa di Desenzano: un secolo di storia nel panorama del catarismo padano*, in *Eretici del Garda. La Chiesa catara di Desenzano del Garda*, Atti del convegno Eretici del Garda. La Chiesa catara di Desenzano del Garda, Desenzano 2 apr. 2005, ed. L. Flöss, Macerata 2005, pp. 17-39.

¹² RAINEIRUS SACCONI, *Summa de catharis*, cit., pp. 50-51.

speculazione. Appare dunque molto verosimile come Moneta da Cremona sia venuto in contatto con la predicazione di Giovanni, data l'estrema vicinanza geografica. E sebbene l'*Adversus catharos et valdenses* non contenga alcun riferimento esplicito a Giovanni di Lugio, esso reca in sé l'eco di quella particolare dottrina catara, colta ed estremamente pericolosa, che portava con sé troppi elementi di necessitarismo.

L'eresiarca proponeva una nuova interpretazione del dualismo assoluto¹³, di cui il *Liber de duobus principiis* non è che una versione semplicistica: le argomentazioni ivi utilizzate non corrispondono pienamente a quelle molto più complesse e coerenti esposte da Raniero Sacconi e da lui attribuite all'eresiarca; per questo motivo non è plausibile che Giovanni di Lugio sia l'autore del *Liber de duobus principiis*. Il pensiero di Giovanni di Lugio può essere considerato come il tentativo di uscire da un panorama a carattere principalmente mitico e lo sforzo di attuare un progetto di razionalizzazione filosofica della dottrina dualistica, secondo gli schemi argomentativi della cultura del tempo. Il mito si è dunque trasformato da punto di partenza per una riflessione teoretica a un elemento che deve essere superato, per poter fornire un quadro più sistematico del dualismo radicale. La riflessione di Giovanni di Lugio parte dai problemi e dalle questioni che già i catari si erano posti precedentemente, cercando risposte alle loro domande all'interno sia dei miti che dei testi scritturali. Per cercare di fornire una spiegazione del problema del male è stata portata avanti un'attenta esegesi del testo sacro, in modo da poter dare ragione dell'esistenza di due principi secondo ragionamenti razionali. Non bisogna poi dimenticare come il catarismo abbia avuto la necessità di approntare argomentazioni più solide

¹³ Fay Martineau traccia una panoramica del catarismo radicale italiano e del pensiero che soggiace al *Liber de duobus principiis*, cfr. MARTINEAU, *Deux principes antagonistes et un saviour*, cit., pp. 7-29.

a livello speculativo, per riuscire ad affrontare gli attacchi dei polemisti sul piano dialettico.

Il *Liber de duobus principiis* rivela incongruenze e uno stile confuso; tuttavia, malgrado ciò, esso mostra una preparazione e un rigore che hanno sicuramente origine in una scuola, derivate molto probabilmente da Giovanni di Lugio. Lo stile argomentativo di *pro, contra* e *solutio e quaestio, propositio, responsio* e *reprobatio* ricalca il metodo dialettico che si ritrova nelle università. Le argomentazioni sono sia scritturali che razionali. L'autore cataro utilizza ampiamente la Bibbia, che legge moltissimo e di cui rivendica l'interpretazione corretta. Si ricorre per esempio al *Libro di Isaia* (*Is 45, 6-7*) per dimostrare la seconda modalità di creazione: Dio aggiunge qualcosa (*aliquid*) alle essenze delle creature malvagie, mutando la loro disposizione a compiere opere buone¹⁴. Per quanto riguarda invece le *auctoritates* per le argomentazioni di tipo razionale, rivela una conoscenza e una preparazione che riflettono quelle della scolastica. Affermando il dualismo assoluto, egli fa riferimento ad Aristotele, benché questo avvenga in modo impreciso e confuso, asserendo che vi è un solo principio oppure molti. Viene inoltre impiegata la terminologia di atto e potenza riferita alla *ratio*¹⁵. Polemizzando con i monoteisti (*religiosos*) egli utilizza il *Liber de causis*¹⁶ verosimilmente nella traduzione latina di Gherardo da Cremona. Riprende inoltre il concetto della necessità di una causa nel passaggio dalla potenza all'atto che si ritrova in Avicbron¹⁷. Altrettanto certa sembra essere la sua conoscenza di Boezio, in

¹⁴ Cfr. *Livre des deux principes*, cit., p. 45.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 63, 77-80, p. 396.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 2, 4, p. 164. Cfr. PSEUDO-ARISTOTELES, *Le Liber de causis, edition établie a l'aide de 90 manuscrits avec l'introduction et notes par Adriaan Pattin*, ed. A. Pattin, in «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), Leuven, pp. 90-203.

¹⁷ Cfr. *Livre des deux principes*, cit., 16, 29-31, p. 206. Cfr. AVENCEBROL, *Fons vitae*, ed. C. Baeumker, Munster 1895 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 1.2-4) (rist. Munster 1995). Sui rapporti tra catarismo ed ebraismo si veda lo studio di Shahar, cfr. S.

riferimento al libero arbitrio, alla *necessitas essendi et impossibilitas non essendi* che ha origine in Aristotele e agli universali (*universitas*)¹⁸. Christine Thouzellier pone la compilazione delle varie parti del *Liber* tra il 1235 e al più tardi il 1240, cosa che farebbe precedere il testo di poco rispetto all'opera di Moneta. La studiosa sottolinea come tra il compilatore cataro del *Liber de duobus principiis* e *l'Adversus catharos et valdenses* ci siano similitudini frequenti per quanto riguarda le citazioni bibliche, che occorrono in punti comuni dei due testi, cosa che denoterebbe che i due autori attingerebbero a un fondo comune¹⁹. In questo modo si riesce a chiarire il quadro del contesto culturale in cui operano eretici e polemisti, le cui opere sono il riflesso di un dibattito vivo che permeava l'intero *milieu*. Il *Liber de duobus principiis* si compone di varie parti tematiche, come sono state individuate da Dondaine: viene analizzato innanzitutto il concetto di libero arbitrio, per poi passare al problema della creazione. Segue una parte dedicata agli universali, a cui fa seguito un lungo *Compendium*. Viene poi inserita la polemica contro i catari moderati (*Garatenses*), un breve ritorno sul problema del libero arbitrio e l'opera di conclude con una parte dedicata ai polemisti e alle persecuzioni.

Nella visione dell'autore cataro tutto si compie *ab aeterno* nella prescienza divina. Da Dio, il principio buono, tutto procede eternamente per necessità: «ab initio noverat ipse deus penes quem fiunt omnia ex necessitate ab eterno»²⁰. Il libero arbitrio è la possibilità di compiere, liberamente, il male o il bene, cosa che è stata negata già agli angeli caduti. In origine, Dio ha coscientemente creato degli angeli con un grado di imperfezione nella loro

SHAHAR, *Écrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le 'Livre de la création': images et idées communes*, in ID. et al., *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Tolosa 1977 (Cahiers de Fanjeaux 12), pp. 345-361.

¹⁸ Cfr. *Livre des deux principes*, cit., pp. 52-55.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 62.

²⁰ *Ibid.*, 6, 18-19, p. 170.

essenza, così che essi non potessero in alcun modo evitare di compiere il male, il quale non è da imputare al Dio buono, ma al principio malvagio²¹. Di conseguenza, è necessario riconoscere due principi, uno buono e l'altro malvagio. Dio subisce l'azione del principio malvagio: ne deriva un Dio non onnipotente, ma indebolito e impotente di fronte all'azione malvagia del principio del male²². Roché rileva come non si tratti esattamente di un Dio non onnipotente, cosa che del resto si ritrova anche nell'esposizione di Raniero Sacconi. Il dualismo cosmico di Giovanni di Lugio non induce comunque a ritenere che il Dio buono sia diminuito nella sua potenza: semplicemente, secondo l'interpretazione di Roché, Dio necessariamente non avrebbe mai potuto creare le tenebre, non a causa di un suo mancato potere a farlo, ma semplicemente perché è un Dio interamente dominato dalla necessità, una necessità necessitante al bene²³.

L'uomo non ha la possibilità di scegliere di compiere il bene, non ha alcuna conoscenza di cosa è bene e cosa è male²⁴. Dio non può quindi giudicare gli uomini in base alle loro azioni, quindi non ha alcun potere di salvare coloro che per necessità non avrebbero mai potuto essere salvati: «ergo non fuit in eo potentia salvandi, nec volendi nec sciendi bonum ut valeat salvari»²⁵. L'esistenza si basa su due necessità: quella di essere e l'impossibilità di non essere. E Dio conosce queste necessità *ab aeterno*. Per quando riguarda i demoni, la necessità di essere e l'impossibilità di non essere

²¹ La narrazione della caduta angelica all'interno del *Liber de duobus principiis* è stata riassunta da Speranzini, cfr. E. SPERANZINI, *La dottrina del Liber de duobus principiis sulla caduta degli angeli e sul problema dell'origine del male*, in «Studi storico-religiosi» 55 (1998), L'Aquila, pp. 45-54.

²² Cfr. *Livre des deux principes*, cit., 11, 8-9, 33-35, 38, 42-43, pp. 184-188; 12, 6-9, 8-10, 31-39, pp. 190-192.

²³ Cfr. D. ROCHÉ, *Le catharisme*, Tolosa 1947, p. 14.

²⁴ Cfr. *Livre des deux principes*, cit., 63, 15 e ss., 28 e ss., 41 e ss., pp. 392-394.

