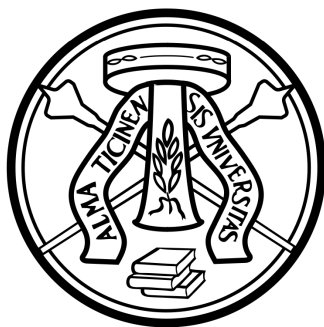




UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN ANTICHITÀ
CLASSICHE E ORIENTALI

Fra anima e corpo: l'ars medica cassiodorea

RELATORE:

Chiar.mo Prof. Fabio Gasti

CORRELATORE

Chiar.mo Prof. David Paniagua Aguilar

Tesi di Laurea Magistrale di

Bianca Boi

Matricola: 563371

Anno Accademico 2025/ 2026

Indice

Prefazione.....	2
Capitolo 1: <i>Sanitas e passio</i>	4
Capitolo 2: <i>Tristes passionibus alienis</i>	23
Capitolo 3: <i>Primus eorum uisus est</i>	37
Capitolo 4: <i>Similitudo aliqua divinitatis</i> : l'anatomia.....	54
Conclusione.....	91
Ringraziamenti.....	93
Bibliografia.....	95

Cap. 1: *Sanitas e passio*

Variae X, 29 VVISIBADO COMITI THEODAHADUS REX

a. 535/536

[1] Cum generis tui honoranda nobilitas et magnae fidei documenta suasissent, ut tibi urbem Ticinum, quam per bella defenderas, gubernandam pace crederemus, limosae podagrae subita inundatione completus, aquas Bormias potius siccativas, salutare huic specialiter passioni, velle te expetere postulasti. Desiderium tuum remediali iussione sanamus, ut sospitatem, quam merito in te quaerimus, iussionis beneficio compleamus.

[2] Absit enim, ut bellicosissimum virum tyrannis gravissimae calamitatis exarmet, quae miro modo membra virentia infusione poenalis umoris cogit arescere nodosque mobiles replet marmoreo tumore crescentes. Cum norit alia cuncta vacuare, iuncturae petit concavas lacunas, ubi palustri statione pigrescens saxa perficit de liquore et quae ad decorem inflexionis natura laxaverat, in turpissimum rigorem peregrina soliditate constringit.

[3] Haec passio insanabilis et sanitas passibilis ligat solutos, contrahit vivos et decrescere facit corpora, quae nulla sunt mutilatione truncata. Constantibus membris proceritatis mensura perit et minor cernitur, cui nihil subductum esse sentitur. Subtrahuntur superstiti ministeria membrorum: corpus vivum est nec movetur et inter insensibilia redactum iam non proprio voto, sed motu fertur alieno. Haec viva mors supra omnia tormenta sana dicitur et melius habere fertur, qui evasisse causam tanti periculi non probatur.

[4] Desederit quidem dolor, sed dimittit reliquias fortiores et, novo infelicitatis exemplo, passio videtur abscedere et aeger non desinit aegrotare. Appendia ipsa cruciatis debitoribus aliquando solvuntur: ista enim vincula sunt quae, cum semel potuerint illigare captum, nesciunt in tota vita dissolvere. Infelicia signa relinquit

abscedens et more gentium barbararum hospitium corporis occupatum suis indiciis violenta defendit, ne ubi ferox ista coepit succedere, adversa illuc iterum sanitas audeat fortassis intrare. Hoc licet omnibus videatur esse contrarium illis maxime, qui armorum exercitatione floruerunt, ne membra illa durissima langoris decoctione mollescant, et qui ab hoste foris superari minime potuerunt, ab interna potius contrarietate vincantur. Perge igitur auctore deo gressibus tuis ad locum praedictum. Absit enim, ut bellator noster ambulet passibus alienis. Equino dorso, non humana subvectione portetur, quia viro forti grave est sic vivere, ut nec inermem possit implere. Quae ideo tibi exaggerata narratione retulimus, ut ad studium sanitatis votiva nimis cupiditate rapiaris. Utere igitur aquis illis, primum potae dilutoriis, deinde thermarum exhalationibus siccativis, ubi merito indomabilis cervix illa flectitur passionis, quando interna plurima effusione mundantur, exteriora attractiva virtute libera fiunt et velut duobus auxiliis congregatis in medium missa superatur. Amentur illic munera concessa divinitus. Contra illam humani generis debellatricem data sunt opportuna munimima lavacrorum et quam non edomat iuge decennium, non mille potionum mollit introitus, voluptuosis illic remediis effugatur. Praestent optatum divina beneficium, ut famam loci verissimam tua potius salubritate noscamus, quem nobis desiderabile est evadere quicquid adimit corpoream sospitatem.

[1] Dopo che l'onorevole nobiltà della tua discendenza e le prove di grande fedeltà ci avevano persuaso ad affidarti, nel periodo di pace, il governo della città di Pavia, che avevi difeso durante le guerre, tu, colmato da un'inondazione improvvisa di limacciosa gotta, hai detto di desiderare le acque di Bormio, piuttosto essiccate, particolarmente salutari per questa malattia. Con un ordine atto a guarire, assecondiamo la tua richiesta affinché, col beneficio del comando, provvediamo interamente alla guarigione che giustamente desideriamo per te.

[2] Sia lungi infatti che la tirannia di una penosissima disgrazia disarmi un uomo valorosissimo in guerra: essa, in modo sorprendente, costringe le membra vigorose a disseccarsi con il versamento di un umore che provoca pena e riempie le articolazioni mobili, che si gonfiano e che crescono con un rigonfiamento simile al marmo. Riuscendo a svuotare tutte le altre parti, essa assale le cavità concave della giuntura dove, ristagnando come in un luogo paludoso, ricava delle pietre dal liquido e, con una durezza estranea, costringe a una rigidità assai deforme le parti che la natura aveva allentato per la scioltezza del piegamento.

[3] Questa malattia inguaribile e la salute suscettibile della sofferenza stringono chi ne era esente, irrigidiscono i corpi vivi e fanno rimpicciolire i corpi che non sono stati mutilati da alcuna amputazione. Mentre le membra non si contraggono e non si allungano, diminuisce l'altezza e appare più basso colui al quale, alla percezione, nulla è stato sottratto. Chi sopravvive è privato delle funzione delle membra: il corpo è vivo e non si muove e, ormai ridotto all'insensibilità, viene trasportato non dalla propria volontà, ma dal movimento altrui. Si dice ragionevolmente che questa morte viva sia superiore a qualsiasi tormento e si ritiene stia meglio chi non risulta aver scampato la causa di un così grande pericolo.

[4] Ammettiamo anche che il dolore si sedi: tuttavia, lascia residui più forti e, con un nuovo esempio di sventura, sembra che la malattia svanisca e il malato non smette di soffrire. Prima o poi, i pesi stessi si slacciano dai piedi dei debitori torturati: infatti questi sono vincoli che, una volta che sono riusciti a legare il prigioniero, non sanno sciogliersi durante tutta la vita. Nel momento in cui si attenua, lascia segni infelici e, violenta, difende la dimora del corpo assalita dalle sue tracce come fanno i popoli barbari, affinché, dove questa malattia crudele ha iniziato ad avanzare, lì la salute avversa non osi forse rientrare di nuovo. È dato a tutti che ciò sia nocivo, soprattutto per coloro che hanno primeggiato nell'esercizio delle armi, che quelle membra durissime non si ammorbidiscano

per l'avanzare della debolezza e che coloro che non poterono affatto essere vinti dal nemico esterno siano piuttosto sconfitti da un contrasto interno. Proseguì dunque sui tuoi passi sotto la protezione di Dio verso il luogo citato in precedenza. Non accada infatti che il nostro guerriero cammini su passi altrui. Sia portato sul dorso di un cavallo, non con il trasporto di un uomo, perché per un uomo forte è penoso vivere in modo tale da non poter agire nemmeno come chi è disarmato. Ti abbiamo riferito queste cose con un racconto amplificato affinché tu sia trascinato da un fortissimo ardore verso la ricerca della salute. Serviti dunque di quelle acque, dapprima bevute con sostanze diluite, poi con le esalazioni disseccanti delle terme, dove a ragione viene piegata quell'indomabile forza della malattia, poiché gli organi interni vengono purificati da un abbondante versamento e le parti esterne sono liberate dalla forza attrattiva e, come mandata nel mezzo una volta riuniti due aiuti, la malattia viene vinta. Siano amati là i doni concessi per volere di Dio. Contro quella malattia debellatrice del genere umano sono state date le opportune difese dei bagni, la malattia che dieci anni consecutivi non domano e che l'assunzione di mille pozioni non ammorbidisce, in quel luogo viene scacciata da piacevoli rimedi. La benevolenza divina conceda il beneficio desiderato, affinché veniamo a conoscenza della fama meritatissima del luogo proprio piuttosto attraverso la tua guarigione, che per noi è auspicabile sradicare come ogni cosa che comprometta la salute del corpo.

L'epistola X, 29 spicca fra le *Variae* di Cassiodoro per l'attenta descrizione di una malattia, la gotta, e delle cure necessarie alla guarigione del destinatario, il *comes* Visibado, presso le terme di Bormio. Nel descrivere il male che affligge il governatore di Pavia, Cassiodoro ricorre a termini tecnici della medicina, senza però rinunciare a un linguaggio molto elaborato retoricamente, addolcendo l'aridità della materia e adeguando la trattazione sulla podagra all'alto rango del destinatario e al suo ruolo militare tramite frequenti ricorsi a metafore di ambito

bellico. Ecco che la malattia diviene un nemico, non più esterno e dunque non facilmente vincibile come gli altri: essa, con la sua *interna contrarietas* (par. 4), disarmo il *bellator noster* (par. 4).

Al tempo stesso, l'epistola offre una preziosa testimonianza sulla gotta, nella trattazione della quale notevole è il ricorso alla terminologia anatomica specialistica e alla teoria galenica degli umori. La malattia è descritta come un processo di solidificazione in cui il fluido riempie le articolazioni e le indurisce come un *marmoreus tumor* (par. 2). A causa di una *peregrina soliditas* (par. 2), il corpo assume un *turpissimus rigor* (par. 2).

La gotta era una malattia molto diffusa nell'antichità e veniva denominata podagra se affliggeva i piedi, chiragra se colpiva le mani.¹ La sua ampia diffusione fece sì che ci sia giunta ampia testimonianza sulla malattia in molti trattati medici, come nella traduzione di Sorano d'Efeso compiuta da Celio Aureliano (che dedica alla podagra una sezione del V libro delle *Tardae Passiones* intitolandola *De articulorum passione, quam Graeci arthritin vocant, et de pedum dolore, quem podagra appellant*), o in Celso, che descrive la podagra in maniera molto simile a Cassiodoro. Ritroviamo anche nel *De Medicina*² il riferimento all'impossibilità di camminare e quindi ai passi, la definizione della malattia quale *passio*, la durezza del corpo dovuta alla malattia espressa dalla metafora delle pietre (*lapis*), in Cassidoro *saxa* (par. 2) e il gonfiore qui definito *rubicundus tumor*: parlando di *marmoreus tumor* (par. 2), Cassiodoro insiste sulla consistenza, mentre l'aggettivo *rubicundus* adoperato da Celso si focalizza sul colore; tuttavia, resta in entrambi gli autori l'idea del *tumor*, sebbene sia diversa la qualità da essi percepita. Notevole è la differenza nella cura, che per Celso non è unica per tutti i tipi di gotta e include anche la

¹ Cels. Med. 2,7: *In manibus pedibusque articulorum vitia frequentiora longioraque sunt, quae in podagris cheragrisve esse consueverunt.*

² Cf. Cels. Med. 2,7.

dietetica, e nella distinzione fra *podagricus* e *arthriticus*, assente in Cassiodoro (sebbene, da quanto racconta, il *comes* sia più *arthriticus*). Anche Simmaco, seppur ipocondriaco come suggerito da Cameron³, pare aver sofferto di podagra, come affermano Aulo Gellio e Artemidoro definendolo rispettivamente *pedibus aeger*⁴ e ἀρθριτικός.⁵

La gotta emerge anche nella lirica, avendo come vittima nientemeno che Orazio se si prende in considerazione quanto il poeta ci racconta della nona Satira del primo libro.⁶ Orazio parla sia della chiragra come giusta punizione dei vizi,⁷ col suo colpire le articolazioni delle mani rendendole tumefatte e nodose,⁸ sia di podagra,⁹ sottolineando la lentezza del camminare e il mancato giovamento delle medicine. Anche Ovidio conferma che non vi sia cura per la podagra affermando *tollere nodosam nescit medicina podagra*.¹⁰

Per citare un esempio tratto dalla greicità, è possibile analizzare le ampie testimonianze di Libanio,¹¹ altro malato di gotta, che sia nell'autobiografia che nelle epistole parla molto spesso della sua malattia (la quale spesso diviene una pretesto per non adempiere a compiti per lui gravosi) e delle cure a cui veniva sottoposto. La prima manifestazione della podagra¹² avvenne per Libanio all'età

³ Cameron 1994, p. 27.

⁴ Cf. Gell. *N.A.* 2, 26 e 9, 10.

⁵ Cf. Artem. *Onir.* 4, 22.

⁶ Hor. *Sat.* 1, 9, 29-34: *namque instat fatum mihi triste, Sabella / quod puero cecinit divina mota anus urna: / hunc neque dira venena nec hosticus auferet ensis / nec laterum dolor aut tussis nec tarda podagra:/ garrulus hunc quando consumet cumque: loquacis, / si sapiat, vitet, simul atque adoleverit aetas.*

⁷ Mazzini 2002, p. 551.

⁸ Hor. *Sat.* 2, 7, 15-17: *Scurra Volanerius, postquam illi iusta cheragra / contudit articulos, qui pro se tolleret atque / mitteret in phimum talos*; Hor. *Epist.* 1, 1, 31: *nodosa corpus nolis prohibere cheragra.*

⁹ Hor. *Sat.* 1, 9, 32: *nec laterum dolor aut tussis nec tarda podagra*; Hor. *Epist.* 1, 2, 52: *ut lippum pictae tabulae, fomenta podagrum.*

¹⁰ Ov. *Pont.* 1, 3, 23.

¹¹ Cf. Cecconi 2002, p. 466 e ss.

