

# *Il sottofondo culturale del De anima di Cassiodoro*

Rita MASULLO

## RESUMEN

La investigación de las fuentes cristianas y paganas utilizadas por Casiodoro en su *De anima* revela que en ésta como en otras obras juega un papel muy importante la Sagrada Escritura. El modo como las fuentes paganas y cristianas coexisten frente a frente unas con otras es un importante aspecto que uno debe apreciar para obtener un conocimiento más profundo tanto de la personalidad de Casiodoro como del variado clima cultural en el que vivió y trabajó.

## SUMMARY

The investigation of the Christian and pagan sources used by Cassiodorus in his *De anima* has revealed that in this as well as in other works *mundanae litterae* play a very important role alongside the Holy Scripture. The way the pagan and christian sources live side by side with each other is an important aspect which one must appreciate in order to obtain a deeper knowledge of both Cassiodorus' personality and also the different cultural climate in which he lived and worked.

Nell'introduzione alla sua edizione critica del *De anima*, J. W. Halporn afferma: «Cassiodorus has made no pretence of originality in his treatise»<sup>1</sup>. In realtà Cassiodoro non ha cercato l'originalità né dell'argomento né della

---

<sup>1</sup> J. W. Halporn, *Magni Aurelii Cassiodori De anima (CChL XCVI)*, Turnholti 1973, p. 507.

materia, tant'è che sin dalle prime battute rivela il motivo che lo avrebbe indotto alla stesura dell'opera: esporre con chiarezza e semplicità teorie di per sé complesse e oscure *tam in libris sacris quam in saecularibus* sulla natura e le virtù dell'anima umana (*An.1* =p. 534, 5-10 Halp.). Per lui l'anima è *rationabilis et immortalis*; è luce, perché immagine di Dio; è responsabile del peccato di Adamo, che la chiesa lava col battesimo. Sede degna dell'anima è il capo, *sphaera pulcherrima*; tempio ne è tutto il corpo *in effigiem pulcherrimae speculationis erectum, ad res supernas et rationabiles intuendas*.

Il problema delle fonti del *De anima* è molto interessante ma è anche estremamente complesso: riconoscere l'origine di una determinata teoria non vuol dire averne individuato con altrettanta probabilità la fonte. Cassiodoro stesso nel capitolo *De definitione animae* (=p. 538, 1.4 Halp.) ascrive ai *magistri saecularium litterarum* e ai *veraces doctores* la paternità di molti principî esposti, ma non fa alcuna menzione dell'autore<sup>2</sup> da cui sono desunte le notizie, e tanto meno compare l'indicazione delle fonti che già quello citava. Tale metodo non esclude peraltro che vi siano, e forse più spesso di quanto appaia, interventi e osservazioni personali da parte di Cassiodoro<sup>3</sup>. Quale proporzione si debba assegnare a tali contributi, quali aspetti abbia assunto la sua iniziativa personale, in altre parole come si sia svolto il suo lavoro, ove il testo della fonte sia andato perduto, resta difficile dire. Quando, invece, questo sia disponibile, è oltremodo interessante confrontare il *De anima* con la fonte primaria al fine di stabilire come questa sia stata utilizzata.

### Fonti pagane

Il *De anima* contiene molte reminiscenze di scrittori classici, greci<sup>4</sup> e latini. L'autore ritorna sovente a luoghi comuni, familiari sia ai pagani sia ai cristiani, come l'immagine del *quietus portus*<sup>5</sup> con cui si apre il capitolo iniziale (*An.1* =p. 534,2 Halp) o il tema del *nosce te ipsum* (*An.2* =p. 535, 1-4 Halp.), che ebbe grande fortuna nella storia del pensiero occidentale<sup>6</sup>, o ancora il

<sup>2</sup> Ad eccezione di S. Agostino; cfr. *infra*, p. 187. Su questo punto, ved. Halporn, *op.cit.*, p. 508, nota 22: «Cassiodorus may have wished to indicate his allegiance to the religious life by not mentioning the names of any secular authors.»

<sup>3</sup> Cfr., al riguardo, G. Ludwig, *Cassiodor. Über den Ursprung der abendlandischen Schule*, Frankfurt a.M. 1967, p. 19.

<sup>4</sup> Sul *background* greco di Cassiodoro, ved. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948<sup>2</sup>, trad. ingl. con bibliografia aggiornata *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, by H. E. Weddeck, Cambridge/Mass. 1969 (da questa edizione si faranno tutte le citazioni), pp. 339-354. Ved. anche A. Garzya, «Cassiodoro e la greicità», in *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Atti della Settimana di studio (Cosenza-Squillace, sett. 1983)*, Soveria Mannelli 1986, 118-134.