²⁵ *Ibid.*, 63, 49-50, p. 394.

ha preceduto la loro esistenza. Dio sapeva dall'eternità che gli angeli sarebbero divenuti demoni, non è possibile sostenere che gli angeli hanno avuto la possibilità di scegliere se peccare o meno, dal momento che la prescienza divina implica la necessità:

dico enim quod in omnibus que fuerunt et sunt et erunt, ista duo fuerunt necessaria antequam essent, scilicet necessitas essendi et impossibilitas non essendi, et precipue penes ipsum qui omnia preterita presentia et ventura novit penitus ab eterno [...] Et sic sequitur necessario quod omnia ex necessitate fiunt apud primum factorem²⁶.

La creazione nella dottrina di Giovanni di Lugio avviene secondo tre modalità, per cui «creare» significa aggiungere a ciò che è preesistente, a partire da una materia che è *preiacente*²⁷ e non prodotta *ex nihilo*²⁸. Nel testo del *Liber de duobus principiis* viene introdotta la nozione di essenze: Dio aggiunge alle essenze qualcosa che è già di per sé buono per rafforzarle nella loro essenza buona preservandole dal pericolo del peccato. Queste essenze non sono state create *ex nihilo*: «et sic videtur manifeste, quod hec nobilis creatio et factura bonorum a domino deo vero in eternum et in seculum seculi est statuta»²⁹. Allo stesso modo Dio aggiunge un *aliquid* alle essenze malvagie per cercare di allontanarle dal male: «aliquando dicitur creare vel facere quando per ipsum deum aliquid additur super essentias illorum qui mali effecti erant, ipsos in bonis operibus ordinando»³⁰. Per quanto riguarda la sezione *De signis universalibus*, gli universali non sono interpretati in senso

²⁶ *Ibid.*, 63, 81-85, p. 396; 63, 117-118, p. 400.

²⁷ Cfr. *ibid.*, 25. «Quod creare et facere sit ex aliquo tanquam ex preiacenti materia».

²⁸ Cfr. RAINEIRUS SACCONI, *Summa de catharis*, cit., p. 53.

²⁹ *Livre des deux principes*, cit., 26, 29-31, p. 250.

³⁰ *Ibid.*, 23, 17-20, p. 240.

astratto, ma sarebbero la rappresentazione reale di tutte le cose buone e giuste, vale a dire tutti i valori positivi, ed esprimono tutto ciò che sarà ristabilito e riconciliato in seguito al giudizio universale³¹. L'argomentazione, utilizzata per provare che esistono due principi contrapposti, viene ben analizzata da Swiggers:

la prédication de tels signes – pare exemple, l'énonciation de *omnia* – a-t-elle une référence illimitée (totalité absolue) ou faut-il y voir un renvoi à une distribution totale sur un ensemble limité (cf. l'opposition entre 'tous le hommes parlent' et 'tous les hommes réunis ici parlent')? La distinction est capitale pour l'interprétation de phrases telles que *omnia sunt bona*: faut-il comprendre cet énoncé comme l'affirmation de la bonté foncière de tout ce qui existe, ou faut-il y voir l'affirmation de la bonté d'un ensemble déterminé (que le locuteur et, parfois, l'interlocuteur a/on en vue)? Dans ce dernier cas, on devra admettre que tout terme 'thématique' a une tension 'définie' (explicitement ou implicitement) par le locuteur/l'énonciateur³².

L'autore del *Liber de duobus principiis* propende per gli insiemi distribuiti: gli universali dei *grammaticos* non hanno lo stesso senso assoluto dei *sapientes divini*. Per quanto riguarda i referenti degli universali, ci sono degli universali che rimandano alle cose che sono buone e altri universali che rimandano alle cose malvagie. L'idea è che gli universali esprimono una

³¹ Cfr. *ibid.*, 32-39, pp. 272-296.

³² P. SWIGGERS, *Entre le bien et le mal: le catharisme comme doctrine spirituelle*, in *Manichaica Selecta: studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, edd. A. Van Tongerlo – S. Giversen, Louvain 1991 (Manichaean studies 1), p. 345. La stessa argomentazione è stata analizzata da Jolivet, cfr. J. JOLIVET, *Logique cathare: la scission de l'universel*, in ID., *Philosophie médiévale arabe et latine*, Parigi 1995 (Études de philosophie médiévale 73), pp. 297-307.

qualità attraverso una disgiunzione: l'universale può comprendere solo cose buone o solo cose malvagie³³. Il termine *omnia* non può quindi fare riferimento a un tutto indistinto, dal momento che cose buone e cose malvagie non partecipano della stessa natura³⁴. Ne consegue che questi universali contrapposti non possono avere la stessa causa, dal momento che non vi è la partecipazione a una natura comune. Bisogna concludere che esistono due principi, uno causa delle cose buone e l'altro causa delle cose malvagie³⁵.

Il *Compendium*, destinato agli 'ignoranti', riassume le basi della dottrina dualista assoluta: Dio non è onnipotente, poiché non ha alcun potere sul male. Assolutamente semplice e privo di accidenti, non può contenere alcun elemento di male, vale a dire nulla di contrario alla sua essenza. Il male presente nel mondo ha un'altra causa che non può identificarsi con Dio. Vi sono altresì delle essenze eterne, vale a dire che non hanno avuto un cominciamento nel tempo e non avranno fine. A questo punto si fa riferimento alla teoria delle due creazioni, effetti dei due principi coeterni, ma secondo quanto riportato da Sacconi, Giovanni di Lugio riteneva che accanto a queste due creazioni ci fosse un mondo intermedio in cui è avvenuta l'intrusione dell'elemento maligno. Non viene chiarito se le essenze eterne che procedono dai due principi contrapposti siano da identificarsi con gli angeli. Se così fosse non si spiegherebbe il mito della caduta angelica³⁶. Sembrerebbe tuttavia che, oltre alle essenze eterne malvagie *ab aeterno*, si sia verificata una caduta tra le essenze buone, emanazioni del principio del bene, avvenuta nel mondo intermedio. Gli effetti del male sono eterni, e così è

³³ Cfr. SWIGGERS, *Entre le bien et le mal*, cit., p. 346-349

³⁴ Cfr. JOLIVET, *Logique cathare*, cit., pp. 299-300.

³⁵ Cfr. SWIGGERS, *Entre le bien et le mal*, cit., p. 346-349.

³⁶ Cfr. SPERANZINI, *La dottrina del Liber de duobus principiis*, cit., pp. 51-52.

anche la loro causa, dal momento che l'effetto ha la stessa natura della causa³⁷. L'autore del *Liber* fa riferimento a tre modalità della creazione, nessuna delle quali è *ex nihilo*. Esse si fondano sulla preesistenza delle essenze, delle nature, eterne così come la materia: creare è aggiungere un accidente alla sostanza, un modo nuovo di essere o permettere questa aggiunta. Si richiama il concetto greco dell'eternità della materia, ripreso da Avicenna e Averroè. Questa idea si fa strada negli ambienti ereticali e trova un'eco nel pensiero di Giovanni di Lugio, ripreso a sua volta dal *Liber de duobus principiis*. Una dottrina combattuta da polemisti e inquisitori, tra cui Guglielmo d'Auvergne e Moneta da Cremona, i quali insistono sul dimostrare il concetto di creazione *ex nihilo* negando che il mondo sia *ab aeterno*³⁸. È proprio Moneta che induce a pensare che nel pensiero di questi eretici la materia preesistente debba identificarsi con l'essenza divina: «forte dicet Haereticus quod materia praeiacentes est divina essentia»³⁹. Quando si parla di essenze buone o malvagie, si pone inoltre il problema della consustanzialità di Dio con queste essenze eterne fino a ipotizzare che l'angelo Lucifero sia della stessa sostanza di Dio. Incongruenze e paradossi, ma che dimostrano il grande sforzo di un eresiarca di costruire una metafisica che potesse spiegare il problema del male.

Secondo il dualismo assoluto proposto da Giovanni di Lugio – e secondo quanto emerge dal *Liber de duobus principiis* – esiste un Dio onnipotente nel bene e nell'eternità a cui corrisponde un falso dio, dotato di durata indefinita e onnipotente nel male⁴⁰. Essi si limitano però l'un l'altro, poiché il male esiste *ab aeterno* e il Dio buono è costretto a subirlo. Il Dio

³⁷ Cfr. *Livre des deux principes*, cit., 48, pp. 328-332.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 80-81.

³⁹ MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis*, cit., I, p. 70. Non è da escludersi che possa essere qui presente un'eco di Davide de Dinant.

⁴⁰ Cfr. RAINEIRUS SACCONI, *Summa de catharis*, cit., p. 52.

buono è però dotato di più realtà rispetto al dio malvagio ed è per una sorta di necessità orientata verso il bene che egli trionferà alla fine dei tempi⁴¹. Per quanto onnipotente nel suo regno, il principio malvagio non ha abbastanza potenza per eguagliare il vero Dio, ma è stato sufficientemente potente da creare un disequilibrio all'interno della creazione divina, inserendo una radice di malvagità all'intero del mondo. I due principi non sono dunque potenti allo stesso modo, ma esistono entrambi dall'eternità⁴². La teoria forse più originale e interessante di Giovanni di Lugio è l'idea che Dio abbia il potere di aumentare l'essere, e quindi aumentare la resistenza al male delle creature; esso viene indicato come uno dei significati del termine «creare», di modo che secondo Giovanni non esiste alcuna creazione *ex nichilo*⁴³. Purtroppo questa teoria non è spiegata in modo sufficientemente approfondito né nel *Liber de duobus principiis* né nella *Summa* di Raniero Sacconi, ma lo studioso Nelli ipotizza che forse Giovanni di Lugio volesse salvaguardare in questo modo l'eternità e l'immutabilità delle essenze (che secondo lui procedevano dai loro creatori come i raggi del sole e sono a essi coeterni) e spiegare, allo stesso tempo, come senza cessare di essere, esse potevano essere caricate di un surplus di bene o di un surplus di male.