¹² Cf. Lib. *Or.* 1, 139-143.

di cinquant'anni, durante i Giochi Olimpici, ed ebbe la sensazione di sentirsi prigioniero della malattia (παρακύψας δὲ ἐπὶ τὰ πρῶτα τῆς ἐορτῆς δεσμώτης ἦν¹³), in modo non diverso da Visibado (par 4: *captus*): in maniera intermittente ma intensa, la podagra lo colpì per i successivi quattro anni ad entrambi i piedi e, di fronte a questo attacco, accompagnato da nausea e senso di svenimento, i medici confessavano la propria impotenza. La malattia lo affligge al punto tale da fargli credere di essere vicino alla morte, e in alcune città lo si dava già per morto.¹⁴ Questo spinse il retore ad affidarsi alle cure di Asclepio, e in particolare al rituale dell'incubazione, nel tempio di Ege in Cilicia. Non abbiamo quindi modo di confrontare le cure con quella suggerite a Visibando, che però trova conferma della sua notorietà presso gli antichi: Plinio il Vecchio parla infatti delle terme di Bormio affermando:

Sed fontium plurimorum natura mira est fervore, idque etiam in iugis Alpium ipsoque in mari inter Italiam et Aenariam in Baiano sinu et in Liri fluvio multisque aliis. nam dulcis haustus in mari plurimis locis, ut ad Chelidonias insulas et Aradum et in Gaditano oceano. Patavinorum aquis calidis herbae virentes innascuntur, Pisanorum ranae, ad Vetulonios in Etruria non procul a mari pisces.¹⁵

¹³ Lib. *Or.* 1, 139.

¹⁴ Lib. *Or.* 1, 247.

¹⁵ Plin. *Nat.* 2, 227: “Ma la natura di moltissime fonti è straordinaria per il ribollimento delle acque, e ciò accade anche nelle sommità delle Alpi e nel mare stesso fra la penisola italica e Ischia, nel golfo di Baia e nel fiume Liri e in molte altre zone. Infatti, il sorso nel mare è dolce in moltissimi luoghi, come vicino alle isole Chelidonie, vicino ad Arado e nell'oceano di Cadice. Nelle acque calde dei Padovani crescono erbe verdeggianti, in quelle di Pisani nascono rane, e vicino agli abitanti di Vetulonia in Etruria, non lontano dal mare, nascono pesci.”

Altra testimonianza sulle cure per la podagra è fornita dal carme 41 del *Liber Medicinalis* di Sereno Sammonico, intitolato *Podagrae depellendae*,¹⁶ nel quale l'autore propone varie terapie per questo male, del quale esistono 90 tipologie. Le terapie proposte differiscono notevolmente da quella suggerita a Visibando e risultano più simili alle prescrizioni di Celso.¹⁷ Ad esempio, Sereno Sammonico l'uso di un impacco di vino, fronde e corteccia del salice,¹⁸ o di sambuco e grasso di capra. In casi più gravi, può giovare una miscela di cipresso tritato, vino aspro e pane tenero. Vengono proposti anche rimedi preventivi: la cauterizzazione e l'inserimento dei calcagni nel petto di un capro appena ucciso. Originale è anche la cura del grano. Anche Sereno Sammonico segue la teoria ippocratica degli umori e ritiene che la podagra sia causata da un *umor corruptus* (v .11).

Infine, è doveroso citare, per le implicazioni culturali e per la narrazione tragicomica dei mali arrecati dalla podagra, il Tragodopodagra di Luciano di Samosata. L'opera, composta da prologo, parti dialogiche, interventi del messaggero, intermezzi corali ed epilogo, presenta la Podagra come una malattia inguaribile¹⁹ ed essa stessa, personificata, si definisce “invincibile padrona delle pene”;²⁰ risultano pertanto inutili sia le superstizioni del popolo sia palliativi e pozioni proposte da approfittatori, ma anche la conoscenza medica di Peana e di

¹⁶ Ser. Samm. Med. 41: *Quaedam ꝑetiam rabidae medicamina digna podagrae, / cui ter tricenas species Epidaurius ipse / dixit inesse deus? requiem tamen indere morbo / fas erit et tristem saltem mulcere dolorem. / ergo age et abreptam salicis frondemque librumque / cum uino tere, tum contractos perline nervos. / aut cum prima mali sese ostentabit origo, / feruida non timidis tolera cauteria plantis / seminecisue hirci reserato pectore calces / insere: sic dirae reprimes primordia pestis. / aut si corruptus persederit altiusumor, / trita cupressus ibi Baccho iungetur acerbo, / panibus et teneris, cohibebitque addita questus. / parua sabucus item, hircino conlita seuo, / triticeaeque acido manantes amne farinae, / aut nitido ranae decoctum uiscus oliuo / siue chelidoniae sucus sale mixtus aceto. / sunt quibus apposita siccatur hirudine sanguis. / non audita mihi fas sit, sed lecta referre: / hoc quidam rabidus morbo per tempora messis / uicino plantas frumenti pressit aceruo / euasitque grauem casu medicante dolorem.*

¹⁷ Cf. Cels. Med. 1, 9.

¹⁸ Cels. Med. 4, 31: *notte cataplasma calfacientia in vino imponere, maximeque ibischi radice ex vino cocta.*

¹⁹ Luc. Pod. 138-145: *Τίς τὴν ἀνίκητόν με δεσπότην πόνων / οὐκ οἶδε Ποδάγραν τῶν ἐπὶ χθονὸς βροτῶν; / ἦν οὔτε λιβάνων ἀτμός ἐξιλάσκειται / οὔτε χυθὲν αἷμα βωμίῳ παρ' ἐμπύροις, / οὐ ναὸς ὄλβου περικρεμῆς ἀγάλμασιν, / ἦν οὔτε Παιῶν φαρμάκοις νικᾶν σθένει, / πάντων ἱατρὸς τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, / οὐ παῖς ὁ Φοῖβου πολυμαθὴς Ἀσκληπιός.*

²⁰ Luc. Pod. 137: *Τίς τὴν ἀνίκητόν με δεσπότην πόνων.*

Asclepio.²¹ Il Podagroso inizia il suo primo monologo ringraziando il bastone per alleviare le sue pene permettendogli di camminare.²² Il dolore causato dalla malattia è paragonato a quello di un dardo che, conficcandosi nelle membra dei malati, li colpisce dai piedi alle cosce e dalla mani alle scapole.²³ A partire dal v. 150, la Podagra enumera una serie di farmaci che, invano, gli uomini usano per curarsi: si menzionano impacchi di vari tipi, metalli, ossa e sangue di ogni animale, ma nessun riferimento viene fatto alle cure termali. Al v. 264, il Medico afferma di avere un unguento capace di sconfiggere Podagra, del quale tace però la composizione in virtù di un giuramento. Podagra chiama così i Tormenti perchè colpiscano tutte le membra e la conclusione a cui giunge il Coro, alla fine di questa tragedia parodica, è che l'unico sollievo possibile per chi soffre di podagra sia l'abitudine a sopportarne i tormenti.²⁴

Analisi dell'epistola

Nel primo paragrafo, dopo una breve lode della nobiltà del destinatario e dei suoi meriti notevoli tanto in guerra quanto in pace (evidenziati dal chiasmo antitetico *per bella defenderas, gubernandam pace*), Cassiodoro menziona in maniera breve ma icastica la malattia e la rispettiva cura, facendo ricorso al campo semantico dei liquidi: *limosa podagra, inundatio, aqua Bormia siccativa*. Tale scelta trova evidente giustificazione nel fatto che la gotta, come suggerisce l'etimologia stessa *gutta*, fosse vista come il riversamento di liquido nelle

²¹ Luc. *Pod.* 143-145: ἦν οὐτε Παιῖν φαρμάκοις νικᾶν σθένει, / πάντων ἰατρὸς τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, / οὐ παῖς ὁ Φοῖβου πολυμαθῆς Ἀσκληπιός.

²² Luc. *Pod.* 54-57: Ὡμοὶ πόνων ἄρωγόν, ᾧ τρίτου ποδὸς / μοῖραν λελογχὸς βάκτρον, ἐξέρειδέ μου / βάσιν τρέμουσαν καὶ κατίθνον τρίβον, / ἵχνος βέβαιον ὡς ἐπιστήσω πέδῳ.

²³ Luc. *Pod.* 118-124: καὶ πολυκέλαδος κόσσυφος ἐπὶ κλάδοισιν ἄδει, / τότε διὰ μελέων ὁξὺ βέλος πέπηγε μύσταις, / ἀφανές, κρύφιον, δεδυκὸς ὑπὸ μυχοῖσι γυίων, / πόδα, γόνυ, κοτύλην, ἀστραγάλους, ἰσχία, μηρούς, / χέρας, ὠμοπλάτας, βραχίονας, κόρωνα, καρπούς / ἔσθει, νέμεται, φλέγει, κρατεῖ, πυροῖ, μαλάσσει, / μέχρις ἂν ἡ θεὸς τὸν πόνον ἀποφυγεῖν κελεύσῃ.

²⁴ Luc. *Pod.* 326-327: μελέται δὲ πόνων καὶ τὸ σύνθηες / τοὺς ποδαγρῶντας παραμυθεῖσθω.

articolazioni (seguendo, quindi, la teoria umorale ippocratica) e, coerentemente al principio del *similia similibus curantur*, la cura fosse l'acqua stessa. Simile soluzione al medesimo male viene proposta da Celso:

Tum, antequam cibum capiat, sine balneo loco calido levitare perfricari, sudare, perfundi aqua egelida [...] Aquam marinam vel muriam duram fervefacere oportet, deinde in pelvem coicere, et, cum iam homo pati potest, pedes demittere, superque pallam dare, et vestimento tegere; paulatim deinde iuxta labrum ipsum ex eadem aqua leviter infundere, ne calor intus destituat; ac deinde noctu cataplasmata calfacientia imponere, maximeque hibisci radicem ex vino coctam. Si vero tumor calorque est, utiliora sunt refrigerantia, recteque in aqua quam frigidissima articuli continentur sed neque cotidie neque diu, ne nervi indurescant. Inponendum vero est cataplasma, quod refrigeret, neque tamen in hoc ipso diu permanendum, sed ad ea transeundum, quae sic reprimunt, ut emolliant.²⁵

Notevole è la scelta del termine *passio* per indicare la malattia, l'unico adoperato nell'epistola in riferimento alla podagra. Tale scelta risulta coerente alla terminologia di epoca tarda adoperata per indicare il greco πάθος: fra III d.C. e IV d.C., per riferirsi alle turbe patologiche causate dalla malattia il termine *morbus* fu soppiantato da *passio*, *indignatio* e *perturbatio*.²⁶ Inizialmente, *passio* veniva adoperato dagli scrittori cristiani per riferirsi sia alla sofferenza nel senso più generico del termine sia alla passione di Cristo. Il termine trova spazio nelle trattazioni mediche di scrittori africani (Teodoro Prisciano, Cassio Felice e Celio Aureliano) e in traduzioni latine di ambito ravennate: ricorre sette volte nel *De Podagra* di Rufo di Efeso, spesso lo si trova anche nelle traduzioni di Oribasio,

²⁵ Cels. *Med.* 4, 31: "Allora, prima che assuma cibo, senza fare il bagno in un luogo caldo sia strofinato fortemente sudi, sia bagnato con acqua fresca [...] Occorre che l'acqua di mare o l'acqua salata forte bolla, versarla in un catino e, quando ormai l'uomo è in grado di sopportarla, mettervi i piedi, posare sopra una coperta, e coprire con una veste; poi subito dopo, a poco a poco, bagnare dalla medesima acqua la vasca stessa, affinché il calore non diminuisca dentro; e poi, di notte, applicare impacchi riscaldanti, e specialmente la radice di ibisco cotta col vino. Se invece è tumore e c'è calore, sono più utili quelli refrigeranti, e giustamente le articolazioni sono tenute ferme nell'acqua quanto più fredda, ma né ogni giorno né a lungo, affinché i nervi non si induriscano. Si deve applicare invece un cataplasma, che rinfreschi, e non bisogna però persistere a lungo nello stesso, ma si deve passare a quelli che reprimano allo stesso modo in cui ammorbidiscono."

²⁶ Migliorini 1993, p. 123.

mentre di rado in Marcello Empirico e Muscione. Non è chiaro il motivo per cui in maniera molto circoscritta nello spazio e nel tempo *morbus* sia soppiantato da *passio*, ma seguendo il ragionamento di Migliorini²⁷ è possibile supporre che ciò sia accaduto tanto perchè *passio* è la traduzione letterale di *πάθος*, poco usato anticamente e molto più ricorrente a partire da Galeno e Sorano, quanto per l'influsso del cristianesimo. *Passio* assume quindi, fra III e IV d.C., un preciso significato tecnico: “prima di tecnicizzarsi, doveva mettere in rilievo più l'aspetto umano della sofferenza (quale manifestazione di una certa patologia) che quello puramente clinico e diagnostico (la malattia in se stessa con la sua precisa sintomatologia)”.²⁸ In un primo momento, nei testi medici indica precisamente una malattia (Cael. Aur. *acut.* 1,6: *epileptica passio*; 1,22: *phrenetica passio*) e, in seconda battuta, assume un significato generico, come in *Var.* X, 29.

A conclusione del primo paragrafo, viene garantito a Visibado il soggiorno alle terme, generosamente concesso dall'autorità, come sottolineato dal poliptoto *iussione...iussionis*.

Le metafore belliche costellano il secondo paragrafo e denotano le caratteristiche del male che affligge un *bellicosissimus vir* e dissecca i suoi *membra virentia*: la forza devastatrice della podagra è detta *tyrannis gravissimae calamitas* e la sua azione è espressa dal verbo *exarmo*.²⁹ Anche in questo paragrafo, ricorre con insistenza il campo semantico dei liquidi: *infusio*, *palustri statione pigrescens*, *liquor*. Subentra un terzo campo semantico, quello della durezza, anch'esso strettamente relazionato agli effetti della gotta: *marmoreus tumor*, *saxa perficit*, *in turpissimum rigorem*, *peregrina soliditatas*.

²⁷ Ibid.

²⁸ Migliorini 1993, p. 123.

²⁹ Secondo il ThLL (s.v. *exarmo*), il verbo è attestato a partire da Seneca retore e può assumere un significato metaforico, spesso in riferimenti a mali fisici: ad esempio, *mens una, inviolata mero nullisque venenis potando exarmata* (Sil. 11, 308).

Degna di attenzione è anche la scelta di vocaboli anatomici specialistici: *membrum*, *nodus*, *iunctura* e *lacuna*. Il termine latino *membrum* risale all'indoeuropeo **mens-ro-*, probabilmente all'origine del collettivo *membra*, *-ōrum* (e corrispondente al greco τὰ μέρα, “le cosce”) e indicante originariamente la carne (o un pezzo di carne). Successivamente, il termine si specializzò: μέρος indicò la coscia e il femore, μῆνιγξ la membrana e la cartilagine; parallelamente, il termine latino *membrāna* fu adoperato in riferimento alla pelle, che riveste le *membra* del corpo, in particolare gli organi interni. Leggendo Cicerone,³⁰ *membrum* è ogni parte del corpo e indica quindi sia gli organi interni che le parti esterne. In generale, il termine viene può assumere delle sfumature di significato differenti³¹ ed indicare: 1) braccia, mani, gambe e piedi, come nella formula *membra agitare*;³² 2) altre parti del corpo, come il viso, il naso, la bocca (Plinio³³, Lattanzio); 3) gli organi interni (Tertulliano, Arnobio, Marziano Cappella, Cassio Felice); 4) gli organi genitali, inizialmente solo quelli maschili (Catullo, Properzio, Apuleio, Sereno Sammonico) e poi anche quelli femminili (Arnobio, Lattanzio). L'uso del termine in questa epistola è simile a quello che ne fa Celso e indica pertanto le estremità del corpo.