<sup>5</sup> Apul. *Metam.* XI 15.

<sup>6</sup> Sull'argomento, cfr. P. Courcelle, «'Nosce Teipsum' du bas-empire au haut moyen-âge»,

concetto del «corpo-prigione» (*An.4* = p. 539, 39 ss. Halp.), eco evidente di dottrine orfico-platoniche confluite nelle *Enneadi* di Plotino e riprese dai pensatori cristiani<sup>7</sup>. D'altronde l'influenza esercitata sul pensiero latino cristiano dal neoplatonismo greco e pagano, e non tanto da Plotino, quanto dal suo discepolo Porfirio, fu fondamentale. Purtroppo, come già ha sottolineato il Halporn<sup>8</sup>, la perdita di molti trattati neoplatonici di Porfirio e Mario Vittorino rende molte volte difficile, se non impossibile, stabilire precisi riscontri testuali. Così, ad esempio, a proposito della teoria neoplatonica dell'immortalità dell'anima (*An.4* = pp. 541, 115-542, 127 Halp.), che riprende e amplia il tema platonico dell'anima immortale in quanto semovente (*Phaedr.*245c), le argomentazioni riferite da Cassiodoro coincidono solo in parte con quelle occorrenti in Macrobio, Calcidio, Cicerone, S. Agostino e Claudiano. E del resto Cassiodoro potrebbe non aver utilizzato codeste fonti. Lo stesso dicasi della descrizione delle *proprietates* e dei segni esteriori che caratterizzano le anime malvagie (*An.4* = p. 539, 39 ss. Halp.), ove non è possibile dire con sicurezza se Cassiodoro si sia ispirato direttamente al celebre passo plotiniano<sup>9</sup> che allude alle 'anime brutte' travolte dal vizio o se abbia conosciuto le *Enneadi* attraverso la versione latina di Mario Vittorino.

Sul tema delle virtù morali Cassiodoro riprende *ad verbum*, con lievissime varianti, la definizione che Cicerone dà delle quattro virtù cardinali:

Cic. *Inv.* 7, 2

*Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia... Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem... Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio... Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.*

Cass. *An.7* = pp. 548, 3-549, 12 Halp.

*Iustitia est habitus animi pro communi utilitate servatus, suam cuique tribuens dignitatem... Prudentia vero est rerum bonarum et malarum verax scientia... Fortitudo autem est considerata periculorum susceptio et laborum firma perpessio... Temperantia quippe est adversus libidinem atque alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.*

in *Il passaggio dall'antichità al medioevo in occidente. Atti delle Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, IX, Spoleto 1962, 265-295*. Ved. inoltre, P. Hadot, «Exercices spirituels et 'philosophie chrétienne'», in *Exercices spirituels et philosophie antique* («Études Augustiniennes»), Paris 1987<sup>2</sup>, trad. it. di Anna Maria Marietti, Torino 1988 (da questa edizione si faranno tutte le citazioni), pp. 6 s., 23 s.

<sup>7</sup> Sul concetto negli scrittori cristiani in generale, ved. P. Courcelle, «Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison (*Phédon* 62b, *Cratyle* 400c)», in *Rev. Ét.Lat.* 43 (1965), 406-443; Id., «Le corps-tombeau (Platon, *Gorgias* 493a; *Cratyle* 400c; *Phèdre* 250c)», in *Rev. Ét. Anc.* 68 (1966), 101-122.

<sup>8</sup> Halporn, *op. cit.*, p. 510.

<sup>9</sup> 16, 5.

Non è improbabile, inoltre, che dalle *Tusculanes*<sup>10</sup> abbia attinto informazioni dossografiche sull'anima.

Con Varrone<sup>11</sup>, la cui presenza nel *De anima* è del tutto inconsistente, Cassiodoro ha in comune la spiegazione etimologica di *cogitare* (*An.2* = p. 536, 14 s. Halp.) ma, come già nelle *Institutiones, Variarum et Expositio Psalmorum*, la citazione è fusa o confusa con un'altra di autore diverso: nel nostro caso, S. Agostino<sup>12</sup>.

Da Macrobio<sup>13</sup> deriva la quadruplici distinzione delle funzioni fisiologiche chimico-dinamiche (*An.8* = p. 551, 24-30 Halp.), comune a Galeno e alla sua scuola, e presente anche in Alessandro di Afrodisia<sup>14</sup>, però non limitata al processo nutritivo. Di Macrobio ancora riferisce *ad litteram* la prova adottata a sostegno dell'immortalità dell'anima:

Macrob. *In somn. Scip.* II 13 = II 135,  
4 ss. Willis

Cass. *An.4* = p. 542, 125 ss.  
Halp.