La conseguenza più importante di questa visione è che la potenza del principio buono risulta inequivocabilmente ridimensionata. Infatti, sia l'universo materiale che quello spirituale sono stati sottoposti alla corruzione del male: tutti gli enti hanno una certa quantità di male in potenza. Il Dio buono non è stato in grado, quindi, di creare le sue essenze completamente buone, capaci di resistere al maligno. Per quanto riguarda il problema del male, Dio – essendo totalmente estraneo al male – in realtà non punisce le sue creature, ma lascia che sia il diavolo a creare il male in cui consisterà la

⁴¹ NELLI, *La philosophie du catharisme*, cit., p. 79.

⁴² Cfr. RAINEIRUS SACCONI, *Summa de catharis*, cit., p. 52.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 53.

punizione. Dio è quindi limitato dalla presenza del male nel mondo, ma il principio malvagio è a sua volta limitato nella durata, poiché alla fine dovrà soccombere. Le creature materiali appartengono al diavolo, poiché la materia di cui sono composte è tratta dalla sostanza stessa del principio malvagio ed esse non hanno nulla a che fare con le essenze create dal Dio buono. Satana avrebbe creato delle essenze malvagie consustanziali con lui, accanto alle creature celesti che avrebbe corrotto. Il diavolo non è stato tratto dalla sostanza di Dio (non è quindi stato creato buono) e c'è in Giovanni di Lugio l'idea che esiste un piano in cui le sostanze buone e quelle malvagie sussistono separatamente: di conseguenza ogni regno (del bene o del male) deve disporre di una propria materia. In questo sistema è evidente che non può esserci spazio per la libertà, poiché neppure Dio ha potuto impedire che si instaurasse la corruzione, anche all'interno delle sue essenze: sono cadute le essenze che dovevano cadere, mentre altre hanno resistito al male. Esse sono cadute perché non hanno avuto la libertà di poter scegliere il bene o il male: le essenze destinate a cadere sono cadute necessariamente. Per quanto riguarda la creazione, come è già stato evidenziato, secondo Giovanni di Lugio non esiste alcuna creazione *ex nihilo*, ma ci sono state due creazioni da parte di ognuno dei due principi a partire da due materie completamente differenti e preesistenti. Esiste quindi una materia consustanziale con il principio malvagio che è la sostanza stessa delle creature e un'altra materia invisibile da cui Dio ha prodotto le sue essenze e che partecipa della sua eternità. Quel che si evince è che queste essenze e creature esistono *ab aeterno*⁴⁴ tanto quanto i loro creatori, nel senso che non è una dipendenza di tipo temporale ma piuttosto di tipo causale: le anime, quindi, sono coeterne a Dio e fatte della sua stessa sostanza ed è lo stesso per le essenze emanate dal principio malvagio. Si è già accennato a come non ci sia alcun posto in questa visione

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 54.

del mondo per il libero arbitrio. Non solo non c'è libertà assoluta in Dio, ma neppure le anime possono scegliere di compiere il bene o il male. Nella prospettiva del pensiero di Giovanni di Lugio e della sua scuola tutto procede da Dio secondo necessità. Dio sapeva che alcune essenze si sarebbero lasciate corrompere e non le ha create perfette perché era impossibilitato a farlo. In questa prospettiva, in cui il principio malvagio è l'unico responsabile dell'esistenza del male, è chiaro come la negazione del libero arbitrio abbia la funzione di dimostrare l'esistenza di due principi contrapposti, poiché, secondo un principio aristotelico, effetti contrari devono avere cause contrarie. Come ha sottolineato Nelli, il problema della tentazione – centrale all'interno del catarismo – è strettamente correlato a quello della libertà⁴⁵. Secondo quanto attestato dal *Liber de duobus principiis*, nell'uomo la tentazione è duplice: da un lato essa è carnale, dall'altro è di provenienza diabolica. La prima è collegata alla nostra realtà corporea ed è connaturata all'uomo: la tentazione carnale non è in alcun modo evitabile. Dal momento che la materia, e di conseguenza anche il corpo, sono di origine demoniaca il sottomettersi al male è un effetto necessario che deriva dalla propria causa. Il fatto che la tentazione e l'assoggettarsi al male, dal punto di vista della realtà corporea, siano considerati come effetti naturali dall'autore cataro, implica che il mondo materiale sia dominato da una necessità volta al male⁴⁶. Di altra natura è la tentazione diabolica, che procede dallo spirito dell'uomo su suggestione diretta del demonio. Tuttavia neppure lo spirito umano, indipendente dalla materia corporea e quindi non soggetto alle leggi naturali, è libero di compiere il bene o il male. Esso viene a trovarsi sotto l'influenza demoniaca oppure in uno stato di grazia concesso dal Dio buono. Anche in questo caso, non c'è neppure la possibilità del libero arbitrio: anche la grazia

⁴⁵ Cfr. NELLI, *Les deux tentations chez les cathares du XIIIe siècle*, in «Cahiers d'études cathares» 95 (1982), Arques, pp. 8-14.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 9.

si presenta come un elemento necessario, a cui lo spirito non può far altro che sottomettersi⁴⁷.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*

CONCLUSIONI

L'attestazione del pensiero di Giovanni di Lugio, che si ritrova all'interno della *Summa de catharis* di Raniero Sacconi e del *Liber de duobus principiis*, mostra chiaramente come il catarismo abbia proposto una vera e propria dottrina, addirittura un tentativo di razionalizzazione filosofica del dualismo. Il sistema dualistico presuppone, ed è provato a sua volta, da una cosmologia e da una antropologia interamente dominate dalla necessità. Il necessitarismo è la condizione di possibilità stessa del dualismo, ma ne è allo stesso tempo anche conseguenza. La necessità domina l'agire del primo principio, il quale è necessariamente orientato al bene e di conseguenza non solo non può compiere né avere alcuna responsabilità nel male, ma non ha neppure alcun potere di impedire l'azione del male. Necessariamente, dunque, viene posto un secondo principio, autore e responsabile della presenza del male nel mondo. La necessità si configura come l'unica risposta possibile per il catarismo al bisogno di spiegare l'esistenza del male all'interno del cosmo. L'elemento di meccanicismo si inserisce anche nel modello di emanazione dal principio, di chiara ispirazione avicenniana, dal momento che il pensiero di Giovanni di Lugio fa riferimento alle essenze eterne che procedono in modo necessario dai due principi contrapposti. Questa evidente eco di Avicenna non può che ricollegarsi all'interlocutore polemico che si ritrova nell'*Adversus catharos et valdenses*. L'intento della ricerca era cercare di capire il motivo per cui Moneta, all'interno di un'opera anti-eretica, avesse inserito ampie trattazioni volte a combattere non soltanto le tesi dottrinali degli eretici, ma anche in senso più ampio il

necessitarismo. È ora dimostrato come il catarismo radicale, specificamente nella formulazione del pensiero di Giovanni di Lugio, presenti un'impostazione essenzialmente necessitarista. Il necessitarismo nella prospettiva catara investe sia il primo principio e il modo in cui da esso possa procedere esclusivamente il bene che l'antropologia: il destino dell'uomo è dominato interamente dalla necessità che non lascia alcuno spazio per la libertà individuale. In questo modo non si può neppure affermare che l'uomo è direttamente responsabile della presenza del male nel mondo, dal momento che egli è naturalmente inclinato a compiere il male; le sue azioni sono dunque necessitate al male. In questa metafisica della consolazione, in cui il male è da imputarsi a un principio esterno e ineluttabile che domina l'intera vita terrena, la salvezza dell'uomo è demandata anch'essa a un altro principio, il quale per grazia libererà gli uomini dalla prigione terrena dominata dal dolore e dalla sofferenza. Al mondo dominato dalla necessità si contrappone quello della libera volontà, fortemente sostenuto dai polemisti. Si tratta di un vero e proprio scontro di paradigmi, inconciliabili e irrisolvibili l'uno nell'altro. Ognuno di essi costituisce una spiegazione del reale, della struttura del cosmo e, cosa ancor più importante, del destino personale dell'uomo. All'interno del paradigma necessitarista l'unica spiegazione razionale possibile è postulare un'emanazione necessaria a partire da un principio, a cui viene contrapposto un secondo principio antitetico come sola razionalizzazione ipotizzabile della presenza del male. In questo modo viene risolto anche il problema lasciato aperto dall'impostazione avicenniana, vale a dire in che modo possa provenire la dualità dall'assoluta unicità se «ex uno non fit nisi unum». Tutto viene risolto postulando direttamente la dualità, con due principi contrapposti. *L'Adversus catharos et valdenses* è, nel suo complesso, una risposta a questa visione del mondo, un tentativo di salvare la libertà non solo individuale, ma soprattutto del primo principio. L'intento fondamentale di Moneta, come già aveva fatto Guglielmo d'Auvergne e come

farà Tommaso d'Aquino negli anni immediatamente successivi, è quello di dimostrare inconfutabilmente che il primo principio non solo è unico, ma che da esso tutto procede secondo libera volontà, sia che si tratti dell'intera struttura del cosmo che dell'anima individuale dell'uomo. Da quanto emerso fin qui i temi speculativi di Moneta sembrano perfettamente inseriti nel contesto storico del tempo, in cui era presente un vivace dibattito reale tra catari e polemisti: non può quindi trattarsi soltanto di un interesse intellettuale particolare. In questa stessa ottica deve considerarsi l'utilizzo, da parte di Moneta, delle tesi di Maimonide, nel cui pensiero risiede il fondamento delle argomentazioni volontariste che vengono impiegate nel contrastare il sistema necessarista che ha origine in Avicenna. Il filosofo arabo può apparire come l'unico interlocutore polemico dell'inquisitore domenicano, e l'attacco nei confronti di Avicenna può inserirsi, a un primo sguardo, in un contesto di speculazione filosofica che esula dalla disputa anti-eretica che permea l'*Adversus catharos et valdenses*. Tuttavia, se si tiene in considerazione il panorama metafisico che viene proposto dal catarismo italiano, si rileva come i temi centrali della discussione – vale a dire il problema dell'emanazione dal primo principio, la creazione e il destino dell'anima umana – facciano parte di un dibattito reale, perfettamente inserito nel contesto storico dell'epoca e che vedeva come interlocutori i catari italiani da un lato e il polemista dall'altro. Lo stesso può dirsi di Guglielmo d'Auvergne, come sottolinea Teske¹, negli anni immediatamente precedenti alla stesura dell'*Adversus catharos et valdenses* e, nel periodo immediatamente seguente, di Tommaso d'Aquino. Moneta da Cremona appare dunque perfettamente inserito, insieme al vescovo di Parigi e all'Aquinate, nel contesto storico e intellettuale del tempo, in cui il problema dell'eresia catara era ben presente: la speculazione dei pensatori di quegli anni nasceva da una