Nodus è un termine specifico indicante l'epifisi dell'osso e fu adoperato per la prima volta da Cesare³⁴ in riferimento all'alce, detto *sine nodis*. Celio Aureliano adopera il termine in senso più ampio proprio in riferimento alle articolazioni in *chron.* 2, 21 parla di *cubitorum nodis* e in *chron.* 5, 54 di *conligationes nodorum*.

³⁰ Cic. *Fin.* 3, 5: *Iam membrorum, id est partium corporis, alia uidentur propter eorum usum a natura esse donata, ut manus, crura, pedes, ut ea, quae sunt intus in corpore, quorum utilitas quanta sit a medicis etiam disputatur, alia autem nullam ob utilitatem quasi ad quendam ornatum, ut cauda pauoni, plumae uersicolores columbis, uiris mammae atque barba.*

³¹ André 1991, p. 77.

³² Cels. *Med.* 3, 27, 1: *Praecipueque in iis agitanda membra.*

³³ Plin. *Nat.* 7, 1, 5: *Vni animantium luctus est datus, uni luxuria et quidem innumerabilibus modis ac per singula membra, uni ambitio, uni auaritia, uni immensa uiuendi cupido, uni superstitio, uni sepulturae cura atque etiam post se de futuro.*

³⁴ Caes. *B.G.* 6, 27, 1.

Il termine *iunctura* è molto generico e significa “assemblaggio” o “giuntura”: esso viene adoperato sia in riferimento agli esseri umani che agli animali. Non è l’unica opzione che un latino aveva a disposizione: altri termini usati per indicare le articolazioni erano *artus*, che però già con Ennio e Plauto assume il senso comune di “membra”, e il diminutivo *articulus*, poi specializzatosi per indicare l’articolazione delle dita, secondo la distinzione fra *membra maiora* e *articuli*.³⁵ *Lacuna* è termine adoperato da Celio Aureliano (*acut.* 3, 21) per designare l’entrata del condotto auditivo (*sub curium lacunis*), mentre qui indica le cavità delle articolazioni.

Oltre al lessico dell’anatomia, degno di attenzione è anche il lessico medico adoperato nell’epistola. In primo luogo, *infusio umoris* è un sintagma che si riscontra anche in Celio Aureliano.³⁶ *Tumor* è un termine medico antichissimo, già presente in Catone il Censore³⁷ e, come molta della terminologia medica da lui adoperata, anche in Plauto. Come *liquor* e *vapor*, le formazioni astratte ottenute col suffisso *-or* sviluppano un senso concreto e, in questo caso, *tumor* è usato “both as the condition of being swollen [...] and as a particular instance (a lume)”.³⁸

In ossequio alla cura retorica che caratterizza l’epistola, il terzo paragrafo inizia con una breve e ossimorica definizione della *passio insanibilis* quale *sanitas passibilis* (dove notevole risulta l’allitterazione della sibilante e il chiasmo semantico *passio insanibilis et sanitas passibilis*). Degna di attenzione è anche l’espressione *sanitas passibilis* con la scelta dell’aggettivo *passibilis* che è attestato a partire dalla versione Itala della Bibbia ed è ampiamente usato presso

³⁵Andr  1991, pp. 78-79.

³⁶ Cael. Aur. *Tard.* 4, 10, 99: *Item Demetrius Herophili sectator undecimo libro de passionibus scribens alium dixit hydropem constitui sine ulla humoris infusione, sed sola inflatione turgente, alium ex humore diffuso, et eum nunc per totum corpus, nunc inter peritoneum et intestina, cuius differentiam nunc liquor soli, nunc liquor soli, nunc plurimo uento tradidit. et est uanum atque intellectu carens sine ullo humore superfluo laborantem hydropem uocare.*

³⁷ Cato, *Agr.* 157: *Ad omnia vulnera tumores eam contritam inponito.*

³⁸ Langslow 2000, p. 298.

gli autori cristiani³⁹ al posto di *patibilis*, “terme de la langue philosophique (Cic.)”.⁴⁰ L’aggettivo *passibilis* è usato sia in senso generico in riferimento alle affezioni del corpo e dell’anima, ma anche nella letteratura cristiana per parlare della Sostanza di Cristo. Ad esempio, in Tertulliano si riscontra entrambe le accezioni del termini: *in quantum enim omne corporale passibile est*⁴¹ mostra l’uso più comune dell’aggettivo, mentre nella frase *carnis passibilis et mortalis indignitate indutus*⁴² il termine è adoperato da Tertulliano in riferimento alla Sostanza Divina, simile alla carne. Il tono alto e retoricamente sostenuto dell’inizio di questo terzo paragrafo prosegue grazie alla *climax* ascendente, adoperata per indicare i terribili effetti della podagra, e al doppio iperbato *quae nulla sunt mutilatione truncata*, che conclude il primo periodo. Nell’ultimo periodo del paragrafo, con la ripresa dell’iniziale dimostrativo *haec*, viene proposto un ulteriore ossimoro, ancora più incisivo ed efficace, per indicare la malattia: *viva mors*. Essa, infatti, deforma il corpo e impedisce il movimento, reso possibile solo da un aiuto esterno. Per esprimere tale stato fisico, più vicino alla morte che alla vita, Cassiodoro ricorre a immagini icastiche e persino macabre, come i corpi *quae nulla sunt mutilatione truncata*, il malato come *superstes* e il suo corpo *inter insensibilia redactus*, infine *tormentum* e *periculum*. In particolare, l’aggettivo *insensibilis*,⁴³ attestato a partire da Gellio e Tertulliano, si trova in Lattanzio e in Sereno Sammonico, proprio in riferimento al sostantivo *morbus*.

Il quarto paragrafo è il più lungo dell’epistola ed è denso di metafore tratte dal mondo della guerra e dal campo semantico della prigionia: i debitori in croce e i

³⁹ Cf. ThLL s.v. *passibilis*.

⁴⁰ Ernout-Meillet s.v. *patior*.

⁴¹ Tert. *anim.* 7, 4.

⁴² Tert. *adv. Iud.* 14, 7.

⁴³ Cf. ThLL s.v. *insensibilis*.

loro *appendia* (termine usato solo da Cassiodoro e adoperato per indicare i pesi dei rei posti in croce, è un hapax assoluto), il *vinculum* e il *captus*, l'*infelix signum*, il paragone con la violenza dei popoli barbari, la gotta definita *ferox* e *violenta*, la salute *adversa* alla malattia. Dopo questi riferimenti bellici generici, ci si avvicina al caso particolare del *comes* Visibado, uno di coloro *qui armorum exercitatione floruerunt*, per i quali risulta ancora più gravoso che le membra siano indurite da un nemico interno: il contrasto fra la vittoria sui nemici esterni e la sconfitta subita dal nemico interno è resta con efficacia ed icasticità dal parallelismo *qui ab hoste fori superare minime potuerunt, ab interna potius contrariate vincantur*. Dopo questo parallelismo, ci si rivolge direttamente al destinatario (come nel primo paragrafo) e l'epistola assume un tono esortativo con ampio uso degli imperativi *perge* e *utere*, e dei congiuntivi esortativi: *absit* (si noti che la costruzione *absit enim, ut bellator noster ambulet passibus alienis* riprende l'inizio del secondo paragrafo *absit enim, ut bellicosissimum visu, tirannia gravissima calamitatis exarmet*) *amentur* e *praestent*. Coerentemente alla menzione del *bellator noster*, poco dopo definito anche *vir fortis*, ricorrono ancora termini bellici: il contrasto con l'*inermis*, il verbo *rapio*, la *virtus* definita *attractiva*, il riferimento alla truppe ausiliarie per indicare la sconfitta della malattia, poi detta *humani generis debellatricem*.

Il malato viene definito *aeger* solo in questo punto e notevole è la figura etimologia che crea col verbo *aegrotare*: una scelta lessicale non causale e adeguata tanto al destinatario quanto alle metafore belliche ricorrenti in tutta l'epistola, trattandosi di un aggettivo appartenente alla categoria dell' "army medical Latin"⁴⁴ e l'unico usato in riferimento agli uomini esentati dal servizio militare nei resoconti da Vindolanda, da Bu Njem e dal Monte Claudiano.⁴⁵ Il

⁴⁴ Langslow 2000, p. 38.

⁴⁵ Ibid.

verbo *aegrotare* pare abbia subito l'influsso del greco: *aeger* + ὠττειν.⁴⁶ Attestato in Plauto nel senso di *animi afflictio*⁴⁷ e accostato da Cicerone alla *cupiditas*.⁴⁸ L'*aegritudo* indica solo dal I-II d.C. (a partire da Columella) “la malattia fisica sia di uomini che di animali, sia dell'organismo interno che di ogni sua parte”⁴⁹ e in questo senso fu ampiamente adoperato da medici fra IV-VI al posto di *morbus* e in alternativa a *passio*. Degna di attenzione è anche l'espressione *langoris decoctione*, dove notiamo la scelta del termine *languor* (nella variante tarda *langor*).⁵⁰ Esso “indica sia una debolezza fisica, di mancanza di forze (che può essere anche la conseguenza di una malattia), sia una malattia vera e propria”⁵¹ e il primo significato è attestato fin da Plauto e poi è presente anche in Celso, il secondo si riscontra a partire da Orazio: pertanto, è presente anche in autori non tecnici. Col tempo, il termine si specializza sempre di più per indicare malattie di una certa gravità, come dimostra la distinzione fra *infirmetas* e *languor* riscontrabile in testi di V e VI d.C. (*Op. imperf. in Matth. 8: Et si dixisset languores et infirmatets poteramos utrumque ad passiones intellegere corporales, ut languores quidem intellegentur graviores passiones, infirmitates autem taedia leviora*; e anche in *Cypr. epist. 69, 12, 15: in infirmitate et languore*). *Decoctione* è un termine che può assumere significati differenti: letteralmente può essere intesa come “the action of boiling down”⁵², ma in Celso, Teodoro e Cassio Felice la desinenza *-tio* viene utilizzata per le terapie

⁴⁶ Ernout-Meillet s.v. *aeger*: “M. Manu Laumann a supposé, en dernier lieu (Die Sprache, Bd. 1, p. 211 et s.). qu'il fallait partir du verbe *aegrōtō*, hybride gréco-latin, formé sur *aeger* comme *τυφλώσσω* (-ττω) sur *τυφλός*, qui serait un terme de médecine.”

⁴⁷ Migliorini 1993, 116.

⁴⁸ Cic. *Tusc. 3,5: Quibus duobus morbis, ut omittam alios, aegritudine et cupiditate, qui tandem possunt in corpore esse graviores?*

⁴⁹ Migliorini 1993, p. 116.

⁵⁰ ThLL s.v. *languor*: “Inscr. Christ. Rossi [...] saepe in codd. [...] et saepius inde ab Itala.”

⁵¹ Migliorini 1993, pp. 113-114.

⁵² Langslow 2000, p. 172.

farmacologiche e la *decoctio* è così chiamata per il tipo di preparazione. Tuttavia, essendo il termine associato al genitivo *langoris*, è più corretto interpretarlo metaforicamente, a partire dal senso del verbo *decoquere* (“ridurre bollendo”): qui la *decoctio* non è la cura, ma l'azione distruttiva della malattia che “prosciuga” Visibando, lasciandolo privo di energie (come un liquido che evapora lasciando solo il fondo della pentola). Difficile da interpretare è anche il termine *dilutoriis*⁵³, un hapax assoluto forse da intendere come acque diluite con qualche sostanza che possa essere di giovamento per il malato.

L'epistola si conclude con una sorta di *Ringkompisition*: il *desiderium* espresso nell'incipit ritorna in *desiderabile est* e parimenti viene ripetuto il termine *salubritas*, che conclude la lettera ribandendo l'augurio di una pronta guarigione.

EXP. IN PS. CXXXVI, 6

La seconda, e ultima, testimonianza nel *corpus* cassiodoreo di una malattia si trova nella *Expositio in Psalmos* CXXXVI, 6: si tratta di un rapido cenno alla malattia del re Ezechia. La malattia qui non è rilevante in quanto tale, dal momento che Cassiodoro non rivela nemmeno quale male abbia afflitto il re, ma è un segno della volontà divina, uno strumento di prova e di grazia (in questo caso, il prolungamento della vita di quindici anni).

Vel post infirmitatem sanitas corporis restituta, ut Ezechiae regi contigit, cui post aegritudinem ualidissimam quindecim annorum quoque spatia legimus attributa.

Oppure, dopo la malattia, la restituzione della salute del corpo, come capita al re Ezechia, al quale, come leggiamo, dopo una malattia assai gravosa, fu concesso un periodo di altri quindici anni.

⁵³ ThLL s.v. *dilutorium*: “Mommsen, sc. potionibus morbum, diluentibus. trad. delutoriis, delitoriis sim.”

Notevole, in questo breve passo, la scelta dei termini adoperati per indicare la malattia (*infirmetas* ed *aegritudo* *ualidissima*, accentuati dall'anafora di *post*) e la salute. *Infirmetas* corrisponde al greco ἀσθένεια,⁵⁴ un termine attestato sia in ambito letterario sia tecnico con varie accezioni: da “debolezza” (da Cicerone al V d.C.) a “malattia” (solo dal I d.C., ma più diffusamente), inizialmente meno grave di *morbus*,⁵⁵ per poi diventarne una variante soprattutto in traduzioni latine dei Vangeli o dei testi tecnici per rendere νόσος o πάθος. È possibile che fosse carico di un'accezione moraleggiante tendendo in considerazione l'accostamento col termine *vitium* in Pelagon. 267 (*diligentissimum nutritorem equorum ante omnia hoc vitium et hanc infirmitatem observare convenit*) e Marcell. 35, 9 (*in isdem vitiis corporis vel similibus infermitatibus*). Ancor più sentito nell'indicare un male dell'anima è il termine *aegritudo*, qui accompagnato, diversamente dal più generico *infirmetas*, dal superlativo di *validus* ed equivalente al greco μέριμνα. Sebbene a partire da Columella indichi quasi solamente le malattie fisiche, in Plinio⁵⁶ e in Celio Aureliano⁵⁷ indica anche le malattie mentali, trascendendo quindi la mera fisicità. Infine, Cassiodoro parla di *sanitas* e non si *salus* o di qualche altro sinonimo: il termine *sanitas* compare nei Salmi solo due volte, a distanza di poche righe, nel Salmo 38⁵⁸ e sempre nel sintagma *sanitas in carne mea*. Pare quindi che il termine nei Salmi sia adoperato solo in riferimento alla malattia fisica, mentre *salus* ricorre molto più frequentemente (con 34

⁵⁴ Migliorini 1993, p. 117.

