

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

Direzione

Irene ZAVATTERO

Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI

Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO

Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO

Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO

University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI

Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI

All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE

Sapienza – Università di Roma

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia
dell'Università degli Studi di Trento.

New Perspectives on the Platonic Tradition in the Middle Ages

Sources and Doctrines

edited by

Elisa Bisanti

Alessandro Palazzo





ISBN
979-12-5994-510-5

1ST EDITION
ROME DECEMBER 2021

Table of contents

- 9 Introductory Remarks on the “Platonic Tradition” in the
Middle Ages
Alessandro Palazzo
- 19 Quotations from Plato in Augustine. A Catalogue Raisonné
Giovanni Catapano
- 53 The Influence of Platonism on the Arabic-Latin Translators
of Early Twelfth-Century Chartres and North-East Spain
Charles Burnett
- 69 Transmission and Reception of Platonic Texts across
Cultural Networks in the European Space of Latin Culture
Elisa Bisanti
- 95 *Plato hebraicus*. Notes on the Reception of Plato in the
Jewish Middle Ages
Marienza Benedetto
- 119 Alcune note sul rapporto tra Tommaso d’Aquino e
Platone. Il caso del *Timeo*
Fabrizio Amerini
- 151 The Platonic Sources of Berthold of Moosburg’s Science of
the Soul: Proclus, Nemesius, and Macrobius
Alessandro Palazzo

8 *Table of contents*

- 203 Nicola Cusano e il platonismo di un'*aristotelica secta*. Dibattiti
incrociati con Eimerico di Campo e Johannes Wenck
Mario Meliaddò
- 237 *Index of names*
- 249 *Index of manuscripts*

Introductory Remarks on the “Platonic Tradition” in the Middle Ages

ALESSANDRO PALAZZO

The title of the book purposefully recalls two different, but equally important, contributions on the history of medieval Platonism: Raymond Klibansky’s classical study on *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*¹ and the collection *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, edited by Stephen Gersh and Maarten J. F. M. Hoenen².

Both volumes address the Platonic tradition in the Middle Ages, providing two different approaches to it. Differing from other scholars of medieval Platonism, Klibansky emphasizes that there was a continuous Platonic tradition (or traditions, if we consider the plurality of medieval cultural and linguistic areas comprising the Arabic, Byzantine, and Latin traditions), from late Antiquity until the Renaissance. He argues that translations of Plato’s own works should be complemented by a wide and diversified corpus of indirect tradition, a corpus that was by far the most substantial part of Platonism in the Latin Middle Ages³.

Gersh and Hoenen focus less on the continuity of the Platonic tradition and more on the perceptions that medieval authors had of Plato’s ideas. According to Gersh and Hoenen, the medieval Platonic tradition, which was blended with other conceptions

1. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages I. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, The Warburg Institute, London 1939 (enlarged re-edition London, 1981).

2. *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, S. GERSH, M. J.F.M.HOENEN (eds.), de Gruyter, Berlin-New York 2002.

3. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, pp. 21–29.

and perspectives and channelled by three main sources (Augustine, pseudo-Dionysius, and Boethius), should be investigated using what they define as “a bottom-up approach”, starting from actual occurrences of terms like “Plato”, “Platonicus”, etc., rather than from the notions usually considered Platonic. This method has the undeniable advantage of offering a context-sensitive understanding of the complexity of the “medieval Plato”⁴.

The different approaches taken in these two books confirm, if any proof is still needed, just how arduous it is to define the concept of a “Platonic tradition in the Middle Ages”. What does this concept refer to? The answer to this question supposes a series of conceptual, historical, and historiographical problems that have been, and still are, painstakingly discussed by modern scholars, including: what sources and works define medieval Platonism; how did medieval scholars perceive Plato and his philosophy; how did they cope with the almost complete absence of Plato’s dialogues; whether it is appropriate to make a distinction between Platonism and Neoplatonism in the Middle Ages; if a diversified approach (considering Platonisms instead of Platonism) would be more appropriate to the plurality of medieval civilizations (Latin, Arab, Hebrew, and Byzantine); the different threads within the Latin Platonic tradition.

Some of these issues will be dealt with by the papers in the present volume. However, far from giving an exhaustive and definitive answer to the initial question, the aim of this volume is, more modestly, to explore a few sources, theories, and works that form a part of the Platonic heritage in the Middle Ages. The seven papers contained in this volume avoid general interpretations and instead focus on specific yet hitherto unexplored or less studied episodes related to the history of Plato and his philosophy in the Middle Ages. In this way, the volume offers new perspectives on that complex subject traditionally defined as the medieval “Platonic tradition”⁵.

4. GERSH, HOENEN, *Preface*, in *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, p. 5.

5. The contributors to this volume usually understand the concept of “tradition” in terms of sources, theories, authors, and works, more or less directly, related to Plato, rather than in the sense of a school of thought structured in

In Giovanni Catapano’s paper («Quotations from Plato in Augustine. A *Catalogue Raisonné*»), we do not find a general analysis of Augustine’s Platonism nor a reappraisal of the *vexata quaestio* of the *libri Platoniorum* used by Augustine. By contrast, Catapano accurately charts the intertextuality between Plato and Augustine by providing an analytical catalogue of Augustine’s quotations of Plato’s texts. In the methodological foreword to the catalogue, Catapano defines “text by Plato” as “a linguistic-conceptual unit that can be identified within the Platonic corpus”. This definition allows Catapano to also include non-literal, indirect, and multiple quotations in the list, at same time excluding what are only general and abstract references to both Plato’s writings and thought, as well as mere citations of his name. Consequently, far from exploring Augustine’s general attitude towards Plato in philosophical and doctrinal terms, an approach that many scholars have already adopted with varying results, Catapano delineates the exact outlines of Augustine’s concrete use of Plato.

From Catapano’s analysis we learn interesting factual elements that deserve detailed future investigation: first, that Augustine’s access to Plato was not circumscribed to the *Timaeus* translated by Cicero, even though Augustine quotes far more from this work than the others; second, that two thirds of the quotations are concentrated in the *De civitate Dei*.

Charles Burnett («The Influence of Platonism on the Arabic-Latin Translators of Early Twelfth Century Chartres and North-East Spain») brings us to the milieu of the twelfth-century Arabic-Latin translators (Adelard of Bath, Hermann of Carintia, Hugo of Santalla, and Plato of Tivoli). Burnett offers an innovative interpretation of the activity of these translators by claiming that their translation program was strongly motivated by their Platon-

an institutional setting. On the concept of philosophical tradition and the actual traditions in the Middle Ages, see: D. CALMA, Z. KALUZA (éds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XII^e-XVI^e siècles)*, Leuven University Press, Leuven 2017 (Ancient and Medieval Philosophy I). For a concise overview of medieval Platonism, see: S. GERSH, *Platonism*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, ed. by H. Lagerlund, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011, pp. 1016-1022.

ic ideas and interest in the scientific sections of the *Timaeus*⁶. The very title of Adelard's "The same and the different" (*De eodem et diverso*) is a clear reference to the *Timaeus*' World Soul, made up of the same and different. Chalcidius' translation of the *Timaeus* was fundamental for Adelard's conceptions of the universe and the human being, his reliance on the search for reasons, his mathematical interests, and his decision to translate Euclides' *Elements*. Adelard's translations of scientific texts and works on astronomical talismans must be placed within the same Platonic context.

Hermann of Carinthia's translations were also influenced by Platonic ideas. His main work, the *De essentiis*, which incorporates the results of his translations, reframes the conception of the universe typical of Arabic astronomers and cosmologists in Platonic terms. Hermann's Platonism was behind his translation of Albu-masar's *Great Introduction*, where linguistic and conceptual borrowings from the *Timaeus* are transparent.

Platonic leanings also inform Hugo of Santalla's activity. Plato is evoked in the prefaces to the translations of two works of divination (*Book of Three Judges* and *Book of Nine Judges*). The translation of the *Secret of Nature* ascribed to Belenus is a cosmogony which resembles that present in the *Timaeus*. This also explains why Hugo uses terminology in this work reminiscent of that found in the *Timaeus*. Hugo's Platonic interests are also revealed in his translation of the *Book of the Cow*, a work of natural magic, whose Arabic original was attributed to Plato.

Finally, Burnett refers to Plato Tiburtinus, a translator of scientific works – among them Ptolomaeus' *Quadripartitum* and ps.-Ptolomaeus' *Centiloquium* – who decided to give himself the name of Plato. Burnett concludes by asking an unanswered but provocative question: since the program of scientific translations

6. On the medieval reception of the *Timaeus*, see the recent F. CELIA, A. ULACCIO (a cura di), *Il Timeo. Egesesi greche, arabe, latine*, Pisa University Press, Pisa 2012 (Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere, Studi II). This book offers a broad historical overview that complements more specific studies on the presence of the *Timaeus* in the Latin West: e.g., see: I. CAIAZZO, *Lectures médiévales de Macrobie: les Glosæ Colonienses super Macrobiūm*, Vrin, Paris 2002 (Études de philosophie médiévale, 83).

was motivated by the Platonism of the twelfth-century translators, should Plato be regarded as the reason Ptolomaeus was introduced into the Latin world?

Elisa Bisanti («Transmission and Reception of Platonic Texts across Cultural Networks in the European Space of Latin Culture») traces the circulation of the *Meno* and the *Phaedo* in the Medieval West. The two works were translated into Latin by Henricus Aristippus, well-known for his translation of Book 4 of Aristotle's *Meteorologica*, in the 12th century, thereby becoming, alongside the *Timaeus*, the only Platonic dialogues accessible to the Latin readership.

Bisanti analyzes the "networks of transmission and reception of the Latin *Meno* and *Phaedo*". As a consequence, she first accounts for the geographical distribution of the manuscripts, their production centers, the owners, and the readers. Then, Bisanti turns her attention to the reception of these works, documenting all the known cases in which the two Latin versions were used by medieval authors. While she confirms that the two works did not enjoy great success, her survey allows us to reassess the extent to which they circulated. Among the identified readers, there were both prominent authors and lesser known figures of the 13th and 14th centuries (Guido de Grana, John of Wales, Roger Bacon, Richard de Bury, Berhold of Moosburg, and Hieremias de Montagnone).

Marienza Benedetto («*Plato hebraicus*. Notes on the Reception of Plato in the Jewish Middle Ages»), deals with the so-called *Plato Hebraicus*. While studies on the Arab Platonic tradition have proliferated in recent years, the presence of Plato in the medieval Hebrew world has so far proven to be a neglected topic⁷. Therefore, Benedetto's paper constitutes a pathbreaking scholarly work. In particular, she identifies and studies all explicit mentions of Plato

7. This fact also contrasts with the interest scholars have shown in the Aristoteles Hebraicus. See: G. TAMANI, M. ZONTA (a cura di), *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Supernova, Venezia 1997 (Eurasistica, 46); M. ZONTA, *La tradizione medievale arabo-ebraica delle opere di Aristotele: stato della ricerca*, «Elenchos» 28/2 (2007), pp. 369-387.

found in the Hebrew tradition, from Isaac Israeli to Shem ibn Tov Falaquera, through Ibn Gabirol, Mosheh Ibn Ezra, Yehudah ha-Levi, and Maimonides.

Benedetto claims that despite Maimonides advising Hebrew authors ignore Plato, the latter's name is scattered across the history of Hebrew medieval philosophy, even though only a few cases indicating direct access to his works have been attested. The *florilegia* of Plato's sayings, which circulated in both the Arabic and Hebrew traditions, played an important role in shaping his image.

According to Benedetto's analysis, perceptions of Plato underwent a substantial change in the work of the authors she examines. The first mentions in Ibn Gabirol's *Fountain of Life* – the dialogic form of his work is reminiscent of Plato's dialogues – concern the doctrine of universal hylomorphism and tend to convey an image of a Neoplatonised Plato, while the relationship between Plato and Judaism is thematized by Falaquera several times. In particular, Falaquera seems to entertain the idea that Plato agrees with Judaism on the crucial topic of the creation of the world and its eternity *ex parte post*. Maimonides, too, had already mentioned Plato as the advocate of one of the three positions within the debate on the eternity of the world, namely, that the world came into being from pre-existing matter, while the other two positions were creationism and Aristotelian eternalism.

The role of the *Timaeus*, examined by Catapano and Burnett in two radically different contexts, is also the focus of Fabrizio Amerini's paper («Alcune note sul rapporto tra Tommaso d'Aquino e Platone. Il caso del *Timeo*»), which is dedicated to Thomas Aquinas' interpretation and use of this Platonic work. Amerini agrees with the widely accepted thesis that Thomas had no direct access to Plato's works. This does not mean, however, that he did not play any role in the history of medieval Platonism.

It must be first highlighted that Thomas was an astute interpreter of Plato's philosophy, whose chief notions (concerning universal and separated forms, mathematical entities, the first self-moving mover, the soul, and the first matter) he described in detail. Thomas' attitude was generally negative as he tended to reject or modify the *opinio Platonis*.

Yet, according to Amerini, Thomas’ main contribution to the medieval debate on Plato was his use of the Neoplatonic commentaries translated by William of Moerbeke (Themistius, Simplicius, and Proclus). Thomas is believed to have been the first to circulate these works in Paris and to have discussed the interpretations offered by these Neoplatonic commentators of Aristotele and Plato. Based on their commentaries (especially that of Simplicius), Thomas was able to better establish the contours of Plato’s philosophy, how it differed from Aristotle’s theories, and its relationship to later Neoplatonists.

Amerini makes his point by carrying out a thorough analysis of all the references to the *Timaeus* in the Thomistic corpus. Even though the *Timaeus* is mentioned directly very few times – which means that Thomas had direct access to this text, the great majority of quotations were mediated by other sources. Generally, references to Plato are made within or are related to arguments that are refuted by Thomas. This overall negative evaluation is evident in regard to the soul and the concept of *locus*. In some cases, Thomas holds that Aristotle only criticized the letter of Plato’s words, but not his *intentio*. Most quotations from the *Timaeus* occur in the Commentary on the *De caelo* and are taken from Simplicius’ Commentary on the *De caelo*.

The *Liber de causis*, Moerbeke’s translation of Proclus’ works (in particular, the *Elements of theology*), and the Latin works related to this Neoplatonic *corpus* have attracted particular attention from scholars of Platonism in the last few years⁸. It is in connec-

8. D. CALMA (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages. I. New Commentaries on Liber de causis* (ca. 1250-1350), Brepols, Turnhout 2016 (Studia Artistarum. Études sur la faculté des arts dans les universités médiévales XLII, 1); see esp. the historiographical remarks in Id., *The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered Corpus of Texts*, pp. 11-52; 11-41. Id. (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages. II. New Commentaries on Liber de causis and Elementatio theologica* (ca. 1350-1500), Brepols, Turnhout 2016 (Studia Artistarum. Études sur la faculté des arts dans les universités médiévales XLII, 2); Id. (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 1. Western Scholarly Networks and Debates*, Brill, Leiden-Boston 2019 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 22); Id. (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 2. Translations*

tion with the outpouring of publications on Neoplatonism that my paper («The Platonic Sources of Berthold of Moosburg's Science of the Soul: Proclus, Nemesius, and Macrobius») investigates the role that Nemesius' *De natura hominis* and Macrobius' *Commentarii in Somnium Scipionis* play in Berthold of Moosburg's *Expositio* on the *Elementatio theologica*. I devote particular attention to issues such as the soul's incorporeality and self-subsistence, soul-body union, the double condition of the soul (in Being and in becoming), as well as metempsychosis.

In *De natura hominis* chapters 2-3, Berthold not only finds detailed doxographies concerning ancient philosophical debates on the nature and properties of the soul, but also two long passages detailing the doctrine ascribed to Ammonius Saccas, master of Plotinus. These quotations, which in all likelihood were taken from Porphyry's lost *Miscellaneous Investigations*, condense fundamental concepts in the theory of the soul of early Neoplatonism, such as the soul's self-subsistence, the so-called *sunektikon*-argument, and the "unconfused union" between soul and body. Berthold integrates these ideas into the sophisticated system of the *Expositio* by combining them with the Proclean concepts of separation and self-return to explain the nature of both the rational soul («anima partialis») and the celestial soul («anima totalis») and, to a limited extent, the lower types of souls (even the vegetative soul is believed to be, as a soul, incorporeal).

The *Commentarii in Somnium Scipionis*, in some cases read by Berthold through Thomas of York's *Sapientiale*, provide Berthold with the main doctrinal support he needs to elucidate the vital movement of the partial soul in relation to its body. The Macrobian theory of the astral origin of human souls, their descent to earth, and their return to «companion stars», reinterpreted by Berthold

and *Acculturations*, Brill, Leiden-Boston 2020 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 26); E. KING, *Supersapientia: Berthold of Moosburg and the Divine Science of the Platonists*, Brill, Leiden-Boston 2021; D. CALMA, E. KING (eds.), *The Renewal of Medieval Metaphysics. Berthold of Moosburg's Expositio on Proclus' Elements of Theology*, Brill, Leiden-Boston 2021 (History of Metaphysics: Ancient, Medieval, Modern, 1).

in conjunction with the concept of the spiritual body of the Greek Fathers and the *Clavis physicae*, is used in the *Expositio* to comment on the propositions from the *Elements of theology* dealing with the «susceptaculum» of the soul. Interestingly, Berthold uses Macrobius to correct Proclus on the crucial issue of the return of the soul to the realm of Being. While Proclus holds that the soul experiences an endless succession of descents from Being to becoming and back to Being, Berthold believes that the soul, once it has attained the perfect contemplation of the One in Being, is unable to descend again to the realm of becoming.

The complex relationships Nicholas of Cusa had with two prominent adherents to 15th-century Albertism is the subject of Mario Meliadó's paper («Nicola Cusano e il platonismo di un'aristotelica secta: dibattiti incrociati con Eimerico di Campo e Johannes Wenck»). As the Middle Ages yielded to the Renaissance, Cusanus read several Platonic dialogues in Latin translation. This fact marks a substantial change in approach, since earlier medieval authors reconstructed Platonic thought from a limited corpus of primary sources (the *Timaeus* and, from the 12th century onward, the *Meno* and the *Phaedo*; then from the 13th century onward, some of Proclus' works).

Cusanus' Platonic – or better Socratic – leanings are evident in the *Apologia doctae ignorantiae*, written in response to the theologian Johannes Wenck, who had harshly criticized Cusanus' concept of learned ignorance. In particular, Wenck was hostile to the Cusanian *coincidentia oppositorum*, which he saw as colliding with Aristotelian logic and especially with the principle of non-contradiction. Cusanus replied that the rules of Aristotelian logic only applied to finite being, but not to the First Cause, whose transcendence is guaranteed by its *indistincta distinctio*. In Cusanus' opinion, Wenck was unable to grasp the real significance of the *coincidentia oppositorum* due to his ignorance or misunderstanding of all Platonic sources (Plato's *Parmenides*, ps.-Dionysius and his commentators, Eckhart, and Berthold Moosburg), which Cusanus regarded as providing the doctrinal basis for apophatism, the prelude to the *coincidentia oppositorum*.

In the paper, Meliadó carries out a detailed analysis that nuances the radicality of the conflict between Cusanus and Wenck. It is first

noted that both were associated with the Albertism, since Wenck was a master of the so-called *via Alberti*, while Cusanus was under the strong influence of his Albertist master Heymeric de Campo at the University of Cologne, where he enrolled in 1425. Moreover, the Albertists held the principle of non-contradiction in high esteem as the fundamental root of human learning. Meliadò also highlights Wenck's pursuit of an ambitious program of exposition of the *corpus Dionysianum*, based on Albert the Great's commentaries, which Cusanus, also used as a main source for his *De beryllo*.

All in all, it is finally claimed that the differences between Cusanus and the Albertists (Heymeric and Wenck) must be properly interpreted as a disagreement between partisans in a common tradition.

Quotations from Plato in Augustine

A Catalogue Raisonné

GIOVANNI CATAPANO*

1. Foreword

The aim of this contribution is to provide a *catalogue raisonné* of all the quotations from Plato in the writings of Augustine of Hippo. By “quotation from Plato” I mean here *an explicit reference to a text by Plato*. More precisely, by “text by Plato” I mean *a linguistic-conceptual unit that can be identified within the Platonic corpus*; the extent of this unit can range from the minimum of a single word to the maximum of an entire work. In this meaning of “quotation”, it is irrelevant whether the way Augustine refers to a text by Plato is literal or not-literal, direct or indirect, single or multiple¹. “Quotations” in this sense exclude all cases in which Augustine’s reference to Plato does not make it possible to identify specific texts, either because he refers to Plato’s writings in general, or because he refers to Plato’s thought in the abstract, or because he merely mentions Plato’s name. I provide a simple list of such unspecified references in section 4.

The quotations from Platonic texts are listed according to the chronological order of Augustine’s writings, as reflected in his *Retractationes*². Each quotation is presented according to the following

* University of Padua.

1. On the meaning of “single” and “multiple” in this context, see the explanation below.

2. Letters and sermons are listed at the end. For the chronology also of these types of writings, not indicated in the *Retractationes*, and for dating hypotheses of all Augustine’s works, see the article by J. ANOZ, *Cronología de la producción agustiniana*, «Augustinus» 47 (2002), pp. 229-312.

scheme: progressive number, followed in brackets by abbreviations indicating the type of quotation; title of the Platonic work, with the Stephanus pagination of the passage(s) quoted (if the passages belong to more than one work by Plato, they follow the tetralogical order); title of Augustine's work, with page and line numbers of the passage containing the quotation in the critical reference edition³; Latin text taken from this edition. In the Latin text, quotations of any kind are highlighted in italics; literal quotations are also enclosed in inverted commas. Any commentary notes are placed at the foot of the page. For the reader's convenience, an index of the Platonic passages quoted by Augustine is given in paragraph 3, according to the tetralogical order of Plato's dialogues.

The quotations are classified according to the following typology:

- L = literal / N = non-literal: the quotation *reports* / *does not report* Plato's own words (albeit in translation);
- D = direct / I = indirect: the quotation *is* / *is not* explicitly mediated by another source. "Direct" quotations are all those that are *presented* by Augustine as such (i.e. directly), even if Augustine always knew the Platonic text through a translation and even if in some cases he may have known it through another source⁴;
- S = single / M = multiple: the text(s) to which the quotation refers or may refer *belong(s)* / *do(es) not belong* to a single Pla-

3. For the titles of Augustine's works and their critical reference editions, I follow the *Augustinus-Lexikon*: see list on webpage <<https://augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL4.pdf#page=11>> (date of access 25/03/2021).

4. Let me recall the following opinion of P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, de Boccard, Paris 1948, p. 159: «Je crois donc qu'Augustin n'a lu du texte de Platon que la partie du *Timée* traduite par Cicéron; mais il est abondamment renseigné sur sa philosophie, d'une part par les Latins: Cicéron, Varron, Apulée, Cyprien, Ambroise, d'autre part les Néo-platoniciens grecs». Of the same opinion is F. VAN FLETEREN, *Plato, Platonism*, in A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1999, pp. 651-654. See also M. ERLER, *Plato, Platonici*, in R. DODARO – C. MAYER – C. MÜLLER (Hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. IV, fasc. 5/6, Schwabe, Basel 2016, coll. 755-762.

tonic work. Therefore, “single” quotations are also those that refer or may refer to several passages in the *same* work of Plato. As a rule, all the Platonic passages are indicated in the description of the quotation. An exception is the quotation of the word “idea” in Q4, Q6 and Q16: the lemma ἰδέα, in fact, occurs 93 times in fifteen different Platonic works⁵; in this case the Platonic passages are specified in detail in a footnote.

2. Quotations from Plato in Augustine

Q1 (L, D, S): PLATO, *Phaedo*, 69 B-C, in AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Academicos*, Th. Fuhrer (ed.), de Gruyter, Berlin-Boston 2017 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2022), III, cap. 17, par. 37, pp. 78,21-79,4.

Sat est enim ad id, quod uolo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intellegibilem⁶, in quo ipsa ueritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos uisu tactuque sentire; itaque illum uerum, hunc ueri similem et ad illius imaginem factum et ideo de illo in ea, quae se cognosceret, anima uelut expoliri et quasi serenari ueritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam sed opinionem posse generari; quicquid tamen ageretur in hoc mundo per eas *uirtutes*, quas «*ciuiles*» uocabat, aliarum uerarum uirtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi ueri simile⁷ nominari⁸.

5. According to the query I have made in the *Thesaurus Linguae Graecae*: <<http://stephanus.tlg.uci.edu>>. See n. 11.

6. See Q53.

7. *Veri simile* is an expression of Academic origin, not found in Plato. See G. CATAPANO, n. 300, in AGOSTINO, *Contro gli Accademici*, Bompiani, Milano 2005, pp. 359-360.

8. On the presentation of Plato's philosophy in *Contra Academicos* and other Augustinian works (*De uera religione*, *De ciuitate dei*, *Epistula* 118), see P. HADOT, *La présentation du Platonisme par Augustin*, in A.M. RITTER (Hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 272-279.

Q2 (N, D, S): PLATO, *Gorgias*, 452 E-457 C, in AUGUSTINUS, *De rhetorica*, R. Giomini (ed.), «Studi latini e italiani» 4 (1990), pp. 7-82, cap. 3, p. 38,8-12.

Alia subinde ex eodem uerbo persuadendi calumnia nascitur, inuenta sane a Platone tractata multum in *Gorgia*, sed posthac multo inudentius a quibusdam technicis, obtrectatoribus Hermagorae, frequentata.

Q3 (N, I, S): PLATO, *In Alexim carmen*, in AUGUSTINUS, *De utilitate credendi*, J. Zycha (ed.), Tempsky, Praha-Wien – Freytag, Leipzig 1891 (CSEL 25/1), cap. 7, par. 17, pp. 22,22-23,2.

[...] nonne cernis, ut Catamitum bucolicorum, cui pastor durus effluxit, conentur homines interpretari et Alexim puerum, in quem Plato etiam *carmen amatorium* fecisse dicitur⁹, nescio quid magnum significare, sed inperitorum iudicium fugere adfirmant, cum sine ullo sacrilegio poeta uberrimus uideri possit libidinosas cantionculas edidisse?

Q4 (L, I¹⁰, M): PLATO, *passim*¹¹, in AUGUSTINUS, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 44/A), qu. 46, cap. 1, p. 70,2-11.

9. Both Apuleius and Diogenes Laërtius quote the text of the short poem attributed to Plato: see APULEIUS, *Pro se de magia liber (Apologia)*, R. Helm (ed.), Teubner, Leipzig 1963, par. 10, pp. 12,19-13,2; DIOGENES LAËRTIUS, *De clarorum philosophorum vitis libri decem*, T. Dorandi (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2013, III, par. 31, pp. 259,345-260,350. Augustine's source is most probably Apuleius.

10. The indirect character of the quotation is indicated by the verb *perhibetur* at the beginning of the passage. Augustine may have found confirmation of Plato's use of the term ἰδέα e.g. in MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanae disputationes*, M. Pohlenz (ed.), Teubner, Leipzig 1918, I, cap. 24, par. 58, p. 246,21-22.

11. See PLATO, *Euthyphro*, 5 D; 6 D-E; ID., *Phaedo*, 104 D-E; 105 D; 108 D; 109 B; ID., *Cratylus*, 389 E; 418 E; 439 E; ID., *Theaetetus*, 184 D; 187 C; 203 C; 203 E-204 A; 205 C-D; ID., *Sophista*, 235 D; 253 D; 254 A; 255 E; ID., *Politicus*, 258 C; 262 B; 289 B; 291 B; 307 C; 308 C; ID., *Parmenides*, 132 A; 132 C; 133 C; 134 C; 135 A; 135 C;

«*Ideas*» Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret non erat, ideo uel res ipsae non erant, quas «*ideas*» uocauit, uel a nullo erant intellectae; sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. Nam non est uerisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, «*ideas*» uocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis uis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

Q5 (N, D, M¹²): PLATO, *Timaeus*, 21 E-22 A, in AUGUSTINUS, *De diuersis*, qu. 46, cap. 1, p. 70, 11-14.

Credibile est etiam *praeter Graeciam fuisse in aliis gentibus sapientes*, quod etiam Plato ipse non solum peregrinando sapientiae perficiendae causa satis testatur¹³, sed etiam in libris suis commemorat.

Q6 (L, D, M): PLATO, *passim*¹⁴, in AUGUSTINUS, *De diuersis*, qu. 46, cap. 2, pp. 72, 57-73, 62.

157 D; Id., *Philebus*, 16 D; 25 B; 60 D; 64 A; 65 A; 67 A; Id., *Symposium*, 196 A; 204 C; Id., *Phaedrus*, 237 D; 238 A; 246 A; 251 A; 253 B; 265 D; 273 E; Id., *Protagoras*, 315 E; Id., *Hippias maior*, 297 B; Id., *Respublica*, II, 369 A, 380 D-E; V, 479 A; VI, 486 D, 505 A, 507 B, 507 E, 508 E; VII, 517 C, 526 E, 534 C; VIII, 544 C; IX, 588 C-D; X, 596 B; Id., *Timaeus*, 28 A; 35 A; 39 E-40 A; 46 C; 49 C; 50 D; 57 B; 58 D; 59 C; 60 B; 70 C; 71 B; 77 A; Id., *Leges*, VIII, 835 D; XII, 965 C.

12. The plural *in libris suis* seems to literally indicate several different works, although it can simply mean “in some of his writings” (see Q46). I have indicated only the passage in *Timaeus* concerning Solon’s journey to Sais in Egypt, without ruling out the possibility of other passages in Plato’s writings. I have not mentioned the “Stranger from Elea” character in *Sophist*, because Augustine is talking about wise men who are foreign to Greek civilisation as a whole (hence also to Magna Graecia).

13. On Plato’s (alleged) journey to Egypt, see AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, M. Simonetti (ed.), Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994, II, cap. 28, par. 43, p. 138, 28-29; Id., *De ciuitate dei*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47-48), VIII, cap. 11, p. 227, 4.

14. See n. 11.

Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumue rationes diuina mente continentur, neque in diuina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat «*ideas*» Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae uerae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent.

Q7 (L, D, S): PLATO, *Timaeus*, 29 C¹⁵, in AUGUSTINUS, *De trinitate*, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50), IV, cap. 18, par. 24, pp. 191,13-14; 192,41-42.

Dixit quidam et illorum qui quondam apud Graecos sapientes habitati sunt: «*Quantum ad id quod ortum est aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas*»¹⁶. [...] *Quantum enim ad id quod ortum est aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas.*

Q8 (N, D, S): PLATO, *Meno*, 82 B-85 B, in AUGUSTINUS, *De trinitate*, XII, cap. 15, par. 24, pp. 377,1-378,8.

Vnde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est uixisse hic animas hominum et antequam ista corpora gererent, et hinc esse quod ea discuntur reminiscuntur potius cognita quam cognoscuntur noua¹⁷. Retulit enim *puerum quendam nescio quae de geometrica interrogatum sic respondisse tamquam esset illius peritissimus disciplinae*. Gradatim quippe atque artificiose interrogatus uidebat quod uidendum erat dicebatque quod uiderat.

15. See CICERO, *Timaeus*, W. Ax (ed.), Teubner, Leipzig 1938, cap. 3, par. 8, p. 158b,1-2; H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, Almqvist & Wiksell, Stockholm-Göteborg 1967, p. 132, n. 271b.

16. The Latin translation corresponds exactly to Cicero's translation (see n. 15). I agree with what HAGENDAHL, *Augustine*, p. 535 writes: «there is no reason for believing that Augustine ever read *Timaeus*, any more than Plato's other works, in the original text». On Augustine's attitude towards Plato's *Timaeus*, known through Cicero's translation, see *ibidem*, pp. 535-540. On the use of this Platonic statement in this passage of *De trinitate*, see Th. CAMELOT, *À l'éternel par le temporel* (*De Trinitate*, IV, xviii, 24), «Revue des Études Augustiniennes» 2 (1956), pp. 163-172.

17. See PLATO, *Phaedo*, 72 E-77 D; ID., *Phaedrus*, 248 C-249 C; *Meno*, 81 A-D. Augustine's source is probably CICERO, *Tusculanae*, I, cap. 24, par. 57, pp. 245,57-246,18. See Q55.

Q9 (N, D, M): PLATO, *Apologia Socratis*, 31 D; ID., *Theages*, 128 D, in AUGUSTINUS, *De consensu euangelistarum*, F. Weihrich (ed.), Tempisky, Wien – Freytag, Leipzig 1904 (CSEL 43), I, cap. 7, par. 12, pp. 12, 13-13,3.

Socrates autem, quem rursus in actiua, qua mores informantur, omnibus praetulerunt, ita ut testimonio quoque dei sui Apollinis omnium sapientissimum pronuntiatum esse non taceant¹⁸, Aesopi fabulas pauculis uersibus persecutus est¹⁹ uerba et numeros suos adhibens rebus alterius, usque adeo nihil scribere uoluit, ut *hoc se coactum imperio sui demonis fecisse dixerit*, sicut nobilissimus discipulorum eius Plato commemorat, in quo tamen opere maluit alienas quam suas exornare sententias.

Q10 (L, D, S): PLATO, *Timaeus*, 29 C²⁰, in AUGUSTINUS, *De consensu*, I, cap. 35, par. 53, p. 59, 15-19.

Nam et quidam eorum nobilissimus philosophus Plato in *eo libro, quem Timaeum uocant*, sic ait: «Quantum ad id quod ortum est aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas»²¹.

Q11 (L, I²², M): PLATO, *Apologia Socratis*, 27 D; ID., *Politicus*, 271 D; ID., *Timaeus*, 40 D²³, in AUGUSTINUS, *De baptismo*, M. Petschenig (ed.), Tempisky, Wien – Freytag, Leipzig 1908 (CSEL 51), VI, cap. 44, par. 87, p. 340, 18-23.

Nam cum de magis loqueretur, «quorum tamen», inquit, «praecipuus Ostanes et formam ueri dei negat conspici posse et angelos

18. See PLATO, *Apologia Socratis*, 20 E-21 A.

19. See ID., *Phaedo*, 60 D; 61 B.

20. See CICERO, *Timaeus*, cap. 3, par. 8, p. 158b, 1-2; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 132, n. 271a.

21. For the use of *Timaeus* in *De consensu*, let me refer to G. CATAPANO, *Pagan Classics against Pagan Critics of the Gospel. Augustine's Argument in De consensu euangelistarum, Book 1*, in V. DRECOLL – I. MÄNNLEIN-ROBERT (Hrsg.), *Eusebios, Porphyrios und Augustinus im Kampf um Deutungshoheit*, Mohr Siebeck, Tübingen, forthcoming.

22. The quotation is contained in a text attributed to Cyprian of Carthage: see n. 25.

23. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 38, p. 177b, 15.

ueros sedi eius dicit adsistere. In quod et Plato pari ratione consentit et unum deum seruans ceteros “angelos”²⁴ uel “daemonas” dicit²⁵.

Q12 (N, I²⁶, S): PLATO, *Phaedo*, 69 E-115 A, in AUGUSTINUS, *De ciuitate dei*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47-48), I, cap. 22, pp. 23,12-24,17.

Quam ob rem si magno animo fieri putandum est, cum sibi homo ingerit mortem, ille potius Theombrotus in hac animi magnitudine reperitur, quem ferunt lecto Platonis libro, ubi de immortalitate animae disputauit, se praecipitem dedisse de muro atque ita ex hac uita emigrasse ad eam, quam credidit esse meliorem.

Q13 (N, D, S): PLATO, *Respublica*, III, 398 A; VIII, 568 B; X, 605 A, 607 B, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, II, cap. 14, p. 45,6-11.

An forte Graeco Platoni potius palma danda est, qui cum ratione formaret, qualis esse ciuitas debeat, tamquam aduersarios ueritatis poetas censuit urbe pellendos²⁷? Iste uero et deorum iniurias indigne tulit et fucari corrumpique figmentis animos ciuium noluit.

Q14 (N, D, S): PLATO, *Respublica*, II, 376 E-378 E; III, 386 A-392 C; X, 603 B-608 B, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, II, cap. 14, p. 46,27-29.

Propinquant autem Romanorum leges *disputationibus* Platonis,

24. The term ἄγγελος in Plato is always used in the sense of “messenger” and never means gods or demons.

25. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS (dubium), *Quod idola dii non sint*, W. Hartel (ed.), apud C. Geroldi filium bibliopolam academiae, Wien 1868 (CSEL 3,1), cap. 6, p. 24,1-5.

26. See CICERO, *Pro M. Aemilio Scauro oratio*, E. Olechowska (ed.), Teubner, Leipzig 1984, cap. 3, par. 4, p. 9,7-15; Id., *Tusculanae*, I, cap. 34, par. 84, p. 260,2-4; LACTANTIUS, *Diuinae institutiones*, S. Brandt (ed.), Tempsky, Praha-Wien, – Freytag, Leipzig 1890 (CSEL 19), III, cap. 8, par. 10, p. 238,15-19.

27. See AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 13, p. 230,17-20: «Quid enim de ludis scaenicis Plato senserit, notum est, cum poetas ipsos, quod tam indigna deorum maiestate atque bonitate carmina composuerint, censet ciuitate pellendos».

*quando ille cuncta poetica figmenta condemnat, isti autem poetis adi-
munt saltem in homines maledicendi licentiam [...].*

Q15 (N, D, S): PLATO, *Respublica*, II, 379 B-380 C, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, IV, cap. 18, p. 112,6-9.

Certe *omnes deos* utriusque sexus (si et sexum habent) *non nisi bonos* existimare debemus. Hoc Plato dicit, hoc alii philosophi, hoc excellentes rei publicae populorumque rectores.

Q16 (L, I²⁸, M): PLATO, *passim*²⁹, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VII, cap. 28, p. 210,18-20.

Dicit³⁰ enim se ibi multis iudiciis collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat «*ideas*» [...].

Q17 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 34 B³¹, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VII, cap. 28, p. 210,23-25.

Qua in re omitto dicere, quod Plato *illas ideas tantum uim habere* dicit, *ut secundum eas non caelum aliquid fecerit, sed etiam caelum factum sit*.

Q18 (N, D, ?): PLATO, *locus non inuentus*³², in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 5, p. 221,1-3.

28. The quotation seems to be mediated by Varro: see n. 30.

29. See n. 11.

30. The implied subject of *dicit* is Varro. See MARCUS TERENTIUS VARRO, *Antiquitates rerum diuinarum*, B. Cardauns (ed.), Steiner, Wiesbaden 1976, XV, fr. 206(4), p. 90,3-4.

31. See CICERO, *Timaeus*, cap. 6, par. 20, p. 166b,6. This passage speaks of the formation of the heavens by the Demiurge, who, as it is said in PLATO, *Timaeus*, 28 C-29 A, takes an eternal exemplar as his model.

32. For a similar (but not the same) concept, see PLATO, *Theaetetus*, 176 B; ID., *Respublica*, X, 613 A-B; ID., *Timaeus*, 90 B-C; ID., *Leges*, IV, 716 C.

Si ergo Plato *dei huius imitatore cognitorem amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus, quid opus est excutere ceteros?*

Q19 (N, D, ?): PLATO, *locus non inuentus*³³, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 8, p. 225,46-49.

Ipsum autem uerum ac summum bonum Plato dicit³⁴ deum, unde uult esse philosophum amatorem dei, ut, quoniam philosophia ad beatam uitam tendit, fruens deo sit beatus qui deum amauerit³⁵.

Q20 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 31 B³⁶, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 11, p. 228,27-29.

[...] in *Timaeo* autem Plato, *quem librum de mundi constitutione conscripsit, deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse.*

Q21 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 32 B³⁷, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 11, p. 228,33-34.

33. See PLATO, *Respublica*, VI, 505 A-509 C; VII, 517 C, 518 C-D, where the Form of the Good is mentioned without however being identified as God.

34. A passage in Letter 118 seems to suggest that it was Cicero who led Augustine to believe that Plato identifies God as the highest Good (perhaps on the basis of a "theological" reading of the Form of the Good). See AUGUSTINUS, *Epistulae*, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Praha-Wien – Freytag, Leipzig 1895 (CSEL 34/2), 118, cap. 30, par. 20, p. 684,1-6: «Tantum illud adtende, quoniam Plato a Cicerone multis modis apertissime ostenditur in sapientia non humana sed plane diuina, unde humana quodam modo accenderetur, in illa utique sapientia prorsus immutabili atque eodem modo semper se habente ueritate constituisse et finem boni et causas rerum et ratiocinandi fiduciam».

35. See ID., *De ciuitate*, VIII, cap. 8, p. 225,33-39: «Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum uirtutem uiuere et ei soli euenire posse, qui notitiam dei habeat et imitationem nec esse aliam ob causam beatum; ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare deum, cuius natura sit incorporalis. Vnde utique colligitur tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum frui deo coeperit».

36. See CICERO, *Timaeus*, cap. 4, par. 13, p. 161b,10-11; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 133, n. 274.

37. See CICERO, *Timaeus*, cap. 5, par. 15, p. 162b,11-17; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 133, n. 275a.

Deinde ille duo media, quibus interpositis sibimet haec extrema copularentur, aquam dicit et aerem [...]»³⁸.

Q22 (N, D, ?): PLATO, *locus non inuentus*³⁹, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 11, p. 228,39-40.

Deinde quod Plato dicit *amatorem dei esse philosophum*, nihil sic illis sacris litteris flagrat; [...].

Q23 (N, D, M⁴⁰): PLATO, *Timaeus*, 27 D-28 A⁴¹, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 11, p. 228,40-49.

[...] et maxime illud (quod et me plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse), quod, cum ad sanctum Moysen ita uerba dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: «Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: qui est, misit me ad uos»⁴², *tamquam in eius comparatione, qui uere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint*, uehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendauit⁴³.

38. See AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 15, pp. 232,40-233,46: «Nam et illa ratio Platonis, qua elementa quattuor proportionem contexat atque ordinat, ita duobus extremis, igni mobilissimo et terrae immobili, media duo, aerem et aquam, interserens, ut, quanto est aer aquis et aere ignis, tanto et aquae superiores sint terris, satis nos admonet animalium merita non pro elementorum gradibus aestimare» (HAGENDAHL, *Augustine*, p. 134, n. 275b); XXII, cap. 11, p. 830,75-77: «[...] si ita est elementorum ordo dispositus, ut secundum Platonem duobus mediis, id est aere et aqua, duo extrema, id est ignis et terra, iungantur [...]» (HAGENDAHL, *Augustine*, p. 134, n. 275d).

39. See n. 32.

40. The idea that true being is that which does not become is also found *passim* in other works by Plato; I have cited this place in *Timaeus* because this is the Platonic work with which Augustine was most familiar. On the concept of God's immutability, see in particular PLATO, *Respublica*, II, 380 D-381 C.

41. See CICERO, *Timaeus*, cap. 2, par. 3, p. 155b,10-15.

42. *Ex.* 3,14.

43. See CICERO, *Tusculanae*, I, cap. 24, par. 58, p. 246,18-21.

Q24 (N, D, S): PLATO, *Respublica*, II, 379 B-380 C, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 13, p. 229,5-7.

Sed habemus sententiam Platonis dicentis *omnes deos bonos esse nec esse omnino ullum deorum malum*.

Q25 (L⁴⁴, I⁴⁵, S): PLATO, *Symposium*, 203 A, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, VIII, cap. 18, p. 235,1-6.

Frustra igitur eis Apuleius⁴⁶, et quicumque ita sentiunt, hunc detulit honorem, sic eos in aere medios inter aetherium caelum terramque constituens, ut, quoniam «*nullus deus miscetur homini*», quod Platonem dixisse perhibent, isti ad deos perferant preces hominum et inde ad homines inpetrata quae poscunt.

Q26 (L, I, S): PLATO, *Symposium*, 203 A, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, IX, cap. 16, p. 263,1-4.

Non enim uerum est, quod idem Platonicus⁴⁷ ait Platonem dixisse: «*Nullus deus miscetur homini*»; et hoc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla adtreccatione hominum contaminantur⁴⁸.

Q27 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A⁴⁹, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, IX, cap. 23, pp. 269,1-4.

Hos si Platonici malunt deos quam daemones dicere eisque adnumerare, quos *a summo deo conditos deos* scribit eorum auctor

44. The literal nature of the quotation can be deduced from the comparison with Q26.

45. See APULEIUS, *De deo Socratis*, C. Moreschini (ed.), Teubner, Stuttgart-Leipzig, cap. 4, par. 128, p. 13,3-6; cap. 6, part. 132-133, p. 15,6-13.

46. See APULEIUS, *De deo*, capp. 6-11, part. 132-145, pp. 15,6-21,17.

47. Scil. Apuleius. See Q25.

48. See APULEIUS, *De deo*, cap. 4, par. 128, p. 13,3-6.

49. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 40, p. 179b,1-3; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 136, n. 277c.

et magister Plato: dicant quod uolunt; non enim cum eis de uerborum controuersia laborandum est.

Q28 (N, D⁵⁰, S): PLATO, *Timaeus*, 30 B⁵¹; 34 B⁵², in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, X, cap. 29, p. 306,66-68.

Platone quippe auctore⁵³ *animal esse dicitis mundum et animal beatissimum*, quod uultis esse etiam sempiternum.

Q29 (N, D, M): PLATO, *Phaedo*, 81 E-82 B; ID., *Phaedrus*, 249 B; ID., *Respublica*, X, 618 A, 620 A-D; ID., *Timaeus*, 42 C⁵⁴, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, X, cap. 30, p. 307,2-4.

Nam Platonem *animas hominum post mortem reuolui usque ad corpora bestiarum* scripsisse certissimum est⁵⁵.

50. The fact that the statement that the world is an animal is attributed to the interlocutors does not make the quotation from Plato (the *auctor* on whom they rely) indirect. The expression *Plato...auctore*, in fact, is part of the main proposition and not of the infinitive subordinate (which is headed by *dicitis*) and indicates that what the interlocutors say derives from a text by Plato. See Q55 and n. 107.

51. See CICERO, *Timaeus*, cap. 3, par. 10, p. 159b,13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 133, n. 273a.

52. See CICERO, *Timaeus*, cap. 6, par. 21, p. 166b,10.

53. See AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XIII, cap. 17, p. 399,48-56: «Hanc enim animam Plato ab intimo terrae medio, quod geometrae centron uocant, per omnes partes eius usque ad caeli summa et extrema diffundi et extendi per numeros musicos opinatur [see PLATO, *Timaeus*, 36 E], ut sit iste mundus animal maximum beatissimum sempiternum, cuius anima et perfectam sapientiae felicitatem teneret et corpus proprium non relinqueret, cuiusque corpus et in aeternum ex illa uiueret et eam quamuis non simplex, sed tot corporibus tantisque compactum hebetare atque tardare non posset»; ID., *Retractationes*, I, cap. 11, par. 4, p. 35,52-55: «Sed animal esse istum mundum, sicut Plato sensit alique philosophi plurimi, nec ratione certa indagare potui, nec diuinarum scripturarum auctoritate persuaderi posse cognoui» (HAGENDAHL, *Augustine*, p. 133, n. 273b).

54. See CICERO, *Timaeus*, cap. 12, par. 45, p. 182b,5-11; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 138, n. 281.

55. See AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XII, cap. 27, p. 383,5-10: «[...] Porphyrius propter animae purgationem dicit corpus omne fugiendum simulque cum suo Platone aliisque Platonicis sentit eos, qui immoderate atque inhoneste uixerint, propter

Q30 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A-B⁵⁶, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, X, cap. 31, pp. 308,7-309,11.

[...] quamquam et de mundo et de his, quos *in mundo deos a deo factos* scribit Plato, apertissime dicat *eos esse coepisse et habere initium, finem tamen non habituros*, sed *per conditoris potentissimam uoluntatem in aeternum mansuros* esse perhibeat.

Q31 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 37 C⁵⁷, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XI, cap. 21, pp. 339,7-9.

Et Plato quidem plus ausus est dicere, *elatum esse scilicet deum gaudio mundi uniuersitate perfecta*.

Q32 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 29 D-30 A⁵⁸, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XI, cap. 21, p. 340,49-54.

Hanc etiam Plato causam condendi mundi iustissimam dicit, ut a bono deo bona opera fierent; siue ista legerit, siue ab his qui legerant forte cognouerit; siue acerrimo ingenio inuisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspexerit⁵⁹, siue ab his qui ista conspexerant et ipse didicerit.

Q33 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 28 B⁶⁰, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XII, cap. 13, p. 366,1-9.

Quod autem respondimus, cum de mundi origine quaestio uerteretur, eis, qui nolunt credere *non eum semper fuisse, sed esse coepisse*,

luendas poenas ad corpora redire mortalia, Plato quidem etiam bestiarum, Porphyrius tantummodo ad hominum [...]» (HAGENDAHL, *Augustine*, p. 138, n. 280a).

56. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 136, n. 278d.

57. HAGENDAHL, *Augustine*, p. 134, n. 276.

58. See CICERO, *Timaeus*, cap. 3, par. 9, p. 158b,11-15; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 132, n. 272.

59. See *Rom*, 1,20.

60. See CICERO, *Timaeus*, cap. 2, part. 4-5, p. 156b,3-12.

sicut etiam Plato apertissime confitetur, quamuis a nonnullis contra quam loquitur sensisse credatur⁶¹: hoc etiam de prima hominis conditione responderim, propter eos, qui similiter mouentur, cur homo per innumerabilia atque infinita retro tempora creatus non sit tamque sero sit creatus, ut minus quam sex milia sint annorum, ex quo esse coepisse in sacris litteris inuenitur⁶².

Q34 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 32 B-C⁶³; 35 B-36 D⁶⁴, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XII, cap. 19, p. 375, 16-18.

Nec audebunt isti contemnere numeros et eos dicere ad dei scientiam non pertinere, apud quos Plato *deum* magna auctoritate commendat *mundum numeris fabricantem*.

Q35 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 C-D⁶⁵; 42 D-43 A⁶⁶; 44 D-45 C, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XII, cap. 25, p. 381, 2-9.

Illi autem qui Platoni suo credunt⁶⁷ *non ab illo summo deo, qui fabricatus est mundum, sed ab aliis minoribus, quos quidem ipse creauerit, permissu siue iussu eius animalia facta esse cuncta mortalia, in quibus homo praecipuum diisque ipsis cognatum teneret locum*, si superstitione careant, qua quaerunt unde iuste uideantur sacra et sacrificia facere quasi conditoribus suis, facile carebunt etiam huius opinionis errore⁶⁸.

61. The "beginning" of the world according to *Timaeus* was understood by some ancient interpreters (such as Plutarch) as temporal and by others (such as Alcinous) as atemporal. See M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach der antiken Interpreten*, Brill, Leiden 1976.

62. See AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XII, cap. 11, p. 365, 1-4: «Fallunt eos etiam quaedam mendacissimae litterae, quas perhibent in historia temporum multa annorum milia continere, cum ex litteris sacris ab institutione hominis nondum complete annorum sex milia computemus». It is commonly believed that Augustine depends for this calculation on Eusebius of Caesarea's *Chronicon* via Jerome.

63. See CICERO, *Timaeus*, cap. 5, par. 15, p. 163b, 1-4.

64. See *ibidem*, cap. 7, parr. 22-25, pp. 167b, 12-170b, 3.

65. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 41, p. 180b, 4-13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 137, n. 279a.

66. See *ibidem*, cap. 13, parr. 46-47, pp. 183b, 4-184b, 7.

67. Those who "believe" Plato, can do so because they read his writings. Therefore, I consider the words after *credunt* as a quotation.

68. See AUGUSTINUS, *Contra Iulianum opus imperfectum*, M. Zelzer (ed.), Verlag

Q36 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 B-C⁶⁹; 92 C, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XII, cap. 27, p. 384,21-26.

Nam si nulla causa est uiuendi in hoc corpore nisi propter pendenda supplicia: quo modo dicit idem Plato *aliter mundum fieri non potuisse pulcherrimum atque optimum, nisi omnium animalium, id est et immortalium et mortalium, generibus impleretur?*

Q37 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 30 C-31 A⁷⁰; 39 E-40 A⁷¹, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XII, cap. 27, p. 384,28-31.

Et si *deus*, quod adsidue⁷² Plato commemorat, *sicut mundi uniuersi, ita omnium animalium species aeterna intellegentia*⁷³ continebat: quo modo non ipse cuncta condebat?

Q38 (L, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A-B⁷⁴, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XIII, cap. 16, p. 397,15-36.

Sed cum apertissime Plato *deos a summo deo factos habere immortalia corpora* praedicet eisque ipsum deum, a quo facti sunt, inducat pro magno beneficio pollicentem, quod in aeternum cum suis corporibus permanebunt nec ab eis ulla morte soluentur: quid est quod isti ad exagitandam christianam fidem fingunt se nescire quod sciunt, aut etiam sibi repugnantes aduersum se ipsos malunt dicere, dum nobis non desinant contradicere? Nempe Platonis haec uerba sunt, sicut ea Cicero in Latinum uertit, qui-

der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 85/2), I, par. 116, p. 133,14-16: «Non enim alius deus, sicut Manicheus fingit, aut dii minores, sicut Plato errat, sunt corporum conditores, sed utique deus bonus et iustus operatur etiam corporalia».

69. See Cicero, *Timaeus*, cap. 11, par. 41, pp. 179b,14-189b,3; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 137, n. 278.

70. See *ibidem*, cap. 4, parr. 11-12, p. 160b,4-14.

71. See *ibidem*, cap. 10, par. 34, p. 175b,8-17.

72. The adverb *adsidue* might suggest a multiple quotation, but passages corresponding to the content of the quotation seem to be found only in *Timaeus*.

73. For the interiority of eternal *species* in the divine mind, see Q6.

74. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, pp. 134-135, n. 277a.

bus inducit summum deum deos quos fecit adloquentem ac dicentem: «Vos, qui deorum satu orti estis, adtendite: quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissolubilia me inuito, quamquam omne conligatum solui potest; sed haudquaquam bonum est ratione uinctum uelle dissoluere. Sed quoniam estis orti, immortales uos quidem esse et indissolubiles non potestis; ne utiquam tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata periment, nec erunt ualentiora quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram quam illa quibus estis tum, cum gignebamini, conligati»⁷⁵. Ecce deos Plato dicit et corporis animaeque conligatione mortales, et tamen immortales dei a quo facti sunt uoluntate atque consilio.

Q39 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A-B⁷⁶, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XIII, cap. 16, p. 398,60-63.

[...] cum eorum auctor et magister Plato donum a deo summo diis ab illo factis dicat esse concessum, ne aliquando moriantur, id est a corporibus, quibus eos conexuit, separentur.

Q40 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A-B⁷⁷, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XIII, cap. 17, pp. 398,22-399,32.

[...] nonne immortalitas, quam talibus diis, uelut deo summo loquente, promisit Plato, tamquam uiolentia disputationis huius intercidet? An ibi propterea non fit, quia deus non uult, cuius uoluntatem, ut ait Plato, nulla uis uincit? Quid ergo prohibet, ut hoc etiam de terrestribus corporibus deus possit efficere, quandoquidem, ut nec ea quae orta sunt occidant nec ea quae sunt uincta soluantur nec ea quae sunt ex elementis sumpta reddantur atque ut animae in corporibus constitutae nec umquam ea deserant et cum eis immortalitate ac sempiterna beatitudine perfruantur, posse deum facere confitetur Plato?

75. The translation corresponds exactly to Cicero's translation (see n. 74).

76. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 136, n. 277e.

77. See *ibidem*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 136, n. 277f.

Q41 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A-B⁷⁸, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XIII, cap. 18, p. 400, 11-13.

[...] cuius omnipotentissima uoluntate⁷⁹ Plato dicit nec orta interire nec conligata posse dissolui [...].

Q42 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 45 B-C⁸⁰, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XIII, cap. 18, p. 401, 43-46.

[...] si dii minores, quibus inter animalia terrestria cetera etiam hominem faciendum commisit Plato, potuerunt, sicut dicit, ab igne remouere urendi qualitatem, lucendi relinquere quae per oculos emicaret [...].

Q43 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A-B⁸¹, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XIII, cap. 19, p. 401, 12-17.

Neque enim quisquam audebit illorum sapientes homines, siue morituros siue iam mortuos, id est aut carentes corporibus aut corpora relicturos, diis immortalibus anteponere, quibus deus summus apud Platonem munus ingens, indissolubilem scilicet uitam, id est aeternum cum suis corporibus consortium, pollicetur.

78. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 136, n. 277g.

79. On Augustine's use of PLATO, *Timaeus*, 41 A-B in relation to the theme of divine omnipotence, see V. YUDIN, *Augustine on Omnipotence versus Porphyry Based on Appropriation of Plato's Timaeus 41 ab*, in M. VINZENT (ed.), *Studia Patristica*, vol. 98, Peeters, Leuven 2017, pp. 353-372. On Augustine's criticism of Porphyry in reference to this passage from *Timaeus*, see ID., *Refutando a Porfirio mediante Platón: lectura agostiniana de Timeo 41 A-B*, «Augustinus» 52 (2007), pp. 245-251; ID., *A Stoic Conversion: Porphyry by Plato. Augustine's reading of the Timaeus 41 a7-b6*, in M. VINZENT (ed.), *Studia Patristica*, vol. 58, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, Ma. 2013, pp. 127-180.

80. HAGENDAHL, *Augustine*, p. 138, n. 281.

81. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 138, n. 277h.

Q44 (N, I⁸², S): PLATO, *Timaeus*, 32 B⁸³, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XXII, cap. 11, p. 829,1-6.

Contra quod magnum dei donum ratiocinatores isti, quorum cogitationes nouit dominus quoniam uanae sunt⁸⁴, de ponderibus elementorum argumentantur; quoniam scilicet magistro Platone didicerunt⁸⁵ *mundi duo corpora maxima atque postrema duobus mediis, aere scilicet et aqua, esse copulata atque coniuncta.*

Q45 (N, D, M⁸⁶): PLATO, *Phaedo*, 79 B-80 B, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XXII, cap. 11, p. 829,36-37.

Nam et Aristoteles quintum *corpus eam* dixit⁸⁷ esse et Plato *nullum*.

Q46 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 38 C-41 A⁸⁸, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XXII, cap. 26, pp. 853,6-12.

Emendet libros suos istorum omnium magister Plato et dicat eorum deos, ut beati sint, sua corpora fugituros, id est esse morituros, quos *in caelestibus corporibus* dixit *inclusos*; quibus tamen deus, a quo facti sunt, quo possent esse securi, immortalitatem, id est in eisdem corporibus aeternam permansionem, non eorum natura id habente, sed suo consilio praeualente, promisit.

82. The quotation seems to be mediated by the argumentation of *ratiocinatores isti*, i.e. the Neo-Platonic opponents of the Christian belief in the resurrection.

83. See CICERO, *Timaeus*, cap. 5, par. 15, p. 162b,11-17; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 134, n. 275c.

84. See Ps 94(93),11.

85. If those of whom Augustine is speaking, i.e. the opponents of the Christian belief in the resurrection of the flesh, have learned from Plato as their teacher, they have evidently only been able to do so by reading his texts. On Plato as their *auctor* and *magister*, see Q27, Q28, Q39, Q46, Q56.

86. The idea of the incorporeality of the soul can be derived from various passages in Plato's writings. I have indicated only this one from *Phaedo*, because it seems to me to be the clearest.

87. Augustine probably derives this (fake) information from CICERO, *Tusculanae*, I, cap. 10, par. 22, pp. 228,15-229,2.

88. See CICERO, *Timaeus*, capp. 9-11, part. 29-39, pp. 172b,5-178b,15.

Q47 (L, D, S): PLATO, *Timaetus*, 41 A-B⁸⁹, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XXII, cap. 26, pp. 853,12-854,27.

Vbi etiam illud euertit quod dicunt, quoniam est impossibilis, ideo resurrectionem carnis non esse credendam. Apertissime quippe iuxta eundem philosophum, ubi diis a se factis promisit deus non factus immortalitatem, quod impossibile est se dixit esse facturum. Sic enim eum locutum narrat Plato: «Quoniam estis orti», inquit, «immortales esse et indissolubiles non potestis; non tamen dissoluemini neque uos ulla mortis fata periment nec erunt ualentiora quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram quam illa quibus estis conligati»⁹⁰. Si non solum absurdi, sed surdi non sunt qui haec audiunt, non utique dubitant diis factis ab illo deo qui eos fecit secundum Platonem quod est impossibile fuisse promissum. Qui enim dicit: «Vos quidem immortales esse non potestis», sed mea uoluntate immortales eritis, quid aliud dicit quam id quod fieri non potest me faciente tamen eritis?

Q48 (N, D, M): PLATO, *Phaedrus*, 249 B; ID., *Respublica*, X, 617 D-621 B, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XXII, cap. 27, p. 854,3-5.

Plato dixit sine corporibus animas in aeternum esse non posse. Ideo enim dixit etiam sapientum animas post quamlibet longum tempus, tamen ad corpora redituras⁹¹.

Q49 (N, D, S): PLATO, *Respublica*, X, 614 B, in AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XXII, cap. 28, p. 855,1-8.

Nonnulli nostri propter quoddam praeclarissimum loquendi genus et propter nonnulla, quae ueraciter sensit, amantes Platonem dicunt eum aliquid simile nobis etiam de mortuorum resurrectione sensisse. Quod quidem sic tangit in libris de re publica Tullius, ut eum lusisse potius quam quod id uerum esse adfirmet di-

89. See *ibidem*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, pp. 135-136, n. 277b.

90. See n. 75.

91. See AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XXII, cap. 27, p. 855,16-17: «secundum Platonem etiam sanctae animae ad humana corpora redibunt»; XII, cap. 28, p. 856,35-36: «etiam sanctas animas ad corpora redituras, sicut ait Plato».

cere uoluisse⁹². Inducit enim hominem reuixisse et narrasse quaedam, quae Platonicis disputationibus congruebant.

Q50 (N, I⁹³, S): PLATO, *Phaedo*, 81 E-82 B; ID., *Phaedrus*, 249 B; ID., *Respublica*, X, 618 A, 620 A-D; ID., *Timaeus*, 42 C⁹⁴, in AUGUSTINUS, *Contra Iulianum*, J.-P. Migne (ed.), Migne, Paris 1845 (PL 44), II, cap. 7, par. 19, col. 686,39-43.

Audi ergo quid dicat⁹⁵ in libro de philosophia contra Platonem philosophum, qui *hominum animas reuolui in bestias asseuerat*⁹⁶, et animarum tantummodo deum opinatur auctorem, corpora autem diis minoribus facienda decernit⁹⁷.

Q51 (N, I, S): PLATO, *Timaeus*, 41 C-D⁹⁸; 42 E-43 A⁹⁹; 44 D-45 C, in AUGUSTINUS, *Contra Iulianum*, II, cap. 7, par. 19, col. 686,43-52.

Ergo sanctus Ambrosius, «miror», inquit, «tantum philosophum, quomodo animam, cui potestatem conferendae immortalitatis attribuit, in noctuis includat, aut ranulis, feritate quoque induat bestiarum: cum in *Timaeo eam dei opus esse memorauerit, inter immortalia a deo factam; corpus autem non uideri opus summi dei asserit, quia natura carnis humanae nihil a natura corporis bestialis differt*. Si ergo digna est quae dei opus esse credatur, quomodo indigna est quae dei opere uestiatur?»¹⁰⁰.

92. See CICERO, *De re publica*, K. Ziegler (ed.), Teubner, Leipzig 1969, VI, par. 4 (fr.), pp. 124,26-125,3; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 131, n. 267.

93. The quotation seems to be mediated by Ambrose: see n. 95.

94. See CICERO, *Timaeus*, cap. 12, par. 45, p. 182b,5-11.

95. The subject of *dicat* is Ambrose: see Q51.

96. See Q29.

97. See AUGUSTINUS, *De ciuitate*, XII, cap. 27, p. 383,1-4: «Ita sane Plato minores et a summo deo factos deos effectores esse uoluit animalium ceterorum, ut immortalem partem ab ipso sumerent, ipsi uero mortalem adtexerent. Proinde animarum nostrarum eos creatores noluit esse, sed corporum» (HAGENDAHL, *Augustine*, p. 179, n. 279b).

98. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 41, p. 180b,4-13.

99. See *ibidem*, cap. 13, par. 47, pp. 183b,15-184b,7.

100. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *De sacramento regenerationis siue de philosophia*, G. Madec (ed.), Études Augustiniennes, Paris 1974 (Collection des Études Augus-

Q52 (N, I, S): PLATO, *Timaeus*, 69 D, in AUGUSTINUS, *Contra Iulianum*, IV, cap. 14, par. 72, col. 774,22-23;27-30.

Vide enim quid in Hortensii dialogo dicat Tullius [...]. Vide quid iste pro uiuacitate mentis contra uoluptatem corporis dicat. «An uero», inquit, «*uoluptates corporis expetendae, quae uere et grauiter a Platone dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum?* [...]»¹⁰¹.

Q53 (L, D, S): PLATO, *Respublica*, VI, 508 C, 509 D; VII, 517 B, in AUGUSTINUS, *Retractationes*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1984 (CCSL 57), I, cap. 3, par. 2, pp. 12,45-13,54.

Nec Plato quidem in hoc errauit, quia *esse mundum intellegibilem* dixit¹⁰², si non uocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa inusitatum est, sed ipsam rem uelimus adtendere. «*Mundum*» quippe ille «*intellegibilem*» nuncupauit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat inrationabiliter deum fecisse quod fecit, aut, cum faceret uel antequam faceret, nescisse, quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si uero erat, sicut erat, ipsam uidetur Plato uocasse «*intellegibilem mundum*».

Q54 (N, D, M¹⁰³): PLATO, *Respublica*, 457 C-D; ID., *Timaeus*, 18 C-D, in AUGUSTINUS, *Contra Iulianum opus imperfectum*, M. Zelzer (ed.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 85/2), VI, par. 22, p. 368,41-49.

Cui rei proficit in feminis castis foederis fides coniugalis, propter quod philosophus Plato iure displicuit, quia *permixte* censuit *utendum feminis in ea ciuitate qua disputando uelut optimam format*;

тиниennes, *Série Antiquité* 61), fr. 4, p. 259,7-12.

101. CICERO, *Hortensius*, A. Grilli (ed.), Pàtron editore, Bologna 2010, fr. 84, p. 86,1-2.

102. See Q3.

103. The quotation in itself is single, because there is only one work in which Plato theorises the commonality of women in the class of Custodians, namely *Republic*; however, this doctrine is recalled at the beginning of *Timaeus*, so the quotation may be multiple.

etiam ipse quod uolens, nisi ut omnibus minoribus maiores eam redderent caritatem, quam uidebat filiis ipsam debere naturam, cum quisque cogitaret esse posse suum filium, cuius eam uideret aetatem, ut ex quacumque femina ignota, qua indifferenter usus esset, suo natus semine non immerito crederetur.

Q55 (N, I, M¹⁰⁴): PLATO, *Phaedo*, 78 D-79 A; 79 D; ID., *Timaeus*, 27 D-28 A, in AUGUSTINUS, *Epistulae*, A. Goldbacher (ed.), Tempisky, Praha-Wien – Freytag, Leipzig 1895 (CSEL 34/1), 7, cap. 1, par. 2, p. 14, 1-6.

Nonnulli¹⁰⁵ calumniantur aduersus Socraticum illud nobilissimum inuentum, quo adseritur non nobis ea, quae discimus, ueluti noua inseri, sed in memoriam recordatione reuocari¹⁰⁶, dicentes memoriam praeteritarum rerum esse, *haec autem, quae intellegendo discimus*, Platone ipso auctore¹⁰⁷ *manere semper nec posse interire* ac per hoc non esse praeterita.

Q56 (N, D, S): PLATO, *Timaeus*, 38 C-40 D¹⁰⁸, in AUGUSTINUS, *Sermones*, J.-P. Migne (ed.), Migne, Paris 1841 (PL 38), serm. 241, par. 8, col. 1138,5-12.