*Omne rationale quod seipsum movet,  
immortale est; anima autem rationalis  
seipsam movet; igitur immortalis est.*

*Omne rationale quod se ipsum movet,  
immortale est; anima autem rationalis  
se ipsam movet; igitur immortalis est.*

A Calcidio<sup>15</sup> è presumibile che Cassiodoro risalga per il principio che l'anima è sostanza semplice, *ex ulla compositione* (*An.4* = pp. 538, 1 s.; 541, 120 s. Halp.).

Autori greci sono altresì presenti alla sua attenzione. D'altronde anche grazie a Cassiodoro le lettere greche conobbero una rinascita notevole in un periodo di pretesa decadenza come il secolo VI, rinascita che doveva permettere al Medioevo occidentale di conservare i contatti con il pensiero greco, finché le traduzioni arabe non gli avrebbero permesso di ritrovarlo in fonti più sicure<sup>16</sup>.

Tra le fonti greche spiccano Aristotele e Galeno.

La nozione del calore naturale dell'animo connesso con la respirazione (*An.8* = p. 551, 19 ss. Halp.) richiama il πῦρ ψυχικόν aristotelico: l'aria deve pervadere l'intero polmone a causa della quantità di sangue e di calore che esso contiene<sup>17</sup>. Ancora ad Aristotele<sup>18</sup> è riconducibile la teoria che il cer-

<sup>10</sup> *Tuscul.* I 9-10.

<sup>11</sup> *Ling. lat.* VI 43.

<sup>12</sup> *Conf.* X 11, 18 = *CSEL* XXXIII 240, 7 ss.

<sup>13</sup> *Saturn.* VII 4, 14-18 = I 410, 23-411, 15 Willis.

<sup>14</sup> *Probl.* II 60 = I 70, 6-31 Idel.

<sup>15</sup> *In Plat. Tim.* 221.225 = *FPhG* II 228.229.

<sup>16</sup> Hadot, *op. cit.*, p. 5.

<sup>17</sup> *Respir.* 478a 12.

<sup>18</sup> *Part. an.* II 7, 652b 5.

vello non ha continuità alcuna con le parti sensorie, ovverossia non ha ...*sensum* (*An.2* =p. 536, 10 s. Halp.), come pure la definizione dell'anima quale *species naturalis... organum membrorum et virtutem vitae habens* (*An.4* =p. 538, 2 ss. Halp.): l'anima, infatti, secondo Aristotele, è la prima realizzazione di un corpo fornito di organi <sup>19</sup> e contiene in sé il principio vitale in quanto continua ad esistere dopo la morte del corpo <sup>20</sup>.

Da Galeno <sup>21</sup> viene desunta la descrizione relativa alla pulizia della *dura mater*, ossia della membrana che avvolge il cervello, come prima operazione da effettuarsi da parte del chirurgo in presenza di frattura cranica, nonché l'osservazione che una volta cessata la pressione delle mani sul cervello, il corpo, dapprima paralizzato, torna a riacquistare sensibilità (*An.10* =p. 554, 18-26 Halp.).

### Fonti cristiane

Tra gli autori cristiani che maggiormente influenzarono il *De anima* va senz'altro ricordato S. Agostino, che Cassiodoro cita esplicitamente due volte (*An.9*; 11 =pp. 552, 21 s.; 557, 54 s. Halp.). Largamente utilizzati il *De quantitate animae*, il *De civitate Dei*, il *De genesi ad litteram* e l'*Epistola 166*. Presenti altresì citazioni tratte da *De Trinitate*, *Confessiones*, *De libero arbitrio*. Meno frequente il ricorso ad altre opere di S. Agostino dalle quali Cassiodoro attinge una o due volte. Ne diamo qui di séguito l'elenco: *Retractationes*, *Soliloquia*, *Contra Academicos*, *De ordine*, *De musica*, *Epistola 143*, *De diversis quaestionibus*, *Contra Faustum Manichaeum*, *Contra adversarios legis et prophetarum*, *De natura et origine animae*.

Non sono numerosi i casi in cui Cassiodoro riproduce integralmente il testo di Agostino. Si tratta generalmente di frasi di breve estensione, tuttavia non si può parlare mai di una ripresa *ad litteram*, in quanto si registrano varianti, sia pure minime, rispetto alla lezione originale.

Ecco un esempio dell'utilizzazione che Cassiodoro fa del testo del *De quantitate animae*.