⁵⁵ Cf. Svet. Tib. 72, 2: *Ac ne quam suspicionem infirmitatis daret, castrensibus ludis non tantum interfuit, sed etiam missum in harenam aprum iaculis desuper petit; statimque latere convulso et, ut exaestuaret, afflatus aura in graviolem recidit morbum.*

⁵⁶ Plin. Nat. 7, 171: *Iam signa letalia: in furoris morbo risum, sapientiae uero aegritudine fimbriarum curam et stragulae uestis plicaturas, a somno mouentium neglectum, praefandi umoris e corpore effluuium.*

⁵⁷ Cael. Aur. Acut. 1. 81: *Facile enim id fieri potest, siquidem etiam mentis aegritudine efficiantur.*

⁵⁸ Ps. 38, 4: *Non est sanitas in carne mea a facie indignationis tuae*; Ps. 38, 8: *et non est sanitas in carne mea.*

occorrenze) e assume un significato più ampio indicando la salvezza, quindi una salute non (solo) fisica.

Capitolo 2: *Tristes passionibus alienis*

Nella produzione di Cassiodoro presa in analisi, due sono i passi dedicati al ruolo del medico o a medici esistenti: *Inst.* 1, 31, intitolato proprio *De Medicis*, e *Inst.* 2, 5 che, pur dedicato alla musica, tratta la funzione terapeutica della stessa e menziona Asclepide come *medicus maiorum attestazione doctissimus* (par. 9) e, ciononostante, meno abile nel curare di quanto la musica riesca a fare. Nelle *Expositiones in Psalmos*, invece, frequentissime sono le menzioni del *Caelestis Medicus*, sebbene siano slegate da un contesto medico e adoperate quindi solo come metafore.

Institutiones liber I XXXI: DE MEDICIS

[1] Sed et uos alloquor fratres egregios, qui humani corporis salutem sedula curiositate tractatis, et confugientibus ad loca sanctorum officia beatae pietatis impenditis, tristes passionibus alienis, de periclitantibus maesti, susceptorum dolore confixi, et in alienis calamitatibus merore proprio semper attoniti; ut, sicut artis uestrae peritia docet, languentibus sincero studio seruiatis, ab illo mercedem recepturi, a quo possunt pro temporalibus aeterna retribui. Et ideo discite quidem naturas herbarum commixtionesque specierum sollicita mente tractate; sed non ponatis in herbis spem, non in humanis consiliis sospitatem. Nam quamuis medicina legatur a Domino constituta, ipse tamen sanos efficit, qui uitam sine dubitatione concedit. Scriptum est enim: *Omne quod facitis in uerbo aut opere, in nomine Domini Iesu facite, gratias agentes Deo et Patri per ipsum.*

[2] Quod si uobis non fuerit Graecarum litterarum nota facundia, in primis habetis Herbarium Dioscoridis, qui herbas agrorum mirabili proprietate disseruit atque depinxit. Post haec legite Hippocratem atque Galienum Latina lingua conuersos, id est Tharapeutica Galieni ad philosophum Glauconem destinata, et

anonymum quendam, qui ex diuersis auctoribus probatur esse collectus. Deinde Caeli Aureli de Medicina et Hippocratis de Herbis et Curis diuersosque alios medendi arte compositos, quos uobis in bibliothecae nostrae sinibus reconditos Deo auxiliante dereliqui.

[1] Ma mi rivolgo anche a voi, fratelli degni di onore, che trattate con zelante curiosità la salute del corpo umano e dispensate i doveri della beata pietas (pensa a come renderlo) per coloro che si rifugiano nei luoghi dei santi, a voi tristi per le malattie altrui, afflitti riguardo a coloro sono in pericolo, trafitti dal dolore dei pazienti, e sempre invasati dalla propria tristezza per le disgrazie altrui; come insegna la pratica della vostra arte, così serviate i malati con sincera dedizione, essendo destinati a ricevere la ricompensa da Colui dal quale i beni eterni possono essere restituiti in cambio di quelli temporali. E pertanto apprendete fino in fondo le nature delle erbe e trattate con animo sollecito le mescolanze delle specie; ma non riponete nelle erbe la speranza, né la guarigione nei pareri degli uomini. Infatti, per quanto si legga che la medicina sia stata istituita dal Signore, tuttavia è Egli stesso a rendere sani, Colui che senza esitazione / senza dubbio concede la vita. È infatti stato scritto: “Tutto ciò che fate in parole o in opere, fatelo nel nome del Signore Gesù, rendendo grazie a Dio e al Padre per mezzo di Lui.”

[2] E, a questo proposito, se non vi fosse nota l'eloquenza delle lettere greche, in primo luogo avete l'*Herbarium* di Dioscoride, che ha esposto e illustrato le erbe della campagna con proprietà straordinaria. Dopo queste cose, leggete Ippocrate e Galeno tradotti in lingua latina, cioè i Tharapeutica di Galeno (ars terapeutica o neutro plurale) dedicati al filosofo Glaucone, e un certo anonimo che è stabilito essere una raccolta da diversi autori. In seguito, il *De medicina* di Celio Aureliano, *De Herbis et Curis* di Ippocrate e altri diversi autori accorpati

riguardo all'arte del curare che, con l'aiuto di Dio, vi ho lasciato riposti negli incavi (sinibus cerca nel ThLL o nel Forcellini) della nostra biblioteca.

In questo passo, seppur brevemente, Cassiodoro si rivolge ai medici tratteggiando le loro caratteristiche fondamentali: si occupano della salute del corpo umano con *sedula curiositas* (*curiositas da cura attenzione, corradicale di cura, sedula sine dolo: parlare dell'espressione dicendo che i medici si dedicano alla salute del corpo umano con un'attenzione senza secondi fini e spassionata*) (par. 1), per cui non sono mossi dal desiderio di guadagno, ma dall'interesse verso la *salus* (par. 1). Con una climax ascendente (*tristes... maestis... confixi... maiore proprio semper attoniti*), nel primo paragrafo esprime la solidarietà e l'empatia che devono essere proprie dei medici, associate alla *pietas* e alla *curiositas*. La figura ideale del medico è di fatto caratterizzata dalla misericordia, dote che secondo Celso⁵⁹ e Scribonio Largo ⁶⁰ deve essere propria di chi svolge questo ruolo, ma che per uno stoico rigoroso come Seneca⁶¹ è del tutto da evitare a favore dell'imperturbabilità. Infine, il medico deve porsi quasi fosse un *servus* nei confronti del suo paziente, come espresso dall'espressione *sincero studio serviatis* (par. 1), dove l'allitterazione iniziale della sibilante lega la necessità di porsi al servizio del malato e lo zelo sincero con cui il medico è tenuto a farlo. La figura del medico ritratta da Cassiodoro si accosta a quella del *medicus amicus*, “un trait romain dans la médecine antique”, secondo quanto afferma Mudry.⁶² Tale accezione della professione medica è sostenuta anche da

⁵⁹ Cels. *De medic.* 3.4.9-10: *Ab uno medico multo non posse curare eumque, si artifex est, idoneum esse qui non multum ab aere recedit-*

⁶⁰ Scrib. Larg. *Ep. ad Callist.* 1,1: *Non medius fidius tam ducti pecuniae aut Gloria cupiditate, quam ipsius artis scientia.*

⁶¹ Sen. *De const. sap.* 13.1: *Quis enim phrenetico medicus irascitur? Quis febricitantes et a frigida prohibiti maledica in malam partem accipit?*

⁶² Mudry 2006, p. 479.

Celso, come afferma nel *Prohoem.* 73: *cum par scientia it, utiliore tamen medicum esse amicum quam extraneum*.⁶³

Il medico per Cassiodoro è detentore di un'*ars* la cui caratteristica principale è la *peritia*: non si tratta quindi di un'*ars* universale, ma legata ai casi particolari. In questo senso, l'idea di Cassiodoro sulla medicina si avvicina a quella di *ars coniecturalis* di Celso.⁶⁴ Notiamo così che il ruolo della *πειρα* riveste grande importanza nella tradizione medica, secondo una concezione della medicina già presente nella tradizione greca,⁶⁵ come suggerisce anche Celso nel proemio del *De Medicina* (trovare par.):

Nam ne agricolam quidem aut gubernatorem disputatione sed usu fieri. Ac nihil istas cogitationes ad medicinam pertinere eo quoque disci, quod qui diversa de his senserint, ad eandem tamen sanitatem homines perduxerint: ed enim fecisse, quia non ab obscuris causis neque a naturalibus actionibus, quae apud eos diversae erant, sed ab experimentis, prout cuique responderant, medendi vias traxerint. Ne inter initia quidem ab istis quaestionibus deductam esse medicinam, sed ab experimentis: aegrorum enim, qui sine medicis erant, alios propter aviditatem primis diebus protinus cibum adsumpsisse, alios propter fastidium abstinuisse; levatumque magis eorum morbum esse, qui abstinerant. Itemque alios in ipsa febre aliquid edisse, alios paulo ante eam, alios post remissionem eius; optime deinde iis cessisse, qui post finem febris id fecerant; eademque ratione alios inter principia protinus usos esse cibo pleniore, alios exiguo; gravioresque eos factos, qui se implerant. Haec similiaque cum cottidie inciderent, diligentes homines notasse quae plerumque melius responderent;

⁶³ “Essendo pari la conoscenza, tuttavia giova maggiormente un medico amico che uno estraneo.” (trad. mia).

⁶⁴ Cels. *praef.* 48: *Ratione vero opus est ipsi medicinae, etsi non inter obscuras causas neque inter naturales actiones, tamen saepe <in eorum qui evidentibus causis nati sunt morborum curatione>: est enim haec ars coniecturalis.*

⁶⁵ Cf. Pseudo-Galeno *Introd. s. medic.* XIV (mettere passo).

*deinde aegrotantibus ea praecipere coepisse. Sic medicinam ortam, sibiinde aliorum salute, aliorum interitu perinciosa discernentem a salutaribus.*⁶⁶

Testi in latini: laddove il testo latino è fondamentale perchè ci sono osservazioni di lingua (es. termini presenti anche in Cassiodoro. o lingua comune dei medici o ripresa, allora mettiamo il testo latino e rileviamo i termini tecnici ricorrente. Non è detto che Cassiodoro prenda da Celso, ma il linguaggio è simile e quindi lo rilvemo); se non analizziamo la lingua, si cita il testo in italiano. Se traduco io, non lo scrivo.

Cassiodoro passa poi ad analizzare le nozioni necessarie al medico, affermando che il suo sapere si basa essenzialmente sulla conoscenza della natura delle erbe e della loro mescolanza ottimale: il medico di Cassiodoro si dedica solo a una, e alla più antica,⁶⁷ delle tre componenti della medicina antica, ossia la farmacologia, escludendo la dietetica, intesa come medicina preventiva vera e propria, e la chirurgia. Ciononostante, il medico resta comunque un umile esecutore della volontà divina, e le sue capacità di salvezza e di cura restano subordinate al volere del *Pius Medicus* che l'ha fondata col dono della vita. Il suo agire, per quanto limitato alle cose temporali, sarà ricompensato da beni eterni. Per evidenziare la sottomissione del medico alla volontà divina, Cassiodoro cita

⁶⁶ “Infatti, si sostiene che non si diventi agricoltore o timoniere con la discussione teorica, ma con la pratica. E che codeste riflessioni non riguardino per niente la medicina si impara anche dal fatto che medici che ebbero esperienze diverse riguardo a queste cose hanno comunque condotto gli uomini alla medesima salute: ciò è accaduto perché hanno tracciato le strade della guarigione a partire non da cause oscure né da comportamenti naturali, che erano differenti ai loro occhi, ma a partire dalle esperienze, a seconda di come avevano risposto a ciascuno. Neppure nei momenti iniziali la medicina fu derivata da codeste indagini, ma dalle esperienze: dei malati che si trovavano senza medici, infatti, alcuni per avidità avevano assunto cibo subito nei primi giorni, altri per nausea si erano astenuti; e si era alleviato maggiormente il malessere di coloro che si erano astenuti. Similmente, alcuni avevano mangiato qualcosa proprio durante la febbre, altri poco prima, altri dopo la sua diminuzione; poi capitò la cosa migliore a coloro che lo avevano fatto dopo la fine della febbre; e per la stessa ragione, alcuni avevano subito mangiato cibo più sostanzioso, altri poco cibo; e si erano aggravati di più coloro che si erano saziati. Poiché queste e simili situazioni accadevano quotidianamente, uomini diligenti osservarono le cose che generalmente rispondevano meglio; poi iniziarono a prescrivere ai malati. Così nacque la medicina, discernendo spesso attraverso la guarigione di alcuni e il decesso di altri le cose nocive da quelle salutari.”

⁶⁷ Cita Celso.

un passo della *Lettera ai Colossesi*, sottolineando, coerentemente a quanto detto poco prima, che la vera salute (e la vera salvezza) dipendono da Dio e non dal medico, e in nome Suo deve condurre la sua professione. Questo passo della lettera ai colossesi è citato da altri medici? Vedi Brepolis.

Il secondo paragrafo integra la *πειρα* del medico con il *λόγος*, coerentemente al modello peripatetizzante in base al quale “probabilmente si distinguevano due tappe della storia della medicina: l’una arcaica e l’altra puramente empirica, l’altra più avanzata e resa razionale dalla filosofia”.⁶⁸ Subito dopo, Cassiodoro propone delle letture utili al medico che non conosca il greco (si riconosce quindi il primato della medicina greca e notevole è che non si conosce più la lingua greca), in primo luogo un’opera sulle proprietà delle piante, l’*Herbarium* di Dioscoride, coerentemente con quanto detto poco prima, e poi Ippocrate e Galeno nelle traduzioni latine, e un compendio anonimo di trattati medici. Infine, testi che si trovano anche nella biblioteca del *Vivarium* come il *De Medicina* di Celio Aureliano, il *De Herbis et Chris* di Ippocrate e altri *compositus de arte medendi* (par. 2).

Institutiones liber II V: De musica

[9] Nam ut Orphei lyram, Syrenarum cantus tamquam fabulosa taceamus, quid de Daudid dicimus, qui ab spiritibus immundis Saulem disciplina saluberrimae modulationis eripuit, nouoque modo per auditum sanitatem contulit regi, quam medici non poterant herbarum potestatibus operari? Asclepiades quoque, medicus maiorum attestazione doctissimus, freneticum (controllare se ha un avalenza medica precisa, vedi i ThLL e vedi se lo usnao anche Celso, Celio Aureliano)

⁶⁸ Reggi 2015, pp. 172-173.

quendam per symphoniam pristinae sanitati reddidisse memoratur. Multa sunt autem quae in aegris hominibus per hanc disciplinam leguntur facta miracula. Caelum ipsum, sicut supra memorauimus, dicitur sub armoniae dulcedine reuolui; et ut breuiter cuncta complectar, quicquid in supernis siue terrenis rebus conuenienter secundum Auctoris sui dispositionem geritur, ab hac disciplina non refertur exceptum.