Quid quod inuenimus eundem Platonem, magistrum istorum omnium, *in libro quodam suo quem scripsit de constitutione mundi*, inducere deum fabricatorem deorum, facientem scilicet deos cae-

104. The idea that the intelligibles always remain and cannot perish may be inferred from various Platonic passages. I have indicated here some of the most obvious.

105. The *nonnulli* who criticise the theory of learning as reminiscence do not seem to be Platonists, even though they quote Plato: in fact, they quote him to contrast him with “Socrates”, i.e. Plato himself, arguing (wrongly, according to Augustine) that the perennial permanence of the intelligibles is incompatible with remembering them.

106. See Q8.

107. In this case, the name *auctor* attributed to Plato does not mean that the *nonnulli* refer to Plato as their teacher. See n. 105.

108. See CICERO, *Timaeus*, capp. 9-10, part. 29-37, pp. 172b,5-177b,14; HAGEDENHAHL, *Augustine*, p. 131, n. 270.

lestes, stellas omnes, solem et lunam? Dicit ergo *deum opificem deorum caelestium: dicit ipsas stellas habere animas intellectuales, quae intelligunt deum, et corpora uisibilia quae cernuntur.*

Q57 (L, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A-B¹⁰⁹, in AUGUSTINUS, *Sermones*, 241, par. 8, col. 1138,29-40.

Inducitur *deus* a Platone ipso alloqui deos, quos fecit de corporali et de incorporali substantia, atque inter cetera *dicere illis: «Quoniam estis orti, immortales esse et indissolubiles non potestis»*¹¹⁰. Iam ad istam uocem illi intremiscere poterant. Quare? Quia immortales esse cupiebant, et mori nolebant. Ergo ut eis auferret timorem, secutus adiunxit atque ait: *«Non tamen dissoluemini, neque uos ulla mortis fata periment, nec erunt ualentiora quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram, quam illa quibus colligati estis»*¹¹¹.

Q58 (L, D, S): PLATO, *Timaeus*, 41 A-B¹¹², in AUGUSTINUS, *Sermones*, 242, cap. 5, par. 7, col. 1141,17-29.

Nonne in libro Platonis, quod hesterno die demonstraui¹¹³, legitur dixisse *deus non factus diis a se factis: «Quoniam estis orti, immortales quidem esse et indissolubiles non potestis; non tamen dissoluemini, neque ulla uos mortis fata periment; nec erunt ualentiora quam consilium meum, quod maius est uinculum ad perpetuitatem uestram, quam illa quibus estis colligati»*¹¹⁴? Totum ad uoluntatem suam redegit *deus*, qui potest et quod impossibile est. Nam quid est aliud, *non potestis*

109. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 136, n. 277i.

110. See n. 75.

111. See n. 75.

112. See CICERO, *Timaeus*, cap. 11, par. 40, p. 179b,3-13; HAGENDAHL, *Augustine*, p. 137, n. 277j.

113. See Q56 and Q57. Sermon 242 was preached the day after Sermon 241, on an Easter Wednesday. On the anti-Porphyrian controversy in Sermons 240, 241 and 242, see I. BOCHET, *Résurrection et réincarnation. La polémique d'Augustin contre les platoniciens et contre Porphyre dans les Sermons 240-242*, in G. PARTOENS – A. DUPONT – M. LAMBERIGTS (eds.), *Ministerium sermonis. Philological, Historical and Theological Studies on Augustine's Sermones ad populum*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 267-298.

114. See n. 75.

esse immortales, sed ut non moriamini ego facio; nisi, et quod fieri non potest, ego facio?

3. Index of Platonic passages quoted by Augustine¹¹⁵

PLATO, *Apologia Socratis*

27 D: Q11

31 D: Q9

Id., *Phaedo*

69 B-C: Q1

69 E-115 A: Q12

78 D-79 A: Q55

79 B-80 B: Q45

79 D: Q55

81 E-82 B: Q29

Id., *Politicus*

271 D: Q11

Id., *Symposium*

203 A: Q25, Q26

Id., *Phaedrus*

249 B: Q29, Q48

Id., *Theages*

128 D: Q9

Id., *Gorgias*

452 E-457 C: Q2

115. For the notion of “quoted passage”, see section 1 (Foreword).

Id., *Meno*

82 B-85 B: Q8

Id., *Respublica*

II, 376 E-378 E: Q14

II, 379 B-380 C: Q15, Q24

III, 386 A-392 C: Q14

III, 398 A: Q13

V, 457 C-D: Q54

VI, 508 C: Q53

VI, 509 D: Q53

VII, 517 B: Q53

VIII, 568 B: Q13

X, 603 B-608 B: Q14

X, 605 A: Q13

X, 607 B: Q13

X, 614 B: Q49

X, 617 D-621 B: Q48

X, 618 A: Q29

X, 620 A-D: Q29

Id., *Timaeus*

18 C-D: Q54

21 E-22 A: Q5

27 D-28 A: Q23, Q55

28 B: Q7

29 C: Q7, Q10

29 D-30 A: Q32

30 B: Q28

30 C-31 A: Q37

31 B: Q20

32 B: Q21, Q44

32 B-C: Q34

34 B: Q17, Q28

35 B-36 D: Q34

37 C: Q31

38 C-40 D: Q56

38 C-41 A: Q46
 39 E-40 A: Q37
 40 D: Q11
 41 A: Q27
 41 A-B: Q30, Q38, Q39, Q40, Q41, Q43, Q47, Q57, Q58
 41 B-C: Q36
 41 C-D: Q35, Q51
 42 C: Q29, Q35, Q50
 42 D-43 A: Q35
 42 E-43 A: Q51
 44 D-45 C: Q35, Q51
 45 B-C: Q42
 69 D: Q52
 92 C: Q36

Id., *In Alexim carmen*: Q3

Id., *passim*: Q4, Q6, Q16

Id., *locus non inuentus*: Q18, Q19, Q22

4. Unspecified references to Plato in Augustine¹¹⁶

I. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Academicos*, Th. Fuhrer (ed.), de Gruyter, Berlin-Boston 2017 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2022):

- 1) II, cap. 6, par. 14, p. 34,24.
- 2) III, cap. 9, par. 18, p. 61,19.

¹¹⁶ For the notion of “unspecified references”, see section I (Foreword). I have identified the references with the help of the *Corpus Augustinianum Gissense* (<<https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/corpus-aug-gissense/cag-online/cag-online-english>>), which I have compared with the *Library of Latin Texts* (<<http://www.brepols.net/Pages/BrowseBySeries.aspx?TreeSeries=LLT-O>>). The order of Augustine’s works is as indicated in his *Retractationes*. His *Enarrationes in Psalmos*, *Epistulae* and *Sermones* have been listed at the end.

- 3) III, cap. 17, par. 37, p. 78,6-21.
- 4) III, cap. 18, par. 40, p. 80,21.
- 5) III, cap. 18, par. 41, p. 81,16.
- 6) III, cap. 18, par. 41, p. 81,25.
- 7) III, cap. 18, par. 41, p. 82,1.
- 8) III, cap. 19, par. 42, p. 82,11.

2. Id., *Soliloquia*, W. Hörmann (ed.), Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1986 (CSEL 89):

- 1) I, cap. 4, par. 9, p. 15,2.

3. Id., *De uera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnhout 1962 (CCSL 32):

- 1) cap. 2, par. 2, p. 188,20.
- 2) cap. 3, par. 3, p. 188,5¹¹⁷.
- 3) cap. 3, par. 5, p. 191,80.

4. Id., *De doctrina christiana*, M. Simonetti (ed.), Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994:

- 1) II, cap. 28, par. 43, p. 138,21-35.
- 2) II, cap. 28, par. 43, p. 140,38.

5. Id., *Contra Faustum Manicheum*, J. Zycha (ed.), Tempsky, Praha-Wien – Freytag, Leipzig 1891 (CSEL 25/1):

- 1) XII, par. 39, p. 365,26.
- 2) XX, par. 9, p. 545,13.
- 3) XXXIII, par. 6, p. 792,5.

¹¹⁷. On this passage, see G. MADEC, «Si Plato uiueret...» (*Augustin, De uera religione*, 3.3), in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, École Normale Supérieure, Fontenay-aux-Roses 1981, pp. 231-247.

6. Id., *Ad Cresconium grammaticum partis Donati*, M. Petschenig (ed.), Tempsky, Wien – Freytag, Leipzig 1908 (CSEL 52):

1) I, cap. 2, par. 3, p. 327,3¹¹⁸.

7. Id., *De ciuitate dei*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47-48):

- 1) I, cap. 22, p. 24,22.
- 2) II, cap. 7, p. 40,19.
- 3) II, cap. 7, p. 40,28.
- 4) II, cap. 14, p. 45,11.
- 5) II, cap. 14, p. 45,19.
- 6) II, cap. 14, p. 45,22.
- 7) II, cap. 14, p. 46,40.
- 8) II, cap. 14, p. 46,45.
- 9) II, cap. 15, p. 47,2.
- 10) VI, cap. 10, p. 181,18.
- 11) VIII, cap. 1, p. 217,34-36.
- 12) VIII, cap. 2, p. 218,47.
- 13) VIII, cap. 4, p. 219,1-50.
- 14) VIII, cap. 8, p. 225,33.
- 15) VIII, cap. 9, 226,8.
- 16) VIII, cap. 11, p. 227,2.
- 17) VIII, cap. 11, p. 227,8.
- 18) VIII, cap. 11, p. 228,16.
- 19) VIII, cap. 11, p. 228,41.
- 20) VIII, cap. 11, p. 228,51.
- 21) VIII, cap. 12, p. 229,14-15.
- 22) VIII, cap. 12, p. 229,20.
- 23) VIII, cap. 12, p. 229,24.

118. «Vide ergo, ne hoc quod fecisti sit artis illius malae, quam, sicut de Platone commemorasti, nonnulli recte iudicauerunt de ciuitate ac de humani generis societate pellendam». I understand *Platone* as an ablative of subject; but if it were an ablative of origin, then we would be dealing with a quotation from PLATO, *Leges*, XI, 938 A.

- 24) VIII, cap. 12, p. 229,29.
- 25) VIII, cap. 13, p. 230,17.
- 26) VIII, cap. 13, p. 230,21.
- 27) VIII, cap. 13, p. 230,31.
- 28) VIII, cap. 13, p. 230,36.
- 29) VIII, cap. 14, p. 231,17.
- 30) VIII, cap. 14, p. 231,29.
- 31) VIII, cap. 14, p. 231,31.
- 32) VIII, cap. 14, p. 231,37.
- 33) VIII, cap. 14, p. 231,41.
- 34) VIII, cap. 15, p. 232,41.
- 35) VIII, cap. 15, p. 233,49.
- 36) VIII, cap. 18, p. 235,20.
- 37) VIII, cap. 21, p. 238,24.
- 38) VIII, cap. 21, p. 238,27.
- 39) VIII, cap. 21, p. 238,29.
- 40) VIII, cap. 21, p. 238,36.
- 41) VIII, cap. 21, p. 238,42.
- 42) VIII, cap. 21, p. 238,48.
- 43) VIII, cap. 21, p. 238,53.
- 44) VIII, cap. 21, p. 238,55.
- 45) VIII, cap. 21, p. 239,64.
- 46) IX, cap. 4, p. 251,10.
- 47) IX, cap. 10, p. 258,1.
- 48) IX, cap. 16, p. 264,13.
- 49) X, cap. 2, p. 274,7.
- 50) X, cap. 9, p. 283,59.
- 51) X, cap. 27, p. 301,9.
- 52) X, cap. 29, p. 304,16.
- 53) X, cap. 29, p. 306,93.
- 54) X, cap. 30, p. 307,1.
- 55) X, cap. 30, p. 308,63.
- 56) XI, cap. 25, p. 344,10.
- 57) XII, cap. 14, p. 369,43.
- 58) XII, cap. 14, p. 369,46.
- 59) XII, cap. 25, p. 381,3.
- 60) XII, cap. 27, p. 383,1.

- 61) XII, cap. 27, p. 383,6.
- 62) XII, cap. 27, p. 383,9.
- 63) XIII, cap. 16, p. 397,44.
- 64) XIII, cap. 17, p. 399,32.
- 65) XIII, cap. 17, p. 399,49.
- 66) XIII, cap. 19, p. 401,18.
- 67) XIII, cap. 20, p. 403,5.
- 68) XVIII, cap. 37, p. 632,11.
- 69) XIX, cap. 1, p. 659,108.
- 70) XXI, cap. 7, p. 769,51.
- 71) XXII, cap. 11, p. 830,76.
- 72) XXII, cap. 12, p. 833,59.
- 73) XXII, cap. 26, p. 854,29.
- 74) XXII, cap. 26, p. 854,33.
- 75) XXII, cap. 26, p. 854,38.
- 76) XXII, cap. 27, p. 854,1.
- 77) XXII, cap. 27, p. 854,8.
- 78) XXII, cap. 27, p. 855,11.
- 79) XXII, cap. 27, p. 855,16.
- 80) XXII, cap. 27, p. 855,19-20.
- 81) XXII, cap. 28, p. 855,3.
- 82) XXII, cap. 28, p. 856,35.

8. Id., *Contra Iulianum*, J.-P. Migne (ed.), Migne, Paris 1845 (PL 44):

- 1) I, cap. 4, par. 12, col. 647,36.
- 2) IV, cap. 3, par. 17, col. 745,43.
- 3) IV, cap. 15, par. 75, col. 776,27.
- 4) IV, cap. 15, par. 76, col. 777,53.

9. Id., *Retractationes*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1984 (CCSL 57):

- 1) I, cap. 1, par. 4, p. 10,99.
- 2) I, cap. 3, par. 2, p. 12,38.
- 3) I, cap. 4, par. 4, p. 15,50.

- 4) I, cap. 11, par. 4, p. 35,53.
- 5) II, cap. 4, par. 2, p. 93,20.

10. ID., *Contra Iulianum opus imperfectum*, M. Zelzer (ed.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004 (CSEL 85/2):

- 1) I, par. 116, p. 133,15.

11. ID., *Enarrationes in Psalmos*:

- 1) 103, sermo 3, F. Gori – C. Pierantoni (edd.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2011 (CSEL 95/2), par. 4, p. 154,15.
- 2) 103, sermo 3, par. 6, p. 159,4.
- 3) 103, sermo 3, par. 6, p. 160,9.
- 4) 140, F. Gori – F. Recanatini (edd.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2002 (CSEL 95/4), par. 19, p. 217,20.

12. ID., *Epistulae*, A. Goldbacher (ed.), Tempsky, Praha-Wien – Freytag, Leipzig 1895 (CSEL 34/1-2):

- 1) 3, par. 1, p. 5,6.
- 2) 31, par. 8, p. 8,3.
- 3) 118, cap. 3, par. 16, p. 681,10.
- 4) 118, cap. 3, par. 20, p. 684,2.
- 5) 118, cap. 4, par. 33, p. 697,3.

13. ID., *Sermones*:

- 1) 68 auct. (= *Mai* 126), P.-P. Verbraken et al. (edd.), Brepols, Turnhout 2008 (CCSL 41/Aa), cap. 5, par. 7, p. 445,225.
- 2) 198 auct. (= *Dolbeau* 26, *Moguntinus* 62), F. Dolbeau (ed.), *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996, par. 59, p. 413,1439.

- 3) 218 auct. (= *Étaix* 5), R. Étaix (ed.), «Augustinianum» 34 (1996), pp. 359-375, par. 7, p. 366,76.
- 4) 241, J.-P. Migne (ed.), Migne, Paris 1841 (PL 38), par. 6, col. 1136,51.



The Influence of Platonism on the Arabic-Latin Translators of Early Twelfth-Century Chartres and North-East Spain

CHARLES BURNETT*

My aim in this paper is to show how it was the Platonism (in cosmology and psychology) of a network of scholars connected with Chartres and North-East Spain in the first half of the twelfth century that inspired them to translate texts from Arabic, and affected their choice of texts. This contrasts with the translators from the mid-twelfth century onwards, based in Toledo, whose allegiance, in natural philosophy, was rather to Aristotle¹.

Adelardus Bathoniensis could be considered as the father, or at least, uncle, of this network of translators in that (a) he is the oldest, being born in the vicinity of Bath in the west of England in ca. 1080 A.D., (b) he experienced the French cathedral schools of Laon and Tours, and the presence of his translations at the cathedral of Chartres probably signifies some personal connection with that centre too, (c) he took the initiative of travelling to the Levant, probably in the wake of the first crusaders at the end of the eleventh century, in pursuit of *Arabum studia*, which he could add to the

* Warburg Institute, London.

¹ Another version of the argument put forward in this article, with fuller quotations and different emphases can be found in my *Plato Amongst the Arabic-Latin Translators of the Twelfth Century*, in F. CELIA, A. ULACCO (a cura di), *Il Timeo: esegesi greche, arabe, latine: relazioni introduttive ai seminari della 5. settimana di formazione del Centro Interuniversitario "Incontri di culture, la trasmissione dei testi filosofici e scientifici dalla tarda antichità al medioevo islamico e cristiano": Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 26-30 aprile 2010*, Pisa University Press, Pisa 2012 (Greco, Arabo, Latino, *Le vie del sapere*, Studi, 2), pp. 269-306. The present article adds further evidence for the presence of Plato amongst the translators.

Greek studies that he found in Syracuse, in Sicily and Magna Graecia. Since he wrote his own, highly sophisticated, works as well as (and perhaps before) his translations from Arabic, we get a good idea of his attitudes and predilections. And what we find is that he is an avowed Platonist². In his principal and most popular Latin work, the *Quaestiones naturales*, in which he claims to provide reasons (*rationes*) for the phenomena in the world, based on his “studies of the Arabs” (*Arabum studia*), his fictive interlocutor, the “Nephew” (*nepos*), is made to say that Adelardus is a faithful follower of Plato in every branch of philosophy: «Now that I have perceived that you completely agree with Plato in philosophical speculations, in the physical effects of causes and also in ethical deliberations <I shall ask you> [...]»³. The reference is to the well-known Platonic trio of sciences – logic, natural philosophy and ethics, as mentioned by Marcus Tullius Cicero and Augustinus Hipponensis⁴. Adelardus Bathoniensis considers Plato as the spokesperson of the Academics, whose opinion is “divine”, and mentions the dialogue of the *Timaeus* in particular as the source for this elevated knowledge: «This is the divine opinion of the Academicians, to which Plato

2. The Platonism of scholars associated with Chartres in the early to mid-twelfth century is, of course, well known. Cf. W. WETHERBEE, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton University Press, Princeton 1972; P. ELLARD, *The Sacred Cosmos: Theological, Philosophical and Scientific Conversations in the Early Twelfth Century School of Chartres*, University of Scranton Press, Scranton 2007, but these books say little or nothing about the translators mentioned in this article.

3. ADELARDUS BATHONIENSIS, *Quaestiones naturales*, 24: «Cum enim et in philosophicis contemplationibus et in physicis causarum effectibus ethicisque etiam consultibus Platoni te penitus consentire perceperim». The quotations from Adelardus Bathoniensis’ *Quaestiones naturales* and *De eodem et diverso* are taken from ADELARD OF BATH, *Conversations with His Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*, C. Burnett, I. Ronca, P. Mantas España et al. (edd.), Cambridge University Press, Cambridge 1998. The *Quaestiones naturales* are referred to by the number of the question.

4. S. GERSH, *The Medieval Legacy from Ancient Platonism*, in S. GERSH, J.F.M. HOENEN (eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 3-30: see p. 13 for the Latin tradition of this three-fold division.

gave his approval in the *Timaeus*⁵. The quotation that follows this statement gives an example of Plato's physics: the description of the two qualities of fire, the one that burns, the other the harmless light through which the sense of sight operates. In his other major work, *De eodem et diverso*, a propaedeutic to the study of philosophy and its seven branches (the seven liberal arts), Adelardus refers to «my friend Plato» («familiaris meus Plato»)⁶, and he repeats «my Plato» («meus Plato») when he quotes a passage from Chalcidius's translation of the *Timaeus*⁷. The very title of his work *On the Same and the Different* evokes the substance of the nature of the World Soul, which, as *Timaeus* explains, is made of the Same, the Different, and Existence, and is cut into strips of which the outer one, when made into a circle, is the cause of the "Same" movement of the outermost sphere, and the inner one is divided through the seven "Different" movements of the planets. But Adelardus also applies the "same" and the "different" to the two protagonists of *De eodem et diverso*, namely *Philosophia* and *Philocosmia* («love of wisdom» and «love of the world»), and claims that the «Prince of Philosophers» (i.e. Plato) was responsible for this application⁸.

The only writing of Plato that Adelardus would have known was the first two-thirds of Plato's *Timaeus*, from which he drew his conception of the cosmos and of the human being. His understanding of the *Timaeus* was, of course, mediated through Chalcidius's translation. Chalcidius's elaboration of a phrase of Plato – «There is nothing whose origin a legitimate cause and reason does not precede»⁹ – could be regarded as his motto. For, at the beginning of the *Quaestiones naturales* he makes the contrast between the Arabs'

5. ADELARDUS BATHONIENSIS, *Quaestiones naturales*, 23: «Et hec est Achademicorum divina quam sanxit Plato sententia in Timeo».

6. *Ibidem*, p. 24.

7. *Ibidem*, p. 26.

8. *Id.*, *De eodem et diverso*, pp. 2-3.

9. Chalcidius's elaboration of Plato's *Timaeus* 28A, in CHALCIDIUS, *On Plato's Timaeus*, J. Magee (ed.), Harvard University Press, Cambridge Ma.-London 2016, pp. 40-41: «nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat» (a translation of the Greek πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν).

reliance on *rationes* and the French (*Galli*) reliance on “authority” in the dramatic context of the *Quaestiones naturales*.

Through the *Timaecus* Adelardus would have acquired a taste for Plato’s mathematics, especially in the explanation of the ratios of the numbers used for the mixture of the World Soul. Chalcidius elaborated on the mathematical aspects of the *Timaecus*, relying to a large extent on a Greek work by Theon Smyrnaeus: *On Mathematics Useful for the Understanding of Plato*. Chalcidius’s explanations, especially through diagrams, became popular in the late eleventh century, just when Adelardus was acquiring his education, and has led one scholar to refer to the «rise of geometrical arithmetic» as a consequence of this¹⁰. Much of this reasoning in Chalcidius (and Theon Smyrnaeus) presupposes a knowledge of Euclides Alexandrinus’s *Elements*. It would be quite natural, therefore, for Adelardus to be inspired by his reading of the *Timaecus* and its commentary, to seek out and translate Euclides’ *Elements* for the first time since Boethius’s incomplete translation from Greek in the early sixth century¹¹. We have a literal translation of all thirteen books, together with illustrations, some of which can be paralleled in the illustrations to Chalcidius. Adelardus provided no preface explaining the reason for his translation, but his description of geometry in *De eodem et diverso* is a sufficient introduction to the subject. Here he describes how geometry was discovered by a «certain wiseman» within «his soul which had possessed it from the beginning in the treasury of her own divinity»¹². Beginning with the point, ascend-

10. A. SOMEAI, *The Brussels Gloss: a Tenth-Century Reading of the Geometrical and Arithmetical Passages of Chalcidius’s Commentary (ca. 400 AD) to Plato’s Timaeus*, in D. JACQUART, C. BURNETT (eds.), *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du moyen âge à la renaissance*, Droz-Champion, Genève-Paris 2005, pp. 139-169.

11. This link between the *Timaecus* and Euclid’s *Elements* is already apparent in Arabic in which we find a book called “Plato’s *Kitāb uṣūl al-handasa*” (“Plato’s *Elements of Geometry*”) «which was nothing else than a short compilation of geometrical extracts of the *Timaecus* prepared by Costa ben Luca»: see R. ARNZEN, *Plato’s Timaeus in the Arabic Tradition. Legends – Testimonies – Fragments*, in CELIA, ULACCO (a cura di), *Il Timeo: esegesi greche, arabe, latine*, pp. 181-267: 192.

12. ADELARDUS BATHONIENSIS, *De eodem et diverso*, pp. 60-61: «[...] sapiens quidam vir [...] illud quod anima in sue divinitatis thesauro a principio possederat».

ing through the line, he arrived by way of the surface at the solid body, and from here deduced conclusions by what was to be called “the axiomatic method”. This whole story is reminiscent of the recollection theory (*anamnesis*) in Plato’s *Meno*, which too uses geometrical examples (sides and areas of squares) – which would have been known through Cicero¹³. That a literal Arabic translation of Euclides’ *Elements* fed directly into an understanding of geometrical reasoning is shown by Adelardus’s own refashioning of this translation into a work which brought out the element of deduction from one theorem to another (the axiomatic method). It was this new version which was chosen by Theodericus Carnotensis to be incorporated in his program of education in the seven liberal arts, the *Heptateuchon* of ca. 1141.

At the end of his account of geometry in the *De eodem et diverso* Adelardus writes: «If anyone is instructed in these and (geometry’s) other precepts, he will provide for himself a way through earth up to heaven, using his intelligence as his vehicle, and he will understand the size of, and the differences between, the higher bodies»¹⁴. The use of geometry for astronomy is obvious, and is brought out in Claudius Ptolomaeus’s *Almagest* whose first books are full of references to the theorems in Euclides’ *Elements*. Adelardus knew Ptolomaeus’s work, if not only because of the reference to it in the first chapter of the work on astronomical tables by al-Khwārizmī which he translated. The translation of the *Elements* of Euclides, which I claim was inspired by his reading of the *Timaeus*, launched him on a trajectory which included, on the one hand, translating texts on the science of the stars, and, on the other, translating texts on the operation of astronomical talismans.

Neither of these was alien to Platonism. Plato, as Adelardus points out in his *De eodem et diverso*, «borne aloft by the sublimity of his mind and the wings which he attached to it, embarked on

13. PLATO, *Meno* 82B-83E. For Marcus Tullius Cicero’s use of this passage, see B. SHARPLES, *More on ἀνάμνησις in the Meno*, «Phronesis» 44 (1999), pp. 353-357.

14. ADELARDUS BATHONIENSIS, *De eodem et diverso*, pp. 66-67: «His itaque ceterisque eius preceptis si quis instruatur, per terram viam sibi in celum ingenio parabit et quantitatem superiorum differentiamque comprehendet».

knowing things from their very sources, before they entered bodies, defining archetypal forms of things»¹⁵. Adelardus clearly understood the stars and planets as agents for bringing the celestial forms into individual sublunar matter – or, more precisely, they were the celestial forms which operated on the sublunar forms which imitated them. This is the implication of the obscure passage at the beginning of Adelardus's translation of Albumasar's *Ysagoga minor in astronomiam* (which was already obscure and elliptical in the original Arabic), which refers to the «imitations on this lower earth of the higher forms, brought about by a natural movement»¹⁶. In his adaptation of an Arabic work on talismans, *Liber praestigiorum Thebidis*, he quotes Pseudo-Ptolemaeus's *Centiloquium* as saying that «the images of this composite world obey the images in the firmament», and explains this as meaning that «the images of individuals suffering corruption and regeneration under the lunar circle obey the images on the celestial circle. For example: an individual lion obeys the celestial Leo, and also an individual scorpion or serpent obeys the celestial Scorpio or Serpens»¹⁷.

A similar sentiment is expressed in the section on astronomy in the *De eodem et diverso* when Adelardus declares: «If anyone could make her his own, he would be confident in declaring not only

15. *Ibidem*, pp. 20-21: «[...] mentis altitudine elatus pennisque quas sibi indui obnix nixus, ab ipsis initiis res cognoscere aggressus est et quid essent antequam in corpora prodirent expressit, archetipas rerum formas [...] diffiniens».

16. ALBUMASAR, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology, together with the Medieval Latin translation of Adelard of Bath*, C. Burnett, K. Yamamoto, M. Yano (edd.), Brill, Leiden-New York-Köln 1994 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 15), pp. 92-93: «[...] similitudinibus quippe superiorum formarum supra mundum hunc inferiorem naturali quodam motu apparentibus».

17. ADELARDUS BATHONIENSIS, *Liber prestigiorum Thebidis*, in THABIT IBN QURRA, *On Talismans and Ps.-Ptolemy On Images 1-9: together with the Liber prestigiorum Thebidis of Adelard of Bath*, G. Bohak, C. Burnett (edd.), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021 (Micrologus Library, 106), pp. 202-205: «Dicit enim absolute ymagines mundi compositi ymaginibus circularibus obediunt, intendens scilicet per hoc quia ymagines individuorum sub lunari circulo dissolutionem ac restitutionem patientium ymaginibus circularibus obediant. Exempli gratia: leo individuus Leoni circulari, sed et scorpius et serpens individualia Scorpioni et Serpenti circulari obsequuntur».

the present condition of lower things, but also their past or future conditions. For, those higher and divine animate beings are the principle and causes of the lower natures»¹⁸. There is certainly a conceptual similarity between deriving individual forms in matter from the ideal forms in the mind of God, and seeing the celestial beings as the origin and generators of individual beings on earth. And it is clearly with Plato in his mind that Adelardus substitutes the Arabic stock examples of Zayd and 'Amr with «Socrates, son of Sophroniscus» and «Plato» when describing how to bring two people together in love (also in the *Liber praestigiorum Thebidis*).

The affiliation of an Arabic-Latin translator to Plato is even stronger in the case of Hermannus de Carinthia, whose floruit is 1138-43 and who, like Adelardus, has a connection with Chartres. He dedicated to Theodericus Carnotensis, the chancellor of the cathedral, his translation of Ptolemaeus's *Planisphere*. In this he describes Thierry as his «most diligent teacher», who is «the soul of Plato from heaven once more accommodated to mortals»¹⁹, and he explicitly addresses the program of translation from Arabic embarked on by his collaborator Robertus Ketenensis and himself, to Theodericus Carnotensis as (presumably) a supplement to the *Hep-tateuchon*²⁰. In this context he, like Adelardus, introduces the Pla-

18. ADELARDUS BATHONIENSIS, *De eodem et diverso*, pp. 68-69: «Hanc si quis sibi privatam facere posset, non modo presentem rerum inferiorum statum verum etiam preteritum vel futurum non diffiteretur. Superiora quippe illa divinaque animalia inferiorum naturarum et principium et cause sunt».

19. HERMANNUS DE CARINTHIA, *Planisphaerium Ptolemaei. Praefatio*, in C. BURNETT, *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 13 (1978), pp. 99-135: 109-112«[...] diligentissime preceptor, Theodorice, quem haud equidem ambigam, Platonis animam celitus iterum mortalibus accommodatam».

20. Hermannus de Carinthia, as compiler of the *Liber novem iudicum*, also knew Albumasar's *Ysagoga minor in astronomiam* which is quoted therein, and his version of Euclid's *Elements* depended partially on Adelard's two versions of the text. For the argument that Hermannus de Carinthia and Adelardus Bathoniensis were in Chartres at the same time, see C. BURNETT, *The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia and Gundisalvus*, in M. LUTZ-BACHMANN, A. FIDORA, A. NIEDERBERGER (eds.), *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 41-65.

tonic concept of the Same and the Different. He regards these as the basic movements of the whole universe: «For stellar motion», he writes, «is divided into two parts – the Same and the Different – of which the one that is accidental to all is the Same, and the one that is proper (to individual planets) is in all ways Different, and contrary to the Same, both being circular [...]» He continues: «The movement of the Same is the movement of a uniform circle round the immobile centre and axis of the sphere containing everything. [...] as the Same is the beginning of the Different, and equality is the hinge of inequality»²¹.

Hermannus de Carinthia wrote this dedication in Toulouse; he is also attested in León (between 1141 and 1143), in Béziers (1143), and, in the company of Robertus Ketenensis, «on the banks of the Ebro» in 1141. His major original work, the *De essentiis*, was written in Béziers and dedicated to Robertus. It is a cosmogony on the universe and on man and is deliberately modelled on Plato's *Timaeus* with Chalcidius's Commentary interwoven into it. There are words and phrases throughout the work that are reminiscent of Chalcidius's Latin. But the work could also be said to be built around the Platonic Same and Different. We read: «The first thing that was necessary for the construction of the universe was the proposition of the Same and the Different»²², so that from their mixture all things might be generated.

Since generation is nothing other than the universal germination of the world, nature itself, it seems, must first be divided into three – into the Same, the Different and the Mixed, and we could, if we wished, call it by the same term as Plato when he calls it the «soul of the world». «Same nature» is a certain uniform, pure, and completely simple, state; Different nature is a multiple condition, as if

21. HERMANNUS DE CARINTHIA, *Planisphaerium Ptolemaei. Praefatio*, p. 110: «Est enim stellarum motus omnino bipartitus – in eundem et diversum – quorum alter accidentalis omnibus idem, alter proprius omnifariam diversus atque contrarius, uterque circularis [...] prout idem diversi principium, et equalitatem inequalitatis cardinem».

22. HERMANNUS DE CARINTHIA, *De essentiis*, C. Burnett (ed.), Brill, Leiden-Köln 1982 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 15), pp. 90-91: «Primum ergo necessaria fuit huiusmodi fabrice eiusdem diversique propositio».

disturbed by otherness flowing in; but the Mixed is obedient to the Same and moves the Different²³.

With this addition of “mixed” we find operations on different levels in the *De Essentiis*. The outermost sphere is identified with the Same (i.e. the “shell” whose equator is above the earth’s equator), the zodiac with the Different (i.e. the “shell” whose equator is the ecliptic), and the sphere of the fixed stars with the Mixed. In the *De Essentiis* we see a configuration of the universe distinctive of the Arabic astronomers and cosmologists described in Platonic terms.

The outer extreme of the universe (which includes the three spheres just mentioned), is also called the Same as a unit, the sublunary world, the Different, and the spheres of the planets, the Mixed. At the bottommost level of creation, Hermannus de Carinthia conceives of the elements as “seeds”, which are “the same” when considered individually, but “different” when massed together.

Another concept echoing Plato is that of the “medium” between the two “extremes”, which is how Hermannus de Carinthia describes the planets between the extremities of the firmament and of the earth. This *medium* is described in the same terms as Plato (and Chalcidius)’s discussion of the necessity for the double mean between the two elements earth and fire (*Timaeus* 31C-32C). This double mean in Plato works according to a continuous geometrical proportion, 2 : 4 : 8. In Hermannus de Carinthia the proportion is arithmetical: 4 (the four elements of the earth); 8 (the eight spheres of the planets and visible zodiac), and 12 (the twelve signs of the fictive zodiac). Hermannus de Carinthia follows Plato in believing that numbers in proportion provide the bonds of the universe, and describing proportions in terms of musical intervals. And here we have the final instance of Same and Different: the “Different music”

23. HERMANNUS DE CARINTHIA, *De essentiis*, pp. 154-155: «Que quoniam nichil aliud est quam universum hoc mundi germen, ipsa natura primum tripartito dividenda videtur – in idem, diversum et mixtum – quam, si volumus, eodem nomine notare possumus quo Plato significans mundi animam vocat. Eadem natura est status quidam uniformis, purus et omnino simplex; diversa natura est habitudo multiplex, tamquam influente alteritate turbida; mixta vero eidem obediens diversam movens».

is that of humans, which has an undoubted power in its performance. But the “Same” music is that of the world – of the world-soul in Plato, but of the very fabric of the world in *De essentiis*²⁴.

What relevance does this have to Hermannus de Carinthia’s translations? We find here the opposite situation to that of Adelardus: Adelardus’s *De eodem et diverso* and *Questiones naturales* are preludes to his translations of Arabic works on astronomy, astrology and talismans. Hermannus de Carinthia’s *De essentiis* incorporates the results of his translations (this is confirmed by the dates: Albumasar’s *Great Introduction* was completed in 1140; the *De essentiis* in 1143). Yet one could still say that Hermannus de Carinthia’s Platonism – his desire to fill in the details of a Platonic universe – was nevertheless an incentive to translate. The most substantial of his translations was undoubtedly that of the *Great Introduction* of Albumasar. Hermannus de Carinthia writes out his translation in his own words – i.e. using the style and vocabulary of his contemporary *literati*. Hence it is not surprising to find echoes of the Latin *Timaeus* and Chalcidius’s commentary. Chalcidius’s phrase, «there is nothing whose origin a legitimate cause and reason does not precede», to which Adelardus was sympathetic, was quoted *verbatim* by Hermannus de Carinthia, when Albumasar’s discusses the necessity for causes²⁵; and Hermannus de Carinthia’s addition of the analogy of the major intervals in music to Albumasar’s account of the planetary aspects, is reminiscent of Chalcidius’s discussion of the proportions of the materials of the World Soul²⁶. Terms that

24. HERMANNUS DE CARINTHIA, *De essentiis*, pp. 148–149.

25. «[...] quia nichil est cuius ortum legitima causa et ratio non precedat»: ALBUMASAR, *Introductorium maius*, I, 4.13b, in ID., *Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum*, R. Lemay (ed.), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1995, vol. 8, p. 13,411–412, and ID., *The Great Introduction to Astrology by Abū Ma šar*, K. Yamamoto, C. Burnett (edd.), Brill, Leiden-Boston 2019, p. 99.

26. ALBUMASAR, *Introductorium maius*, VI, 3.6a, vol. 8, pp. 110,611–111,616: «Musici vero dimidium et trientem maiores numeros appellant eo quod duplam et sesquialteram proportionem reddant moderatissimas diapason et diapente consonantias. Hac itaque de causa circulus primo per medium secari debuit [...] cuius medietas tetragonum reddit, triens exagonum, qui duplicatus trigonum, circuli videlicet trientem conficit ad medietatis proportionem»: Compare CHALCIDIUS, *On Plato Timaeus*, c. 35, p. 176: «Epitritus autem in calculando idem est qui diatessa-

Hermannus de Carinthia takes from Chalcidius, and uses in his *De essentiis*, also reappear in Albumasar: *ambitus*, *circuitus*, *diametros*, *intervallum*, *medietas*, *modulatio*, *opifex*, *genitura*, *statio* (on a planet's orbit), and *tropicus*.

An indication that Hermannus de Carinthia's Albumasar was regarded as "Platonic" is the fact that, within half a century of its composition, key passages were included in an anthology of Platonic doctrines from late antique Latin sources, in a manuscript which was taken by a Dominican to Scotland in the early thirteenth century²⁷. The largest number of passages come from the *Timaeus* and Chalcidius's commentary, which are followed by those of other authors who quote "Plato" or the "Platonici": Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, the Hermetic *Asclepius*, Apuleius, *De deo Socratis*, and Marcus Tullius Cicero, *On the Nature of the Gods* (which includes the statement that Plato is «like some god of the philosophers»²⁸). The passages in the anthology concern the *anima mundi*, time and eternity, fate and providence, human souls and demons, and matter; in particular they point out that man is born to contemplate the heavens, and discuss the cause of the benevolence and malevolence of the planets, and the possibility of predicting the future. The quotations from Albumasar include statements that the stars have control over the harmony of the soul and the body, the Moon has an affect on tides, on animals, plants, metals, and on all things that increase and decrease; and the planets by their movements bring into being the things of this world, which is bound to the celestial world by a kind of natural love.

ron dicitur in canendo, sescuplaris vero idem est qui diapente dicitur in canendo, duplex vero qui diapasen dicitur in canendo, quadruplex qui disdiapasen dicitur in canendo».

27. C. BURNETT, *The Arrival of the Pagan Philosophers in the North: A Twelfth-Century Florilegium in Edinburgh University Library*, in J.P. CANNING, E.J. KING, M. STAUB (eds.), *Knowledge, Discipline and Power in the Middle Ages, Essays in Honour of David Luscombe*, Brill, Leiden-Boston 2011 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 106), pp. 79-93.

28. CICERO, *De natura deorum*, ¶32, W. Ax, O. Plasberg (edd.), Teubner, Leipzig 1933, p. 61,6: «Platonem quasi quendam deum philosophorum».

Hermannus de Carinthia's respect for the authority of Plato is shared by his collaborator, Hugo Sanctelliensis, who belonged to the entourage of Michael, Bishop of Tarazona, in 1145, and translated several works from Arabic on astrology, astronomy and divination, especially those attributed to Hermes. Both translators were involved in some way or other in bringing together a large number of translations of Arabic works on astrological judgements, first as a *Book of Three Judges*, then as a *Book of Nine Judges*. Plato plays a prominent role in the translators' prefaces to both compilations. In the first, we find a quotation from Apuleius's *De deo Socratis*:

For astronomy not only has obtained the final place in mathematics, but, being more sublime, has also won higher esteem: it seeks to treat of the disposition of heavenly and loftier bodies, and examines time within the movement of things. For, as Plato asserts, <the heavenly bodies> with unerring and fixed course make their paths (which are by far most regular) eternal by their divine changes, in that they, with different kinds of orbit, but with a single, continuous, and uniform velocity, appear now to advance, now to regress, with remarkable alternation, according to the position and tilt and distance from the earth of their circles. He rightly is wise who knows the risings and the settings of the heavenly signs²⁹.

In the *Liber novem iudicum*, Plato is quoted at even greater length, as the last of four authorities justifying the study of astrology (the other authorities being Hermes the Persian, Ptolemaeus, and <Hermes> Trismegistus, of which only the last is a Latin

29. «Astronomia enim non solum in mathematica novissimum ordinis obtinuit locum, verum sublimior, excelsiorem meruit dignitatem – cum videlicet celestium atque superiorum dispositionem tractandam inquiret, et in motu rerum tempus consideret. Ea enim, ut Plato asserit, inflexo et certo cursu meatus longe ordinatissimos divinis vicibus eternos efficiunt, varia quippe curriculi sui specie, sed una semper et equabili pernecitate, tum progressus tum vero retrogressus mirabili vicissitudine assimilant pro situ et flexu et abside circulorum, quos probe callet qui ortus signorum et obitus novit»: C. BURNETT, *A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the mid-Twelfth Century*, «Journal of the Royal Asiatic Society», 1 (1977), pp. 62-108: 78; the quotation of Plato is from APULEIUS, *De deo Socratis*, II, P. Thomas (ed.), Teubner, Leipzig 1908, p. 7.

source). The translators write that the doctrine of Plato teaches that the wise Former (*formator*) of things provided some things to be produced from others as well as certain things to be created through Himself, all things advancing towards perfection according to how close they are to the higher beings, and how far they are from the laws of corruption. Man was the Creator's last work, but is not in consequence the least significant of created things. For, not only did He make him of two substances – a heavenly soul and an earthly body – but also He refined that earthly element by making it conform to the heaven's body – for the heaven itself was an "animal" with a body and a soul. Man was only the final thing to be caused in order that he might be obliged to use his intellect to climb back up the ladder of causes and effects until he rose to the level of contemplating the First Cause itself³⁰. This is, in effect, a summary of the likely story in the *Timaeus*.

But Hugo Sanctelliensis goes further. Among the Hermetic books that he translated, the most complete and (one may say) literary of these works is the *Secret of Nature* (*Sirr al-khalīqa*) attributed to Belenus – correctly recognised by Hugo as Apollonius Tyanaeus – who supposedly discovered the book buried with Hermes under his statue. This is a cosmogony in three sections: on God, on the universe and its parts, and on man. It is not unlike the *Timaeus* (and indeed, Hermannus de Carinthia's *De essentiis*) in the range and order of its subject matter, and in its cosmogonic likely story. Sharing with the *Timaeus* also are the elements of drama (the setting of a visit to a splendidly coloured statue, a dream, and the *dramatis personae* of Apollonius, an old man, and the tomb of Hermes), i.e. the literary form is Platonic rather than Aristotelian. Additionally, Hugo uses a convoluted style of Latin, with long sentences and much subordination, which at times gives the impression of meditating on single Arabic words in the original, rather than providing

30. This is a summary of the convoluted, hieratic, Latin edited in C. BURNETT, *A Hermetic Programme of Astrology and Divination in mid-Twelfth-Century Aragon: The Hidden Preface in the Liber novem iudicum*, in C. BURNETT, W.F. RYAN (eds.), *Magic and the Classical Tradition*, The Warburg Institute, London – Nino Aragno Editore, Torino 2006 (Warburg Institute Colloquia, 7), pp. 99-118: 106.

word for word equivalents; this is reminiscent of the style of Calcidius. Finally, the similarity of the subject matter to that of the *Timaeus* allows Hugo, like Hermannus de Carinthia, to use Calcidius's terminology and distinctive vocabulary: among the terms are *opifex* (sometimes *conditor* or *creator*), *machina* (*mundi*), *generare*, *genitura* (sometimes *generatio*), *seminarium*, *circuitus*, *circuitio*, *condicio*, *stella* (for planet), and the distinctive words *viduatus* ("deprived of"), *sociatus* ("associated with"), *delinimentum*, *mutuare* (the verb used commonly for "to take from"), *hebes/hebere*, *congruus*, and *remissior* (always in the comparative case)³¹.

To cite Plato at the climax of the introduction to the *Liber novem iudicum* indicates the authority in which he was held, and it is Plato's authority which helped promote my last example of Platonism among the Arabic-Latin translators of Spain: the *Liber vaccae*.

The *Liber vaccae* (*The Book of the Cow*) is an anonymous translation of a work on natural magic of which we only have a fragment of the original in Arabic: the *kitāb al-nawāmīs li-Aflaṭūn* – *The book of the Laws* (νόμοι) of Plato³². The connection with the *Laws* of Plato is tenuous, but the preface of the *Liber vaccae* includes excerpts from Galenus's summary of, and commentary on, Plato's *Timaeus*³³. The book itself is a combination of texts on the artificial generation of animate beings, sleight-of-hand and access to the world of spirits. The subject matter is hardly Platonic, and the date of its translation is not confirmed. But the very fact that an Arabic work attributed to Plato was chosen for translation into Latin, might suggest that we should associate this work too with the translators of the early twelfth century who had undoubted Platonic interests.

We are left asking: given the respect for the authority of Plato amongst these translators, why did they not translate any genuine works of Plato from Arabic into Latin? If not Plato directly, they

31. These terms are all taken from Calcidius's translation, rather than his Commentary.

32. L. SAIF, *The Cows and the Bees: Arabic Sources and Parallels for Pseudo-Plato's Liber Vaccae* (*Kitāb al-Nawāmīs*), «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 79 (2016), pp. 1-47.

33. M. RASHED, *Le prologue perdu de l'abrégé du Timée de Galien dans un texte de magie noire*, «Antiquorum Philosophia» 3 (2009), pp. 89-100.

could have translated Alfarabius's *On the Harmony of Plato and Aristotle* or his *Philosophy of Plato and its Parts*, which followed his *Attainment of Happiness*, a work probably translated by Dominicus Gundissalinus as the *Liber exercitationis ad viam felicitatis* in twelfth-century Toledo. It was left to Henricus Aristippus, their contemporary in Sicily to translate the *Meno* and the *Phaedo* from Greek in the 1150s. The Arabic-Latin translators knew of the *Phaedo*³⁴, and probably the *Meno* too (for its theory of *anamnesis*), but were somehow unable to find them in Arabic. What inspired Henricus to look for them in Greek, we don't know; we are ignorant of his origins and education. Nor do we have evidence that his translations of Plato were picked up by translators and scholars in Spain, which contrasts to his translation from Greek of the fourth book of the *Meteorologica* of Aristoteles, which the greatest of the Arabic-Latin translators, Gerhardus Cremonensis (1114-1187), did not translate because (as his pupils relate, after his death) «he must have known that this book had already been translated»³⁵. But I would like to conclude this article with a final thought about Plato amongst these early translators.

Henricus must have added the name "Aristippus" to his given name, because this is a character that appears in both the dialogues he translated: Aristippus, the "happy philosopher". One of the Arabic-Latin translators working in Barcelona, and close in time and place to Hermannus de Carinthia, Robertus Ketenensis and Hugo Sanctelliensis³⁶, went one step further, and called himself "Plato" of

34. The *Phaedo* is mentioned as a source at the beginning of the Latin translation of Costa ben Luca's *De differentia spiritus et animae*, translated by Iohannes Hispalensis et Limiensis in the early twelfth century: see J.C. WILCOX, *The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's On the Difference between Spirit and the Soul*, PhD dissertation, City University of New York, 1985, p. 143.

35. See *Commemoratio librorum* (Gerardi): «[...] quantum autem non transtulit eo quod sane invenit eum translatum»: see C. BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*, in ID., *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Ashgate Variorum, Farnham 2009, pp. 249-288: 279.

36. Plato of Tivoli is attested in Barcelona between 1135 and 1145. See C. BURNETT, *Plato of Tivoli*, in *Dictionary of the Middle Ages*, J. STRAYER (ed.), Scribner, New York 1987, vol. 9, pp. 704-705.

Tivoli (Plato Tiburtinus). We know nothing about his background and have no original text of his, beyond the occasional preface to his translations. Like his colleagues, his interests focused on astronomy and astrology, to which he added algebra and geomancy. His versions of Ptolemaeus's *Tetrabiblos* and (Pseudo-)Ptolemaeus's *Centiloquium*, were regarded as the most authoritative interpretations of the father of Western astronomy. If a major incentive for Latin scholars of the early twelfth century to translate works on mathematics and the science of the stars from Arabic into Latin was their Platonism, as this article tries to show, is it not appropriate that a "Plato" should have been responsible for introducing Ptolemaeus to the Latin West?

Transmission and Reception of Platonic Texts across Cultural Networks in the European Space of Latin Culture

ELISA BISANTI*

This article focuses on the circulation in Latin Europe of two Platonic texts: the *Meno* and the *Phaedo* translated by Henricus Aristippus¹.

Although a prominent figure at the Norman court of William I in Sicily², Aristippus is best known for his *de verbo ad verbum* translations, from Greek into Latin. Among those that can definitely be attributed to him are Book IV of Aristotle's *Meteorologica*³ and Plato's *Meno* and *Phaedo*.

Henricus Aristippus provided two redactions of the *Phaedo*. The second developed from a revision of his first draft. The translation

* University of Trento.

1. See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, V. Kordeuter (ed.), recogn. et praef. instr. C. Labowsky, The Warburg Institute, London 1940 (*Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus*, 1) and PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, L. Minio-Paluello, H.J. Drossaart Lulofs (edd.), The Warburg Institute, London 1950 (*Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato Latinus*, 2). The quotations in this paper are based on the 1973 edition.

2. The only biographical notes on Henricus Aristippus are found in *Liber de regno Siciliae*, for which see PSEUDO UGO FALCANDO, *De rebus circa regni Siciliae curiam gestis. Epistola ad Petrum de desolatione Siciliae*, E. D'Angelo (ed.), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014 (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia, 36). The most recent study of Aristippus is worth mentioning: see M. ANGOLD, *The Norman Sicilian court as a centre for the translation of Classical texts*, «Mediterranean Historical Review» 35/2 (2020), pp. 147-167. See also D. MACRIS, *Enrico Aristippo fra normanni e bizantini*, «Quaderni Siberensi» 7 (2005), pp. 43-46.

3. See ARISTOTELES, *Meteorologica: Liber quartus*, E. Rubino (ed.), Brepols, Turnhout 2010 (AL X, 1).

is dedicated to someone called *Roboratus Fortunae*⁴, but all we know about him is that, when the dedication was made, he was about to leave Sicily for his native England⁵.

Two authoritative studies were crucial to this research⁶. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* by Raymond Klibansky points us towards the materials at the heart of the medieval Platonic tradition, presenting the main channels through which this tradition developed. Knowledge of the Platonic *corpus*, in fact, was very limited for much of the Latin Middle Ages because the direct tradition could only be accessed through two partial Latin translations of the *Timaeus*: one by Cicero, from the first century B.C. (*Tim.* 27D-47B, with some gaps) and the other – including a commentary – by Chalcidius (*Tim.* 17A-53C), dated between the fourth and fifth centuries A.D. Although Aristippus' translations of the *Meno* and the *Phaedo* were not widely circulated, they must have been very impor-

4. The identity of the recipient of this letter is still uncertain. According to Valentin Rose, the assonance of the pseudonym with the name Robertus should be taken into account. See V. ROSE, *Die Lücke im Diogenes Laërtius und der alte Übersetzer*, «Hermes» 1 (1866), pp. 367-397: 376. This explains the attempt by scholars to identify *Roboratus Fortunae* as either Robert of Selby – according to Rose's own hypothesis – or Robert of Cricklade. See C.H. HASKINS, *Further Notes on Sicilian Translations of the Twelfth Century*, «Harvard Studies in Classical Philology» 23 (1912), pp. 155-166: 162-163; C.H. HASKINS, D.P. LOCKWOOD, *The Sicilian Translators of the Twelfth Century and the First Latin Version of Ptolemy's Almagest*, «Harvard Studies in Classical Philology» 21 (1910), pp. 75-102. Since this is a pseudonym, the identity of Henricus Aristippus' mysterious friend seems destined to remain unknown. Other English scholars who frequented the Norman court from as early as the reign of Roger II were Thomas Brown, Richard Palmer and Erbert of Middlesex.

5. Daniel Albert Wyttenbach discovered this second edition of Aristippus' translation of the *Phaedo*: Wyttenbach noticed some variant forms while comparing the text of the ms. Leiden, Universiteitsbibliotheek, BPL 64 with the lessons of the ms. Oxford, Corpus Christi College 243. See PLATO, *Phaedo. Explanatus et emendatus prolegomenis et annotatione*, D.A. Wyttenbach (ed.), Sumtibus C.H.F. Hartmanni, Lipsiae 1825, pp. 113-116. In 1947, Lorenzo Minio-Paluello identified the author of the second draft as Henricus Aristippus himself. See L. MINIO-PALUELLO, *Henry Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des Météorologiques et du De generatione et corruptione d'Aristote*, «Revue Philologique de Louvain» 45 (1947), pp. 206-235.

6. See R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1939.

tant in this challenging context which had access to so few direct sources of Platonic thought. Surprisingly, we still have no information about the 140 years between Aristippus' Latin rendering of these two Platonic dialogues and the most ancient manuscript of the Latin *Meno* and *Phaedo* – i.e. mid-13th century (1251-1275). By identifying the historical moments and cultural centres key to the circulation of the two Platonic dialogues in the Medieval Latin world, I hope to retrace some of the subsequent phases of their history.

Loris Sturlese's *Universalità della ragione e pluralità delle filosofie nel Medio Evo*⁷ inspired me to adopt a geographical perspective for the reconstruction of the networks of transmission and reception of the Latin *Meno* and *Phaedo*. In this task I used the information available from the history of the manuscript tradition and from records of the texts' circulation in works by authors from different cultural environments⁸. Although it is not easy to establish where Aristippus' translations were in the period immediately after their elaboration, by adopting the 'geographical' point of view, it is possible to learn something of their subsequent reception by identifying the areas to which they spread. As Sturlese notes, it is easier to reconstruct the transmission of texts during the Middle Ages through manuscripts than through printed texts. Manuscripts are, of course, highly characterised (i.e. personalised) in comparison with print, and were almost always specifically commissioned and/or produced. The manuscripts with a philosophical content, in particular, were for very enthusiastic clients. Consequently, the manuscript is a much more important clue to the reception and circulation of a text than is the printed book of the Modern Age⁹.

The above authoritative observations, I believe, validate this research, this "geography of Platonic texts", the attempt to trace the spread of Aristippus' *Meno* and *Phaedo* translations in the Middle

7. L. STURLESE, *Universalità della ragione e pluralità delle filosofie nel Medio Evo. Geografia del pubblico e isògrafe di diffusione dei testi prima dell'invenzione della stampa*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 87 (2008), pp. 5-29.

8. Loris Sturlese introduces the regional point of view in historiographic research and traces, through an isograph the reciprocal relations between dissemination of ideas and circulation of philosophical manuscripts. *Ibidem*, p. 12.

9. *Ibidem*, p. 11.

Ages. The article is divided into two sections: the first focuses on the networks of transmission of these two translations, i.e. the centres that allowed the preservation of the extant manuscript tradition; the second is dedicated to the reconstruction of the networks of reception of the *Meno* and the *Phaedo*. These networks arose through exchanges between men with specific cultural interests who, between the 13th and 14th centuries¹⁰, left small traces of their personal reading, transmitting their own direct knowledge of the *Meno* and the *Phaedo*, and thereby leaving traces that demonstrate the circulation of these translations in their readers' cultural milieus¹¹.

The manuscript tradition¹² reveals an increasing interest in these two translations of Aristippus from the 13th century onwards.

In the French area only the *Phaedo* seems to have circulated: the ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16581¹³ consists of three codicological sections, of which the second, dated 13th century, transmits Aristippus' second redaction of the *Phaedo*. Before being donated to the Sorbonne as a testamentary legacy of *Magister* Gerhardus de Abbatisvilla¹⁴ (†1272), the three codicological sections

10. And therefore before these texts were rediscovered by Petrarcha – who only knew the *Phaedo* – and Cusanus – who had both of Aristippus' translations. Petrarcha's *marginalia* to the *Phaedo* are published in: L. MINIO-PALUELLO, *Il Fedone latino con note autografe del Petrarca* (Paris, Biblioteca Nazionale, Cod. lat. 6567A), «Accademia Nazionale dei Lincei: Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche» VIII/6.1-2 (1949), pp. 107-113. On Plato in Cusanus' work, see J. HIRSCHBERGER, *Das Platon-Bild bei Nikolaus von Kues*, in H.-G. GADAMER (a cura di), *Nicolò Cusano (Nikolaus Cusanus) agli inizi del mondo moderno: atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano; Bressanone, 6-10 settembre 1964*, Sansoni, Firenze 1970 (Università degli Studi di Padova. Facoltà di Magistero. Pubblicazioni, 12), pp. 113-135.

11. Some of these authors had already been identified by R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition*, pp. 27-28.

12. There are only 5 manuscripts in the case of the *Meno* and 11 manuscripts for the two redactions of the *Phaedo*.

13. On this ms., see G. LACOMBE, *Aristoteles Latinus. Codices descripsit*, Libreria dello Stato, Roma 1939 (AL I), p. 574, n° 691.

14. See S.M. METZGER, *Gerard of Abbeville, Secular Master, on Knowledge, Wisdom and Contemplation*, Brill, Leiden 2017 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 122).

of this manuscript were part of Richardus de Furnivalle's¹⁵ Library, as evidenced by numbers 24, 78 and 86 of his *Biblionomia*¹⁶. The ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6567 A¹⁷ is a direct copy of its predecessor. It once belonged to *Magister* Iacobus Finucci de Castiglione Aretino¹⁸ and, later, to Franciscus Petrarcha¹⁹; at some point it arrived in the Visconti Library in Pavia, probably at the behest of Franciscus da Carrara and Gian Galeazzo Visconti, who were responsible for bringing many of the books owned by Petrarcha together in this Library²⁰. Ancient Inventories prove that the manuscript concerned subsequently ended up in the Library at Blois Castle, as did other manuscripts stolen from Pavia around 1490²¹. In contrast, the ms. Troyes, Bibliothèque municipale, 1236

15. See R.H. ROUSE, *The early Library of the Sorbonne*, «Speculum» 21 (1967), pp. 48-51; A. BIRKENMAJER, *La Bibliothèque de Richard de Fournival, poète et érudit français du début du XIIIe siècle*, in Id. (éd.), *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, pp. 117-249.

16. See R.H. ROUSE, *Manuscripts belonging to Richard de Fournival*, «Revue d'histoire des textes, bulletin» 3 (1974), pp. 253-269. In the *Biblionomia*, Platonic philosophy is catalogued among the books «hors cadre», due to the difficulty of placing Platonic works in Richardus de Furnivalle's classification (dialectics, physics, metaphysics, ethics) of Aristotelian philosophy. See J.M. MANDOSIO, *La Biblionomia de Richard de Fournival et la classification des savoirs au XIIIe siècle*, in J. DUCOS, C. LUCKEN (éds.), *Richard de Fournival et les sciences au XIIIe siècle*, SISMELE – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018 (Micrologus Library, 88), pp. 44-82: 64.

17. On this manuscript, see M.-T. D'ALVERNY, *Avicenna Latinus*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 36 (1969), pp. 243-280 and LACOMBE, *Aristoteles Latinus. Codices*, p. 523, n° 590.

18. There is no information about Iacobus Finucci de Castro Aretino. However, we know that Pope Clement VI, on 24 August 1343, granted Petrarcha the benefice of the parish of Castiglione Aretino – now Castiglione Fiorentino. See G. BILLANOVICH, *Un beneficio del Petrarca. La pievania di S. Angelo a Castiglione Aretino*, «Papers of the British School at Rome» 24 (1956), pp. 174-177. In my – as yet unverified – opinion, Petrarcha may have acquired the manuscript while he was in Castiglione Fiorentino.

19. See MINIO-PALUELLO, *Il Fedone latino*, pp. 107-13.

20. See E. PELLEGRIN, *La bibliothèque des Visconti et des Sforza, ducs de Milan, au XVe siècle*, Service des Publications du C.N.R.S., Paris 1955 (Publications de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, 5), p. 105.

21. *Ibidem*, p. 310; see MINIO-PALUELLO, *Il Fedone latino*, p. 87.

– which only contains extracts from the *Phaedo* – provides no particular information about its possible owners; it comes from the Cistercian Abbey at Clairvaux²².

The ms. Leiden, Bibliotheek der Universiteit, B.P.L. 64 circulated in the Flanders area²³. While it may not have been owned by Henricus Bate de Mechlinia, the Flemish philosopher, author of the *Speculum divinatorum*²⁴, it certainly circulated among his friends. The Catalogue compiled in 1641 includes, among the Library Collections of the Cistercian Abbey of Ten Duinen (south of Bruges), a manuscript containing «Platonis Timaeus, Menon et Phaedron et commentaria in Timaeum Platonis, incerti Auctoris»²⁵. The Abbey was suppressed between 1578 and 1584²⁶ and

22. See A. VERNET, *Fragments du Phédon dans un manuscrit de Clairvaux*, «Revue du Moyen Âge Latin» 4 (1948), pp. 53–56.

23. For the description of this ms. I am indebted to Gabriella Pomaro (SIMMEL), to whom I owe the palaeographic expertise required for my doctoral thesis. The ms. contains both the *Meno* and the *Phaedo* within its first codicological section; the two Platonic texts were copied between 1251 and 1275 in northern France and used by Henricus Bate, during the last quarter of the 13th century, for the composition of his *Speculum*. I have recently been able to verify the hypothesis that Henricus Bate not only quoted passages from the Platonic *Phaedo* and *Meno* in his *Speculum*, but also incorporated specific *marginalia* transmitted in this manuscript. See E. BISANTI, *Unpublished Glosses on the Latin Phaedo Transmitted in Leiden, Universiteitsbibliotheek, BPL 64, as Sources for Henry Bate of Malines' Speculum Divinorum*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 61 (2019), pp. 3–32. In the article, I cautiously considered the glosses on f. 5v and f. 31v to have been written by two different glossators. Gabriella Pomaro's expertise has revealed that they were most probably written by a single glossator, who read and commented on the two Platonic dialogues at different times.

24. See HENRICUS BATE DE MECHLINIA, *Speculum divinatorum et quorundam naturalium. Parts IV–VII, XI–XVI, XX–XXIII*, H. Boese, C. Steel, G. Guldentops, et al. (edd.), University Press, Leuven 1990–2002 (Ancient and Medieval Philosophy I, 9/10/12/21/23); ID., *Speculum divinatorum et quorundam naturalium. Introduction, littera dedicatoria, tabula capitulorum, prooemium, Pars I. Partes II–III*, E. Van de Vyver (ed.), Publications Universitaires, Louvain 1960–1967 (Philosophes médiévaux, 4/10).

25. See ANTONIVS SANDERVS, *Bibliotheca Belgica manuscripta: sive Elenchus Vniuersalis Codicum Mss. In celebrioribus Belgii Coenobijs, Ecclesijs, Urbium ac Priuatorum Hominum Bibliothecis adhuc latentium*, ex Officina Toffani le Clercq, Inslvis 1641, p. 201.

26. On the abbey, see A. DE POORTER, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges*, Les Belles Lettres Gembloux, Duculot Paris 1934, pp. 7–9.

its books were sold. Franciscus Nansius²⁷, a philologist and member of the Bruges Humanist Circle, obtained the Leiden manuscript from the abbey.

The ms. Oxford, Corpus Christi College 243²⁸ attests the presence of these two translations in Oxford no earlier than the 15th century. If, however, *Roboratus Fortunae* had returned to his native land, we can assume that the *Phaedo*, at least, had circulated in England before this. The *colophon* of the *Meno*, written by the copyist Fredericus Naghel de Traiecto, dates the manuscript to the year 1423, at Oxford University²⁹. It had previously belonged to the bibliophile John of Whethamstede³⁰, who was a close friend of Humphrey of Gloucester, patron of Oxford University from 1430, who contributed greatly to the development of the University Library³¹. Humphrey probably received the manuscript from John of Whethamstede between 1435 and 1439³². Furthermore, according to Albinia de la Mare, some of the 15th-century annotations to the *Phaedo*, the *Meno* and the anonymous commentary on Plato's *Timaeus* might be by Thomas Gascoigne, chancellor of Oxford University in 1444-45³³.

27. See A.A. VAN SCHELVEN, *Nansius (Franciscus)*, in *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek (NNBW)*, Sijthoff, Leiden 1937, vol. 10, pp. 904-906.

28. See C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle: textes critiques et étude historique*, Institut d'études médiévales, Montréal – Vrin, Paris 1988 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 23), pp. 58-64 and A.C. DE LA MARE, *Manuscripts given to the University of Oxford by Humphrey, Duke of Gloucester*, «Bodleian Library Record» 13 (1989), pp. 35-40.

29. Col. f. 197vb: «finit menon platonis Scriptus per fredericum Naghel de traiecto Anno domini M° CCCC° XXIII° dominica infra octauas Ascensionis in alma universitate Oxoniensis etc.».

30. Abbot of the Benedictine monastery of St. Alban's from ca. 1420 to ca. 1465 and one of the first English scholars to come into contact with Italian humanism. See R. WEISS, *Humanism in England during the fifteenth century*, Basil Blackwell, Oxford 1941 (Medium Aevum monographs, 4), pp. 30-38.

31. On Humphrey, see S. SAYGIN, *Humphrey, Duke of Gloucester (1390 - 1447) and the Italian humanists*, Brill, Leiden 2002 (Studies in Intellectual History, 105).

32. DE LA MARE, *Manuscripts given to the University*, p. 39.

33. *Ibidem*. On Thomas Gascoigne, see R.M. BALL, *Thomas Gascoigne, libraries and scholarship*, University Library, Cambridge 2006 (Cambridge Bibliographical Society Monograph, 14).

In the Italian area, too, only the *Phaedo* seems to have circulated, as indicated by the following manuscripts: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Pal. 639, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 2063 and Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. VI. 81 (=3036). Regarding the Florentine manuscript³⁴: there are no notes of owners, nor is there any other information that can help us to reconstruct its history during the Middle Ages. Section II of the Vatican manuscript³⁵ contains a *Phaedo* of Florentine origin, dated 1401 or 1402. This part of the manuscript was written for Coluccius Salutati, and was owned by him: it is mentioned several times in Salutati's epistolary³⁶. Its antigraph is a now-lost manuscript which belonged to the humanist Iohannes Conversini de Ravenna³⁷. Afterwards, Pope Nicolaus V bought the manuscript once owned by Coluccius, and it appears in his Catalogue³⁸, it then entered the Vatican Library. The Venice man-

34. See L. GENTILE, *I Codici Palatini della R. Biblioteca Nazionale Centrale*, Presso i Principali Librai, Roma 1890, vol. 2, fasc. 1, pp. 205-208. A more accurate dating is given in PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, pp. X-XI.