Aug. *Quant. an.7*, 11 = PL XXXII 1041      Cass. *An.6* = p. 547, 2 s. Halp.

*Figuram interim voco, cum aliquod spatium linea lineisve concluditur.*      *Formam vero dico quae aliquod spatium linea lineisve concludit.*

<sup>19</sup> *Part. an. I 5*, 645b 14.

<sup>20</sup> *An. II 1*, 413a 6, *al.*

<sup>21</sup> *Sympt. caus. I 5*; *Hipp. et Plat. decr. 7* = VII 110, 1-111, 8; V 520, 9-19 Kühn.

Piú frequentemente l'autore, pur mantenendosi abbastanza fedele al modello, a volte se ne discosta, sia rielaborando intieri periodi, sia modificando singoli termini.

Aug. *Quant. an.* 2, 3 = PL XXXII 1037

*Quomodo ergo sum similis Deo, cum immortalia nulla possum facere ut ille? Quomodo nec imago corporis tui potest hoc valere quod tuum corpus valet; sic anima non mirandum est si potentiam tantam non habet, quantum ille ad cuius similitudinem facta est.*

Cass. *An.4* = p. 542, 138-143 Halp.

*Quomodo sum similis Deo, cum immortalia minime creare praevaleam? Cui sic per aliquam comparisonem respondendum esse iudicamus. Numquid pictura quae nobis est similis potest imitari quae facimus? Imago enim potest aliquam habere similitudinem, ceterum hoc non potest implere quod veritas.*

Particolare interesse presentano i luoghi in cui Cassiodoro «fonde» il testo due opere diverse di S. Agostino. Dai due esempi qui appresso citati si vede come l'autore nella rielaborazione di passi agostiniani, pur riproducendo singoli termini e espressioni, sia intervenuto sul testo, ora operando omissioni ed aggiunte piú o meno estese, ora ricorrendo a trasposizioni di termini, interventi lessicali:

1) Aug. *Ord.* II 11,30 = p. 124, 1 s. Green

*Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens.*

Aug. *Quant. an.* 27, 52 = PL XXXII 1065

*Quare intelligas volo non esse istam rationem, dum per ea quae conceduntur atque cognita sunt, ad aliquid incognitum ducimur.*

Cass. *An.4* = p. 540, 85-88 Halp.

*Rationem vero dico animi probabilem motum, qui per ea quae conceduntur atque nota sunt ad aliquid incognitum ducit, perveniens ad veritatis arcanum.*

2) Aug. *Ep.* 166, 2, 3 = CSEL XLIV 549,4ss.

*Non est pars dei anima; si enim hoc esset, omni modo incommutabilis atque incorruptibilis esset.*

Aug. *Quant. an.* 1, 2 = PL XXXII 1036

*Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex aliquibus horum conjunctis constare animam puto.*

Cass. *An.4* = p. 544, 195-199 Halp.

*Non intellegenda est pars Dei, ut quidam dementium irreligiosa voluntate putaverunt, quia convertibilis est; neque angelorum, quia carni sociabilis est, neque ex aere, neque ex aqua, neque ex terra, neque ex eis quae mutua complexione iunguntur.*

Talora Cassiodoro opera un vero e proprio *collage* di vari passi provenienti da tre o anche piú opere di S. Agostino.

Aug. *Gen. ad litt.* IV 34 = CSEL XXVIII 135, 14-17. Cass. *An.* 11 =p. 557, 49-56 Halp.

*Et certe iste corporeae lucis est radius, emicans ex oculis nostris et tam longe posita tanta celeritate contingens, ut aestimari compararique non possit.*

*Aspectus enim est, ut veteres definire maluerunt, vis animae spiritalis, egrediens per oculi pupillam, res non adeo longinquas attingens, sed ad quas potuerit pervenire diiudicans, illud videns ad quod destinatur ut videat. Nam si de interioribus suis oculi viderent, et se ipsos sine dubitatione conspicerent. Hoc etiam Pater sensit Augustinus. Secundus auditus est qui concavis ac cocleatis auribus sonos accipit, aeris verberationes concrepantes, ratione diiudicans quid sit auditum.*

Aug. *Quant. an.* 23, 44 = PL XXXII 1060

*Quae cum ita sint, si tantum ibi viderent oculi ubi sunt, nihil amplius quam seipsum viderent.*

Aug. *Mus.* VI 5, 11 = PL XXXII 1169  
*Quid? easdem aures animatum membrum esse nonne concedis?... Cum ergo id quod in eo membro simile est aeri, moveatur aere percusso; animam illam... num putamus... eodem modo movere commotum extrinsecus aerem auris suae, quo movebat antequam ille illaberetur sonus?*

Che S. Agostino sia la fonte maggiormente utilizzata da Cassiodoro sembra essere confermato anche da un altro fatto, per nulla trascurabile: le citazioni tratte dalla Bibbia, peraltro assai numerose nel *De anima*, sono tutte, ad eccezione di poche soltanto <sup>22</sup>, riprese direttamente da S. Agostino, che non segue il testo della *Vulgata*.