¹ Cfr. TESKE, *William of Auvergne and the Manichees*, cit., pp. 63–75.

preoccupazione storica reale e incalzante. Da qui la necessità, da ambo le parti (catari radicali e clero) di approntare non solo una serie di dimostrazioni in grado di dissolvere in modo puntuale le argomentazioni catare, ma anche di formare un sistema teologico e filosofico solido, in grado di costituire un'alternativa che rendesse ragione delle problematiche in modo più convincente rispetto al modello filosofico dualista. Un sistema che, sia per quanto riguarda il problema cosmogonico e dell'emanazione che per la questione della salvezza individuale, trova fondamento nel volontarismo, così come era già stato formulato da Maimonide e come viene ripreso nelle decenni centrali del secolo XIII, indirettamente e direttamente, da Guglielmo d'Auvergne, Moneta da Cremona e Tommaso d'Aquino. Se è stata mostrata, da parte di Moneta, la conoscenza delle opere di Guglielmo d'Auvergne, non si può altresì escludere che Tommaso possa aver avuto accesso all'*Adversus catharos et valdenses*². Entrambi gli autori domenicani, infatti, nutrivano la stessa preoccupazione nei confronti dell'eresia catara ed erano mossi dalle medesime esigenze teoretiche. Come fa infatti notare Inglis³, l'educazione assume una importanza fondamentale sia per i Domenicani che per i catari. È attestato che nel 1215 erano stati mandati dei giovani catari italiani a studiare all'università di Parigi⁴ e si è mostrato come Giovanni di Lugio possedesse una formazione di un certo rilievo. Inglis rimarca come gli interlocutori dell'Aquinate siano i catari italiani e del sud della Francia, per quanto riguarda il problema della creazione e dell'emanazione⁵. Lo studioso sottolinea come Moneta abbia anticipato Tommaso sulla questione

² V. *infra*, p. 57, n. 71.

³ Cfr. J. A. INGLIS, *Emanation in historical context: Aquinas and the Dominican response to the cathars*, in «Dionysius» 17 (1999), Halifax, pp. 95-128.

⁴ Cfr. F. STEGMÜLLER, *Der Liber contra Manichaeos*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto - Parigi 1959, p. 563.

⁵ Cfr. INGLIS, *Emanation in historical context*, cit., p. 100.

dell'esistenza di uno o due principi⁶, affrontato dall'Aquinate nello *Scriptum super Libros Sententiarum*⁷. Il problema dell'emanazione viene invece affrontato all'interno della *Summa Theologiae*⁸: Inglis fa notare come gli argomenti a favore della creazione *ex nihilo* presenti in Moneta siano simili a quelli utilizzati da Tommaso⁹; naturalmente la fonte comune a entrambi gli autori è Maimonide.

Ci si può porre la domanda se il pensiero di Moneta possa essere definito come teologico o se possa considerarsi filosofico. Ovviamente, considerato il contesto storico, non si può prescindere da un orizzonte teologico e certamente la preoccupazione sostanziale dell'inquisitore domenicano sia di tipo teologico: egli intende fondamentalmente dimostrare che esiste un unico principio creatore del mondo che agisce in modo volontario. Tuttavia la questione fondamentale che preme maggiormente a Moneta è offrire un'alternativa convincente al paradigma dualista e necessarista, fornendo una soluzione e una spiegazione totalmente opposte al problema della struttura del cosmo, del problema del male e del destino dell'essere umano: domande che vanno oltre la preoccupazione teologica e si inseriscono in un discorso filosofico più ampio. Si può affermare che il catarismo abbia cercato di fornire delle proprie risposte ai quesiti fondamentali sull'esistenza dell'uomo e sull'universo. Risposte che si fondano essenzialmente sul dualismo e sul necessarismo a cui Moneta contrappone, nel suo trattato, una soluzione monista e volontarista: due sistemi paradigmatici che rendono ragione dell'uomo e del mondo in maniera totalmente contrapposta, due visioni del mondo inconciliabili e irriducibili.

⁶Cfr. *ibid.*, pp. 101-102.

⁷ THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, edd. P. Mandonnet – (I-II) M. F. Moos (III-IV), Parigi 1929-1947, q. II, a. 1. 1.

⁸ID., *Summa theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis ordinis praedicatorum opera omnia*, cit., q. XLV.

⁹Cfr. INGLIS, *Emanation in historical context*, cit., pp. 115-120.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

ANTICHE E MEDIEVALI

ALANUS DE INSULIS, *De fide catholica contra hereticos*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series latina* (PL), 210 ed. J. P. Migne, Ecclesia Latina, Parigi 1844-1855.

ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Ermeneias*, ed. K. Meiser, Lipsia 1877-1880 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

ARISTOTELES, *De anima*, in *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, ed. I. Bekker, e Typographeo Academico, Oxford 1837 (rist. De Gruyter et socios, Berlino 1960).

— *De coelo*, in *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, ed. I. Bekker, e Typographeo Academico, Oxford 1837 (rist. De Gruyter et socios, Berlino 1960).

— *Metaphysica*, in *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, ed. I. Bekker, e Typographeo Academico, Oxford 1837 (rist. De Gruyter et socios, Berlino 1960).

— *Physica*, in *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, ed. I. Bekker, e Typographeo Academico, Oxford 1837 (rist. De Gruyter et socios, Berlino 1960).

ARISTOTELES LATINUS, *Peri hermeneias [vel De interpretatione]*, in *Aristoteles Latinus II (1-2)*, edd. L. Minio-Paluello - G. Verbeke, Brepols, Bruges – Parigi 1965 (Corpus philosophorum Medii Aevi).

— *Metaphysica, Translatio Anonyma sive 'Media'*, in *Aristoteles Latinus XXV (2)*, ed. G. Vuillemin-Diem, Brepols, Leiden 1976 (Corpus philosophorum Medii Aevi).

— *Physica, Translatio Vetus*, in *Aristoteles Latinus VII (1)*, edd. F. Bossier - J. Brams, Brepols, Leiden - New York 1990 (Corpus philosophorum Medii Aevi).

AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Manichaeos*, in *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei Città Nuova, Roma 1997*.

— *De libero arbitrio*, in *Opere di Sant'Agostino, Dialoghi, Città Nuova, Roma 1997*.

— *De Natura Boni*, in *Opere di Sant'Agostino, Polemica con i Manichei, Città Nuova, Roma 1997*.

AVENCEBROL, *Fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hipsano et Dominico Gundissalino; ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker*, ed. C. Baeumker, Aschendorff, Munster 1895 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 1.2-4) (rist. Aschendorff, Munster 1995).

AVERROES, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, ed. M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1938-1952.

AVICENNA LATINUS, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, Peeters – Brill, Louvain-Leiden, 1968-1972.

— *Liber de philosophia prima, sive Scientia Divina*, ed. S. Van Riet, Peeters – Brill, Louvain – Leiden 1977-1983.

COSMAS, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, edd. H. C. Puech – A. Vaillant, Imprimerie nationale, Parigi 1945 (Travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves 21).

De heresi catharorum in Lombardia, ed. A. Dondaine, in *La Hiérarchie Cathare en Italie. I : Le De Heresi Catharorum*, in «Aevum» 19 (1949), Università del Sacro cuore, Milano, pp. 306-312.

Disputatio inter catholicum et patarinum hereticum. *Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem italienischen Katharem im Spiegel einer kontroverstheologischen Streitschrift des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen zum Text, Handschriften und Edition* ed. C. Hoecker, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001.

DURANDUS DE OSCA, *Une somme anti-cathare. Le Liber contra manicheos de Durand de Huesca*, ed. C. Thouzellier, *Spicilegium sacrum lovaniense*, Louvain 1964 (*Spicilegium sacrum lovaniense. Études et documents* 32).

— *Der Liber antiheresis des Durandus von Osca*, ed. K. V. Selge, in *Die Ersten Waldenser: mit edition des Liber antiheresis des Durandus von Osca*, I, De Gruyter, Berlino 1967.

ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS, *Sermones contra catharos*, in *Patrologiae cursus completus. Serie latina* (PL), 195, ed. J. P. Migne, Ecclesia Latina, Parigi 1844-1855.

EPHRAEM SYRUS, *Evangelii concordantis expositio facta a Sancto Ephraemo; in Latinum translata a Ioanne Baptista Aucher; cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Georgius Moesinger*, ed. G. Moesinger, Libraria pp. Mechitaristarum in Monasterio S. Lazari, Venezia 1876.

ERMENGAUDUS, *Contra hereticos*, in *Patrologiae cursus completus. Serie latina* (PL), 204, ed. J. P. Migne, Ecclesia Latina, Parigi 1844-1855.

EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Panoplia Dogmatica*, in *Patrologiae cursus completus. Serie graeca* (PG), 130, ed. J. P. Migne, Ecclesia Graeca, Parigi 1857-1866.