35. See T. DE ROBERTIS, S. ZAMPONI, *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo*, Mandragora, Firenze 2008, pp. 275-277 and C. LEONARDI, *Codices 2060-2117*, in C. LEONARDI, M.M. LEBRETON et al. (edd.), *Codices Vaticani Latini*, BAV, Città del Vaticano 1987, pp. 7-9.

36. It seems that Salutati had great difficulty in finding the translations of the *Timaeus* and the *Phaedo* included in this manuscript, although the former had a wide circulation. On 10 and 24 May 1393, he asked Andrea Giusti da Volterra for a copy of the *Phaedo*. See COLUCCIUS SALUTATI, *Epistolario di Coluccio Salutati*, F. Novati (ed.), Forzani e C. tipografi del Senato, Roma 1893 (Fonti per la Storia d'Italia, 15), vol. 2, pp. 44; 449.

37. For biographical information on Iohannes Conversini de Ravenna, see R. SABBADINI, *Giovanni da Ravenna, insigne figura d'umanista (1343-1408) da documenti inediti*, Tipografia editrice Ostinelli di C. Nani & c., Como 1924 (Studi Umanistici, 1). Salutati wrote to Iohannes on 24 May 1400 or 1401: «Nunc autem reminisci debes quam cupide te gravarim, ut Thimaeum Phedonemque Platonis commentumque Calcidii quoad rescribi facerem commodares»; see COLUCCIUS SALUTATI, *Epistolario di Coluccio Salutati*, vol. 3, p. 515. Stefano Zamponi assumed that this letter dated from 1400, since in 1401 Salutati already owned the *Timaeus*. *Ibidem*, p. 559. See DE ROBERTIS, ZAMPONI, *Coluccio Salutati*, pp. 276-277.

38. See A. MANFREDI, *I codici latini di Niccolò V. Edizione degli inventari e identificazione dei manoscritti*, BAV, Città del Vaticano 1994 (Studi e Testi, 359), n° 596.

uscript, dated mid to late 15th century³⁹, was acquired in Venice by Giovanni Marcanova, an Augustinian canon who had become a medical doctor in 1447⁴⁰. Marcanova is best known as a dedicated antiquarian, humanist and bibliophile who lived between Padua⁴¹ and Bologna and also moved in the Venetian intellectual circles around Palla di Nofri Strozzi⁴² and Bishop Pietro Donati⁴³. This and other manuscripts owned by Marcanova were later donated to the Augustinian community of San Giovanni di Verdara in Padua in 1467⁴⁴.

The following manuscripts circulated in the German area: Erfurt, Universitätsbibliothek, Dep. Erf. CA. 8° 7, Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals 177 and Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz, lat. 4° 821. Between 1403 and 1406, the Erfurt manuscript⁴⁵ was copied by Johannes de Bercka, grandson of the famous manuscript collector Amplonius Rating, on his grandfather's behalf⁴⁶. Amplonius owned many libraries and

39. The dating is by Minio-Paluello and Drossaart Lulofs in PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, pp. XIV-XV.

40. See E. BARILE, *Per la biografia dell'umanista Giovanni Marcanova*, Antilia, Treviso 2011 (Contributi alla storia dell'Università di Padova, 46), pp. 282-288.

41. In Padua, he belonged to the family of Bishop Fantino Dandolo. See BARILE, *Per la biografia dell'umanista G. M.*, pp. 82-105.

42. See V. SANZOTTA, *Strozzi Palla*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2019, vol. 94, pp. 444-446.

43. See A. MENNITI IPPOLITO, *Donà, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1991, vol. 40, pp. 789-794.

44. See L. SIGHINOLFI, *La biblioteca di Giovanni Marcanova*, in G. BERTONI (ed.), *Collectanea variae doctrinae Leoni S. Olschki bibliopolae Florentino sexagenario*, Rosenthal, Monachii 1921, pp. 187-222; P. TOSETTI GRANDI, *Giovanni Marcanova in San Giovanni di Verdara a Padova*, in C. BETTELLA, M.G. MELCHIONDA (a cura di), D. LOMBELLO SOFFIATO (direzione scientifica di), *Sulle pagine, dentro la storia. Atti delle giornate di studio LABS (Padova, 3-4 marzo 2003)*, CLEUP, Padova 2005, pp. 175-219.

45. On this manuscript, see W. SCHUM, *Beschreibendes Verzeichniss der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1887, pp. 673-674 and the description by F. Hudry in HERMES TRISMEGISTUS, *Liber viginti quattuor philosophorum*, F. Hudry (ed.), Brepols, Turnhout 1997 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 143), pp. LIX-LX.

46. While at university in Erfurt, before moving to Cologne to continue his *cursus studiorum*. See T. BOUILLON, B. PFEIL, *Amplonius Rating de Berka und seine Büchersammlung. Bedeutung, Geschichte und zukünftige Perspektiven der Bibliotheca Am-*

in 1412 he donated his personal collection of classics translated from Greek into Latin to the *Collegium Porta Coeli* in Erfurt, which he had founded. The Kues manuscript⁴⁷ was owned by Nicolaus Cusanus and includes numerous *marginalia*, some written by the cardinal himself⁴⁸. And finally, the Berlin manuscript, written in Erfurt between 1450 and 1470⁴⁹, belonged to the Erfurt convent of the Order of Hermits of St Augustine, having been donated to them by a little-known *magister*: Benedictus Elwanger⁵⁰.

We have been concerned, up to now, with the networks of transmission of these two translations of Henricus Aristippus. Their networks of reception will now be traced, using the quotations from the *Meno* and the *Phaedo* that some authors included in their works, based on their direct reading of the two Platonic dialogues.

In the second half of the 13th century, both of Henricus Aristippus' translations are quoted in the annotations to Papias' *Elementarium* transmitted in the ms. Bern, Universitätsbibliothek, Burgerbibliothek 276⁵¹. These annotations were ascribed by Ernesto

ploniana, «Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt» 70 (2009), pp. 31-53; B. PFEIL, 1412–2012: 600 Jahre Bibliotheca Amploniana in Erfurt. Anmerkungen zu einem Jubiläum, «Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt» 74 (2013), pp. 69-94.

47. On this manuscript, see J. MARX, *Verzeichnis der Handschrift-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Schaar & Dathe, Trier 1905, pp. 164-166 and the description of this manuscript provided by C. Labowsky in PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. XIII.

48. *Ibidem*, p. XIII. See S. GERSH, *Metaphysics and Hermeneutics in the Medieval Platonic Tradition*, Routledge, Abingdon, Oxon-New York 2021 (Variorum collected studies), p. 219, n. 7.

49. The catalogue of the Berlin Staatsbibliothek dates the manuscript to the 15th century: see R. SCHIPKE, *Die lateinischen Handschriften in Quarto des Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz I Ms. lat. quart. 146-406*, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, p. 87. According to C. Labowsky, the date is between 1450 and 1470: PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. XIII. Labowsky's dating was adopted by Hudry in his description of this manuscript – See HERMES TRISMEGISTUS, *Liber viginti quattuor philosophorum*, pp. LI-LII.

50. On Benedictus Elwanger, see E. KLEINEIDAM, *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt*, St. Benno-Verl., Leipzig 1969 (Erfurter Theologische Studien, 22), vol. 2, p. 123.

51. On this manuscript, the complete digital version of which I was given

Stagni⁵² to the *magister* Guido de Grana. Not much is known about de Grana's life and the only certain information concerns his activities in the north of France⁵³. He (probably) died on 18 April 1283 or 1284⁵⁴. Stagni states that Guido de Grana owned two houses near the Parisian University quarters and that he may have had access to the Sainte-Geneviève Library⁵⁵, at the time one of the most famous in France, along with that of Saint-Victor. This access was perhaps facilitated by the protection of Guillelmus de Matiscone, Bishop of Amiens. Between 1270 and 1275, Guido annotated the Bern manuscript and commented on Hugo de Matiscone's *Gesta militum*⁵⁶. Researchers have not yet been able to establish whether or not Guido de Grana possessed a library: his annotations, as Stagni suggests, could be the result of the assiduous consultation of manuscripts in other library collections⁵⁷. An analysis of the *magister's postillae* to Papias' *Elementarium* included in the Bern ms. reveals Guido's detailed knowledge of the Platonic texts *Meno* and *Phaedo* in Henricus Aristippus' translations; de Grana wrote glosses that can only be described as "encyclopaedic": his quotations from the Latin *Meno* and *Phaedo* are intended to relate, in some cases etymologically, the

access to by the Burgerbibliothek Bern – Archiv und Handschriftenbibliothek, on 14-11-2017, see P. CHIESA, L. CASTALDI (a cura di), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission. Te.Tra. IV*, SISMELE – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012 (Millennio Medievale, 94), p. 418.

52. I would like to express my special gratitude to him for having given me valuable advice and indispensable material for a comparison between Guido de Grana's *postillae* and Henry Aristippus' texts, while I was researching my Master's thesis. See E. STAGNI, *Testi latini e biblioteche tra Parigi e la valle della Loira (secoli XI-I-XIII): i manoscritti di Guido de Grana*, in S. MAZZONI PERUZZI (a cura di), *Boccaccio e le letterature romanze tra Medioevo e Rinascimento. Atti del convegno internazionale Boccaccio e la Francia: Firenze-Certaldo, 19-20 maggio 2003, 19-20 maggio 2004*, Aliena, Firenze 2006, pp. 221-287.

53. *Ibidem*, pp. 226-227.

54. *Ibidem*, p. 238.

55. *Ibidem*, p. 249.

56. For Hugo de Matiscone's work and Guido de Grana's commentary on it, see E. KÖNSGEN, *Die Gesta militum des Hugo von Mâcon. Ein bisher unbekanntes Werk der Erzählliteratur des Hochmittelalters*, Brill, Leiden-New York-Köbenhavn-Köln 1990 (Mittelalters Studien und Texte, 18/1 und 2), respectively vol 1 and 2.

57. STAGNI, *Testi latini e biblioteche tra Parigi e la valle della Loira*, p. 249.

word in the *Elementarium* to the lexicon used by Aristippus in both Platonic translations. There are 20 references to the *Phaedo* and 8 to the *Meno*⁵⁸. Guido de Grana's annotations containing these quotations from the two Platonic dialogues are reproduced below in diplomatic transcription⁵⁹, on the basis of the ms. Bern, Universitätsbibliothek, Burgerbibliothek 276:

[accoliti] (f. 5r^a, top edge): «acoliti. pl(at)o i(n) menone / aduoca multo(rum) acolito(rum) unu(m) / q(ue)m uelis»⁶⁰.

[afflare] (f. 9r^a, lower edge): «Virg. Maro in X / epyth(oma) af(f)la id est a(n)i(m)a c(u)i famulatur plast(um) / i(d est) corpus. Id(em) d(ici)t Pl(at)o in phedone»⁶¹.

[amysis regula] (f. 13v^a, outer edge): «Pl(at)o in fe / done po(ni) t amuson / quod id(em) sig(nificat ut puto»⁶².

[ars] (f. 19v^b, lower edge): «ars. ca(usa)m h(ui)us redd(i)t pl(at)o i(n) menone». This postilla is possibly connected to the one below: «ars i(d est) v(ir)t(us) s(cilicet) Symmachum in ep(istolis)»⁶³.

[bonus] (f. 27r^b, top edge): «Pl(at)o in phed'one bonum / et t(ur)pe (contra)ria»⁶⁴.

58. In this second part of the article, all the quotations from *Meno* and the *Phaedo* are literal. As the text is the same, in the footnotes I will only give the bibliographical reference to the respective critical edition.

59. I have inserted the word from Papias' *Elementarium* to which the annotation refers between square brackets.

60. See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 23, 1-3.

61. VIRGILIUS MARO GRAMMATICUS, *IV Epitoma de metris*, in B. Löfstedt (ed.), *Opera omnia*, K.G. Saur, München-Leipzig 2003, p. 133. The passage from the 4th *Epitome* is related to *Phaedo* 82 D: see PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 40, 19-23.

62. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 71, 22.

63. The mention of Symmachus' letter is unclear. However, the reference to the *Meno* may allude to the part in which Socrates, Meno and Anitus discuss the teachability of virtue; the focus is on the question: «are there masters of virtue and who are they?». A number of working arts are given as examples to illustrate the master-disciple relationship, see PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, pp. 32, 10-33, 29.

64. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 22, 17-19. It should be noted that, in this gloss, de Grana quotes from the first redaction of the *Phaedo*. In particular, as the critical *apparatus* on page 22 suggests, in the second draft, the term «honestum» replaces «bonum». In addition, the overwritten *r* to correct "phedone" in "phedrone" is often found – according to medieval usage – and probably derives from a corruption in the tradition of the Aristotelian texts. See ARISTOTELES *De generatione et corruptione. Translatio vetus*, J. Judycka (ed.), Brill, Leiden 1986 (AL

[Credulitas] (f. 50v^b, lower edge): «Et nota quod Pl(at)o in / phedrone vocat creduli- / tatem nimiam misanth^hipiam». He adds: «misanthiopia / G(raeci)s i(d est) nimia c(re) / dultitas»⁶⁵.

[decuso] (f. 54v^b, lower edge): «decuso Pl(at)o i(n) fedone / de-
cusata i(d est) ornata | Id(em) i(n) menone / decusatu(m) i(d est)
ornatu(m). a decus [dec]oris»⁶⁶.

[ex] (f. 74r^b, outer edge): «ex i(d est) post s(ecundum) pl(at)o(n)
em / in phedrone». ». In the lower margin he adds: «i(n) fedone ex
vi / gilare fit dormire»⁶⁷.

[farmacon] (f. 77v^b, lower edge): «pl(at)o i(n) fedone · soc(r)ates
bibit famacon»⁶⁸.

[honestum] (f. 98r^b, outer edge): «honest(um) / pl(at)o in
phed(r)^one / honest(um) et bonum s(un)t / c(ontr)aria t(ur)pi»⁶⁹.

[Ius] (f. 112v^a, top edge): «Pl(at)o in fed^one p^blica vi(r)tus et
civilis est sob(r)ietas / et [i(d est) *suprascriptum*] iusti(ti)a»⁷⁰.

[lectio] (f. 118r^a, lower edge): «lectio i(d est) repe(ti)ta cogni-
tio apud / Grecos s(ecundu)m macr^o / biu(m) in p(ri)m^o so(mnii)
Sci(pioni) / h(aec) est s(ecundu)m opi(n)io(n)em / Platonis in me(-
no)^{ne} et / in fedone»⁷¹.

[logicon] (f. 124v^a, top edge): «logica(m). Pl(at)o s(i)c ait in phe-
done. max(im)e quid(em) q(u)i c(ir)ca logycas o(rati)^o(n)es / fre-
qu(en)tia(m) habentes nosci q(uonia)m i(n) novissimo existentes
autuma(n)t / se sapientissimos e(ss)e et p(er)i(n)tellig(er)e soli i(d
est) p(rae) aliis»⁷².

IX,1), p. 72. In the critical *apparatus* of passage 335b18, the editor notes: «fedrone, phe (an ex fed^one corruptum?)».

65. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 49,11-20.

66. See *ibidem*, p. 79,6-7 and PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 9,16-21; p. 14,5-10.

67. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 24,3-5.

68. *Ibidem*, p. 5,6-14.

69. *Ibidem*, p. 22,17-9.

70. *Ibidem*, pp. 39,29-40,3; p. 20,23-6.

71. See MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione. Testo latino a fronte* I, 10, M. Neri (trad., bibl., note e apparati di), I. Ramelli (intr. di), Bompiani, Milano 2007, pp. 334; 336. In the Latin translations of the *Meno* and the *Phaedo*, Henricus Aristippus does not use the term *lectio*. However, it is easy deduce which passages de Grana was thinking of when writing this gloss, namely the parts of the respective dialogues in which the doctrine of reminiscence is expressed – *Meno* 80 D-86 C and *Phaedo* 72 E-77 D. See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 21,8; p. 28,18 and PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 26,1; p. 33,15.

72. *Ibidem*, p. 50,13-5. Note, too, that in the manuscript Paris, Bibliothèqueque

[menceps] (f. 134v^a, outer edge): «menceps. pl(at)o in / fedone. s(et) m(en)ceps / homo fors estimabit»⁷³.

[mens] (f. 135r^b, lower edge): «me(n)s. pl(at)o i(n) m fedone. mens o(mn)ia ornat. h(aec) est r(ati)^o p(ro)p(r)ie»⁷⁴.

[musica] (f. 143v^b, lower edge): «Pl(at)o in fedone. musica i(d est) poema»⁷⁵.

[narcia] (f. 144v^a, outer edge): «narcia. a pla / tone in menone / d(ici)^{ur} marca [*suprascriptum ab alia manu* «nario»]. hi(n)c for / te narcoticu(m) i(d est) stu / pefacti(vu)m»⁷⁶.

[negamus] (f. 146r^b, top edge): «negam(us). S(er)ui^(us) i(n) s(e-cund)^o en(eide) d(ici)t qu^o(nia)m du(a)e neg(ati)^o(n)es vale(n)t / aff(ir)mat(i)o(n)em; ibi d(ici)t q(uod) Th(e)r(enti)^(us). More g(re) co(rum) duas / neg(ati)^o(n)es posuit 1 neg(ati)^o(n)e. s(imilite)r Pl(at)o p(r)ⁿ(cipi)^o fedonis»⁷⁷.

[opinio] (f. 158r^a, lower edge): «opi(ni)^o. Pl(at)o in fe / done. v(er)^a / opi(ni)^o haud / det(er)ior est / quam p(r)^uden(ti)^a»⁷⁸.

Nationale de France, lat. 7709 there is another reference to Plato and the term *logica*. On f. 6v of the Paris manuscript, which Stagni includes among the manuscripts annotated by de Grana – See STAGNI, *Testi latini e biblioteche tra Parigi e la valle della Loira*, pp. 228-29, n. 9 – the following annotation can be found: «dialectica / s(ecundum) pl(at)one(m) / d(ici)^{ur} logica. / s(ecundum) papia(m) id(em) / d(ici)^r pl(at)o ut d(ici)^{ur} / i(n)f(r)^a». On f. 7r he wrote: «pl(at)o vocat dial(ec)tica(m) q(ua)m stoyci voca(n)t lo / gica(m). et ar(istoteles)». Both annotations are written in the margin of a passage in the first book of Boethius' commentary on the Ciceronian *Topica*. See BOETHIUS, *In Topica Ciceronis Commentariorum Libri sex*, in J.P. MIGNE (ed.), Paris 1847 (PL, 64), I, col. 1045.

73. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 12, I-3.

74. *Ibidem*, p. 60, 4-6.

75. *Ibidem*, p. 9, 11-24. The term *musica* occurs 5 times here. It is not found elsewhere.

76. See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 20, 13-15; p. 21, 2-3; p. 25, 21-22.

77. The *Phaedo* does not contain a statement like Servius', who, in the second book of the *Commentary* on Virgil's *Aeneid*, reports what Terence had previously written. However, de Grana was mindful of the double negation used by Aristippus at the beginning of his translation of the *Phaedo* (57 A). As a faithful translator, he rendered a negation by doubling the negation – according to the Greek rule if the two negations refer to the same verb – in contrast to the Latin usage referred to by Terence and Servius. See MAURUS SERVIUS HONORATUS, *In Vergilii Aeneidos II*, 247, in *Id.*, *In Vergilii Aeneidos libros I-III commentarii*, G. Thilo (ed.), B. G. Teubner, Leipzig 1878, pp. 260-261. For the text of the *Phaedo*, see PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 5, 10-11.

78. Here, de Grana confused the source: the quotation is from the *Meno* 97 C, not the *Phaedo*. See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 41, 13-14.

[poema, poematis] (f. 179r^b, lower edge): «Pl(at)o in fedone ut(ru)ⁿque ponit s(cilicet) poematis / et (po) / ematibus»⁷⁹.

[scientia] (f. 212r^b, lower edge): «sci(enti)a. Pl(at)o d(ici)t in fed^ro-ne. Q(u)ⁱcq(u)ⁱ(d) scit^{ur} inueniendo (ve)l discendo ab / alio scit^{ur}»⁸⁰.

[verna] (f. 248v^a, outer edge): «v^(er)na. pl(at)o in me / none s(i)c c^(ir)cu(m)loq(ui)tur / vernam. ut pa(pi)^{as} / hic». In the lower margin he adds: «v^(er)na. Pl(at)o i(n) menone. S^(er)uus domi / genitus. c^(ir)cu(m)locutio est s(er)vi verne / s(ecundum) papiam»⁸¹.

[via] (f. 249v^b, inner edge): «via s(cilicet) r(ati)^o / Pl(at)o i(n) fe-do^{ne}»⁸².

[virtus] (f. 252r^b, outer edge): «Pl(at)o i(n) meno / ne. q(ua)r(e) virt^{us} / d(ici)^{ur} p(r)^uden(ti)^a»⁸³.

Stagni has also identified de Grana's activity as a postillator in other manuscripts⁸⁴. I consulted the ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1514. On f. 82r, the following annotation comments on *Tuscul.* III, 23, 56⁸⁵: «sub pallia / sordi^{do} est sapi(enti)^a. Vn(de) / Pl(at)o i(n) phe / d^{ne}. ph(ilosophu)s n(non) / t(r)^a(ct)at vel mi(ni)^{me} cu / rat de p(er)ti / nentib(us) ad cor(p)^{us}». This quote, which is not literal, refers to *Phaedo* 65 A⁸⁶ but since there are no other

79. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 9,4-7 and 11-15.

80. *Ibidem*, p. 62,12-14.

81. The first annotation combines the meaning of the word *verna*, as given by Papias – namely: «servus in domo natus» – with that given by Plato in the *Meno* – namely: «Prorsus utique huc accede. Grecus autem est et grecissat omnino certe servus domi genitus». See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 23,4-5.

82. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 74,13-25. Nevertheless, the term *ratio* does not occur in the *Phaedo*. However, the passage from *Meno* 97 B may be relevant, here the term *via* is associated with *recte opinare* (i. e. according to reason). See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 41,6-7: «Quid: si quis recte quidem opinans que est via – veniensque minime neque sciens – nonne et iste quoque recte ducat?».

83. *Ibidem*, p. 31,3-8.

84. See STAGNI, *Testi latini e biblioteche tra Parigi e la valle della Loira*, pp. 228-229, n. 9.

85. MARCUS TULLIUS CICERO, *Tusculanarum disputationum libri quinque*, T.W. Dougan (ed.), University Press, Cambridge 2015, III, XXIII.56, p. 69.

86. Aristippus' translation is: «Soc. Igitur primum profecto in talibus manifestus est philosophus absolvens quam maxime animam a corporis communione differencius aliis hominibus? [...] Et videtur autem, O Simmia, plurimis hominibus cui nichil dulce talium neque participare eis haut dignum esse vita frui, sed prope tendere ad defungi qui minime sollicitus est voluptatum que per corpus sunt». See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, pp. 14,27-15,3.

quotations from this Platonic dialogue in the manuscript, it cannot be stated with certainty that de Grana was already familiar with Aristippus' translation of the *Phaedo* when he read this manuscript.

From the second half of the 13th century onwards, a lively cultural exchange between the Franciscans of Oxford and those of Paris began to develop⁸⁷, which may well explain John of Wales' and Roger Bacon's⁸⁸ knowledge of the Platonic *Phaedo* translated by Aristippus.

Beryl Smalley has identified John of Wales as one of the earliest Classicising friars to create a cultural movement that combined the scholastic tradition with classical literature in order to produce texts containing instructions on education, morals and pastoral care⁸⁹. Research by William Pantin⁹⁰ and Jenny Swanson⁹¹ has given us some valuable biographical information about John of Wales, although

87. See L. SILEO, *I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. 2, pp. 645-698.

88. See Y. RAIZMAN-KEDAR, *Roger Bacon*, in H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011, pp. 1155-60.

89. See B. SMALLEY, *English friars and antiquity in the early fourteenth century*, Blackwell, Oxford 1960, pp. 51-52; 74.

90. According to William Pantin, John of Wales, through his use of classical sources from classical antiquity, was responsible for closing what has always been considered a great gap between twelfth- and fifteenth-century humanism. See W.A. PANTIN, *John of Wales and medieval humanism*, in J.A. WATT, J.B. MORALL, F.X. MARTIN (eds.), *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn, S.J.*, Colm Ó Lochlainn, Dublin 1961, pp. 297-315; 299-300.

91. See J. SWANSON, *John of Wales. A study of the works and ideas of a thirteenth-century friar*, University Press, Cambridge 1989. On John of Wales, I also refer to the crucial studies carried out by T. RICKLIN, *De honore Aristotelis apud principes oder: Wie Aristoteles in die höfische Gesellschaft des 13. Jahrhunderts einzieht: Das Beispiel des Johannes von Wales*, in G. GREBNER, J. FRIED (Hrsg.), *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin 2008 (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 15), pp. 367-389 and *Seneca der Minderbruder. Die Réécriture einer moralischen Herausforderung durch Roger Bacon und Johannes von Wales und ihr frühhumanistischer Epilog*, in S. EBBERSMEYER, E. KESSLER (Hrsg.), *Ethik – Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit*, LIT, Münster 2007 (Pluralisierung und Autorität, 8), pp. 51-74.

nothing is known about the early phase of his life⁹². He joined the Franciscan order prior to 1258 and, according to Pantin, arrived in Paris from Oxford in the early 1270s⁹³. That said, following Swanson's research, there is no evidence to exclude the possibility that he got there as early as the 1260s. From 1283 to 1285, John of Wales was a member of the commission established to examine the works of Petrus Iohannis Olivi⁹⁴. John probably died in April 1285, before the commission completed its work⁹⁵. Swanson's study adds more details to Pantin's chronology of John of Wales' works⁹⁶. In particular, she notes that between 1260 and 1268, Roger Bacon, in his *Opus Maius*, wrote that he had discovered some rare books by Seneca⁹⁷. Like Bacon, John had access to Seneca's *Dialogues* in Paris around 1265. Furthermore, when John wrote the *Compendiloquium*, he had access to the complete Aulus Gellius' *Noctes Atticae*, probably at the Sorbonne, where, from 1272, a copy of the latter work – which had come from the library of Richardus de Furnivale – was available⁹⁸.

John quotes Aristippus' translation of the *Phaedo* in his *Compendiloquium*, which almost certainly dates from the Parisian period of John's life, in the early 1270s⁹⁹. Bacon, however, quoted from it in the

92. Pantin estimates that John of Wales was born between 1210 and 1230. See PANTIN, *John of Wales*, pp. 297-319.

93. *Ibidem*, p. 297.

94. See Pietro di Giovanni Olivi frate minore. *Atti del XLIII Convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 2015*, CISAM, Spoleto 2016 (*Atti dei convegni della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani*, 26); G. GARFAGNINI, *Una discussione sulla plenitudo potestatis pontificia: Pietro di Giovanni Olivi e Egidio Romano*, in A. PALAZZO (a cura di), *L'Antichità classica nel pensiero medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM). Trento, 27-29 settembre 2010*, FIDEM, Porto 2011 (*Textes et études du Moyen âge*, 61), pp. 233-252.

95. See SWANSON, *John of Wales*, p. 5.

96. See PANTIN, *John of Wales*, p. 296.

97. Bacon's discovery of Seneca's *Dialogues* dates back to 1266. See F.A. GASQUET, *An Unpublished Fragment of a Work by Roger Bacon*, «The English Historical Review» 12 (1897), pp. 494-517: 500; ROGER BACON, *Opus tertium*, cap. XIV in *Id., Opera quaedam hactenus inedita*, J.S. BREWER (ed.), University Press, Cambridge 1859, vol. I, p. 56.

98. See SWANSON, *John of Wales*, p. 10.

99. On John of Wales' *Compendiloquium*, see P.L. SCHMIDT, *Das Compendilo-*

Pars Septima (Moralis Philosophia) of his *Opus Majus* (1267). Although Bacon's *Opus Majus* circulated before John's works, we cannot know with certainty which of the two authors read and quoted the *Phaedo* first. According to Swanson, if John was in Paris between 1265 and 1266, this could explain his access to these rare works. She reinforces her argument by noting Rouse's suggestive hypothesis that the *Phaedo* was already at the Sorbonne in 1260, although it was not yet officially part of the collection¹⁰⁰. Therefore, according to Swanson, it is entirely possible that John of Wales and Roger Bacon were the very first readers and users of Aristippus' Latin translation of the Platonic dialogue¹⁰¹.

I provide below the quotations from the *Phaedo* in, firstly, the third part of the *Compendiloquium*, where John of Wales quotes the passage concerning the last moments of Socrates' life (*Phaedo*, 57 A, 59 E and 117 A-B), and, secondly, in Roger Bacon's *Opus Majus*. These are literal quotations, indicating the writers' direct reading of Aristippus' translation.

Et de eius constantia in praedictis dicitur in principio Phaedronis, vbi inquit Echecrates de eis, quae acta sunt circa Socratem, die qua bibibt pharmacum et mortuus est? Et ille dicit, quod ad eum ingressi, inuenerunt Xantippem vxorem eius tenentem puerum quae exclamauit et ait quaedam vt mulieres dicere assolent. Et ille aspiciens in Critonem: abigito, inquit illam. Sicque fecerunt et multis interpositis questionibus, in fine intuitus hominem, scilicet qui ferebat farmacum, ait: Tu horum gnarus dic, quid me oportet facere? Nichil aliud, ait ille, quam bibentem deambulare usque quo gravedo in cruribus fiat de hinc recubare. Et porrexit calicem Socrati. Qui respiciens et valde propicius nihil tremens neque varians, neque corporis, neque coloris, neque vultus, immo velut consueverat respiciens in homine "quid" inquit "de hoc poculo ad auriendum? Sufficit necne?

quium des Johannes Vallensis – die erste mittelalterliche Geschichte der antiken Literatur?, in D.H. GREEN, L.P. JOHNSON, D. WUTTKE (eds.), *From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in literature in honour of Leonard Forster*, Koerner, Baden-Baden, 1982 (Saecula Spiritalia, 5), pp. 109-123.

100. See R.H. ROUSE, *Florilegia and Latin Classical Authors in Twelfth- and Thirteenth-Century Orléans*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies» 10 (1979), pp. 131-60: 149.

101. See SWANSON, *John of Wales*, p. 34.

Tantum infit omnino quantum estimamus ad mensuram bibere. Sequitur dicens ista et pariter sustinens, hilariter et facile bibit. Haec ille; ubi et multa de dictis eius, et gestis in morte¹⁰².

John quotes the *Phaedo* in some of his other works, too, but they can be referred to other sources¹⁰³, or are too vague¹⁰⁴ to be definite-

102. See IOHANNES GUALLENSIS, *Compendiloqvum de vita, et dictis notabilibus, atque exemplis imitabilibus illustrium Philosophorum*, in *Summa de regimine vite humane seu Margarita doctorum: ad omne p[ro]positu[m] prout patet in tabula*, Pars III, Di. III, cap. XIV, per Georgium de Arriabenis Mantuanum, Venetia 1496, f. 190r^{a-b} and PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 5, 1-2; p. 8, 14-19; p. 85, 5-17.

103. Among the indirect quotations, I would like to mention: IOHANNES GUALLENSIS, *Compendiloqvum de vita*, Pars I, cap. I, f. 171vb: «Vel philosophia est, secundum Platonem in Phaedrone: taedium et cura, et studium, et sollicitudo mortis, id est mortificatio carnalium desideriorum, ait Alpharabius de diuisione philosophiae, et Gundisalmus vbi supra, vt amplius patebit infra». In fact, this quotation comes from Dominic Gundissalinus' *De diuisione philosophiae* and corresponds to parts 64 A-67 D of the *Phaedo*. See DOMENICUS GUNDISSALINUS, *De diuisione philosophiae*, L. Baur (ed.), Univ. und Landesbibliothek, Münster 2015 (BGPMA, 4/2), p. 6, 1-2; p. 7, 7-11: «Philosophia est assimilatio hominis operibus Creatoris secundum virtutem humanitatis. [...] et propter hoc dixit Plato quod philosophia est taedium et cura et studium et sollicitudo mortis, per sollicitudinem mortis volens intelligi mortificationem prauorum desideriorum et carnalium voluptatum». See IOHANNES GUALLENSIS, *Breviloqvum de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, Pars II, cap. V in Id., *Summa de regimine vite humane*, f. 248r: «Haec est enim philosophia: meditacio mortis, ait Plato in Phaedrone». In the Middle Ages, philosophy was commonly defined as a meditation on death – Ps.-GUALTERUS BURLAEUS, *De vita et moribus philosophorum*, H. Knust (ed.), Laupp, Tübingen 1886, p. 220; PETRUS ALLEGHERII, *Super Dantis, ipsius genitoris, Comoediam commentarium*, V. Nannucci (ed.), Guglielmo Piatti, Firenze 1845, p. 400; ANDREAS DE PACE, *Viridarium principum. Il giardino dei principi*, D. Ciccarelli (ed.), Officina di studi medievali-Biblioteca francescana, Palermo 2003, p. 158 – probably following Macrobius' *Commentarii in somnium Scipionis*. See MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione. Testo latino a fronte*, XIII, 5, p. 340: «Haec secta et praeceptio Platonis est, qui in Phaedone definit homini non esse sua sponte moriendum. Sed in eodem tamen dialogo idem dicit mortem philosophantibus adpetendam et ipsam philosophiam meditationem esse moriendi». See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 38, 1-11.

104. See IOHANNES GUALLENSIS, *Compendiloqvum de vita*, Pars III, cap. XIII, f. 194vb: «Deus, vtique principium et finem omnium habens, derelinquentibus diuinam legem adest vltor puniens; observantibus vero et felicitati futuris humilis et ornatus. Idem ait in Phedrone. Imperfectus quidem, et immundus in infernum abiens; perfectus, et pregatus hinc transiens cum Deo habitabit». See also *ibidem*,

ly ascribed to a reading of Aristippus' translation.

As mentioned above, Roger Bacon transcribed a short passage of *Phaedo* 65 A in the third part of the *Moralis Philosophia*: «Et in Phaedone Platonis legimus manifestus est philosophus absolvens quam maxime animam a corporis communione qui minime sollicitus est voluptatum que per corpus sunt»¹⁰⁵. This passage from the *Phaedo* quoted by Bacon is also quoted *verbatim* in Richardus de Bury's¹⁰⁶ *Philobiblon* (ca. 1344)¹⁰⁷. Petrarcha met de Bury, in 1338, at the papal court in Avignon¹⁰⁸: the latter was probably aware of Roger Bacon's *Opus Majus*, although no explicit reference to Bacon appears in his work¹⁰⁹. The quotation from the *Phaedo* could,

Pars V, cap. XIII, f. 213r^a: «Non solum autem fuit perfectio philosophica in vitiorum detestatione; sed etiam in voluptatum carnalium, et concupiscentiarum mortificatione et exterminatione, sicut fieri potest sine gratia, vt dictum est, et vt patet ex vita philosophorum descripta vnde dicebat Plato mortem esse necessariam philosophis vt supra dictum est».

105. See ROGERIUS BACON, *Moralis Philosophia*, E. Massa (ed.), *Thesaurus Mundi*, Zürich 1953 (Opus Maius, 7), Pars III, Di. II, p. 71,8-13 and PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, pp. 14,27-15,3. There is another reference to the *Phaedo* in the same work by Bacon, but it is too generic to be relevant to this investigation. See ROGERIUS BACON, *Moralis Philosophia*, Pars I, Di. V, p. 22,19-26.

106. Tutor to Edward III and Bishop of Durham. See C. KÖNIG-PRALONG, *Le bon usage des savoirs: scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris 2011 (Études de philosophie médiévale, 98); S. VECCHIO, *La Biblioteca di Riccardo Bury*, in *Biblioteche nella storia. Libri e letture di Cicerone, Riccardo Bury, Newton, Galvani, Cavallo*, Il Poligrafo, Padova 2002 (I castelli di Yale: Quaderni di filosofia), pp. 34-42.

107. The following quotation is transcribed on the basis of the manuscript Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottobonianus Latinus 259, f. 57 v: «Plato in fredone [A correction on the edge: «Plato in Phedone»]. In hoc inquit manifestus est ph(ilosoph)us, si absoluit a(n)i(m)am a cor(por)is co(m)mu(n)ione differenci^{us} aliis ho(m)i(ni)b(us)». See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, pp. 14,27-15,3; RICHARDUS DE BURY, *Philobiblon*, intr. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. e note di R. Fedriga, Rizzoli, Milano 1998, p. 166.

108. FRANCESCO PETRARCA, *Epistolae familiares* III, 1, in ID., *Le Familiari. Lib. 3*, a cura di U. Dotti, Izzì, Roma 1994, p. 239.

109. However, note that some passages in the *Philobiblon* (particularly the Prologue and chapters XIII and XVIII) seem to be related to some of Bacon's texts. For instance: «Heu quod sol eclipsatur in aurora clarissima et planeta progrediens regitur retrogarde ac naturam et speciem vere stelle pretendens subito decedit et fit assub!» – See RICHARDUS DE BURY, *Philobiblon*, p. 28. This passage may have depended on *Opus Majus*, Pars V, Dist. III. See *The Opus Majus of Roger Bacon*, J.H.

therefore, have come from the *Opus Majus*. On the other hand, it would not be unreasonable to presume that this renowned bibliophile possessed a copy of the Latin *Phaedo*. At present, however, we have no actual proof of this.

In the German area, a trace of the Latin *Phaedo* emerges as early as the 14th century, in *propositio* 188 of the *Expositio super elementationem theologicam Procli*¹¹⁰. The quotation proves that its author – Bertholdus de Moosburg¹¹¹ – knew this Platonic dialogue in Latin translation. The *Expositio super elementationem theologicam Procli*¹¹², written between 1327 and 1361, aims to promote a return to the Neoplatonic tradition of the German Dominicans of the “Albertine school”¹¹³. Bertholdus was writing a commentary on a work the sole purpose of which is to guide the reader in a gradual ascent from the real world, divine by participation, to the world which is divine by essence. The contemplator of the First Good, i.e. the philosopher, knows how to grasp the divine realities through the

Bridges (ed.), Clarendon Press, Oxford 1897, vol. 2, pp. 102-103. According to Riccardo Fedriga, this passage could also have derived from Vincent of Beauvais’ *Speculum naturale* – See RICHARDUS DE BURY, *Philobiblon*, p. 28-29, n. 9.

110. See BERTHOLDUS DE MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, I-VIII, L. Sturlese et al. (edd.), Meiner, Hamburg 1984-2014 (CPTMA VI, 1/8) and Id., *Tabula Contentorum in Expositione super Elementationem theologicam Procli*, A. Beccarisi (ed.) – L. Sturlese (presentazione di), Scuola Normale Superiore, Pisa 2000 (Centro di Cultura Medievale, 9).

111. On the German Dominican, see I. ZAVATTERO, *Berthold of Moosburg*, in H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011, pp. 163-165; L. STURLESE, *Note su Bertoldo di Moosburg O. P., scienziato e filosofo*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 32 (1985), pp. 249-259; T. KAEPPPELI, *Ein Fragment der Akten des in Freisach 1315 gefeierten Kapitels des Provinz Teutonia*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 48 (1978), pp. 71-75.

112. On the reasons for Berthold’s decision to comment on Proclus’ work, see I. ZAVATTERO, *La figura e il pensiero di Proclo in Bertoldo di Moosburg*, «ARKEÏTE» 1 (2005), pp. 51-67.

113. See R. IMBACH, *Chronique de philosophie. Le (neo-)platonisme medieval, Proclus latin et l’école dominicaine allemande*, in Id., *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel*, Universitätsverlag, Freiburg 1996, pp. 129-151; L. STURLESE, *Il dibattito su Proclo latino nel medioevo fra l’Università di Parigi e lo Studium di Colonia*, in G. BOSS, G. SEEL (éds.), *Proclus et son influence: actes du colloque de Neuchâtel, juin 198*, Éditions du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 261-285.

*Unum animae*¹¹⁴, the First Cognitive Principle that enables him to ascend to God. According to Bertholdus, the superiority of Platonic thought to all other philosophies lies precisely in its doctrine of the *Unum animae*¹¹⁵.

The quotation from *Phaedo* 80 B was inserted by Bertholdus in *propositio* 188, entitled *Omnis anima et vita est et vivens*. This is the text:

Et notandum quod istae duae condiciones animae, scilicet quod sit vita et vivens, super se reflectuntur et se invicem comitantur. Sic enim est vita, quod tamen est vivens ne imaginemur eam esse vel prime vel primo et per se vitam. Licet enim sit per se vita, non tamen primo. Et sic est vivens, quod tamen est vita, ne suspicemur eam esse compositam ex vita et non vita, qualia sunt animata et etiam ipse homo, de quo sic dicit Plato in *Phedone* "Divino quippe et immortalis et intelligibili et uniformi et indissolubili et semper similiter se habenti sibi ipsi simillimum esse animum, humano sane et mortali et insensato et multiformi et dissolubili et numquam secundum idem se habenti sibi ipsi similitudini rursus esse corpus"¹¹⁶.

There are no other literal quotations from the *Phaedo* in Bertholdus' work and the other undoubted references to this Platonic dialogue are all too general to necessarily have been based on a direct reading of Henricus Aristippus' translation¹¹⁷.

114. See L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 137-154. For Berthold's description of *homo divinus*, see BERTHOLDUS DE MOOSBURG, *Expositio. Prologus. Propositiones 1-13*, M.R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese (edd.), Meiner, Hamburg 1984, prol. 17-18, (CPTMA, VI, 1), pp. 26,677-27,728.

115. *Ibidem*, *praeamb.* C, pp. 65,430-451. See also S. GERSH, *Berthold von Moosburg and the content and method of platonic philosophy*, in J.A. AERTSEN, K. EMERY, JR., A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, de Gruyter, Berlin 2001 (Miscellanea Mediaevalia, 28), pp. 493-504.

116. BERTHOLDUS DE MOOSBURG, *Expositio. Prologus. Propositiones 184-211*, L. Sturlese (ed.), A. Punzi (unter Mitarbeit von), 66,239-247. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 37,10-14.

117. See, for instance, BERTHOLDUS DE MOOSBURG, *Expositio. Prologus. Propositiones 1-13*, prol. 16, p. 24,614-619: «Obiecti enim trementis necesse est et habitum trementem esse secundum Platonem in *Phaedone*. Forme autem in materia

In the Italian area, Aristippus' two translations re-emerge in the work of the pre-humanist Paduan judge Hieremias de Montagnone¹¹⁸, who quoted the *Phaedo* and the *Meno* in his *Compendium moralium notabilium*. Secular figures – especially judges, notaries and chancellors – instigated northern Italy's period of intense cultural ferment in the late 13th and early 14th centuries¹¹⁹. A document dated 2 April 1280, preserved in the Historical Archive of the University of Padua, attests his membership of the College of Judges of the Palace of Padua, to which he was admitted at the age of thirty¹²⁰. It is therefore possible to fix an approximate date of birth in 1250. Weiss' hypothesis is that Hieremias died during the last months of 1320 or at the beginning of 1321, probably in Padua¹²¹. Between 1295 and 1300, Hieremias produced a collection of quotations from the *Bible* and from ancient and medieval

existentes continue tremunt, tamquam in euripo, hoc est in ebullitione, sint (euripus enim ebullitio maris est, sursum et deorsum vertens): et ideo de eis nihil certum, nihil stabile concipi potest, sicut dixit Heraclitus». For this passage, see PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 50,8-17.

118. A first reconstruction of the biography of Hieremias de Montagnone is given in R. WEISS, *Il primo secolo dell'Umanesimo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949 (Storia e Letteratura, 27), pp. 15-50. More recent information can be found in G. MILAN, *Geremia da Montagnone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2000, vol. 53, pp. 400-403.

119. The main centres of this cultural renewal were Padua and Verona: the Biblioteca Capitolare was located in the latter city. Bontius Alexandrinus, who also quotes Aristippus' *Phaedo* in his *Chronicon*, but via John of Wales' *Compendiloquium*, frequented Verona as chancellor to the Scaliger family. See R.G. WITT, *Sulle tracce degli antichi: Padova, Firenze e le origini dell'umanesimo*, Donzelli, Roma 2005 (Saggi. Arti e Lettere). For the quotation from the *Phaedo* in Bontius Alexandrinus' work, see BONTIUS ALEXANDRINUS, *Chronicon, Liber XXIV: De moribus et vita philosophorum*, in M. Petoletti (ed.), *Il "Chronicon" di Benzo d'Alessandria e i classici latini all'inizio del XIV secolo. Edizione critica del libro XXIV: «De moribus et vita philosophorum»*, Vita e Pensiero, Milano 2000 (Bibliotheca Erudita, 15), p. 289,282-296.

120. Padova, Università degli Studi, Archivio Generale di Ateneo, Collegio dei Giudici di Palazzo, ms. 123, c. 15r: «D. Amerigotus/D. Ieremias/Frater filii domini Michaelis de Montagnone recepti fuerunt in collegio iudicum, in gastaldia dominorum Liaçarii de Montesilice et Aldigeri de Casale, currente anno Domini millesimo CCLXXX, indicatione octava, die secundo intrante aprili».

121. See WEISS, *Il primo secolo dell'Umanesimo*, p. 21.

sources, the *Compendium moralium notabilium*¹²²; various redactions¹²³ followed, one of which was first printed in Venice in 1505 under a different title¹²⁴. The collection is intended to provide readers with a structured selection of moral teachings, following the classical model of the medieval anthology¹²⁵; it consists of an introduction in which Hieremias outlines the structure of his five-part *Compendium*¹²⁶. The Prologue categorizes the quoted authors, distinguishing between *religiologus*, *philosophus*, *poeta*, *hystoriographus*, *orator*, *astrologus*, *gramaticus* and *versilogus*¹²⁷. This work has been studied mainly in relation to quotations from Catullus' *Carmina*¹²⁸ and Seneca's tragedies¹²⁹. The interdisciplinary nature of Hieremias' quotations suggests that the author had access to a very rich library, probably the Verona Chapter Library¹³⁰. We do not, however, have any proof of this. With regard to the quotations from the *Phaedo* and the *Meno*, I propose the following

122. On Hieremias' sources: *ibidem*, p. 33. The presence of 178 vernacular proverbs in the *Compendium moralium notabilium* has recently attracted interest: see L. MORLINO, *Sui proverbi volgari di Geremia da Montagnone*, «Bollettino dell'Opera del Vocabolario Italiano» 18 (2013), pp. 249-275.

123. See WEISS, *Il primo secolo dell'Umanesimo*, p. 22.

124. See HIEREMIAS DE MONTAGNONE, *Epytoma Sapientie*, impensa Petri Liechtenstein Coloniensis, Venetia 1505.

125. *Ibidem*, f. IIr.

126. For the description of the work I follow the text of the Prologue transmitted in a 15th century manuscript: Valladolid, Universidad de Valladolid, U/Bc Ms 036, ff. 11r-6r which transmits for all 259 sheets Hieremias' *Compendium*.

127. See HIEREMIAS DE MONTAGNONE, *Epytoma Sapientie*, f. IIr-v and Valladolid, Universidad de Valladolid, U/Bc Ms 036, f. 11r-v. It should be noted that by distinguishing between *poeta* – an author of the Classical Age – and *versilogus* – a medieval author – Hieremias emphasises the decadence of the Middle Ages, which began, according to the author, after Isidore of Seville: the first *versilogus* in Hieremias' list is Avianus.

128. See B.L. ULLMAN, *Hieremias De Montagnone and his citations from Catullus*, «Classical Philology» 5 (1910), pp. 66-82; 79-80; A.L. WHEELER, *Hieremias De Montagnone and Catullus*, «American Journal of Philology» 29 (1908), pp. 186-200.

129. See G. BILLANOVICH, *Il Seneca tragico di Pomposa e i primi umanisti padovani*, «La bibliofilia» 85 (1983), pp. 149-169; *Id.*, *Appunti per la diffusione di Seneca tragico e di Catullo*, in G.B. TREZZINI (a cura di), *Tra latino e volgare. Per Carlo Dionisotti*, Antenore, Padova 1974 (Medioevo e umanesimo, 17/18), pp. 147-166.

130. MILAN, *Geremia da Montagnone*, p. 401.

transcription from the printed edition of 1505¹³¹:

Pars I, Liber I, Rubrica 31, f. 12r: «Plato in fedrone: Est in re forma vera defunctorum animas extare et bonis melius esse malis autem deterius»¹³².

Pars I, Liber II, Rubrica 1, f. 15r: «Plato in menone: Non vult mala quispiam, nullus vult mala»¹³³.

Pars I, Liber II, Rubrica 3, f. 15v: «Plato in menone: Virtus est potencia acquirendi bona; bene ayiis bona sufficientem esse vendicare virtutem sumus boni divina sors nobis apparet mentis virtus quibus in est»¹³⁴.

Pars I, Liber II, Rubrica 4, f. 17r: «Est qui velit miser et infelix esse ne unquam mihi videtur»¹³⁵.

Pars II, Liber II, Rubrica 2, f. 25v: «Plato in menone ultra medium: non natura boni fiunt itaque disciplina; circa finem: neque boni sunt quidem»¹³⁶.

Pars III, Liber I, Rubrica 4, f. 61v: «Plato in menone: Quociens absque mente audet homo leditur, quotiens vero cum mente, proficitur»¹³⁷.

Pars III, Liber III, Rubrica 7, f. 68v: «Plato in menone: Natura bonii fiunt itaque disciplina»¹³⁸.

Pars IV, Liber II, Rubrica 2, f. 90r: «Plato in phedrone: Propter

131. I. e. HIEREMIAS DE MONTAGNONE, *Epytoma Sapientie*. For the transcription, a comparison was carried out with the text transmitted in manuscript Valladolid, Universidad de Valladolid, U/Bc Ms 036, in order to ascertain if these quotations are also present in the manuscript tradition. Therefore, if not indicated, the comparison revealed no noteworthy divergences.

132. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 26,2-4. The beginning of the same quotation also appears in *Rubrica 28, f. 10v*, but not in the Valladolid, Universidad de Valladolid, U/Bc Ms 036, where it correctly occurs in the chapter *De inferno et penis animarum peccatorum* (f. 23v) with a copyist's error in transcribing the name of the dialogue: «Plato in Fornyone».

133. See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 18,6-7.

134. *Ibidem*, p. 18,15-16; p. 18,18-19; p. 44,14-18.

135. *Ibidem*, p. 18,4-6. In the Valladolid, Universidad de Valladolid, U/Bc Ms 036, f. 20v another error appears, probably ascribable to the copyist himself: «Psalmista, psalmus I: Beatus vir qui in cathedra pestilenci(a)e non sedit. Idem CLXVII: Est qui velit miser et infelix esse ne vnquam mihi videtur». Psalm 167 does not exist and in fact the quotation can be referred to *Meno* 78 A, as in the printed edition.

136. *Ibidem*, p. 32,2-3.

137. *Ibidem*, p. 30,27-28.

138. *Ibidem*, p. 32,2-3.

pecuniarum possessionem omnia prelia nobis fiunt»¹³⁹.

Pars IV, Liber IV, Rubrica 13, f. 107v: «Plato in phedrone: Recte philosophantes abstinere ab eis que secundum corpus sunt concupiscenciis omnibus»¹⁴⁰.

Pars IV, Liber IV, Rubrica 5, f. 115v: «Plato in menone circa principio: Decet mulierem domum bene dispensare, salva facientem que intrinsecus et obsequentem esse viro»¹⁴¹.

Pars V, Liber I, Rubrica 11, f. 125r: «Plato in menone ultra medium: quotiens absque mente audeat homo, leditur; quotiens vero cum mente, proficitur»¹⁴².

Pars V, Liber I, Rubrica 1, f. 125v: «Plato in phedrone: Propter pecuniarum possessionem universa bella nobis fiunt»¹⁴³.

In conclusion: having an overview of the geographical distribution of the mss., of their owners and, where possible, of their readers, makes it easier to differentiate the geographical macro-areas examined and thus to work back to different cultural circles, characterised by the specific interests of the various authors. In the French macro-area we have identified the decisive role of Paris – with the Loire Valley and the Sorbonne – in its enabling of the cultural interaction between French and Oxonian Franciscans. Cologne and Erfurt were equally important for the circulation of the two dialogues in the German area, even before they were commissioned by Nicolaus Cusanus. Finally, in Italy, the importance of the pre-humanistic circles of Florence and Verona has been revealed, predating the diffusion of these texts in Rome and Venice.

It has also been possible to reconstruct the networks of reception and discovery among the readers of these two Platonic dialogues, readers who included *magistri* and/or philosophers, bibliophiles, book collectors, pre-humanists and humanists, Franciscan friars like John of Wales and Roger Bacon, and the Dominican Bertholdus de Moosburg.

139. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 17,6-8.

140. *Ibidem*, p. 40,9-14.

141. See PLATO, *Meno interprete Henrico Aristippo*, p. 10,26-28.

142. *Ibidem*, p. 30,26-28.

143. See PLATO, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, p. 17,6-14.

Plato hebraicus

Notes on the Reception of Plato in the Jewish Middle Ages

MARIENZA BENEDETTO*

Take care not to read Aristotle's books without their commentaries: Alexander of Aphrodisias' commentary, Themistius' commentary, and Averroes' middle commentary. As for the books that you have mentioned and that you have, *De pomo* and *De domo aurea*, are all nonsense. These two books are in fact among those works which have been attributed to Aristotle, but which are not [in reality] his. As for al-Rāzī's *Divine Science*, it is of no use, because al-Rāzī was just a doctor. Even Isaac Israeli's *Book of Definitions* and *Book of Elements* are both nonsense, since Israeli too was just a doctor. I have not read *Microcosm* by Yosef Ibn Ṣaddiq, but I know the author, his value and the value of his book; he undoubtedly follows the current of the *Brothers of Purity*, and his book contains many things. In general, I tell you, do not tire yourself out studying texts of logic, if not those written by the scholar Abū al-Naṣr al-Fārābī, because everything he wrote [in general and the treatise *On the Political Regime* in particular is full of wisdom. And what kind of author he was can be understood from his words: he was indeed a very good scholar. Abū Bakr Ibn al-Ṣā'igh was also a great and wise philosopher, and his works are all upright and just. Aristotle's books are like the roots and foundations of all these scientific opinions, but one does not understand them, as I said, without their commentaries... Instead, the works of other authors, such as those by Empedocles, Pythagoras, Hermes and Porphyry, all contain an antiquated philosophy; so it is not worth wasting time over them. The words of Plato, Aristotle's teacher, are, in his books, expressed in difficult and metaphorical terms, and so they are of no use, since those of Aristotle are enough, and we do not need to tire

* University of Bari. English translation by Lisa Adams.

ourselves over the books of his predecessors. But the comments of Ibn al-Ṭayyib, Yaḥya Ibn 'Adī and Ibn al-Biṭrīq are all useless books, and whoever heeds them wastes his time. So, nobody heeds them, except out of necessity. Though they are subtle and difficult, Avicenna's books are not like those of al-Fārābī, but they are useful, and he too is an author whose words it is appropriate to study and understand thoroughly'.

It was 8 tishri (30 September) 1199 and Maimonides was sending Shmuel Ibn Tibbon the above letter, in which he explained, at the behest of his interlocutor, which texts he would have to read in order to prepare in the most adequate way the Hebrew version of the *Guide of the Perplexed*, originally written in Arabic. We could not have a more precious proof to extrapolate Maimonides' doctrinal sympathies – all leaning toward Aristotle, as emerges clearly from the passage, the authentic Aristotle, we should say (given the far from benevolent mention of *De pomo* and *De domo aurea*), to which can be added his late antique commentators and the Arab peripatetic philosophers, especially al-Fārābī, Ibn Bāḡḡa and the more complicated Avicenna.

No value, on the other hand, seems to be attributed, in random order, to al-Razī and Isaac Israeli, since they were simple doctors, to ancient philosophers, or to other Arab-Christian commentators on Aristotle active in Iraq between the 9th and 11th centuries. The dark spot in the history of philosophy instated by Maimonides is not limited, however, to these names, but includes the master himself of Aristotle, Plato. The reason is quickly explained: his works are difficult to follow because they are permeated by metaphors, and so are useless. From now on, the suggestion addressed to the translator Ibn Tibbon, to keep Plato far from his own field of interest, would become the norm. Indeed, Maimonides ends up fixing involuntarily a canon of authors and texts, both positive and negative,

1. M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Paideia, Brescia 1996, pp. 139-140. Part of the letter has been translated in English in MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, S. Pines (transl. by), L. Strauss (intr. by), University of Chicago Press, Chicago 1963, vol. 1, p. 1.

that would be taken as the *auctoritates* of Jewish thought from then onward, with long lasting consequences for the choice of texts to translate into Hebrew, or even, in general, to consider².

It is a trend that even philosophical historiography confirms: there is an important 1997 study on *Aristoteles Hebraicus* by the late Mauro Zonta and Giuliano Tamani³; but nothing, keeping along these lines, that deals with *Plato Hebraicus*. And yet, despite Maimonides' words, and the subsequent prolonged silence, there are nevertheless rhapsodic traces (when indeed not covert or hardly comprehensible) in medieval Jewish philosophical literature well beyond the initial phases of Neoplatonism.

And so, we'll attempt to deal with this topic, without claiming, however, to complete the same operation as Zonta and Tamani, but instead confining ourselves to enumerating the explicit references to Plato, those introduced by the formula «Plato says» (ואפלטון אומר) or the inverse «says Plato». We'll get a more complete picture, at least from a quantitative point of view – albeit no less fleeting for that – of medieval Jewish philosophers' knowledge of Plato. Does the Plato whom they cite come from a direct reading of his works or from intermediate sources? What Plato do Jewish philosophers actually discuss? On what doctrines do they focus their attention?

Our journey to rediscover Plato in the Jewish world begins, not so much with the 10th century Neoplatonic philosopher, Isaac Israeli, who mentions Plato almost accidentally. In his famous *Book of Definitions*, he identifies philosophy with, among other things, diligence, effort and a preoccupation with death of Platonic memory, then immediately adds that the ultimate sense of such a «profound and significant» description is to be sought elsewhere, that is, in the

2. See, for this context, S. HARVEY, *Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?*, «The Jewish Quarterly Review» 83/1-2 (1995), pp. 51-70; and now also the study by D. FORTE, *Back to the Sources: Alternative Versions of Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon and Their Neglected Significance*, «Jewish Studies Quarterly» 23 (2016), pp. 47-90.

3. G. TAMANI, M. ZONTA, *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Supernova, Venezia 1997. On the topic, see again M. ZONTA, *La tradizione medievale arabo-ebraica delle opere di Aristotele: stato della ricerca*, «Elenchos» 28/2 (2007), pp. 369-387.

intellectual precepts provided by God in order to enter finally the realm of truth by renouncing one's passions and desires⁴.

Instead, our journey commences with Salomon Ibn Gabirol (1021-1058), known in the West by his Latinised name as Avicbron. The context is still strictly Neoplatonic, yet what we find in his *Fountain of Life* is something undeniably rare, not only because it is the sole work in the Jewish Middle Ages that could be called "pure metaphysics", but also because in such a rigorously philosophical context, disengaged from the classic concerns of a theological or apologetic nature, Plato's presence does not pass unobserved⁵.

The form of a dialogue between master and pupil, at least in the Latin version of the *Fountain of Life*, already leads us to hypothesise that – if the dialogue were indeed ascribable to the original Arabic, now lost, and not to a stylistic innovation introduced by the Latins – it would be an imitation of Plato, a common literary trope in the Arab world at that time⁶. If, on the other hand, we want to abandon the meagre and unstable realm of hypotheses (or suggestions) and enter the decidedly more fruitful one of nominal citations, we would discover that among the *philosophi* and *sapientes* often generically mentioned throughout the *Fountain of Life*, the sole author to be named explicitly is Plato⁷.

There are three explicit references to Plato: they appear in the last two of the five books that comprise the *Fountain of Life*, and are all related to the thematic core of the work: the doctrine of univer-

4. A. ALTMANN, S.M. STERN, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1958, pp. 25-27. For the Latin version of the passage in question, see ISAAC COSTANTIN, *Liber de definitionibus*, Parisiis 1515, f. 2r.

5. On the parallel, yet independent, fortunes that *Fons vitae* has enjoyed in both the Jewish and the Latin worlds, precisely due to the absence of references to the author's cultural and religious background, I take the liberty of referring the reader to M. BENEDETTO, *Introduction*, in AVICEBRON, *Fons Vitae*, M. Benedetto (ed.), Bompiani, Milano 2007, pp. 9-197: 11-19.

6. C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale*, Paideia, Brescia 1990, p. 96.

7. In fact, the formulae *philosophi solent appellare, vidi sapientes in hoc convenire, sapientes voluerunt appellare, saepe audivi a sapientibus vocare*, recur throughout the *Fountain of Life* and serve to introduce, each time, a tradition of thought of which Avicbron intends to make use.

sal hylomorphism, which recognises outside God the composition of matter and form at all levels of reality, whether intelligible or sensible.

The first time the *magister* names Plato is with specific reference to the degrees of matter. What is attributed to Plato, and shared by Avicbron, is the distinction between absolutely simple matter, devoid of any form whatsoever, which acts as an indeterminate substratum of all that is different from God; a kind of matter which, while receiving forms, can nevertheless be called simple (it is simple in a relative sense, because more simple with respect to what follows); and finally composite corporeal matter, identifiable in the sensible world⁸.

Symmetrically mirroring the above, is the distinction between forms, which can be traced once again to Plato, and is preceded by the invitation not to be indignant (*ne indigneris contra fiduciam Platonis*). There is – explains Avicbron – the form in potency, which, residing in the essence of the Divine Will, is such in name alone, and not *secundum veritatem* (since the truth derives from having a support on which to stand); the form which, when conjoined to matter, is in act; and the form of the four qualities of the elements⁹.

8. AVENCEBROL, *Fons Vitae*, IV, 8, p. 536: «M. Ponamus quod materiae tres sint. Earum alia est materia simplex, spiritualis, qua nulla est simplicior, scilicet quae non induit formam; et earum alia est materia composita corporalis, qua non est alia magis corporea; et earum alia est media. D. Hae sunt, sicut tu posuisti. Sed quis fuit intellectus tuus de materia prima, quae non induit formam, et quare hoc dixisti? M. Quia materia quae induit formam simplex est etiam et spiritualis, sed est alia ab ea quae non induit formam, sicut dixit Plato».

9. *Ibidem*, IV, 20, p. 572: «M. Immo debet ut formae sint tres: una earum forma quae est in essentia voluntatis; et haec forma, licet vocetur forma, non est nisi innuendo eam et appellando; sed secundum veritatem non est forma, quia non sustinetur in aliquo; sed quia eius essentia est praeter essentiam formae sustentatae in materia, debet ex hoc ut accipiatur separatim et innuatur appellatione, quia impossibile est ut forma intelligentiae, quae est in essentia voluntatis, sit talis ante defluxum eius ab essentia voluntatis et applicationem sui ad materiam, qualis postquam defluxit et coniuncta est materiae. Secunda autem forma est forma coniuncta materiae in actu, quae est forma intelligentiae universalis. Tertia autem forma est forma opinata extra materiam, sed coniuncta materiae in potentia. Ceterae autem formae continentur sub forma universali. Unde ne indigneris contra divisionem Platonis de forma, quae est in tres modos: uno eorum est forma quae

The analysis of the tripartite division of matter and form, considered each on its own, is completed by the third and final passage that describes, in the form of a recap of Plato's thought (*summa horum verborum est id quod Plato dixit*), the continuous movement of the procession of forms. It is a movement that begins when the Will transfers to universal matter what is given to the latter perfectly to contain (that is, the form of intelligence); and is repeated for the various hierarchical levels according to a principle of increasing instability.

To use the Gabirolian lexicon: the superior substance turns its gaze (*intuitus* in Latin and *hasqapah* in Hebrew) toward the inferior substance, which constitutes its matter, with the result that, in the suggestive passage of gazes (from the Will to the Intellect, from the Intellect to the Soul, from the Soul to Nature), the form loses the consistency it possessed in the cause in the proper mode of the cause, to be received in the effect in the proper mode of the effect¹⁰.

Now then, it is obvious that in all these Platonic references, there is no Plato. Instead, there is a set of doctrines ascribed to Plato that does not belong to him so explicitly: in the system of matter and

est in potentia, adhuc non in materia; secundo forma quae est in actu, coniuncta materiae; tertio forma elementorum, scilicet quatuor primae qualitates».

10. *Ibidem*, V, 17, p. 572: «M. Materia propria formae intelligentiae, id est extremitas sublimior materiae universalis, recipit formam intelligentiae, quae sustinet omnes formas, a voluntate, in qua est omnis forma plene et perfecte, et quae est totum et totum in ipsa. Et materia non recepit a voluntate secundum quod in virtute voluntatis est, sed secundum quod essentia eius parata erat recipere; et iam feci te scire ex praemissis quod id luminis quod materia acquisivit ex voluntate valde minimum est comparatione eius quod in voluntate est. [...] hoc est quia res non sunt taliter in superioribus, qualiter in inferioribus, quia formae in causis perfectius et plenius sunt quam in causatis, quia formae non fiunt in causatis nisi ex intuitu causarum in causata et aequidistantia ad illas. Et secundum hoc oportet ut formae sint in voluntate prima perfectius, quoad esse potest, et ordinatissime et plene. Similiter etiam oportet, ut quicquid fuerit ei propinquius, quousque perveniatur ad ultimum substantiae inferioris; et tunc sistet forma. Et summa horum verborum est id quod Plato dixit. D. Quid est quod Plato dixit? M. Plato consideravit quod formae fiunt in intelligentia ex intuitu voluntatis, et fiunt in anima universali ex intuitu intelligentiae universalis; similiter fiunt in natura et in substantia ex intuitu animae universalis in naturam. Et posuit regulam in hoc, quomodo fiunt formae intelligibiles, id est cogitata et imaginata, in anima particulari ex intuitu intelligentiae in illam».

form that become heavier, or less pure, as they approach the sublunary world, there is instead a markedly Neoplatonised Plato, who comes to the Jewish Middle Ages and, in particular, to the author of the *Fountain of Life*, from the Arab world. Here the knowledge of Plato's original works was somewhat limited. There were only a few integral dialogues known in translation (*Republic*, *Timaeus*, *Laws*, *Phaedo*, *Crito*, *Symposium*), to which can be added a series of compendia of Platonic texts written by Galen¹¹. On the other hand, there circulated an impressive number, not only of spurious texts, but also of sentences attributed to Plato by the doxographers¹².

It is along just such a cultural horizon, comprised of sayings that shaped a partial and deviant knowledge of Plato, first in the Arab world and later in the Hebrew world, that the quotations contained in the *Fons vitae* are rooted. The following *dictum* suffices to demonstrate as much:

Plato says: the hyle is threefold. The first has no form; the second has no existence; the third is that of the elements. Likewise, the form is threefold: two are simple and one compound. As for the simple ones, there is one reason that separates [form from matter]; the other, reason does not separate¹³.

11. On Galen's role as interpreter of Platonic philosophy in the Arab world, see M. ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno*, Silvio Zamorani, Torino 1995 (Eurasistica, 39), pp. 12-14; and more recently, G. STROHMAIER, *The Uses of Galen in Arabic Literature*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 45/77 (2002), pp. 113-120: 118: «Galen was also partly responsible for the Platonic tradition in Islam through his summaries of Plato's dialogues».

12. On the circulation of Plato (and not only) in the Arab Middle Ages, see F. ROSENTHAL, *On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World*, «Islamic Culture» 14 (1940), pp. 387-422 and *ibidem*, 15 (1941), pp. 396-398; and also F. ROSENTHAL, *On Greek philosophy in the Arab World. A Collection of Essays*, Variorum, Aldershot 1990; R. WALZER, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, B. Cassirer, Oxford 1962 (Oriental Studies, 1); D. GUTAS, *Plato's Symposium in the Arabic Tradition*, «Oriens» 31 (1988), pp. 36-60; and, last but not least, ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, pp. 46-60.