[9] Infatti, per tacere la lira di Orfeo e i canti delle Sirene come cose mitiche, che cosa diciamo di Davide, che sottrasse Saul agli spiriti immondi con la conoscenza dell'armonia più salutare, e in modo nuovo conferì al re, attraverso l'udito, quella salute che i medici non potevano ottenere tramite le proprietà delle erbe? Si ricorda che anche Asclepiade, il medico più esperto secondo l'attestazione degli antichi, riportò per mezzo della sinfonia alla buona salute iniziale un tale delirante. Molti sono poi le cose inaudite che si legge sono stati compiuti negli uomini malati tramite questa disciplina. Il cielo stesso, come abbiamo ricordato sopra, si dice che orbiti per effetto della dolcezza dell'armonia; e, per riassumere tutto brevemente, qualunque cosa sia fatta nel mondo celeste e anche in quello terreno in modo conforme e secondo la disposizione del suo Creatore, non si dice esclusa da questa disciplina.

Sebbene non dedicato direttamente alla medicina, questo paragrafo del *De Musica* è rilevante sia per l'alta considerazione del valore terapeutico della musica, superiore ai farmaci, sia per l'affermazione sul migliore medico mai esistito, Asclepiade di Bitinia.

Il paragrafo inizia con una *praeteritio (ut taceamus)*, con la quale vengono menzionati solo rapidamente Orfeo e le Sirene, per poi passare dalla mitologia alla Bibbia, ossia a David e Saul, personaggi dell'Antico Testamento di cui ci

parla il *Primo Libro di Samuele*.⁶⁹ L'episodio fornisce un esempio del valore terapeutico della musica, in questo caso suonata al re malato con la cetra. Cassiodoro afferma che la guarigione attraverso la musica sia un *novus modus* e sia ignoto ai medici, la cui capacità di cura si basa sulla conoscenza delle erbe e dei loro miscugli, come già affermato in *Inst.* 1, 31, 1. Nel mondo greco, veniva riconosciuto valore terapeutico alla musica, come attesta, ad esempio, Giamblico riguardo ai Pitagorici:

Considerando che la principale istruzione degli uomini si forma per mezzo delle sensazioni quando uno vegga dei bei gesti e belle figure ed oda bei ritmi e belle canzoni, istituì per prima l'educazione musicale, mediante certi canti e certi ritmi coi quali avevan luogo medicazioni dei costumi e delle passioni umane, e le armonie delle facoltà psichiche si riconducevano nello stato di prima, nonché repressioni e sanamenti eran da lui escogitati dei mali così fisici come spirituali. [...] E mentre colui sonava, gli altri l'accompagnavano con speciali canzoni sanatrici mediante le quali pensavano di rasserenarsi e di rendersi intonati ed euritmici.⁷⁰

È lecito quindi domandarsi in che modo la musica giovasse alla salute. Seguendo Matelli,⁷¹ vi erano vari elementi che contribuivano alla funzione terapeutica,

⁶⁹ 1 Sam. 16, 14-23: *Spiritus autem Domini recessit a Saul, et exagitabat eum spiritus nequam a Domino. Dixeruntque servi Saul ad eum: "Ecce spiritus Dei malus exagitat te. Iubeat dominus noster, et servi tui, qui coram te sunt, quaerant hominem scientem psallere cithara, ut, quando arripuerit te spiritus Dei malus, psallat manu sua, et levius feras". Et ait Saul ad servos suos: "Providete mihi aliquem bene psallentem et adducite eum ad me". Et respondens unus de pueris ait: "Ecce vidi filium Isai Bethlehemitae scientem psallere et fortissimum robore et virum bellicosum et prudentem in verbis et virum pulchrum; et Dominus est cum eo". Misit ergo Saul nuntios ad Isai dicens: "Mitte ad me David filium tuum, qui est in pascuis". Tulitque Isai asinum cum pane et utre vini et haedo de capris uno et misit per manum David filii sui Sauli. Et venit David ad Saul et stetit coram eo; at ille dilexit eum nimis, et factus est eius armiger. Misitque Saul ad Isai dicens: "Stet David in conspectu meo; invenit enim gratiam in oculis meis". Igitur, quandocumque spiritus Dei arripiebat Saul, David tollebat citharam et percutiebat manu sua; et refocillabatur Saul et levius habebat: recedebat enim ab eo spiritus malus. (Basta a traduzione non essendoci note linguistiche).*

⁷⁰ Iambl. *Vita Phyt.*, 15, 64; 25, 110 (trad. M. Giangiulio).

⁷¹ Matelli 2004, p. 167.

come l'opposto effetto derivante da suoni di differenti strumenti come la tromba e l'aulo, dai diversi generi musicali, dai suoni di diverse armonie musicali e, infine, da ritmi musicali diversi. Le proprietà della *ratio* musicale erano riconosciute anche da Tucidide, come si evince dalle *Notti Attiche* di Aulo Gellio che commenta un passo (quale passo) dello storico:

Quod Thucydides, scriptor inclutus, Lacedaemonios in acie non tuba, sed tibiis esse usos dicit verbaque eius super ea re posita; quodque Herodotus Alyattem regem fidicinas in procinctu habuisse tradit; atque inibi quaedam notata de Gracchi fistula contionaria. 1 Auctor historiae Graecae gravissimus Thucydides Lacedaemonios, summos bellatores, non cornuum tubarumve signis, sed tibiarum modulis in proeliis esse usos refert non prorsus ex aliquo ritu religionum neque rei divinae gratia neque autem, ut excitarentur atque evibrarentur animi, quod cornua et litui moliuntur, sed contra, ut moderatiores modulatioresque fierent, quod tibicinis numeris temperatur. 2 Nihil adeo in congregiendis hostibus atque in principiis proeliorum ad salutem virtutemque aptius rati, quam si permulti sonis mitioribus non inmodice ferocirent. 3 Cum procinctae igitur classes erant et instructa acies coeptumque in hostem progredi, tibicines inter exercitum positi canere inceptabant. 4 Ea ibi praecentione tranquilla et delectabili atque adeo venerabili ad quandam quasi militaris musicae disciplinam vis et impetus militum, ne sparsi dispalatique proruerent, cohibebatur.⁷² (solo traduzione)

⁷² Gell. *Noct. Att.* 1, 11: "Lo storico più autorevole, Tucidide, narra che gli Spartani, combattenti senza eguali, andavano in battaglia seguendo non i segnali dei corni e delle trombe, ma le melodie degli *auloi*, e non certo per motivi di ordine religioso o per l'osservanza di norme sacrali e neppure perchè gli animi dei combattenti ne fossero eccitati - questo è l'effetto che producono proprio i corni e le trombe - ma al contrario perchè negli animi crescesse il senso della misura e della moderazione, che è appunto propiziato dal ritmo dell'auleta. Essi erano convinti che nell'affrontare il nemico e nell'iniziare il combattimento nulla fosse più conveniente per accrescere valore e coraggio che il moderare l'impeto aggressivo di gran parte dei combattenti con suoni armoniosi. Quando gli eserciti han pronti e schierati contro i nemici, gli atleti, disposti nei ranghi, cominciavano a suonare. Da tale preludio pacato e angusto, l'impeto irruente dei soldati era contenuto nella misura imposta dalla musica militare perchè non si gettassero in avanti sparpagliati e senz'ordine." (trad. E. Matelli).

Interessante l'accostamento delle due discipline proposto da Vitruvio⁷³ parlando delle *artes* (attribuendo, quindi, tanto alla medicina quanto alla musica lo stesso statuto): le due discipline hanno in comune la *ratio*, il ritmo delle vene e i movimenti dei piedi. Un accostamento simile è proposto anche da Sant'Agostino nel *De Musica* 1, 13, 28, dove la musica è considerata *scientia bene modulandi*.⁷⁴ Tuttavia, non è scontato che la medicina venga considerata *ars*, dal momento che il compenso che il medico riceveva declassava la disciplina (spiega meglio: il fatto che sia una disciplina venale). Lo stesso Seneca, ad esempio, sembra essere dubbioso di quale statuto sia degna:⁷⁵ da un lato, in *Epist.* 95, 9,⁷⁶ annovera la medicina fra le *artes liberalissimae*, per poi smentirsi in *Epist.* 88, 21-23.⁷⁷ Anche Cicerone non riconosce piena dignità alla medicina: pur ammettendo

⁷³ Vitr. *De Archit.* 1,15: *Igitur in hac re Pytheos errasse uidetur, quod non animaduertit ex duabus rebus singulas artes esse compositas, ex opere et eius ratiocinatione, ex his autem unum proprium esse eorum, qui singulis rebus sunt exercitati, id est operis effectus, alterum commune cum omnibus doctis, id est rationem, uti medicis et musicis est de uenarum rythmo et pedum motus; at si uulnus mederi aut aegrum eripere de periculo oportuerit, non accedet musicus, sed id opus proprium erit medici; item in organo non medicus sed musicus modulabitur, ut aures suauem cantionibus recipiant iucunditatem.* (Solo traduzione)

⁷⁴ Aug. *Mus.* 1, 13, 28: *Cum igitur ad ipsam rationem disciplinae huius, siquidem scientia est bene modulandi, non possit negari omnes pertinere motus qui bene modulati sunt, et eos potissimum qui non referuntur ad aliud aliquid, sed in seipsis finem decoris delectationisve conservant; hi tamen motus, ut nunc a me rogatus recte vereque dixisti, si longo spatio temporis fiant, inque ipsa dimensione quae decora est, horam vel etiam maius tempus obtineant, non possunt congruere nostris sensibus.* (Solo traduzione)

⁷⁵ Cf. Pennacchio 2013, p. 262.

⁷⁶ Sen. *Ep. ad Lucil.* 95, 9: *Adice nunc quod artes queque pleraeque - immo ex omnibus liberalissimae habent decreta sua, non tantum praecepta, situ medicina.* (Traduzione)

⁷⁷ Sen. *Ep. ad Lucil.* 88, 21-23: *Quattuor ait esse artium Posidonius genera: sunt uulgares et sordidae, sunt ludicrae, sunt pueriles, sunt liberales. Vulgares opificum, quae manu constant et ad instruendam uitam occupatae sunt, in quibus nulla decoris, nulla honesti simulatio est. Ludicrae sunt quae ad uoluptatem oculorum atque aurium tendunt; his adnumeres licet machinatores qui pegmata per se surgentia excogitant et tabulata tacite in sublime crescentia et alias ex inopinato uarietates, aut dehiscentibus quae cohaerebant aut his quae distabant sua sponte coeuntibus aut his quae eminebant paulatim in se residentibus. His inperitorum feriuntur oculi, omnia subita quia causas non nouere mirantium. Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes quas enkuklios Graeci, nostri autem liberales uocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam uerius, liberae, quibus curae uirtus est.* (Traduzione)

l'utilità di medicina, architettura e arti liberali, non permette che i senatori le praticino, come afferma in *Off.* 1, 42, 150-151.⁷⁸

Dopo questa lode delle capacità terapeutiche della musica, Cassiodoro offre l'esempio di un uomo delirante (vedi frenetiche di prima) curato con questo metodo da Asclepiade di Bitinia, il migliore dei medici secondo la sua opinione. Anche Celso esprime un parere sui migliori esperti della medicina e ritiene i migliori medici Ippocrate ed Erasistrato in quanto filosofi.⁷⁹ Se da un lato Ippocrate pone le basi per la pratica medica e l'etica, Asclepiade di Bitinia, abbracciando alla teoria atomistica di Epicuro, può essere considerato stato considerato il padre della medicina molecolare. In particolare, seguendo Yapijakis:

Asclepiades of Bithynia is recognized as the first physician who established Hellenic Medicine in Rome . Nevertheless, he is surprisingly unknown given the important fact that he was the first physician who created a health and disease theory with apparent similarities to what is known today as molecular medicine.⁸⁰

⁷⁸ Cic. *De off.* 1, 42, 150-151: *Minimeque artes eae probandae, quae ministrae sunt uoluptatum, cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores, ut ait Terentius; adde huc, si placet, unguentarios, saltatores, totumque ludum talarium. Quibus autem artibus aut prudentia maior inest aut non mediocris utilitas quaeritur, ut medicina, ut architectura, ut doctrina rerum honestarum, eae sunt iis, quorum ordini conueniunt, honestae.*

⁷⁹ Cels. *praef.* 47: *Verique simile est et Hippocratem et Erasistratum, et quicumque alii non contenti [sint] febres et ulcera agitare rerum quoque naturam aliqua parte scrutati sunt, non ideo quidem medicos fuisse, verum ideo quoque maiores medicos exstitisse.*

⁸⁰ Yapijakis 2009, p. 510.

Le innovazioni portate alla medicina da Asclepiade di Bitinia erano ben note al mondo romano, come dimostra Plinio il Vecchio, che menziona le cure che non causano come innovazioni di Asclepiade.⁸¹

Nel concludere il paragrafo, Cassiodoro afferma come l'armonia musicale si addica al movimento dei cieli e che tale disciplina abbracci tutto il creato, secondo una teoria già sostenuta da Pitagora, come testimonia Plinio il Vecchio:

Sed Pythagoras interdum et musica ratione appellat tonum quantum absit a terra luna, ab ea ad Mercurium dimidium spatii et ab eo ad Venerem, a quo ad solem sescuplum, a sole ad Martem tonum, id est quantum ad lunam a terra, ab eo ad Iouem dimidium, et ab eo ad Saturnum dimidium, et inde sescuplum ad signiferum.⁸²

EXP. IN PS. CI, 5

Ut cito remedium sumeret, si passionem suam pio medico non taceret.

Avrebbe ricevuto subito il rimedio se non avesse taciuto la propria malattia al Pio medico.

⁸¹ Plin. Nat. 26, 8: *Alia quoque (lascia blandamente nella traduzione) blandimenta (vedi nel ThLL se è attesta in amito medico) excogitabat, iam suspendendo lectulos, quorum iactatu aut morbos extenuaret aut somnos adliceret, iam balneas audivissima hominum cupidine instituendo et alia multa dictu grata atque iucunda; magna auctoritate nec minore fama, cum occurrisset ignoto funeri, relato homine ab rogo atque seruato, ne quis leuibus momentis tantam conuersionem factam existimet. Id solum possumus indignari, unum hominem e leuissima gente, sine opibus ullis orsum, uectigalis sui causa repente leges salutis humano generi dedisse, quas tamen postea abrogauere multi. Asclepiaden adiuuere multa in antiquorum cura nimis anxia et rudia, ut obruendi aegros ueste sudoresque omni modo ciendi, nunc corpora ad ignes torrendi solesue adsiduo quaerendi in urbe nimbose [immo uero tota Italia imperatrice], tum primum pensili balnearum usu ad infinitum blandiente. Praeterea in quibusdam morbis medendi cruciatus detraxit, ut in anginis, quas curabant in fauces organo demisso. Damnavit merito et uomitiones tunc supra modum frequentes, arguit et medicamentorum potus stomacho inimicos, quod est magna ex parte uerum. Itaque nos in primis quae sunt stomacho utilia signamus.*

⁸² Plin. Nat. 2, 20: "Ma Pitagora talvolta, secondo la logica musicale, denomina tono quanto la Luna sia distante dalla Terra, da questa fino a Mercurio la metà dello spazio e da questo a Venere, da questo al Sole un tono e mezzo, dal Sole a Marte un tono, vale a dire quanto la distanza dalla Terra alla Luna, da questo a Giove un semitono, e da Giove a Saturno un semitono, e da lì un tono e mezzo fino allo zodiaco."