EVERARDUS BETHUNIENSIS, *Liber antiheresis*, ed. M. de la Bigne, apud Anisson, Lione 1677 (*Maxima bibliotheca Veterum Patrum* 24).

FREDEGISUS TURONENSIS, *Fridugiso di Tours e il «De substantia nihili et tenebrarum»*, ed. C. Gennaro, CEDAM, Padova 1963 (*Pubblicazioni*

dell'Istituto universitario di magistero di Catania. Serie filosofica. Monografie. 46).

GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon*, ed. C. d. Boor, Teubner, Lipsia 1904.

GERARDUS DE FRACHETO, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. Reichert, Charpentier & Schoonjans, Louvain 1896 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica 1).

GRATIANUS, *Decretum Magistri Gratiani*, in *Corpus iuris canonici*, ed. A. Friedberg, Bernhard Tauchnitz, Leipzig 1879 (rist. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1959).

GUILELMUS ALVERNUS, *De anima*, in *Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis opera omnia*, ex typographia F. Hotot, Orléans 1674.

— *De trinitate*, in *Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis opera omnia*, ex typographia F. Hotot, Orléans 1674.

— *De universo*, in *Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis opera omnia*, ex typographia F. Hotot, Orléans 1674.

— *The immortality of the soul (De immortalitate animae)*, ed. R. J. Teske, Marquette University Press, Milwaukee 1991.

— *The universe of creatures*, ed. R. J. Teske, Marquette University Press, Milwaukee 1998.

GUILLERMUS ALTISSIODORENTIS, *Summa aurea in quattuor libros sententiarum: a subtilissimo doctore magistro Guillermo altissiodorensi edita. quam nuper a mendis quamplurimis doctissimus sacre theologie professor magister Guillelmus De quercu diligenti ad modum castigatione emendauit*, Pigouchet, Parigi 1500 (rist. Frankfurt am Main, Minerva 1964).

IORDANUS DE SAXONIA, *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, ed. H. C. Scheeben, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Roma 1935 (Monumenta historica sancti patris nostri Dominici 16).

JACOBUS DE VITRIACO, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, ed. J. F. Hinnebusch, The University Press, Fribourg 1972 (Spicilegium Friburgense 17).

Libro dei due principi, ed. G. Bettini, ESD, Bologna 2010 (I talenti 4).

Livre des deux principes, ed. C. Thouzellier, Les Éditions du Cerf, Parigi 1973 (Sources chrétiennes 198).

LUCAS TUDENTIS, *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores*, ed. M. de la Bigne, apud Anisson, Lione 1677 (Maxima Bibliotheca Veterum Patrum 25).

MAIMONIDES, *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director dubitatum aut perplexorum: in treis libros divisus*, opera Iodici Badii Ascensii, Parigi 1520.

— *Le Guide des égarés: traité de théologie et de philosophie. Par Moïse Ben Maimoun dit Maimonide; traduit pour la première fois sur l'original arabe et*

accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk, ed. S. Munk, Maisonneuve, Parigi 1960.

— *La guida dei perplessi*, ed. Zonta, UTET, Torino 2003 (Classici della filosofia).

MONETA CREMONENSIS, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis adversus Catharos et Valdenses libri quinque*, ed. T. A. Ricchini, ex typographia Palladis, Roma 1743.

ORIGENES, *Traité des principes*, edd. H. Crouzel - M. Simonetti, Les Éditions du Cerf, Parigi 1978 (Sources chrétiennes 253).

PETRUS MARTYR, *Summa contra patarenos*, in *Une somme contre les hérétiques de S. Pierre Marthyr (?)*, ed. Th. Kaeppli, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 17 (1947), Istituto storico domenicano, Roma, pp. 320-335.

PETRUS SICULUS, *Sermones tres adversus Manichaeos qui et Pauliciani dicuntur*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (PG)*, 104, ed. J. P. Migne, Ecclesia Graeca, Parigi 1857–1866.

PHILO ALEXANDRINUS, *De Plantatione*, ed. J. Poilloux, Les Éditions du Cerf, Parigi 1963 (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 10).

— *On the creation of the cosmos according to Moses*, ed. D. T. Runia, Brill, Leiden 2001 (Philo of Alexandria commentary series 1).

PHOTIUS, *De Photii Petrique Siouli Libris contra Manichaeos Scriptis*, ed. C. R. Moeller, Georgi, Bonn 1910.

PLATO LATINUS, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in *Corpus Platonicum Medii Aevi IV*, ed. R. Klibansky, In Aedibus Instituti Warburgiani – Brill, Londra – Leiden 1962 (Corpus philosophorum Medii Aevi).

PSEUDO-ARISTOTELES, *Le Liber de causis*, ed. A. Pattin, in «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1996), Driemaandelijks, Leuven pp. 90-203.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in *Corpus Dionysiacum*, ed. B. R. Suchla, De Gruyter, Berlino 1990.

PSEUDO-PRAEPOSITINUS CREMONENSIS, *The summa contra haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona*, edd. J. N. Garvin - J. A. Corbett, University of Notre Dame press, Notre Dame 1958 (Publications in mediaeval studies 15).

RAINEIRUS SACCONI, *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*, ed. F. Šanjek, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 44 (1974), Istituto storico domenicano, Roma, pp. 30-60.

Rituel Cathare, ed. C. Thouzellier, Les Éditions du Cerf, Parigi 1977 (Sources chrétiennes 236).

ROLANDUS CREMONENSIS, *Postilla in Job*, in *Un Commentaire scripturaire de Roland de Crémone. 'Le Livre de Job'*, ed. A. Dondaine, in «Archivum

Fratrum Praedicatorum» 11 (1941), Istituto storico domenicano, Roma, pp. 109-137.

— *Summae Magistri Rolandi Cremonensis O. P. liber tercius, editio princeps*, ed. A. Cortesi, Monumenta Bergomensia, Bergamo 1962 (Monumenta Bergomensia 7).

— *La Summa di Rolando di Cremona. Il testo del prologo*, ed. G. Cremascoli, in «Studi Medievali» 16 (1975), Loescher, Torino, pp. 825-876.

SALVUS BURCIUS, *Liber suprastella*, ed. C. Bruschi, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 2002 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 15).

STEPHANUS DE SALANIACO - BERNARDO GUIDONIS, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit*, ed. Th. Kaeppli, Institutum historicum Fratrum Praedicatorum, Roma 1949 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica 22).

The key of truth: a manual of the Paulician church of Armenia, ed. F. C. Conybeare, Clarendon Press, Oxford 1898.

THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Sancti Thomae Aquinatis ordinis praedicatorum opera omnia: doctoris Angelici iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, XXII, ex Typographia Polyglotta*, Roma 1888.

— *Summa Theologiae, in Sancti Thomae Aquinatis ordinis praedicatorum opera omnia: doctoris Angelici iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, IV, ex Typographia Polyglotta, Roma 1888.*

— *Scriptum super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, edd. P. Mandonnet – (I-II) M. F. Moos (III-IV), Sumptibus P. Lethielleux, Parigi 1929-1947.*

Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca, ed. C. Thouzellier, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1961 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 37).

Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel catare, ed. A. Dondaine, Istituto storico domenicano, Roma 1939 (Dissertationes historicae Institutum historicum Fratrum Praedicatorum, Romae 4).

ALIDOSI, GIOVANNI N. P., *Li dottori forestieri che in Bologna hanno letto theologia, philosophia, medicina, e arti liberali, con li rettori dello studio da gli anni 1000 sino per tutto Maggio del 1623*, Nicolò Tebaldini, Bologna 1623.

Chartularium Universitatis Parisiensis ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit, edd. H. Denifle – A. Chatelain, Culture et civilisation, Bruxelles 1964.

Constitutiones antiquae ordinis Fratrum Praedicatorum, ed. A. H. Thomas, in *De oudste Constituties van der Dominicanen: Voorgescheinedenis, Tekts, Bronnen, Onstaan en Ontwekking (1215-1237)*, Leuvense Universitaire Uitgaven, Leuven 1965 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42).

DE LA CONEIÇÃO ANTONIO, *Chronicon fratrum ordinis Praedicatorum in quo tum res notabiles, tum personae doctrina, religione & sanctitate conspicuae, ab exordio ordinis ad haec vsque nostra tempora, complectuntur. Authore R.P. magistro fratre Antonio Senensi, Lusitano, eiusdem dominicanae familiae alumno, apud Nicolaum Niuellium, via Iacobaea, ad insigne Columnarum, Parigi 1585.*

GORCE MATHIEU – MAXIME, *Moneta de Crémone, ou Simoneta*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, X (2), ed. E. Amann, Letouzey et Ané, Parigi 1929, coll. 2211-2215.

MAMACHI TOMMASO M., *Annalium Ordinis Praedicatorum volumen primum, ex typographia Palladis*, Roma 1756.

MELLONI GIOVANBATTISTA, *Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna raccolte e illustrate da Giovambattista Melloni, 1713-1781*; edd. A. Benati - M. Fanti, Roma 1971.

PIGNON LAURENT, *Laurentii Pignon catalogi et chronica*, ed. G. G. Meersseman, Institutum historicum f.f. Praedicatorum ad S. Sabinae, Roma 1936 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica 18).

PIO GIOVANNI - MICHELE, *Della nobile et generosa progenie del p.s. Domenico in Italia. Libri due*, Cochi, Bologna 1615.

SARTI MAURO, *De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo 11. usque ad saeculum 14.*, Ex officina regia fratrum Merlani, Bologna 1888-1896.

Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, III, ed. Th. Kaeppli, Istituto storico domenicano, Roma 1980.

TAEGIO AMBROGIO, *Chronicae Ordinis Praedicatorum*, in *Archivum Generale Ordinis Praedicatorum*, XIV, Arch. di S. Sabina, Roma 1963.