Sebbene gli studiosi siano concordi nel ritenere Claudiano Mamerto lo scrittore che insieme con S. Agostino avrebbe maggiormente influenzato Cassiodoro — forse suggestionati dall'identità della materia trattata o dal fatto che entrambi si ispirarono alle opere agostiniane —, non mi è riuscito di stabilire alcun riscontro testuale fra il nostro autore e Claudiano.

Cinque sono i luoghi del *De anima* che trattano temi ricorrenti nel *De statu animae*, per tre di essi è possibile escludere una dipendenza diretta di Cassiodoro da Claudiano. In *An.* 4 e 6 (= pp. 542, 138-143; 547, 21 ss. Halp.) a proposito dell'incorporeità dell'anima, è evidente la derivazione da S. Agosti-

<sup>22</sup> Ved., al riguardo, Halporn, *op. cit.*, p. 508 e in particolare nota 23.

no <sup>23</sup> per motivi di carattere sia testuale sia strutturale; in *An.4* (= p. 541, 117-121 Halp.) non è da escludere un'utilizzazione del *Commentario al Timeo* di Calcidio <sup>24</sup>, del quale Cassiodoro riproduce vocaboli e locuzioni, congiuntamente a qualche *Commentario al Fedro* o *al Fedone* ad opera di un neoplatonico a noi non pervenuto.

Restano dunque due soli luoghi in cui Claudiano sembra essere fonte unica del nostro autore.

Nel primo, a proposito di alcune prerogative della divinità che non scaturiscono da alcuna investitura terrestre, Cassiodoro usa aggettivi più o meno simili a quelli adoperati da Claudiano a commento di un passo dei *Salmi* (109, 4):

Claud.Mam. *Stat. an.1* 3 = CSEL XI 29, 17-31, 1.

*Intemerabilis ergo divinitas haudquam recte adfici dicitur, quia effectus est ab opifrice, adfectus in opere... omne etenim temporaneum mobile atque mutabile immutabilis et stans sempiternitas includit adficiens salubriter aliqua...*

Cass. *An. 6* = pp. 547, 27-548, 31 Halp.

*Ipsum quoque auctorem impassibilem, immutabilem, perenniter uno modo manentem, furere legimus, dormire audivimus, non quod talia possint Domino convenire, sed ut res aliquae ex humana consuetudine facilius compendiosusque noscantur.*

Nel secondo passo, dopo aver esaminato il significato dei vari nomi con i quali viene designata l'anima (animo, mente, spirito), Cassiodoro dice che «spirito» è *nomen commune* sia a quella sia alle potenze dell'aria, che per gli antichi, si sa, erano gli spiriti demoniaci (*Eph. 2, 2*). Non diversamente si esprime Claudiano a proposito dell'intelletto:

Claud. Mam. *Stat. an.1* 21 = CSEL XI 76, 12 ss.

*Intellectum tuum, si potes, intellege, cui soli cum angelo haec videre concessum est.*

Cass. *An.3* = p. 537, 28-31 Halp.

*Nec pro anima utique spiritus distincte ponitur quia hoc illi nomen est commune cum ceteris, id est, angelis, potestatibus aeriis, et quaecumque spiritu continentur.*

Senza dubbio i riferimenti non mancano ma si risolvono in vaghe analogie di contenuto, prive di significative concordanze formali, tali da non giustificare, a mio avviso, l'opinione di quanti individuano in Claudiano Mamerto una delle fonti di maggior rilievo del *De anima*.

Diverso il caso di Lattanzio, la dipendenza dal quale è inequivocabile.

<sup>23</sup> *Quant. an. 2, 3* = PL XXXII 1037e; *Civ. Dei XXI 10* = CSEL XL 2, 538, 12 ss.

<sup>24</sup> Cfr. *supra*, nota 13.



Si prenda in esame, ad esempio, il passo in cui si affronta l'argomento relativo alla sede dell'anima:

Lact. *Opif. Dei* 16, 3-5 = CSEL XXVII 52, 2-12 = pp. 192, 8-194, 19 Per.