13. The Platonic saying is in 'A. BADAŪĪ, *Aflāḥūn fī al-Islām*, Institute of Islamic Studies McGill University, Teheran 1974, p. 263.

The *dictum* could not be more significant, explicitly formulating the triple distinction of matter and form that Avicbron, through the voice of the *magister*, would then attribute to Plato.

In an interesting mosaic of quotations, which includes the *Fountain of Life* (indeed, it has the merit of preserving fragments of the original that would otherwise have been lost), we find the name of Plato scattered throughout the philosophical production of the Spanish Jewish Neoplatonist Mosheh Ibn Ezra (1055-1135/38). Some “Platonic cases” contained in his *Book of the Garden on Metaphorical and on True Meaning*, in Hebrew *Maqāla al-ḥadīqa fī ma’nā l-mağaz wa-l-ḥaqīqa* (chapter 11, part 1), have already been translated by Mauro Zonta, with important annotations and comments¹⁴: in the passages – all referring to the soul and its relation to the body – introduced by «Plato said» or «Plato was asked», we are dealing with condensations of analogous Platonic places, inspired by *Laws* or by *Phaedo* (or perhaps by a medieval Arab compendium of *Phaedo*). The only exception is a quotation that ascribes to Plato not only a preliminary distinction between soul and spirit, but also (and above all) a curious classification of spirits into psychic, animal and natural, for which there is no corresponding Platonic text¹⁵.

Leaving aside Zonta’s contribution, which is itself indicative of the lop-sided approach that quotations from Plato – whether original or spurious – impose, even more curious in many ways is the attribution to him of a theory relating to the composition of the spheres, which according to Ibn Ezra, would allow Plato to be placed along an ideal line of continuity with the Ismaili philoso-

14. M. ZONTA, *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Laterza, Bari 2002 (Biblioteca di cultura moderna, 1158), pp. 86-90.

15. *Ibidem*, pp. 88-89: «Disse Platone: “La differenza tra l’anima e lo spirito è che l’anima contiene il corpo, mentre lo spirito è contenuto dal corpo, e lo spirito, quando si separa dal corpo, viene meno, mentre quando l’anima si separa dal corpo, sono solo le sue azioni a venir meno, mentre essa, di per sé, non viene meno – l’anima, inoltre, si muove da sé. Gli spiriti sono tre: 1. lo spirito psichico, che risiede nel cervello [...]; 2. lo spirito animale, che risiede nel cuore [...]; lo spirito naturale, che risiede nel fegato [...]». On the sources of Ibn Ezra’s work, including Plato, see P. FENTON, *Gleanings from Mōšeh Ibn ‘Ezras’ Maqālat al-ḥadīqa*, «Sefarad» 1 (1976), pp. 287-298: 297.

pher al-Razī, as well as – even more interesting – with the Rabbis¹⁶.

The mention of Plato, far beyond what Plato himself knew he had written (and what's more, in line with a whole religious tradition) ceases to amaze, and indeed seems to become almost indispensable, if we consider what Ibn Ezra himself writes in his treatise on aesthetics, the *Book of Conversations and Memories* (*Kitāb al-Muḥāḍara wa al-Mudhākara*; later rendered in Hebrew with the title of *Sefer ha-'iyyunim ve-ha-diiyunim*). The first occurrence of Plato's name that we find in these pages is significantly followed by an explicit declaration of esteem towards him and – as might be expected – by a specular and equally explicit declaration of discredit towards those who do not recognise his authority or, worse still, credit themselves with his pearls of wisdom:

Who is a truly perfect man? Indeed Plato said: The error of the intelligent person is grave, for the knowledge of the fool is close to the senses and his error is therefore trivial, while the knowledge of the wise person is close to the intellect and his error is therefore great. And not a single one of the pearls of wisdom (פניני החכמה) of this man in his pleasing writings and sayings in his works has been rejected by the people. They are more manifest than the banners on the hills and shine brighter than the sun on the plains. And he who says one of them, without attributing it to him, whether he attributes it to himself or utters it without attribution, is like a fly that crawls on an open wound and eschews healthy tissue¹⁷.

16. «And Plato says that the sphere has the nature of fire, and *that is the opinion of the rabbis and is in accordance with the opinion of the Ishmaelite called Razi*, who said that there are substances that have circular motion, and they are boiling water and molten gold; and although both have circular motions, that does not mean that they do not belong to the category of the [four] elements, and so too the spheres. And this man, in most of his words, disagrees with the philosopher and supports Plato his teacher» (our italics). The passage can be found in fragments of a partial Hebrew translation of the *Book of the Garden*, rendered by Yehudah al-Harizi around 1170 and edited by L. Dukes (ed.), '*Liqqūṭim mi-sefer 'arugat ha-bošem le-rabbi Mošeh ben 'Ezra*', «Zion» 2 (1842-3), pp. 134-159, esp. p. 158, of which there is an English translation by L.D. STITSKIN, *From the Pages of Tradition: Moses Ibn Ezra (1070-1138). Self-Knowledge as the Authentication of Human Existence*, «Tradition» 9/1-2 (1967), pp. 161-168.

17. MOSES BEN JACOB IBN EZRA, *Sefer ha-'iyyunim ve-ha-diiyunim*, A.S. Halkin

So it would seem to be the very intensity, or luminosity, of the Platonic thought evoked in these lines that justifies the attribution to Plato of something that in a strict sense does not belong to him at all. Passages like these can also be found in the pages immediately following, in which Plato becomes the mouthpiece of a strange relation between moral qualities and learning, law and philosophy, as well as between anger and pleasure, which cannot be found expressed in such a way in any of his works¹⁸.

Things do not change even when Plato's name appears in the religious apology in Arabic by Yehudah ha-Lewi (1085-1141), the *Book of Refutation and Proof of the Scorned Faith* (*Kitāb al-radd wa-l-dalīl fī l-dīn al-dhalīl*), better known as the *Book of Khazar* (according to the Hebrew version, *Sefer ha-Kuzari*). Structured in the form of a lively and captivating dialogue between the king of the Turkish tribe of the Khazars, on the one hand, and a philosopher and representatives of the three monotheistic religions, on the other, the work is designed so that the king can choose between the different doctrines propounded by them¹⁹.

After having examined the various doctrinal possibilities, the king converts – hardly surprising, we might add – to the one true religion, Judaism, superior to the others for the antiquity and even

(ed.), Mikize Nirdamim, Jerusalem 1975, p. 65; transl. from Hebrew by Benedetto.

18. The reference here is to the passages coming immediately after, in which Plato is mentioned: «And Plato said: "One who has not improved the moral qualities of his soul cannot begin to study anything"»; «As the philosopher Plato said: The law will teach us to do what is good and right, and philosophy to know the reasons behind [our] actions. [...] Plato says: He whom anger compels and pleasure leads astray, to depart from that which the intellect commanded him to begin with, his soul is very weak, without strength or might», see: MOSES BEN JACOB IBN EZRA, *Sefer ha-'iyyunim ve-ha-diyyunim*, respectively pp. 69 and 71; transl. from Hebrew by Benedetto. Concluding the framework of quotations from Plato in this context is the following with a specific reference to *Timaeus*: «And when Plato, in his book *Timaeus*, listed the necessary types of pain that adhere to the rational soul, and gave primacy to pleasure, he said: Pleasure is a deceit and a trap that incite to evil, and then went on to explain the rest» (*Ibidem*, p. 189; our transl. from Hebrew).

19. On the structure of the work see A.L. MOTZKIN, *On Halevi's Kuzari as a Platonic Dialogue*, «Interpretation» 9/1 (1980), pp. 111-124.

the genetic nobility of the Jewish people. The setting is interesting, because its author is open to more recent philosophical sources (the Arabs al-Fārābī and Avicenna) than those used by his predecessors. What is more important, however, is the fact that Plato is always quoted together with other ancient philosophers (Pythagoras, Empedocles, Hippocrates and Aristotle), and so emerge all the doctrinal divergences that accompany them, and, even more radically, all the inconsistency of philosophy and its speciously clear demonstrations. An exception to the series of “group quotations” (in addition to an almost accidental mention of *Timaeus*)²⁰ is a rather bizarre case, in which we read, from the mouth of the Rabbi:

This is the truth, the real faith, and everything else may be abandoned. Perhaps this was Abraham’s point of view when divine power and unity dawned upon him prior to the revelation accorded to him. As soon as this took place, he gave up all his speculations and only strove to gain favour with God, having ascertained what this was and how and where it could be obtained. The Sages explain the words: “And he brought him forth abroad”, thus: Give up thy horoscopy! This means: Forsake astrology, as well as any other doubtful study of nature. Plato relates that a Prophet, who lived at the time of the king Marinus, said prophetically to a philosopher who prided himself on his art: Thou canst not reach me on this road, but only through those whom I have placed as intermediaries between me and mankind, viz. the Prophets and the true Law²¹.

That Plato actually spoke of a King Marinus, as well as a prophet who lived at the time of King Marinus, is difficult to prove. There are no places in his production that attest to anything even remotely comparable. On the other hand, it is less difficult to imagine

20. In the more general context of a close correspondence between the letters of the Hebrew alphabet and the Created, explaining the properties of human limbs, we find: «The diaphragm separates the physical world from the animal one, just as the neck separates the animal world from the rational one, as Plato points out in *Timaeus*», see JUDAH HALLEVI, *Book of Kuzari*, H. Hirschfeld (transl.), Pardes, New York 1946, IV, 25, p. 205.

21. *Ibidem*, IV, 27, pp. 211-212, with some modifications.

that we are dealing, once again, with a Plato who is not Plato, who is made to say, through the expedient of the debate between the prophet and the philosopher, that philosophical practices do not lead to God, for it is only the Prophets and the true Law that lead to God.

Following the indications provided by Shlomo Pines in the appendix to an article published in 1980²², we could trace the origins of the anecdote reported here to a 9th century pseudo-Platonic text, *Kitāb al-Nawāmīs*, traditionally translated as the *Book of Laws* (later known in Latin as *Liber aneguemis*, *Liber institutionum activarum*, or *Liber vaccae*)²³: the text would somehow reach Yehudah ha-Lewi, contributing to the image conveyed by the Prophet of philosophy as an absolutely useless practice.

The reference to sayings that can be traced back to Plato, whether they are Plato or not, is no longer so frequent during the 13th century: in southern Europe, where Jewish philosophy was most developed, it became essentially an instrument of diffusion of Aristotelian philosophy, and more especially the Aristotle of Averroes, aided by a series of translations from Arabic to Hebrew by the Ibn Tibbon family.

Nevertheless, in a context staunchly marked by Aristotelian hegemony, there is no lack of references to Plato even where we would least expect them. Even Maimonides, who recommended

22. S. PINES, *Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari*, «Jerusalem Studies in Arabic and Islam» 2 (1980), pp. 165-251, esp. Appendix V: *On the Pseudo-Platonic Quotation in the Kuzari IV and the K. al-Nawāmīs*, pp. 237-239.

23. According to Liana Saif, the translation of the Arabic title as the *Book of Laws*, would depend solely on an «etymological link between Greek *nómoi* and one of the meanings of *nawāmīs*, as laws or codes. According to medieval Arabic dictionaries, however, *nawamis* also means a “depository of secrets”, and “secrets”. [...] Therefore, ‘The book of sacred secrets’ reflects better the content of the text and the magical tradition to which the *Kitāb al-Nawāmīs* belongs», see: L. SAIF, *The Cows and the Bees: Arabic Sources and Parallels for Pseudo-Plato's Liber vaccae* [*Kitāb al-Nawāmīs*], «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 79 [2016], pp. 1-47. There is now an excellent Italian translation of the Latin version of the work: *Liber Aneguemis. Liber Astutas: due ricettari neri di alchimia e magia*, P. Scopelliti, A. Chaouech (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2018 (Mimesis. Abraxas ermetica, 6).

to the translator of the *Guide of the Perplexed*, as we read above, to avoid Plato because of the metaphors he used, which made his reflections useless or unintelligible, surprisingly quotes Plato himself in virtue of his chosen stylistic mode:

[...] the philosophers and learned men of the various communities in ancient times concealed what they said about the first principles and presented it in riddles. Thus Plato and his predecessors designated Matter as the female and Form as the male [...] Now as even those upon whom the charge of corruption would not be laid in the event of clear exposition used terms figuratively and resorted to teaching in similes, how much all the more is it incumbent upon us, the community of those adhering to Law, not to state explicitly a matter that is either remote from the understanding of the multitude or the truth of which as it appears to the imagination of these people is different from what is intended by us. Know this also²⁴.

Though the reference to Plato here is inaccurate (the identification in *Timaeus* is that of matter with the Mother and not with a generic female)²⁵, it is clear that the tone is anything but polemical. Rather, Plato becomes for Maimonides a veritable model of stylistic devices; indeed, the writing of reticence, which the classic interpretation by Leo Strauss gives us the essential motif of the *Guide*, deserves to be adopted even more so than in the past, so that the masses are not disturbed by philosophical mysteries hidden beneath the surface of texts in the Jewish religious tradition²⁶.

24. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, I, 17, vol. 1, pp. 42-43.

25. PLATO, *Timaeus*, 51A.

26. I confine myself here to citing only some of the most famous studies by Leo Strauss on the topic: L. STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fārābī*, «Revue des Études juives» 100 (1936), pp. 1-37; ID., *The Literary Character of the «Guide for the Perplexed»*, in ID., *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe 1952; and esp. *How to Begin to Study the «Guide for the Perplexed»*, in MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, pp. XI-LVI. For a more recent reconstruction of Strauss' hermeneutic theory (accompanied by a complete bibliography of Strauss' studies of the *Guide*), see C. ALTINI, *Leo Strauss, Maimonide e la scrittura reticente. Per un'interpretazione del problema teologico-politico*, «Giornale critico della filosofia italiana» 91 (2012), pp. 125-141; and ID., *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021.

For Maimonides, however, there is more. Plato's name also appears in the *Guide of the Perplexed* in reference to the delicate question of the origin of the world (II, 13). His opinion – that the world came into being from pre-existing matter – is listed among the others that are available; to be precise, after the view of *creation ex nihilo*, as stated by the Law, and before Aristotle's view on the eternity of the world. The interesting fact in the overall rearrangement of the question is that Plato's view is recognised for its innovation (indeed, it breaks with tradition, postulating the origin of the world from something and not from absolute nothingness). Yet, according to Maimonides, it is traceable to Aristotle's position, and so Plato's position is abandoned, or neglected, in favour of Aristotle's:

[...] it is useless for us to wish to prove as true the assertion of the people holding the second opinion, I mean that according to which the heaven is subject to generation and passing-away. For they believe in eternity; and there is, in our opinion, no difference between those who believe that heaven must of necessity be generated from a thing and pass away into a thing or the belief of Aristotle who believed that it is not subject to generation and corruption. For the purpose of every follower of the Law of Moses and Abraham our Father, or of those who go the way of these two, is to believe that there is nothing eternal in any way at all existing simultaneously with God; to believe also that the bringing into existence of a being out of nonexistence is for the deity not an impossibility, but rather an obligation [...]²⁷.

Maimonides would seem peremptory about such an option, which omits Plato in the name of philosophical harmony, were it not for the fact that, in a narrative trend that is anything but linear, and to which the reader of the *Guide* has become accustomed, he returns to the question to suggest, through the reference to the Throne of Glory and its co-eternity with God, that some Rabbis would also confirm the idea of the eternity of the world, «if only as it is conceived according to Plato's opinion», arguing for a non-absolute (or Aristotelian) eternity of the world, but instead relative to the divine

27. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, II, 13, vol. 2, p. 285.

operation of giving shape to matter existing before the rest of creation²⁸. Perhaps never so much as here, is Plato pulled and pushed from all sides; and with reference to the same theory, alternatively assimilated now in Aristotle, now in the Rabbis, with the paradoxical result of being virtually deprived of his doctrinal identity.

Renewed interest in Plato surfaces (and we should anticipate, without too many uncertainties about the ultimate roots of his

28. *Ibidem*, II, 26, pp. 330-331: «I have seen a statement of Rabbi Eliezer the Great, figuring in the celebrated Chapters known as Chapters of Rabbi Eliezer, which is the strangest statement I have seen made by one who follows the Law of Moses our Master. Hear the text of the statement he made. He says: "Wherefrom were the heavens created? From the light of His garment. He took some of it, stretched it like a cloth, and thus they were extending continually, as it is said: 'Who coverest Thyself with light as with a garment. Who stretchest out the heavens like a curtain'. Wherefrom was the earth created? From the snow under the throne of His glory. He took some of it and threw it, as it is said: 'For He saith to the snow, Be thou earth'." This is the text of the statement made there. Would that I knew what that Sage believed. Did he believe that it is impossible that something should come into being out of nothing and that there must necessarily be matter out of which that which is generated is produced? Did he for this reason seek to find wherefrom were created the heavens and the earth? However, whatever results from this answer, he ought to be asked: "Wherefrom was the light of His garment created? Wherefrom was the snow under the throne of glory created? Wherefrom was the throne of glory itself created?". If, however, he wished to signify by the 'light of His garment' an uncreated thing and similarly by the throne of glory something uncreated, this would be a great incongruity. For he would have admitted thereby the eternity of the world, *if only as it is conceived according to Plato's opinion*» (concluding italics are ours). On this point, see H.A. WOLFSON, *The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories of Creation in Hallevi and Maimonides*, in I. EPSTEIN, E. LEVINE, C. ROTH (eds.), *Essays in Honour of the Very Rev. Dr. Joseph H. Hertz*, Edward Goldston, London 1942, pp. 427-442: pp. 429-431: among other things, it is stated here that «the same interpretation of the Platonic pre-existent matter is to be found also later in Gersonides, who adopts the Platonic theory as an interpretation of the Scriptural story of creation» (*Ibidem*, p. 431). More generally, on the controversial alternative between creation and eternity, see at least H. DAVIDSON, *Maimonides' Secret Position on Creation*, «Studies in Medieval Jewish History and Literature» 1 (1979), pp. 16-40; W. DUNPHY, *Maimonides' Not-So-Secret Position on Creation*, in E.L. ORMSBY (ed.), *Moses Maimonides and His Time*, Catholic University of America Press, Washington DC 1989 (Studies in philosophy and the history of philosophy, 19), pp. 151-172; and more recently, K. SEESKIN, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, esp. pp. 35-59.

doctrines) in a Spanish context, with Shem ibn Tov Falaquera (1225-1290)²⁹. While constantly referring to Averroes' Aristotelianism, as well as to Maimonides' *Guide*, for which he compiled a guide to its reading (*Guide to the Guide*), Falaquera does not forget Plato's lesson. Around the mid 13th century he composed a treatise on an ethical topic, *Sefer ha ma'alot* (*Book of Degrees*), which inexplicably has still not been translated into any western language, beyond a few sections here and there. Just one edition of the work exists, which is now somewhat dated, but the *Book of Degrees* is nevertheless extremely interesting, as it contains (and is based on) an anthology of testimonies, otherwise little known, of the ancient Platonic tradition³⁰.

To introduce them, when they are not anonymous, is still the formula ואפלטון אומר, sometimes in the already known terminological inversion of *homer Aphlatun*, with which Falaquera attributes to the name of Plato, not only what he actually knew of Plato's original *Dialogues*, but also – and what interests us most here – what he draws from the *recensio vulgata* of the pseudo-Aristotelian *Theology*, as well as from the direct and indirect Arab tradition of Galen's writings (especially *De moribus*)³¹, with explanatory additions that are anything but irrelevant.

29. On Falaquera's life and work, the fundamental text is still the essay by R. JOSPE, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1988 (Monographs of the Hebrew Union College, 11).

30. SHEM TOV IBN FALAQUERA, *Sefer ha-Ma'alot*, L. Venetianer (ed.), S. Calvary & Co., Berlin 1894. It seems to be all the quotations populating Falaquera's work that have compromised research on him, reducing him to an author who was anything but original.

31. Some of these references have already been studied respectively by P. FENTON, Šem Tōb Ibn Falaqêra we-ha-Te'ôlôgîyah šel Aristō, «Da'at» 29 (1992), pp. 27-39; and ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno*, pp. 20-24, 39-78 and 94-98.

Since the integral translation from the Greek text rendered by Hunayn ibn Ishāq in the 9th century was lost, *De moribus* circulated in the Arab Middle Ages in the form of a compendium conserved in a manuscript dating to the 14th / 15th century, as well as through a series of quotations in the bibliographical and doxographical literature. On the unusual attribution in *Sefer ha-Ma'alot* to Plato of passages in *De moribus*, Zonta's hypothesis is that in the integral text of the Arabic version, sometimes Galen had already put his own doctrines in the mouth of Plato (*Ibidem*, pp. 31-32).

Here, then, we find in Falaquera's text the reference to old age as an age that is not at all burdensome, but is even preferable to youth, since it is now past its dangerous ardour³²; the theme of "complete slavery" to the pleasures of the body³³, or of the blindness to the eye of the rational faculty, from which the soul is called to free itself in order to see once again its essential beauty³⁴; the idea of the darkness surrounding the masses, as opposed to the sun shining on wise men³⁵. We also find the theory of the tripartition of the soul into the rational, irascible, and appetitive faculties (with the consequent tripartition of society into rulers, warriors and production workers), which Falaquera presents in terms of a «marvellous wisdom», *הכמה נפלאה*: indeed, it is a knowledge necessary for man, since, differentiating the inferior parts, shared with the beasts, from the superior part, shared with the angels, man can finally begin to work with constancy on the latter, and relying on the courage and strength of the irascible faculty, prevent the appetitive faculty from being dragged where rationality does not want it to go (just as – adds Falaquera sagaciously – the hunter, with the help of his dog, defeats the beast that would otherwise overpower him)³⁶.

32. FALAQUERA, *Sefer ha-Ma'alot*, p. 86.

33. *Ibidem*, p. 31.

34. *Ibidem*, p. 80: «And Plato said: The rational soul of a cruel man will not see that which is fitting for the soul [...], but the soul of the humble man will see that which is fitting. And like a child who is born blind or with poor eyesight will not see the delights of the body or will see them poorly, so one who is naturally blind in the eye of his rational soul will not see the delights of the soul» (transl. from Hebrew by Benedetto). It is perhaps worth pointing out that more than one quotation from Plato concerns exactly that, in other words, the benefits – in terms of purity, sweetness and nobility – that come to man from following the pleasures of the soul rather than those of the body (in this regard, see also *ibidem*, pp. 9, 19 and 27-28).

35. *Ibidem*, p. 67.

36. *Ibidem*, pp. 45-47: «[...] all of this serves our contention that when a man understands the parts of the soul and is able to distinguish between the inferior parts, some of which he shares with the beasts, and the superior part, which he shares with the angels, then he will be aroused to be constant in the labours of that part and cleave to it, and knowing the parts of the soul is wondrous wisdom indeed»; «[...] And comparing the irascible faculty to the rational is like comparing the dog to the hunter during the hunt. For the dog cannot move but at the necessary time and

Nothing strange so far: it is the classic and, at the same time, singular combination of more or less authentically Platonic notions, which we have already learned to recognise through a whole philosophical tradition.

The Platonic image becomes more blurred, on the other hand, losing the outlines it had up to now, when Falaquera makes Plato say the same things as Aristotle about virtue, namely that it is not innate, because it comes from habit (in fact, it is the habitual repetition of certain acts that create a given disposition)³⁷. And, if that were still not enough in itself to paint a picture of Plato already abundantly confused, we could continue with Platonic quotations that are difficult to explain:

And Plato said that it is impossible truly to worship God, blessed be He, unless one is a prophet or a philosopher, inasmuch as he possesses wisdom, for the masses will not grasp it [...] ³⁸.

Or we might recall that, on more than one occasion, Falaquera holds Plato and the indigenous tradition around a single thematic core. He does so in the following passage, in which the torments involved in the pursuit of perfection constitute the meeting point between Plato and Solomon:

to the necessary extent. And the limit of movement is determined by the hunter, according to his expertise in the craft of hunting, and the dog must act as it is commanded. [...] And when a man wishes to know how to conquer his appetitive soul, let him imagine that a hunter and a dog are bound to a very strong and strong-willed beast that does not, by its nature, submit to man. [...] The hunter, therefore, cannot lead it to the place he wishes to go, unless he seeks further strength in himself and in the dog to weaken the beast and debilitate it. And when he has weakened it, he will be able to lead it wherever he wishes» (transl. from Hebrew by Benedetto). Zonta explains that the image of the hunter, the hound and the beast is a more elaborate reworking of what is already found in the Arabic compendium of *De moribus* (ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno*, p. 64). On the tripartition of the soul, attributed once again to Plato, see FALAQUERA, *Sefer ha-Ma'alot*, p. 61.

37. *Ibidem*, p. 44: «[...] the bad customs that arise from habit and nature (מהרגל ומהטבע) can be weakened, but to wipe them out completely and acquire virtue, a great exercise and a long time are needed» (transl. from Hebrew by Benedetto).

38. *Ibidem*, p. 34.

And Plato said, philosophy is sorrow and anxiety and awareness of death (יגון ודאגה והשנחה במות), and the reason that one who increases his knowledge increases his pain is because wisdom shows him his deficiency and inferiority and arouses him to try to realise his potential for perfection and to achieve that which it is in his power to achieve. And he must toil away at this, and because the impediments are many and difficult, he is always pained and anxious. That is why he [Solomon] said “The heart of the righteous man contemplates to torment” (Prov. 15:28), and he [Solomon] said “The heart of the wise is in the house of mourning; but the heart of fools is in the house of mirth” (Kohelet 7:4)³⁹.

Still along the same lines, bringing Plato back within the Talmudic tradition, through an unspecified sage (Galen?)⁴⁰, Falaquera writes:

And Plato said: One who instructs others in something that he himself does not do is like a blind man holding a lamp and lighting the way for others while he walks in the darkness. On this subject the rabbis of blessed memory said (BT, *Bava metsi'a* 107b): “Adorn yourself and afterwards adorn others”. And the Sage said that a man’s knowledge of his own soul is great wisdom – that is, that he should recognise its quality. For every person, due to the great love he has for his own soul, will naturally err in its regard. We therefore see people who think that they are righteous when they are the opposite, and some who think they are humble when they are insolent, and some that they are valiant when they are cowards [...]. When it comes to intellect, however, most think to themselves that they have a larger percentage than others. And it often occurs that one believes his intellect to be the greatest of all when it is, in fact, the least of all⁴¹.

39. *Ibidem*, pp. 64-65.

40. On the possible identification of the anonymous sage with Galen, see ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno*, pp. 67-68. More generally, on the references to the “philosopher” in the work, see B. CHIESA, *Note su al-Fārābī, Averroè e ibn Bāḡḡa (Avempace) in traduzione ebraica*, «Henoch» 8/1 (1986), pp. 79-86: 85-86, in which Galen does not appear, however, among the possible candidates identifiable with the “philosopher”.

41. SHEM TOV IBN FALAQUERA, *Sefer ha-Ma'alot*, pp. 81-82.

So, apart from the content, which has to do with a basic ethical rule, it is all too evident here that Plato (or rather, an alleged Plato) is no longer enough in himself. His authority needs to be integrated with something else, which is outside the philosophical tradition.

And that is just what Falaquera does in a systematic fashion in the aforementioned *Guide to the Guide* (*Moreh ha-moreh*), a commentary on Maimonides' *Guide to the Perplexed*, dating to 1280⁴². Here the relation between Plato and Judaism is evoked on more than one occasion with the purpose, more or less explicit, of showing the shakiness of the one compared to the completeness and solidity of the other. It is a Plato who is even embarrassed or displaced by the divine science of the Jews, as we see him described in Falaquera's introduction, through the mouth of Averroes:

And he [Ibn Rushd] said that Plato said: One of those who engage in the divine science among the Jews came before me and I did not see any great matter in his argument at first. When he entered into discussion with me, however, on the matter of the divinity and unity of the Active Intellect, I saw something that troubled me, and it became my ultimate goal to understand a little of what he was saying, and I knew that it was beyond human understanding⁴³.

42. On Falaquera's work of interpreter, and translator, of the *Guide*, see esp. Y. SHIFFMAN, *Shem Tov Falaquera as a Commentator on the Guide of the Perplexed by Maimonides*, in J. BLAU et alii (eds.), *Encounters in Medieval Judaeo-Arabic Culture*, Tel Aviv University, Tel Aviv 1998, pp. 193-204 (Hebrew); and S. DI DONATO, *Notes on Shem Tov Ibn Falaquera as a Translator of the Guide of the Perplexed*, «Yod» 22 (2019), pp. 155-182. For a translation of Falaquera's prologue and commentary on the Preface to the *Guide* (that we've chosen to follow only in the non Platonic passages), see I.H. DE SOUZA, *Rewriting Maimonides: Early Commentaries on the Guide of the Perplexed*, de Gruyter, Berlin 2018, pp. 152-170.

43. SHEM TOV IBN FALAQUERA, *Moreh ha-moreh*, Y. Shiffman (ed.), Jerusalem, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 2001, p. 116. The quotation – as De Souza also makes clear in his *Rewriting Maimonides*, p. 162 – doesn't seem to occur in Averroes' writings. On the question specifically, see M. ZONTA, *A Note about Two Newly-Discovered Hebrew Quotations of Averroes' Works Lost in their Original Arabic Texts*, in M.F.J. BAASTEN, R. MUNK (eds.), *Studies in Hebrew Language and Jewish Culture*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 241-250. More generally, on Falaquera's Arabic sources, see M. ZONTA, *Hebrew Transmission of Arabic Philosophy and Science: A Reconstruction of Shem Tov Ibn Falaquera's 'Arabic Library'*, in M. PERANI (ed.), *L'interculturalità dell'ebraismo*, Longo Editore, Ravenna 2004 (Le tessere, 8), pp. 24-49.

It is in reference to the theme of the origin of the universe, however, that unexpected Platonic information abounds in *Moreh ha-moreh*. Whereas Maimonides had expressed himself by reducing Plato's position alternatively to an Aristotelian or Rabbinic one, Falaquera has no doubts: Plato follows Judaism when he presents the creation of the world and its eternity *ex parte post* («Plato's assertion that the world is renewed and never perishes once it has been created is in the manner of received tradition from our sages of blessed memory, and not in the manner of inquiry»)⁴⁴. It is important to specify here, though, if ever that were needed: what is at stake is a doctrinal affiliation, not an identity, since the Platonic idea of creation has very little to do with the biblical original⁴⁵. In fact, Plato fills the primal nothingness of which Jewish tradition speaks; he renders it matter to be placed in the hands of the First Creator, so that the universe may originate.

It is thus no coincidence that the long and complex history linked to the reception of Plato in the Jewish world ends with his definitive "Judaisation". In reality, it is a phenomenon that is anything but new, and not limited to the Jewish world alone: the neo-Pythagorean philosopher Nemesius did not hesitate to define

44. FALAQUERA, *Moreh ha-moreh*, p. 117. One could add here that Plato's position merits a mention, since it does not in any way contradict the Torah. To use Falaquera's own words, in his Prologue: «[...] the truth is in what we have received from the prophets and from our Sages, who are scholars of the truth. Others from among scholars of the Torah, who have engaged in both Torah and science, see that it is proper to accept from among the notions of the philosophers all that stands rational proofs that do not deny anything found in tradition» (transl. DE SOUZA, *Rewriting Maimonides*, p. 154).

45. FALAQUERA, *Moreh ha-moreh*, p. 257: «And they believe that the heavens and the earth also perish, and that their becoming and perishing is like that of all that exists beneath them. And Plato too is of this belief. You will find that Aristotle says of him in the Physics, that he, that is, Plato, believes that the heavens become and perish. And so too you will find his opinion openly stated in his book Timaeus. But his belief is not like ours, as one who does not examine [his words] carefully and precisely might think, imagining that his opinion and ours are one and the same. And it is not so. For we believe that the heavens did not come into being from something, but from absolute nonexistence, while he believes that they exist having come into being from something».

Plato as an *Attic Moses*⁴⁶; not to mention Nietzsche, who in his *Will to Power* (§429), accords Plato (as well as Socrates) the status of a Jew, when he speaks of virtue and justice. Yet, it is the placing of the Jewish seal on Plato by Jews themselves that seems to give an added value and to certify, from the inside, as it were, the authenticity of his new citizenship. In other words, Plato is firmly rooted in a tradition which, welcoming him, promotes him.

To explain the dynamic – which formalises the inclusion of Plato in the Jewish world – is Abraham Melamed, in a fascinating article of 2012, in which he retraces the history of the myth, advanced successfully in the Renaissance, of the Jewish origins of philosophy⁴⁷. In the myth, variously narrated, Plato would have actually read the Torah, perhaps even drawing directly on its precepts from a Jewish sage, when he was in Egypt, thus deserving the widely shared name of *Aphlaton ha-elohi* (the divine Plato). It is thus legitimate to study Plato in a context in which the study of Plato is equivalent to the study of the Torah itself. At this point, Aristotle is check-mated in favour of his own teacher, who is closer to the one authentic truth – Jewish wisdom.

To conclude: the recommendation to ignore Plato, which Maimonides had addressed to the translator of the *Guide to the Perplexed*, falls on deaf ears. Indeed, the name of Plato occurs throughout the history of Jewish philosophical literature, from the early Neoplatonic period to the Aristotelian period that followed, even ending up in the Renaissance by dethroning Aristotle. In the persistent presence of Plato within a Jewish context, an incontrovertible fact seems to emerge: the so called “heuristic” use continually made of Plato. Beyond a few circumscribed cases, attributable to a direct knowledge of his works, the Plato resulting from the numerous references is clearly a hybrid, holding together not only Neoplatonic, but also, and more surprisingly, religious and Aristotelian tendencies. In short, a Plato by no means futile, who recovers all that

46. On the topic, see at least P. CIHOLAS, *The Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy*, «The Classical World» 72/4 (1978), pp. 217-225.

47. A. MELAMED, *The Myth of the Jewish Origins of Philosophy in the Renaissance: from Aristotle to Plato*, «Jewish History» 26 (2012), pp. 41-59.

he had lost in terms of truth through the usefulness with which he is laden, in one of the most knowing and shrewd operations carried out over time by Jewish philosophers.



Alcune note sul rapporto tra Tommaso d'Aquino e Platone

Il caso del *Timeo*

FABRIZIO AMERINI*

La presenza di Platone in Tommaso d'Aquino è un tema ampiamente studiato in letteratura. La risposta che è stata data – Tommaso non possiede nessuna conoscenza di prima mano di quei pochi dialoghi di Platone che erano disponibili in traduzione latina – rappresenta una di quelle tesi storiografiche che si possono considerare ormai acquisite. Nel suo pionieristico ma ancor oggi fondamentale studio su Tommaso e il platonismo, il reverendo Robert Henle aveva provato in modo chiaro come la conoscenza che Tommaso aveva di Platone fosse ricavata per lo più da fonti indirette¹. Questa tesi storiografica è stata spesso ribadita e non c'è ragione in questa sede di metterla in discussione; ciononostante, possiamo provare a sfumarla un po' distinguendo tre punti di vista dai quali il rapporto tra Tommaso e Platone potrebbe essere studiato.

1. Tommaso e Platone: tre diverse prospettive

1.1. *Tommaso lettore di Platone*

Se il nostro intento nel tracciare una storia della fortuna di Platone nel Medioevo è quello di stabilire se Tommaso abbia letto diret-

* Università di Parma.

1. R. HENLE, *Saint Thomas and Platonism: a Study of the "Plato" and "Platonici" Texts in the Writings of Saint Thomas*, M. Nijhoff, The Hague 1956, p. xxi, n. 61: «the sources for St. Thomas' references to the *Meno* and *Phaedo* can be easily identified. The citations from the *Timaeus* are of two sorts, either standard and common quotations or references which can be found in the secondary source which St. Thomas is, in each case, obviously using».

tamente le opere di Platone, la risposta, come detto, è negativa. Le citazioni delle opere platoniche sono, fatte salve alcune rare eccezioni, tutte indirette. Ci soffermeremo più avanti su un caso particolare, quello del *Timeo*, ma possiamo intanto dire che degli altri due dialoghi platonici noti al mondo latino perché tradotti da Enrico Aristippo intorno alla metà del XII secolo, ossia il *Menone* e il *Fedone*, Tommaso non fa che rapidi cenni. Il *Menone* è menzionato solo due volte², mentre il *Fedone* è menzionato meno di dieci volte e principalmente in tre opere (nei Commenti ai *Metereologica*, al *De caelo* e alla *Metafisica*, dove il dialogo viene riferito genericamente a Platone con l'espressione *in quodam suo libro*; un'indicazione generica che ritroviamo anche nel caso dell'*Ippia*, un dialogo che non era stato tradotto in latino)³. Su questo punto c'è abbastanza accordo in letteratura⁴. Se vogliamo dunque considerare la presenza di Platone nel Medioevo da questo punto di vista, la conclusione che dobbiamo trarre è che Tommaso non può essere considerato in alcun modo un protagonista di questa storia.

2. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I^a, q. 84, art. 3, arg. 3; ID., *Sententia libri Posteriorum*, I 3. Preciso che in questo studio darò i riferimenti bibliografici completi solo di quei testi di Tommaso che sono significativi per il discorso che faremo sul caso del *Timeo*. Per tutti gli altri casi, mi limiterò a indicare il luogo delle opere di Tommaso dove una certa citazione o una certa posizione ricorre o è esposta. Una lista completa dei luoghi e dei passi è reperibile in HENLE, *Saint Thomas and Platonism*.

3. Si veda, in proposito, *Expositio in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, V, lec. 22.

4. Per approfondimenti, oltre al già citato studio di HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, cui rinvio per ogni riferimento alla letteratura precedente, si vedano K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1966; W. HANKEY, *Aquinas and the Platonists*, in S. GERSH, M. J.F.M. HOENEN (eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, De Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 279-324; e C. STEEL, *William of Moerbeke, Translator of Proclus*, in S. GERSH (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, CUP, Cambridge 2014, pp. 247-263. Per una presentazione d'insieme del platonismo medievale, si vedano R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1939, e W. BEIERWALTES, *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

1.2. Tommaso interprete di Platone

Anche se Tommaso non sembra aver avuto nessun interesse a leggere direttamente i testi di Platone disponibili in traduzione latina (anche se, come vedremo, questo non è in assoluto del tutto vero), Tommaso è ben cosciente che esiste una filosofia platonica e non rinuncia mai a presentarla in opposizione a quella aristotelica. Il nome di Platone compare infatti più di mille volte negli scritti di Tommaso e a Platone sono associati molti *dicta* filosofici. Nessun dubbio che Platone sia considerato da Tommaso un autore importante. Anche solo come pietra di paragone per valutare il grado di “realismo” della filosofia di altri autori. Tra i molti *dicta* in cui, secondo Tommaso, la filosofia platonica si sostanzia, si possono qui ricordare i seguenti:

- a) Platone ammette forme separate universali intese come i principi (della conoscenza e dell'essere) delle forme che sono nella materia⁵;
- b) Platone considera reali le entità matematiche e geometriche⁶;
- c) Platone ritiene che l'infinito quantitativo segua dall'ammissione nella realtà delle proprietà del grande e del piccolo⁷;
- d) Platone ritiene che il primo motore muova solo sé stesso in quanto conosce e vuole solo sé stesso⁸;
- e) Platone insegna che l'anima è una sostanza separata dal corpo e semovente. Questo insegnamento si concretizza in varie convinzioni: l'anima muove sé stessa, e per questo è

5. Cfr. e.g. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 24; Id., *Sum. th.*, I^a, q. 15, art. 1, ad 1; *ibidem*, q. 29, art. 2, ad 4; *ibidem*, q. 84, art. 5; *ibidem*, q. 88, art. 1; *ibidem*, q. 115, art. 1; Id., *Quaestiones de potentia*, q. 9, art. 2, ad 1; Id., *Sentencia libri De anima*, I 4 e III 10; Id., *Sentencia libri De sensu*, I 15; Id., *Expositio super XII libros Metaphysicorum*, VII, lect. 5 e VIII, lect. 3.

6. Cfr. e.g. *Expositio super XII libros Metaphysicorum*, I, lect. 10 and lect. 14-16; *ibidem*, III, lect. 12; *ibidem*, VII, lect. 9-11; Id., *Expositio libri Perihermenias*, I 10.

7. Cfr. e.g. Id., *Expositio super VIII libros Physicorum*, III, lect. 10.

8. Cfr. Id., *Quaestiones de veritate*, q. 23, art. 1, ad 7; *Super Boethium De Trinitate*, q. 5, art. 4, ad 2.

immortale e sussistente di per sé⁹; l'anima è il soggetto ultimo di tutte le operazioni biologiche e cognitive dell'uomo, compresa la sensazione¹⁰; l'anima si rapporta al corpo in modo estrinseco e accidentale, come il pilota della nave si rapporta alla nave o come il motore a ciò che è mosso¹¹; l'anima, come Platone dice nel *Timeo*, è composta da elementi semplici, come l'identico e il diverso, che costituiscono rispettivamente la sua componente formale e materiale¹²; Platone ammette la dottrina della pluralità delle anime¹³ e la dottrina della reminiscenza¹⁴;

- f) infine, Platone ritiene che la materia prima possa esistere in atto senza una forma, in quanto sostrato ultimo di tutte le forme¹⁵.

Queste sono solo alcune delle posizioni che, secondo Tommaso, caratterizzano la filosofia di Platone. Si tratta di posizioni che, dal punto di vista di Tommaso, confliggono con la filosofia di Aristotele e che Tommaso, come è ben noto, tenderà a respingere o a ripensare. La *opinio Platonis* viene interpretata come una posizione filosofica estrema e non sostenibile, che Tommaso afferma si debba evitare di far tornare (*redire*)¹⁶. Il vocabolario con cui Tommaso esprime le sue riserve nei confronti della filosofia platonica è molto vario. Egli si impegna a mostrare a più riprese come la filosofia di Platone sia stata da molti «esclusa» (*excluditur, removetur*)¹⁷, «bia-

9. Cfr. Id., *Quaestiones de anima*, q. 1 e q. 9; Id., *Quodlibet* X, q. 4, art. 2.

10. Cfr. e.g. Id., *Sum. th.*, I^a, q. 77, art. 5, ad 3.

11. Cfr. Id., *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 44, q. 3, art. 3, q. la 2; Id., *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 6.

12. Cfr. e.g. Id., *Sentencia libri De anima*, I 4.

13. Cfr. Id., *Summa contra Gentiles*, II, cap. 58; Id., *Sentencia libri De anima*, III 14.

14. Cfr. Id., *Summa contra Gentiles*, II, cap. 73; Id., *Sum. th.*, I^a, q. 84, art. 6; Id., *Sentencia libri De anima*, III 9.

15. Cfr. Id., *Expositio super XII libros Metaphysicorum*, XII, lect. 12.

16. Cfr. e.g. Id., *Summa contra Gentiles*, II, cap. 73.

17. Cfr. e.g. Id., *Sum. th.*, I^a, q. 22, art. 3; Id., *Sentencia libri De anima*, III 10; Id., *Sentencia libri De sensu*, I 15; Id., *Expositio super VIII libros Physicorum*, III, lect. 11; Id., *Expositio super XII libros Metaphysicorum*, VII, lect. 2; *ibidem*, X, lect. 10.

simata» (*reprehenditur*)¹⁸, «confutata» (*improbatur, reprobatur*)¹⁹, ma anche a mostrare come, in alcuni casi, possa essere interpretata in modo tale da poterla «salvare» o «sostenere» (*salvatur, potest sustineri*)²⁰. Non mancano ovviamente anche casi dove Tommaso nota la concordanza tra la posizione di Platone e quella di Aristotele²¹. Ma il punto che qui preme sottolineare è solo uno: tale atteggiamento critico rivela in controluce l'importanza che la filosofia di Platone ha per Tommaso. Si tratta di una posizione filosofica che Tommaso interpreta come iperrealista ed essenzialmente antiaristotelica.

Se vogliamo considerare la presenza di Platone nel Medioevo da questo punto di vista, la conclusione che dobbiamo trarre è che Tommaso è uno dei tanti protagonisti di questa storia ideale. Tommaso si confronta continuamente con la filosofia di Platone e si sforza di definire le posizioni del grande filosofo greco in modo chiaro e univoco.

1.3. Tommaso studioso di Platone e del Platonismo

Vi è tuttavia una terza prospettiva dalla quale possiamo considerare il rapporto tra Tommaso e Platone, ed è su questa prospettiva che vorrei soffermarmi qui di seguito. Si tratta di una prospettiva più sfumata e più difficile da definire. La nostra conclusione sarà che, se vogliamo considerare la presenza di Platone nel Medioevo da questo terzo punto di vista, allora Tommaso è l'indiscusso protagonista di questa storia. Nello specifico, la prospettiva che vorrei discutere è quella di Tommaso, per così dire, "studioso" di Platone. Sarebbe certo troppo aspettarsi che Tommaso abbia tentato una definizione dell'autentica posizione di Platone, fatta cioè su basi filologicamente sicure. Per far questo egli avrebbe dovuto esaminare

18. Cfr. e.g. ID., *Sum. th.*, I^a, q. 103, art. 6, ad 1.

19. Cfr. ID., *Summa contra Gentiles*, II, cap. 74; ID., *Sum. th.*, I^a, q. 15, art. 1, ad 1; ID., *Sentencia libri De anima*, I 8-9; ID., *Expositio super XII libros Metaphysicorum*, I, lect. 15-16; *ibidem*, VII, lect. 9; ID., *Sentencia libri Ethicorum*, I 6; ID., *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, III, lect. 4 e lect. 6.

20. Cfr. e.g. ID., *Summa contra Gentiles*, I, cap. 54; ID., *Quaestiones de veritate*, q. 21, art. 4.

21. Cfr. e.g. ID., *De substantiis separatis*, cap. 3.

da vicino le traduzioni latine dei testi di Platone, cosa che non sembra aver fatto. Ciononostante, lo studio soprattutto di alcuni commenti neoplatonici ad alcuni scritti di Aristotele sembra aver dato la possibilità a Tommaso di ripensare con maggiore attenzione alcuni punti della filosofia platonica e del suo rapporto con quella aristotelica. Da questo punto di vista l'opera a cui dobbiamo rivolgere la nostra attenzione è il *Timeo*. Ma prima di muoverci a esaminare i riferimenti a quest'opera che ricorrono negli scritti di Tommaso è necessario fare un'osservazione preliminare.

Rispetto alla prospettiva di analisi che stiamo cercando di definire, svolge un ruolo importante Guglielmo di Moerbeke e le traduzioni latine che egli mette a disposizione di Tommaso. Le traduzioni di alcuni commenti ad Aristotele di autori neoplatonici (come Temistio, Simplicio, Proclo) fatte da Guglielmo consentono a Tommaso di compiere un'operazione senza precedenti: quella di prendere atto che Platone non è solo il rappresentante di una posizione filosofica per così dire ideale, ma un filosofo che può essere studiato in quanto tale, e la cui filosofia può essere ricostruita e opportunamente distinta non solo da quella di Aristotele ma anche da quella dei suoi seguaci neoplatonici. Come noto, un'importante tappa di questa storia è rappresentata dal Commento di Tommaso al *Liber de causis*. Il caso è ben noto e non sarà necessario soffermarsi su di esso in questa sede. La traduzione della *Elementatio theologica* fatta da Guglielmo nel 1268 permette a Tommaso qualche anno dopo (1272), in occasione della stesura del suo Commento, di identificare l'autore del *Liber* con Proclo e, quindi, di diversificare con precisione la via aristotelica da quella neoplatonica. Grazie a Tommaso le traduzioni di Moerbeke cominciano a circolare e comincia a definirsi con sempre maggiore chiarezza la differenza tra il contributo filosofico di Platone e quello dei neoplatonici.

A questo riguardo c'è un documento importante da cui dobbiamo partire e che dobbiamo riconsiderare. La celebre lettera datata 2 maggio 1274 che i maestri della Facoltà delle Arti scrissero al «maestro [generale] e ai provinciali dell'ordine dei Frati Predicatori, e a tutti i frati convenuti a Lione per il Capitolo generale» in occasione della morte di Tommaso d'Aquino. Alla fine della lettera gli *artistae* supplicano il Maestro Generale di avere alcuni scritti di Tommaso

iniziati a Parigi, oltre ai suoi scritti di logica, qualora Tommaso ne abbia composto qualcuno dopo la sua partenza da Parigi. Questo il tono della loro richiesta:

vi supplichiamo con umiltà che vogliate benevolmente e rapidamente darci comunicazione di alcuni scritti filosofici, iniziati a Parigi da frate Tommaso, e lasciati incompiuti alla sua partenza; crediamo che li abbia completati ove si era trasferito: si tratta in particolare dei commenti all'opera di Simplicio, al *De caelo et mundo*, al *Timeo* di Platone, del *De aquarum conductibus* e del *De ingeniis erigendis*. Queste opere dovevano esserci inviate secondo un suo accenno e una sua speciale promessa²².

Si tratta di una lettera molto famosa. Si parla di scritti di Tommaso lasciati incompiuti, cosa che portò Heinrich Denifle e Émile Châtelain, che pubblicarono la lettera nel I volume del *Chartularium*, a osservare in nota che gli scritti di Tommaso a commento delle opere citate nella lettera o non sono mai stati realizzati o, se sono stati fatti, non ci sono giunti²³. Nella traduzione italiana che abbiamo riportato, Giancarlo Garfagnini sembra seguire questa osservazione, rendendo il testo latino come «commenti all'opera di Simplicio, al *De caelo et mundo*, al *Timeo* di Platone, del *De aquarum conductibus* e del *De ingeniis erigendis*»²⁴.

È vero che la lettera parla di scritti di Tommaso che sono stati iniziati a Parigi e portati a termine altrove, ma è probabile che la

22. Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis. Ab anno 1200 usque ad annum 1286*, H. Denifle, É. Châtelain (edd.), ex typis fratrum Delalain, Paris 1889, vol. I, pp. 504-505, n. 447: «Ceterum sperantes quod obtemperetis nobis cum effectu in hac petitione devota, humiliter supplicamus ut cum quedam scripta ad philosophiam spectantia, Parisius inchoata ab eo, que in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benivolentia vestra cito communicari procuret, et specialiter super librum *Simplicii*, super librum *de celo et mundo*; et *expositionem Tymeï* Platonis, ac librum *de aquarum conductibus* et *ingeniis erigendis*; de quibus nobis mittendis speciali promissione fecerat mentionem». Ho riportato la traduzione italiana di Giancarlo Garfagnini, in Id., *Aristotelismo e Scolastica*, Loescher, Torino 1979 (Filosofia, 19), pp. 256-257.

23. Cfr. *Chartularium*, vol. I, p. 505, n. 6: «Ad nos non pervenit, et forte sicut et alii tres infra nominatos non scripsit».

24. Cfr. GARFAGNINI, *Aristotelismo e Scolastica*, p. 257.

“speciale promessa” di Tommaso riguardasse non tanto suoi commenti quanto, come ritenuto da altri studiosi, alcune traduzioni di Guglielmo di Moerbeke che Tommaso poteva avere a disposizione²⁵. Questa seconda interpretazione, certo, lascerebbe aperto il problema di spiegare perché gli *artistae* facciano riferimento a scritti di Tommaso iniziati a Parigi. Se gli *artistae* avessero inteso davvero riferirsi a delle traduzioni, l'unica ipotesi sarebbe quella di ritenere che le traduzioni di quelle opere siano state fatte da Guglielmo di Moerbeke di concerto, se non proprio in collaborazione con Tommaso, durante gli anni del suo soggiorno parigino.

Ci sono vari indizi che potrebbero supportare questa seconda interpretazione. Primo: sarebbe stato molto inusuale che Tommaso avesse voluto scrivere un commento a un commento aristotelico come quello di Simplicio. Secondo: è vero che l'espressione *expositio Tymeï* farebbe pensare a un commento di Tommaso al *Timeo*, ma se il primo *super* che compare nel riferimento al primo degli scritti richiesti dai maestri parigini («super librum *Simplicii*, super librum *de celo et mundo*») fosse, come pare, da espungere, il primo scritto richiesto dagli *artistae* sarebbe in realtà il Commento di Simplicio al *De caelo et mundo* («[super] librum *Simplicii* super librum *de celo et mundo*»). Di conseguenza, sarebbe probabile che parlando di *expositio Tymeï* gli *artistae* abbiano voluto fare riferimento a una qualche versione della traduzione del Commento di Proclo al *Timeo* realizzata da Guglielmo di Moerbeke e già in circolazione a Parigi prima del 1270, piuttosto che a un commento di Tommaso al *Timeo*. Se si opta per questa seconda interpretazione della lettera

25. Per questa interpretazione, si veda A. BIRKENMAJER, *Der Brief der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin*, in Id., *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Aschendorff, Münster 1922 (BGPMA, 20/5), pp. 1-32 – ripubblicato in Id., *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Ossolineum, Wrocław-Warsaw-Krakow 1970 (Studia Copernicana, 1), pp. 277-311. Si vedano anche K. FOSTER, *The Life of Saint Thomas Aquinas: Biographical Documents*, Longmans, Green, London – Helicon Press, Baltimore 1959, pp. 153-155; J.A. AERTSEN, *Aquinas's Philosophy in Its Historical Setting*, in N. KREZTMANN, E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, CUP, Cambridge 1993, pp. 12-37: 14; P. PORRO, *The University of Paris in the Thirteenth Century. Proclus and the "Liber de causis"*, in GERSH (ed.), *Interpreting Proclus*, pp. 264-298.

degli *artista*, i maestri sembrano quindi menzionare tre traduzioni di Guglielmo: quella del Commento di Simplicio al *De caelo et mundo*, quella del Commento (*expositio*) di Proclo al *Timeo*, quella di una coppia di opere la cui identificazione è a tutt'oggi discussa.

La traduzione del Commento di Simplicio al *De caelo* fu terminata da Guglielmo di Moerbeke il 15 giugno 1271, e fu compiuta come recita il *colophon* del manoscritto che la conserva «con grande fatica del corpo e molto fastidio della mente» (*cum magno corporis labore et multo mentis tedio*). Prima di compiere questa traduzione, Guglielmo aveva fatto una traduzione parziale del Commento di Simplicio, che, come Fernand Bossier ha mostrato, Tommaso ha usato nel suo commento a *Metafisica*, XII, 8. A questa traduzione parziale, che potrebbe essere stata sollecitata dallo stesso Tommaso (e questo potrebbe giustificare il tono del *colophon*), seguì la traduzione completa del Commento di Simplicio²⁶.

A differenza di questa, la traduzione del Commento di Proclo al *Timeo* è di incerta datazione. Innanzitutto, va detto che non è certo che Guglielmo abbia fatto una traduzione completa; in ogni caso, non ci sono rimasti che alcuni frammenti della traduzione del secondo libro nei due manoscritti che la conservano, uno di Toledo (Biblioteca capitolare, 47-12, ff. 71r-74v) e l'altro di Leiden (University Library, BPL 64, ff. 127v-138r)²⁷. Inoltre, questa traduzione viene collocata verso la fine degli Anni Settanta o nei primi Anni Ottanta, anche se la lettera degli *artista* potrebbe far pensare che una versione

26. Sull'intera questione, si veda C. STEEL, *Guillaume de Moerbeke et saint Thomas*, in J. BRAMS, W. VANHAMEL (éds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven University Press, Leuven 1989 (Ancient and medieval philosophy, I, 7), pp. 57-82. Sulle traduzioni di Guglielmo e la loro cronologia, si vedano F. BOSSIER, *Traductions latines et influences du commentaire In De Caelo en Occident (XIIIe-XIVe s.)*, in I. HADOT (éd.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept.-1^{er} oct. 1985)*, De Gruyter, Berlin-New York 1987 (Peripatoi, 15), pp. 289-325; ID., *Méthode de traduction et problème de chronologie*, in BRAMS, VANHAMEL (éds.), *Guillaume de Moerbeke*, pp. 257-294; ID., *Le problème des lemmes du "De Caelo" dans la traduction latine du commentaire "In De Caelo" de Simplicius*, in J. HAMESSE (éd.), *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, Publications de l'Institut d'Études médiévales, Louvain-la-Neuve 1992 (TEC 13), pp. 361-397.

27. Cfr. STEEL, *William of Moerbeke*, pp. 253-258.

della traduzione (non si sa se parziale o completa) fosse in possesso di Tommaso già prima del 1270. Come detto, Moerbeke aveva già utilizzato il metodo di tradurre degli estratti dell'opera che intendeva tradurre (probabilmente su richiesta di qualcuno), prima di procedere alla traduzione completa. Questo metodo potrebbe essere stato seguito anche nel caso della traduzione del Commento di Proclo al *Timeo*. Carlos Steel ritiene che l'inizio di questa traduzione potrebbe risalire a Viterbo, intorno al 1264²⁸. Gli estratti tradotti da Guglielmo riguardano tre temi principali: il primo è un *excursus* sull'utilità della preghiera ed è ciò che i due mss. che conservano la traduzione moerbekana hanno in comune; il secondo estratto, presente solo nel ms. di Toledo, riguarda l'affermazione che il mondo è generato, mentre quattro altri estratti, presenti anche essi solo nel ms. di Toledo, riguardano le diverse forme di conoscenza e il criterio della verità²⁹. Sappiamo che il primo estratto fu inviato a Enrico Bate di Mechelen, che lo incorporò nel proprio *Speculum divinatorum*, XI, cap. 24. Siccome il ms. di Leiden potrebbe appartenere alla biblioteca di Enrico, è probabile che la traduzione (almeno del primo estratto) sia stata commissionata proprio dal filosofo belga. Gli altri estratti sembrano invece sconosciuti a Enrico e, se furono commissionati, ne ignoriamo al presente il committente³⁰.

La traduzione del Commento di Simplicio al *De caelo* è molto importante, per almeno due ragioni.

Primo: insieme a quella del Commento di Averroè, costituisce la fonte principale del Commento di Tommaso al *De caelo*. Questo

28. *Ibidem*. Sull'argomento si vedano anche G. VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus*, «Revue philosophique de Louvain» 51 (1953), pp. 349-373; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Guillaume de Moerbeke et la cour pontificale*, in BRAMS, VANHAMEL (éd.), *Guillaume de Moerbeke*, pp. 23-52: 46-47; W. VANHAMEL, *Biobibliographie de Guillaume de Moerbeke*, in *ibidem*, pp. 301-383: 360-361.

29. Cfr. PROCLUS DIADOCHUS, *Commentum in Timaeum Platonis. Excerpta translata a Guillelmo de Morbeka*, C. Steel (ed.), in Id. (éd.), *Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon, traduction de Guillaume de Moerbeke*, Leuven University Press, Leuven – Brill, Leiden 1985 (Ancient and medieval philosophy, I, 4), vol. 2, pp. 561-587; ma già VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke*.

30. Per ulteriori approfondimenti sull'argomento, si veda STEEL, *William of Moerbeke*, pp. 254-255.

commento risale agli ultimi anni di vita del maestro domenicano, quando Tommaso si trovava a Napoli (1272-1274). Interrotto al terzo libro fu poi ripreso e completato da Pietro di Alvernia.

Secondo: il Commento di Simplicio pone a confronto la cosmologia aristotelica del *De caelo* con quella platonica del *Timeo*. Questa connessione potrebbe dare una possibile ragione del perché Guglielmo abbia messo mano alla traduzione del Commento di Proclo al *Timeo*. Dal Commento di Simplicio Tommaso ricava molti riferimenti e citazioni del *Timeo*, che comunque, come altre opere ci attestano e la lista di Henle ha rivelato, Tommaso poteva nella gran parte dei casi verificare nella versione latina del dialogo platonico che accompagnava il Commento di Calcidio. Il Commento di Tommaso al *De caelo* testimonia l'importanza che la comprensione della cosmologia aristotelica assume nella riflessione finale di Tommaso.

Sappiamo poco o niente invece della traduzione del Commento di Proclo al *Timeo*. Da un lato, è certo che la traduzione di Simplicio offre a Tommaso l'occasione per approfondire la conoscenza di Platone alla luce dei confronti che un importante commentatore neoplatonico fa tra il *De caelo* di Aristotele e il *Timeo* di Platone. Ma dall'altro, a differenza della traduzione del Commento di Simplicio, quella del Commento di Proclo al *Timeo*, ammesso che Tommaso ne avesse già una versione quando era a Parigi, sembra essere molto poco utilizzata. Non sembra infatti che ricorrano nelle opere di Tommaso termini o espressioni riferibili a questa traduzione³¹. Si tratta di un'assenza significativa visto che Tommaso avrebbe potuto servirsi, nel suo commento al I e II libro del *De caelo*, quantomeno della parte tradotta dove Proclo attribuisce a Timeo la tesi della generabilità e non-eternità del mondo, in contrapposizione alla tesi aristotelica³². Non solo, ma i frammenti tradotti (che riguardano *Tim.* 27C) avreb-

31. Una ricerca condotta sull'*Index Thomisticus* <https://www.corpusthomisticum.org/> (data di accesso: 31 gennaio 2021) non ha fatto emergere nessun recupero significativo, fatto salvo, forse, un argomento di Proclo relativo alla differenza tra conoscenza percettiva e conoscenza razionale. Si confronti PROCLUS DIADOCHUS, *Commentum in Timaeum*, p. 582,32-45, con THOMAS DE AQUINO, *Sum. th.*, I^a, q. 85, art. 6.

32. Cfr. PROCLUS DIADOCHUS, *Commentum in Timaeum*, pp. 575-576,32-45; p. 583,85; p. 584,11.

bero potuto dare l'occasione a Tommaso di incontrare riferimenti ad altri dialoghi platonici, come il *Teeteto*, il *Simposio*, il *Gorgia* e il *Parmenide*, di avere quindi, come dice Proclo, *tanta de platoniciis verbis*³³.

2. Tommaso e il *Timeo*

Definito il quadro entro cui inserire la valutazione del rapporto tra Platone e Tommaso, vorrei sostanzialmente la terza prospettiva che abbiamo introdotto sopra concentrandomi su un'opera in particolare, il *Timeo*, che acquisisce, anche alla luce delle traduzioni di Simplicio e Proclo realizzate da Guglielmo, una posizione centrale. Se passiamo in rassegna più da vicino le citazioni del *Timeo* fatte da Tommaso, emerge un doppio dato. Da una parte, il testo platonico permette a Tommaso di chiarire meglio alcune posizioni di Platone. Dall'altra, quando si presenta l'occasione, Tommaso fornisce un'interpretazione della posizione platonica tale da salvarla dalle critiche di Aristotele. Tommaso aveva manifestato questa "apertura" nei confronti di Platone, ad esempio, già nel Commento al *De anima* (risalente al 1267-1268) dove aveva notato che quando Aristotele critica Platone, talvolta lo fa rispetto al senso che assumono le sue parole, non quanto alla sua intenzione, e questo è dovuto principalmente al fatto che Platone insegnava male³⁴. Recuperare

33. *Ibidem*, p. 583,83-84. Si noti che il frammento tradotto precede il testo 27D-28A che, secondo Tullio Gregory, ha offerto ai medievali l'occasione per collegare la cosmologia platonica alla dottrina biblica della creazione. Cfr. T. GREGORY, *Il 'Timeo' e i problemi del platonismo medievale*, in *Id.*, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1958 (Studi storici dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo, 26/27), pp. 53-150.

34. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, I 8, R.-A. Gauthier (ed.), Commissio Leonina, Roma – Vrin, Paris 1984 (Opera Omnia, XLV,1), p. 38,3-13: «Vbi notandum est quod Aristotiles plerumque quando reprobant opiniones Platonis, non reprobant eas quantum ad intentionem Platonis, set quantum ad sonum uerborum eius; quod ideo facit quia Plato habuit malum modum docendi: omnia enim figurate dicit et per simbola docet, intendens aliud per uerba quam sonent ipsa uerba, sicut quod dixit animam esse circulum; et ideo ne aliquis propter ipsa uerba incidat in errorem, Aristotiles disputat contra eum quantum ad id quod uerba eius sonant».

l'intenzione di Platone, quindi, può essere una via per precisare la giusta differenza tra Platone e Aristotele, e anche la giusta distanza tra Platone e i suoi commentatori. Del resto, come Tommaso ricorda all'inizio del suo Commento al *De caelo*, non vi è dubbio che Platone e Aristotele abbiano spesso sostenuto posizioni in contrasto. Nel caso della cosmologia, la differenza tra le loro dottrine è chiara e consiste in questo: mentre Aristotele pone che il mondo, così come il corpo di ogni cielo, sia ingenerabile e incorruttibile, Platone ritiene che il mondo e il cielo siano stati generati³⁵, e costituiti dell'elemento del fuoco oltre che da quello della terra³⁶. Vedremo più avanti come nel Commento al *De caelo* la "apertura" verso Platone presente nel Commento al *De anima* sia in parte riproposta, ma anche in parte superata.

Lo studio di Henle ha messo ben in luce il numero e il tipo di citazioni del *Timeo*. Il dialogo platonico viene citato da Tommaso almeno 35 volte, in opere tutte successive alla metà degli Anni Sessanta del Duecento. A queste vanno aggiunte le riprese del *Timeo* in cui il dialogo platonico non è esplicitamente menzionato³⁷. L'esame delle citazioni rivela che il testo di Platone viene menzionato esplicitamente solo tre volte da Tommaso, mentre il Commento di Calcidio una sola volta. Si tratta di casi che testimoniano una conoscenza diretta da parte di Tommaso dell'opera platonica. Nu-

35. Cfr. ID., *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, I, cap. 3, lect. 6, *Frates Praedicatorum* (edd.), ex typographia poliglotta s. c. de propaganda fide, Romae 1884 (*Opera Omnia* III), p. 23, nn. 3-4.

36. Su questo punto, si veda anche ID., *Sum. th.*, I^a, q. 68, art. 1.

37. Si vedano in HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 9 e ss., le citazioni n. 9 (THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 44, q. 1, art. 1, arg. 1), n. 12 (*ibidem*, II, d. 1, q. 1, art. 3, arg. 1), n. 25 (*ibidem*, d. 27, q. 1, art. 4, arg. 5), n. 27 (*ibidem*, III, d. 2, q. 1, art. 1, q. la 3, *sed contra*); p. 21, n. 15 (ID., *Q. de ver.*, q. 18, art. 7); p. 26, n. 7 (ID., *Quaestiones de potentia*, q. 3, art. 10, ad 51), n. 18 (*ibidem.*, q. 6, art. 6, arg. 15 e ad 15); p. 31, n. 2 (ID., *Quaestio de spiritualibus creaturis*, q. 1, ad 18); p. 40, n. 9 (ID., *Quaestiones de anima*, q. 8, arg. 16), nn. 10-11 (*ibidem.*, q. 8, ad 3 e ad 16); p. 43, n. 1 (ID., *Quaestiones de virtutibus*, q. 8); p. 59, n. 4 (ID., *Sententia libri Politicorum*, II 1); p. 78, n. 1 (ID., *Sententia libri Posteriorum*, I 1); p. 82 ss., n. 1 (ID., *Expositio super XII libros Metaphysicorum*, I, lect. 3), n. 52 (*ibidem*, lect. 15); p. 208, n. 31 (ID., *Summa contra Gentiles*, III, cap. 124); p. 165, n. 18 (ID., *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, II, lect. 4).

merose citazioni sono invece tratte dalle fonti, soprattutto dal commento al *De caelo* di Simplicio, come detto. Le citazioni dirette sono le seguenti:

- 1) *Summa theologiae*, I^a, q. 50, art. 5, arg. 2, in *Fratres Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia*, V, Ex typographia polyglotta s.c. de propaganda fide, Roma 1889, p. 11, n. 2:

Praeterea, Plato dicit, in *Timaeo*: *o dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia*. Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles³⁸.