TOURON ANTOINE, *Ristretto delle vite dei primi discepoli di S. Domenico*, nella Stamperia di Pallade appresso Niccolò e Marco Pagliarini mercanti di libri e stampatori a Pasquini, Roma 1744.

RACCOLTE DI TESTI

Apocrifi dell'Antico Testamento, ed. P. Sacchi, UTET, Torino 1981.

Écritures cathares. La Cène secrète. Le Livre des deux principes. Traité cathare. Le Rituel occitan. Le Rituel latin: textes précathares et cathares présentés, traduits et commentés avec une introduction sur les origines et l'esprit du catharisme, ed. R. Nelli, Planete, Parigi 1968.

Heresies of the Middle Ages: selected sources, edd. W. Wakefield - A. Evans, Columbia University, New York 1991.

La cena segreta. Trattati e rituali catari, ed. F. Zambon, Adelphi, Milano 1997 (Biblioteca Adelphi 332).

Medieval Latin texts on the eternity of the world, edd. R. Dales - O. Argerami, Brill, Leiden 1991 (Brill's studies in intellectual history 23).

The Old Testament pseudepigrapha, ed. J. H. Charlesworth, Doubleday, New York 1983.

Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde: traités sur L'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham, edd. C. Michon et al., Flammarion, Parigi 2004 (La philosophie du moyen âge).

STUDI

ACERBI ANTONIO, *La 'Visione di Isaia' nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale*, in «Cristianesimo nella storia» 1 (1980), Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Bologna, pp. 75-122.

Angeli: ebraismo, cristianesimo, islam, edd. G. Agamben - E. Coccia, Pozza, Vicenza 2009.

Anima e corpo nella cultura medievale, Atti del V convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia 25-28 settembre 1995, edd. C. Casagrande – S. Vecchio, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze 1999 (Millennio Medievale 015).

Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249), edd. F. Morenzoni - J. Y. Tilliette, Brepols, Turnhout 2005 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 2).

BAZÁN BERNARDO C., *Pluralisme de formes ou dualisme de substances?* in «Revue philosophique de Louvain» 67 (1969), Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, Louvain, pp. 30-73.

BERNSTEIN ALAN, *William of Auvergne and the cathars*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, edd. F. Morenzoni - J. Y. Tilliette, Brepols, Turnhout 2005 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 2), pp. 271-292.

BERTUZZI ROBERTA, *L'interpretazione catara del nihil di Giovanni 1,3*, in *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed età moderna*, edd. M. Lenzi - A. Maierù, L. S. Olschki, Firenze 2009 (Lessico intellettuale europeo 104), pp. 37-51.

BIANCHI LUCA, *L'errore di Aristotele: la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La nuova Italia, Firenze 1984 (Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano 104).

BIANCHI UGO, *Il dualismo religioso: saggio storico ed etnologico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991 (Nuovi saggi 86).

BIFFI INOS, *Figure medievali della teologia*, Jaca Book, Milano 1992.

BILLER PETER, *Heresy and literacy: earlier history of the theme*, in *Heresy and literacy, 1000-1530*, edd. P. Biller - A. Hudson, Cambridge University Press, Cambridge 1994 (Cambridge studies in medieval literature 23), pp. 1-18.

— *The Cathars of Languedoc and written materials*, in *Heresy and literacy, 1000-1530*, edd. P. Biller - A. Hudson, Cambridge University Press, Cambridge 1994 (Cambridge studies in medieval literature 23), pp. 61-82.

- BINDER KARL, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O. P.*, Tyrolia, Innsbruck 1955.
- BORST ARNO, *Die Katharer*, Anton Hiersemann, Stuttgart 1953 (tr. fr. Ch Roy, Payot, Paris 1984) (Bibliothèque historique).
- BOSWORTH LUCY E., *The two churches typology in Medieval heresiology*, in «Heresis» 24 (1995), Centre National d'Etudes Cathares, Carcassonne, pp. 9-20.
- BOUTENEFF PETER C., *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Baker Academic, Grand Rapids 2008.
- BOZÓKY EDINA, *La part du mythe dans la diffusion du catharisme*, in «Heresis» 35 (2001) Centre National d'Etudes Cathares, Carcassonne, pp. 45-58.
- BRAMS JOZEF, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003.
- BRENON ANNE, *Le vrai visage du catharisme*, Loubatieres, Portet-sur-Garonne 1999 (tr. it. M. Tarchi, Convivio, Firenze 1990) (Documentaria).
- BRUSCHI CATERINA, *Detur ergo Sathane. Il tema della vindicta nel Liber suprastella di Salvo Burci*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age» 112 (2000), Ecole française de Rome, Roma, pp. 149-182.
- CASTER KEVIN J., *The Real Distinction between Being and Essence according to William of Auvergne*, in «Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion» 51 (1996), Cosmopolitan science and art service co., New York, pp. 201-223.

CODA PIERO, *Dio e la creazione dal nulla. Una riflessione teologica*, in *Memoria dell'origine. Percorsi sul tema della creazione*, edd. G. Prodi – M. Malaguti, Mursia, Roma 2001 (Quaderni Sefir 2).

CORTI GUGLIELMO, *Le sette parti del Magisterium divinale et sapientiale di Guglielmo di Auvergne*, in ID. et al., *Studi e ricerche di scienze religiose in onore dei santi apostoli Pietro et Paulo nel XIX centenario del loro martirio*, Facultas theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis, Roma 1968 (Lateranum Nova series 34), pp. 289–307.

Creation and the God of Abraham, edd. David B. Burrell et al., Cambridge University Press, Cambridge 2010.

CULIANU IOAN P., *Les gnosés dualistes d'Occident*, Plon, Parigi 1989 (tr. it. D. Così – L. Saibene, Jaca Book, Milano 1989).

DALES RICHARD, *Medieval discussions of the eternity of the world*, Brill, Leiden 1990 (Brill's studies in intellectual history 18).

— *The problem of the rational soul in Thirteenth century*, Brill, Leiden 1995 (Brill's studies in intellectual history 65).

D'ALVERNY MARIE - THÉRÈSE, *Avicenne en Occident: recueil d'articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur*, Vrin, Parigi 1993 (Études de philosophie médiévale 71).

DAVIDSON HERBERT A., *Moses Maimonides: the man and his works*, Oxford university press, Oxford 2005.

DAVIES DANIEL, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford University Press, New York 2011.

DAVIS LEO D., *Creation according to William of Auvergne*, in *Studies in Mediaevalia and Americana, Essays in Honor of William Lyle Davis, S.J.*, edd. G. G. Steckler - L. D. Davis, Gonzaga university press, Spokane 1973, pp. 51-75.

DELARUELLE ÉTIENNE, *L'état actuel des études sur le catharisme*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, (Cahiers de Fanjeaux 3), Privat, Tolosa 1968, pp. 19-39.

DE VAUX ROLAND, *Notes et textes sur l'avicennisme latine aux confins des 12.-13. siècles*, Vrin, Parigi 1934 (Bibliothèque Thomiste 20).

Discussioni sul nulla tra Medioevo ed età moderna, edd. M. Lenzi - A. Maierù, L. S. Olschki, Firenze 2009 (Lessico intellettuale europeo 104).

DONDAINE ANTOINE, *Hierarchie cathare d'Italie*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 19 (1949), Istituto storico domenicano, Roma, pp. 280-312.

— *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 24 (1959), Istituto storico domenicano, Roma, pp. 228-276.

DOSSAT YVES, *Les cathares d'après les documents de l'inquisition*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, (Cahiers de Fanjeaux 3), Privat, Tolosa 1968, pp. 71-97.

— *La découverte des textes cathares: le Père Antoine Dondaine*, in ID. et al. *Historiographie du Catharisme*, (Cahiers de Fanjeaux 14), Privat, Tolosa 1979, pp. 343-359.

DUVERNOY JEAN, *La religion des cathares*, Privat, Toulouse 1976 (tr. it. A. Lanza, Edizioni mediterranee, Roma 2000).

— *Le livre des hérétiques*, in ID. et al., *Livres et bibliothèques (XIII - XIV siècles)*, (Cahiers de Fanjeaux 31) Privat, Tolosa 1996, pp. 315-331.

EHRLE FRANCESCO, *S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona*, in ID. et al., *Miscellanea Dominicana, in memoriam VII anni secularis ab obitu patris Dominici (1221-1921)*, Apud bibliopolam F. Ferrari, Roma 1923, pp. 85-134.

FANTINO JACQUES, *L'origine de doctrine de la création ex nihilo*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 80 (1996), Vrin, Parigi, pp. 589-602.

FILTHAUT EPHREM, *Roland von Cremona, O. P., und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden: ein Beitrag zur Geistesgeschichte der alteren Dominikaner*, Albertus-Magnus-Verlag der Dominikaner, Vechta 1936.

FOX MARVIN, *Interpreting Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago 1990 (Chicago studies in the history of Judaism).

GARDONI GIUSEPPE, *Prime presenze domenicane*, in *La beata Osanna e i Domenicani a Mantova*, edd. A. Ghirardi - R. Golinelli Berto, Casandreasi, Mantova 2011, pp. 37-55.

GARSOÏAN NINA G., *The Paulician heresy: a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine Empire*, Mouton & Co., L'Aia – Parigi, 1967 (Publications in Near and Middle East studies 6).

GAUTHIER RENÉ – ANTOINE, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'Averroïsme'*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 66 (1982), Vrin, Parigi, pp. 327–374.

GILSON ÉTIENNE, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 21 (1946), Vrin, Parigi, pp. 55–91.

GOICHON AMÉLIE M., *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Adrien-Maisonneuve, Parigi 1979.