*Quidam sedem mentis in pectore esse voluerunt... Alii sedem eius in cerebro esse dixerunt. Et sane argumentis probabilibus usi sunt, oportuisse scilicet quod totius corporis regimen haberet, potius in summo tamquam in arce corporis habitare nec quicquam esse sublimius quam id quod universum ratione moderetur, sicut ipse mundi dominus et rector in summo est.*

Cass. *An.* 10 = pp. 553, 1-554, 12 Halp.

*Quidam sedem animae, quamvis sit corpore toto diffusa, in corde esse voluerunt... Plurimi autem in capite insidere manifestant, si fas est cum reverentia tamen dicere, ad similitudinem aliquam divinitatis, quae licet omnia ineffabili substantia sua repleat, Scriptura tamen caelos insidere confirmat. Dignum enim fuit ut arcem peteret quae se noverat caelesti operatione sublimem et tali loco prae ceteris versari unde reliqua membra debuissent competenti regimine gubernari.*

Come si vede, la questione trova una formulazione molto simile in entrambi gli autori: dopo aver riferito le due diverse teorie che presentano l'una il cuore, l'altra il cervello quale dimora dell'anima, Cassiodoro e Lattanzio, diversamente da quanti già prima avevano discusso il problema<sup>25</sup>, adducono come più probabili le argomentazioni di coloro che nel cervello pongono la sede di quella.

Un'altra concordanza fra Cassiodoro e Lattanzio si può riconoscere nel passo in cui viene confutata l'opinione che l'anima sia sangue. Anche Nemesio nel *De natura hominis* si esprime in tal senso ma formula in maniera diversa il concetto che con il sangue non fugge l'anima:

Nemes. *Nat. hom.* 2 = PG XI 541b = p. 19, 7-10 Mor.

Ἐπειδὴ τοῦ αἵματος ἢ τοῦ πνεύματος χωρίζομένου νεκροῦται τὸ ζῶον, οὐχ ἑκείνο ἤτιόν ὅπερ τίνες... οὐκοῦν ὅταν μέρος ἀπορροῆ τοῦ αἵματος, μέρος ἀπερροῆ τῆς ψυχῆς κακουργία γὰρ τὸ τοιοῦτον.

Lact. *Opif. Dei* 17, 3 = CSEL XXVII 15 ss. = p. 200, 10 ss. Per.

*Non enim si anima sanguine aut per vulnus effuso aut febrium calore consumpto videtur extingui.*

Cass. *An.* 3 = p. 537, 34 ss. Halp.

*Restat ut... significanter anima hominis dicatur spiritualis substantia quae nullatenus sanguinis effusione consumitur.*

<sup>25</sup> Cfr. Cic. *Tuscul.* I 9-19; *Nat. deor.* 56; Plin. *Nat. hist.* II 135; Minuc. Fel. *Octav.* 17 = p. 14, 24 s. Kytzl. Ved. altresì Plut. *ap. Aet.* IV 5, 1-10 = DG 391, 3-392, 2.

Particolare attenzione merita il luogo in cui Cassiodoro, a proposito dell'origine dell'anima, riferisce la teoria secondo la quale il corpo accoglierebbe l'anima il quarantesimo giorno dal concepimento:

*Medendi autem artifices quadragesimo die humanum ac mortale pecus animam dicunt accipere, cum se in utero matris coeperit commovere* (An. 9 =p. 552, 11 ss. Halp).