EXP. IN PS. VXIV, 6

Ut uulnera dolere non possint, quae ad sanitatem caelestis Medici munere peruenerunt.

Affinché non possano dolere le ferite che giunsero alla guarigione per dono del Medico celeste.

Notevole è che le *Expositiones in Psalmos* presentino molto frequentemente il termine *Medicus*, accompagnato dagli aggettivi *Caelestis* e *Pius* in riferimento a Cristo Medico (cerca dei testi bibliografici su Annie Philologique su Cristo Medico), termine però assente in tutti i Salmi. Ricorrono invece nei Salmi i termini *sanitas*, per indicare la salvezza e non solo la salute fisica, *dolor*, adoperato tanto per il dolore fisico (come nel Salmo 48, 7: *illic tremor apprehendit eos, dolores ut parturientis*) quanto per quello morale (come nel Salmo 13, 3: *usquequo ponam consilia in anima mea, / dolorem in corde meo per diem?*), e *vulnus* presente solo una volta nel Salmo 77, 11 (*et dixi: "Hoc vulnus meum: mutatio dexterarum Excelsi"*).

Agostino Confessioni 2, 7, 15: qui enim vocatus a te secutus est vocem tuam et vitavit ea quae me de me ipso recordantem et fatentem legit, non me derideat ab eo **medico** aegrum sanari a quo sibi praestitum est ut non aegrotaret, vel potius ut minus aegrotaret, et ideo te tantundem, immo vero amplius diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari.

Agostino Confessioni 4, 3, 5: erat eo tempore vir sagax, medicinae artis peritissimus atque in ea nobilissimus, qui proconsul manu sua coronam illam agonisticam imposuerat non sano capiti meo, sed non ut medicus. nam illius morbi tu sanator, qui resistis superbis, humilibus autem das gratiam. numquid

tamen etiam per illum senem defuisti mihi aut destitisti mederi animae meae? quia enim factus ei eram familiarior et eius sermonibus (erant enim sine verborum cultu vivacitate sententiarum iucundi et graves) adsiduus et fixus inhaerebam, ubi cognovit ex conloquio meo libris genethliacorum esse me deditum, benigne ac paterne monuit ut eos abicerem neque curam et operam rebus utilibus necessariam illi vanitati frustra impenderem, dicens ita se illa didicisse ut eius professionem primis annis aetatis suae deferre voluisset qua vitam degeret et, si Hippocraten intellexisset, et illas utique litteras potuisset intellegere; et tamen non ob aliam causam se postea illis relictis medicinam adsecutum, nisi quod eas falsissimas comperisset et nollet vir gravis decipiendis hominibus victum quaerere. 'at tu' inquit 'quo te in hominibus sustentas, rhetoricam tenes, hanc autem fallaciam libero studio, non necessitate rei familiaris, sectaris. quo magis mihi te oportet de illa credere, qui eam tam perfecte discere elaboravi, quam ex ea sola vivere volui.' a quo ego cum quaesissem quae causa ergo faceret ut multa inde vera pronuntiarentur, respondit ille ut potuit, vim sortis hoc facere in rerum natura usquequaque diffusam. si enim de paginis poetae cuiuspiam longe aliud canentis atque intendentis, cum forte quis consulit, mirabiliter consonus negotio saepe versus exiret, mirandum non esse dicebat si ex anima humana superiore aliquo instinctu nesciente quid in se fieret, non arte sed sorte, sonaret aliquid quod interrogantis rebus factisque concineret.

Agostino Confessioni 6, 11, 20: 6.11.20

cum haec dicebam et alternabant hi venti et impellebant huc atque illuc cor meum, transibant tempora et tardabam converti ad dominum, et differebam de die in diem vivere in te et non differebam cotidie in memet ipso mori. amans beatam vitam timebam illam in sede sua et ab ea fugiens quaerebam eam. putabam enim me miserum fore nimis si feminae privarer amplexibus, et

medicinam misericordiae tuae ad eandem infirmitatem sanandam non cogitabam, quia expertus non eram, et propriarum virium credebam esse continentiam, quarum mihi non eram conscius, cum tam stultus essem ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem nisi tu dederis. utique dares, si gemitu interno pulsarem aures tuas et fide solida in te iactarem curam meam.

Luca 5, 31: Gesù rispose loro: "Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati (trad, CEI).

Ignazio di Antiochia, Lettera agli Efesini 7: Non c'è che un solo medico, materiale e spirituale, generato e ingenerato, fatto Dio in carne, vita vera nella morte, nato da Maria e da Dio, prima passibile poi impassibile, Gesù Cristo nostro Signore.

Capitolo 3: *Primus eorum uisus est*

De anima 10: De sede animae

Denique oculos nostros defigimus omnino cogitantes, aurium sensus obstruitur, gustus cessat, nares uacant, lingua non habet uocem, et multis modis per talia signa cognoscitur anima in suis quodammodo cubiculis occupata.

In genere, quando siamo totalmente assorti, teniamo i nostri sguardi fissi, la percezione uditiva è ostruita, il gusto viene meno, le narici sono liberate, la lingua non produce voce, e in molti modi attraverso tali indizi si conosce l'anima sorpresa, per così dire, nella sua stanza privata.

Nel decimo capitolo del *De Anima*, Cassiodoro analizza quale possa essere la sede dell'anima, escludendo l'opinione di alcuni predecessori (chi?) che ritenevano fosse il cuore e sostenendo che sia il capo, come afferma poco prima. Lo dimostrano la forma sferoide del capo (in che modo la forma sferoide?) e il fatto che, quando un uomo è indignato, prova dolore alla testa e non in altre parti del corpo. Si giunge così ad affermare che, quando si è assorti nei propri pensieri, le percezioni derivanti dai cinque sensi vengono meno ed è proprio in quel momento che riconosce l'anima colta nei suoi momenti più intimi. All'interno del passo è notevole l'uso metaforico e traslato di *cubiculum*, del quale fanno ampio uso gli autori cristiani per indicare le parti più intime e nascoste dell'uomo, le stanze più segrete della sua anima. Ad esempio, *ergo non occulta domus, sed cordis nostri cubiculum*⁸³ o *clauso pectoris sui cubiculo*.⁸⁴ L'esempio cristiano forse più significativo è il *Vangelo di Matteo* 6,6, dove viene usato il termine in senso metaforico per indicare l'intimità del fedele in preghiera: *sed*

⁸³ Hil. in *Matth.* 5, 1: "Pertanto non una casa segreta, ma la stanza privata del nostro cuore."

⁸⁴ Hier. in *Is.* 58, 4: "Chiusa la stanza del suo petto."

*cum orabis, intra in cubiculum tuum.*⁸⁵ Degno di considerazione è il fatto che Cassiodoro consideri l'anima attiva quando i sensi sono inerti, sottolineando una dicotomia fra anima e corpo, individuati come due unità a sé stanti. Questa totale separazione fra anima e sensazioni del corpo si riscontra anche in Sant'Agostino.⁸⁶ Degno di considerazione è anche quanto afferma San Gerolamo nell'*Adversus Iovinianum*:

“Attraverso i cinque sensi, quasi come attraverso delle finestre (mettere tutta l'espressione con preporsizione *fenestras*), i vizi entrano nell'anima. Non è possibile che la metropoli e la roccaforte della mente siano catturate prima, se un esercito ostile non avrà fatto irruzione attraverso le sue porte (metti anche questo in latino). L'anima è appesantita dagli sconvolgimenti arrecati dai sensi: e viene catturata dalla vista, dall'udito, dall'olfatto, dal sapore, dal tatto.”⁸⁷

Pare dunque condivisa anche da San Gerolamo l'idea che l'anima riesca ad isolarsi totalmente nella propria intimità solo nel momento in cui i sensi non la perturbano, come rivela il contrasto semantico fra il *cubiculum* di cui ci parla Cassiodoro e la *fenestra* e la *porta* attraverso le quali, secondo le metafore adoperate da San Gerolamo, i cinque sensi giungono nell'anima, quasi corrompendola.

De anima 11: De origine animae

Hoc autem corpus animatum quinque sensibus administratur ac regitur, qui, licet sint communes cum beluis, a nobis tamen rationabili iudicio melius distinguuntur atque complentur. Primus eorum uisus est qui aere illuminato colores respicit

⁸⁵ Vulg. *Matth.* 6, 6: “Ma quando pregherai, entra nella tua stanza.”

⁸⁶ Aug. *gen. ad litt.* 7, 20, 26: “Soprattutto per il fatto che per una veemente intensità del pensiero, (chi è il soggetto) si distoglie (scrivi qui *scil.* + il soggetto in italiano) da ogni cosa, in modo che, pur avendo gli occhi aperti e sani, non sia a conoscenza di molte cose poste davanti.”

⁸⁷ Hier. *adv. Iovin.* 2, 8.

corporales et in eis suas proprietates agnoscit. Aspectus enim est, ut ueteres definire maluerunt, uis animae spiritalis, egrediens per oculi pupillam, res non adeo longinquas attingens, sed ad quas potuerit peruenire diiudicans, illud uidens ad quod destinatur ut uideat. Nam si de interioribus suis oculi uiderent, et se ipsos sine dubitatione conspicerent. Hoc etiam pater sensit Augustinus. Secundus auditus est qui concauis ac cocleatis auribus sonos accipit, aeris uerberationes concrepantes, ratione diiudicans quid sit auditum. Tertius odoratus est qui diuersos odores assumens, uim redolentium corporum, quasi quodam inuisibili fumo naribus suscepto, competenti aspiratione perpendit. Quartus est gustus quo multarum rerum saporem palati diiudicatione cognoscimus. Quintus est tactus qui etiam cunctis membris communiter noscitur attributus. Elegantior nobis in manibus est quae singulariter datae sunt ad multas cogitationes nostras communiter explicandas. Altera enim per illas euenit firmiorque memoria; nam quod obliuisci possumus istis scribentibus sine labore retinemus. Haec sunt diuersarum artium opifices et paene totius nostrae operationis effectus. Nam quid prodesset sensum aliqua facienda concipere, si haec laboriosa manus non probaretur implere? nec illud arbitror praetereundum quod pedes nostri manusque denaria digitorum quantitate formantur ut cursus uitae nostrae atque operatio sacramenta caelestis decalogi contineret ne praeter legem Domini aut cogitare aliquid aut agere deberemus.

Ma questo corpo animato è governato e retto dai cinque sensi i quali, anche se sono in comune con le bestie, sono comunque modificati e perfezionati da noi uomini con un criterio razionale. Il primo di essi è la vista che, quando l'atmosfera è illuminata, vede i colori dei corpi e in essi distingue le loro caratteristiche. L'osservazione è infatti, come gli antichi preferirono stabilire, la forza spirituale dell'anima, che passa attraverso la pupilla dell'occhio raggiungendo oggetti non troppo distanti, ma presso i quali sarà stata in grado di

giungere discernendo, vedendo quello a cui è destinata per guardarlo. E se gli occhi vedessero il proprio interno, scorgerebbero senza dubbio anche se stessi. Anche il padre Agostino pensò ciò. Il secondo è l'udito, che con le orecchie concave e a spirale riceve i suoni, che fanno risuonare le sferzate dell'aria, e distingue con l'intelletto che cosa sia stato udito. Il terzo è l'olfatto che, assorbendo diversi odori, pondera con un'inalazione complessiva la forza dei corpi che emanano un odore, come una specie di fumo invisibile ricevuto dalle narici. Il quarto è il gusto, per mezzo del quale conosciamo il sapore di molte sostanze in base al giudizio del palato. Il quinto è il tatto che, come è generalmente noto, appartiene a tutte le membra. Per noi è più importante averlo nelle mani, che specificamente sono state date a noi per spiegare i nostri pensieri agli altri. Tramite esse, sopraggiunge un secondo ricordo e più resistente; infatti, quel che possiamo dimenticare lo conserviamo senza sforzo nel momento in cui costoro scrivono. Esse sono artefici di diversi mestieri e la messa in atto di quasi tutti i nostri lavori. Infatti a che cosa dovrebbe giovare avere l'intenzione di fare qualcosa, se non è dato che questa mano operosa la porti a termine? E ritengo che non si debba tralasciare il fatto che i nostri piedi e le mani siano formati dall'insieme di dieci dita affinché il cammino impegnativo della nostra vita tengano con sé i misteri del Decalogo Celeste per non dover né pensare né compiere qualcosa che non sia la legge del Signore.

L'esordio del passo è caratterizzato dalla distinzione fra l'uomo e gli animali, sottolineata dall'espressione *rationabile iudicium*. La *ratio* come elemento distintivo dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi è un *topos* nella letteratura

latina. Per citare alcuni esempi, Cicerone, nel *De Officiis*,⁸⁸ afferma che, per quanto sia uomini che bestie siano caratterizzati dal *sensus*, l'uomo è detto tale in virtù della *ratio*. Similmente, nelle *Epistulae ad Lucilium*,⁸⁹ Seneca afferma come la *ratio* sia la caratteristica che distanzia l'uomo delle bestie e lo avvicina alla divinità. Tale concezione trova riscontro anche negli autori cristiani, come ad esempio in Ireneo di Lione, che afferma: *homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo*.⁹⁰ Anche Agostino, in un dialogo con Evodio riportato nel *De Libero Arbitrio*,⁹¹ affronta la questione dei cinque sensi e del loro rapporto con la ragione umana in un dialogo con Evodio. Interrogato da Agostino, Evodio arriva a comprendere che la facoltà di discernere ciò che i sensi ci trasmettono è propria di un senso interiore (*sensus quisdam interior*), il quale viene avvertito tramite la

⁸⁸ Cic. *off.* 1, 11: "Ma l'uomo e la bestia si distinguono moltissimo per il fatto che la bestia, solo in quanto è mossa dalla sensazione (*sensu movetur*), si adegua solo a ciò che è imminente ed è presente, avvertendo assai poco ciò che è passato e ciò che accadrà. Tuttavia l'uomo, poiché è partecipe della ragione (*rationis est particeps*), tramite cui comprende le conseguenze, vede le cause di ogni cosa e quelle pregresse e non le ignora come fossero antecedenti, confronta le somiglianze, aggiunge e collega alle cose presenti quelle future, vede facilmente il corso della vita intera e prepara le cose necessarie per trascorrerla."