GOROCHOV NATHALIE, *Naissance de l'Université: les écoles de Paris d'Innocent 3. à Thomas d'Aquin (v. 1200-v. 1245)*, Honore Champion, Parigi 2012 (Études d'histoire medievale 14).

GRECO ALESSANDRA, *Per una riconsiderazione dei miti catari*, in *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo*, Atti del XXXV convegno di studi sulla

Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 4-6 sett. 1995, ed. G. G. Merlo, Società di studi valdesi, Torre Pellice 1995, pp. 77-94.

— *Mitologia catara: il favoloso mondo delle origini*, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2000 (CISAM 3).

GREGORY TULLIO, *Il diavolo nell'Occidente medievale*, in *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi 14-17 ott. 2012, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013, (CISAM 69), pp. 1-28.

GROSSE ERNST U., *Sens et portée de L'Évangile de Saint Jean pour les cathares*, in «Heresis» 10 (1998), Centre National d'Etudes Cathares, Carcassonne, pp. 9-19.

GRUNDMANN HERBERT, *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Âge*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle (11e-18e siècles)*, ed. J. Le Goff, Mouton & Co., Parigi – L'Aia 1968 (Civilisations et Sociétés 10), pp. 209-218.

GUIRAUD JEAN, *Saint Dominique*, Libraire Victor Lecoffre, Parigi 1899 (tr. it., Desclee, Lefebvre e C., Roma 1906).

— *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, Picard, Parigi 1935.

HAMILTON BERNARD, *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of Eastern dualist texts*, in *Heresy and literacy, 1000-1530*, edd. P. Biller - A. Hudson, Cambridge University Press, Cambridge 1994 (Cambridge studies in medieval literature 23), pp. 38-60.

HASSE DAG - NIKOLAUS., *Avicenna's De anima in the Latin West: the formation of a peripatetic philosophy of the soul 1160-1300*, The Warburg Institute - Aragno, Londra - Torino 2000 (Warburg Institute Studies and Texts 1).

Heresy and literacy, 1000-1530, edd. P. Biller - A. Hudson, Cambridge University Press, Cambridge 1994 (Cambridge studies in medieval literature 23).

HYMAN ARTHUR, *Maimonides on Creation and Emanation*, in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. J. F. Whipple, The Catholic University of America Press, Washington D. C. 1998, pp. 45-61.

ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1945 (Studi e testi 115).

Il diavolo e i suoi angeli: testi e tradizioni (secoli 1. - 3.), ed. A. Monaci Castagno, Nardini, Fiesole 1996 (Biblioteca patristica 28).

INGLIS JOHN A., *Emanation in historical context: Aquinas and the Dominican response to the cathars*, in «Dionysius» 17 (1999), Dalhousie University press, Halifax, pp. 95-128.

IVRY ALFRED L., *The Guide and Maimonides' philosophical sources*, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. K. Seeskin, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 58-81.

JIMENEZ PILAR, *A propos de la controverse sur la nature doctrinale du nihil cathare*, in *Les cathares devant l'Histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, ed. M. Aurell, L'Hydre, Cahors 2005, pp. 311-322.

JOLIVET JEAN, *Logique cathare: la scission de l'universel*, in ID., *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Parigi 1995 (Études de philosophie médiévale 73), pp. 297-307.

JONAS HANS, *The gnostic religion: the Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958, (tr. it. M. Riccati di Ceva, Società editrice internazionale, Torino 2002).

KELLNER MENACHEM, *Dogma In Medieval Jewish thought: from Maimonides to Abravanel*, Oxford University Press, New York 1986.

KRAEMER JOEL L., *Moses Maimonides: An Intellectual Portrait*, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. K. Seeskin, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 10-57.

LAMBERT MALCOLM, *The Cathars*, Blackwell, Oxford 1998.

LAMBERTINI ROBERTO, *Studia dei Frati Predicatori ed Università: prospettive di studio sul caso bolognese*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*, Atti del XLI Convegno storico internazionale di Todi, Todi 10-12 ott. 2004, ed. G. Bertuzzi, Centro italiano di Studi sul Basso Medioevo, Spoleto 2005 (CISBM 61), pp. 467-489.

LARAS GIUSEPPE, *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Carucci, Roma 1985 (Collana di cultura ebraica 24).

LECLERQ JEAN, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Vrin, Parigi 1942
(Église et l'état au moyen âge 5).

MADEC GOULVEN, *Nihil cathare et nihil augustinien*, in «Revue des études augustinienes» 23 (1977), Institut d'etudes augustinienes, Parigi, pp. 92-112.

MAIERÙ ALFONSO, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini Mendicanti*, in *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Atti del XXIX Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 11-13 ott. 2001, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002 (CISAM 29), pp. 3-31.

MANEKIN CHARLES H., *On Maimonides*, Thomson Wadsworth, Belmont 2005.

MANSELLI RAOUL, *L'eresia del male*, Morano, Napoli 1963 (Collana di storia 1).

— *Ecberto di Shönau e l'eresia catara in Germania alla metà del sec. XII*, in ID. et al., *Arte e storia. Studi in onore di Lionello Vincenti*, G. Giappichelli, Torino 1965, pp. 311-388.

— *Églises et théologies cathares*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, Privat, Tolosa 1968 (Cahiers de Fanjeaux 3), pp. 129-176.

— *L'eresia catara come problema storiografico*, in *L'eresia mediavale*, ed. O. Capitani, Il mulino, Bologna 1971, pp. 121-141.

— *Ermengauda, il Contra Valdenses e il nuovo capitolo sui Valdesi*, in ID., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1975, (Studi Storici 5), pp. 127-134.

— *Évangélisme et mythe dans la foi cathare*, in «Heresis» 5 (1985), Centre National d'Etudes Cathares, Carcassonne, pp. 5-17.

MARCELLO GERARDO, *La dottrina ecclesiologica di Moneta da Cremona contro i Catari e i Valdesi*, Raffaele Picone, Napoli 1946.

MARTINEAU FAY, *Deux principes antagonistes et un savor: les cathares italiens du XIII^e siècle et le Liber de duobus principiis*, in «Heresis» 29 (1999), Centre National d'Etudes Cathares, Carcassonne, pp. 7-29.

MASNOVO ANTONIO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1946.

MAY GERHARD, *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, De Gruyter, New York 1978 (tr. en. A. S. Worrall, T&T Clark, Edinburgh 1994).

Medioevo ereticale, ed. O. Capitani, Il mulino, Bologna 1983.

MEERSSEMAN GILLES G., *In libris gentilium non studeant: l'étude des classiques interdite aux clerics au moyen âge?*, in «Italia medioevale e umanistica» 1 (1958), Antenore, Padova, pp. 1-13.

MERLO GRADO G., *Contro gli eretici: la coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Il mulino, Bologna 1996.

— *Inquisitori e inquisizione nel medioevo*, Il mulino, Bologna 2008.

— *Eretici ed eresie medievali*, Il mulino, Bologna 2011.

MIETHKE JÜRGEN, *La Donatio Constantini en el conflicto publicístico entre Papa y Emperador en el siglo XIV*, in «*Patristica et mediaevalia*» 27 (2006), Sección de Estudios de Filosofía Medieval. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 3-23.

MONACI CASTAGNO ADELE, *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 274-276.

MORGHEN RAFFAELLO, *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari 1951.

MULCHAHEY M. - MICHÈLE, *'First the bow is bent in study...': Dominican education before 1350*, Pontifical Institute of medieval studies, Toronto 1998 (Studies and texts 132).

— *The rôle of the Conventual Schola in Early Dominican Education*, in *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Atti del XXIX Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 11-13 ott. 2001, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002 (CISAM 29), pp. 117-150.

— *Societas studii: Dominic's conception of pastoral care as collaborative study and teaching*, in *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori*, Atti del XLI Convegno storico internazionale di Todi,

Todi 10-12 ott. 2004, ed. G. Bertuzzi, Centro italiano di Studi sul Basso Medioevo, Spoleto 2005 (CISBM 61), pp. 441-465.

— *The dominicans' studium at Bologna and its relationship with the university in the thirteenth century*, in *Praedicatores/Doctores. Lo Studium Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, ed. R. Lambertini, (Memorie domenicane 38) Nerbini, Firenze 2009, pp. 17-30.

NADEAU MARIE – THÉRÈSE., *Foi de l'Église: évolution et sens d'une formule*, Beauchesne, Parigi 1988 (Théologie historique 78).

NELLI RENÉ, *La philosophie du Catharisme: le dualisme radical au 13. siècle*, Payot, Parigi 1975.

— *Les deux tentations chez les cathares du XIIIe siècle*, in «Cahiers d'études cathares» 95 (1982), Éditions des Cahiers d'études cathares, Arques, pp. 8-14.

OBOLENSKY DIMITRI, *The Bogomils: a study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge University Press, Cambridge 1948.

ORBE ANTONIO, *La teologia dei secoli 2. e 3.: il confronto della grande Chiesa con lo gnosticismo*, Piemme - Pontificia università gregoriana, Casale Monferrato - Roma 1995.

PAOLINI LORENZO, *Italian Catharism and written culture*, in *Heresy and literacy: 1000-1530*, edd. P. Biller – A. Hudson, Cambridge University press,

Cambridge 1994 (Cambridge studies in medieval literature 23), pp. 83-103.

— *Il dualismo medievale*, in *Trattato di antropologia del sacro. IV Crisi, rotture e cambiamenti*, ed. J. Ries, Jaca Book, Milano 1995, pp. 185-186.

— *Geografia ereticale: il radicamento cataro nella pianura padana a metà del XIII secolo*, in *La norma e la memoria. Studi per Augusto Vasina*, edd. T. Lazzari et al., Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2004, pp. 369 – 398.