Il Halporn<sup>26</sup> sostiene che siffatta opinione non trova riscontro alcuno negli antichi scrittori di medicina e ritiene che la teoria risalga ad un errato commento al testo dell'*Esodo* (21,22), ove si dice che se alcuni uomini rissano e urtano una donna incinta si da farla abortire, se non vi è altra disgrazia, si esigerà un'ammenda. Questo luogo dei LXX che, come si vede, non tiene in considerazione alcuna il bambino non nato, fu già chiamato in causa, e a ragione, dal Waszink<sup>27</sup> per spiegare un'affermazione di Tertulliano<sup>28</sup>, secondo la quale l'embrione è un essere animato, ζῷον, e diventa essere umano solo al momento in cui riceve la sua forma definitiva: *ex eo...fetus in utero homo, a quo forma completa est*. In primo luogo il fatto che agli *artifices medendi* venga attribuita la paternità della teoria relativa all'accoglimento dell'anima il quarantesimo giorno dal concepimento è un dato trascurabile. Già altrove Cassiodoro<sup>29</sup> fa risalire agli *arithmeticici* un concetto che gli viene da Boezio. In secondo luogo un'interpretazione del passo che tenda unicamente a sottolineare eventuali accenni alla *vexata quaestio* della presenza o meno dell'anima nell'embrione a partire dal concepimento è non solo restrittiva ma anche elusiva di due aspetti per nulla irrilevanti: 1) il tempo necessario per la formazione dell'organismo nel seno materno, 2) l'inizio del suo movimento. A me sembra che in Lattanzio si abbia un riscontro abbastanza chiaro con il pensiero di Cassiodoro. Nel *De opificio Dei* 17, 7 (=CSEL XXVII 56, 19 s. =p. 202, 34-38 Per.), respingendo l'opinione di quanti sostengono che l'anima si insinui nel corpo dopo il parto, Lattanzio afferma: *sed post conceptum profinus, cum fetum in utero necessitas divina formavit*. E più avanti, a proposito della simiglianza dei figli con il padre e la madre, l'autore determina il tempo necessario perché il feto venga plasmato nel seno materno: *et primum quidem cor hominis effingi, quod in eo sit et vita omnis et sapientia, denique totum opus quadragesimo die consummari* (*Opif. Dei* 12, 6 =CSEL XXVII 44, 10-13 =p. 178, 25 ss. Per.). Si sa che le teorie degli antichi al riguardo sono assai discordi e quasi tutte indicano tempi diversi secondo il sesso sia per la *conformatio*, sia per il *motus*<sup>30</sup>. Ora Lattanzio è l'unico che nel fare riferimento alla forma-

<sup>26</sup> Halporn, *op. cit.*, p. 511 e nota 33.

<sup>27</sup> J. H. Waszink, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, Ed. with Introd. and Comm., Amsterdam 1947, pp. 425 s.

<sup>28</sup> An. 37, 2 =p. 53, 7 s. Wasz.

<sup>29</sup> An.6 =p. 548, 37 s. Halp.

<sup>30</sup> Ippocrate (*Alim.*42 = IX 112, 12-114, 3 L.) distingue un periodo di trentacinque giorni per la *conformatio*, settanta per il *motus*, duecentodieci per la *perfectio*. Secondo Galeno (*In*

zione dell'organismo stabilisce un periodo di quaranta giorni senza distinzione alcuna tra embrione maschile ed embrione femminile. È evidente quindi che Cassiodoro ha tenuto presente i due luoghi del *De opificio Dei*, ma qui si pone una domanda: da chi ha derivato il particolare relativo al movimento del feto? Va infatti ricordato che Lattanzio non ne fa menzione; parla invece di *totum opus* che si compirebbe entro quaranta giorni, quando, cioè, il seme maschile e quello femminile, unitisi, ricevono la loro forma. Anche se modificato e adattato alle esigenze del testo da Lattanzio, il pensiero di Aristotele è facilmente riconoscibile in questo passo del *De opificio* che tratta della generazione dell'uomo, anche per la testimonianza diretta che ne fa Lattanzio stesso: *Conceptum igitur Varro et Aristoteles sic fieri arbitrantur (Opif. Dei 12, 6 = CSEL XXVII 44, 5 s. = p. 178, 20 s. Per.)*. Nulla di strano quindi se Cassiodoro, trovando il nome di Aristotele menzionato nella sua fonte, sia risalito direttamente a lui e dal *De animalibus historia*<sup>31</sup> abbia ricavato il particolare che il feto, quello maschile, inizia a dar segni di vita movendosi nel quarantesimo giorno. Di siffatta informazione si sarebbe servito per modificare o completare a modo suo il pensiero di Lattanzio, ignorando probabilmente che *conformatio* e *motio* hanno tempi distinti.

Quanto a Boezio, la sua presenza nel *De anima* è alquanto limitata.

Da lui<sup>32</sup> Cassiodoro attinge la definizione della quantità data dagli *arithmeticici* per provare che l'anima non ha quantità (*An. 60 = p. 548, 37 s. Halp.*), per converso confuta la sua<sup>33</sup> teoria relativa alla caduta dell'anima e alla sua capacità di ricordare (*An. 4 = p. 544, 218-222 Halp.*).

Più particolare il caso in cui Cassiodoro fonde e adatta ad un contesto diverso due passi boeziani:

Boeth. *Inst. arith.* I 1 = pp. 8, 29-9, 1  
Fried.

*Magnitudinis vero alia sunt manentia motuque carentia, alia vero quae mobili semper rotatione vertuntur nec ullis temporibus adquiescunt.*

Cass. *An. 1* = pp. 534, 19-535, 24  
Halp.