- 2) *Quaestio de spiritualibus creaturis*, q. 1, arg. 18, in J. Cos (ed.), *Opera omnia*, XXIV, 2, Commissio Leonina-Les Editions du Cerf, Roma-Paris 2000, p. 6, 147-152:

Praeterea. Plato in *Timeo* inducit deum summum loquentem diis creatis et dicentem: *Voluntas mea maior est nexu vestro*, et inducit haec verba Augustinus in libro *De Ciuitate Dei*; dii autem creati uidentur esse angeli; ergo in angelis est nexus siue compositio³⁹.

- 3) *Expositio libri De caelo*, II, lec. 21, pp. 204-205, n. 5:

Et dicit quod, licet quidam dicant terram in centro positam, dicunt tamen ipsam moveri et revolvi circa polum semper statutum, idest

38. Si tratta di una citazione di *Tim.* 43A. Cfr. PLATO, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, J.H. Waszink (ed.), editio altera, The Warburg Institute, London – Brill, Leiden 1975 (*Corpus Platonicum Medii Aevi*: Plato Latinus, 4), p. 41; per la trad. italiana cfr. CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, C. Moreschini (a cura di), Bompiani, Milano 2003, p. 68. Si veda HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 214, n. 23.

39. Si tratta di una citazione di *Tim.* 41B. Cfr. PLATO, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, p. 35; CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, p. 70. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 31, n. 1, nota che Tommaso sembra accorciare la citazione di Calcidio. La citazione di Agostino introduce la traduzione ciceroniana, che Tommaso tuttavia non riporta. Sull'argomento si veda nell'edizione critica Leonina, p. 6, *app. fontium ad ll.* 147-149.

circa axem mundi (nam polus quandoque dicitur caelum, quandoque autem dicitur axis, quandoque vero dicitur extrema pars axis, sicut dicitur polus Arcticus et Antarcticus). Et hoc dicit scriptum esse in Timaeo. Est autem notandum quod illud quod hic dicitur revolvi vel converti, sumpsit Aristoteles ex eo quod Plato in Timaeo, secundum linguam Graecam dixit, *illomenam circa eum qui per omne ordinatum polum*⁴⁰.

A queste citazioni si può aggiungere *Summa contra Gentiles*, I, cap. 20, dove Tommaso cita direttamente la traduzione che accompagna il commento di Calcidio senza però nominarlo e in modo rimaneggiato⁴¹. La stessa citazione ricompare nella *Summa theologiae*, I^a, q. 66, art. 2.

Il Commento di Calcidio viene invece citato esplicitamente, come detto, una sola volta: *Quaestiones de malo*, q. 16, art. 1, arg. 8, in P.-M. Gils (ed.), *Opera omnia*, XXIII, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982, p. 280,82-87:

Illud quod ponitur in diffinitione alicuius est naturale ei, quia diffinitio significat naturam rei. Set corpus ponitur in definitione demonis: dicit enim Calcidius in Commento super Tymeum "Demon est animal rationale immortale, passibile animo, ethereum corpore"⁴².

40. Si tratta di una citazione di *Tim.* 40B che viene tuttavia ripresa dal commento di Simplicio. Il testo non compare nella traduzione di Calcidio. Ritornaremo più avanti su questo testo. Si veda al riguardo HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 167, n. 25.

41. Si tratta di un riferimento a *Tim.* 41B; PLATO, *Timaeus*, a Calcidio translatus commentarioque instructus, p. 35; CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, p. 70. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 20, C. Pera, P. Marc, P. Caramello (edd.), Marietti, Torino-Roma 1961, p. 28, n. 172: «Ad hoc autem a quibusdam respondetur quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus caelestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: *natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro*».

42. Si tratta di una citazione di *In Tim.*, CXXXV; PLATO, *Timaeus*, a Calcidio translatus commentarioque instructus, p. 175; CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, p. 360. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 37, n. 2.

Come si può notare, le citazioni testuali sono molto poche e ricorrono per lo più in argomenti in contrario. I rimandi al *Timeo* servono come appoggio testuale per la posizione che Tommaso alla fine non seguirà. Nei commenti filosofici soprattutto, questi rimandi sono generali, legati in molti casi a quanto Aristotele stesso dice nei suoi testi contro Platone. Nella *Sentencia libri De anima*, ad esempio, Tommaso fa riferimento al *Timeo* cinque volte: una volta in I 4, e si tratta di una citazione che riguarda la convinzione di Platone che l'anima non sia una forma semplice ma sia composta di due principi, l'identico e il diverso (da non intendersi come parti dell'anima, precisa Tommaso, ma come "quasi mezzi" di cui l'anima si serve per porsi di fronte alle cose), e che l'anima razionale sia inferiore rispetto alle anime superiori e superiore rispetto alle anime inferiori⁴³. Come fa opportunamente notare René-Antoine Gauthier nell'apparato critico alla sua edizione del testo (*ad ll.* 75-87), questa citazione rivela che Tommaso conosceva bene la traduzione di Calcidio perché la cita tra le righe, dal momento che le parole che utilizza non ricorrono né nel testo di Aristotele (404b16), né nel commento di Temistio (che Tommaso adotta come fonte del suo Commento al *De anima*), né nella traduzione di Cicerone, né nel riferimento testuale che poteva leggere nel *De institutione arithmetica* di Boezio. Infatti, queste ultime due traduzioni latine hanno un testo diverso rispetto a quella calcidiana: segnatamente, usano *alterum* per indicare il genere del diverso, anziché *diversum*. In questo Gauthier corregge Henle, che aveva ritenuto che qui Tommaso si fosse limitato a riorganizzare e condensare quanto detto da Temistio⁴⁴. Questa osservazione di Gauthier ci dice anche che la conclusione che avevamo tratto sopra, illustrando la prima prospettiva, trova alcune eccezioni.

Comunque, non sempre è possibile fare inferenze di questo tipo. Altre tre volte il *Timeo* è citato in *Sentencia libri De anima*, I 7, ma in questo caso i riferimenti sono molto generali. Qui Tommaso segue quanto detto da Aristotele (406b25 ss.) e individua nel *Timeo*

43. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, I 4, p. 19,66-ss.; *ibidem*, I 7, p. 33,106-ss.

44. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 142, n. 5.

la fonte della credenza che l'anima muove il corpo in quanto l'anima muove sé stessa ed è unita al corpo da un qualche collegamento⁴⁵. La terza citazione occorre quando si parla della curvatura del cerchio dell'identico e del diverso da parte del Demiurgo al fine di dar luogo alla linea equatoriale e all'eclittica, su cui disporre i vari pianeti⁴⁶. Anche in questo caso la citazione è generale, ma Tommaso sembra aver ben presente quale sia il testo platonico⁴⁷.

Per chiudere con il Commento al *De anima*, l'ultima citazione del *Timeo* compare in I 8⁴⁸. Come abbiamo già avuto modo di dire, Tommaso precisa che Aristotele sta in quel luogo criticando Platone (quanto alla sua supposta concezione dell'anima come una grandezza, un cerchio per la precisione) non tanto per la sua intenzione, quanto per le sue parole, perché ha un cattivo modo di insegnare. L'osservazione è suggerita da Temistio. Nel suo Commento, Temistio discute infatti se la critica di Aristotele riguardi davvero Platone o non piuttosto Timeo, il quale forse davvero sosteneva che l'anima è un cerchio⁴⁹. La precisazione di Tommaso è interessante. Primo, perché Tommaso sembra fare suo in questo caso il giudizio di Temistio e cercare una via per "salvare" Platone. Tommaso lascia infatti cadere il riferimento a Timeo e riferisce quanto

45. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, I 7, p. 33,54-ss.

46. Cfr. *Ibidem*, p. 36,250-ss.

47. Cfr. Tim. 36D; PLATO, *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, p. 28,20-22. Anche in questo caso Henle rinvia a Temistio come fonte della citazione di Tommaso. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 145, n. 10 e n. 11.

48. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, I 8, p. 38,3-22: «Vbi notandum est quod Aristotiles plerumque quando reprobant opiniones Platonis, non reprobant eas quantum ad intentionem Platonis, set quantum ad sonum uerborum eius; quod ideo facit quia Plato habuit malum modum docendi: omnia enim figurate dicit et per simbola docet, intendens aliud per uerba quam sonent ipsa uerba, sicut quod dixit animam esse circulum; et ideo ne aliquis propter ipsa uerba incidat in errorem, Aristotiles disputat contra eum quantum ad id quod uerba eius sonant. Ponit autem rationes .IX. ad destruendum supra positam opinionem, quarum quedam sunt contra eum et quedam contra uerba eius; non enim Plato uoluit quod secundum ueritatem intellectus esset magnitudo quantitativa seu circulus et motus circularis, set metaphorice hoc attribuit intellectui; nichilominus tamen Aristotiles, ne aliquis ex hoc erret, disputat contra eum secundum quod uerba sonant».

49. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 147, n. 17.

trovato nel testo di Temistio direttamente al rapporto di Aristotele con Platone. Secondo, perché il *Timeo* sembra delinarsi come il dialogo forse più metaforico della produzione platonica, di difficile interpretazione e per questo più soggetto a errore.

Passando alle altre opere di Tommaso, due occorrenze del *Timeo* si trovano nella *Sententia libri De sensu*, I 2. Tommaso segue Aristotele che accomuna la posizione di Platone nel *Timeo* (45B-D) a quella di Democrito per il fatto di credere che l'organo della vista abbia natura ignea e che la visione accada per il fatto che un lume esce dall'occhio come da una lucerna. Qui Tommaso non aggiunge né modifica niente, ma si limita a riportare l'argomentazione contro Platone che trova nel Commento al *De sensu* di Alessandro di Afrodisia⁵⁰.

Due occorrenze ricorrono anche nell'*Expositio in octo libros Physicorum*, III, lec. 4. Si tratta di citazioni riprese direttamente da Aristotele. Secondo Tommaso, in *Physica*, IV 2, 209a11 ss., Aristotele sta discutendo l'opinione di chi assume che il luogo sia forma e di chi, come Platone nel *Timeo* (51A-B), assume invece che sia materia. Tommaso ritiene ingiustificata la posizione di Platone e ricostruisce l'argomento del *Timeo* in questo modo: il luogo è la distanza o dimensione della grandezza dello spazio, distinta da qualunque corpo sensibile, in quanto corpi diversi possono occupare successivamente uno stesso spazio; per questa ragione il luogo è materia. La distanza o dimensione della grandezza è infatti diversa dalla grandezza: quest'ultima significa un qualcosa che è determinato (*terminatum*) da una qualche specie di grandezza, come la linea è determinata dai punti o la superficie dalla linea, mentre la dimensione dello spazio è contenuta sotto una qualche forma ed è determinata, come il corpo è determinato dalla superficie che è quasi una terminazione (*terminus*) del corpo. Ma ciò che è contenuto sotto determinate terminazioni (*sub terminis*), è in sé stesso non determinato; ma ciò che è in sé stesso non determinato, ma è determinato da una qualche forma e da una qualche terminazione,

50. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri De sensu et sensato*, Fratres Praedicatorum (edd.), Commissio Leonina, Roma – Vrin, Paris 1985 (Opera Omnia, XLV,2), I 2, pp. 43,15-45,8. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, pp. 156-157, n. 1.

è materia, e questa ha l'essenza dell'infinito. Infatti, se da qualche corpo sferico fossero rimosse le proprietà sensibili e le terminazioni attraverso le quali la dimensione della grandezza riceve una certa configurazione, non resterebbe altro che la materia. Da ciò segue che le stesse dimensioni di per sé indeterminate, le quali vengono determinate da qualcos'altro, sono materia. Poiché dunque il luogo è le dimensioni e le dimensioni sono materia, Platone nel *Timeo* conclude che il luogo è materia⁵¹.

Ispirato dal testo di Aristotele, Tommaso spiega che nel *Timeo* Platone chiama luogo qualunque cosa sia ricettiva di qualcos'altro, non distinguendo tra la ricettibilità del luogo e quella della materia: siccome la materia è ricettiva delle forme, allora la materia è il luogo. Tuttavia Platone non si è espresso sempre allo stesso modo nelle sue opere riguardo al ricettacolo (*receptivum*). Se nel *Timeo* lo identifica con la materia, nelle cosiddette «dottrine dette e non scritte» (*in dogmatibus autem dictis et non scriptis*), ossia quando insegnava verbalmente nelle scuole (*idest cum verbotenus docebat in scholis*), Platone aveva sostenuto che il ricettacolo coincide con il grande e il piccolo, i quali stanno comunque dalla parte della materia. Tommaso conclude che qualunque sia stata la posizione finale sul ricettacolo, Platone sempre lo ha identificato con il luogo (*semper dicebat quod receptivum et locus sint idem*). Non importa in questa sede soffermarsi sulle cinque ragioni che, secondo Tommaso, Aristotele elabora nella *Fisica* per respingere questa conclusione. È sufficiente dire che Tommaso segue Aristotele e trova non giustificabile identificare il luogo con la forma o con la materia, per la semplice ragione che queste sono unite ai corpi di cui sono forma o materia, mentre il luogo, se esiste, esiste come separato dai corpi che sono in esso contenuti.

Per concludere la rassegna sulle citazioni del *Timeo*, va notato che una sola occorrenza compare nel commento alla *Politica*, II 1, dove Tommaso fa riferimento all'inizio del *Timeo* (17C-19B) per la convinzione che la comunanza delle mogli porti un'incertezza nei

51. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Exp. Phys.*, IV, lect. 3, *Fratres Praedicatorum* (edd.), ex typographia polyglotta s.c. de propaganda fide, Roma 1884 (*Opera Omnia*, II), pp. 152-153, nn. 4-6. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, pp. 73-74, nn. 16-17.

figli. Come nota Henle, si tratta di un riferimento aggiunto che non è presente nella *littera* aristotelica⁵².

Il numero di citazioni più consistente compare comunque nel Commento al *De caelo*. Come ha chiarito bene Henle, si tratta di citazioni che sono tutte riprese da Simplicio⁵³. Si tratta di citazioni importanti su cui vale la pena soffermarsi.

Tommaso fa ampio uso del Commento di Simplicio, anche se non lo segue sempre nella sua strategia generale di riconciliare Platone con Aristotele⁵⁴. Pur riconoscendo il suo ruolo di *commentator* di Aristotele, Tommaso ricorda le occasioni in cui Simplicio critica Aristotele o tiene presenti anche altre interpretazioni. A questo riguardo, si può vedere, ad esempio, la lunga ed elaborata interpretazione dell'argomento aristotelico del *De caelo* secondo cui ogni generabile deriva dal contrario della forma e da un qualche soggetto, così come ogni corruttibile presuppone un qualche soggetto e termina nel contrario della forma. Siccome i corpi celesti non hanno un contrario, essi non sono né generabili né corruttibili. Qui Tommaso ricorda in che cosa la posizione aristotelica si differenzi da quella cattolica, poi riporta tre critiche di Simplicio a cui risponde. Segue la discussione della critica di Simplicio all'interpretazione di Giovanni Filopono, che aveva messo in

52. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, in H.-F. Dondaine, L.J. Bataillon (edd.), ad Sanctae Sabinae, Roma 1971 (Opera Omnia, XLVIII), II, lect. 1, p. A121, 134. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, pp. 59-60, n. 4. Come nota René-Antoine Gauthier nell'apparato critico (*ad l.* 134), la citazione è presente anche in Alberto Magno, il quale nota come la politica di Platone sia la seconda parte del *Timeo* e come si tratti di un'opera *rara* presso i Latini.

53. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 160-ss.

54. Per un'introduzione al Commento di Tommaso al *De caelo*, si veda L.J. ELDERS, *Saint Thomas d'Aquin et le "De Caelo" d'Aristote*, in I.N. THEODORAKOPOULOS (ed.), *Proceedings of the Word Congress on Aristotle (Thessaloniki August 7-14, 1978)*, Ministry of Culture and Sciences, Athens 1981, vol. 2, pp. 173-187. Si vedano anche J.A. WEISHEIPL, *The Commentary of St. Thomas on the De caelo of Aristotle*, in Id., *Nature and Motion in the Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1985 (Studies in philosophy and the history of philosophy, 11), pp. 177-183; *Peter of Auvergne. Questions on Aristotle's "De Caelo"*. A Critical Edition with an Interpretative Essay, G. Galle (ed.), Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and medieval philosophy, I, 29).

dubbio il principio che ogni processo di generazione e corruzione richieda un contrario⁵⁵.

Ma già nel Prologo, Tommaso aveva riportato diverse posizioni circa il soggetto del *De caelo* e aveva preso le distanze da quanto detto da Simplicio. Tommaso ricorda che secondo Alessandro di Afrodisia il soggetto del libro è l'intero universo, secondo Giamblico e Siriano invece il corpo celeste che si muove di moto circolare (le loro interpretazioni comunque si dividono perché mentre Giamblico ritiene che le altre realtà siano investigate in modo necessario, *ex consequenti*, a partire dal corpo celeste, Siriano ritiene che siano investigate solo in modo accidentale, *per accidens*). Simplicio ha invece ritenuto che il soggetto siano gli elementi semplici e non l'universo: se fosse l'intero universo, infatti, Aristotele avrebbe investigato tutte le parti dell'universo, come fa Platone nel *Timeo*. Tommaso osserva che l'argomento di Simplicio non è un buon argomento perché si ritorce contro Simplicio stesso: se il soggetto fossero gli elementi semplici, allora Aristotele avrebbe considerato tutte le loro caratteristiche e non solo alcune, come di fatto fa (secondo Tommaso, nel *De caelo* Aristotele tratta infatti solo della *levitas* e della *gravitas*, mentre delle altre caratteristiche degli elementi semplici si occupa nel *De generatione*). Tommaso ritiene che si debba quindi tornare ad Alessandro di Afrodisia e individuare nell'universo nella sua totalità il soggetto del *De caelo*⁵⁶.

Seguire Alessandro di Afrodisia significa varie cose, tra cui mettere il *De caelo* sullo stesso piano del *Timeo*, considerare cioè queste due opere come due scritti di cosmologia che si propongono di dare una spiegazione della natura e dell'origine dell'universo nel suo complesso. La differenza tra Platone e Aristotele riemerge tuttavia presto. Nella lec. 19 del I libro, Tommaso nota che Platone nel *Timeo* prova l'unità dell'universo a partire dall'unità dell'esemplare ideale, Aristotele invece conclude la possibilità della pluralità degli universi a partire dall'unità delle specie separate. Tommaso registra la diversità delle posizioni, ma cerca di dar conto della bontà

55. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, I, lect. 6, p. 23-ss., n. 2-ss.

56. *Ibidem*, prol., pp. 2-3, nn. 4-5.

di ciascuna conclusione. L'idea dell'unità dell'universo, su cui insiste Platone, sembra ritenuta valida da Tommaso. Fa più difficoltà l'ammissione aristotelica di una pluralità di mondi ed è soprattutto questa ammissione che Tommaso intende spiegare.

A questo riguardo, Tommaso argomenta che, se si considera la differenza tra le loro posizioni dal punto di vista dell'esemplare e si ritiene che nell'essenza dell'esemplare rientri anche l'unità (è questa la via seguita da Platone), allora dall'unità dell'esemplare ideale separato segue necessariamente l'unità dell'esemplato, che lo imita. Conclude quindi correttamente Platone quando sostiene che l'universo è numericamente uno. Ma se, come fa Aristotele, si estromette l'unità dall'essenza dell'esemplare, allora l'esemplato si assimila all'esemplare secondo la specie propria dell'esemplato e così a un unico esemplare possono corrispondere molteplici esemplati (corrispondenti alle molteplici specie che si incontrano nell'universo). Se invece si considera le differenti posizioni di Platone e Aristotele dal punto di vista dell'esemplato, gli esemplati si assimilano all'esemplare o secondo un'unità di specie o secondo un'unità di numero. Le diverse specie si assimilano secondo un'unità di specie, e questo è ciò che Aristotele intendeva dire, ma il cielo, essendo un esemplato perfetto, si assimila nella sua totalità all'esemplare secondo un'unità di numero, e questo è il punto che Platone intendeva sottolineare. In conclusione, per Tommaso hanno ragione entrambi: l'universo è unico quanto al numero, ma molteplice quanto alle specie che sono in esso presenti⁵⁷.

57. *Ibidem*, I, lect. 19, p. 78, n. 10: «Sed videtur hic esse contrarietas inter Aristotelem et Platonem. Nam Plato in *Timaeo* ex unitate exemplaris probavit unitatem mundi, hic autem Aristoteles ex unitate speciei separatae concludit possibile esse quod sint plures mundi. Et potest dupliciter responderi. Uno modo ex parte ipsius exemplaris. Quod quidem si sic sit unum quod unitas sit essentia eius, necesse est exemplatum etiam imitari exemplar in sua unitate; et tale est primum exemplar separatum, unde et mundum, qui est primum exemplatum, necesse est esse unum. Et secundum hoc procedit probatio Platonis. Si vero unitas non sit essentia exemplaris, sed sit praeter essentiam eius, sic exemplatum poterit assimilari exemplari in eo quod pertinet ad eius speciem, puta in ratione hominis vel equi, non autem quantum ad ipsam unitatem. Et hoc modo procedit hic ratio Aristotelis. – Alio modo potest solvi ex parte exemplati, quod tanto est perfectius, quanto magis assimilatur exemplari. Alia ergo exemplata assimilantur exemplari uni secundum

Nella *lectio* 23 del I libro, Tommaso cita due volte il *Timeo*. La posizione attribuita a Platone è che il mondo è formato da elementi e che è stato fatto *de novo* e dura *de sempiterno tempore*. La prima citazione è tratta da Simplicio, la seconda è presente nella *littera* del testo aristotelico⁵⁸.

Nella *lectio* 1 del II libro Tommaso torna ancora a citare, per due volte, il *Timeo*. Aristotele respinge la tesi che l'anima del mondo inizia la sua «incessante e prudente vita per ogni tempo dal centro del mondo all'estremo del cielo». Come nota giustamente Henle, si tratta di due recuperi testuali di Simplicio⁵⁹. Nella *lectio* 4 del II libro Tommaso riprende ancora da Simplicio il riferimento al *Timeo* secondo il quale l'universo è formato, materialmente, da terra e fuoco: fuoco per renderlo visibile, terra per renderlo palpabile⁶⁰.

Ma il numero maggiore di riferimenti ricorre nella *lectio* 21 del II libro, dove il *Timeo* è menzionato ben 7 volte. L'occasione è data dal riferimento di Aristotele che attribuisce a Platone la posizione che la terra è al centro dell'universo e che si muove e gira intorno

unitatem speciei, non secundum unitatem numeralem; sed caelum, quod est perfectum exemplatum, assimilatur suo exemplari secundum unitatem numeralem» (punteggiatura leggermente modificata).

58. *Ibidem*, I, lect. 23, p. 93, n. 2, p. 94, n. 6. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 163, n. 12, che registra tuttavia solo una citazione.

59. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, II, lect. 1, p. 122, n. 4: «Et similiter inferiores motus recipiunt similitudinem sempiternitatis motus caelestis non uniformiter, sed secundum alternationem quietis et motus. Unde id quod est in eis de motu, causatur ex motu caelesti; quod autem est in eis de defectu motus, idest de quiete, causatur ex defectu ipsorum, in quorum natura non est ut semper moveantur; sed motus caeli dicitur suscipere quietem horum corporum, sicut ordinatam ad finem. Et sic etiam Plato in *Timaeo* Deum mundi conditorem inducit dicentem caelestibus diis: "alimentum dantes augete, et detrimentum passa iterum suscipite"»; *ibidem*, p. 123, n. 10: «Tertio ibi: *Sed adhuc neque ab anima* etc., excludit tertiam opinionem, quae est Platonis, qui posuit in *Timaeo* quod in medio mundi anima eius, ad extremum caelum omniquaque complexa, incoepit incessabilem et prudentem vitam ad omne tempus». Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, p. 164, nn. 15-16.

60. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, II, lect. 4, p. 137, n. 8: «Et est considerandum quod Plato in *Timaeo* probavit esse terram et ignem, per hoc quod necesse est corpora esse visibilia propter ignem, et palpabilia propter terram». Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, pp. 166-166, n. 19.

al polo, ossia l'asse terrestre, che rimane sempre fermo. Tommaso cita una frase che nella traduzione latina del Greco suona *illomenam circa eum qui per omne ordinatum polum* (Tim. 40B), la quale non compare in questi termini nella traduzione di Calcidio. A prima vista uno potrebbe pensare che Tommaso avesse a disposizione una seconda traduzione del dialogo platonico. In realtà, come abbiamo già anticipato, la frase è ripresa da Simplicio e così è tradotta in latino da Guglielmo di Moerbeke. A questa citazione segue infatti una lunga disamina filologica del greco e delle possibili interpretazioni di «illomenam» che Tommaso recupera, di nuovo, dal Commento di Simplicio⁶¹. Questo tema ricompare nella *lectio* 4 e nella *lectio* 6 del III libro, dove Tommaso si appoggia ancora su Simplicio ma anche su Averroè⁶².

Le citazioni del *Timeo* sono degne di attenzione perché aiutano a tracciare la strategia di lettura del testo aristotelico e della sua relazione con il *Timeo* platonico adottata da Tommaso, anche alla luce dei commenti neoplatonici che Tommaso poteva consultare. Per altro verso, però, non offrono purtroppo molti spunti per stabilire quanto Tommaso davvero conoscesse del testo platonico e quanto avesse intenzione di seguirlo. Non vi è dubbio, in ogni caso, che Tommaso sia un protagonista all'interno di una narrazione interessata a stabilire attraverso quali canali sia avvenuta nel Medioevo la ricezione dei testi di Platone e della filosofia neoplatonica, non fosse altro per il fatto che Tommaso ha cominciato a far circolare e a discutere le interpretazioni di alcuni commentatori neoplatonici di Aristotele e di Platone. Come ha notato giustamente Pasquale Porro, riallacciandosi alle ricerche di Carlos Steel⁶³, «It is quite likely that the translations of Proclus (together with those of Themistius

61. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, II, lect. 21, pp. 204-205, n. 5. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, pp. 167-168, n. 25. Sull'interpretazione del testo greco si veda D.L. ZEYL, *Plato. Timaeus*, English translation, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2000, p. 27.

62. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, III, lect. 4 e lect. 6, p. 240, n. 4, e p. 247, n. 2. Si tratta di due citazioni che non trovano un corrispettivo preciso nel testo platonico. Cfr. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, pp. 169-170, nn. 31-32. Sull'argomento si veda anche BOSSIER, *Traductions latines*.

63. Cfr. STEEL, *Guillaume de Moerbeke et saint Thomas*, pp. 71-72.

and Simplicius) began circulating in Paris thanks to the intervention of Thomas Aquinas⁶⁴. Se il ruolo di Tommaso nella propagazione e circolazione delle traduzioni dei commenti neoplatonici è fuor di dubbio, appare invece meno certo che «moreover, we can presume that Aquinas had intended to introduce in Paris the part of the translation of the commentary on the *Timaeus* which had already been completed»⁶⁵. Se Tommaso avesse potuto consultare la traduzione (parziale o integrale che fosse) del Commento di Proclo al *Timeo*, non si capisce perché Tommaso non l'abbia fatta mai valere commentando il *De caelo* di Aristotele, dove Aristotele si confronta spesso con il dialogo platonico. Si tratta comunque di un argomento *e silentio* che non ha, di per sé, un particolare valore probante. Va detto anche che gli estratti della traduzione di Guglielmo di Moerbeke che ci sono giunti potevano essere di poco aiuto: essi fanno infatti riferimento a una parte del *Timeo* che non corrisponde a nessuna di quelle cui fa riferimento Aristotele.

Le citazioni del *Timeo* rivelano comunque un dato. Non ci sono passi da cui emerga una conoscenza del testo platonico da parte di Tommaso diversa rispetto a quella della traduzione calcidiana, né che testimonino una sua conoscenza di traduzioni o recensioni delle traduzioni di Proclo. Si può comunque dire che l'uso delle traduzioni dei commentatori neoplatonici abbia consentito a Tommaso, in alcuni casi, una valutazione più attenta della filosofia di Platone. Seguendo Simplicio, Tommaso intuisce, ma non approfondisce l'importanza del *Timeo* nella produzione platonica e come questo testo possa essere utile per apprezzare lo scarto tra l'autentica posizione di Platone e quella dei suoi commentatori. Così, verso la fine del suo commento al *De caelo*, Tommaso ripete quanto aveva già osservato nel commento al *De anima*, ossia che

est autem attendendum quod rationes Aristotelis directe contra positionem Platonis procedunt, si ex verbis eius intelligatur quod prius tempore erat inordinatio motus elementorum, quam fieret mundus. Sectatores autem Platonis dicunt eum hoc non intellexis-

64. Cfr. PORRO, *The University of Paris*, p. 266.

65. *Ibidem*.

se; sed quod omnis ordinatio motus sensibilium est a primo principio, ita quod alia omnia in se considerata, praeter influentiam primi principii, sunt inordinata. Et secundum hoc Aristoteles non obicit hic contra sensum Platonis, sed contra Platoniorum verba ne ab eis aliquis in errorem inducatur⁶⁶.

Secondo Tommaso, Aristotele si sta esprimendo direttamente contro la posizione di Platone se si intende che Platone abbia concesso l'esistenza di un moto disordinato degli elementi prima della formazione del mondo. Ma i seguaci di Platone (*sectatores Platonis*) hanno ritenuto che Platone non abbia inteso sostenere questo, ma solo che ogni moto ordinato deriva dal primo principio, così che tutte le cose tranne il primo principio, quando siano considerate di per sé a prescindere dall'influenza del primo principio, sono disordinate nel loro movimento. Se così è, Aristotele avrebbe polemizzato contro i Platonici piuttosto che contro Platone.

Credo che la "apertura" nei confronti di Platone che abbiamo messo in risalto in precedenza, notando lo scarto tra l'intenzione dell'autore e le parole con cui l'autore si esprime, non debba essere comunque enfaticizzata troppo. Era già stata messa in discussione, ad esempio, nella lec. 22 del I libro, dove Tommaso aveva preso le distanze dalle proprie fonti. Simplicio cerca di difendere Platone, Alessandro di Afrodisia invece difende Aristotele. Tommaso ritiene che la questione di stabilire se gli argomenti aristotelici siano contro l'intenzione di Platone o solo contro le sue parole lasci il tempo che trova. Tommaso lascia trasparire un certo fastidio verso questioni interpretative di questo tipo: ciò che conta è stabilire quali siano le reali posizioni filosofiche in gioco e gli argomenti che si possono elaborare per sostenerle o per confutarle:

dicunt autem quidam quod isti poetae et philosophi, et praecipue Plato, non sic intellexerunt secundum quod sonat secundum superficiem verborum; sed suam sapientiam volebant quibusdam fabulis et aenigmaticis locutionibus occultare; et quod Aristote-

66. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, III, lect. 6, p. 247, n. 5.

lis consuetudo fuit in pluribus non obiicere contra intellectum eorum, qui erat sanus, sed contra verba eorum, ne aliquis ex tali modo loquendi errorem incurreret, sicut dicit Simplicius in commento. Alexander tamen voluit quod Plato et alii antiqui philosophi hoc intellexerunt quod verba eorum exterius sonant et sic Aristoteles non solum contra verba, sed contra intellectum eorum conatus est argumentari. Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum⁶⁷.

Si tratta di un testo pregnante che sembra far trasparire l'insofferenza di Tommaso per discussioni eccessivamente testuali. Se Cornelio Fabro vedeva in queste parole l'accettazione piena da parte di Tommaso di un atteggiamento esegetico "concordista" come quello di Simplicio⁶⁸, mi sembra che le sue parole rivendichino piuttosto un'esigenza metodologica di indipendenza dalle fonti. L'invito di Tommaso sembra essere quello a ricercare il contributo che gli autori del passato possono aver dato a capire "come stanno veramente le cose" piuttosto che a discutere che cosa esattamente Aristotele abbia voluto criticare di Platone.

Tommaso ripete le stesse cose anche in occasione di un passo molto controverso, che abbiamo già avuto modo di segnalare sopra

67. *Ibidem*, I, lect. 22, p. 91, n. 8.

68. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *Id.*, *Opere complete*, Vita e Pensiero, Milano 1939, vol. 3, n. 33 (sezione prima, parte prima): «Ancor più risoluta è la difesa di Platone più sotto alla lez. 21^a con una lunga disquisizione filologica sul significato di "illomenon" criticato da Aristotele [...]. Riportata poi l'esegesi benigna di Alessandro, espone quella più franca di Simplicio così che Platone ne esce con tutti gli onori [...]. Alla lezione 11 si ripete che la critica di Aristotele va "contra apparentiam verborum Platonis, non forte contra intentionem eius" (175a). Quest'atteggiamento benevolo e concordista verso il Filosofo delle Idee ha un suo significato: non si tratta di frasi sporadiche ma di un orientamento esegetico e dottrinale ben netto che intende valorizzare tutto il contributo positivo del pensiero classico. I grandi Commentari di Alessandro, di Simplicio, del Filopono, le opere di Proclo (citato proprio alla fine della lect. 11 ora ricordata) gliene offrono il panorama conclusivo ed uno spirito così magnanimo come quello dell'Aquinate non poteva non sentirne gli stimoli potenti».

e che converrà adesso esaminare più da vicino⁶⁹. Aristotele ricorda la posizione di chi sostiene che la terra sia posta al centro dell'universo e che ruoti e si muova (*revolvi et moveri*) intorno al polo sempre fermo, ossia intorno all'asse del mondo ordinato attraverso il tutto. Aristotele osserva che questo è scritto nel *Timeo*. Tommaso nota che quando Aristotele dice «ruotare» (*revolvi*), ossia «rivolgere» (*converti*), lo ha desunto dal *Timeo*, dove Platone dice che – riportiamo la frase latina – «illomenam circa eum qui per omne ordinatum polum». L'interpretazione di Aristotele nasce dal fatto che il termine greco tradotto come «illomenam» (εἰλλομένην) può essere scritto con la iota (se derivato da ἴλλω) o con il dittongo epsilon+iota (se derivato da εἶλλω), acquisendo così due diversi significati: nel primo caso, significa l'essere legato della terra al proprio asse (*alligatio*), nel secondo caso invece l'essere respinto (*prohibitio*). Seguendo Simplicio, Tommaso nota che Platone sembra aver inteso il termine nel primo senso. Il punto interessante è che Simplicio sostiene questa lettura rinviando al *Fedone* (e Tommaso lo ricorda), dove Platone sostiene che la terra risiede quiescente nel centro e quasi legata⁷⁰. Così, sembra che Aristotele abbia assunto le parole di Platone contro la sua intenzione.

Tommaso ricorda varie proposte per far senso della critica di Aristotele. Alessandro di Afrodisia, per esempio, nota che il termine greco εἰλλομένην indica un atto di respingimento (*prohibitionem vel violentiam*), ma Aristotele ha assunto che Platone lo abbia inteso in senso traslato (*translative*) a indicare, come da consuetudine, un atto di rivolgimento (*conversionem*), il quale esprime un certo movimento. Poco importa che Platone nel *Fedone* abbia detto altrimenti, perché Aristotele sta ricostruendo quanto Platone scrive nel *Timeo*, sia che Platone abbia sottoscritto questa posizione sia che abbia fatto riferimento in realtà all'opinione di Timeo, che Platone invece non approvava. Prova ne è che Aristotele non dice “così come dice Platone”, ma “così come è scritto nel *Timeo*”.

Simplicio ritiene che questa lettura sia scorretta, sia perché Timeo in quel passo prova in realtà che la terra è ferma e posta al

69. Cfr. *supra*, n. 40.

70. Il riferimento implicito può essere a PLATO, *Phaedo*, 108D-109A.

centro dell'universo, sia perché il termine greco è scritto con la sola iota a indicare l'essere legato della terra al proprio asse, sia anche perché non sempre il rivolgimento (*conversio*) indica un movimento (è il caso ad esempio in geometria delle figure circolari converse, che sono dette tali perché rivolte rispetto a ogni loro parte, sebbene siano ferme). Inoltre, siccome il termine ha molti significati, non è necessario assumere il suo significato nell'accezione contraria all'intenzione di Platone. In ogni caso, siccome è improbabile che Aristotele ignorasse o il significato del termine o l'intenzione di Platone, si deve dunque dire che Aristotele abbia voluto rimuovere piuttosto una falsa comprensione (*falsum intellectum*) che qualcuno potrebbe ricavare dalle parole di Platone. Simplicio ritiene che questo sia un modo di procedere consueto di Aristotele⁷¹.

Non è chiaro se Tommaso sia disposto a seguire questa interpretazione. Certo è che in conclusione ne propone altre due, forse più probabili. La prima è che l'espressione «e si muove» (*et moveri*) sia un'aggiunta⁷². Il testo greco aveva solo ἰλλεσθαι che Guglielmo aveva tradotto come *revolvi*: e questo termine può significare in greco tanto l'essere legato della terra al proprio asse quanto il movimento. Può darsi che Aristotele, dopo aver presentato l'opinione dei Pitagorici in favore del movimento della terra intorno al centro, abbia voluto considerare l'opinione di Platone sulla quiete della terra nel centro. Oppure può essere detto, più brevemente, che Aristotele stia in realtà considerando un'altra opinione, quella di Eraclide Pontico, secondo il quale la terra si muove nel centro mentre il cielo sta fermo. Se seguiamo questa lettura, quando Aristotele dice «così come è scritto nel *Timeo*», questa frase non deve essere riferita a ciò che precede («ruotare e muoversi», *revolvi et moveri*) ma a ciò che segue («intorno al polo sempre fermo», *quod sit super statutum polum*)⁷³.

71. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, II, lect. 21, pp. 204-205, n. 5.

72. Nel testo greco, va notato, l'espressione καὶ κινεῖσθαι è testimoniata solo da alcuni manoscritti.

73. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio super De caelo et mundo Aristotelis*, II, lect. 21, pp. 204-205, n. 5.

La discussione è lunga e interessante. Tommaso sembra ritenere che nella disputa tra Simplicio e Alessandro siano presenti molti temi meritevoli di attenzione: se Aristotele stia criticando davvero Platone o invece qualcun altro, se stia criticando ciò che Platone intende o ciò che Platone dice, se Platone dica nel *Timeo* qualcosa di diverso rispetto al *Fedone*, se il testo del *Timeo* possa essere stato integrato, quale sia la forma corretta in cui il termine-chiave della disputa deve essere scritto e dunque inteso. Quanto al riferimento al *Fedone*, presente nel commento di Simplicio, si tratta di un punto degno di nota perché indica come Tommaso arrivi al testo di Platone guidato dai commentatori neoplatonici e da un'analisi comparativa che muove dal testo di Aristotele. Se da un lato i commenti neoplatonici e aristotelici consentono a Tommaso una riflessione attenta sul *Timeo*, dall'altro rivelano come Tommaso non avesse nessun reale desiderio di leggere i testi platonici di per sé stessi. Nel caso specifico, infatti, Tommaso avrebbe potuto trovare nel Commento di Calcidio la seguente glossa:

Quare uel sic intellegendum uel aliquanto uerisimilius medietati mundi adhaerentem quiescere terram proptereaue et a Platone et a multis aliis Uestam cognominari. Denique in Phaedro idem ait: "Manet enim Uesta in diuino domicilio sola"⁷⁴.

Nel suo Commento Calcidio aggiunge un riferimento al *Fedro*. Il passo sembra sfuggito a Tommaso cosicché non viene proposta nessuna valutazione più precisa del rapporto interno tra le opere di Platone. Anche se Tommaso non prende una posizione chiara nella disputa e non si sofferma a comprendere meglio la coerenza interna ai testi platonici, è evidente dal suo Commento che il confronto con le fonti neoplatoniche permette di prendere coscienza che sui testi platonici può essere fatto un lavoro interpretativo del tutto

74. Cfr. *In Tim. CXXII*; PLATO, *Timaeus*, a Calcidio translatus commentarioque instructus, p. 166; CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, pp. 342-343. Il riferimento è a PLATO, *Phaedrus* 247A. Per un approfondimento della questione, si veda C. STEEL, *The Divine Earth: Proclus On Timaeus 40 BC*, in R. CHIARADONNA, F. TRABATTONI (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism. Proceedings of the European science foundation exploratory workshop: Il Ciocco, Castelveccchio-Pascoli, 22-24 June 2006*, Brill, Leiden 2009 (*Philosophia antiqua*, 115), pp. 259-281.

analogo a quello che può essere fatto sui testi aristotelici. Purtroppo non ricorrono altri casi significativi negli scritti di Tommaso; questa discussione, sebbene indiretta, dei testi platonici costituisce un *unicum*. Ciononostante, il caso del *De caelo* ci autorizza a concludere che leggere Platone non solo attraverso Aristotele ma anche attraverso i commenti neoplatonici può essere considerato uno dei contributi forse più innovativi, anche se a dire il vero ancora molto incoato ed emergente solo in filigrana, dato da Tommaso allorché consideriamo la fortuna di Platone nel Medioevo⁷⁵.

3. Conclusione

Come abbiamo anticipato nell'Introduzione, la questione della presenza di Platone in Tommaso è un tema ampiamente studiato in letteratura. La risposta che è stata data – Tommaso non possiede nessuna conoscenza di prima mano di quei pochi dialoghi di Platone che erano disponibili in traduzione latina – rappresenta una di quelle tesi storiografiche che si possono considerare sicure e ormai acquisite. In questo contributo non abbiamo voluto aggiungere qualcosa di nuovo all'argomento. Nel suo pionieristico e ancor oggi fondamentale studio su Tommaso e il platonismo, il reverendo Robert Henle aveva già notato come la conoscenza che Tommaso aveva di Platone fosse stata ricavata per lo più da fonti indirette. Ciononostante, abbiamo proposto una riorganizzazione dei dati a nostra disposizione distinguendo tre modi di considerare il rapporto tra Tommaso e Platone: Tommaso lettore, interprete e “studioso” di Platone. Ci siamo concentrati su un caso specifico, quello delle citazioni del *Timeo*, e abbiamo preso in esame un'opera in particolare di Tommaso, il suo Commento al *De caelo*. Ciò ha permesso di mettere in rilievo alcuni aspetti della strategia interpretativa di Tommaso, richiamando il ruolo da lui svolto nello sviluppo della conoscenza medievale dei testi di Platone e dei commentatori neoplatonici.

75. In quest'ottica, si possono vedere anche le note di T. DEMAN, *Remarques critiques de saint Thomas sur Aristote interprète de Platon*, «Les Sciences Philosophiques et Théologiques» 30 (1941-1942), pp. 133-148: 140-141.



The Platonic Sources of Berthold of Moosburg's Science of the Soul

Proclus, Nemesius, and Macrobius

ALESSANDRO PALAZZO*

Berthold of Moosburg is the author of a voluminous commentary on the *Elements of theology* by Proclus, the last prominent figure in late-antique Neoplatonism. Berthold's *Expositio in Elementationem theologicam* (henceforth *EET*) is an exceptional document from "the Platonic tradition in the Middle Ages"¹, and the most significant Latin medieval commentary on Proclus' fundamental work².

* University of Trento.

1. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages I. Outlines of a Corpus Platonikum Medii Aevi*, The Warburg Institute, London 1939, Berthold is quoted on p. 28.

2. Besides Berthold's commentary, we also have a short anonymous paraphrase and an anonymous commentary. On the former, see R. IMBACH, *Chronique de philosophie: le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande*, «Revue de théologie et de philosophie» 28 (1978), pp. 427-448, esp. 431-432, 445. The commentary has been critically edited and studied by F. RETUCCI, *Sententia Procli alti philosophi. Notes on an Anonymous Commentary on Proclus' Elementatio theologica*, in D. CALMA (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages II. New Commentaries on Liber de causis and Elementatio theologica (ca. 1350-1500)*, Brepols, Turnhout 2016 (*Studia Artistarum* XLII, 2), pp. 99-179, who regards the commentary as a simple elucidation of Proclus' text for didactic purposes (111, 113). On the reception of Proclus' work by Latin medieval authors, see the seminal study by L. STURLESE, *Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l'Università di Parigi e lo Studium di Colonia*, in G. BOSS, G. SEEL (éds.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Éditions du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 261-285 and E.P. BOS, P.A. MEIJER (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992 (*Philosophia Antiqua*, 53). See also C. STEEL, *Moerbeke and saint Thomas*, in J. BRAMS, W. VANHAMEL

Two lists of sources – one comprising ecclesiastic doctors; the other, famous philosophers – were placed at the end of the two manuscripts preserving Berthold's work³. These lists are precious tools because, by offering us an overview of the authors quoted by Berthold, they allow us to identify his library and define what he may have regarded as the Platonic tradition, a tradition to which *EET* also belongs. These lists represent the sources for Berthold's exegetical insights and provide the conceptual instruments needed to better understand Proclus' metaphysical masterpiece.

<i>Doctores ecclesiae de quorum libris et sententiis infra scripta expositio Ele- mentationis theologiae compilata est</i>	<i>Philosophi famosi de quorum libris et sententiis infra scripta expositio Elemen- tationis theologiae compilata est</i>
--	---

Dionysius Gregorius Nazianzenus Gregorius Nyssenus Theodorus abbas Constantinopoli- tanus Maximus commentator sancti Dio- nysii	Plato Aristoteles Hermes Trismegistus Proclus <i>De providentia, De fato et providentia, De malorum existentia et De elementatione physica</i>
---	---

(éd.), Guillaume de Moerbeke. *Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort* (1286), Leuven University Press, Leuven 1989, pp. 57-82; Id., *Das neue Interesse für den Platonismus am Ende des 13. Jahrhunderts*, in T. KOBUSCH, B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, pp. 120-133; F. RETUCCI, "Her ūf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dā heizet daz lieht der liehte": Eckhart, il *Liber de Causis e Proclo*, in L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart. I*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008 (Dokimion, 34), pp. 135-166. A. BECCARISI, *Proclus and the Liber de causis in Meister Eckhart's Works*, in D. Calma (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 2. Translations and Acculturations*, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 344-376. See also the essays collected in S. GERSH (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, in particular: C. STEEL, *William of Moerbeke, translator of Proclus*, pp. 247-263; 248-251; P. PORRO, *The University of Paris in the thirteenth century Proclus and the Liber de causis*, pp. 264-298; M. FÜHRER, S. GERSH, *Dietrich von Freiberg and Berthold of Moosburg*, 299-317.

3. For the sake of clarity, modern editors moved the lists to the beginning of their critical editions: see BERTHOLDUS DE MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, M.R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese (edd.), *Meiner*, Hamburg 1984, (CPTMA, VI, 1), pp. 3, 1-4, 48.

Origenes super <i>Ioannem</i>	Avicenna
Augustinus	Algazel
Ambrosius	Alfarabius <i>De causa causarum</i>
Bernardus	item <i>De causis</i>
Boethius, qui et Severinus	Avicebron, qui et Avengebrol
Ioannes Damascenus	Averroes commentator Aristotelis
Eustratius super <i>Ethicorum</i>	Seneca
Hugo de Sancto Victore	Tullius, qui et Cicero
Richardus prior de Sancto Victore	Apuleius Afer
Anselmus	Macrobius
Alanus	Rabbi Moses, qui et Petrus Alphonsi
Gilbertus Porretanus	
Ioannes Scotus	
Ioannes Saracenus	
Calcidius	
Sanctus Thomas de Aquino	
Dominus Albertus Teutonicus	
Magister Theodoricus de Vriberg Teutonicus	
Frater Ulricus de Argentina	
Frater Arnoldus Luscus	
Magister Thomas Anglicus minor	

The lists have attracted the interest of Berthold scholars, who have focused on several thorny issues. First, it has been difficult to identify some of the authors mentioned by Berthold (Magister Thomas Anglicus minor); in some cases, their identity remains uncertain (frater Arnoldus Luscus). Second, it has been difficult to explain the order in which the names are introduced. Third, some of the choices made by Berthold are not easy to understand (e.g., the way the last name in the second list is given as: «Rabbi Moses, qui et Petrus Alphonsi»).

In what follows, I intend to investigate two of the sources cited by Berthold in *EET*: the *Commentarii in Somnium Scipionis* (henceforth CSS) by Macrobius (*floruit* around the first quarter of 5th century AD), and the *De natura hominis* (henceforth DNH) by Nemesius of Emesa (end of the 4th – beginning of the 5th century AD⁴), whom Berthold

4. B. MOTTA, *Nemesius of Emesa*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of*

cites in the translation by Burgundio Pisanus⁵. My analysis will show that, within the body of the Platonic sources for *EET*, Macrobius and Nemesius constitute a specific strand of Platonism that has its own characteristics and privileged themes. While Macrobius is named in the second of the two lists, Nemesius is referred to in the first as Gregory of Nyssa, as was usual from the ninth century onward⁶.

The importance of these two sources is confirmed by the fact that the manuscript Basel, Universitätsbibliothek, F IV 31, which is known to have belonged to Berthold, preserves a copy of *CSS* abundantly annotated by Berthold himself⁷. In one of these annotations he also mentions *DNH*⁸.

Philosophy in Late Antiquity, Cambridge University Press, Cambridge 2010, vol. 1, pp. 509-519: 509. On Nemesius' life and work, see E. DOBLER, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin*. Diss., Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg 2000 (Dokimion, 25), pp. 1-68; H. BROWN WICHER, *Nemesius Emesenus*, in F.E. CRANZ, V. BROWN, P.O. KRISTELLER (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1986, vol. 6, pp. 32-72.

5. On the Latin medieval dissemination of Nemesius Emesenus' *De natura hominis*, see W. BERSCHIN, *Traduzioni dal greco in latino (secoli IV-XIV)*, in *I Greci t. 3: I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1023-1033: 1029-1030.

6. MOTTA, *Nemesius of Emesa*, p. 509. E. DOBLER, *Flasche Väterzitate bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg, Fribourg 2001 (Dokimion, 27) holds that the attribution to Gregory of Nyssa goes back to before the 8th century. On the other hand, when he refers to Gregory of Nazianzus, Berthold seems to mean the *De officio hominis* by Gregory of Nyssa. In a few citations from Honorius Augustodunensis' *Clavis Physica*, however, Berthold refers to the authentic Gregorius Nyssenus: see e.g., *EET*, 189F, 73, 157-160; 195B, 117, 46-55.

7. On the glosses, see I. CAIAZZO, *Mains célèbres dans les marges des Commentarii in Somnium Scipionis de Macrobo*, in D. JACQUART, C. BURNETT (éds.), *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Droz, Genève 2005 (École Pratique des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques V. Hautes études médiévales et modernes, 88), pp. 171-189: 174-188; E. KING, *Supersapientia. Berthold of Moosburg and the Divine Science of the Platonists*, Ph.D. dissertation, University of Cambridge 2017, pp. 14-22. These glosses have been partly edited in H. RODNITE, *The Doctrine of the Trinity in William of Conches' Glosses on Macrobius. Texts and Studies*, Ph.D. dissertation, Columbia University 1972.

8. See Basel, Universitätsbibliothek, F.IV.31, f. 40v: «huic alludit gregorius nixenus capitulo de homine», the allusion being to the passage in *CCS*, II, 15, nn. 4-5, where Macrobius argues for the soul's immortality by siding with Plato's concep-

Scholars of Berthold have so far underestimated these sources, despite their relevance to questions in *EET* that deal with the soul⁹. This is at odds with the wealth of studies on several other sources, particularly the scholarship on Berthold's reception of the doctrines of earlier German Dominican brethren (Albert the Great, Ulrich of Strasbourg, Dietrich of Freiberg) in *EET*¹⁰. Such studies have been complemented by contributions on Hermes Trismegistus¹¹, Scotus

tion of the soul as self-moving (αὐτοκίνητος) against Aristotle's view that whatever moves is moved by something else: MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, J. Willis (ed.), Teubner, Stuttgart-Leipzig 1970, II, 15, 4-5, 140,26-141,1. On this passage, see MACROBE, *Commentaire au Songe de Scipion. Livre II*, M. Armisen-Marchetti (ed.), Les Belles Lettres, Paris 2003, 194-195, n. 320. For a description of the manuscript, see L. STURLESE, *Introduzione* in BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli 184-211 De animabus*, L. Sturlese (ed.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974, pp. XIX-XXII, XXIV-XLII.

9. See BERTHOLD OF MOOSBURG, *Expositio. Prologus. Propositiones 184-211*, L. Sturlese (ed.), A. Punzi (unter Mitarbeit von), Meiner, Hamburg 2014 (CPTMA VI, 8). In the case of Nemesius, the lack of interest may be due to his work not being cited in the introductory part of the *EET* (namely in the *prologus*, the *expositio tituli*, and the *praeambulum*).

10. See M.R. PAGNONI-STURLESE, *A propos du Néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg*, «Archives de Philosophie» 43 (1980), pp. 635-654; ID., *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg*, in K. FLASCH (Hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hamburg 1984 (CPTMA. Beiheft, 2), pp. 115-127; L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, in particular chs. X («Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die philosophischen Probleme der nacheckhartschen Zeit», pp. 137-154) and XII («Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des "Seelengrundes" in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg», pp. 169-197).

11. See e.g. the contributions on the Hermetic sources of Berthold: U.R. JECK, *Die hermetische Theorie des Mikrokosmos in der Metaphysik Alberts des Grossen und im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg*, «Patristica et Mediaevalia» 20 (1999), pp. 3-18; A. SANNINO, *Berthold of Moosburg's Hermetic Sources*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 63 (2000), pp. 243-258; ID., *Il concetto ermetico di natura in Bertoldo di Moosburg*, in P. LUCENTINI, I. PARRI, V. PERRONE COMPAGNI (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli 20-24 novembre 2001*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 203-221; ID., *Il Liber viginti quattuor philosophorum nella metafisica di Bertoldo di Moosburg*, in A. BECCARISI, R. IMBACH, P. PORRO (Hrsg.), *Per perscrutationem*

Eriugena, and Eustratius of Nicaea¹². Finally, a recently published collective volume contains numerous chapters on the sources of *EET*, namely the Bible, Avicbron, Thomas of York¹³, Thomas Aquinas, and the German Dominicans (Albert the Great, Ulrich of Strasbourg, and Dietrich of Freiberg)¹⁴.

On the basis of the recently published *Sach- und Quellenregister* to *EET*, I have been able to assess the quantitative presence of Macrobius and Nemesius in Berthold's work: Berthold quotes 87

philosophicam. *Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung* Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet, Meiner, Hamburg 2008 (CPTMA. Beiheft, 4), pp. 252-272; L. STURLESE, *Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)*, in FLASCH (Hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, pp. 22-33; A. PALAZZO, *La ricezione di un passo ermetico (Asclepius 8) nel tardo medioevo: Ulrico di Strasburgo, Pietro di Tarantasia, Riccardo di Mediavilla, Bertoldo di Moosburg e Dionigi il Certosino*, in T. IREMADZE, T. TSKHADADZE, G. KHEOSHVILI (eds.), *Philosophy, Theology, Culture. Problems and Perspectives. Jubilee volume dedicated to the 75th anniversary of Guram Tevzadze*, Publishing House "Nekeri"-Publishing House "Arche", Tbilisi 2007, pp. 104-125.

12. In D. CALMA (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes. I. Western Scholary Networks and Debates*, Brill, Leiden-Boston 2019 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 22), see I. ZAVATTERO, *Proclus, Eustrate de Nicée et leur réception aux XIIIe-XIVe siècles*, pp. 327-351; E. KING, *Eriugenism in Berthold of Moosburg's Expositio super Elementationem theologicam Procli*, pp. 394-437.

13. On the presence of Thomas of York in *EET*, see also F. RETUCCI, "Magister Thomas Anglicus Minor". *Tommaso di York fonte dell'Expositio di Bertoldo di Moosburg*, «Quaderni di Noctua. Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale – Studi e testi. La tradizione filosofia dall'antico al moderno» 5 (2019), pp. 1-41.

14. D. CALMA, E. KING (eds.), *The Renewal of Medieval Metaphysics. Berthold of Moosburg's Expositio on Proclus' Elements of Theology*, Brill, Leiden-Boston 2021, esp. P. D. HELLMEIER, *The Meaning of the Biblical Citations in the Expositio of Berthold of Moosburg*, pp. 29-58; A. BECCARISI, *Avicbron (Solomon Ibn Gabirol) and Berthold of Moosburg on Essential Causality*, pp. 59-83; F. RETUCCI, *Between Cologne and Oxford: Berthold of Moosburg and Thomas of York's Sapientiale*, pp. 84-121; H. ANZULEWICZ, *Die Kontinuität der intellektuellen Tradition des Albertus Magnus: Berthold von Moosburgs Theorie des Intellekts*, pp. 122-177; E. LUDUEÑA, *The Gods and Causality. On Aquinas' Presence in Berthold's Expositio*, pp. 178-203; T. FERRO, *Berthold of Moosburg, Reader of Ulricus of Strassburg. On Natural Providence*, pp. 204-242; E. KING, *Sapiens modernus: The Reception of Dietrich of Freiberg in Berthold Moosburg*, pp. 243-281.

passages from *CSS*, some more than once, while 42 quotations were extracted from *DNH*, some of which are long passages¹⁵.

Berthold quotes in a fairly uniform way from the two books of *CSS*, omitting however the long section on cosmology in the second Book. In general, one notes a marked prevalence of quotations from the chapters that deal with the soul. The quotations from *DNH* are almost all taken from Chapters 2 and 3 and also pertain to the nature of the soul. As such, it is easy to conclude that Berthold's theory of the soul is based, to a significant extent, on both *CSS* and *DNH*. This is not surprising, since the nature, origin, and destiny of the soul constitute the key subjects of Macrobius' work¹⁶. On the other hand, Chapters 2 and 3 of *DNH* investigate the nature of the soul, the soul-body union and the separability of soul, addressing the ancient philosophical debates on these topics.

Due to space constraints, I will mainly focus on propositions 186, 196, 199 of *EET* and consider other sections of the work only insofar as they allow us to better grasp the contents of these propositions.

In proposition 184, at the outset of the section of *EET* dedicated to the soul, Berthold, quoting Thomas of York's *Sapientiale* (VII, 15), maintains that the science of the soul is essential («maxime necessaria»), lest the rational soul, unaware of itself, assimilate itself to irrational souls. In addition, he makes it clear that this science, addressing the origin and the nature of the soul, is perfect wisdom. Furthermore, Berthold quotes Macrobius as saying that only by starting from such knowledge can one reach beatitude¹⁷. We must, therefore,

15. BERTHOLDUS DE MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*. *Sach- und Quellenregister*, F. Retucci, L. Sturlese, G. Lasorella (edd.), Meiner, Hamburg 2020 (CPTMA VI,9), pp. 135-137.

16. J. FLAMANT, *Macrobie et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Brill, Leiden 1977, p. 488.

17. *EET* 184A, 5,67-68, 70-72: «Et tamen est maxime necessaria. Quod patet ex hoc, quia anima sui ignara irrationabilibus animabus est assimilata. [...] Nam perfecta sapientia est in cognitione sui et originis animae, unde sit et quae sit, quoniam ex hoc pervenitur ad beatitudinem, sicut dicit Macrobius libro I cap. 13». *CSS*, I, 9, n.1, p. 40,5-6.

keep in mind from the outset that Berthold placed the science of the soul under Macrobius' aegis and directed it primarily at achieving man's deification¹⁸. To express the peculiar nature of his science of the soul, Berthold contrasts it to Aristotelian natural psychology, which is regarded as imperfect insofar as it concerns the soul as an act but not as a substance and an image of the divine and the intellect¹⁹.

1. *Suppositum* of proposition 186: The soul as substance

In proposition 186, Berthold addresses issues relating to the incorporeality and the separability of the soul («Omnis anima est incorporea substantia et separabilis a corpore»). Before analyzing the text of the proposition, it is worth highlighting a key difference between Nemesius and Berthold. Whereas Nemesius is clearly concerned with the human soul and its union with the body, Berthold, conforming to Proclus' articulation of reality, applies his views on the incorporeality and separability of the soul to the entire series of participated souls, including the whole («totales») or heavenly souls, even though his focus remains on partial, i.e., rational souls²⁰.

As usual, this proposition is subdivided into a *suppositum* and a *propositum*. In the *suppositum* Berthold draws largely on Neme-

18. See E. MASSA, *La deificazione nel commento di Bertoldo di Moosburg a Proclo*, *Elementatio theologica*, 129. *Edizione del testo e prime analisi*, in R. LIEVENS, E. VAN MINGROOT, W. VERBEKE (Hrsg.), *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, Leuven University Press, Leuven 1983 (*Mediaevalia Lovaniensia* I, 10), pp. 545-604; A. SACCON, *Intelletto e beatitudine. La cultura filosofica del XIV secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012 (*Temi e Testi* 113), pp. 352-369; L. STURLESE, *Berthold of Moosburg, the unum animae, and Deification*, in CALMA, KING (eds.), *The Renewal*, pp. 285-303. For penetrating remarks on Berthold's theory of the soul, see A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., Paris 1984 (*Sagesse chrétienne*, 3), pp. 317-442.

19. *EET* 184B, p. 5,85-87: «[...] scientia de anima non est perfecte tradita in libro, quem edidit Aristoteles, in quo non tractat de anima, nisi secundum quod est actus, non autem prout est substantia et imago divinae et intellectualis similitudinis».

20. On the distinction between whole souls, partial souls, and idols of souls («indalmata seu idola animarum»), see *EET* 111D-E, pp. 21,82-22,100.

sus' work to reconstruct the ancient philosophical debate on the nature of the soul²¹. Initially, Berthold is concerned with demonstrating that the soul is a substance, which he does by criticizing several opposing views. Based on long quotes from Thomas of York's *Sapientiale* (VII, 17-18), he first contests the idea that the soul is an accident of the body²². Then, he quotes the sections of *DNH* in which Nemesius criticizes both Dinarchus' thesis that the soul consists in the harmony of the body and Galen's theory that it is a mixture of bodily elements²³. Interestingly, in arguing against harmony theory, Berthold evokes the doctrine of reminiscence found in Plato's *Phaedo*²⁴, claiming that since learning is recollecting, the soul must have existed before being generated in the human species. By contrast, harmony cannot preexist the body of which it constitutes the harmony²⁵. By preserving the soul's preexistence and immortality, the theory of reminiscence implies that the soul is self-subsistent. Berthold also accepts Nemesius' refutation of the Aristotelian conception of the soul

21. For Nemesius' views on the nature of the soul and its union with body (*DNH* chapters 2-3), as well as his sources, see B. DOMAŃSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, Aschendorff, Münster 1900, pp. 1-74; A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, La Garangola, Padova 1974, pp. 68-133; MOTTA, *Nemesius of Emesa*, pp. 511-515.

22. *EET* 186A, pp. 30,11-31,54.

23. *EET* 186B, p. 32,61-84; 186B, p. 32,85-88. See NEMESIUS EMESENUS, *De natura hominis* (henceforth *DNH*), G. Verbeke, J.R. Moncho (edd.), Brill, Leiden 1975 (CLCAG. Suppl. 1), 2, pp. 30,72-31,82, 31,87-94, 32,96-4; 32,5-35,74. «Dinarchus» is a likely corruption of «Dicaearchus» (see *DNH* 24, n. 31) which is already attested in Thomas Aquinas: see DOBLER, *Falsche Väterzitate*, pp. 42-43. Berthold reports Nemesius' criticism of the view that the soul is a number in proposition 190: see *EET* 190B, p. 83,228-238; *DNH* 2, p. 40,71-85.

24. The reference to the *Phaedo* is part of a longer quotation from Nemesius. It is interesting to note, however, that Berthold is one of the few Latin medieval authors to quote the Latin translation of this Platonic dialogue by Henricus Aristippus: see *EET* 188F, p. 66,244-247. On this issue, see E. BISANTI, «Transmission and Reception of Platonic Texts across cultural Networks in the European Space of Latin Culture», in this volume.

25. *EET* 186B, p. 32,69-71: «Si doctrinae rememorationes sunt, erat nostra anima, antequam in humana specie generaretur. Si autem harmonia est, prius quidem non erat, postea autem facta est compacto corpore».

as entelechy, which implies that the soul, being generated in the body, cannot live independently of it («ita hic genita anima in corpore perficit animal, ut neque sine corpore sit umquam anima neque corpus sine anima»)²⁶. It has rightly been observed by modern scholarship that Nemesius had an inadequate understanding of Aristotle's conception, because for Aristotle, entelechy is form and thus substance²⁷. Apart from the evaluations by modern scholars, Berthold is aware that Nemesius's criticisms of Aristotle had already been addressed by some scholars («Non sum autem nescius responsionis quorundam ad obiecta Gregorii»²⁸), but he does not spend time on the subject.

In addition to Albert the Great, Thomas Aquinas must be counted among these critics of Nemesius²⁹. In chapter 79 of Book 2 of *Summa contra Gentiles*, Thomas adduces a series of arguments in support of the thesis that the soul survives even after the corruption of the body. Several of these arguments are based on Aristotle. In particular, Thomas uses Book 12 of the *Metaphysics* to counter Nemesius' distortion of Aristotle's entelechy theory.

26. EET 186B, pp. 32,88-34,132; DNH 2, pp. 35,75-38,25.

27. Nemesius' purpose is to demonstrate that the soul is an "incorporeal substance separable from the body" and not, in Aristotelian terms, form enmattered in a body: see NEMESIUS, *On the Nature of Man*, R.W. Sharples, P.J. Van der Eijk (edd.), Liverpool University Press, Liverpool 2008, p. 53, n. 263.

28. EET 186B, p. 34,133.

29. EET 186B. The editor of EET 186 refers to ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster i.W. 2008 (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 27.2), *De diffinitionibus Aristotelis*, I.I.I, n.9, p. 34,12-17; n.9, p. 34,68-76; ID., *Summa theologiae*, A. Borgnet (ed.), apud Ludovicum Vivès, Paris 1895 (Alberti Magni Opera omnia, 33), II, tr. 12, q. 69, 16a-b. For Nemesius' work reception in Thomas Aquinas, see, e.g., E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. Th. Ia-IIae, qq. 6-17). Eine quellenanalytische Studie*, Verlag "Sendbote der Heiligen Familie", Werthenstein (Luz.) 1950; ID., *Zwei syrische Quellen*; ID., *Falsche Väterzitate*; ID., *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg (Schweiz), Fribourg 2002 (Dokimion, 28). M. MORANI, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 39-41, records Nemesius' quotations from Albert the Great and Thomas Aquinas. The list of Albert's citations is, however, incomplete.

Patet autem ex praemissis Aristotelis verbis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem, sicut Gregorius Nyssenus ei imponit: nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam post corpus remanere, et substantiam quandam esse³⁰.

According to Thomas, Nemesius did not grasp the real meaning of Aristotle's theory that the soul is a form, but unlike other forms, is self-subsistent and incorruptible.

It is evident that Berthold quotes extensively from *DNH* not only because it is a comprehensive source of informative doxographies, but also because it offers him fundamental arguments that support his personal views. In particular, Berthold decidedly endorses Nemesius' definition of the soul as «self-subsistent (*antotelis*; *autoteles* according to Nemesius) substance, namely incorporeal and perfect in itself»³¹. In Nemesius' opinion, this definition runs counter to the Aristotelian idea of the soul as entelechy as well as other “antisubstantialist” conceptions of the soul (the soul as accident, harmony, or mixture).

Ex praemissis ipse Gregorius quasi ex adverso dicit, quod «anima» est «substantia antotelis, id est per se perfecta incorporea»³².

30. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 13), II, cap. 79, p. 499. See DOBLER, *Falsche Väterzitate*, 44.

31. C.G. STEEL, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Brussel 1978, p. 27, n. 18, remarks that before Nemesius, Iamblichus used the term αὐτοτελής in a different way, namely to mean that the soul is a separate hypostasis that exists independently from the Intellect. For a recent account of Iamblichus' theory of the soul, see J. FINAMORE, *Iamblichus, the Commentary Tradition, and the Soul*, in H. TARRANT et al. (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 366-380.