— *La Chiesa di Desenzano: un secolo di storia nel panorama del catarismo padano*, in *Eretici del Garda. La Chiesa catara di Desenzano del Garda*, Atti del convegno Eretici del Garda. La Chiesa catara di Desenzano del Garda, Desenzano 2 apr. 2005, ed. L. Flöss, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 17-39.

— *La chiesa di Bologna e lo Studio nella prima metà del Duecento*, in *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*, Atti del convegno L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna, Bologna 2-3 dic. 2004, edd. G. Bertuzzi et al., ESD, Bologna 2006, pp. 23 – 42.

— *I 'buoni cristiani' dualisti della pianura padana a metà del XIII secolo*, in *Martire per la fede: San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*, Atti di San Pietro Martire da Verona domenicano (1200 ca. - 1252), Milano 24-26 ott. 2002, ed. G. Festa, ESD, Bologna 2007, pp. 17-50.

— *Il 'principe di questo mondo' nella demonologia catara*, in *Il diavolo nel Medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi 14-17 ott. 2012, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013 (CISAM 69), pp. 363-394.

PARMEGGIANI RICCARDO, *Rolando da Cremona († 1259) e gli eretici. Il ruolo dei frati Predicatori tra escatologismo e profezia*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» 79 (2009), Istituto storico domenicano, Roma, pp. 23 - 84.

— *Studium domenicano e inquisizione*, in *Praedicatores/Doctores, Lo Studium Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, ed. R. Lambertini, Nerbini, Firenze 2009 (Memorie domenicane 38), pp. 121-141.

— *Nomi e luoghi del diavolo*, in *Il diavolo nel medioevo*, Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi 14-17 ott. 2012, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013 (CISAM 69), pp. 449-478.

PELLEGRINI LETIZIA, *La biblioteca e i codici di San Domenico (secc. XIII-XV)*, in *Praedicatores/Doctores, Lo Studium Generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, ed. R. Lambertini, Nerbini, Firenze 2009 (Memorie domenicane 38), pp. 143-159.

POUPIN ROLAND, *Esquisse d'une histoire de la theologie du Catharisme*, in «Heresis» 19 (1991), Centre National d'Etudes Cathares, Carcassonne, pp. 31-39.

Praedicatores, Inquisitores - III. *I domenicani e l'inquisizione romana*, Atti del III seminario internazionale su I domenicani e l'Inquisizione, Roma 15-18 feb. 2006, ed. C. Longo, Istituto storico domenicano, Roma 2008 (Memorie domenicane 41).

PRINCIPE WALTER H., *Monastic, Episcopal and Apologetic Theology of the Papacy, 1150 - 1250*, in *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities 1150 - 1300*, ed. C. Ryan, Pontifical Institute of medieval studies, Toronto 1989 (Papers in mediaeval studies 8), pp. 118-170.

RAVITZKY AVIEZER, *The Secrets of Maimonides*, in *Studies in Maimonides*, ed. I. Twersky, Harvard University Press, Cambridge 1990, pp. 159-207.

REED ANNETTE Y., *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity: the reception of Enochic literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

RIPARELLI ENRICO, *Il volto del Cristo dualista: da Marcione ai Catari*, Peter Lang, Berna 2008 (European University Studies. Series 23, Theology 855).

ROCHÉ DÉODAT, *Le catharisme*, Institut d'études occitanes, Tolosa 1947.

ŠANJEK FRANJO, *Le Catharisme: l'unité des rituels*, «Heresis» 21 (1993), Centre National d'Etudes Cathares, Carcassonne, pp. 29-46.

SANTI FRANCESCO, *Guglielmo d'Auvergne e l'Ordine dei domenicani*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, edd. F. Morenzoni - J. Y. Tilliette, Brepols, Turnhout 2005 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 2), pp. 140-141.

SCHMITZ-VALKENBERG GEORG, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts: eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona*, Schönigh, München 1971 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge 11).

SEESKIN KENNETH, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

— *Metaphysics and Its Transcendence*, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. K. Seeskin, Cambridge 2005, pp. 82-104.

SHAHAR SHULAMITH, *Écrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le 'Livre de la création': images et idées communes*, in ID. et al., *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Privat, Tolosa 1977 (Cahiers de Fanjeaux 12), pp. 345-361.

SINISCALCO PAOLO, *Mito e storia della salvezza: ricerche sulle piu antiche interpretazioni di alcune parabole evangeliche*, G. Giappichelli, Torino 1971 (Filologia classica e glottologia. Università di Torino, Facoltà di lettere e filosofia 5).

SPERANZINI EGIDIO, *La dottrina del Liber de duobus principiis sulla caduta degli angeli e sul problema dell'origine del male*, in «Studi storico-religiosi» 55 (1998), Japadre, L'Aquila, pp. 45-54.

STERN JOSEF, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard University Press, Cambridge 2013.

Storia ereticale e antiereticale del Medioevo, Atti del XXXV convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 4-6 sett. 1995, ed. G. G. Merlo, Societa di studi valdesi, Torre Pellice 1995.

STOYANOV YURI, *L'altro dio: religioni dualiste dall'antichità all'eresia catara*, Morcelliana, Brescia 2007 (Scienze e storia delle religioni. Nuova serie 3).

— *Medieval Christian dualist perceptions and conceptions of biblical paradise*, in «Studia Ceranea: Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe» 3 (2013), Lodz University Press, Lodz, pp. 149-166.

STRAUSS LEO, *The literary Character of the Guide for the Perplexed*, in ID., *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago press, Chicago 1988, pp. 38-94.

STROUMSA SARAH, *Maimonides in His World: portrait of a Mediterranean thinker*, Princeton University press, Princeton 2009.

SUNDERMANN WERNER, *Mani's Book of Giants and the Jewish Books of Enoch: A Case of Terminological Difference and What it Implies*, in *Irano-Judaica: Studies Relating to the Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, edd. Sh. Shaked - A. Netzer, Ben-Zvi Institute, Jerusalem 1994, pp. 40-48.

SWIGGERS PIERRE, *Entre le bien et le mal: le catharisme comme doctrine spirituelle*, in *Manichaica Selecta: studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, edd. A. Van Tongerloo – S. Giversen, Brepols, Louvain 1991 (Manichaean studies 1), pp. 342-349.

TESKE ROLAND J., *William of Auvergne and the Manichees*, in «*Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion*» 48 (1993), Cosmopolitan science and art service co., New York, pp. 63–75.

— *William of Auvergne's Use of Avicenna's Principle: 'Ex Uno, Secundum Quod Unum, Non Nisi Unum'*, in «*The Modern Schoolman: a quarterly journal of philosophy*» 71 (1993), Saint Louis university, Saint Louis, pp. 1–15.

— *William of Auvergne on the Eternity of the World*, in «*The Modern Schoolman: a quarterly journal of philosophy*» 67 (1994), Saint Louis university, Saint Louis, pp. 187–205.

— *William of Auvergne on the Individuation of Human Souls*, in «*Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion*» 49 (1994), Cosmopolitan science and art service co., New York, pp. 77–93.

— *William of Auvergne's Arguments for the Newness of the Word*, in «*Mediaevalia: Textos e Estudos*» 7–8 (1995), Fundação António de Almeida, Porto, pp. 287–302.

— *William of Auvergne on Time and Eternity*, in «*Traditio: studies in ancient and medieval history, thought and religion*» 55 (2000), Cosmopolitan science and art service co., New York, pp. 125–141.

— *William of Auvergne's Debt to Avicenna*, in *Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium*. Leuven-Louvain-la-Neuve 8-11 sett. 1999, edd. J. L. Janssens - D. de Smet, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 153–170.

— *William of Auvergne's spiritualist concept*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, edd. F. Morenzoni - J. Y. Tilliette, Brepols, Turnhout 2005 (Bibliothèque d'histoire culturelle du Moyen Âge 2), pp. 35-53.

— *Studies in the Philosophy of William of Auvergne*, Marquette University Press, Milwaukee 2006.

The Cambridge Companion to Maimonides, ed. K. Seeskin, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

THOUZELLIER CHRISTINE, *La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIIIe siècle*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, Privat, Tolosa 1968 (Cahiers de Fanjeaux 3), pp. 42-55.

TIMKO PHILIP S., *The ecclesiology of Moneta of Cremona's Adversus Catharos et Valdenses*, dissert., UMI, Ann Arbor 1989.

TOCCO FELICE, *Storia dell'eresia nel medioevo dai Catari a Gioacchino da Fiore*, Melita, Genova 1989.

Trattato di antropologia del sacro, ed. J. Ries, Jaca Book, Milano 1995.

VERBEKE GERARD, *L'immortalité de l'âme dans le 'De anima' d'Avicenne. Une synthèse de l'Aristotélisme et du Néoplatonisme*, «Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica» 25 (1969), Ediciones FAX, Madrid, pp. 271-290.

VICAIRE MARIE – HUMBERT, *Les cathares albigeois vus par les polémistes*, in ID. et al., *Cathares en Languedoc*, Privat, Tolosa 1968 (Cahiers de Fanjeaux 3), pp. 105-127.

VIOLANTE CINZIO, *Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XIII secolo*, in *L'eresia medievale*, ed. O. Capitani, Il mulino, Bologna 1971, pp. 158-184.

VOLPE GIOACCHINO, *Le sorgenti nuove e antiche dell'eresia medievale: i patari e i catari*, in *L'eresia medievale*, ed. O. Capitani, Il mulino, Bologna 1971, pp. 143-156;

WHITE LYNN T., *Medieval religion and technology: collected essays*, University of California Press, Berkeley 1978 (Publications of the Center for medieval and Renaissance studies 13).

WOHLMAN AVITAL, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: un dialogue exemplaire*, Les Éditions du Cerf, Parigi 1988.

WOLFSON HARRY, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, edd. I. Twersky - G. H. Williams, Cambridge 1973.