⁸⁹ Sen. *epist.* 76, 9-10: "Qual è il meglio nell'uomo? La ragione (*ratio*): con essa precede gli animali e segue gli dèi. La ragione compiuta è infatti un bene proprio dell'uomo, mentre gli altri li ha in comune con gli animali e a sufficienza. È forte: anche i leoni. È bello: anche i pavoni. È veloce: anche cavalli. Non parlo, in tutte queste cose viene vinto; non cerco di sapere quale sia il suo massimo, ma che cosa sia suo. Ha un corpo: anche gli alberi. Possiede impeto e movimento volontario: anche le bestie e i vermi. Ha la voce: ma quanto più squillante la hanno i cani, più acuta le aquile, più grave i tori, più dolce e mutevole gli usignoli? Che cos'è proprio nell'uomo? La ragione: essa retta e perfetta soddisfa la felicità dell'uomo. Dunque, se ogni cosa, una volta che ha portato a compimento il proprio bene, è lodevole e giunge al fine della sua natura, tuttavia la ragione è per l'uomo il suo bene, se la porta a compimento è lodevole e ha toccato il fine della sua natura. Questa ragione portata a compimento è detta virtù ed è essa stessa la nobiltà."

⁹⁰ Ireneo. 4, 4, 3: "L'uomo è davvero razionale, e conformemente a ciò simile a Dio."

⁹¹ Aug. *lib. arb.* 2, 3, 8: "A: Si può dunque con uno dei sensi discriminare la competenza propria di ciascuno e quale oggetto comune hanno tutti o alcuni di essi? E: No assolutamente, ma tali competenze sono discriminate da un senso interiore. A: Ed è forse la ragione di cui le bestie sono prive? Col pensiero appunto, come suppongo, ci rappresentiamo i sensibili e li conosciamo nel loro essere obiettivo. E: Direi piuttosto che con la ragione ci rappresentiamo l'esistenza di un determinato senso interno, al quale dai cinque sensi esterni sono rimandati tutti i sensibili. Altro è infatti il senso con cui la bestia vede ed altro la facoltà con cui, nell'atto del vedere, percepisce, fugge o appetisce. Il primo si ha nel senso della vista, l'altro dentro, nell'anima. Con esso appunto gli animali appetiscono e si procurano, se soddisfatti nel bisogno, ovvero fuggono e respingono, se disgustati, gli oggetti che si percepiscono non solo con la vista, ma anche con l'udito e gli altri sensi. E questa facoltà non si può considerare né vista, né udito, né odorato, né gusto, né tatto, ma non saprei quale altra facoltà che unifica gli altri. E sebbene questo atto lo avvertiamo con la ragione come ho detto, non posso tuttavia chiamarlo pensiero poiché è chiaro che è presente anche nelle bestie." (trad. R. Melillo)

ragione (*ratio*) e distingue l'uomo dalle bestie. Tale facoltà di discernimento è espressa per ben due volte dal verbo *diiudicare* (devi dire qualcosa in più l'uso del verbo, in quali altri ambiti e perchè lo usa qui), verbo adoperato anche da Cassiodoro per la vista e per l'udito, e parimenti il sostantivo *diiudicatio* viene da lui usato in relazione al gusto.

Dopo questo breve e topico *incipit*, Cassiodoro descrive i cinque sensi utilizzando un'enumerazione scandita e razionale, ricorrendo ad avverbi ordinali (*primus, secundus, tertius, quartus, quintus*). In altri autori che parlano dei cinque sensi, la successione è la stessa? Lattanzio, Isidoro libro 11...

Il primo senso preso in considerazione è la vista, definita prima col termine *visus* e poco dopo col termine *aspectus*. Tale oscillazione fra i due termini combina, come Aristotele e Galeno prima di lui, le due teorie ottiche dell'antichità: quella degli atomisti, che ritenevano che dall'oggetto sensibile venisse emanato un raggio di luce, e quella dei pitagorici, che credevano che dall'occhio si generasse una luce sensibile.⁹² Sant'Agostino, nel *De Trinitate*,⁹³ si fa sostenitore della teoria dei pitagorici affermando:

“Molto spesso, quando, per un certo tempo, abbiamo tenuto gli occhi fissi su qualche luce e poi li chiudiamo, crediamo di vedere passare davanti al nostro sguardo dei colori brillanti e vari che si succedono gli uni agli altri e che, sempre meno risplendenti, finiscono con lo scomparire del tutto. Bisogna ben comprendere che essi sono come tenue vestigio di quella forma impressa nel senso (*reliquias esse formae illius quae facta erat in sensu*), al momento in cui il corpo luminoso si offriva alla vista e che a poco a poco, quasi gradualmente, variando, scompare. Se noi, per caso, contemplavamo le inferriate delle finestre di uno stabile, esse ci sono apparse spesso con determinati colori; è chiaro che questa affezione si era impressa nel nostro senso per opera dell'oggetto che

⁹² Cf. Galonnier 2017, p. 323.

⁹³ Aug. *trin.* 11, 2, 4.

contemplavamo. [...] Il fatto è che i raggi, emessi da ciascun occhio, sono impressionati separatamente fino a quando non li si lascia convergere insieme e congiuntamente sul corpo da vedere affinché, da due visioni, scaturisca un solo sguardo.” (trad. G. Beschin)

L'*aspectus* viene definito *vis animae spiritalis* e ha la capacità di *diiudicare*, propria dell'uomo secondo quanto afferma anche Sant'Agostino nel *De Libero Arbitrio*⁹⁴ (come già accennato). La scelta di accostare l'aggettivo *spiritalis* al sostantivo *anima* è di notevole interesse perchè mostra come ai tempi di Cassiodoro non vi fosse più una netta distinzione fra anima, corpo e spirito. Tale tripartizione risale a San Paolo, che afferma: “Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo (come in latino, come lo traduce San Gerolamo e come è nel testo greco), si conservi irreprendibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo.”⁹⁵ Sant'Agostino, nel *De Trinitate* si avvicina a una concezione che accorpa anima e spirito affermando che l'anima è una sostanza spirituale (*substantia spiritalis*).⁹⁶ La conferma di tale visione agostiana si trova nel *De Civitate Dei*, dove troviamo la stessa espressione adoperata da Cassiodoro: “Mandi gli uomini dai teurghi, affinché tramite costoro venga purificata l'anima spirituale (*anima spiritalis*) di coloro che non vivono secondo l'anima intellettuale (mettere latino)?”⁹⁷ Questa espressione è stata usata in precedenza anche da Paolino di Nola nell'epistola *Ad Sanctum et Amandum*: “La notte sarà illuminata come il giorno, quando anche la carne sarà resa spirituale proprio come l'anima.”⁹⁸ Notiamo l'accostamento *anima spiritalis*: sebbene in questo caso l'aggettivo sia il predicato del soggetto *caro* e

⁹⁴ Cf. Aug. *lib. arb.* 2, 3, 8.

⁹⁵ Vulg. *I Thess.* 5, 23 (trad. CEI).

⁹⁶ Cf. Aug. *trin.* 2, 8, 14.

⁹⁷ Aug. *civ.* 10, 27 (trad. D. Gentili).

⁹⁸ Paul. Nola. *epist.* 40, 7.

non sia riferito all'anima, risulta già presente l'idea di una dicotomia *caro - anima*, mentre la componente spirituale è espressa da un aggettivo che accompagna il sostantivo e anche a livello grammaticale non si configura come un'entità a sé stante. L'espressione *anima spiritalis* si riscontra anche in due autori contemporanei a Cassiodoro, il vescovo Cesario di Arles e il monaco scita Dionigi il Piccolo (mettere citazioni di entrambi). Tale tendenza a identificare lo spirito e l'anima trova una prima conferma nel Concilio di Costantinopoli IV (869-870), che nel suo Canone 11 che afferma l'unicità dell'anima umana. Col passare del tempo, lo spirito verrà escluso dalla tripartizione e si affermerà che l'uomo è composto solo da corpo e anima. San Tommaso, nel primo libro della *Summa Teologica* (*Questiones* 75 e 76), affrontando la il rapporto fra carne e anima, sostiene che l'uomo sia composto solo da questi due elementi, escludendo lo spirito. Questo dogma sarà poi confermato dal Concilio di Vienne (mettere anno).

Degna di attenzione è l'espressione biblica *oculi pupilla*,⁹⁹ dove il termine *pupilla*, diminutivo di *pupa*, passa ad indicare il foro dell'iride perchè chiunque guardi nell'occhio altrui vede riflesse immagini molto piccole, simili a quella di una *parva pupa*.¹⁰⁰ Tale idea è confermata anche da Plinio il Vecchio, che afferma: *tam parva illa pupilla totam imaginem reddit hominis*.¹⁰¹ Anche Isidoro di Siviglia, nelle *Etymologiae*,¹⁰² risulta della stessa opinione e precisa che il termine corretto sia *pupilla* e non *pupula* come credono i più. Lo stesso Cassiodoro torna più volte sull'etimologia del termine: nelle *Expositiones in Psalmos*, afferma che la pupilla sia così chiamata *a parvitate sui pupilla, quasi*

⁹⁹ Ps. 16, 8: *Custodi me ut pupillam oculi*.

¹⁰⁰ Cf. Forcellini s.v. *pupilla*.

¹⁰¹ Plin. *Nat.* 11, 148: "Quella pupilla così piccola restituisce l'immagine intera dell'uomo."

¹⁰² Isid. *orig.* 11, 1, 37: "La pupilla è il punto centrale dell'occhio e in essa risiede la capacità di vedere; siccome all'interno le immagini ci appaiono piccole si chiama 'pupilla': i bambini piccoli si chiamano infatti 'pupilli'. I più la chiamano *pupula*, ma l'esatto termine è *pupilla*, perchè è pura e casta, come lo sono le fanciulle." (trad. F. Gasti).

*pupilla*¹⁰³ e successivamente, parlando dei *pupilli*, afferma: *Unde et pupilla oculorum dicta est, quia dominio in corpore nostro videtur exigua*.¹⁰⁴ Tuttora, in spagnolo viene usata questa metafora per indicare la pupilla, detta “niña del ojo”.¹⁰⁵ Una seconda ipotesi considera l’influsso del greco: virgolette a sergente it is possible that Latin *pupilla*, *pupula* is based on a misunderstanding of the semantic origin of the Greek κόρη “pupil” which may be derives not from the meaning “little girl” but from “small votive image, puppet, doll”, a meaning not securely attested for Latin words virgolette a sergente.¹⁰⁶ A tal proposito, è rilevante che Platone glossi κόρην con εἰδωλον.¹⁰⁷

Notevole è nel testo l’oscillazione fra i verbi *conspicere* (*conspicere est oculos aliquo vertere, oculos aliquo dirigere, attente aspicere*),¹⁰⁸ *videre* (*oculorum sensu percipio, cerno, perspicio*)¹⁰⁹ e *intendere* (verbo più concreto e con più utilizzi, più che un semplice vedere è un rivolgere l’attenzione, come in *intendere animum*),¹¹⁰ tutti indicanti la vista. Pur avendo fatto riferimento ad Agostino in tutta la sua spiegazione sul senso della vista, alla fine Cassiodoro fa esplicita menzione di Sant’Agostino, che - non casualmente - si rese conto (*sensit*)¹¹¹ del fatto che, se gli occhi guardassero al proprio interno, vedrebbero se stessi. Il

¹⁰³ Cassiod. in *Psalm.* 16, 8: “Dalla piccolezza della sua pupilla, come fosse una piccola bambina.”

¹⁰⁴ Cassiod. in *Psalm.* 108, 12: “Da qui ha preso il nome anche la pupilla degli occhi, poiché nel nostro corpo appare insufficiente per il dominio.”

¹⁰⁵ André 1991, p. 53.

¹⁰⁶ Langslow 2000, p. 191.

¹⁰⁷ Pl. *alc.* 133a 1-3.

¹⁰⁸ Forcellini s.v. *conspicio*.

¹⁰⁹ Forcellini s.v. *video*.

¹¹⁰ Cfr. ThLL s.v. *intendo*.

¹¹¹ Seguendo Morillon 1974 (p. 208), il verbo, dall’epoca imperiale, è attestato sempre di più come verbo di opinione (82,2%) rispetto all’epoca pre classica (9,1%), ma in questo contesto risulta chiara la scelta del termine anche in riferimento al tema trattato.

riferimento è al *De Quantitate Animae*: *Nam et illud nunc animadverti, quod si ibi viderent oculi ubi sunt, etiam seipsos viderent.*¹¹²

Dopo l'analisi della vista, Cassiodoro si dedica all'udito, che si avvale delle orecchie e della *ratio* per discernere (*diiudicare*) ciò che viene percepito. Notevole è la scelta dell'aggettivo *cocleatus* in riferimento alle orecchie (hapax assoluto e allitterante con *concavus*), dal momento che “la *cochlée*, comme spirale de l'oreille interne, est évoquée, sous le nom de ἑλῆξ, par Aristote (*De la génération des animaux* 782a15).”¹¹³

Il terzo senso analizzato è l'olfatto, che viene descritto con la similitudine *quasi quodam inuisibili fumo*. Troviamo l'indicazione del mezzo (solo l'aria per Cassiodoro, per Aristotele¹¹⁴ anche l'acqua) attraverso cui si esercita l'olfatto.¹¹⁵

Segue la trattazione relativa al gusto, molto breve ma degna di nota sia perché ritorna la *diiudicatio*, sia perché essa è di competenza del palato e non della lingua, che per Aristotele¹¹⁶ si occupava di discernere i sapori.¹¹⁷

Infine, l'ultima sezione, e la più lunga, è dedicata al tatto: notevole è la duplice occorrenza dell'avverbio *communiter*, che distingue il tatto dagli altri sensi. Tramite il tatto (e quindi tramite le mani), l'uomo ricorda: tale concezione trova riscontro nel I capitolo del libro A della Metafisica di Aristotele, dove il filosofo afferma che la memoria è frutto di un insieme di sensazioni ed è propria degli animali più intelligenti. Questa concezione è condivisa anche da Galeno.¹¹⁸

¹¹² Aug. *quant. anim.* 23, 44: “Infatti ora ho mi sono accorto anche del fatto che, se gli occhi vedessero lì, dove sono, vedrebbero anche se stessi.”

¹¹³ Galonnier 2017, p. 323.

¹¹⁴ Arist. *de An.* 421b 9-14: “L'olfatto opera anche attraverso un mezzo di trasmissione, come l'aria o l'acqua.”

¹¹⁵ Cf. Galonnier 2017, p. 324.

¹¹⁶ Arist. *de An.* 422a 18-19: “La lingua non è capace di percepire le sensazioni quando è troppo umida e, ugualmente, quando è troppo secca.”

¹¹⁷ Cf. Galonnier 2017, p. 324.

¹¹⁸ Cf. Gal. *U.P.* 1, 1-4.