32. *EET* 186C, p. 34, 135-136. See *DNH* 2, p. 38, 24-26: «Non potest igitur anima secundum ullum modum entelechia corporis esse, sed substantia autoteles (id est per se perfecta) incorporea».

At the end of the second point in the *propositum*, Berthold reaffirms that every soul is an incorporeal substance, in this way making Nemesisius' position his own:

Ex premissis apparet evidenter propositum, scilicet quod omnis anima est incorporea substantia³³.

Interestingly, Berthold also reports Nemesisius' criticism of Eunomius' definition of the soul as a last point in the *suppositum*, omitting, however, two Biblical references made by Nemesisius³⁴.

DNH 2, 40,87-41,4

EET 186C, 34,137-146

Eunomius autem determinavit animam substantiam incorpoream in corpore creatam, conferens simul omnia utilia a Platone et Aristotele persuasus. Igitur substantiam quidem incorpoream a Platone suscepit, in corpore vero creatam ab Aristotelis doctrina, non intelligens, etsi acutus fuerit, quoniam congregare in idem temptat ea quae sunt non contingentia. Omne enim quod generationem habet corporalem simul et temporalem, corruptibile est et mortale. Concordant autem cum his et ea quae sunt Moysi: sensibilibium enim genesim (id est generationem) subscribens, non in ea et eam quae intelligibilium est expressim dixit substitui naturam; sed conicientes quidam

Et infra: «Eunomius autem determinavit animam substantiam incorpoream in corpore creatam conferens simul omnia utilia a Platone et Aristotele persuasus. Igitur substantiam quidem incorpoream a Platone suscipit, in corpore vero creatam ab Aristotelis doctrina non intelligens, etsi acutus fuerit, quoniam congregare in idem temptat ea, quae sunt non contingentia. Omne enim, quod generationem habet corporalem simul et temporalem, corruptibile est et mortale».

33. *EET* 186F, p. 38,274-275.

34. After expounding Eunomius' theory, Nemesisius dwells on long and detailed criticisms of it (see *DNH* n. 2, pp. 41,4-42,27) that we do not find in Berthold.

hoc opinantur. Si autem quis ex eo quod post plasmationem corporis immissa est anima, existimaverit post corpus genitam esse eam, excidit a veritate. Neque enim Moyses tunc eam creatam esse dicit quando in corpus immittebatur, neque secundum rationem ita se habet.

Aut igitur mortalem eam dicat, ut Aristoteles, qui dixit in corpore eam genitam esse, et ut Stoici; aut dicens eam substantiam esse incorpoream renuat dicere in corpore creari, ut non mortalis animae intelligentiam nobis repraesentet et omnino irrationalem.

Et infra: Aut igitur mortalem eam dicat, ut Aristoteles, qui dixit in corpore genitam eam esse, et ut Stoici, aut dicens eam substantiam esse incorpoream renuat dicere in corpore creari, ut non mortalis animae intelligentiam nobis repraesentet et omnino irrationabile.

Eunomius was an Arian bishop from the 4th century AD (died c. 393). In *DNH*, Nemesius, a Christian bishop himself, not only accounted for ancient philosophical debates, but also took part in the theological controversies of his time – in particular, those regarding the human soul and body and the nature of Christ – addressing doctrines espoused by such theological figures as Origen, Apollinaris, Theodore of Mopsuestia, and the Manicheans³⁵. It has been noted that Nemesius was specifically concerned with the doctrines of the neo-Arian followers of Eunomius, who argued that the union between the Divine Word and the human body was not by substance, but rather due to divine powers blending with the senses of the human body. Eunomius' definition of the soul re-

35. See SHARPLES, VAN DER EYK, *Introduction to NEMESIOS, On the nature of Man*, pp. 6-7. W. TELFER, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, SCM Press Ltd, London 1955 (Library of Christian Classics, 4) insists on the apologetic character of *DNH*, which, however, would have been conceived as an anthropology by Nemesius before conversion to Christianity (e.g., pp. 210-211, 286).

quired Nemesius' attention, as it was an unsuccessful – in his view – attempt to harmonize Plato with Aristotle. In particular, Eunomius defined the soul as an incorporeal substance, which was nonetheless created within the body. In this way, he combined a Platonic principle (the soul as incorporeal substance) with an Aristotelian tenet (the soul is created in the body), a combination that led to accepting incompatible conclusions, namely the immortality of the soul together with its mortality. Nemesius' rebuttal of Eunomius' definition is of a theological kind, because the thesis that the soul is created in a body jeopardizes its imperishability and the possibility that it has existed since the beginning of the world³⁶. For the same reason, Apollinaris' traducianistic view that the soul is inherited from the parents' souls was deemed unacceptable³⁷.

What about Berthold? He takes up Eunomius' definition only in regard to his own philosophical discussion on the substantiality of the soul, but does not show any interest in the original theological background of this definition. For this reason, Berthold leaves out Nemesius' references to Moses as well as his theological rebuttal of Eunomius. He only quotes Nemesius' philosophical criticisms of Eunomius (see the table above) which provided further arguments in support of the Platonic conception of the soul as a self-subsistent immaterial substance. In other words, Berthold considers Nemesius to be first and foremost a Platonic philosopher, an *auctoritas* in the field of the science of the soul, in particular, on the delicate issue of the substantiality of the soul.

In proposition 204, Berthold takes up Nemesius' critique of Eunomius anew, this time in connection with the Platonists' view (i.e., the *Timaeus*) that all souls were created simultaneously («concreatae») by order of the Highest God³⁸. On this occasion, however, Berthold does not leave out Nemesius' biblical references, neglect-

36. *DNH* 2, pp. 41,4-42,27. On the attacks on Eunomius, see SHARPLES, VAN DER EYK, *Introduction*, p. 8, n. 48; SICLARI, *L'antropologia*, pp. 100-103; M. STRECK, *Das schönste Gut: der menschliche Wille nach Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 2005, pp. 31-32, n. 68, 70.

37. *DNH* 2, pp. 42,28-43,45.

38. *EET* 204A, pp. 200,16-201,51.

ed in proposition 186³⁹. This change is due to the polemical context of the first part of proposition 204, where *loci* from Damascenus' *De fide orthodoxa* (II, 2) and Augustine's *De Genesi ad litteram* (VII, 24, 28) are evoked to buttress the idea that all souls were concreated at the beginning of creation⁴⁰. In short, he needs to provide theological support for the *Timaeus* by associating the Platonists' theory of the simultaneous creation of all souls with theological theories on the pre-existence of the soul. However, Berthold is well aware that in the Christian field, the theory of pre-existence was not widely accepted. Thomas Aquinas is quoted as defending a radically opposed position and claiming in the *Quaestiones De potentia* that souls, far from being created together from the beginning of the world, were created, and at the same time infused into the already formed body. In the text quoted, Thomas goes so far as to assert that the Platonic – in his view Origenian – position had been condemned by the Church⁴¹. Therefore, Berthold finds in Nemesius' theological critique of the Arian Eunomius an unexpected argument in favour of the Platonic theory of the simultaneous creation of all souls, theory that collides with Thomas' strong disapproval of the pre-existence of souls.

2. *Propositum* of proposition 186: the incorporeality and separability of the soul

Berthold does not refer to *DNH* as only a doxographic collection, but also as an original philosophical work within the Platonic tradition, as a source of relevant philosophical arguments. This is demonstrated by a discussion contained in the *propositum*.

The *propositum* is subdivided into two sections, which are respectively devoted to the incorporeality of the soul and its sepa-

39. *EET* 204A, pp. 201,54-202,75.

40. *EET* 204A, pp. 202,76-203,99.

41. *EET* 204A, p. 203,100-116; THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, P.M. Pession (ed.), in: Id., *Quaestiones Disputatae*, vol. 2, Marietti, Torino-Roma 1949, III 9 resp., p. 65a-b.

rability from the body. It should be noted that by examining the issue of the incorporeality of the soul only after having dealt with its substantiality, Berthold reverses the order of treatment followed by Nemesius in *DNH* 2. This change reveals that Berthold's analysis has a different focus. Nemesius' purpose was to provide a systematic exposition, as well as a detailed refutation, of all the incorrect understandings of the nature of the soul. Within the context of this polemical discussion, he investigated the incorporeal character of the soul. In *DNH* 3, he then moved on to deal with the related, but different, problem of the union between body and soul. For his part, Berthold is mainly concerned with studying the unique form of separability of the soul from the body. Therefore, by assuming the substantiality of the soul («suppositum»), he is then able to demonstrate the soul's immateriality and, consequently, endorse the Neo-Platonic theory that a condition of "unconfused union" characterizes the relationship every kind of soul – whether human rational or celestial – has to its own body («propositum»).

The incorporeality of the soul is already evident in the *suppositum* where the soul is defined as an *autoteles* substance. Nevertheless, in the *propositum* Berthold feels obliged to demonstrate this point with regard not only to the rational human soul, but to every kind of soul, including what he defines as an idol of the souls, namely the vegetative soul⁴². For this purpose, he relies tacitly on Thomas of York's *Sapientiale* (VII, 19). One of the arguments put forward by the Franciscan friar is that none of the modes of union between bodies (continuity, contiguity, or mixture) applies to the soul-body relationship: continuous things («continua») share one and the same limit, yet in their union, the soul and body retain different natures; adjacent things («ex contiguatis») are not truly united, yet the soul and body are united; finally, elements in a mixture («mixtio») lose their own form, which does not happen in case of the soul-body union⁴³. This line of reasoning deserves

42. *EET* 186D, p. 34,153-155: «De primo, ut sermo sit generalior et etiam extendatur ad idola animarum, scilicet vegetabilem, sciendum, quod nulla anima qualiscumque illustratio est corpus».

43. *EET* 186D, pp. 34,157-35,164: «Tum quia omne corpus adiunctum corpori

specific attention, as it foreshadows what will be the key point addressed in proposition 196, namely how the soul, as an intelligible and transcendent element, is conjoined with the body. This was a crucial issue, that had already been debated by early Neoplatonists, e.g., by both Plotinus and Porphyry⁴⁴. Unsurprisingly, a few lines below, Berthold investigates this topic on the basis of a passage ascribed to Numenius and Ammonius.

Before turning to this passage, Berthold, relying once again on *DNH* 2, reconstructs the debate on the incorporeality of the soul among ancient philosophers, by accounting for the incorrect positions taken by a large array of ancient materialist philosophers, including Democritus, Critias, Hippo, Heraclitus, Epicurus, and the Stoics, among whom specifically Cleanthes and Chrysippus⁴⁵.

This is the polemical context in which Nemesius reports the views on the soul ascribed to Ammonius, master of Plotinus (that is, Ammonius Saccas), and Numenius the Pythagorean (that is, Numenius of Apamea)⁴⁶. Berthold quotes the passage in full.

continuatur vel contiguatur vel commiscetur ei; sed anima nullo istorum modorum se habet ad corpus subiectum, rerum enim diversarum naturarum non est continuatio, quia "continua sunt, quorum termini unum" per primam definitionem Elementationis physicae; similiter nec contiguatur, quoniam ex contiguitatis non fit vere unum sicut ex anima et corpore; sed nec miscetur corpori, quia miscibilium quodlibet desinit esse quantum ad formam propriam, "mixtio enim est miscibilium alteratorum unio"». The terminology Berthold uses here to distinguish the different types of conjunction between bodies, which relies on Thomas of York's *Sapientiale*, does not coincide with the different forms of unions («unio») identified in proposition 13 thanks to *DNH*: see below (chapter 2).

44. H. DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmiktá Zetemata"*, Beck, München 1959 (*Zetemata. Monographien zur klassischen Altertums-Wissenschaft*, 20), pp. 12-15.

45. *EET* 186E, pp. 35, 180-38, 272. *DNH* 2, p. 23, 13-30, 70.

46. See NUMENIUS, *Fragments*, É. Des Places (ed.), *Les Belles Lettres*, Paris 1973, fr. 4 b, pp. 46-47; for the *comm. ad loc.*, see pp. 105-106. According to E.R. DODDS, *Numenius and Ammonius*, in *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève 1960 (*Entretiens sur l'antiquité classique*, 5), pp. 3-32: 25, Ammonius is quoted as the second founder of Platonism, while Numenius is cited as the leader of the Pythagoreans. On the different interpretations of Numenius we find in the tradition, see M. EDWARDS, *Numenius of Apamea*, in GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, pp. 115-125, who explains the reason that he is considered a "Pythagorean" (pp. 115-116). A recent outline of Numenius is found

Et infra: «Igitur communiter quidem adversus omnes, qui corpus animam esse dicunt, sufficient, quae ab Ammonio, doctore Plotini, et Numenii Pythagorici dicta sunt. Sunt autem haec: [1] Corpora propria natura vertibilia existentia et dispartibilia et per totum in infinitum miscibilia nullo in eis intransmutabili derelicto indigent conducente et continente et velut constringente et copulante ea, quod animam dicimus. Si igitur corpus est anima quaecumque etsi partibus subtilissimum, quid rursus est, quod continet illam? Demonstratum enim est omne corpus indigere continente et ita in infinitum, donec veniamus ad incorporeum. [2] Si autem dixerint sicut Stoici validum quendam esse motum circa corpora, qui ad interiora simul et exteriora movetur, et eum quidem, qui est ad exteriora, magnitudinem et qualitatum esse effectivum, eum vero, qui est ad interiora, unitiois et substantiae, interrogandum eos, quia omnis motus est ab aliqua virtute, quae est virtus haec, et in quo substantiatur? Igitur siquidem et haec virtus hyle, id est materia, quaedam est, eisdem rursus utemur verbis; si autem non est materia, sed materiale, aliud autem est materiale quam materia, participans enim materia materiale dicitur, quid, inquam, igitur est, quod participat materia, utrum materia est et ipsa immaterialis? Igitur siquidem materia est, qualiter materiale et non materia est? Si autem non materia est, immateriale ergo, si autem immateriale est, non corpus est. Omne enim corpus materiale est. [3] Si vero dixerint, quoniam corpora tres habent dimensiones, sed et anima totum pertransiens corpus tres habet dimensiones et propterea omnino et corpus est, dicemus, quoniam omne, quod habet corpus, tres habet dimensiones, non omne autem, quod habet tres dimensiones, corpus est. Et enim locus et qualitas, incorporea existentia, secundum accidens in tumore quantitantur. Essentialiter igitur et ipsi animae secundum se ipsam quidem non insunt tres dimensiones, secundum accidens vero eo, quod est in eo, quod habet tres dimensiones, conspicitur et ipsa tres habens dimensiones. [4] Amplius omne corpus vel extrorsum movetur vel introrsum; sed siquidem extrorsum, inanimatum est, si autem introrsum, animatum est. Si autem corpus est anima, siquidem extrorsum movetur, inanimata est; si autem ab intus, animata est. Inconveniens igitur est et animatum et inanimatum dicere de ani-

ma. Non igitur corpus est anima. [5] Amplius anima siquidem nutritur, ab incorporeo nutritur, disciplinae enim nutriunt eam. Nullum autem corpus ab incorporeo nutritur. Non igitur corpus est anima. Xenocrates ita concludit. Si autem non nutritur, omne autem corpus animalis nutritur, non corpus est anima»⁴⁷.

Another passage attributed to Ammonius, and reported in chapter 3 of *DNH*, is then quoted by Berthold in proposition 196, as we shall see. Both quotations are noteworthy, as they are among the very few testimonies regarding this figure⁴⁸. Indeed, there is no ex-

47. *EET* 186E, pp. 35,191-36,224. See *DNH* 2, pp. 24,41-26,80. The numbers between square brackets are used to simplify reference to the sections examined below. There is some disagreement on the length of the quotation, but most scholars take the whole abovementioned text as the actual quotation, though the final reference to Xenocrates seems to be more problematic: see DOMAŃSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, pp.17-20, n. 2; DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"*, pp. 19-31; SICLARI, *L'antropologia*, p. 76, n. 36; F.M. SCHROEDER, *Ammonius Saccas*, in W. HASSE (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Bd. II.36/1. Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Historische Einleitung; Platonismus)*, de Gruyter, Berlin 1987, pp. 493-526: 515. Scholars also have different opinions concerning the source of the passage: W.W. JAEGER, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Weidmann, Berlin 1914, pp. 31-32, believes that the discussion on the soul in *DNH* 2 relies on Porphyry; DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"*, pp. 111-131, mentions a Middle Platonic source, later complemented by Nemesius with Porphyry's work; H.-R. SCHWYZER, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1983 (*Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften*, 260), pp. 67-70, points to Porphyry's work rather than a Middle Platonic textbook; SCHROEDER, *Ammonius Saccas*, p. 516, interestingly suggests that Nemesius is not directly referring to Ammonius, but «to Neoplatonism generally as a tradition which is ultimately derived from him». M. EDWARDS, *Ammonius, Teacher of Origin*, «Journal of Ecclesiastical History» 44 (1993), pp. 169-181: 176-177, supposes that «there were no works attributed to Ammonius, but only a doxographic report in Porphyry» and specifically refers to Porphyry's *Harmony of Aristotle and Plato*. On the abovementioned passage, see also E.K. EMILSSON, *Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus*, in W. HASSE (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Bd. II.36/7. Teilband Philosophie (Systematische Themen; Indirekte Überlieferungen; Allgemeines; Nachträge)*, de Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 5331-5362: 5344-5350.

48. Since Nemesius refers to Ammonius Saccas, the teacher of Plotinus, my considerations are not affected by the longstanding question of whether there

tant work by Ammonius. It has been argued, based on an assertion Porphyry makes in the *Vita Plotini*, that Ammonius wrote nothing or nothing of philosophical interest⁴⁹. However, whether he wrote nothing, or his writings were lost, is not relevant for us here; the only important thing is instead that we are informed about the philosophical views concerning the soul that Nemesius ascribes to Ammonius.

Since Ammonius' philosophical activity must date to around two centuries before Nemesius' composition of *DNH*, one might wonder what value the latter's testimony has. This question is all the more pertinent since Nemesius is not believed to have had first-hand knowledge of Ammonius, but to have acquired his information from other sources, as we will see below.

Whatever Nemesius' source, its accuracy, or the reliability of Nemesius' own account, what is certain is that through *DNH*, Berthold could have had access to the crucial doctrines of the first Neoplatonists on the soul and its relationship to the body. This would have complemented Proclus' late Neoplatonic teachings on these

were one or two Ammonii, namely Ammonius Saccas and a Christian Ammonius supposed to be the teacher of the Christian theologian Origen. For a recent account of this issue, see E. DePALMA, *Ammonius Saccas and the Philosophy without Conflicts*, in Id., *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2012, pp. 23-48: 27-34, who argues for the thesis that only one Ammonius existed.

49. PORPHYRIUS, *Vita Plotini*, P. Henry, H.-R. Schwyzer (edd.), Clarendon, Oxford 1964 (repr. 1984) (*Plotini Opera*, 1), cap. 20, pp. 24,27-29; 25,36-39; 25,49-57. Ammonius' refusal to write has been canvassed and variously interpreted by scholarship: see e.g., DODDS, *Numenius and Ammonius*, pp. 24-30; G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*. Vol. 8: *Plotino e il neoplatonismo pagano*, Bompiani, Milano 2004, pp. 7-17: 7-8; G. FOWDEN, *The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity*, «Philosophia» 7 (1977), pp. 359-383: 366-368; J.-M. CHARRUE, *Ammonius et Plotin*, «Revue Philosophique de Louvain» 102 (2004), pp. 72-103: 76-78; DePALMA, *Ammonius Saccas*, pp. 32-33, 39. The scarcity of biographical information along with the fact the he did not leave written works explain why one modern scholar characterized Ammonius as «ein grosser Schatten»: see W. THEILER, *Plotin und die antike Philosophie*, «Museum Helveticum» 1 (1944), pp. 209-225: 215. Of the same scholar, see *Ammonios der Lehrer des Origenes*, in Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, de Gruyter, Berlin 1966 (*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, 10), pp. 1-45: 34-37.

topics as put forward in the *Elements of theology* and the opusculum *On providence and fate*.

The first part of the abovementioned text [1] is the main part of the argument. It gives us a condensed analysis of the concept of the soul as the ontological fundament and “container” of the body, a concept which is a mainstay of Neoplatonic thought. The rest of the quotation consists in refutations of a number of Stoic arguments.

[1] It is first maintained that bodies are by their nature mutable («vertibilia»), divisible («dispartibilia»), and infinitely mixable, so they need something to sustain and hold them together. This is the soul, which cannot be corporeal, for otherwise it would also need something to sustain it. This has been labelled the *sunektikon*-argument, believed to originate from the *De anima* passage (I 5, 411b5-13), in which Aristotle addresses the soul as the principle that holds the body together⁵⁰. In opposition to Stoic materialism, according to which the physical *pneuma* is the corporeal cause pervading and sustaining everything, Neoplatonists argue that what keeps bodies together must be a transcendent and suprasensible principle, that is, the soul, which is not subject to division and is thus the incorporeal cause “containing” and sustaining the body. Without the ontological support of the soul, any corporeal being would be dispersed, fall apart, and cease to exist.

[2] In the following part of the quotation, a series of regress arguments are developed that confirm that Stoic materialism is untenable. If Stoics hold that a twofold tension – an inward move-

50. On the background of the *sunektikon*-argument, see C. STEEL, *Neoplatonic versus Stoic causality: the case of the sustaining cause* (“*sunektikon*”), «*Quaestio*» 2 (2002), pp. 77-93: esp. 85-86 on Nemesis’ usage of the argument. We find the same argument in John Philoponus’ Commentary on *De anima*, which confirms the seminal role of Aristotle’s *De anima* with regard to this discussion: see IOANNES PHILOPONUS, *In Aristotelis De Anima libro commentaria*, M. Hayduck (ed.), Reimer, Berlin 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 15), p. 12,28-32. On this point, see TELFER, *Cyril of Jerusalem*, pp. 262-263, n. 2.

ment and an outward movement – keeps bodies together, first producing their size and qualities with an outward movement, then giving birth to their unity and substance through an inward movement, it would be necessary to explain what power this movement derives from and in what substance this power is rooted. If the power is matter, the criticism in [1] would apply. If it is material (i.e., it partakes of matter), then a question arises concerning the ontological status of what partakes of matter, or more precisely, whether what partakes of matter is itself matter or immaterial. Both solutions are absurd, because what partakes of matter cannot be matter; on the other hand, if it is immaterial, it is not matter and thus is not a body.

- [3] Against the Stoic claim that the soul, pervading the whole body, has three dimensions and is thus a body, it is said that the soul possesses three dimensions not by essence, but accidentally, owing to the fact that it is considered within the three-dimensional body in which it resides.
- [4] Another argument, based on the principle of non-contradiction, claims that any body moved from without («extrorsum»), cannot be ensouled, but if moved from within («introrsum») is ensouled. Therefore, if the soul were a body, it would be moved both from the inside («ab intus») and from the outside, being at the same time ensouled and not ensouled.
- [5] Finally, Nemesius reports Xenocrates' claim that the soul is nourished by the sciences, which are incorporeal, while the body is nourished by something corporeal. Therefore, the soul is not a body⁵¹.

Berthold also adds an *a fortiori* argument to the arguments ascribed to Ammonius, holding that if the vegetative soul, which is

51. On this long text, see the notes *ad loc.* in Nemesius, *On the Nature of Man*, Sharples, Van der Eijk (edd.), pp. 54-55. On the reference to Xenocrates, see *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, ed., trad. e commento a cura di M. Isnardi Parente, ed. rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Edizioni della Normale, Pisa 2012, fr. 123, 164-165; the commentary *ad loc.* (p. 309) makes it clear that M. MORANI, *Nemesiana Parva*, «Orpheus» 8 (1987), pp. 144-145, considers this fragment to be inauthentic.

among the «*idola animarum*»⁵², is an incorporeal substance, this is even truer for the superior genera of souls: the rational, intellectual, and divine souls. However, incorporeality has different degrees of perfection corresponding to the different levels of eminence of the soul's operations. The ontological dignity of a substance, which is commensurate with its degree of excellence over the body, is thus related to the nobility of its operations. This is the first conclusion of the *propositum*⁵³.

The idea that a soul's operation reveals its nature is the basis for the analysis of the separability of the soul, which Berthold discusses in the second section of the *propositum* on the basis of Proclus' *On providence and fate*⁵⁴, and with several additional references to Proclus' *Elements of theology* (propositions 16, 17, 44, 83). In particular, Berthold argues that while inferior souls, i.e., vegetative and sensitive souls, are inseparable from the body because they cannot operate without it, the superior kinds of souls (rational, intellectual, and divine) are separable, as they can revert upon themselves. The rational soul is therefore twofold: partly being inseparable from and partly independent from the body: its sensitive faculty is entangled with the body and bodily operations, while the intellect is able to know the truth and always tends towards Being⁵⁵. Therefore, separability does not necessarily coincide with incorporeality, as all souls have been demonstrated to be incorporeal, but not all (i.e., the vegetative and sensitive souls) are separable. This is owing to the fact that incorporeality has different degrees of perfection.

It is important to note that, at this stage of the analysis of the rational soul's separability, Berthold has not yet distinguished between the perpetual body with which the soul is primarily endowed

52. EET 186D, p. 34, 153-155.

53. EET 186F, p. 38, 274-288: esp. p. 38, 278-280: «Quanto enim constat operationes istarum esse nobiliores et digniores, tanto oportet substantias earum esse eminentiores et praestantiores».

54. See PROCLUS, *De providentia et fato*, in PROCLUS DIADOCHUS, *Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo)* Latine Guilelmo de Moerbeka vertente, H. Boese (ed.), De Gruyter, Berlin 1960, 6, nn. 15-19, pp. 122, 2-128, 24; 11, n. 41, p. 150, 8-19; 11, n. 43, pp. 152, 3-154, 12.

55. EET 186G-H, pp. 38, 293-40, 338.

and the material body of everyday life. To fully grasp the import of Berthold's survey of the rational soul's separability, we must thus turn to proposition 196 which, as we shall see below, is devoted to the relationship between every participable soul, including the rational, and its perpetual body.

Before turning to that topic, it is appropriate to add something concerning the whole soul. Like the human soul, Berthold also holds that the whole soul has operations commensurate with its nature. While wholly separated from the celestial sphere it moves, it is, at the same time, intrinsically conjoined with it. Since it is neither a body nor rooted in a body, neither dependent nor made up of external principles, and is not receptive to external nature, it moves itself with of all of itself («se tota se totam»). This kind of self-moving substance returns to itself and is thus separable from every body. In accordance with proposition 83 of Proclus' *Elements of theology*⁵⁶, the whole soul is said to be able to revert upon itself because it is capable of self-knowledge⁵⁷.

What conclusions can be drawn from the analysis of *propositio* 186?

From a doctrinal point of view, we must first point out that, for Berthold *DNH* is not only a repository of doxographies, but a fundamental Platonic source describing the soul as an incorporeal self-subsistent substance. From the demonstration of its substantiality and incorporeality, Berthold derives other fundamental characteristics of the soul (indivisibility, simplicity, incorruptability) as he establishes in his commentary on proposition 187 of the *Elements of theology* («Omnis anima impartibilis est et incorruptibilis»)⁵⁸.

Secondly, *DNH* provides Berthold with detailed accounts, as well as harsh criticisms, of non-Platonic concepts. In particular, *DNH* strongly opposes all the materialistic theories of the soul, including the Stoic conceptions; moreover, it critiques Aristotelian *entelechy* theory as an anti-substantialist concept.

56. PROCLUS, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, H. Boese (ed.), Leuven University Press, Leuven 1987 (Ancient and Medieval Philosophy I, 5), prop. 83, p. 43, 1-2.

57. *EET* 186I, p. 40, 340-361.

58. *EET* 187F, p. 53, 367-368; 187I, p. 57, 518-519.

Thirdly, based on a long quotation from *DNH*, Berthold is able to reconstruct the view attributed to Ammonius Saccas and Numenius that the soul is the suprasensible “container” of the body and holds it together. This crucial concept of early Neoplatonism is then complemented by his analyses of the incorporeality, separability and self-reversion of the soul, all points on which Berthold is strongly influenced by Proclus’ *On Providence and Fate* and the *Elements of theology*.

3. Proposition 196: the unconfused union of soul and body

Having demonstrated in proposition 186 that the soul is the incorporeal principle that binds the body together, i.e., the ontologically eminent, and thus separate, fundament of the body, Berthold goes on, in proposition 196, to face the problem of explaining the soul-body union. As already mentioned, how the soul can be conjoined with the body was a subject of intense debate within the Neoplatonic tradition. We know that this controversy was the cause of the disagreement between Plotinus and Porphyry, who haunted his master for three days, asking him how the soul could coexist (σύνεστι) with the body⁵⁹.

The soul-body union is also one of the key philosophical problems for Nemesius’ psychology⁶⁰ and, unsurprisingly, Berthold has recourse to *DNH* while commenting on proposition 196 of the *Elements of theology*. He states that every participable soul, which is always and naturally participated by a body, whether this soul is heavenly or human⁶¹, first has a perpetual body whose existence cannot be generated or corrupted («Omnis anima participabilis corpore utitur primo perpetuo et habente hypostasim ingenerabilem et incorruptibilem»).

While it is obvious that celestial bodies are perpetual and uncorruptible, at first sight it is not clear how a body united to a ra-

59. PORPHYRIUS, *Vita Plotini*, ch. 13, p. 17,10-17.

60. MOTTA, *Nemesius of Emesa*, p. 511.

61. *EET* 191A, p. 89,22-23; 191D, p. 91,77-78.

tional soul could be imperishable. As a matter of fact, Berthold is not referring here to the material body of lower life in the world of becoming. Indeed, in proposition 196, Proclus hints at the theory of the astral body, which according to Neoplatonists is the immaterial and imperishable body with which a soul is always endowed or which it acquires in the course of its descent to earth⁶². To clarify, in the last point of the *propositum*, Berthold evokes the theological doctrine of the spiritual body, which belongs to the more general framework of twofold creation, a concept held by the Greek Fathers and reformulated by Eriugena. Based on long quotations from Honorius Augustodunensis' *Clavis physicae*, Gregory of Nyssa's *De opificio hominis* (the work is ascribed to Gregory of Nazianzus), and Origenes' *De principiis*, Berthold establishes that the human body that was first created together with the soul in Paradise was indeed spiritual and incorruptible, but that after original sin it took on a mortal and material nature, and was to be finally restored to its original perfect condition only after resurrection⁶³. Berthold seems

62. For an account of this theory and its sources, see *Appendix II* in PROCLUS, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, E.R. Dodds (ed.), Clarendon, Oxford 1963 (2nd ed.), pp. 313-321. See also J. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1985; M. ZAMBON, *Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005 (Elenchos, 42), pp. 305-333, with bibliography. Apparently, Proclus posited a third intermediate body (the semi-permanent pneumatic body) between the astral and the corruptible bodies: see KING, *Supersapientia*, p. 268. Thomas Aquinas refers to this theory at least twice: once in connection with the Platonic notion that demons have aerial bodies: see THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1969 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 40), cap. 20, pp. 78,227-79,241. The second reference is found in THOMAS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, H.D. Saffrey (ed.), Vrin, Paris 2002 (2nd revised ed.), *prop.* 5, p. 41,16-25, who prefers the *De causis* position – that the body is corruptible due to the weak influence of the soul, but will receive perpetual life once the soul is perfected by conjunction with the First Cause – to Proclus' thesis that the human soul is always conjoined with an incorruptible body. This issue has theological implications, as the *De causis* position is seen to agree with Christian faith on the resurrection of the body and its eternal life.

63. *EET* 196F, pp. 126,128-130,251: 130,247-249: «[...] patet expressius, quod corpus, quo primitus anima partialis utitur [...] est perpetuum habens essentiam

to be hesitant about this theory, declaring in a disclaimer at the end of the *propositum* that he puts forward these ideas without pre-judgment, solely to clarify the ideas of the church doctors on the matter⁶⁴. From the analysis of proposition 199, it will become clear that Berthold subscribes to the theory of the spiritual, paradisaal, and resurrected body. In other words, Berthold finds agreement between Proclean Neoplatonism and the theological anthropology of the Greek Fathers and the *Clavis physicae* by associating Proclus' astral body with the theological spiritual body.

In the *suppositum*, starting from the ps.-Augustinian definition of the soul («est substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata»⁶⁵), Berthold clarifies that the key characteristic of the intellectual (i.e., human) soul is to be united according to its being and operations with the body which has been made to rule⁶⁶. In order to explain this union, Berthold refers once again to Ammonius Saccas, including a long extract taken from *DNH* 3 that explains the conception of the union “without confusion” (ἀσυνγύτως) between soul and body.

Several hypotheses have been put forward concerning the real source of this concept⁶⁷. Modern scholars have rightly pointed out

ingenerabilem et incorruptibilem». Evan King has masterfully illustrated Berthold's understanding of the spiritual body in relation to his two fundamental sources, the *Clavis physicae* and Dietrich of Freiberg: see KING, *Eriugenism in Berthold of Moosburg's Expositio*, pp. 414-431.

64. *EET* 196F, p. 130,252-253: «Haec sine praeiudicio sint adducta ad hoc solum, ut clarescat, quid circa praesentem intentionem doctores ecclesiastici senserint».

65. *EET* 196A, p. 123,12-13; see ALCHERUS CLARAEVALLENSIS, *De spiritu et anima* I, PL 40, col. 781.

66. *EET* 196B, p. 124,42-43.

67. Heinrich Dörrie's view that the source is Porphyry's Σύμμικτα ζητήματα (*Miscellaneous Investigations*) (DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmiktá Zetēmata"*, pp. 15-16, 54-64) is today widely accepted by scholars, although some specifications have been added. On Dörrie's argument, see also H. DÖRRIE, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, «Hermes» 83 (1955), pp. 439-477: 439, 449. SCHROEDER, *Ammonius Saccas*, p. 514, agrees with Dörrie; SCHWYZER, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, pp. 51-63, considers the doctrine partly has a pre-Neoplatonic (esp. Stoic) origin, is partly Porphyry's creation; EMILSON, *Platonic Soul-Body Dualism*, pp. 5357-5361, while branding the hypothesis of an Ammonian text as «unfounded», states that the doctrine, already present in Plotinus, was then reframed by Porphyry in the way we find it in Nemesius (p. 5361). Be-

the importance of the theory, which has been labelled «a peculiarly Neoplatonic dogma»⁶⁸. J.-M. Charrue, for instance, emphasizes the importance of the union without confusion for Nemeseius' anthropology⁶⁹; DePalma claims that the assertions ascribed to Ammonius lay down the conceptual foundation for understanding both the divinization of matter (e.g., animating of a statue, divination, and sacralization of a place) and the soul's permanent union with the One and its return to the Origin after death⁷⁰; Dörrie goes so far

fore Dörrie advanced his argument, other hypotheses had already been adduced: H. VON ARNIM, *Quelle der Ueberlieferung über Ammonius Sakkas*, «Rhenisches Museum» 42 (1877), pp. 276-285: 279, 282-283, referred to Theodotus, who was likely Theodosius, a disciple of Ammonius, as a possible source for Porphyry's account of Ammonius' views; E. ZELLER, *Ammonius Sakkas und Plotinus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 7 (1894), pp. 295-312: 298-312, saw the «unconfused union» theory as Porphyry's reworking of Plotinian material, but also added that Nemeseius was directly dependent on the reconstruction by Hierocles not Porphyry. According to SICLARI, *L'antropologia*, p. 78, n. 372, and B.D. LARSEN, *Nemeseius om den psykosomatiske enhed*, in *Studier i antik og middelalderlig filosofi og idéhistorie*, Museum Tusculanum, Copenhagen 1980 (Museum Tusculanum, 40-43), pp. 521-539: 528 (ap. EMILSSON, *Platonic Soul-Body*, p. 5359), Nemeseius might have had another source (Iamblichus) in addition to Porphyry. More recently, John M. Rist has challenged Dörrie's proposal by conjecturing a source other than Porphyry (pseudo-Ammonius), which might have been Theodotus, author of a collection of sayings of Ammonius. Rist also surmises that the doctrine ascribed to Ammonius originated within Christian circles: J.M. RIST, *Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity*, «The American Journal of Philology» 109 (1988), pp. 402-415. P.F. BEATRICE, *L'union de l'âme et du corps. Némésios d'Emèse lecteur de Porphyre*, in V. BOUTON-MILLOT, B. POUDERON (éds.), *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, pp. 253-285: 272-273, suggests that Porphyry's *Sententiae ad intelligibilia ducentes* may be another indirect and implicit source for DNH 3. For a comprehensive account of the debate on the direct source for the two passages ascribed to Ammonius in DNH, see SICLARI, *L'antropologia*, pp. 76-78, n. 36 and p. 120, n. 122; SHARPLES, VAN DER EYK, *Introduction*, pp. 18-19. R. SORABJI, *The Mind-Body Relation in the Wake of Plato's Timaeus*, in G.J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2003, pp. 152-162, includes the Neoplatonic concept of union without confusion as one of the solutions advanced by ancient and late antique philosophers within the debate on the mind-body relationship.

68. EDWARDS, *Ammonius, Teacher of Origin*, p. 177.

69. CHARRUE, *Ammonius et Plotin*, pp. 81-83.

70. DEPALMA, *Ammonius Saccas*, p. 38.

as to say that the “Ammonius” axiom of union without confusion contains all of Neoplatonism in a seminal form⁷¹.

To appreciate how fundamental the “Ammonius” theory is for understanding the soul-body relationship, it is fitting to turn briefly to proposition 13 of *EET* («Omne bonum est unitivum participantium ipso, et omnis unio bonum est, et bonum uni idem»). Within the context of the analysis of the unifying power of the Good, Berthold examines different meanings of the concept of union («unio») by referring to the first part of *DNH* 3, where Nemesius addresses the Stoic theory of mixing and concludes that none of the three possible ways of connection established by the Stoics can explain the soul-body union⁷².

Verum unio inferiorum est *triplex*, ut sit in genere dicere, quia vel est *adiacentium* vel *concretorum* vel *convenientium seu simpliciter unitorum* secundum Gregorium Nyssenum libro De homine cap. 3, cuius titulus est: «De unitione animae et corporis»⁷³.

The union of the inferior beings, Berthold maintains by quoting Nemesius, can take place in three ways: things are either beside each other («adiacentium»), or blended together («concretorum»), or simply united and in agreement with each other («convenientium seu simpliciter unitorum»).

The first kind of union [A] consists in the juxtaposition of things that are discrete in both essence and being («prima est discretorum in essentia et esse»), things that remain beside each other, like dancers in a chorus. There is a second type of union [B] between substances that are distinct in essence, but not completely distinct in being («Secunda distinctorum in essentia, sed non simpliciter in esse»). The nature of these substances does not remain pure. An example is the blending of wine and water, a mix which can still be separated. Another kind of union is that between things whose

71. DÖRRIE, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, p. 459.

72. On the Stoic scheme and criticism of it, see DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"*, pp. 24-35.

73. *EET* 13D, p. 216,243-246. Italics mine in this and other texts quoted.

essence is distinct, but whose being is united («Tertia est distinctorum in essentia et unitorum in esse»). In this case, there are, in turn, two possibilities, because such a union can either be between corporeal things only [C], for instance when elements are mixed together – this is the condition properly called mixture by Aristotle («mixtio»)⁷⁴ – or between a spiritual being, like the rational soul, and a corporeal substance [D]. The union between soul and body does not entail any mixture of the two substances nor a corruption or transformation of one into the other.

Et differunt istae unioniones, quia *prima est discretorum in essentia et esse secundum manifestum sensus, puta saltatorum in choro. Secunda distinctorum in essentia, sed non simpliciter in esse nec discretorum nec unitorum, cum neutrum eorum remaneat purum in natura sua, et tamen possibile est ea ab invicem separari, ut vinum et aqua, cum concreta fuerint. Tertia est distinctorum in essentia et unitorum in esse, et talia vel sunt pure corporalia, puta cum elementa sibi permiscuntur – et talis unio vocatur proprie per Aristotelem in *De generatione et corruptione* mixtio, quae est «miscibilium alteratorum unio» –, vel unum est spirituale et aliud corporale, puta unio animae rationalis, quae est sine unitorum mixtione, confusione, corruptione et transmutatione*⁷⁵.

Finally, Berthold quotes the “Ammonius” passage, which clarifies the nature of the peculiar union without confusion of soul and body⁷⁶. Incidentally, it is interesting to note that unlike *DNH*, which adopts a restrictive meaning of union, applying this term only to cases [C] and [D] – in the latter case, in the sense of substantial

74. According to SICLARI, *L'antropologia*, pp. 117-119, n. 121, Ammonius' conception of an unconfused union that Nemesius adopted is at odds with Aristotle's theory denying the existence of a self-subsistent soul independent of the body.

75. *EET* 13D, pp. 216,247-217,257. By referring to Aristotle's *De generatione et corruptione* (I 10; 328b22), Berthold manages to underline the difference between a proper mixture («mixtio») – a union of the elements that changes them into a new substance – and a mixture of substances that are put together («concreta»), but remain separable.

76. *EET* 13D, p. 217,258-267.

union —⁷⁷ *EET* offers a broader understanding of union («unitio») because it also subsumes both [A] and [B] under this concept.

It is against this background that the important role played by the doctrine attributed to Ammonius in proposition 196 becomes clear.

«Quaerendum autem est» ut dicit Gregorius Nyssenus in libro *De homine* cap. 3, «qualiter animae et corporis inanimati fit unitio. Inextricabilis enim est haec res».

[1] Et infra: «Ammonius autem, Plotini magister, quod quaeritur, hoc modo solvebat. Dicebat enim intelligibilia talem habere naturam, ut et uniantur his, quae possunt ea suscipere, quemadmodum, quae simul corrumpuntur, et unita maneant *inconfusibilia* et incorruptibilia, ut quae adiacent. Nam in corporibus quidem *unitio alterationem operatur*, quia in alia corpora transmutantur».

[2] Et infra: «In intelligibilibus autem unitio fit, *alteratio autem non inde sequitur*. Non enim aptum natum est intelligibile aliquod secundum substantiam alterari. Si autem desistit aut in non ens corrumpitur, transmutationem autem non suscipit. Sed neque in non ens corrumpitur. Non enim utique intelligibilia essent immortalia.

[3] Et anima, vita existens, si in contritione [concretionem *ed.*] transmutaretur, alteraretur utique et non esset utique ultra vita. Quid autem conferret corpori, si non tribueret ei vitam? Non igitur alteratur anima unione. [4] Ostenso igitur, quod intelligibilia incorporea secundum substantiam sunt, necessario sequitur, quod et unita ea non corrumpuntur ab his, quibus uniuntur; *unitur igitur, et inconfusibiliter unitur corpori anima*. Nam quoniam equidem unitur, compassio ostendit. Compatitur enim totum sibi ipsi animal ut unum ens. *Quoniam autem et inconfusibile manet, manifestum est ex hoc, quod anima quodammodo separatur a corpore*»⁷⁸.

In the text ascribed to Ammonius, it is argued that [1] intelligibles have the nature of unifying with things capable of receiving

77. *DNH* 3, p. 51,15-18: «Necesse enim est *vel unita esse* animam et corpus et coalterata esse et simul corrupta utraque ut elementa, *vel non unita esse* quidem propter praedicta inconvenientia, adiacere autem ut saltatores in choro vel calculus calculo, *vel concreta esse* ut aqua et vinum».

78. *EET* 196C, p. 124,46-65.

them, like things that perish in each other [C], but, while in union, they remain unconfused and imperishable («inconfusibilia et incorruptibilia»), like things that are only juxtaposed [A].

[2] The union of intelligibles, unlike that of bodies, is not followed by a substantial transformation. Indeed, being immortal, intelligibles are not transformed nor do they perish when they are united with bodies.

[3] The same union without confusion applies to the soul, which is counted among the intelligibles. Indeed, if the soul, which is life, were transformed when united with the body, it could no longer be life. Accordingly, the body would no longer receive life from the soul. For this reason, the soul does not suffer change in union with the body, and thus its self-substantiality is preserved⁷⁹.

[4] In other words, intelligibles, having an incorporeal substance, when they are in union with bodies, are not corrupted by the things with which they are united.

Union without confusion preserves what appear to be two conflicting needs: on the one hand, it guarantees the solidity and effectiveness of the union as is proved by the fact that soul and body are both affected together. Indeed, the whole living substance is affected as one being («Compatitur enim totum sibi ipsi animal ut unum ens»). On the other hand, the link with the body does not undermine the substantiality of the soul nor prevent it from separating itself from its body⁸⁰. Moreover, the concept of union without confusion allows Nemesisius to avoid the drawbacks proper to [A], [B], and [C].

Nemesisius also mentions Plato's view that the body is an instrument of the soul as a failed attempt to find an appropriate description for the soul-body relationship. Affirming that the soul uses the

79. According to DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmikta Zetemata"*, pp. 16, 59-60, the identification of the soul with νοητόν, which we find in Nemesisius, can ultimately be traced back to Porphyry. Iamblichus would later reject such a view: STEEL, *The Changing Self*, pp. 23-33.

80. MOTTA, *Nemesisius of Emesa*, p. 518. According to SICLARI, *L'antropologia*, p. 117, n. 121, sitting behind the harmonization of these two seemingly irreconcilable desiderata is the Christian belief that man is one in life, but his soul survives after death and lives independently of his body until the final resurrection.

body or puts it on like clothes is not a way out of the impasse, which arises from understanding the soul-body union in terms of either [A], [B], or [C].

Igitur Plato quidem et propter hanc difficultatem non vult animal ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpus. Habet autem hic sermo difficile quid. Qualiter enim unum esse potest cum indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto⁸¹.

The reason why, in the context of proposition 196, Berthold leaves out the critical reference to Plato's understanding of the body as an instrument will become clear below, when we see that he manages to save this theory by restricting its validity to the soul-body relationship in the world of becoming. For now, we must note that, by omitting Nemesis's criticism of Plato, Berthold contributes to consolidating the image of Nemesis as an exegete of the authentic Platonic view and as a philosopher deeply embedded in the Platonic tradition.

It should be noted that according to Berthold, it is not only a partial – human – soul that is united with its body; a similar relationship exists between a whole soul and its celestial body. If this were not the case, a series of untenable consequences would follow, i.e., that the sky would not be ensouled, that it would not move by itself, and that it would not coincide with the substantial cause of inferior beings, which are sometimes generated, sometimes corrupted by its movement. At the same time, the whole soul, being incorporeal, separable, and eternal, is unified with the heavenly body without confusion, just as the human soul-body nexus is a union without confusion⁸².

From the analogy of the soul with the sun, which he finds in another passage from *DNH* 3, Berthold derives further characteristics of the union without confusion.

81. *DNH* 3, pp. 51,32-52,35. See PLATO, *Phaedrus*, 246B; ID., *Timaeus*, 30B; ID., *Phaedo*, 79C.

82. *EET* 196C, 125,67-72.

Incorporea enim existens *per totum incedit*, ut quae corrumpuntur, *manens incorruptibilis* ut inconfusibilia, et quae est secundum se ipsam conservans et vertens illa, in quibus fit, secundum sui ipsius vitam et non versa ab illis; quia, *sicut sol praesentia sui* aerem in lucem transmutat faciens eum lucidum et *unitur aeri inconfusibiliter simul et confusibiliter*, eodem modo et *anima unita corpori manet omnino inconfusibilis* secundum hoc solum differens, quoniam sol quidem, corpus existens et loco circumscriptus, non est in omni loco, ubi et lumen eius, sicut et ignis [...] Anima autem, incorporea existens et non circumscripta loco, tota per totum incedit, et per lumen suum et per corpus, et non est pars illuminata ab ea, cui non tota assit. *Non enim tenetur a corpore, sed ipsa tenet corpus. Neque est in corpore, sed magis corpus est in ipsa*⁸³.

With its mere presence, the sun transmutes the air into light, and air is united with light at the same time in a confused and unconfused manner, which is exactly the same as the paradoxical relationship that the soul enjoys with the body. The soul pervades everything throughout, but it remains incorruptible and unconfused, making the things in which it resides conform to its own life. Nevertheless, there is an important difference because the soul permeates the whole as a whole since, unlike the sun, it is not corporeal nor circumscribed to a place («loco circumscriptus»).

This passage suggests that the nexus connecting the soul with the body must be properly understood in terms of the presence (παρουσία) of the soul as a whole in each part of the body. On this point, Nemesisius – and thus Berthold – clearly relied on Plotinus, who theorized the soul's alterity to the body and its being present in the body without being physically limited. He even explained the concept of presence through the simile of light being present throughout the

83. EET 196C, p. 125,72-83; DNH 3, pp. 53,63-54,77. On the metaphors of mixing in Neoplatonic tradition and their Aristotelian and Stoic background, see S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978 (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 8), pp. 193-203, who also focuses on the concept of ἀσυγχύτως, mentioning, among others, Nemesisius' passages (pp. 247, 250).

air, while remaining unconfused with it⁸⁴. In consequence of its intelligible nature, the soul is not in the body as in a physical container, such as a vessel or a wineskin («in vase vel in utre»), but rather in a habitual relationship and by virtue of its presence there («ut in habitudine et in eo quod adest»), just as God is in us⁸⁵. Moreover, the analogy between the soul and sun also serves to underscore the ontological superiority of the soul over the body, as the soul masters the body and is not, vice versa, mastered by it («Non enim tenetur a corpore, sed ipsa tenet corpus»). In sum, the texts attributed to Ammonius allow Berthold to work out an elaborate Neoplatonic concept according to which the soul is the transcendent and intelligible fundament of the body and, thus, is united with the body while remaining unconfused with it and uncorrupted by it. Furthermore, this peculiar type of body-soul union overcomes the limits of Aristotelian theory of entelechy. Finally, Berthold enlarges the validity of the “Ammonian” concept through Proclus, also applying the idea of an unconfused union to the union between whole souls and celestial orbs.

4. Proposition 199: twofold state of the partial soul in Being and becoming

Another long text from *DNH* dealing with the controversial issue of the transmigration of the soul is quoted by Berthold while commenting on proposition 199 («Omnis anima mundana periodis utitur propriae vitae et restitutionibus»⁸⁶).

84. RIST, *Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem*, p. 403. See also *Studi sull'anima in Plotino*, CHIARADONNA (ed.), containing several essays dedicated to Plotinus' theory of the soul. For a concise account of the issues related to the soul-body union and the Neoplatonists' different positions on the topic, see H.J. BLUMENTHAL, *Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism: Do They Follow a Pattern?*, in H.-D. BLUME, F. MANN (Hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Aschendorff, Münster u.W. 1983, pp. 75-84.

85. *DNH* 3, p. 54,83-85: «[...] non ut in loco in corpore dicitur esse sed ut in habitudine et in eo quod adest, ut dicitur Deus in nobis».

86. *ETT* 199, p. 151,2-3: «Omnis anima mundana periodis utitur propriae vitae et restitutionibus».

The mundane soul is said to be the partial soul that sometimes lives in an intelligible place, as in an immutable region, and sometimes is made receptive to change, since it is in a mutable place, where it is believed to almost die due to its union and link with the material body.

Posset tamen et aliter dici, quod mundana anima diceretur proprie illa videlicet, quae aliquando est in loco intelligibili, in quo vivit, sicut consistens in parte immutabili, ut supra allegatum est ex Macrobio, aliquando vero efficitur capax permutationis consistens in loco mutabili, ubi dicitur quasi mori ratione unionis et alligationis suae ad corpus materiale⁸⁷.

The doctrinal background of this definition is Macrobius' theory of the creation of souls on companion stars («stellae compares»), their descent to the sublunar world, and their return to their astral origins after death⁸⁸. Berthold had already quoted Macrobius via Thomas of York's *Sapientiale* (VII, 5). Macrobius stated that some Platonists took the view that the world is subdivided into two parts: the unchanging celestial region, spanning the area from the outermost sphere to the beginning of the lunar sphere; and the mutable sublunar realm. Whereas souls live when in the immutable region, they are subject to dying when they descend to the sublunar region. Finally, they come back to life after they leave the temporal world for the superior world⁸⁹. Berthold takes the term «locus» to

87. *EET* 199C, p. 156,153-157. Slightly before this, Berthold had defined as mundane every total soul that, by exercising the movement of the orb, is the cause of the sensible world, namely of the succession of generated individuals and the permanence of species: *EET* 199C, p. 155,135-139.

88. The same point is made by KING, *Supersapientia*, p. 265, n. 6. On Macrobius' theory, see M.A. ELFERINK, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Brill, Leiden 1968 (*Philosophia antiqua*, 16); H. DE LEY, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius*, In *Somn.*, I, c. 12, Latomus. *Revue d'études latines*, Bruxelles 1972 (Collection Latomus, 125).

89. *EET* 199B, p. 154,80-87. *CSS*, I, 11, nn. 5-6; p. 46,1-16. Macrobius may be echoing the opinion of the Middle Platonists Albinus and Atticus, reconstructed through Porphyry's lost Commentary on *Timaeus*. In general, for the positions of the three *sectae* concerning the division of the world evoked by *CSS* (I, 11, nn.

refer not to a physical place, but rather to one of the two different conditions of the soul. The intelligible place is the realm («locus») in which the soul – as well as the world – is in a state of eternal life («vitali aeternitate»)⁹⁰. Likewise, when it is said that a caused thing is in its primordial cause, this alludes to the fact that that thing is in its cause according to only its essence and not physically⁹¹.

We will see how the idea of the twofold condition of the soul (in the immutable world and in the sublunar region) can be reconciled with the views that Berthold entertained in propositions 186 and 196, where the soul is considered a separate and intelligible being.

To fully grasp the relevance of Macrobius for Berthold's conception of the mundane partial soul, one must turn to proposition 206 («Omnis anima partialis descendere in generationem in infinitum et ascendere potest a generatione in ens»). There, Berthold reads Macrobius' theory in light of Proclus' doctrine of the descent of the partial soul in becoming and its ascent back to Being⁹². According to Macrobius, partial souls are first created and set on the companion stars located in the Milky Way («Galaxia» or «lacteus circulus»), which is the lower part of the eighth sphere («in stellis comparibus Galaxiae, quae est pars orbis octavi conculcatior»)⁹³. While moving down from their companion stars across the inferior spheres, they take on increasingly material bodies and all the properties that characterize their life in the sublunar world⁹⁴, where, and as a result of their contact with

5-12), see MACROBIO, *Commento al Somnium Scipionis, Libro I*, M. Regali (a cura di), Giardini, Pisa 1983, pp. 314-318, who is however not persuaded of the reference to Atticus (pp. 315-316); MACROBII AMBROSII THEDOSII *Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*, L. Scarpa (a cura di), Liviana, Padova 1981, pp. 408-410.

90. EET 199C, p. 156, 158-163. On the metaphorical sense of the term «locus» when applied to intelligible and spiritual realities, see also EET 206A, pp. 216, 14-217, 37.

91. EET 199C, p. 156, 164-166.

92. On the spiritual body, soul's falling and rising, and deification in Being, see KING, *Supersapientia*, pp. 263-317.

93. EET 206B, pp. 217, 39-41, 217, 57-218, 75. CSS, I, 12, nn. 1-5, pp. 47, 30-48, 31.

94. EET 206D, p. 220, 143-168; CSS, I, 11, nn. 11-12, p. 47, 18-29; I, p. 12, nn. 13-16, pp. 50, 11-51, 9. According to FLAMANT, *Macrobe*, pp. 560-562, the source for the theory of the soul's descent would be Numenius, mediated through Porphyry's

material bodies, they – some more, some less – forget their astral divine origin⁹⁵. After being incorporated, souls can still cultivate virtues and engage themselves in the contemplation of beings, in this way recovering awareness of their nobility and finally returning to their astral origins⁹⁶. Elsewhere, Macrobius includes this descent in a more comprehensive process of derivation of reality from the First Cause, whose overabundant fecundity is the source from which the Intellect and, through it, the Soul flow downwards. By distracting its gaze from the First Cause, the Soul, originally incorporeal, degenerates, thus creating and organizing bodies for itself⁹⁷.

Based on Proclus' *De malorum existentia* and pseudo-Dionysius the Areopagite's *De caelesti hierarchia* and *Epistula ad Titum*, Berthold understands souls' residing on «companion stars» as their condition in Being («scilicet in ente sive in comparibus stellis»). Ascending to the level of Being means enjoying perfect beatitude consisting in an aspatial and atemporal contemplation of divine things («divina») and the primal Good («prime bonum»), a contemplation proper to both divine intellects and deified souls that are united with God, inasmuch as possible, through the “one”, which is the deiform element in all souls and in which they reside⁹⁸.

If we turn back to proposition 199, we see Berthold point out that the twofold state of the rational soul, either in Being («in ente») or in the process of generation («in generatione»), is related to the twofold status of its body. For the soul is first («primitus») endowed with an immaterial, ingenerable and incorruptible body (*corpus* or

Commentary on the Republic. For a more general analysis of the second passage, see MACROBIO, *Commento al Somnium Scipionis, Libro I, Regali* (ed.), pp. 330-332.

95. EET 206E, p. 222, 201-205. CSS, I, 12, n. 8, p. 49, 15-16.

96. ETT 206F, pp. 222, 235-223, 244. CSS, I, 9, n. 1, p. 40, 4-6; n. 3, p. 40, 14-19.

97. ETT 207E, pp. 229, 153-230, 191. CSS, I, 14, nn. 3-11, pp. 55, 30-57, 12.

98. ETT 206C, pp. 218, 77-219, 110: 219, 107-110: «Est autem felicitas illa contemplatio divinarum sine continuo et tempore, quae convenit divinis intellectibus et animabus deificatis, quarum est ad Deum, ut est possibile, assimilatio et unitas, et hoc per unum, quod est deiforme ipsarum, in quod tunc totaliter sunt statuta». PROCLUS, *De malorum subsistentia*, in *Tria Opuscula*, 7, n. 23; pp. 201, 6-202, 18; PSEUDO-DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia*, G. Heil (ed.), in *Corpus Dionysiacum*, II, de Gruyter, Berlin-New York 1991, 7, 4, p. 31, 6-13; Id., *Epistulae*, A.M. Ritter (ed.), in *Corpus Dionysiacum*, II, 9, p. 204, 5 sq.

susceptaculum), which Proclus examines in propositions 196, 207-210; nevertheless, in the realm of becoming it also has a material body, which according to the Platonists it uses as a dress and an instrument, but not as a proper *subjectum*⁹⁹. This distinction coincides with the theory of the *Clavis* and the Greek Fathers that the human body was originally spiritual and perfect, but lost its perfection due to original sin. It will be reinstated to its condition of perfection through the resurrection.

In other words, proposition 199 outlines the twofold nature of the rational soul, which will be further explored in subsequent propositions dealing with the soul and its body. Berthold investigates both the condition of the soul in Being, where it is engaged in permanent intellectual activity, and its life in the realm of becoming, where human cognition is affected by constant passing from non-intellection to temporary intellectual acts¹⁰⁰. On the twofold dimension of the soul's life, therefore, he originally interprets and variously combines a set of sources, including Macrobius, Proclus, pseudo-Dionysius the Areopagite, the Greek Fathers, and Honorius' *Clavis*. Moreover, each of the two conditions implies a distinct kind of soul-body union due to the different nature of the body (immaterial and material) involved.

[...] vita vero alia ipsius animae, scilicet quae est in respectu ad corpus, est duplex, secundum quod etiam ipsum corpus vel est imma-

99. EET 199D, p. 157, 188-192. Berthold makes clear that the soul descending into becoming is accompanied by its immaterial body and clarifies that this perfect body retains its spirituality, while at the same time being united with the material body: and the perfect body is clothed by the material body without being transformed into it: EET 209C, pp. 242, 102-243, 109.

100. EET 184F, p. 11, 262-274: «Animae vero corporum generabilium et corruptibilium [...] Licet enim habeant partem sui, scilicet intellectum agentem, semper in actu essentialis intellectionis stantem, tamen quantum ad proprium intelligere, quod eis competit secundum proprietatem suae naturae, transmutantur ab intellectu ad non intellectum, quia quandoque intelligunt, quandoque non, prout sunt in generatione, sicut quilibet experitur. Vel sic: transmutantur, quia aliquando sunt in ente, quando exutis corporibus corruptibilibus ascendunt a generatione in ens, et tunc semper intelligunt, quandoque descendunt ab ente secundum auctorem in generationem, et ibi non semper intelligunt, ut dictum est». See also EET 184E, pp. 9, 207-10, 232.

teriale, ingenerabile et incorruptibile, quo primitus utitur ipsa anima per 196, vel materiale, quo secundario secundum Platonicos utitur sicut indumento et instrumento et non proprie sicut subiecto¹⁰¹.

From the above, it is clear that the “Ammonian” union without confusion refers to the relationship of the soul to the immaterial body that it first has («quo primitus utitur ipsa anima per 196»). This is the status of the soul living in Being. In the ordinary world of becoming, however, the soul stands in a different relation to the material body. To account for this second type of union, Berthold appeals, in this case, to the Platonic “instrumentalist” conception of the body, which he had depicted in proposition 196 as inadequate for guaranteeing the intrinsic unity of soul and body.

Berthold now acknowledges the validity of this concept by restricting its application to the condition of the soul in the sphere of becoming. Indeed, Plato and his followers evoke the “instrumentalist” conception of the body through the analogy of the craftsman («artifex enim, puta faber»): he does not receive his being and the act of the art from the hammer, rather he uses the hammer and, through it, introduces the form of the art into the matter of the artifact. Following this model in an original way, Berthold holds that the partial soul conjoins as intellectual with the material and corruptible body, and thus, insofar as it is intellectual, it is participated separately («separabiliter») by the body; by contrast, insofar as it takes on the irrational life of the sensitive and vegetative faculties, the soul’s being and act of movement are affected by the nature of the material body with which it forms a union¹⁰².

5. Proposition 199: periodic changes of the life of a rational soul

The two conditions of the partial mundane soul imply a different relationship to time. Insofar as it is in Being, a soul’s function is to ensoul its perfect immaterial body in accordance with the su-

101. *EET* 199D, p. 157, 188-192.

102. *EET* 199D, pp. 159, 260-267; 158, 238-240.

pratemporal quality of this status («secundum congruentiam talis status»). In this condition, the soul's life transcends every temporal state so that it has no cyclic reinstatements¹⁰³. This is a point of major disagreement with Proclus, who, in proposition 206, endorses the idea that the partial soul undergoes an infinite number of descents into becoming, and ascents back to Being.

Relinquitur ergo periodus unamquamque facere ascensuum ex generatione et descensuum in generationem, et hoc incessabile esse propter infinitum tempus. Unaquaeque ergo anima partialis descendere in infinitum potest et hac ascendere, et haec non cessabit circa omnes passio facta¹⁰⁴.

On the contrary, Berthold regards these infinite alternations to be incomprehensible; he claims that every soul that has started to enjoy the Highest Good will remain in this blissful state forever.

Istius autem descensus animarum vult auctor in infinitum vicissitudines permutari, quod non videtur intelligibile [...] quaecumque anima summo bono semel frui coeperit, in beatitudine aeternaliter perdurabit¹⁰⁵.

When conjoined with a material body, a partial soul has a life that flows over time («transitiva per successionem»). Both such flowing («successio») and the continuation of its life («vitae animealis continuatio») come to an end when the soul-body union vanishes on account of the corruption of the material body. Therefore, after death, it is necessary for the soul to separate itself from the body¹⁰⁶.

As mentioned above, Macrobius' theory provides the framework for the description of the vital movement of the partial soul, which is said to fall from Being to becoming and rise back to Being. The soul is immediately recalled to the original perfect state in Be-

103. *EET* 199D, p. 158,225-229.

104. *EET* 206 comm., p. 224,275-278.

105. *EET* 206F, p. 223,262-268.

106. *EET* 199E, p. 160,284-294.

ing without delay («statim sine dilatione aliqua»), if it went through a process of increasingly moral and existential perfection while still conjoined to its material body¹⁰⁷. This is the well-known theory of the four degrees of the cardinal virtues: the political virtues, the purifying virtues, the virtues of the mind already purified, and the exemplar virtues. First formulated by Plotinus (*On virtues*, I 2)¹⁰⁸, it was given a more structured and – in important ways – divergent form by Porphyry (*Sentence* 32)¹⁰⁹, and then transmitted to the Latin West by Macrobius¹¹⁰. Berthold revives the original Porphyrian nature of this concept, lost in most of the Christianizing interpretations by medieval scholars¹¹¹. The three types of virtue form a path-

107. *EET* 199E, p. 160,294-297: «Quae si in corpore existens studuit exercitio virtutum politicarum, purgatoriarum et purgati animi, secundum quod de eis Plotinus prosequitur, sicut recitat Macrobius II libro, statim sine dilatione aliqua in sedes aethereas revocatur».

108. PLOTINUS, *Enneades*, P. Henry, H.-R. Schwyzer (edd.), Clarendon, Oxford 1964 (repr. 1984) (Plotini Opera, 1), I, 2 (19), pp. 55-63; Id., *Enneades*, P. Henry, H.-R. Schwyzer (edd.), Clarendon, Oxford 1982 (Plotini Opera, 3), *Addenda ad text.*, p. 305; G. CATAPANO, «Introduzione» to PLOTINO, *Sulle virtù: I 2* [19], G. Catapano (intr. testo greco, trad. e comm. a cura di), Plus, Pisa 2006, pp. 1-49.

109. PORPHYRIUS, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, E. Lamberz (ed.), Teubner, Leipzig 1975, Sent. 32, pp. 22,14-35,3. For a commentary on the *Sentence* 32, see the notes by Luc Brisson, Jean-Marie Flamand in PORPHYRE, *Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique, avec une traduction anglaise de J. Dillon, Vrin, Paris 2005*, vol. 2, pp. 628-642. On the reception and reworking of this doctrine in the works of later Neoplatonists, see, e.g., J. DILLON, *Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue*, in BLUME, MANN (Hrsg.), *Platonismus und Christentum*, pp. 92-105; J.F. FINAMORE, *Iamblicus on the Grades of Virtue*, in E. AFONASIN, J. DILLON, J.F. FINAMORE (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Brill, Leiden-Boston 2012 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 13), pp. 113-132.

110. CSS, I, 8, nn. 5-11, pp. 37,22-39,16. On Macrobius' four levels, see, e.g., FLAMANT, *Macrobe*, 597-615 and MACROBIO, *Commento al Somnium Scipionis, Libro I*, Regali (ed.), pp. 291-298. Berthold mentions only the first three degrees, omitting the exemplar virtues, probably because they cannot be related to the soul as such. By contrast, as intellectual paradigms, the exemplar virtues properly belong to the intellect and to the soul, insofar as it is intellectual.

111. On the medieval interpretations of this theory, see A. PALAZZO, «Die tugent hat vierley grad». Meister Eckhart on Macrobius' four degrees of the cardinal virtues, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 24 (2013), pp. 555-587,

way of moral improvement and existential catharsis leading the soul back to Being. If the soul is morally guilty and does not attain a purified condition, it enters the process of transmigration. Indeed, unpurified souls transmigrate into another body («transcorporatur») until purification and only thereafter will they be allowed to go back to their celestial seats («aethereis sedibus»); by contrast, if further contaminated, they will be sent to an infernal prison¹¹².

This is not an incidental allusion to transmigration, for Berthold quotes a long extract from *DNH*, where the debate which took place within the ancient and late-antique Platonic tradition is accounted for with specific regard to the question of whether human souls can reincarnate into nonhuman bodies. Some claim that there exists only one species, the rational, that transmigrates into plants and non-rational beings; others posit two species of souls, namely the rational and the non-rational; finally, a third group believes that there are as many species of souls as there are species of living beings.