*Sunt enim ex eis alia manentia motuque carentia, alia vero quae mobili semper rotatione vertuntur nec ullis temporibus conquiescunt. Haec, ut*

*Hippocr. epid. sec. III 29. 31 = XVII 1, 440, 13-441, 2; 444, 15-445, 2; 446, 17 Kühn*), il maschio comincia a muoversi nel terzo mese, prima della femmina che dà segni di movimento al quarto mese. Aristotele (*An. hist. VII 3, 583b 35*) e Plinio (*Nat. hist. VII 6*), invece, sostengono che i primi motus dell'embrione maschile si possono registrare intorno al quarantesimo giorno, ma per quello femminile divergono fra loro: il primo parla di tre mesi, il secondo di sessanta giorni. Quanto alla formazione dell'organismo, Empedocle e Asclepiade (*Plut. ap. Aet. V 21, 1-2 = DG 433, 5-22*) fissano tempi diversi: l'uno stabilisce quarantanove giorni, l'altro cinquanta giorni per i maschi e quattro mesi per le femmine.

<sup>31</sup> *An. hist. VII 3, 583b 35.*

<sup>32</sup> *Inst. arith. I 1 = p. 8, 15-23 Fried.*

<sup>33</sup> *Cons. philos. 3, Met. 11, 16-18 = p. 81 Peiper: Quod si Platonis musa personat verum/ quod quisque discit immemor recordatur./ Tum ego: Platonem, inquam, vehementer adsentior. Ved., al riguardo, Courcelle, Les Lettres... cit., p. 347, nota 41.*

Boeth. *Inst. mus.* I 2 = pp. 187, 23-188, 15 Fried.

*Namque alii excelsiores, alii inferiores feruntur, atque ita omnes aequali incitatione volvuntur, ut per dispares inaequalitates ratus cursuum ordo ducatur. Unde non potest ab hac coelesti vertigine ratus ordo modulationis absistere. Jam vero quattuor elementorum diversitates contrariasque potentias, nisi quaedam harmonica coniungeret, qui fieri posset, ut in unum corpus ac machinam convenirent? Sed haec omnis diversitas ita et temporum varietatem parit et fructuum, ut tamen unum anni corpus efficiat.*

*mundani doctores exquirere temptaverunt, harmoniacis delectationibus inaestimabili modulatione volvuntur, quorum tinnitus atque concentus adunatum efficit dulcisonum melos. Desideramus etiam comprehendere altitudinem aetheris... quattuor elementorum per omne corpus dissociatas complexiones; et ferendum est ipsam sese scire non posse cui superne datum est tanta discutere?*

Come si può notare, nel fare riferimento alle stelle, Cassiodoro riproduce *ad litteram* un passo del *De institutione arithmetica*, dove Boezio parla di *magnitudines* in generale. E subito dopo, a proposito dei loro corsi regolati da *harmoniacis delectationibus inaestimabili modulatione*, rielabora sintetizzando un ben noto passo<sup>34</sup> del *De institutione musica*, in cui Boezio afferma che la musica *mundana* è da ravvisare nello stesso cielo, sia nella compagine degli elementi, sia nella varietà dei tempi.

Nel *De anima* si può cogliere, inoltre, qualche eco delle narrazioni immaginose delle Vite dei Santi: dalla *Vita Pauli* di S.Girolamo<sup>35</sup> è tratta la rappresentazione dei feroci leoni convenuti al seppellimento del cadavere e dalla *Vita Pachomii* di Dionigi l'Esiguo<sup>36</sup> quella dei coccodrilli che trasportano gli uomini da una riva all'altra.

I sondaggi fin qui riferiti esemplificativamente mostrano a sufficienza che anche nel *De anima*, come già in altre opere di Cassiodoro, le *mundanae litterae* e i loro *auctores* svolgono un ruolo significativo accanto alla Sacra Scrittura. L'intersecarsi nell'opera di echi letterari cristiani e pagani riveste un notevole interesse ai fini di una più approfondita conoscenza non solo della personalità di Cassiodoro ma anche della temperie culturale diversa in cui egli operava tentando la compenetrazione delle due culture, pur sempre nel rispetto del rapporto gerarchico fra di esse.

<sup>34</sup> Una parafrasi del passo è già in *Var.* II 40, 2-3 = *MGH, AA XII* 70, 5-12 Momms.

<sup>35</sup> *Vita Paul.* 16 = *PL XXIII* 27c.

<sup>36</sup> *Vit. Pach.* 19 = *PL LXXIII* 241d. Sui contatti fra Cassiodoro e Dionigi l'Esiguo, ved. Courcelle, *Les Lettres...* cit., p. 331 s. Cfr. anche Garzya, *op. cit.*, p. 121.