Quid autem Plato et sui sequaces circa transcorporationem – quam regenerationem dicunt – sentiant, per Gregorium Nysenum in libro *De homine* 2 cap. recitatur in haec verba: «Igitur communiter omnes gentiles, qui animam immortalem enuntiarunt, transcorporationem dogmatizant. Differunt autem circa species animarum. Nam hi quidem unam speciem solam rationalem esse dicunt, hanc autem et ad plantas et ad irrationalium corpora transire; hi quidem secundum quosdam temporum circuitus, alii vero, ut contingit; alii vero non unam speciem animarum, sed duas, rationalem et irrationalem; quidam autem multas et tot quot animalium species, maxime autem, qui a Platone sunt circa hoc dogma delecti sunt. Cum dixerit enim Plato furibundas quidem et iracundas et raptrices animas luporum et leonum corpora induere, eas vero, quae circa incontinentiam occupatae sunt, asinorum et talium assumere corpora, hi quidem eorum proprie intellexerunt lupos et leones et asinos, alii vero tropice, eum dixisse aestimaverunt mores per animalia designantem. Nam Chroni-

with extensive bibliography.

112. *EET* 199E, p. 160,297-299: «Sin autem mali meriti fuerit vel non sufficienter purgata, transcorporatur secundum Platonem tamdiu, donec vel purgata restitatur aethereis sedibus vel magis inquinata in tyseos carceres detrudatur».

us equidem in libro *De regeneratione* – ita vero vocat transcorporationem – rationales omnes esse vult; similiter autem Theodorus Platonicus in libro *Quoniam anima omnes species est* et Porphyrius. Iamblichus autem contrariam his currens viam secundum speciem animalium animae speciem esse dicit, scilicet species diversas. Scriptus denique est singularis quidem liber, in quo scripsit, quod non ab hominibus ad irrationalia animalia neque ab irrationalibus ad homines transcorporationes fiunt, sed ab animalibus ad animalia et ab hominibus ad homines. Et mihi videtur magis hoc propter hoc bene coniecturasse non solum Platonis mentem, sed et veritatem ipsam, ut est quidem ex multis aliis demonstrare»¹¹³.

Plato's *Phaedo* is the seminal text for this discussion, as it mentions furious, raging, and rapacious souls taking on the bodies of wolves and lions, and the souls of incontinents putting on bodies of donkeys and the like¹¹⁴. Plato's words were construed literally by some as referring to actual wolves, lions, and donkeys; others took them figuratively («tropice»), imagining that Plato had wished to indicate moral qualities by means of similes relating to the characters of various animals. Nemesius makes explicit reference to the leading figures involved in the debate. Cronius in the *De regeneratione*¹¹⁵, along with the Platonist Theodore of Asine¹¹⁶, in his *Quo-*

113. *EET*, 199E, pp. 160,300-161,321. *DNH* 2, pp. 45,92-46,15. On views on metempsychosis among Neoplatonists, see e.g., H. DÖRRIE, *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, «Hermes» 85 (1957), pp. 414-435; W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Steiner Verlag, Mainz-Wiesbaden 1983, pp. 129-167; R. SORABJI, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Duckworth, London 1993, pp. 188-194.

114. PLATO, *Phaedo* 81e-82a; see also ID., *Phaedrus* 249b; ID., *Respublica* 10, 618a, 620sq.; ID., *Timaeus* 42b-c.

115. See *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, E. Vimercati (a cura di), Bompiani, Milano 2015, *Doctrina* (D.), fr. 12, p. 1482. See also fr. 7, p. 1474 (Giamblico, *De anima*, ap. Stobaeo, *Anthol.* I, 49, 40). On Cronius, see J. DILLON, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220* (revised edition), Duckworth, Bristol 1996, pp. 379-380.

116. See W. DEUSE, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Steiner, Wiesbaden 1973, Test. 38, pp. 50-51, 157-160. STEEL, *The Changing Self*, pp. 28-29, n. 22, asserts that Theodore's theory of the soul was rejected by both Iamblichus and Proclus. According to BEATRICE, *L'unione de l'âme et du corps*, pp. 257-

niam anima omnes species, and Porphyry¹¹⁷, endorsed the view that all souls are rational. Iamblichus backed the third opinion by maintaining that each species of animal has a corresponding species of soul. Consequently, transmigrations do not take place from men into irrational animals and from irrational beings into men, but only from beasts into beasts and from men into men¹¹⁸. Nemesius deems Iamblichus' opinion both in line with Plato's view («Platonis mentem») and in agreement with the truth.

Transmigration was controversial in the Middle Ages. It was often associated with heretical groups, and generally rejected due to both its theologically unacceptable implications and philosophically untenable conclusions. In particular, it was pointed out that metempsychosis undermined the specific identity of the human soul and collided with the belief in the final resurrection, when all souls would reunite with their own bodies and live forever, outside the flow of time¹¹⁹.

258, Theodore's position is more complex than is usually believed. SORABJI, *Animal Minds*, p. 193, n. 192, claims that Nemesius is wrong in crediting Theodore with the view that all souls are rational. IAMBlichus, *De anima. Text, Translation, and Commentary*, J.F. Finamore, J.M. Dillon (edd.) Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 141-142, n. 72, argue that Iamblichus criticizes here not Theodore, but his master Amelius, which however implies Nemesius' recourse to a later Platonic source, for instance Plutarch of Athens. The scanty information we have on Theodore has been examined by D. BALZTLY, *Amelius and Theodore of Asine*, in TARRANT et al. (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato*, pp. 381-399.

117. DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmiktá Zetemata"*, pp. 147-151, holds that Porphyry did not advocate a literal interpretation of Plato's words. According to BEATRICE, *L'union de l'âme et du corps*, pp. 258-260, Porphyry's position was much more elaborate than it appears from Nemesius' allusion. SORABJI, *Animal Minds*, p. 191, explains interpreters' unease in identifying Porphyry's position as a result of the fact that he drew on two different theories from Plotinus. See also A. SMITH, *Did Porphyry reject the transmigration of human souls into animals?*, «Rheinisches Museum für Philologie» 127 (1984), pp. 276-284. That Porphyry challenged the thesis of a real reincarnation of human souls into animal bodies is something Augustine vigorously affirms: AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47-48), X, capp. 30-31, pp. 307,1-309,38; XII, cap. 21, p. 378,55-70.

118. DÖRRIE, *Porphyrios' "Symmiktá Zetemata"*, pp. 147-151, asserts that Iamblichus is the source behind Nemesius' reconstruction of the debate among Platonists. On Nemesius' views on metempsychosis, see SICLARI, *L'antropologia*, pp. 110-115.

119. W. BURKERT, L. STURLESE, *Seelenwanderung*, «Historisches Wörterbuch

Nothing of this sort can be perceived in Berthold's approach to this thorny topic. Interestingly, he does not subscribe explicitly to the attribution of metempsychosis to Pythagoras, which was commonly accepted by medieval authors, even though he also mentions Cronius, who is often qualified as a Neo-pythagorean. Berthold is indeed genuinely interested in metempsychosis as a fundamental part of the late-antique Platonic discussions on the soul¹²⁰. Transmigration is portrayed as one of the two ways in which every partial soul has periodic reinstatements («periodis et restitutionibus») of its vital movement: either a soul transmigrates throughout temporal cycles («secundum quosdam circuitus tempororum») or, having descended to the world of becoming, after a period of time established by providence, it is recalled directly to Being, where it finds a life more appropriate to its nature.

[...] utitur propriae vitae, scilicet motus vitalis, restitutionibus, et hoc ratione vitae temporalis, quo utitur in generatione sub tempore constricta; utitur, inquam, periodis et restitutionibus, et hoc sive transcorporetur secundum quosdam circuitus temporum, ut iam ex Gregorio patuit, sive descendens in hunc mundum post de-

der Philosophie» 9 (1995), pp. 117-121, and the extensive literature quoted therein; W. WAÄZ, *Mempsychotica mediaevalia Pictagoras redivivus*, in J. HOLZHAUSEN (Hrsg.), *ψυχή – Seele – anima. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai. 1988*, Teubner, Stuttgart-Lepzig 1998, pp. 385-416; H. ZANDER, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Primus Verlag, Darmstadt 1999; B. ROLING, *Pythagoras and Christian Eschatology: The Debate on the Transmigration of Souls in Early Scholasticism*, in A.-B. RINGER, A. STAVRU (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Harrassowitz, Wiesbaden 2016, pp. 103-117; I. CAIAZZO, "Pythagoras' Mistake": *The Transmigration of Souls in the Latin Middle Ages and Beyond*, in I. Caiazzo, C. Macris, A. Robert (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance* (Brill's Companions to Classical Reception, 24), forthcoming in 2022.

120. The fact that he does not mention Origen in regard to metempsychosis confirms that Berthold considers this theory to be an integral part of late Platonism: see P.F. BEATRICE, *Origen in Nemesius' Treatise On the Nature of Man*, in G. HEIDL, R. SOMOS (eds.), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of his Time. Papers of the 9th International Origen Congress Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2009, pp. 505-532: 506-509.

terminatum a providentia tempus ad ens, ubi est sua vita magis propria, cum in generatione videatur, quasi morti subici revocetur. Vita enim, qua degit in hoc mundo, est magis sibi aliena secundum proprietatem et condicionem sibi naturalem, quam propria posset dici¹²¹.

In this second sense, a period measures the return of a spiritual reality whose condition is subject to change, to the primordial causes from which it originated.

Quarto modo periodus est mensura restitutionis alicuius rei spiritualis secundum statum variabilis in causas suas primordiales, a quibus exorta est, et sic accipitur infra in commento 206¹²².

The problem arises again: is the indwelling in Being a permanent condition? Apparently, the Platonists endorse the view that the soul suffers an interminable series of descents and ascents. The reference to the commentary on Proclus' proposition 206, which clearly states this position¹²³, is confirmed by the allusion to the Platonists' assumption that the world is perpetual *ex parte post* and that all souls, created at the same time, descend from Being to becoming and then rise back again to Being. From this premise, Platonists argue that the soul goes through cycles which are dependent on its different conditions.

Verum cum Platonici ponant perpetuum esse mundum saltem per finis carentiam, licet dicant eum generatum, et supponant omnes animas concreatas et aliquando descendere ab ente in generationem et rursus secundum temporis spatium ad ens reascendere, necesse habebant dicere animam mundanam uti periodis secundum diversos sui status¹²⁴.

121. *EET* 199F, p. 161,325-332.

122. *EET* 198D, p. 146,110-112.

123. *EET* 206 comm., 224, pp. 275-278.

124. *EET* 199F, p. 161,334-338.

As mentioned above, Berthold has a different opinion. From statements on this matter scattered throughout his work, it is clear that he believes that once the soul contemplates the One-Good, this puts an end to the eternal cycles of descents and ascents.

Conclusion

Nemesius' *DNH* and Macrobius' *CSS* feature as two prominent sources in Berthold of Moosburg's "Platonic library". As such, they are heavily quoted in *EET*, especially in the context of what Berthold defines as the «scientia de anima», with specific regard for issues such as the soul's incorporeality and self-subsistence, the soul-body union, the double condition of the soul (in Being and in the realm of becoming), as well as metempsychosis.

In *DNH* 2-3, Berthold finds not only detailed doxographies concerning ancient philosophical debates on the nature and the properties of the soul, but also two long passages relating the doctrine ascribed to Ammonius Saccas, master of Plotinus. These quotations, which, in all likelihood, are taken from Porphyry's lost *Miscellaneous Investigations*, condense fundamental concepts of the theory of the soul of early Neoplatonism, such as the soul's self-subsistence, the so-called *sunehtikon*-argument, and the "unconfused union" between soul and body. Berthold integrates these notions into the sophisticated system of his commentary on the *Elementatio theologica*. This means they are combined with Proclean concepts of separation and self-return to explain not only the nature of the rational soul («anima partialis»), but also that of the celestial soul («anima totalis») and, to a limited extent, the lower types of soul (even the vegetative soul is believed to be, as a soul, incorporeal).

From Berthold's quotations of *DNH* 2-3, Nemesius emerges as an authoritative exponent of the Platonic tradition, as an author to whom Berthold owes both his own definition of the soul as an incorporeal and perfect «self-subsistent» («autoteles») substance and the aforementioned "Ammonian-Porphyrian" notions. Moreover, Nemesius is also cited for his criticisms of the opponents of the Neoplatonic conception of the soul (esp. Aristotle and the Stoics).

It must also be considered that Berthold only quotes chapters 2-3 of *DNH*, which reinforces his Platonizing interpretation of Nemesius' work. Had Berthold also considered other sections of *DNH*, which deal with different topics and are influenced by non-Platonic sources, his interpretation would doubtless have been less straightforward¹²⁵.

Since he only focuses on the philosophical – i.e., Platonic – significance of Nemesius, Berthold underestimates the theological sections in *DNH* 2-3. He retains only two references to Eunomius from these sections, which he nevertheless modifies and makes compatible with the philosophical context of *EET*. It should be borne in mind that the apologetical concern is important, if not preeminent, in *DNH*, to the extent that even the “Ammonian-Porphyrion” concept of an unconfused union was also used by Nemesius for this reason. As a Christian theologian engaged in the christological debates of his time, Nemesius challenged the positions of Eunomius, Apollinaris, Theodore of Mopsuestia, and their followers, who were unable to explain, as he did, how two different substances – manhood and the divine Word – though remaining distinct in their identity, formed the perfect hypostatic union¹²⁶. In contrast, by understanding the unconfused union in strictly philosophical terms, Berthold comes back to the crucial Neoplatonic problem of the conjunction between the human soul and its body, an issue already thoroughly explored by Plotinus and his disciple Porphyry.

CSS, which Berthold, in some cases, reads through Thomas of York's *Sapientiale*, provided him with the main doctrinal support needed to elucidate the vital movement of the partial soul when

125. Modern scholarship provides a nuanced evaluation of *DNH*: e.g., MOTTA, *Nemesius of Emesa*, pp., 514-515, 517, 519, highlights both Nemesius' criticisms of Plato and the relevant presence of Aristotelian ideas in *DNH*. However, I find Telfer's allusion to the Aristotelian character of the psychology expounded in chapter 2 of *DNH* («Neo-Platonized Aristotelian psychology») inappropriate: see TELFER, *Cyril of Jerusalem*, p. 296.

126. See M.-O. BOULNOIS, *L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésios d'Émèse à la controverse nestorienne*, in BOUDON-MILLOT, POUDERON (éds.), *Les Pères de l'église*, pp. 451-476.

considered in relation to its body. The Macrobian theory of the astral origin of human souls, their descent to earth, and their return to companion stars, reinterpreted by Berthold in conjunction with the concept of the spiritual body of the Greek Fathers and the *Clavis physicae*, is used in *EET* to comment on the propositions of the *Elements of theology* that deal with the «susceptaculum» of the soul. Interestingly, Berthold uses Macrobius to correct Proclus on the crucial issue of the return of the soul to the realm of Being. Indeed, while Proclus holds that the soul experiences an endless succession of descents from Being to becoming and ascents back to Being, Berthold, by contrast, follows Macrobius in believing that the soul, once it has attained the perfect contemplation of the One in Being, is unable to descend again to the realm of becoming. Therefore, by a masterful re-elaboration of the works of Proclus and Macrobius as well as pseudo-Dionysius Areopagite, the Greek Fathers, and the *Clavis*, Berthold is able to portray the soul's perfect state of contemplation of the One, which can be read as the Platonic counterpart of the Christian state after resurrection.

Despite his adherence to Macrobius, Berthold feels the need to account for the different Neoplatonic views on transmigration by relying on a long passage from *DNH* whose main source is considered to be Iamblichus.

This passage, alongside the two ascribed to Ammonius and Macrobius' implicit references to Plotinus and Porphyry, give us most of the tradition of Late Platonism: Numenius of Apamea, Ammonius Saccas, Cronius, Plotinus, Porphyry, Theodore of Asine, Iamblicus. Thanks to *DNH* and *CSS*, Berthold's library grows to embrace Middle and Neoplatonic authors that were not among those explicitly claimed in the list cited at the outset of this paper. For the Latin readers of the Late Middle Ages, some of these were just names behind which it was hard to detect historical figures, whereas others were renowned thinkers; in general, however, their works were lost, available only in fragments or documented by indirect sources¹²⁷. These Platonic authors are adduced by Berthold

127. In medieval philosophical and theological literature there are few references to Numenius, Cronius, and Theodore, and these are generally mediated

to illuminate key concepts of the science of the soul. They are fundamental sources insofar as they constitute the roots of Proclus' more mature philosophy and the prelude to his *Elements of theology*. Indeed, in Berthold's view, the work of Proclus, the most outstanding interpreter of Plato, is the kernel of all Platonism, a work that brings to completion earlier Platonic sources and which subsequent Platonic writings only serve to elucidate.

through both Patristic sources and Chalcidius. By contrast, Iamblichus occurs more often, his name is already quoted by Hieronymus (*Liber tertius adversus libros Rufini*), Augustine (*De civitate Dei* VIII 12), Boethius (*In Categorias Aristotelis Libri IV*), and Peter Abelard (*Logica ingredientibus*). In the 13th century, Thomas Aquinas also refers to him (*In Aristotelis libros De caelo et mundo*), as do Peter of Auvergne (*Quaestiones supra librum de caelo et mundo*, I, qu. 2) and Henry of Ghent (*Quodlibeta IV*, qu. 15, sol.). The most relevant quotes are found, however, in the Late Medieval Platonic context: Iamblichus' name is widely cited in Simplicius' *Commentary on Categories*, translated by William of Moerbeke, and also attested in both Proclus' *Commentary on Timaeus*, also translated by William of Moerbeke, and in Henry Bate's *Speculum divinarum et quorundam naturalium* (XXIII, cap. 10). (I rely for these data on the online Database of the *Library of Latin Texts* set up by Brepols (last consulted 30 May 2021).



Nicola Cusano e il platonismo di un'aristotelica secta

Dibattiti incrociati con Eimerico di Campo
e Johannes Wenck

MARIO MELIADÒ*

Numerosi sono i riferimenti e le allusioni platoniche che, com'è noto, caratterizzano la costruzione concettuale e letteraria dell'ideale filosofico cusano¹. Se già la "provocazione" della *docta ignorantia*, formulata per la prima volta nell'opera omonima del 1440, giocava d'intesa con la professione socratica di non sapere², negli scritti più tardi, redatti attorno alla metà del secolo, l'identificazione con la figura del Socrate platonico diveniva esplicita, così come si faceva esplicito il richiamo alla tradizione platonica nel quadro di una chiara strategia di demarcazione rispetto al sapere universita-

* Universität Siegen.

1. La prima parte del presente contributo (paragrafi 1-3) rielabora ed espande quanto presentato in forma più concisa e in lingua inglese nell'articolo C. MURATORI, M. MELIADÒ, *Northern Renaissance Platonism: From Nicholas of Cusa to Jacob Böhme*, in A. HAMPTON, J. KENNEY (eds.), *Christian Platonism: A History*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 246-279, più precisamente la sezione sul XV secolo da me curata (pp. 248-261). Ringrazio Cecilia Muratori per lo scambio che ha accompagnato e ispirato lo sviluppo di questa traccia di studio.

2. Il riferimento a Socrate si ritrova già nelle pagine iniziali, cfr. NICOLAUS DE CUSA, *De docta ignorantia*, E. Hoffmann, R. Klibansky (edd.), Meiner, Lipsiae 1932 (Nicolai de Cusa Opera omnia, I), I, cap. 1, p. 6, 10-11: «[...] adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret [...]». Sul carattere provocatorio del progetto della docta ignorantia e, più in generale, del pensiero cusano, si vedano le considerazioni di H.G. SENER, *De docta ignorantia – eine Provokation?*, in Id., *Ludus Sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Brill, Leiden-Boston 2001 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 78), pp. 43-62.

rio e, più in particolare, alle scuole aristoteliche contemporanee³. L'*Apologia della dotta ignoranza* (1449) si reggeva ad esempio, sin dal titolo, su un'analogia con il processo a Socrate, di cui Cusano leggeva la resa platonica nella traduzione latina di Leonardo Bruni. Similmente, il "socratismo" dei dialoghi sull'*idioti* (1450) si costituiva anzitutto come un'istanza di critica verso il principio d'autorità e verso la presunzione epistemica dell'istituzione filosofica e dell'erudizione oratoria⁴. Che poi dietro questa rappresentazione, volutamente polemica, si nascondesse un'esperienza di lettura attenta e una ricezione approfondita delle fonti platoniche è cosa storiograficamente acquisita su cui non è il caso di tornare in questa sede⁵. Si tratta di un'immagine peraltro largamente attestata presso i contemporanei. Basti ricordare il celebre ritratto di Cusano delineato da Giovanni Andrea de' Bussi e incluso nella lettera dedicatoria che accompagnava la prima edizione a stampa delle opere di Apuleio (1469)⁶. L'elogio dell'umanista italiano, che fu segretario

3. Si veda a titolo illustrativo la riappropriazione del messaggio socratico con cui si apre, nel dialogo fittizio con un discepolo, la difesa cusana dalle accuse del teologo universitario Johannes Wenck, su cui si tornerà in seguito, cfr. NICOLAUS DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, R. Klibansky (ed.), Meiner, Hamburg 2007² (Nicolai de Cusa Opera omnia, II), p. 2,5-14 [n. 2]: «Subrisit parumper praeceptor et me amoroso quodam oculo respectans aiebat: "Non turberis, amice, sed gratias age creatori, qui tantum tibi luminis tribuit, quod hunc hominem sapientia antecedis quasi Socrates sciolos sui temporis". Quaerebam ego, in quo Atheniensis Socrates praecellerat. Respondit: "Quia se scivit ignorantem; ceteri autem, qui se aliquid egregii scire gloriabantur, cum multa ignorarent, non se sciebant ignorantes. Ex Delphico oraculo testimonium sapientiae suae ob hoc sortitus est Socrates"».

4. Sulla figura dell'*idioti* e, più in generale, sull'immagine dell'intellettuale elaborata negli scritti del 1450, la cui forma dialogica costituisce peraltro un'eco platonica, cfr. J.-H. DE BOER, *Plädoyer für den Idioten. Bild und Gegenbild des Gelehrten in den Idiota-Dialogen des Nikolaus von Kues*, «Concilium medii aevi» 6 (2003), pp. 195-237. Sulle allusioni a Socrate si veda anche P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Brill, Leiden 1982 (Studies in the History of Christian Thought, 30), in part. p. 22.

5. Per un'aggiornata visione d'insieme (con ulteriori riferimenti bibliografici) sulla ricezione delle fonti platoniche nel pensiero di Cusano si veda C. D'AMICO, *Plato and Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, in A. KIM (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, Brill, Leiden-Boston 2019 (Brill's Companions to Philosophy, 3), pp. 15-42.

6. Per gli aspetti del panegirico maggiormente rilevanti in questo contesto,

del cardinale dal 1458 sino alla morte, metteva in evidenza non solo la dedizione di Cusano verso gli studi platonici, ma ne esaltava la perizia interpretativa, l'amore verso i codici e la premura nel commissionare nuove traduzioni dal greco. E a quest'ultimo proposito menzionava con enfasi il *Parmenide* di Platone e la *Teologia platonica* di Proclo. Andrea de' Bussi non mancava poi però, a corollario di una tale filiazione platonica, di pagar tributo ad un'immagine destinata ad avere altrettanta fortuna: quella di Cusano come *acerrimus disputator* della filosofia aristotelica⁷.

Del movimento di riscoperta di testi platonici che aveva avuto come epicentro l'Italia rinascimentale Cusano beneficiò senza dubbio. La sua biblioteca privata ospitava, dell'Aretino, le traduzioni dell'*Apologia di Socrate*, del *Fedone*, del *Critone*, di parte del *Fedro* e presumibilmente anche delle *Lettere*; Cusano lesse poi la *Repubblica*

cfr. GIOVANNI ANDREA BUSSI, *Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, M. Miglio (ed.), Il Polifilo, Milano 1978, pp. 11-19, in part. p. 17: «Philosophiae Aristotelicae acerrimus disputator fuit [...]. At Platonis nostri et Pythagoraeorum dogmatum ita cupidus atque studiosus ut nemo magis illi scientiae putaretur intendisse. Quod equidem duobus exemplis breviter et verissime confirmabo. Proclum habebat Platonium mendosissime scriptum, acri tamen ingenio adeo ei rei intelligendae assiduus institerat ut etiam ex mediis librariorum mendis solidam rerum eliceret veritatem. Quod ea ratione perspectum est quia deinde, oblato illi forte fortuna vero quodam exemplari, ita inventus est Proclus ipse scripsisse veluti Nicolaus ingenio suo fuerat coniectatus. Parmenidem Platonis magna veluti ardens siti de Graeco in Latinum fecit converti, item Platonis Theologiam a Proclo, quem modo nominavimus, scriptam. His ille libris, veluti thesauris suis et propriis, maxime recreabatur ut nulli alii rei tantopere vigilaret». Vedi anche M. HONECKER, *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache*, Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1938 (Cusanus-Studien, 2), pp. 66-76.

7. Ricerche recenti mostrano bene come la fortuna anche storiografica di questa immagine non debba portare a sottovalutare l'importanza delle letture aristoteliche nella formazione del pensiero cusano. Cfr. I. MANDRELLA, *Koinzidenz der Gegensätze und Voluntarisierung Gottes: Cusanus und Aristoteles*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 83 (2016), pp. 95-131; K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Brill, Leiden-Boston 2014 (Brill's Studies in Intellectual History, 225); E. VIMERCATI, V. ZAFFINO (eds.), *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 64).

di Platone nella versione latina di Pier Candido Decembrio, mentre si avvale del lavoro di Giorgio da Trebisonda per lo studio delle *Leggi* e del *Parmenide* (senza dimenticare la sua conoscenza delle più antiche traduzioni di Enrico Aristippo)⁸. Il caso già menzionato della *Teologia platonica* di Proclo offre un buon esempio della fitta trama di relazioni personali e intellettuali grazie alla quale Cusano attinse, ben oltre i dialoghi di Platone, alle nuove fonti disponibili. Portato con sé da Costantinopoli un manoscritto dell'opera in greco (1438), Cusano sollecitò dapprima una versione latina da Ambrogio Traversari, il traduttore di Dionigi Areopagita e Diogene Laerzio. Traversari tuttavia morì nel 1439 senza portare a termine l'incarico e fu solo nel 1462 che Cusano ottenne la traduzione completa dell'opera di Proclo grazie all'impegno di Pietro Balbi di Pisa, *socius* del cardinale Bessarione. Balbi figurerà poi, assieme ad Andrea de' Bussi, tra gli interlocutori del dialogo *De non aliud*, che fu composto nello stesso anno e riflette l'immediata e vivace ricezione della *Theologia Platonis*⁹. Nel *De non aliud*, Cusano offriva una presa di posizione diretta sulle sue fonti e riformulava, in conversazione con esse, alcuni elementi essenziali della sua teologia filosofica¹⁰. Vi

8. Per un quadro d'insieme sulla biblioteca platonica di Cusano, ancora utile seppur non aggiornato, cfr. HONECKER, *Nikolaus von Kues und die griechische Sprache*, pp. 61-65. Con particolare riferimento allo studio cusano della *Repubblica* si veda G. SANTINELLO, *Glosse di mano del Cusano alla Repubblica di Platone*, «Rinascimento» 9 (1969), pp. 117-145.

9. Le glosse autografe trasmesse nel manoscritto Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, Cod. Cus. 185 testimoniano nel dettaglio la lettura e lo studio dell'opera procliana da parte di Cusano. Cfr. H.G. SENER (Hrsg.), *Cusanus-Texte, III. Marginalien, 2. Proclus Latinus: Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften, 2.1 Theologia Platonis – Elementatio theologica*, Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1986. Alcuni estratti della *Theologia Platonis* ricopiati da Cusano nel manoscritto Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, Ms. 84, sembrano suggerire una parziale conoscenza dell'opera già prima della traduzione di Balbi, cfr. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des 'Nikolaus Treverensis' in Codicillus Strassburg 84*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 1 (1961), pp. 17-51. Haubst ipotizza inoltre che gli *excerpta* di Cusano siano tratti da una traduzione parziale e incompiuta effettuata da Ambrogio Traversari prima della morte.

10. Per l'edizione critica aggiornata dell'opera, accompagnata da una traduzione tedesca e da numerosi studi sulle fonti e sulla dottrina, cfr. NICOLAUS DE

afferitava l'armonia di fondo tra Platone, Proclo e lo Pseudo-Dionigi Areopagita, riconoscendo in quest'ultimo il principale modello di riferimento¹¹. E in effetti il richiamo a Dionigi, di cui Cusano ben avvertiva il debito verso Platone, svolse un ruolo di mediazione essenziale, e difficilmente trascurabile, nell'appropriazione positiva della tradizione platonica che si può riscontrare in larga parte dell'opera cusana.

È stato sostenuto con buone ragioni come proprio la preferenza decisa verso Dionigi manifesti l'affinità intellettuale di Cusano con l'ambiente del platonismo italiano, nonché la comune adesione ad un ideale teologico estraneo o alternativo alle pratiche accademiche, perlopiù orientate sull'autorità di Aristotele¹². Al tempo stesso, si è più volte sottolineato nella letteratura critica (ma le due prospettive non si pongono necessariamente in contraddizione) come gli interessi platonici di Cusano derivino da un'agenda intellettuale non assimilabile a quella dell'umanesimo italiano, ma risultino piuttosto legati alle discussioni sulla tradizione platonica dei due secoli precedenti – e lì trovino il loro punto di partenza¹³. Ciò che in

CUSA, *De non aliud – Nichts anderes*, K. Reinhardt, J.M. Machetta, H. Schwaetzer (edd.), Aschendorff, Münster 2011 (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe A, 1).

11. Per un'analisi recente con rimandi all'ampia letteratura sul tema, cfr. I. MANDRELLA, *Sic arguit magnus Dionysius. Nicolaus Cusanus und Dionysius Areopagita*, in G. KAPRIEV (Hrsg.), *The Dionysian Traditions*, Brepols, Turnhout 2021 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 23), pp. 143-186.

12. Cfr. H.G. SENER, *Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nikolaus Cusanus und seinem italienischen Umfeld*, in T. BOIADJIEV, G. KAPRIEV, A. SPEER (Hrsg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), pp. 505-539. Sulla ricezione cusana della disputa sul primato tra Platone o Aristotele, sorta in Italia al tempo del Concilio di Ferrara-Firenze e in concomitanza con la composizione del *De differentiis Platonicae et Aristotelicae philosophiae* (1439) di Giorgio Gemisto Pletone, cfr. Id., *Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter*, in A. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1986 (Miscellanea Mediaevalia, 18), pp. 53-80.

13. Si tratta della tesi celebre e molto dibattuta di E. GARIN, *Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in Nicolò da Cusa. *Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 75-100, qui in part. 79 e 82. Per un riesame recente alla luce della discussione storiografica successiva, cfr. A. FIAM-

questo quadro è rimasto poco esplorato, e in parte forse sottovalutato, è l'impatto che il confronto (o lo scontro) con l'aristotelismo universitario ebbe sulla formazione del pensiero cusaniano e, in particolare, sul suo approccio alle fonti platoniche. La presa di distanza e le polemiche reciproche hanno infatti portato spesso a nascondere i momenti d'incontro e d'osmosi. Per un paradosso solo apparente, le scuole e i maestri "aristotelici" con cui Cusano entrò più vivacemente in dibattito si rivelano essere anche quelli che gli furono intellettualmente più vicini e che più si mostrarono ricettivi, pur nell'ambito di un'adesione nominale e non negoziabile alla tradizione peripatetica, ad istanze e schemi dottrinali d'ascendenza platonica. Su questa linea d'indagine proveranno a muoversi, senza pretesa di esaustività, le pagine che seguono.

1. La scuola della dotta ignoranza e l'*aristotelica secta*

La testimonianza più eloquente del dibattito ingaggiato da Cusano con la cultura universitaria è senza dubbio la già citata *Apologia doctae ignorantiae*, scritta in risposta al violento attacco del maestro Johannes Wenck di Herrenberg, teologo presso l'Università di Heidelberg. In un pamphlet dal titolo *De ignota litteratura* (1442-1443), Wenck sottopose il *De docta ignorantia* di Cusano ad un'aspra critica, liquidandone il contenuto come pericoloso tanto per la fede cristiana quanto per la scienza filosofica¹⁴. Come lasciava intendere

MA, *Cusanus und das Gelehrtenideal der Humanisten. Die Interpretation von Eugenio Garin im Lichte ihrer Vor- und Nachgeschichte*, in M. MELIADORÒ, S. NEGRI (Hrsg.), *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie*, Alber, Freiburg i.B.-München 2018 (Geist und Geisteswissenschaften, 2), pp. 270-302. Su Cusano e l'Italia restano di riferimento gli studi raccolti in M. THURNER (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie Verlag, Berlin 2002 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 64). Per una decisa assimilazione di Cusano alla cultura del Rinascimento italiano si pronuncia, da una prospettiva alternativa a quella di Garin, P.R. BLUM, *Nikolaus von Kues und die italienische Renaissance*, Paulinus-Verlag, Trier 2015 (Trierer Cusanus Lecture, 18).

14. Per un'accurata ricostruzione della controversia si rimanda a ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, pp. 53-136; e R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus*

lo stesso Cusano nella sua difesa¹⁵, la virulenza dell'invettiva fu probabilmente motivata anche da divergenze in materia di politica ecclesiastica. Durante il Concilio di Basilea, Wenck era stato un acceso sostenitore del partito conciliarista e non aveva forse perdonato il cambio di fronte al Cusano, passato dal 1437 a sostenere la causa papale. Tuttavia, l'obiettivo della censura di Wenck era anzitutto dottrinale e ruotava attorno al fermo rifiuto della dottrina cusania della *coincidentia oppositorum*. Wenck si scagliava contro la tesi, variamente sostenuta da Cusano nella *Dotta ignorantia*, secondo cui l'infinità di Dio, non ammettendo alcuna limitazione, non potrebbe essere concepita come meramente opposta alle realtà finite: in essa tutte le cose coinciderebbero in atto secondo un'unità assoluta, superiore ad ogni determinazione e ad ogni attributo¹⁶. Per Wenck

von Kues und Johannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek, Aschendorff, Münster 1955 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38). Mi discosto tuttavia dall'interpretazione di Ziebart e Haubst su un punto fondamentale, vale a dire rispetto all'idea secondo cui la critica di Wenck a Cusano presupporrebbe una professione di tomismo. Come ho argomentato altrove, non vi sono indicazioni in merito nel testo (Wenck si erge a rappresentante della tradizione peripatetica nel suo insieme), né è possibile rinvenire una discontinuità tra i commenti filosofici di Wenck, di chiara ispirazione albertista, e la posizione difesa nel *De ignota litteratura*. Cfr. M. MELIADÒ, *Sapienza peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tardo albertismo*, Aschendorff, Münster 2018 (Dokimion, 40), pp. 292-297.

15. NICOLAUS DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, p. 5,6-15 [n. 6].

16. Si veda ad esempio una delle prime formulazioni della tesi in NICOLAUS DE CUSA, *De docta ignorantia*, I, cap. 4, pp. 10,25-11,3: «Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et excessum, et hiis differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem». E poco più avanti, *ibidem*, p. 11,15-18: «Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximam videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit». Sulla dottrina cusania della coincidenza, la letteratura critica è terminata e non sempre concorde. Per un'autorevole messa a fuoco della posizione cusania nel quadro della disputa con Wenck, è sufficiente qui rimandare all'analisi di K. FLASCH, *Wissen oder Wissen des Nicht-Wissens. Nikolaus von Kues gegen Johannes Wenck*, in *Id.*, *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2008, pp. 227-242.

questa idea condurrebbe non solo all'abolizione d'ogni differenza sostanziale tra Dio e il mondo e renderebbe impossibile concepire, su un piano teologico, le distinzioni personali nella natura divina¹⁷; essa contravverrebbe altresì al fondamento d'ogni conoscenza umana (*semen omnis doctrinae*) così come stabilito dal principio di non contraddizione di Aristotele, implicando con riferimento a Dio la contemporanea validità di predicazioni contraddittorie¹⁸. Secondo Wenck, Cusano minava così la legittimità della teologia affermativa¹⁹ e, dietro un'ambigua professione di non sapere, avanzava in realtà la pretesa di elevare l'intelletto oltre il suo limite naturale verso l'apprensione immediata dell'incomprensibile²⁰.

A questa dura reprimenda dottrinale, che Wenck rafforzava con un'esplicita accusa di eresia, si accompagnava poi un giudizio altrettanto fermo sulla formazione filosofica di Cusano, sul suo uso delle fonti e, non da ultimo, sulla sua presunzione di collocarsi al di fuori della via comune percorsa dai filosofi. «Quest'uomo poco si cura di ciò che dice Aristotele»²¹, ripeteva Wenck, ed «è indotto all'errore dalla scarsa preparazione in logica (*paucitas instructionis*

17. Cfr. JOHANNES WENCK, *De ignota litteratura*, J. Hopkins (ed.), in J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of 'De ignota litteratura' and 'Apologia doctae ignorantiae'*, Banning Press, Minneapolis 1981, pp. 97-118, in part. p. 103: «et per consequens in hac docta ignorantia nedum divinarum personarum esset confusio sed etiam universitatis rerum cum Deo esset essentialis unio».

18. *Ibidem*, p. 99: «Affert etiam de medio talismodi eius assertio semen omnis doctrinae, videlicet illud: Idem esse et non esse impossibile, IV Metaphysicae».

19. *Ibidem*, p. 109: «Subvertit haec conclusio omnem theologizandi modum nobis per totam bibliam traditum, dicens ex hoc principio, scilicet quidquid possibile est esse actu ipsum maximum maxime, ex quo esse est maximum, elici omnem theologiam per nos apprehensibilem».

20. L'accusa ritorna nel testo a più riprese, si veda ad esempio *ibidem*, p. 99: «Quomodo ergo in hac vita incomprehensibilia incomprehensibiliter apprehenderemus? Repugnat namque in hac vita [...] aliter hominem comprehendere quam comprehensibiliter et in imagine [...]».

21. *Ibidem*, p. 99: «Verum hic homo parum curat de dictis Aristotelis, quia fatetur se ex eodem fundamento semper progredi et rara multis super communem viam philosophorum eliciisse». Laddove non precisato altrimenti, le traduzioni sono mie.

logicae)»²². Violando il principio di non contraddizione, Cusano si poneva peraltro, agli occhi di Wenck, preventivamente al riparo da ogni possibile confutazione e attaccava alle fondamenta l'edificio comune della scienza aristotelica²³. Infine, in merito alla dottrina della trascendenza della causa prima rispetto alle creature, che Wenck riteneva abolita dalla teoria della coincidenza, il maestro di Heidelberg richiamava all'attenzione del suo interlocutore l'autorità del *Liber de causis* e suggeriva polemicamente che Cusano si sarebbe fatto ingannare da una «lettura varia e indigesta di libri antichi»²⁴.

All'esordio della sua replica, giunta alcuni anni dopo e all'indomani della nomina cardinalizia, Cusano disegnava per sé un ritratto di novello Socrate denunciando l'inadeguatezza e l'arroganza del sapere accademico. Al contempo, nell'*Apologia* egli si impegnava a rivendicare per l'ideale della dotta ignoranza quel radicamento nella tradizione che Wenck contestava. A tal fine, Cusano costruiva un antagonismo esplicito tra i seguaci della dotta ignoranza e la scuola aristotelica, che a suo dire dominava le università restando fatalmente ancorata alle dottrine e alle consuetudini ivi tramandate.

Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit

22. *Ibidem*, p. 102.

23. *Ibidem*, p. 99: «Et si praefatus magister doctae ignorantiae omnem sic praevenire vult oppositionem, tunc nulla erit ibidem contradictio. Et quis eum redarguet? Cum tunc nulla possit fundari consequentia, deficiente repungantia oppositi consequentis ad antecedens». E più avanti, *ibidem*, p. 107: «O quantum spargitur hic venenum erroris et perfidiae, corellario isto destruente omnem processum scientificum ac omnem consequentiam, pariter et tollente omnem oppositionem, pariter et legem contradictionis, et per consequens totam doctrinam Aristotelis, destructo semine omnis doctrinae, de quo supra».

24. *Ibidem*, pp. 111-112: «Et valde claudicat huius conclusionis probatio, quod Deus sit cui esse quodlibet quod est esse; cum etiam secundum auctorem Causarum, prima causa sit in quolibet praeterquam quod alicui misceatur. Et fortassis hunc doctum scribam ignorantem indigesta antiquorum librorum decepit perfectio multiformis».

miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transilire²⁵.

La setta degli aristotelici, lamentava Cusano, considera un'eresia la coincidenza degli opposti, che è invece l'inizio dell'ascesa alla teologia mistica. E chi è stato allevato in questa setta non è in grado di abbandonare Aristotele per volgersi alla considerazione di cose più elevate. Per Cusano, il principio di non contraddizione e i dettami della logica aristotelica si applicano a buon diritto all'indagine sull'essere finito, che è il dominio del ragionamento discorsivo, ma non estendono la loro pertinenza all'ambito non discorsivo e intellettuale proprio della ricerca teologica. La natura divina, infatti, non si distingue dalle cose create allo stesso modo in cui quest'ultime differiscono e si oppongono l'una all'altra: la trascendenza della causa prima rispetto alle realtà create risulterebbe invece paradossalmente proprio dalla sua indistinzione (*indistincta distinctio*)²⁶. Per Cusano, non sarebbe sufficiente dire che Dio *non* sia questa o quella creatura e trascenda tutte le cose e i nomi. Poiché nulla può essere escluso dall'infinità divina, l'intelletto umano dovrebbe rimuovere anche queste negazioni per vedere, con l'occhio della mente, che Dio è in tutto e che tutto coincide nell'unità semplice e ineffabile di Dio.

Ai fini della nostra analisi, è utile sottolineare come Cusano non si sia sottratto al gioco delle autorità, ma abbia contrapposto a Wenck un canone alternativo di testi, che gli rimprovera di non conoscere o di non comprendere. Cusano poneva anzitutto la via negativa, che prelude al pensiero della coincidenza, sotto la tutela di Dionigi Areopagita e ne faceva risalire le origini più antiche al *Parmenide* di Platone. «Dionigi lo imitò a tal punto», notava Cusano riguardo al rapporto dell'Areopagita con Platone, «che è possibile constatare come molto spesso abbia ripetuto una dopo l'altra le parole di Platone»²⁷. A quel tempo, Cusano conosceva (una parte)

25. NICOLAUS DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, p. 6 [n. 7].

26. *Ibidem*, pp. 9-10 [n. 12-13].

27. *Ibidem*, p. 10 [n. 13]: «[...] acutius ante ipsum [scil. Avicennam] divinus Plato in Parmenide tali modo in Deum conatus est viam pandere; quem adeo

del *Parmenide* grazie alla traduzione latina del commento di Proclo fatta dal domenicano Guglielmo di Moerbeke nella seconda metà del XIII secolo²⁸. Sottoscrivendo l'interpretazione procliana del *Parmenide*, Cusano riconosceva in Platone l'iniziatore di quel metodo apofatico, mediante il quale la mente umana sarebbe in grado di elevarsi alla visione intellettuale del principio divino²⁹. In contrasto

divinus Dionysius imitatus est, ut saepius Platonis verba seriatim posuisse reperitur». Come rileva giustamente Stephan Meier-Oeser, la teologia negativa non è immediatamente assimilabile per Cusano alla dottrina della coincidenza. Essa ne costituisce tuttavia il metodo precipuo, il preambolo. Cfr. S. MEIER-OESER, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster 1989 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, 10), pp. 32-33: «Cusanus nennt, wenn es darum geht, seinem Modell das Gewicht der Konkordanz mit anerkannter Autorität zu verleihen, in erster Linie Pseudo-Dionysius. Zwar hat gerade Cusanus auf dessen platonische Erbschaft hingewiesen und ihn in die direkte Fluchtlinie der platonischen Tradition gestellt. Allein läßt sich daraus noch nicht die platonische Motivierung der Cusanischen *coincidentia oppositorum* ableiten. Denn Cusanus unterscheidet deutlich die platonischen Vorgaben von dem spezifischen Beitrag der pseudo-dionysischen *Theologia mystica*. Platon gilt ihm, und dies in der Tat am ehesten durch dessen Vermittlung über Proklos zu verstehen, als Begründer der negativen Theologie. In dieser Hinsicht zeichnet Cusanus das Bild des Platonikers Pseudo-Dionysius in unüberbietbarer Schärfe. Negative Theologie und Theorie der Koinzidenz sind für ihn jedoch keineswegs gleichzusetzen».

28. Più tardi, Cusano lesse il *Parmenide* di Platone nella già menzionata traduzione di Giorgio di Trebisonda (1459), che egli stesso commissionò. Cfr. I. RUOCO, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Leo S. Olschki, Firenze 2003.

29. Un'idea simile, questa volta con esplicito riferimento al commento di Proclo, si ritrova in NICOLAUS DE CUSA, *De beryllo*, H.G. Senger, K. Bormann (edd.), Meiner, Hamburgi 1988 (Nicolai de Cusa Opera omnia, XII), p. 15, 11-13 [n. 12]: «Recte igitur, ut Proculus recitat in commentariis Parmenidis, Plato omnia de ipso principio negat. Sic et Dionysius noster negativam praefert theologiam affirmativam». Lo studio approfondito del commento procliano al *Parmenide* è ben documentato dai marginalia apposti da Cusano *manu propria* nella sua copia personale dell'opera (Cod. Cus. 186). Cfr. K. BORMANN (Hrsg.), *Cusanus-Texte, III. Marginalien, 2. Proclus latinus: Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften, 2.2 Expositio in Parmenidem Platonis*, Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1986. Su Cusano lettore di Proclo (in particolare alla luce delle glosse), si veda S. GERSH, *Nicholas of Cusa*, in Id. (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 318-349.

con la teologia accademica che Cusano reputava eccessivamente condizionata dalla venerazione di Aristotele, l'*Apologia della dotta ignoranza* si premurava di giustificare l'esistenza di una tradizione intellettuale alternativa sulle orme di Dionigi e Platone. Questa includeva gli esponenti di spicco della tradizione esegetica dionisiana, ma anche figure più controverse come Meister Eckhart e Bertoldo di Moosburg. Ben si comprende allora come Cusano, a più riprese, esortasse Wenck a leggere Platone o gli insinuasse di non averlo mai letto³⁰. Parimenti, per rimediare alla «cecità intellettuale» del suo avversario, Cusano consigliava lo studio dei commenti al *corpus dionysiacum* e raccomandava a Wenck una vera e propria lista di autori: Massimo il Confessore, Ugo di San Vittore, Roberto Grossatesta, Giovanni Scoto Eriugena, Tommaso da Vercelli³¹.

La rappresentazione di un'opposizione frontale tra la setta aristotelica e la «scuola della dotta ignoranza»³², istituita da Cusano nell'*Apologia*, è stata spesso adottata acriticamente dalla critica moderna ed ha condizionato il profilo storiografico di Wenck. Tuttavia, tale rappresentazione ha contribuito a nascondere almeno tre circostanze che sono cruciali ai fini di una piena comprensione delle posizioni in campo: in primo luogo, Wenck fu esponente di una scuola aristotelica, quella albertista, che si distinse nel dibattito universitario del XV secolo per una decisa apertura verso dottrine e fonti di origine platonica; in secondo luogo, questa stessa scuola esercitò un'influenza non trascurabile sulla formazione filosofica di Cusano; infine, l'interesse verso Dionigi Areopagita e la sua tradizione interpretativa, lungi dal dividere Wenck e Cusano, rappresentò uno dei più vistosi punti di contatto tra i due, tanto che è possibile rileggere la loro controversia e il loro itinerario intellettuale

30. NICOLAUS DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae*, pp. 8 [n. 10] e 31 [n. 45].

31. *Ibidem*, pp. 20-21 [n. 29]: «Sed si se gratiam assequi sperat, ut de caecitate ad lumen transferatur, legat cum intellectu Mysticam theologiam iam dictam, Maximum monachum, Hugonem de Sancto Victore, Robertum Lincolnensem, Iohannem Scotigenam, abbatem Vercellensem et ceteros moderniores commentatores illius libelli; et indubie se hactenus caecum fuisse reperiet».

32. L'espressione «scuola della dotta ignoranza» non è cusana, ma deriva dal titolo della replica di Wenck (*De facie scholae doctae ignorantiae*), ad oggi perduta, su cui si tornerà *infra* al paragrafo 4.

nei termini di approcci alternativi al *corpus dionysiacum*. All'approfondimento e alla messa in prospettiva di queste tre circostanze saranno dedicati, in sequenza, i paragrafi successivi: i primi due (2-3) ricostruiscono segmenti che precedono cronologicamente la polemica tra Wenck e Cusano e ne costituiscono in qualche modo un antefatto, il terzo (4) getta invece uno sguardo sul suo seguito.

2. La scuola albertista, o l'eredità platonica di una setta peripatetica

La filosofia universitaria del XV secolo fu in larga parte segnata da uno sforzo di assimilazione e sistematizzazione della tradizione intellettuale ereditata da due secoli di discussioni accademiche sul *corpus aristotelicum*³³. Il tentativo comune di riorganizzare questa tradizione fu accompagnato da una rigida competizione tra scuole di pensiero. Ciascuna scuola difese una specifica comprensione del sapere accademico e, in particolare, della scienza aristotelica, richiamandosi esplicitamente ad una delle autorità scolastiche del XIII o XIV secolo.

All'inizio del XV secolo, un gruppo di maestri della Facoltà delle Arti di Parigi, primo fra tutti Giovanni di Nova Domo, avanzò un'interpretazione di Aristotele ispirata all'insegnamento di Alberto Magno e elaborò un ideale di sapienza peripatetica improntato ad una teologia filosofica di ascendenza neoplatonica³⁴. La scuola

33. Su questo argomento, si vedano gli studi di M.J.F.M. HOENEN, *Thomismus, Skotismus und Albertismus. Das Entstehen und die Bedeutung von philosophischen Schulen im späten Mittelalter*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 2 (1997), pp. 81-103; Id., *Via antiqua and via moderna in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the Wegestreit*, in R.L. FRIEDMAN, L.O. NIELSEN (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003 (The New Synthese Historical Library, 53), pp. 9-36; e M. FORLIVESI, *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo*, Cleup, Padova 2013 (La filosofia e il suo passato, 51).

34. Su Giovanni di Nova Domo e l'ambiente parigino d'inizio Quattrocento cfr. Z. KALUZA, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIV^e et du XV^e siècle*, Lubrina, Bergamo 1988 (Quodlibet, 2); è ancora utile far riferimento anche allo studio ormai datato di G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Alber-*

albertista si diffuse poi rapidamente in molti centri accademici del nord Europa in concomitanza con un significativo fenomeno di migrazione di maestri e studenti da Parigi verso le università d'area germanica³⁵. Fu in qualità di esponente di questo movimento intellettuale, ad esempio, che Wenck insegnò per molti anni a Parigi prima di trasferirsi nel 1426 alla Facoltà di Teologia di Heidelberg³⁶. Similmente, il più celebre allievo di Giovanni di Nova Domo a Parigi, Eimerico di Campo, contribuì in maniera decisiva all'affermazione dell'albertismo a Colonia e al suo radicamento istituzionale a partire dalla metà degli anni Venti. Cusano, che si immatricolò presso l'Università di Colonia nel 1425, frequentò probabilmente le lezioni di Eimerico, inaugurando con il maestro albertista un duraturo scambio intellettuale e un'amicizia feconda³⁷. Wenck, Eimerico e Cusano si ritrovarono, poco più tardi, al Concilio di Basilea. Sono gli anni appena precedenti alla stesura della *Dotta ignorantia*.

La scuola albertista propose una visione non convenzionale della tradizione aristotelica legandola ad una specifica riorganizzazione del canone testuale su cui poggiava l'insegnamento delle discipline filosofiche e, in particolare, della metafisica. Gli albertisti tendevano a considerare il *De hebdomadibus* di Boezio e il *Liber de causis*, epitome pseudo-aristotelica dell'*Elementatio theologica* di Proclo, come un completamento teologico della *Metafisica* di Aristotele e coronamento della sapienza filosofica³⁸. Com'è noto, i due

tismus, vol. 1: *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*, Roma 1932 (Dissertationes historicae, 3). La visione d'insieme sulla storia dell'albertismo delineata in questo paragrafo segue da vicino la ricostruzione proposta in MELIADORO, *Sapienza peripatetica*, in part. cap. 4-5 e 7.

35. Cfr. A.L. GABRIEL, *Via antiqua and via moderna and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century*, in A. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein im späten Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1974 (Miscellanea Mediaevalia), pp. 439-483.

36. Cfr. R. HAUBST, *Johannes Wenck aus Herrenberg als Albertist*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 18 (1951), pp. 308-324.

37. Sugli anni di Cusano a Colonia, cfr. A. FIAMMA, *Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 41 (2016), pp. 217-257.

38. A differenza del *Liber de causis*, la cui inclusione nel canone d'insegnamento della Facoltà delle Arti è già menzionata negli statuti parigini del 1255, non sembra

trattati attingevano al lascito dottrinale delle scuole neoplatoniche della tarda antichità e trasmettevano al Medioevo un riadattamento della teoria dell'emanazione della realtà dal sommo bene, avvalendosi peraltro entrambi di un modello espositivo secondo teoremi³⁹. In qualità di maestro della Facoltà delle Arti, Wenck commentò entrambe le opere⁴⁰. Quello che fu probabilmente il primo trattato filosofico di Eimerico, il *Compendium divinorum* (1420-1422), si mostra parimenti debitore di questo filone della tradizione procliana. Eimerico adottava il metodo assiomatico nella sezione introduttiva dell'opera e sviluppava la trattazione successiva secondo una struttura triadica (causa prima, emanazione della molteplicità e ritorno delle creature al loro principio)⁴¹.

I maestri albertisti elaborarono una concezione gerarchica del cosmo in conformità con uno schema neoplatonico tratto dal *Liber de causis* e riesposto alla luce dei commenti di Alberto Magno al *Liber de causis* e al *De divinis nominibus* di Dionigi. La derivazione della realtà veniva così spiegata sulla base di quattro principi universali: la causa prima, cui compete il conferimento dell'essere per crea-

che il *De hebdomadibus* sia stato di regola integrato nel programma curricolare. Sulla ricezione congiunta dei due trattati nella scuola albertista si veda anche M. MELIADÒ, *Axiomatic Wisdom: Boethius' De hebdomadibus and the Liber de causis in Late-Medieval Albertism*, «Bulletin de philosophie médiévale» 55 (2013), pp. 71-131.

39. Sul *Liber de causis* si vedano gli studi ormai classici raccolti in C. D'ANCONA, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995 (Études de philosophie médiévale). Sulla ricezione latina, si rimanda al quadro d'insieme tracciato in D. CALMA, *Du néoplatonisme au réalisme et retour, parcours latins du Liber de causis aux XIII^e-XVI^e siècles*, «Bulletin de philosophie médiévale» 54 (2012), pp. 217-276; e Id. (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages*, 2 vols., Brepols, Turnhout 2016 (Studia Artistarum, 42). Riguardo all'ispirazione procliana del *De hebdomadibus* di Boezio, cfr. J.-L. SOLÈRE, *Bien, cercles et hebdomades: forms et raisonnement chez Boèce et Proclus*, in A. GALONNIER (éd.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Peeters, Louvain-Paris 2003, pp. 55-110.

40. Per un'edizione parziale del commento al *Liber de causis*, cfr. M. MELIADÒ, *Le Questiones super Librum de causis attribuite a Johannes Wenck. Concezione, fonti e tradizione manoscritta del commento*, in CALMA (ed.), *Neoplatonism in the Middle Ages*, vol. 2, pp. 225-270.

41. Cfr. H. ANZULEWICZ, *Zum Einfluss des Albertus Magnus auf Heymericus de Campo im Compendium divinorum*, in K. REINHARDT (Hrsg.), *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Roderer, Regensburg 2009 (Philosophie interdisziplinär, 28), pp. 83-112.

zione; l'intelligenza, che modella l'efflusso creativo mediante l'impressione delle forme intellettuali; l'anima nobile e la natura, considerate come terza e quarta causa, cui spettano rispettivamente la mediazione dell'essere intellettuale nella sfera dei corpi celesti e nel mondo sublunare. In questo quadro, l'essere del cosmo è concepito come un'illuminazione universale e permanente che procede dalla mente divina e costituisce l'effetto originario della sua azione creatrice. Si tratta di uno schema quaternario che, pur con decisive modificazioni, è possibile ritrovare nel *De coniecturis* di Cusano⁴².

Su questo sfondo teorico, la scuola albertista prese posizione rispetto alle principali controversie universitarie dell'epoca, come il dibattito sugli universali o sulla distinzione tra essere ed essenza, e si confrontò, a seconda del contesto accademico, tanto con la corrente nominalista quanto con i sostenitori della *via Thomae*. È bene sottolineare, a scanso d'equivoci, come l'albertismo non implicasse alcun richiamo identitario alla tradizione platonica. Al contrario, Giovanni di Nova Domo rifiutava fermamente come eretica la dottrina platonica delle idee, poiché essa gli pareva postulare una "quaternità" nella natura divina (*quaternitas in divinis*), vale a dire l'esistenza degli universali come realtà separata e coeterna alla trinità divina⁴³. Nel *De sigillo eternitatis* Eimerico etichettava la dottrina dell'«infedele Platone» come una *falsigraphia* ricusata a buon diritto da Aristotele⁴⁴. Giovanni di Nova Domo riteneva infine che la «sentenza dei peripatetici» (*sententia peripateticorum*) fosse scientificamente più solida e maggiormente compatibile con la rivelazione cristiana rispetto alle dottrine delle altre tradizioni filosofiche⁴⁵.

42. Cfr. H.G. Senger, *Die Funktion und Bedeutung des Quaternars bei Cusanus*, in R. Brandt (Hrsg.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Meiner, Hamburg 2014 (Blaue Reihe), pp. 121-149.

43. Cfr. Johannes de Nova Domo, *Capitulum de universali reali*, H. Wels (ed.), in H. Wels, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert*, Grüner Publishing Company, Amsterdam 2004, pp. xciii-xciv.

44. Cfr. Heymericus de Campo, *De sigillo eternitatis*, R. Imbach, P. Ladner (edd.), in Id., *Opera selecta*, R. Imbach, P. Ladner (edd.), Universitätsverlag, Fribourg 2001, p. 99 [n. 1-2].

45. Johannes de Nova Domo, *De esse et essentia*, G. Meersseman (ed.), *Geschichte des Albertismus*, vol. 1, p. 92: «Ad hoc enim cuilibet fidei data est licentia

In questa bocciatura del platonismo è probabile che abbia giocato un ruolo la condanna di Girolamo di Praga, la cui dottrina era stata variamente accostata al platonismo⁴⁶.

C'è un aspetto che risulta particolarmente utile per comprendere il punto di vista, e l'urgenza, della critica che Wenck rivolse a Cusano. Per gli albertisti la struttura medesima della scienza umana rispecchia la processione graduale dell'universo dal principio primo. L'ordinamento degli assiomi e delle dimostrazioni filosofiche veniva infatti considerato come un'immagine della gerarchia delle cause che generano e governano il cosmo. L'intera conoscenza metafisica deriverebbe in tal senso da una proposizione prima, che possiede un grado superiore di evidenza e semplicità e da cui discende la totalità composita delle conclusioni. Significativamente, gli albertisti identificavano questo assioma con il principio di non contraddizione di Aristotele. Nel suo commento al *De hebdomadibus* di Boezio, Wenck sviluppava una riflessione sulla natura e la funzione degli assiomi sulla scorta della nozione di *communes animi conceptiones* introdotta all'esordio della trattazione boeziana⁴⁷. Per Wenck, gli assiomi derivano dall'apprensione prima dell'intelletto, che è l'ente⁴⁸. E così come l'essere costituisce in ogni cosa la prima

philosophandi, potissime in via peripatheticorum, in qua inter caeteras philosophias minor est recepta contradictio, necnon maior conformitas ad veritatem nostrae religionis».

46. Sulla dossografia platonica dei maestri albertisti, non priva di oscillazioni, cfr. D. CALMA, *Réalisme et tradition philosophique chez Heymeric de Campo* (†1460), in D. CALMA, Z. KALUZA (éds.) *Regards sur le traditions philosophiques (XII^e-XVI^e siècles)*, Leuven University Press, Leuven 2017 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series I, 56), pp. 249-297.

47. Cfr. K.D. KUHNKATH, *Die Philosophie des Johannes Wenck im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues*, Köln 1975, in part. pp. 80-84; e MELIADÒ, *Sapienza peripatetica*, in part. pp. 106-108 e 128-132 (da cui dipende l'analisi che segue).

48. Cfr. JOHANNES WENCK, *Questiones super Ebdomades*, Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs. I 610, f. 50r: «Primum quod in mente concipitur est ens quia operatio prima intellectus est indivisibilem intelligencia III De anima. Ens autem est primum indivisibilem et prima intelligencia». E poco più avanti, *ibidem*, f. 50v: «Sine intellectu entis nichil intelligitur. Patet quia est primum. Quodlibet autem secundorum presupponit primum. Sequitur eciam quod omne quod intelligitur, intelligitur sub conceptu entis». Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a-II^ae, q. 94, art. 2.

delle partecipazioni, similmente l'ente è il concetto più semplice ed universale partecipato all'intelletto, costitutivo di ogni sua operazione conoscitiva. L'impressione dell'ente nell'intelletto determinerebbe dunque per Wenck la regola prima insita in ogni atto cognitivo, dettata dall'opposizione originaria dell'essere al non essere. In termini analoghi a quelli utilizzati contro Cusano nel *De ignota litteratura*, Wenck considerava il principio di non contraddizione non semplicemente come una norma del discorso scientifico, ma come il seme da cui si genera ogni dottrina (*semen omnis doctrinae*)⁴⁹. Significativamente, Wenck descriveva poi il dispiegamento degli assiomi in termini di flusso («profluxus conceptionum ab una et prima conceptione») rendendo visibile un legame di continuità tra la struttura assiomatica della metafisica e l'ordinamento causale che regge il cosmo. La conoscenza di questo principio primo – sottolineava Wenck – è situata nella parte divina dell'intelletto illuminata dal flusso intellettuale che procede dalla mente divina⁵⁰. La sapienza umana veniva così intesa come l'ultimo grado gerarchico di un cosmo noetico che fluisce dalla causa prima e informa, attraverso la mediazione delle intelligenze, il mondo animato e naturale.

In due brevi trattati composti a Colonia verso la fine degli anni Venti, i *Theoremata totius universi fundamentaliter doctrinalia* e l'*Ars demonstrativa*, Eimerico adottava il medesimo paradigma teorico e lo rendeva immediatamente visibile attraverso il metodo espositivo. Queste due opere appaiono infatti organizzate secondo una gerarchia di sillogismi scrupolosamente dedotti dal principio di non contraddizione. Eimerico reinterpretava la logica aristotelica in senso fortemente realista traendone la chiave per esporre l'ordine dell'universo e rivelare il comune fondamento razionale dell'indagine teologica, cosmologica e antropologica⁵¹. In un'opera molto

49. JOHANNES WENCK, *Questiones super Ebdomades*, f. 50ar: «Sequitur ex istis semen omnis doctrine pullulare ex huiusmodi primo principio. In ipsum enim est reductio omnium dignitatum illustrancium conclusiones scibiles».

50. *Ibidem*, f. 48v: «Secreta philosophie sive sapientie in solo intellectu nostro ea parte qua divinus est collocantur. Patet quia efficitur divinus noster intellectus formatus luminibus intelligibilium divinorum».

51. Sull'*Ars demonstrativa* si tornerà nel paragrafo seguente. Per il testo dei *Theoremata*, pubblicato insieme alle glosse di Cusano, cfr. C. RUSCONI, K. REINHARDT,

più estesa, composta a Basilea pochi anni dopo e dedicata proprio a Cusano, il *Colliget principiorum*, Eimerico sviluppava in maniera sistematica questa concezione del principio di non contraddizione come matrice del sapere umano⁵². Non è un caso che queste tre opere siano conservate in un celebre manoscritto della biblioteca di Cusano (Cod. Cus. 106) e che glosse autografe ne testimonino, almeno in parte, l'attenta lettura.

3. Nicola Cusano lettore critico di Eimerico di Campo

Lo scambio intellettuale tra Eimerico e Cusano iniziò a Colonia e si rafforzò durante il comune soggiorno presso il Concilio di Basilea. Nutrito nel corso degli anni da un interesse condiviso per la dottrina di Raimondo Lullo e la teologia geometrica, il dialogo tra i due pensatori diede luogo a influenze reciproche, sulle quali la storiografia ha più volte insistito⁵³. Si è anche ipotizzato che pro-

Die dem Cusanus zugeschriebenen Glossen zu den Theoremata totius universi fundamentaliter doctrinalia des Heymericus de Campo, in REINHARDT (Hrsg.), *Heymericus de Campo*, pp. 58-74.

52. Cfr. D. CALMA, R. IMBACH, *Heymeric de Campo, auteur d'un traité de métaphysique. Étude et édition partielle du Colliget principiorum*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 80 (2013), pp. 277-423. Per le glosse di mano del Cusano, cfr. D. CALMA, R. IMBACH, *Les notes marginales de Nicolas de Cues au traité Colliget principiorum d'Heymeric de Campo*, in REINHARDT (Hrsg.), *Heymericus de Campo*, pp. 15-52.

53. Per una sintesi ponderata cfr. F. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Aschendorff, Münster 2006 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, 16), pp. 230-262. L'influenza di Eimerico sul pensiero di Cusano è stata rilevata a suo tempo da R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Großen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues* in H. OSTLENDER (Hrsg.), *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag*, Aschendorff, Münster 1952 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supp. 4), pp. 420-447. In merito alla comune ricezione del pensiero di Lullo e al ruolo di mediazione che Eimerico avrebbe svolto rispetto alle conoscenze lulliane di Cusano si veda, tra gli altri, E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, De Gruyter, Berlin 1961 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 2). Gli studi di Ruedi Imbach hanno invece messo in evidenza la ricezione del pensiero di Cusano nelle opere di Eimerico,

prio Eimerico avesse introdotto Cusano alla lettura degli scritti di Dionigi Areopagita⁵⁴. Senza dubbio, Cusano ritrovò nelle opere di Eimerico una riflessione approfondita sui limiti e sulle condizioni della conoscenza umana del divino che ebbe profonda risonanza sulla dottrina esposta nei suoi primi trattati filosofici, il *De docta ignorantia* (1440) e il *De coniecturis* (1441-1442).

Il caso dell'*Ars demonstrativa* è particolarmente illuminante. Eimerico si proponeva in questo scritto di dedurre dal principio di non contraddizione un procedimento argomentativo («ars demonstrativa [...] ex illo principio elicit») che fosse applicabile a tutti i campi del sapere, dalla metafisica alla teologia. L'obiettivo era quello di elaborare un metodo universale in grado di ricondurre le conclusioni di ogni indagine scientifica al paradigma di evidenza tipico della legge di non contraddizione⁵⁵. Secondo la rilettura eimericiana di Aristotele, la certezza indubitabile del primo assioma sarebbe puramente negativa in quanto si limiterebbe ad affermare l'esclusione necessaria ed evidente del contraddittorio. Il carattere "negativo" del principio godrebbe al contempo di un preciso fondamento antropologico e teologico: così come l'uomo è stato creato dal nulla, chiariva Eimerico, allo stesso modo la sua conoscenza umana si ge-

cfr. R. IMBACH, *Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs De pace fidei bei Heymericus de Campo*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 27 (1980), pp. 5-23; ID., *Das Centheologicon des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen: Hinweise und Materialien*, «Traditio» 39 (1983), pp. 466-477.

54. Questa tesi si ritrova, ad esempio, in W. BEIERWALTES, *Der Verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, in ID., *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998 (Philosophische Abhandlungen, 73), pp. 130-171 in part. p. 132, n. 5, che si rifà a sua volta a E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie*, Aschendorff, Münster 1979, p. 24.

55. Su questo punto si veda R. IMBACH, *Primum principium. Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch bei Thomas von Aquin, Nikolaus von Autrécourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues*, in M. PICKAVÉ (Hrsg.), *Die Logik des Transzendentalen*, De Gruyter, Berlin-New York 2003 (Miscellanea Mediaevalia, 30), pp. 600-616, in part. pp. 613-615; A. MORITZ, *Negative Epistemologie, negative Ontologie. Zum Begriff des Seienden und der Rolle des Widerspruchsprinzips in der Ars Demonstrativa des Heymericus de Campo*, in REINHARDT (Hrsg.), *Heymericus de Campo*, pp. 137-153; e MELIADOR, *Sapienza peripatetica*, pp. 209-214.

nera dalla negazione⁵⁶. La ragione umana non può infatti pervenire ad un'affermazione diretta della verità, ma le si avvicina penetrando «l'ombra della negazione» (*umbra negationis*), vale a dire mediante l'esclusione di tutto ciò che, in quanto falso, si oppone al vero. In tal senso, il principio di non contraddizione esprimerebbe non solo la regola ineludibile che governa il discorso razionale, ma rivelerebbe la stessa costituzione epistemica dell'uomo. Da questa premessa, Eimerico deduceva la regola fondamentale della sua arte, la cosiddetta *demonstratio ad impossibile*. Questa tecnica argomentativa non mira alla dimostrazione diretta della verità, ma alla confutazione del falso, alla prova della sua impossibilità. L'arte si accosta dunque alla conoscenza dell'oggetto manifestando dapprima ciò che esso non è (*quid non*)⁵⁷. Questo modello epistemologico è esplicitamente posto sotto l'egida dell'autorità dionisiana ed è deputato a sancire una continuità di fondo tra i principi della logica aristotelica e quelli che orientano la teologia negativa. Per Eimerico, il metodo dell'*ars* sarebbe non solo conforme alla teologia negativa di Dionigi, ma ne costituirebbe l'applicazione all'intero edificio della conoscenza umana. Al centro vi è l'idea di un'incommensurabilità della verità divina rispetto all'intelletto creato e della sua trascendenza rispetto a tutto ciò che nell'universo creato può essere nominato o espresso concettualmente.

L'eredità dionisiana del pensiero di Eimerico emerge tuttavia an-

56. HEYMERICUS DE CAMPO, *Ars demonstrativa*, J.-D. Caviglioli (ed.), in Id., *Opera selecta*, p. 139 [n. 3]: «Nos itaque, quoniam, sicut sumus ex nichilo conditi, ita per umbram negationis a pure veritatis affirmatione naturaliter devii, idcirco non possumus naturali ductu nostre rationis aliter ad cognitionem veritatis affirmate nisi penetrando hanc umbram pervenire, ut, sicut voluntas non potest assequi bonum nisi declinando a malo, ad quod habet intrinsecam vertibilitatem, ita intellectus non potest invenire verum nisi abnegando falsum sibi oppositum».

57. *Ibidem* [n. 4]: «Ex isto patet, quod, licet demonstratio per se et directe veritatis affirmate ostensiva sit simpliciter pocior ad generandum scienciam quam demonstratio ad impossibile, que manifestat veritatem indirecte per falsi abnegacionem, tamen demonstratio ad impossibile est evidencior et efficacior quoad nos, qui secundum nostre originis exigenciam per negacionem tendimus ad affirmacionem prius cognoscendo 'quid non' quam 'quid'. Quod perpendens Dionysius dicit nos tanto perfectius ad cognitionem increate veritatis attingere, quanto magis nos de ea veritates creatas, que sibi disconveniunt, abnegare».

che dalla convinzione che la causa divina, pur nel suo essenziale nascondimento, si riveli nell'immagine umbratile del creaturale, come l'impronta di un sigillo rende visibile, malgrado un'insuperabile differenza, la natura del suo esemplare. Proprio la metafora del sigillo, tratta dal *De divinis nominibus* di Dionigi (II, 5) e mediata dall'interpretazione di Alberto Magno, guida il tentativo di Eimerico di indagare la realtà invisibile alla luce di un simbolo atto a rappresentare, per mezzo di una figura geometrica, l'impronta originaria della sapienza divina partecipata all'intelletto umano⁵⁸. In un'opera scritta negli anni di Basilea e anch'essa conservata nella biblioteca cusaniana, il *De sigillo eternitatis*, Eimerico descriveva questa immagine nei termini di una circonferenza entro cui è inscritto un triangolo equilatero e dai cui vertici si dipartono tre raggi convergenti verso il centro⁵⁹. Secondo l'esegesi suggerita da Eimerico, il cerchio raffigura l'essere infinito di Dio e la convertibilità degli attributi di unità, verità e bontà; il triangolo illustra la vita infratrinitaria del principio e la generazione *ad intra* delle persone divine; i tre raggi esemplificano l'emanazione creatrice *ad extra* e la triplice causalità di Dio (efficiente, formale e finale)⁶⁰. L'icona del sigillo, se scomposta ed esaminata nei suoi aspetti particolari, orienta la discussione positiva delle perfezioni divine; se considerata su un piano sinottico, essa costituisce il termine anagogico per la contemplazione della causa prima, l'immagine dinanzi a cui si arresta e si risolve il linguaggio discorsivo.

Le idiosincrasie del pensiero di Eimerico gettano luce, almeno in parte, sul contesto intellettuale in cui Cusano sviluppò la dottrina della coincidenza e sull'orizzonte teorico rispetto a cui egli

58. Per una discussione dettagliata della dottrina e della simbologia del sigillo, con riferimento anche alle fonti, cfr. HAMANN, *Das Siegel der Ewigkeit*, 65-99.

59. Cfr. HEYMERICUS DE CAMPO, *De sigillo eternitatis*, p. 100 [n. 3].

60. *Ibidem*, p. 101 [n. 4]: «Illud mundi architipi paradigma sigillum eternitatis recte dicitur, ex quo per ipsum veritas eterna suam in rationem humanam traducit ymaginem, in quam quilibet eiusdem rationis indago discursive resolvitur, cuius circulus significat perfectionum essentialium reciprocum seu convertibilem ydempnitatem, triangulus in differentiis positionis circuli oppositis terminatus personarum trinitatem et tres funiculi ab illis angulis deorsum in centro terminati appropriatam tribus personis trium causarum activarum, scilicet effective, exemplaris et finalis, influenciam [...]».

delineò criticamente la propria soluzione. La ricezione degli scritti di Eimerico assunse infatti le sembianze di una presa di distanza e di un consapevole ribaltamento di prospettiva. Da un lato, Cusano riprendeva l'idea secondo cui il principio di non contraddizione costituirebbe il marchio della finitezza della ragione discorsiva e manifesterebbe lo statuto negativo del sapere umano. Dall'altro, Cusano traeva da questa convinzione l'inadeguatezza della legge di non contraddizione nell'ambito di un'indagine sull'infinito. Capovolgendo il procedimento dell'*ars* di Eimerico, Cusano arrivava a sostenere nel *De docta ignorantia* che tutte le verità negative su Dio possano essere ricavate dal pensiero della coincidenza degli opposti e che, anzi, l'intera teologia si deduca da questo principio fondamentale («ex hoc tanto principio elicitur»)⁶¹. Con riferimento all'autorità di Dionigi, Cusano affidava alla ricerca teologica il compito di elevare la mente al di sopra della disgiunzione delle determinazioni contraddittorie e dunque oltre i confini tracciati dai dettami della logica aristotelica.

In modo molto simile, Cusano accoglieva da Eimerico l'uso delle figure geometriche come guida alla contemplazione di Dio⁶². Il procedimento adottato da Cusano muoveva però in direzione opposta. Nel primo libro del *De docta ignorantia*, il simbolo geometrico non è concepito come il punto d'arrivo della visione, in cui si ritroverebbero riassunte insieme le perfezioni divine, quanto piuttosto come

61. NICOLAUS DE CUSA, *De docta ignorantia*, I, cap. 16, p. 30-31: «Unde hic videtur magna speculatio, quae de maximo ex isto trahi potest: quomodo ipsum est tale, quod minimum est in ipso maximum, ita quod penitus omnem oppositionem per infinitum supergreditur. Ex quo principio possent de ipso tot negativae veritates elici, quot scribi aut legi possent; immo omnis theologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicitur. Propter quod maximus ille divinatorum scrutator Dionysius Ariopagites in Mystica sua theologia dicit beatissimum Bartholomaeum mirifice intellexisse theologiam, qui aiebat eam maximam pariter et minimam. Qui hoc enim intelligit, omnia intelligit; omnem intellectum creatum ille supergreditur. Deus enim, qui est hoc ipsum maximum, ut idem Dionysius De divinis nominibus dicit, non istud quidem est et aliud non est, neque alicubi est et alicubi non. Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium».

62. Sulla teologia matematica di Cusano, cfr. D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014 (Oxford Studies in Historical Theology).

il punto di partenza per un'ascesa oltre l'immagine. Se si applicano all'infinito le proporzioni esistenti tra le figure finite, spiegava Cusano, la mente è portata ad ammettere come la linea, il triangolo e il cerchio coincidano in un'unica figura. Ma tale figura infinita, poiché non è più rappresentabile, guida l'intelletto alla visione incomprensibile dell'infinito semplice, che è del tutto indipendente da ogni figura e dalla loro reciproca opposizione («transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura»)⁶³.

Riletta in controluce ai testi di Eimerico, l'insoddisfazione espressa ripetutamente da Cusano, già nel *De docta ignorantia* e nel *De coniecturis*, verso le scuole contemporanee in virtù dell'incondizionata osservanza del principio di non contraddizione sembra prendere come bersaglio implicito anzitutto, sebbene non esclusivamente, l'albertismo⁶⁴. A Colonia, teatro dell'insegnamento universitario di Ei-

63. *Ibidem*, cap. 12, p. 24: «Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant: si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum».

64. Si veda ad esempio NICOLAUS DE CUSA, *De coniecturis*, J. Koch, K. Bormann, H.G. Senger (edd.), Meiner, Hamburg 1972 (Nicolai de Cusa Opera omnia, III), lib. I, cap. 10, p. 54: «Simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito, si ad arcana illa curas pervenire, quae supra rationem, disiungentem progressionem a regressione, solo intellectu in unum opposita complicate verius attinguntur. Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecloserunt». In modo simile, Cusano esprimeva la sua insoddisfazione rispetto alla *viae* contemporanee nella lettera dedicatoria a Giuliano Cesarini che chiude il *De docta ignorantia*, cfr. *Id.*, *De docta ignorantia*, p. 163: «Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui». Sul ruolo che l'albertismo avrebbe giocato nell'elaborazione dei primi scritti filosofici cusani, cfr. M.J.F.M. HOENEN, «Ista prius inaudita». *Eine neuentdeckte Vorlage der Docta ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues*, «Medioevo» 21 (1995), pp. 375-476; e più di recente A. FIAMMA, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Aschendorff, Münster 2019 (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte, Reihe B, 19), in part. pp. 53-132.

merico, non si era forse compiuta l'ultima esperienza accademica di Cusano? E Cusano non aveva ritrovato proprio negli scritti di Eimerico, suo interlocutore privilegiato ancora negli anni di Basilea, una vigorosa revisione teologica, metafisica ed antropologica del principio di non contraddizione? Ancorché velato e intrecciato ad un debito intellettuale, è possibile pertanto scorgere uno smarcamento critico di Cusano da Eimerico. E se è vero che l'attenzione precipua verso l'assiomatica caratterizza sia l'insegnamento di Eimerico sia quello del suo collega parigino d'un tempo, Johannes Wenck, allora il *De ignota litteratura* assume in maniera inattesa i contorni di una difesa tacita dell'albertismo piuttosto che quelli di un'invettiva spontanea. Ma vi è di più. Il rapido confronto tra le posizioni di Eimerico e di Cusano permette di riconsiderare la contrapposizione polemica tra aristotelismo universitario e tradizione platonica costruita da Cusano nell'*Apologia* (almeno per ciò che riguarda la versione dell'aristotelismo elaborata all'interno della scuola albertista) nei termini di una concorrenza tra due modelli di ricezione del platonismo dionisiano. Il primo modello, quello di Eimerico, tentava di conciliare Dionigi ed Aristotele e assumeva la validità universale del principio di non contraddizione come esito coerente dell'adozione di un ideale dionisiano di teologia; il secondo, quello di Cusano, si serviva della teologia negativa per certificare l'inadeguatezza del principio di non contraddizione nel discorso sul divino ed affermare la necessità di un suo superamento nella dottrina della coincidenza. Questa prospettiva di lettura risulta confermata dal percorso intellettuale compiuto dallo stesso Wenck nel periodo appena successivo alla disputa con Cusano, su cui ci si soffermerà nell'ultimo paragrafo.

4. Johannes Wenck e Nicola Cusano interpreti di Dionigi Areopagita

Attorno alla metà degli anni Cinquanta, Wenck inaugurò un ambizioso progetto di esposizione del *corpus dionysiacum* nell'ambito del suo insegnamento presso la Facoltà di Teologia dell'Università

di Heidelberg⁶⁵. Si tratta di un proposito chiaramente ispirato alle parafrasi di Alberto Magno, ma che risulta perlomeno inconsueto nel panorama della teologia accademica dell'epoca⁶⁶. Attenendosi all'ordine di lettura degli scritti di Dionigi Areopagita in uso nel Medioevo, Wenck realizzò nel 1455 dapprima un ampio commento alla *Gerarchia celeste*. Di seguito, egli si dedicò all'esposizione della *Gerarchia ecclesiastica*, di cui però ad oggi non possediamo testimoni manoscritti, e commentò poi i primi due capitoli dei *Nomi divini* (così almeno nell'unica versione sinora nota dell'opera, tramandata nel manoscritto della Biblioteca Vaticana Cod. Pal. lat. 1590). È probabile che la morte, sopraggiunta nel 1460, gli abbia impedito di portare a termine questo commento e di consacrarsi successivamente anche all'esegesi della *Teologia mistica* e delle *Lettere*. Il metodo espositivo adottato da Wenck si richiama da vicino all'ermeneutica biblica e muove dalla convinzione che il testo di Dionigi fornisca da sé la chiave della propria interpretazione procedendo secondo un movimento di auto-esplicazione⁶⁷. Il compito del com-

65. Per una ricostruzione dettagliata della genesi e della realizzazione di questo progetto mi permetto di rinviare a M. MELIADOR, *Neuplatonismus an der Universität Heidelberg? Johannes Wenck († 1460) als Kommentator des Corpus Dionysiacum*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 88 (2021), pp. 143-187.

66. Sulla ricezione tardomedievale di Dionigi in ambito universitario, cfr. D.E. LUSCOMBE, *Some Examples of the Use Made of the Works of the Pseudo-Dionysius by University Teachers in the Later Middle Ages*, in J. IJSEWIJN, J. PAQUET (eds.), *The Universities in the Late Middle Ages*, Leuven University Press, Leuven 1978 (Mediaevalia Lovaniensia, Studia, 6), pp. 228-241; Id., *Denis the Pseudo-Areopagite and Central Europe in the Later Middle Ages*, in S. WŁODEK (éd.), *Société et Église. Textes et discussions dans les universités d'Europe pendant le moyen âge tardif*, Brepols, Turnhout 1995 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 4), pp. 45-64. Su Alberto interprete di Dionigi, cfr. H. ANZULEWICZ, *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen*, in T. BOIADJIEV, G. KAPRIEV, A. SPEER (Hrsg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 9), pp. 251-295; Id., *Illumination und Emanation in den Dionysius-Kommentaren des Albertus Magnus. Kognitive und ontologische Aspekte*, in: G. KAPRIEV (ed.), *The Dionysian Traditions*, Brepols, Turnhout 2021 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 23), pp. 143-186.

67. JOHANNES WENCK, *Lectura circa Dionysium De celesti yerarchia*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Pal. lat. 149, f. 2v: «Quapropter valde cavenda est in divinis verbis extranea expositio ab ea, quam sequentibus verbis ip-

mentatore è per Wenck quello di risalire alla trama interna della parola dionisiana, alla *connexio verborum*, senza introdurre alcuna spiegazione estranea (*extranea expositio*), in modo tale che ogni passo possa essere illustrato, mediante un meticoloso esercizio di intertestualità, sulla base di ciò che Dionigi stesso vi fa seguire. A questa particolare attenzione verso la lettera e la struttura interna del testo corrisponde una pratica di confronto sistematico delle traduzioni disponibili: nel commento alla *Gerarchia celeste* Wenck riproduceva in sequenza ed esaminava in parallelo le versioni di Giovanni Scoto Eriugena e di Giovanni Saraceno, mentre nell'esposizione dei *Nomi divini* dava prova di conoscer bene anche la *translatio novissima* di Ambrogio Traversari, prediletta dal Cusano. Val forse la pena rilevare come in una celebre lettera datata 14 settembre 1453 e indirizzata ai monaci dell'abbazia di Tegernsee, Cusano avesse descritto la virtù auto-esplicitiva del testo di Dionigi in termini che ricordano da vicino i presupposti dell'ermeneutica wenckiana: «non habet opus glosis, ipse seipsum multipliciter explanat»⁶⁸.

In questa sede, meritano di essere sottolineati almeno tre aspetti che caratterizzano il lavoro di Wenck sull'opera di Dionigi. In primo luogo, i commenti documentano una profonda conoscenza della tradizione esegetica di lingua latina. Per una circostanza ironica ma forse non del tutto casuale, tra le fonti esplicitate è possibile ritrovare (con la sola eccezione di Massimo il Confessore) l'intero catalogo di *auctoritates* che Cusano nell'*Apologia* rimproverava a Wenck di ignorare e di cui caldeggiava polemicamente lo studio: Ugo di San Vittore, Roberto Grossatesta, Giovanni Scoto Eriugena, Tommaso da Vercelli. A questa lista di nomi si aggiungevano poi due *moderniores commentatores* quali Alberto Magno e, per il *De divinis nominibus*, Tommaso d'Aquino⁶⁹. In effetti, Wenck mobilitava a

samet scriptura divina consuevit adicere, cum in legitimo textu sequencia declaratoria sint precedendum. Hiis animadversis in libris beati Dionysij in quantum potero, connexioni verborum textus insistere intendo».

68. Cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Aschendorff, Münster 1915 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 14/2-4), p. 117.

69. Sulle fonti dei commenti, cfr. MELIADÒ, *Neuplatonismus an der Universität Heidelberg?*, pp. 158-172.

sostegno della propria esposizione principalmente le parafrasi dionisiane di Alberto, a cui faceva riferimento con estrema frequenza e da cui riprendeva molto spesso tacitamente ampi estratti. Da Alberto, inoltre, Wenck traeva la maggior parte delle citazioni aristoteliche e più in generale la tendenza ad elaborare una mediazione interpretativa tra la teologia dionisiana e la tradizione peripatetica.

In secondo luogo, la dottrina esposta da Wenck nei commenti dionisiani evidenzia una sensibilità teologica e filosofica non troppo distante da quella del Cusano e rafforza l'impressione, evocata in precedenza, che il diverbio tra i due fosse sorto sulla base di un orizzonte intellettuale in parte condiviso piuttosto che dalla collisione di mondi antitetici e privi di punti di contatto. Particolare enfasi in tal senso può essere attribuita alla ricezione wenckiana degli scritti di una delle figure più controverse del cosiddetto "platonismo medievale", Giovanni Scoto Eriugena⁷⁰. La presenza assidua ed esplicita nel commento alla *Gerarchia celeste* di questo autore molto caro al Cusano⁷¹ costituisce non solo un momento significativo d'emancipazione di Wenck rispetto al modello espositivo di Alberto (che nella sua parafrasi ometteva di citare Eriugena), ma veicola alcuni temi centrali della sua esegesi dionisiana. Con l'ausilio di Eriugena, Wenck sanciva ad esempio il primato del metodo apofatico nel discorso teologico e l'eminenza di Dio rispetto ad ogni attributo positivo⁷², così come aderiva alla concezione teofanica del creato,

70. Cfr. P. LUCENTINI, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'Eriugenismo*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

71. Su Cusano lettore di Eriugena, si vedano, tra gli altri, W. BEIERWALTES, *Cusanus and Eriugena*, «Dionysius» 13 (1989), pp. 115-152; e più di recente (con ulteriori riferimenti bibliografici) D. ALBERTSON, *Echoes of Eriugena in Renaissance Philosophy: Negation, Theophany, Anthropology*, in A. GUIU (ed.), *A Companion to John Scottus Eriugena*, Brill, Leiden-Boston 2020 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 86), pp. 387-418.

72. JOHANNES WENCK, *Lectura circa Dionysium De celesti yerarchia*, f. 21v: «Quoniam duplex divine significationis ratio est (aut enim affirmative significatur aut negative), propterea estimo hanc significationem, que est negativa, potenciosem et convenienciosem. Validius quippe et propinquius veritas ineffabilis et divina existencia negative quam affirmative insinuat. Propterea enim negativa ratio in divinis significationibus preponitur affirmative, quoniam vere dicimus ipsam deitatem, que supereminet omnia, non esse aliquid eorum que sunt, et ignoramus

quale simbolo che rivela e rende intelligibile la luce inaccessibile della causa prima⁷³.

Infine, una nota marginale autografa apportata da Wenck nel manoscritto del suo commento alla *Gerarchia celeste* (Cod. Pal. lat. 149) permette di gettar luce sul seguito della controversia con Cusano e mostra bene come essa si sia riorientata, dopo la replica del cardinale, nel quadro di una discussione sulla corretta interpretazione di Dionigi. Può essere utile riportare la glossa per esteso:

Cum in De mystica theologia scriptum sit: «ignote ascende», in eodem libro ignorancia capitur non ut est in irrationalibus, sed ut est in intellectualibus et in divinis, non dicens privacionem noticie, sed preeminenciam, excessum et profectum noticie. Quam acceptiorem ignorancie puto ignorasse eum qui scripsit De docta ignorancia libellos tres, quos improbavi per Ignotam litteraturam. Quam videns ille de docta ignorancia fecit Apologiam maledicendo me nominatim blasphemijs inauditis. Contra quam Apologiam scripsi libellum De facie scole docte ignorancie, ut agnoscatur quam detrahat doctrine omnium universitatum⁷⁴.

L'annotazione marginale informa sul fatto che Wenck rispose all'*Apologia* di Cusano con un nuovo pamphlet dal titolo *De facie*

quid ipsa sit. Ipsa enim plus est quam bonitas, et super omne quod dicitur aut intelligitur exaltata». Si veda in parallelo la fonte eriugeniana in IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, J. Barbet (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 31), pp. 33-34.

73. JOHANNES WENCK, *Lectura circa Dionysium De celesti yerarchia*, f. 13r: «Hac brevi sententia, ut vult Iohannes Scotigena, beatus Dyonisius docet nos incunctanter, non solum humanos animos adhuc in carne detentos per sensibilia symbola, verum eciam angelicos intellectus omni carnali gravitate absolutos per invisibiles significaciones, quas theologia theophanias nominat, ipsam veritatem cognoscere, que est super omnem sensum et intellectum ab omni visibili et invisibili creatura remota». Cfr. IOHANNES SCOTUS ERIUGENA, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, p. 17.

74. JOHANNES WENCK, *Lectura circa Dionysium De celesti yerarchia*, f. 24r. Sulla nota marginale aveva posto l'attenzione per la prima volta HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, pp. 102-103. Più di recente si vedano ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, p. 87, n. 127; e in considerazione anche dell'argomento che Wenck sviluppa nel corpo del testo MELIADÒ, *Neuplatonismus an der Universität Heidelberg?*, pp. 167-170.

scole docte ignorancie, composto tra il 1449 e il 1455. L'opuscolo, di cui sinora non sono stati ritrovati esemplari manoscritti, era concepito come una difesa del sapere universitario nel suo insieme, a rimedio del discredito nel quale l'avrebbe gettato il Cusano. E Wenck rimproverava ora al contendente anche una cattiva esegesi della *Teologia mistica* di Dionigi. L'ideale di ignoranza sostenuto dal Cusano, conseguenza diretta dell'applicazione del principio della coincidenza degli opposti, implicava agli occhi di Wenck una fuga nell'irrazionale che tradiva apertamente la lettera dell'Areopagita. Per Wenck l'ascesa mistica dionisiana corrisponde ad un'eminenza della conoscenza e non ad una messa fuori gioco delle regole e dei criteri del discorso razionale. È notevole il fatto che Wenck reclamasse ora per sé l'autorità dell'Areopagita contestando come illegittima l'appropriazione della tradizione dionisiana compiuta da Cusano nell'*Apologia*. In chiusura, sarà allora utile ricercare nelle opere cusane dello stesso periodo qualche traccia di una nuova presa di posizione: si tratta invero di testimonianze ben note alla storiografia, ma che assumono un significato inedito – questo è il suggerimento – se ricollocate nella prospettiva del dibattito con Wenck e del suo contemporaneo impegno sulle opere di Dionigi.

Nell'agosto del 1453, Cusano entrò in possesso di un codice contenente i commenti di Alberto agli scritti dell'Areopagita (Cod. Cus. 96). Il manoscritto costituisce un documento prezioso su una nuova fase di studi dionisiani compiuti da Cusano negli anni Cinquanta del Quattrocento. Il codice conserva infatti «un numero insolitamente elevato di glosse marginali di mano del Cusano»⁷⁵ – così Ludwig Baur che nel 1941 ne ha curato l'edizione. L'interpretazione albertina di Dionigi assunse in quegli anni prioritaria importanza nell'agenda intellettuale di Cusano e la lettura di Alberto ebbe un impatto immediato sulla sua produzione. L'esempio più significativo è in tal senso il *De beryllo*, completato nel 1458 dopo lunga gestazione⁷⁶. L'uso massiccio delle parafrasi di Alberto è stato

75. L. BAUR (Hrsg.), *Cusanus-Texte, III. Marginalien*, 1. *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1941, pp. 93-113, qui p. 93.

76. Sulla ricezione di Alberto in quegli anni si veda R. HAUBST, *Albert, wie Cusa-*

messo in luce dai curatori dell'edizione critica, Hans Gerhard Senger e Karl Bormann, che negli apparati rilevano i prestiti albertini ben oltre i riferimenti espliciti introdotti dal Cusano. Ne ha offerto un giudizio complessivo, con il consueto acume, Kurt Flasch:

Fast immer, wenn Cusanus einen Philosophennamen nennt [si intende nel *De beryllo*], ist es notwendig, einen Blick in Alberts Kommentar zu werfen. Cusanus hat dessen Text geradezu in seinen eigenen hineingeschoben. Selbst für Gedanken und Bildmotive, die längst zum Cusanischen Grundbestand gehörten – wie die Geradheit, *rectitudo* als *aenigma* – erscheint jetzt Albert als Autorität. Der Rückschluß vom Vielen auf das eine Prinzip, selbst die klassisch neuplatonische Abfolge von *unum*, *intelligentia*, *ratio*, *sensus*, all dies verbindet Cusanus jetzt auch mit dem Namen des Dionysiusinterpreten Albert. Cusanus erwähnt in *De beryllo* keinen einzigen mittelalterlichen christlichen Philosophen außer Albert. [...] Dagegen immer wieder Parmenides-Platon-Proklos. Derartige Nennungen und erst recht die Nicht-Nennungen waren ideenpolitische Signale. Der Kardinal sagte damit, wie er sich die Erneuerung des christlichen Denkens dachte. Sie bestand nicht in einer Albert-Renaissance. Mit dem zeitgenössischen Albertismus wollte Cusanus nicht verwechselt werden, und dies hat er schroff bezeichnet. [...] Sie hielten sich an das gemeinsame Prinzip aller bisherigen Philosophie, an den Satz vom auszuschließenden Widerspruch. Sie alle – der «große Dionysius an einigen Stellen seines Werkes immer ausgenommen. Aber die Kommentatoren des Dionysius – und hier ist an Albert zu denken – legten die koinzidentalen Aussagen des Dionysius disjunktiv aus. Sie wollten den Widerspruch vermeiden⁷⁷.

Flasch rileva dunque come i commenti di Alberto alle opere di Dionigi abbiano fornito la lente interpretativa mediante cui Cusa-

nus ihn sah, in G. MEYER, A. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Albertus Magnus Doctor universalis (1280–1980)*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1980 (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philosophische Reihe, 6), pp. 167-194; J.M. MACHETTA, *Die Präsenz Alberts des Großen im Denken des Nikolaus von Kues*, in K. REINHARDT, H. SCHWAETZER (Hrsg.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Roderer, Regensburg 2007 (Philosophie interdisziplinär, 19), pp. 135-166.

77. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, p. 478.

no intraprese nel *De beryllo* una rilettura della tradizione filosofica e teologica. Al contempo, questo debito nei confronti dell'autorità albertina non fu privo di note critiche e sottintendeva anche un implicito smarcamento dall'albertismo contemporaneo. A quanto suggerito da Flasch è necessario un solo completamento: smarcandosi, Cusano proseguiva un dibattito che aveva accompagnato la formazione e la prima ricezione del suo pensiero e, probabilmente, rispondeva all'interpretazione di Dionigi che Wenck, ancora sotto la guida di Alberto, difese contro di lui nel *De facie scolae doctae ignorantie* e in maniera più estesa nelle lezioni sull'Areopagita tenute all'Università di Heidelberg. Con una differenza di non poco conto rispetto alle sue dichiarazioni nell'*Apologia*, Cusano si mostrava però adesso consapevole di difendere un'interpretazione di Dionigi in netta discontinuità con la tradizione esegetica: «se [gli interpreti] avessero seguito con costante perseveranza il grande Dionigi», scriveva Cusano nel *De beryllo*, «avrebbero visto più chiaramente il principio di tutte le cose e avrebbero scritto commenti sull'opera di Dionigi secondo l'intenzione del suo stesso autore»⁷⁸. La posta in gioco teorica non cambiava e ruotava, ancora una volta, attorno al superamento della legge di non contraddizione nell'ascesa mistica. In termini analoghi, Cusano si esprimeva in una celebre glossa scritta in margine ad una pagina commento albertino sul secondo capitolo del *De divinis nominibus*: «Videtur quod Albertus et pene omnes in hoc deficiant quod timeant semper intrare caliginem, que consistit in admissione contradictoriorum»⁷⁹. Lo scarto decisivo tra Cusano e i maestri alla scuola di Alberto, da Eimerico a Wenck, si trova ben riassunto in questa constatazione. Il conflitto tra i seguaci della dotta ignoranza alla scuola di Socrate, Platone e Dionigi,

78. NICOLAUS DE CUSA, *De beryllo*, p. 35 [n. 32]: «Et ideo arbitror, si constanti perseverantia secuti fuissent magnum Dionysium, clarius vidissent omnium principium atque commentaria fecissent in ipsum secundum ipsius scribentis intentionem».

79. BAUR (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius*, p. 102 [n. 269]. Cfr. Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, Cod. Cus. 96, f. 105r. La pagina di Alberto a cui si riferisce la glossa apposta nel margine inferiore del foglio si ritrova in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, P. Simon (ed.), Aschendorff, Münster i.W. 1972 (Alberti Magni Opera omnia, XXXVII/1), p. 98.

da un lato, e l'*aristotelica secta* dall'altro, si risolve così ora in un dissenso interno ad una tradizione comune e, più precisamente, nella presa di coscienza da parte di Cusano di occupare, in questa tradizione, una posizione fuori dal coro.

5. Coda

È senz'altro per una sorta di ironia della storiografia che è possibile parlare di platonismo, come si è fatto in questo contributo, in riferimento ad una scuola filosofica che manifestava esplicita adesione alla corrente peripatetica – un platonismo per giunta senza Platone, se è vero che la tradizione platonica risultava mediata, negli scritti di Eimerico e Wenck, principalmente dall'opera di Alberto e da fonti pseudoepigrafiche, quali il *Liber de causis* e il *corpus dionysiacum*. Da questo punto di vista, come ricordato in apertura, le letture platoniche di Cusano sono figlie di un altro universo intellettuale e di una riscoperta dell'antichità rispetto a cui l'albertismo si mostrò in larga parte impermeabile. Per motivi di chiarezza, è opportuno pertanto sottolineare come questo saggio non abbia contemplato tra i suoi scopi quello di riguadagnare l'albertismo, o alcuni dei suoi maggiori esponenti, alla storia della tradizione platonica, o viceversa di includere Cusano nella storia dell'albertismo. Di queste categorie storiografiche non si è assunta un'accezione forte, legata ad un catalogo predefinito di sentenze o autorità, ma si è attribuita loro una funzione descrittiva rispetto a tre livelli d'analisi: la rappresentazione che gli stessi attori intellettuali fornirono delle loro tradizioni d'appartenenza; le vie di trasmissione e l'uso delle loro fonti; e gli incroci personali e istituzionali, il gioco delle influenze e delle critiche reciproche. Operando contemporaneamente su questi tre livelli, e mostrandone anche la dissonanza, le categorie storiografiche risultano talvolta più sfuggenti, ma anche meno rigide e più adatte a ritrarre la complessità delle pratiche di pensiero.



Index of names

- Abraham, 105, 108
 Abū Bakr al-Rāzī, Muḥammad ibn
 Zakariyyā' see Rhazes
 Abū Bakr ibn al Ṣā'igh, 95
 Adelardus Bathoniensis, 11, 12,
 53-59, 62
 Aertsen, J.A., 90n, 126n
 Aesopus, 25
 Afonasin, E., 192n
 Alanus ab Insulis, 153
 Albertson, D., 225n, 230n
 Albertus Magnus, 18, 138n, 153,
 155, 156, 160, 215, 217, 224,
 228-230, 232-235
 Albinus, 186n
 Albumasar (Abū Ma'ṣar al-Balkhī),
 12, 58, 62, 63
 Alcherus Claraevallensis, 177n
 Alcinous, 33n
 Alexander Aphrodisiensis, 95, 136,
 139, 144-146, 148
 Alexis, 22, 45
 Alfarabi (Abū Naṣr al-Fārābī), 67,
 87n, 95, 96, 105, 153
 Algazel (al-Ġazālī), 153
 Alighieri, Pietro, 87n
 Al-Khwārizmī, 57
 Altini, C., 107n
 Altmann, A., 98n
 Alverny, M.-T. d', 73n
 Ambrosius, 20n, 39, 153
 Amerigotus de Montagnone, 91n
 Amerini, F., 14, 15, 119
 Ammonius Christianus (?), 170n
 Ammonius Saccas, 16, 167-170, 172,
 175, 177-181, 185, 198, 200
 Amplonius Rating de Bercka, 77
 'Amr, 59
 Andrea Cenni da Volterra see Gius-
 ti, Andrea Cenni
 Andreas de Pace, 87n
 Angold, M., 69n
 Anitus, 80n
 Anoz, J., 19n
 Anselmus Cantuariensis, 153
 Anzulewicz, H., 156n, 160n, 217n,
 228n
 Apollinaris Laodicensis, 163, 164,
 199
 Apollo, 25
 Apollonius Tyanaeus see Belenus
 Apuleius, 20n, 22n, 30, 63, 64, 153,
 204
 Aristoteles, 13, 15, 37, 53, 67, 69,
 80n, 95-97, 105, 106, 108, 109,
 112, 115n, 116, 122-124, 130,

- 131, 133-141, 143-149, 152,
155n, 158n, 160-164, 171, 180,
198, 207, 210, 211n, 212, 214-
216, 218, 219, 222, 227
- Armisen-Marchetti, M., 155n
- Arnoldus Luscus, 153
- Arnzen, R., 56n
- Athanassiadi, P., 168n
- Atticus, 186n, 187n
- Augustinus Hipponensis, 10, 11,
19-43, 45-47, 49, 50, 54, 132,
153, 165, 195n, 201n
- Aulus Gellius, 85
- Avempace (Ibn Bāḡḡa), 96
- Averroes (Ibn Rushd), 95, 106, 110,
114, 128, 142, 153
- Avianus, 92n
- Avicebron (Ibn Gabirol), 14, 98, 99,
102, 153, 156
- Avicenna (Ibn Sīnā), 96, 105, 153,
212n
- Ax, W., 24n, 63n
- Baasten, M.F.J., 114n
- Badawī, 'A., 101n
- Balbi, Pietro, 206
- Ball, R.M., 75n
- Baltes, M., 33n
- Balztly, D., 195n
- Barbet, J., 231n
- Barile, E., 77n
- Bartholomaeus, 225n
- Bataillon, L.J., 138n
- Baur, L., 87n, 232, 234n
- Beatrice, P.F., 178n, 194n, 195n,
196n
- Beccarisi, A., 89n, 152n, 155n, 156n
- Beierwaltes, W., 120n, 222n, 230n
- Belenus (Apollonius Tyanaeus),
12, 65
- Benedetto, M., 13, 14, 95, 98n,
104n, 111n, 112n
- Benedictus Elwanger, 78
- Bentius Alexandrinus, 91n
- Bernardus Claraevallensis, 153
- Berschin, W., 154n
- Bertholdus de Moosburg, 13, 16,
17, 89, 90, 94, 151-162, 164-167,
169, 170, 172-177, 179, 180,
183-193, 196, 198-201, 214
- Bertoni, G., 77n
- Bettella, C., 77n
- Billanovich, G., 73n, 92n
- Birkenmajer, A., 73n, 126n
- Bisanti, E., 13, 69, 74n, 159n
- Blau, J., 114n
- Blum, P.R., 208n
- Blume, H.-D., 185n, 192n
- Blumenthal, H.J., 185n
- Bochet, I., 42n
- Boese, H., 74n, 173n, 174n
- Boethius, Anicius Manlius Se-
verinus, 10, 56, 82n, 134, 153,
201n, 216, 219
- Bohak, G., 58n
- Boiadjiev, T., 207n, 228n
- Borgnet, A., 160n
- Bormann, K., 213n, 226n, 233
- Bos, E.P., 151n
- Boss, G., 89n, 151n
- Bossier, F., 127, 142n
- Boudon-Millot, V., 178n, 199n
- Bouillon, T., 77n
- Boulnois, M.-O., 199n
- Brams, J., 127n, 128n, 151n
- Brandt, R., 218n
- Brandt, S., 26n
- Brewer, J.S., 85n
- Bridges, J.H., 89n
- Brisson, L., 192n

- Brown, V., 154n
 Brown Wicher, H., 154n
 Bruni, Leonardo, 204, 205
 Burgundio Pisanus, 154
 Burkert, W., 195n
 Burnett, C., 11, 12, 14, 53, 54n,
 56n, 58n, 59n, 60n, 62n, 63n,
 64n, 65n, 67n, 154n
 Bussi, Giovanni Andrea, 204-206

 Caiazzo, I., 12n, 154n, 196n
 Calcidius, 12, 55, 56, 60-63, 66, 70,
 76n, 129, 131, 133, 134, 142,
 148, 153, 201n
 Calma, D., 11n, 15n, 16n, 151n,
 152n, 156n, 158n, 217n, 219n,
 221n
 Camelot, T., 24n
 Canning, J.P., 63n
 Caramello, P., 133n
 Cardauns, B., 27n
 Carrara, Francesco da, 73
 Castaldi, L., 79n
 Catapano, G., 11, 14, 19, 21n, 25n,
 192n
 Cavigioli, J.-D., 223n
 Celia, F., 12n, 53n, 56n
 Cesarini, Giuliano, 226n
 Chaouech, A., 106n
 Charrue, J.-M., 170n, 178
 Châtelain, É., 125
 Chiaradonna, R., 148n, 176n, 185n
 Chiesa, B., 113n
 Chiesa, P., 79n
 Chrysippus, 167
 Ciccarelli, D., 87n
 Cicero, Marco Tullius, 11, 20n,
 22n, 24n, 25n, 26n, 27n, 28n,
 29n, 30n, 31n, 32n, 33n, 34,
 35n, 36n, 37n, 38, 39n, 40, 41n,
 42n, 54, 57, 63, 70, 83n, 134,
 153
 Ciholas, P., 116n
 Cleanthes, 167
 Clemens VI (papa), 73n
 Colomer, E., 221n
 Cos, J., 132
 Costa ben Luca, 56n, 67n
 Courcelle, P., 20n
 Cranz, F.E., 154n
 Critias, 167
 Crito, 86
 Cronius, 193, 194, 196, 200
 Cyprianus Carthaginensis, 20n,
 25n, 26n

 D'Amico, C., 204n
 D'Ancona, C., 217n
 Dandolo, Fantino, 77n
 D'Angelo, E., 69n
 Daur, K.D., 46
 Davidson, H., 109n
 de Boer, J.-H., 204n
 Decembrio, Pier Candido, 206
 de la Mare, A.C., 75n
 de Ley, H., 186n
 Deman, T., 149n
 Democritus, 136, 167
 Denifle, H., 125
 DePalma, E., 170n, 178
 De Poorter, A., 74n
 De Robertis, T., 76n
 De Souza, I.H., 114n, 115n
 des Places, É., 167n
 Deuse, W., 194n
 Di Donato, S., 114n
 Dillon, J., 192n, 194n, 195n
 Dinarchus (*scil.* Dicaearchus), 159
 Diogenes Laertius, 22n, 206
 Dionysius pseudo Areopagita, 10,

- 17, 152, 188, 189, 200, 206, 207,
 212, 213n, 214, 217, 222-225,
 227-229, 231-234
 Dobler, E., 154n, 159n, 160n, 161n
 Dodaro, R., 20n
 Dodds, E.R., 167n, 170n, 176n
 Dolbeau, F., 50
 Domański, B., 159n, 169n
 Dombart, B., 23n, 26, 47, 195n
 Dominicus Gundissalinus, 67, 87n
 Donà, Pietro, 77
 Dondaine, H.-F., 138n
 d'Onofrio, G., 84n
 Dorandi, T., 22n, 172n
 Dörrie, H., 167n, 169n, 177n, 178,
 179n, 182n, 194n, 195n
 Dotti, U., 88n
 Dougan, T.W., 83n
 Drecoll, V., 25n
 Drossaart Lulofs, H.J., 69n, 77n
 Ducos, J., 73n
 Dukes, L., 103n
 Dunphy, W., 109n
 Dupont, A., 42n

 Ebbersmeyer, S., 84n
 Echecrates, 86
 Echarodus (Meister Eckhart), 17, 214
 Edward III, king of England, 88n
 Edwards, M., 167n, 169n, 178n
 Eleatic Stranger, 23n
 Elders, L.J., 138n
 Elferink, M.A., 186n
 Eliezer, the Great (Rabbi), 109n
 Ellard, P., 54n
 Emery, K. Jr., 90n
 Emilsson, E.K., 169n, 177n, 178n
 Empedocles, 95, 105
 Epicurus, 167
 Epstein, I., 109n
 Erler, M., 20n
 Estienne, Henry *see* Henricus Ste-
 phanus
 Étaix, R., 51
 Euclides, 12, 56, 57, 59n
 Eunomius, 162-165, 199
 Eusebius Caesarensis, 33n
 Eustratius Nicaenus, 153, 156

 Fabro, C., 145
 Falaquera, Shem ibn Tov, 14, 110-
 115
 Fedriga, R., 88n, 89n
 Fenton, P., 102, 110n
 Ferro, T., 156n
 Fiamma, A., 207n, 216n, 226n
 Fidora, A., 59n
 Finamore, J., 161n, 176n, 192n,
 195n
 Fitzgerald, A.D., 20n
 Flamand, J.-M., 192n
 Flamant, J., 157n, 187n, 192n
 Flasch, K., 155n, 156n, 209n, 233,
 234
 Forlivesi, M., 215n
 Forte, D., 97n
 Foster, D., 126n
 Fowden, G., 170n
 Franciscus Nansius, 75
 Fredericus Naghel de Traiecto, 75
 Fried, J., 84n
 Friedman, R.L., 215n
 Führer, M., 152n
 Fuhrer, T., 21, 45
 Fumagalli Beonio Brocchieri, M.,
 88n

 Gabriel, A.L., 216n
 Gadamer, H.-G., 72n
 Galenus, 66, 101, 110, 113, 159

- Galle, G., 138n
 Galonnier, A., 217n
 Garfagnini, G., 85n, 125
 Garin, E., 207n, 208n
 Gasquet, F.A., 85n
 Gauthier, R.-A., 130n, 134, 138n
 Gentile, L., 76n
 Georgius Gemistus Pletho, 207n
 Georgius Trapezuntius, 206, 213n
 Gerhardus de Abbatisvilla, 72
 Gerhardus Cremonensis, 67
 Gersh, S., 9, 10n, 11n, 54n, 78n,
 90n, 120n, 126n, 152n, 184n,
 213n
 Gerson, L.P., 153n, 167n
 Gersonides (Levi ben Gershon), 109n
 Gian Galeazzo Visconti, 73
 Gilbertus Porretanus, 153
 Gils, P.-M., 133
 Giomini, R., 22
 Giusti, Andrea Cenni, 76n
 Glorie, F., 24
 Goldbacher, A., 28n, 41, 50
 Gori, F., 50
 Grebner, G., 84n
 Green, D.H., 86n
 Gregorius Nazianzenus, 152, 154n,
 176
 Gregorius Nyssenus, 152, 154, 160,
 161, 176, 179, 181, 193, 196
 Gregory, T., 130n
 Grilli, A., 40n
 Gualterus Burlaeus (Ps.), 87n
 Guido de Grana, 13, 79, 80, 81n,
 82n, 83
 Guillelmus de Matiscone (episco-
 pus), 79
 Guillelmus de Moerbeke, 15, 124,
 126-130, 142, 143, 147, 201n,
 213
 Guiu, A., 230n
 Guldentops, G., 74n
 Gutas, D., 101n
 Hadot, I., 127n
 Hadot, P., 21n
 Hagendahl, H., 24n, 25n, 28n, 29n,
 30n, 31n, 32n, 33n, 34n, 35n,
 36n, 37n, 38n, 39n, 41n, 42n
 Halkin, A.S., 103n
 Hamann, F., 221n, 224n
 Hamesse, J., 127n
 Hampton, A., 203n
 Hankey, W., 120n
 Hartel, W., 26n
 Harvey, S., 97n
 Haskins, C.H., 70n
 Hasse, W., 169n
 Haubst, R., 206n, 208n, 209n,
 216n, 221n, 231n, 232n
 Hayduck, M., 171n
 Heidl, G., 196n
 Heil, G., 188n
 Hellmeier, P.D., 156n
 Helm, R., 22n
 Henle, R., 119, 120n, 129, 131,
 132n, 133n, 134, 135n, 136n,
 137n, 138, 141, 142n, 149
 Henricus Aristippus, 13, 67, 69-72,
 78-80, 81n, 82n, 83n, 84-86, 88,
 90, 91, 120, 159n, 206
 Henricus Bate de Mechlinia, 74,
 128, 201n
 Henricus de Gandavo, 201n
 Henricus Stephanus (Estienne,
 Henry), 20
 Henry, P., 170n, 192n
 Heraclides Ponticus, 147
 Heraclitus, 91n, 167
 Herbert of Middlesex, 70n

- Hermagoras, 22
Hermannus de Carinthia, 11, 12, 59-67
Hermes Trismegistus, 64, 65, 77n, 78n, 95, 152, 155
Heymericus de Campo, 18, 203, 216-218, 220-227, 234, 235
Hieremias de Montagnone, 13, 91, 92, 93n
Hierocles, 178n
Hieronymus Pragensis, 219
Hieronymus Stridonensis, 33n, 201n
Hippo, 167
Hippocrates, 105
Hirschberger, J., 72n
Hirschfeld, H., 105n
Hoenen, M.J.F.M., 9, 10n, 54n, 120n, 215n, 226n
Hoffmann, E., 203n
Holzhausen, J., 196n
Honecker, M., 205n, 206n
Honorius Augustodunensis, 152, 154n, 176, 189
Hopkins, J., 210n
Hörmann, W., 46
Hudry, F., 77n, 78n
Hugo Falcandus (Ps.), 69n
Hugo de Matiscone, 79
Hugo Sanctelliensis, 11, 12, 64-67
Hugo de Sancto Victore, 153, 214, 229
Humphrey, duke of Gloucester, 75
Ḥunayn ibn Ishāq, 110n
- Iacobus Finuccii de Castro Aretino, 73
Iamblichus, 139, 161n, 178n, 182n, 194, 195, 200, 201n
Ibn al-Ṭayyib, Yahya Ibn 'Adī and Ibn al-Biṭrīq, 96
- Ibn Ezra, Mosheh, 14, 102, 103, 104n
Ibn Gabirol *see* Avicbron
Ibn Tibbon Shmuel, 96
Ijsewijn, J., 228n
Imbach, R., 89n, 151n, 155n, 218n, 221n, 222n
Iohannes de Bercka, 77
Iohannes Conversini de Ravenna, 76
Iohannes Damascenus, 153, 165
Iohannes Guallensis, 13, 84-87, 91n, 94
Iohannes Hispalensis (et Limien-sis), 67n
Iohannes de Nova Domo, 215, 216, 218
Iohannes Philoponus, 138, 145n, 171n
Iohannes Saracenus, 229
Iohannes Scotus Eriugena, 153, 155, 176, 214, 229, 230, 231n
Iohannes Wenck, 17, 18, 203, 204n, 208-212, 214-217, 219, 220, 227-232, 234, 235
Iremadze, T., 156n
Isaac Israeli, 14, 95-97, 98n
Isidorus Hispalensis, 92n
Isnardi Parente, M., 172n
- Jacquart, D., 56n, 154n
Jaeger, W.W., 169n
Jeck, U.R., 155n
John Whethamstede, 75
Johnson, L.P., 86n
Jospe, R., 110n
Judycka, J., 80n
- Kaeppli, T., 89n
Kalb, A., 23n, 26, 47, 195n

- Kaluza, Z., 11n, 215n, 219n
 Kapriev, G., 207n, 228n
 Kenney, J., 203n
 Kessler, E., 84n
 Kheoshvili, G., 156n
 Kim, A., 204n
 King, E., 16n, 154n, 156n, 158n,
 176n, 177n, 186n, 187n
 King, E.J., 63n
 Kleineidam, E., 78n
 Klibansky, R., 9, 70, 72n, 120n,
 151n, 203n, 204n
 Knust, H., 87n
 Kobusch, T., 152n
 Koch, J., 226n
 König-Pralong, C., 88n
 Könsge, E., 79n
 Kordeuter, V., 69n
 Kremer, K., 120n
 Kretzmann, N., 126n
 Kristeller, P.O., 154n
 Kuhnekath, K.D., 219n
- Labowsky, C., 69n, 78n
 Lacombe, G., 72n, 73n
 Lactantius, 26n
 Ladner, P., 218n
 Lafleur, C., 75n
 Lagerlund, H., 11n, 84n, 89n
 Lamberigts, M., 42n
 Lamberz, E., 192n
 Larsen, B.D., 178n
 Lasorella, G., 157n
 Lebreton, M.M., 76n
 Lemay, R., 62n
 Leonardi, C., 76n
 Leonardo Aretino *see* Bruni, Leo-
 nardo
 Levine, E., 109n
 Libera, A. de, 158n
- Lievens, R., 158n
 Lockwood, D.P., 70n
 Löfstedt, B., 80n
 Lombello Soffiato, D., 77n
 Lucentini, P., 155n, 230n
 Lucken, C., 73n
 Ludueña, E., 156n
 Luscombe, D.E., 228n
 Lutz-Bachmann, M., 59n
- Machetta, J.M., 207n, 233n
 Macris, C., 196n
 Macris, D., 69n
 Macrobius, 12n, 16, 81, 87n, 151,
 153, 154, 155n, 156-158, 186-
 189, 191, 192, 198, 200
 Madec, G., 39, 46n
 Magee, J., 55n
 Maimonides (Rabbi Moyses), 14,
 96, 97, 106-108, 110, 114-116,
 153
 Mandosio, J.M., 73n
 Mandrella, I., 205n, 207n
 Manfredi, A., 76n
 Mann, F., 185n, 192n
 Männlein-Robert, I., 25n
 Mantas España, P., 54n
 Marc, P., 133n
 Marcanova, Giovanni, 77
 Marinus (rex), 105
 Martin, F.X., 84n
 Marx, J., 78n
 Massa, E., 88n, 158n
 Maximus Confessor, 152, 214, 229
 Mayer, C., 20n
 Mazzoni Peruzzi, S., 79n
 Meersseman, G., 215n, 218n
 Meier-Oeser, S., 213n
 Meijer, P.A., 151n
 Melamed, A., 116

- Melchionda, M.G., 77n
 Meliadò, M., 17, 18, 203, 208n,
 209n, 216n, 217n, 219n, 222n,
 228n, 229n, 231n
 Menniti Ippolito, A., 77n
 Meno, 80n
 Metzger, S.M., 72n
 Meuthen, E., 222n
 Meyer, G., 233n
 Michael de Montagnone, 91n
 Michael Tirasonensis (episcopus),
 64
 Miglio, M., 205n
 Migne, J.-P., 39, 41, 49, 51, 82n
 Milan, G., 91n, 92n
 Minio-Paluello, L., 69n, 70n, 72n,
 73n, 77n
 Mojsisch, B., 152n
 Moncho, J.R., 159n
 Morall, J.B., 84n
 Morani, M., 160n, 172n
 Moreschini, C., 30n, 132n
 Moritz, A., 222n
 Morlino, L., 92n
 Moses, 29, 108, 109n, 116, 162-164
 Moses Maimonides *see* Maimonides
 Motta, B., 153n, 154n, 159n, 175n,
 182n, 199n
 Motzkin, A.L., 104n
 Mountain, W.J., 24
 Müller, C., 20n
 Munk, R., 114n
 Muratori, C., 203n
 Mutzenbecher, A., 22, 40, 49

 Nannucci, V., 87n
 Negri, S., 208n
 Nemesius Emesenus, 115, 151,
 153, 154, 155n, 156, 158-167,
 169n, 170, 171n, 172, 175, 177n,
 178, 179, 180n, 182-184, 194,
 195n, 198, 199
 Neri, M., 81n
 Nicolaus V, papa, 76
 Nicolaus de Cusa, 17, 18, 72n, 78,
 94, 203-216, 218-222, 224-227,
 229-235
 Niederberger, A., 59n
 Nielsen, L.O., 215n
 Nietzsche, F., 116
 Novati, F., 76n
 Numenius Apameaensis (Pythagoricus),
 167, 168, 175, 187n, 200

 Olechowska, E., 26n
 Origenes, 153, 163, 170n, 176, 196n
 Ormsky, E.L., 109n
 Ostanès, 25
 Ostlender, H., 221n

 Pagnoni-Sturlese, M.R., 90n, 152n,
 155n
 Palazzo, A., 9, 85n, 151, 156n, 192n
 Pantin, W.A., 84, 85
 Papias, 78, 79, 80n
 Paquet, J., 228n
 Paravicini Bagliani, A., 128n
 Parmenides, 233
 Parri, I., 155n
 Partoens, G., 42n
 Pellegrin, E., 73n
 Pera, C., 133n
 Perani, M., 114n
 Perrone Compagni, V., 155n
 Pession, P.M., 165n
 Petoletti, M., 91n
 Petrarca, Francesco, 72n, 73, 88
 Petrus Abaelardus, 201n
 Petrus Alphonsi, 153

- Petrus de Alvernia, 129, 201n
 Petrus Iohannis Olivi, 85
 Petschenig, M., 25, 47
 Pfeil, B., 77n
 Pickavé, M., 222n
 Pierantoni, C., 50
 Pines, S., 96n, 106
 Plasberg, O., 63n
 Plato, 9-15, 17, 19-45, 47n, 54-57, 59-69, 70n, 72n, 74, 75n, 76n, 77n, 78n, 80-83, 87n, 88, 90, 93-110, 111n, 112-116, 119-125, 129-149, 152, 154n, 159, 162, 164, 182, 183, 190, 193-195, 199n, 201, 205-207, 212-214, 218, 233, 234
 Plato Tiburtinus, 11, 12, 68, 97
 Plotinus, 167, 168, 169n, 175, 177n, 181, 184, 185n, 192, 195n, 198-200
 Plutarchus Atheniensis, 33n, 195n
 Pohlenz, M., 22n
 Pomaro, G., 74n
 Porphyrius, 16, 31n, 36n, 95, 167, 169n, 170, 175, 177n, 178n, 182n, 186n, 187n, 192, 194, 195, 198-200
 Porro, P., 126n, 143n, 152n, 155n
 Pouderon, B., 178n, 199n
 Proclus, 15, 17, 124, 126-130, 142, 143, 145n, 151, 152, 158, 170, 173-177, 185, 187-189, 191, 194n, 197, 200, 201, 205n, 206, 207, 213, 233
 Ptolemaeus, 12, 13, 57, 59, 64, 68
 Ptolemaeus (Ps.), 12, 58, 68
 Punzi, A., 90n, 155n
 Pythagoras, 95, 105, 196
 Ramelli, I., 81n
 Rashed, M., 66
 Reale, G., 170n
 Recanatini, F., 50
 Regali, M., 187n, 188n, 192n
 Reinhardt, K., 207n, 217n, 220n, 221n, 233n
 Renger, A.-B., 196n
 Retucci, F., 151n, 152n, 156n, 157n
 Reydamas-Schils, G.J., 178n
 Rhazes, 95, 96, 103
 Richard Palmer, 70n
 Richardus de Bury, 13, 88, 89n
 Richardus de Furnivalle, 73, 85
 Richardus de Sancto Victore, 153
 Ricklin, T., 84n
 Rist, J.M., 178n, 185n
 Ritter, A.M., 21n, 188n
 Robert, A., 196n
 Robert of Selby, 70n
 Robertus de Cricklade, 70n
 Robertus Grosseteste, 214, 229
 Robertus Kettenensis, 59, 60, 67
 Roboratus Fortunae, 70, 75
 Rodnite, H., 154n
 Roger II, king of Sicily, 70n
 Rogerius Bacon, 13, 84-86, 88, 94
 Roling, B., 196n
 Ronca, I., 54n
 Rose, V., 70n
 Rosenthal, F., 101n
 Roth, C., 109n
 Rouse, R.H., 73n, 86
 Rubino, E., 69n
 Ruocco, I., 213n
 Rusconi, C., 220n
 Ryan, W.F., 65n
 Sabbadini, R., 76n
 Saccon, A., 158n

- Saffrey, H.D., 176n
 Saif, L., 66, 106n
 Salomon, 112, 113
 Salutati, Coluccio, 76
 Sanderus, Antonius, 74n
 Sannino, A., 155n
 Santinello, G., 206n
 Sanzotta, V., 77n
 Saygin, S., 75n
 Scarpa, L., 187n
 Schipke, R., 78n
 Schmidt, P.L., 85n
 Schroeder, F.M., 169n, 177n
 Schum, W., 77n
 Schwaetzer, H., 207n, 233n
 Schwyzer, H.-R., 169n, 170n, 177n, 192n
 Scopelliti, P., 106
 Seel, G., 89n, 151n
 Seeskin, K., 109n
 Seneca, Marcus Annaeus, 85, 92, 153
 Senger, H.G., 203n, 206n, 207n, 213n, 218n, 226n, 233
 Servius, Maurus Honoratus, 82n
 Sharples, B., 57n, 160n, 163n, 164n, 172n, 178n
 Shiffman, Y., 114n
 Siclari, A., 159n, 164n, 169n, 178n, 180n, 182n, 195n
 Sighinolfi, L., 77n
 Sileo, I., 84n
 Simmias, 83n
 Simon, P., 234n
 Simonetti, M., 23n, 46
 Simplicius, 15, 124-129, 132, 138, 139, 141-143, 145, 146, 148, 201n
 Sirat, C., 98n
 Sirianus, 139
 Smalley, B., 84
 Smith, A., 195n
 Socrates, 25, 41n, 59, 80n, 81, 86, 116, 203, 204, 211, 234
 Söder, J.R., 160n
 Solère, J.-L., 217n
 Solon, 23n
 Somfai, A., 56n
 Somos, R., 196n
 Sorabji, R., 178n, 194n, 195n
 Speer, A., 90n, 207n, 228n
 Stagni, E., 79, 82n, 83
 Staub, M., 63n
 Stavru, A., 196n
 Steel, C., 74n, 120n, 127n, 128, 142, 148n, 151n, 152n, 161n, 171n, 182n, 194n
 Stern, S.M., 98n
 Stitskin, L.D., 103n
 Stobaeus, 194n
 Strauss, L., 96n, 107
 Strayer, J., 67n
 Streck, M., 164n
 Strohmaier, G., 101n
 Strozzi, Palla, 77
 Stump, E., 126n
 Sturlese, L., 71, 89n, 90n, 151n, 152n, 155n, 156n, 157n, 158n, 195n
 Swanson, J., 84-86
 Symachus, 80
 Tamani, G., 13n, 97
 Tarrant, H., 161n, 195n
 Telfer, W., 163n, 171n, 199n
 Thābit ibn Qurra, 58n
 Theiler, W., 170n
 Themistius, 15, 95, 124, 134-136, 142
 Theodericus Carnotensis, 57, 59

- Theodorakopoulos, I.N., 138n
 Theodoricus de Vriberg, 153, 155, 156, 177n
 Theodorus, abbas Constantino-
 politanus *see* Honorius Augu-
 stodunensis
 Theodorus of Asine, 194, 195n,
 199, 200
 Theodorus of Mopsuestia, 163
 Theodosius, 178n
 Theodotus, 178n
 Theombrotus, 26
 Theon Smyrnaeus, 56
 Therentius, 82
 Thilo, G., 82n
 Thomas, P., 64n
 Thomas Anglicus (of York), 16,
 153, 156, 157, 159, 166, 167n,
 186, 199
 Thomas de Aquino, 14, 15, 119-
 131, 133-149, 153, 156, 159n,
 160, 161, 165, 176n, 201n, 218,
 219n, 229
 Thomas Brown, 70n
 Thomas Gallus (of Vercelli), 214,
 229
 Thomas Gascoigne, 75
 Thurner, M., 208n
 Tosetti Grandi, P., 77n
 Trabattoni, F., 148n
 Traversari, Ambrogio, 206, 229
 Trezzini, G.B., 92n
 Tskhadadze, T., 156n

 Ulacco, A., 12n, 53n, 56n
 Ullman, B.L., 92n
 Ulricus de Argentina, 153, 155, 156
 Van der Ejik, P.J., 160n, 163n, 164n,
 172n, 178n
 Van de Vyver, E. 74n
 Van Fleteren, F., 20n
 Vanhamel, W., 127n, 128n, 151n
 Van Mingroot, E., 158n
 van Schelven, A.A., 75n
 Vansteenbergh, E., 229n
 Varro, Marcus Terentius, 20n, 27n
 Vecchio, S., 88n
 Venetianer, L., 110n
 Verbeke, G., 128n, 159n
 Verbeke, W., 158n
 Verbraken, P.-P., 50
 Vergilius Maro, Publius, 80, 82n
 Vernet, A., 74n
 Vesta, 148
 Vimercati, E., 194n, 205n
 Vincentius Bellovacensis, 89n
 Vinzent, M., 36n
 von Arnim, H., 178n

 Waaz, W., 196n
 Walzer, R., 101n
 Waszink, J.H., 132n
 Watt, J.A., 84n
 Watts, P.M., 204n
 Weihrich, F., 25
 Weisheipl, J.A., 138n
 Weiss, R., 75n, 91, 92n
 Wels, H., 218n
 Wetherbee, W., 54n
 Wheeler, A.L., 92n
 Wilcox, J.C., 67n
 William I, king of Sicily, 69
 Willis, J., 155n
 Witt, R.G., 91n
 Włodek, S., 228n
 Wolfson, H.A., 109n
 Wuttke, D., 86n
 Wyttenbach, D.A., 70n

- Xantippes, 86
 Xenocrates, 169, 172
- Yamamoto, K., 58n, 62n
 Yano, M., 58n
 Yehudah al Harizi, 103n
 Yehudah ha-Lewi, 14, 104, 105n,
 106
 Yosef ibn Šaddiq, 95
 Yudin, V., 36n
- Zaffino, V., 205n
 Zambon, M., 176n
 Zamponi, S., 76n
- Zander, H., 196n
 Zavattero, I., 89n, 156n
 Zayd, 59
 Zeller, E., 178n
 Zelzer, M., 33n, 40, 50
 Zeyl, D.L., 142n
 Ziebart, K.M., 205n, 208n, 209n,
 231n
 Ziegler, K., 39n
 Zimmermann, A., 207n, 216n,
 233n
 Zonta, M., 13n, 96n, 97, 101n, 102,
 110n, 112n, 113n, 114n
 Zycha, J., 22, 46

Index of manuscripts

Basel, Universitätsbibliothek, ms. F.IV.31: 154

Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, lat. 4° 821:
77, 78

Bern, Burgerbibliothek, 276: 78, 80-83

Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals, cod. Cus. 96: 232,
234n
–, cod. Cus. 177: 77, 78
–, cod. Cus. 185: 206n
–, cod. Cus. 186: 213n

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. Latinus 259:
88n
–, Pal. lat. 149: 228n, 230n, 231
–, Pal. lat. 1514: 83
–, Pal. lat. 1590: 228
–, Vat. lat. 2063: 76

Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek, CA. 8° 7: 77

Firenze, Biblioteca nazionale Centrale, Pal. 639: 76

Leiden, Universiteitsbibliotheek, B.P.L. 64: 70n, 74, 127, 128

Mainz, Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs. I 610: 219n, 220n

Oxford, Corpus Christi College, 243: 70n, 75

Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 6567 A: 73

—, ms. lat. 7709: 81n, 82n

—, ms. lat. 16581: 72

Strasbourg, Bibliothèque nationale et universitaire, Ms. 84: 206n

Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulares, 47-12: 127, 128

Troyes, Bibliothèque municipale, ms. 1236: 73

Valladolid, Universidad de Valladolid, U/Bc Ms 036: 93, 94

Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, cod. Lat. VI, 81 (=3036): 76

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. Marialucrezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro
5. Marco Arosio
Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)
Studi per Pietro B. Rossi
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine
Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)
ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
10. Ruedi Imbach
Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale
ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
11. Irene Zavattero (a cura di)
L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio
ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro
12. Christophe Grellard
La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo
ISBN 978-88-255-3195-5, formato 14 × 21 cm, 192 pagine, 16 euro
13. Marialucrezia Leone
Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e prima Età Moderna
ISBN 978-88-255-3243-2, formato 14 × 21 cm, 304 pagine, 24 euro
14. Laurent Cesalli, Frédéric Goubier, Anne Grondeux, Aurélien Robert, Luisa Valente (a cura di)
Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach
ISBN 978-88-255-3913-4, formato 14 × 21 cm, 684 pagine, 42 euro
15. Colette Sirat, Marc Geoffroy
De la faculté rationnelle : l'original arabe du Grand Commentaire (Šarḥ) d'Averroès au De anima d'Aristote (III, 4-5, 429a10-432a14). Éditions diplomatique et critique de gloses du manuscrit de Modène, Biblioteca Estense, α. J. 6. 23 (ff. 54v-58v)
ISBN 978-88-255-3850-2, formato 14 × 21 cm, 648 pagine, 48 euro
16. Gianfranco Fioravanti
Da Parigi a San Gimignano
ISBN 979-12-5994-462-7, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 23 euro
17. Elisa Bisanti, Alessandro Palazzo (edited by)
New Perspectives on the Platonic Tradition in the Middle Ages. Sources and Doctrines
ISBN 979-12-5994-510-5, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro







Finished printing in December 2021
from the typography «System Graphic S.r.l.»
via di Torre Sant'Anastasia, 61 – 00134 Roma