Tuttavia, per Cassiodoro le mani non sono solo recettori sensoriali: da un lato, tramite la scrittura garantiscono il ricordo senza che ci si affatichi a memorizzare (*sine labore*), dall'altro la *laboriosa manus* porta a compimento quanto il tatto può solo avvertire. Esse sono dunque *diuersarum artium opifices* e *paene totius nostrae operationis effectus*. Il passo termina con un'interpretazione allegorica dove il numero delle dita viene messo in relazione con il numero dei Comandamenti (*sacramenta Caelestis Decalogi*). L'importanza del numero dieci associato alle dita si trova già in Vitruvio.¹¹⁹ Il collegamento coi dieci Comandamenti trova un precedente, nell'*Epistula de Substantia Patris et Filius et Spiritus Sancti* del vescovo Potamio, dove leggiamo: “Il numero delle dita giovò al decalogo del Testamento”. (ed. M. Conti, anno p. 261) La trattazione sui cinque sensi si chiude con un elogio al Signore e con la prova che l'uomo abbia in sé qualcosa di divino e che lo accomuna agli altri uomini (*communiter*).

Expositiones in Psalmos 5, 4

Intende, dicit, voci, quae solet audiri: propterea quia Deus non partibus membrorum sensus istos discernit sed una uirtute cuncta peragit. Ille enim quae a nobis uidentur, audit; et quae a nobis audiuntur, videt; et quae a nobis cogitantur, intro inspicit; nec est quidquam, quod eius lumini se possit abscondere. Hoc schema dicitur *metabole*, id est iteratio unius rei sub uarietate uerborum: trina enim repetitione unum idemque significat.

Ascolta la mia voce, dice (il salmista), che è solita essere ascoltata per questa ragione, ossia perchè Dio non separa questi sensi dalle parti delle membra, ma esprime tutte le cose assieme con un'unica facoltà. Egli infatti sente le cose che sono da noi viste; e vede le cose che sono da noi ascoltate; e le cose che sono da noi pensate, Egli le conosce dall'interno; e non vi è niente che possa nascondersi alla Sua luce. Questa figura retorica si chiama *metabole* (passaggio ad un altro

¹¹⁹ Vitruv. 3, 1, 5: “Gli antichi stabilirono che fosse perfetto il numero detto dieci; infatti è il numero delle dita delle mani.”

luogo), vale a dire la ripetizione di un unico concetto sotto una varietà di parole: infatti, anche con una triplice ripetizione, significa una sola cosa e la stessa.

Il passo spiega come una grande differenza fra l'uomo e la divinità stia nel fatto che in Dio non vi è alcuna separazione fra le membra e i sensi, ma tutto sia unito in una *virtus*, come spiegato molto chiaramente dal parallelismo con cui sono costruite le due frasi collegate dal *sed* avversativo (*non partibus membrorum sensus istos discernit sed una virtute cuncta peragit*) Tutto in Dio è a un livello superiore e quasi in un'altra dimensione, dal momento che le immagini sono da Lui udite, ascolta le cose che noi semplicemente sentiamo, e quel che noi osserviamo è da Lui conosciuto profondamente. Cassiodoro evidenzia ciò servendosi di una ripetizione chiastica in poliptoto dei verbi *audire* e *videre* (*ille enim quae a nobis videntur, audit; et quae a nobis audiuntur, videt*). Il concetto è sottolineato retoricamente anche dal ricorso alla triplice anafora *quae a nobis*, e dai verbi isolati per indicare le capacità divine (*audire, videre, intro inspicere*). Per esprimere questa capacità di Dio, Cassiodoro ricorre al termine greco *metabole*, inizialmente adoperato dai medici¹²⁰ per indicare un cambiamento e, successivamente, utilizzato dai retori per indicare la figura retorica che, come troviamo in Schem. Dian. 43, *est iteratio unius rei sub varietate verborum*.¹²¹ Notevole è che Quintiliano consideri invece la *metabole* una figura retorica di suono e non di significato.¹²² Anche sant'Agostino, nella spiegazione del

¹²⁰ Cf. Hippocr. *Aer.* 3, 7.

¹²¹ Cf. ThLL s.v. *metabole*.

¹²² Quint. Inst. 9, 4, 50: *id est transit ad aliud rhythmici genus*.

medesimo salmo, sottolinea come ci si riferisca a tutta la Trinità utilizzando il verbo “intende”.¹²³

Expositiones in Psalmos 9, 38.

Sequitur: exaudivit auris tua. Quod regulariter debemus aduertere, nihil in Deo corporalium esse membrorum, sed uirtutis eius effectus, qua audit, auris uocatur; qua uidet, oculus; qua perficit, manus.

Segue: il tuo orecchio mi ha dato ascolto. Dobbiamo badare regolarmente al fatto che niente in Dio è composto da membra del corpo, ma la realizzazione della sua virtù, con la quale ascolta, è chiamata orecchio; quella con cui vede, occhio; quella con cui esegue, mano.

Come nel passo precedente, anche qui Cassiodoro sottolinea come non vi sia in Dio una suddivisione in membra e che tutto ciò che noi percepiamo coi sensi è da lui compreso con la *virtus*. Notevole è anche qui la costruzione ripetuta (la relativa seguita dalla parte del corpo) e, in particolare, l'omeoarto *audit auris*, che riprende con maggiore enfasi il testo del Salmo.

Expositiones in Psalmos 109, 6

Caput uero dicitur sublime atque honorabile culmen corporis nostri, appellatum a capiendo, quod sensus nostros capiat uniuersos, Id est uisum, auditum, gustum, olfactum, tactum, quod utique alia membra nostra excepto tactu non capiunt. Et ideo caput nostrum recte possumus dicere, quem decernimus sequi.

¹²³ Aug. in *Psalm.* 5, 3: “Intendi: La fede cattolica non predica infatti due o tre dèi, ma la stessa Trinità, unico Dio: e non nel senso che la stessa Trinità possa essere ora detta Padre, ora Figlio, ed ora Spirito Santo, come credeva Sabellio; ma in modo che il Padre non sia altri che il Padre, il Figlio non sia altri che il Figlio, lo Spirito Santo non sia altri che lo Spirito Santo, e questa Trinità non sia altri che l'unico Dio. Infatti quando l'Apostolo disse: da Lui ogni cosa, per Lui ogni cosa, in Lui ogni cosa 6, crediamo che si riferiva proprio alla stessa Trinità; non aggiunse pertanto: a Loro la gloria, ma: a Lui la gloria.” (trad. R. Minuti).

È poi detta testa la sommità del nostro corpo sublime e degna di onore, così chiamata da *capiendo* (raccogliendo) perchè raccoglie insieme tutti i nostri sensi, ossia la vista, l'udito, il gusto, l'olfatto, il tatto, che senza dubbio le nostre altre membra non comprendono, fatta eccezione per tatto. E perciò possiamo a ragione chiamare la nostra testa quella che decidiamo di seguire.

Secondo un *topos* diffuso nella tradizione a lui precedente, Cassiodoro ritiene che la testa sia la parte alta e onorevole del corpo (notevole l'allitterazione iniziale della gutturale sorda) e, in quanto tale, quella da seguire. Tale idea si trova, ad esempio, in Chalc. *Comm.* 246: *a cerebri sede, in qua est sita potestas animae summa et principalis*. Anche Cicerone è della stessa opinione: *Sensus autem interpretes ac nuntii rerum in capite tamquam in arce mirifice ad usus necessarios et facti et conlocati sunt*.¹²⁴ Prosegue affermando che gli occhi sono posti in alto per vedere meglio, e così le orecchie per sentire meglio i suoni che arrivano in alto e così il naso e la bocca, rispettivamente per gli odori e i gusti. Anche in testi medici si ritrova la medesima idea.¹²⁵ La testa è vista come un punto particolare del corpo perché contenente tutti i recettori sensoriali, eccetto il tatto.

Un'etimologia simile a quella proposta da Cassiodoro è quella che troviamo in Isidoro, che afferma: “la parte principale del corpo è il capo: questo nome gli è stato dato per il fatto che da lì prendono (*capiant*) origine tutti i sensi e i nervi”¹²⁶. La stessa idea è riproposta da Cassiodoro nel *De anima*, 11: *Capiti autem nostro, quod sensus capit uniuersos*.

¹²⁴ Cic. *nat. deor.* 2, 140: “Ma i sensi, interpreti e messaggeri delle situazioni, sono stati fatti e messi straordinariamente nella testa come in una rocca per usi necessari.”

¹²⁵ Cf. Galen. *Remed. Proem.* 1.

¹²⁶ Isid. *orig.* 11, 25 (trad. F. Gasti).

Expositiones in Psalmos 129, 2

Fiant aures tuae intendentes in orationem serui tui. [...] Sed cum sit oculorum intendere, hic auribus datum est; scilicet quia uirtus eius et naturae potentia singularis nec auribus audit, nec pedibus ambulat, nec oculis uidet, nec ore gustat, nec naribus odoratur, sed incomprehensibili uirtute operatur ista quae dicta sunt. Nam cum sit Deus spiritus, sicut de ipso legitur: Spiritus est Deus, aeternus, omnipotens, penetrans et continens omnia quae ab ipso creata sunt, ubique plenus, ubique totus, de se et per se coruscus; ex nostra tamen consuetudine uirtus qua uidet oculi dicuntur, uirtus qua audit aures appellantur, uirtus qua perficit manus uocantur et his similia quae per allegoriam diuinis operationibus applicantur.

Siano le tue orecchie dirette al discorso del tuo servo. [...] Ma pur essendo proprio degli occhi dirigere, questo è stato affidato alle orecchie; naturalmente per il fatto che la sua virtù e la potenza unica della natura non ascoltano con le orecchie, né camminano coi piedi, né vedono con gli occhi, né gustano con la bocca, né annusano con le narici, ma compiono le azioni citate grazie a una virtù non intellegibile. Infatti, essendo Dio spirito, come si legge proprio riguardo a Lui: lo Spirito è Dio, eterno, onnipotente, penetrante e comprendente tutte le cose che sono state da Lui stesso create, dovunque pieno, dovunque intero, scintillante da se stesso e tramite se stesso; tuttavia, per nostra abitudine, la facoltà con cui vede è detta occhi, la facoltà con cui ascolta è chiamata orecchie, la facoltà con cui esegue è definita mani e così le cose simili a queste che, tramite allegoria, sono accostate alle azioni divine.

Cassiodoro, per descrivere la natura di Dio, come già in nella *Expositio in Psalmos* 5, 4, dimostra che le sensazioni non vengano da Lui percepite come dagli uomini. Dopo una serie di negazioni costruite in parallelismo e marcate

dall'anafora di *nec* (*nec auribus audit, nec pedibus ambulat, nec oculis uidet, nec ore gustat, nec naribus odoratur*), ritorna sul concetto di *virtus*, già menzionato nelle *Expositiones in Psalmos* 5,4 e 9,38. Essa è propria di Dio e permette di trascendere la distinzione fra i sensi. Il termine *virtus* assume varie accezioni nel lessico cristiano, a volte come sinonimo di miracolo, altre per riferirsi alla potenza divina.¹²⁷ In questo caso, sembrerebbe assumere entrambe le connotazioni. Dopo l'identificazione di Dio con lo Spirito, che è una citazione del *Vangelo di Giovanni* 4, 24, segue un elenco di attributi divini: due aggettivi (*aeternus, omnipotens*), due participi attributivi (*penetrans et continens*), altri due aggettivi preceduti dall'anafora di *ubique* (*ubique plenum, ubique totus*) per concludere questa rassegna con l'espressione *de se et per se coruscus* (dove ritorna l'idea della luce divina:¹²⁸ *nec est quidam quod eius lumini se possit abscondere*). A conclusione del passo, Cassiodoro ritorna sul concetto di *virtus*, con la triplice anafora del termine seguita dalla relativa introdotta da *qua*, in una struttura parallela dove notiamo la *variatio* dei verbi che definiscono la *virtus* (*oculi dicuntur [...] aurea appellantur [...] manus vocantur*). È un esempio per mostrare che gli uomini tendono ad attribuire tratti umani a Dio, ma si tratta di un'allegoria che, come afferma Quintiliano, viene interpretata come un'inversione, e mostra una cosa con le parole e un'altra con i sensi, o talora anche il contrario.¹²⁹ Come nella *Expositio in Psalmos* 5,4, anche qui Cassiodoro ricorre ad una figura retorica per cercare di spiegare le proprietà di Dio e renderle più comprensibili per i lettori.

¹²⁷ De Berceo 1981, p. 328.

¹²⁸ Cf. Cassiod. in *Psalm.* 5, 4.

¹²⁹ Quint. *Inst.* 8, 44: *Allegoria, quam inversionem interpretantur, aut aliud verbis, aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium.*

Cap. 4: *Similitudo aliqua divinitatis: l'anatomia*

De anima 9: De origine animae

Nam insufflare quemadmodum potest qui neque spiritum resoluit neque buccas habet quae constat esse corporea? Hoc nonnulli secuti dixerunt mox ut semen humanum coagulatum fuerit in uitalem substantiam, ilico creatas animas corporibus dari discretas atque perfectas. Medendi autem artifices quadragesimo die humanum ac mortale pecus animam dicunt accipere, cum se in utero matris coeperit commouere.

Infatti, in che maniera è possibile che soffi colui che non libera un respiro né possiede le gote, elementi che è chiaro siano corporei? Dando seguito a ciò, parecchi dissero che subito dopo che il seme umano si sarà coagulato in sostanza vitale, immediatamente sono date ai corpi le anime create separate e complete. Tuttavia, gli esperti del guarire dicono che il feto umano e mortale riceva l'anima al quarantesimo giorno, quando inizia a muoversi nell'utero della madre.

Sebbene non strettamente legato a una parte specifica del corpo, questo passo si rivela di estremo interesse perchè mostra quando il corpo debba essere a suo avviso considerato vivo. Il respiro e le guance son elementi corporei di grande importanza perchè legati all'*insufflare*, verbo assai adoperato nella tradizione cristiana proprio in riferimento all'infusione del soffio vitale.¹³⁰ Il legame fra l'infusione del primo respiro e l'inizio della vita trova riscontro nel De Anima di Tertulliano 25, 2 dove leggiamo:

Questo sostengono gli Stoici insieme ad Enesidemo, e talvolta lo stesso Platone, quando dice che l'anima, fino a quel momento estranea ed esule

¹³⁰ Ireneo di Lione, *Adversus haereses* 1, 30: Illo autem insufflante in hominem spiritum uitae. Fortunatus episcopus Aquilensis Commentarii in Evangelia praefatio: Carbunculus autem spiritus sanctus intellegitur, quem dominus noster Iesus Christus post resurrectionem suam apostolis dedit dicendo Accipite spiritum sanctum et insufflavitis in illos.

dall'utero, viene introdotta con il primo respiro dell'infante che nasce, come con l'ultimissima espirazione viene condotta fuori e trasferita..

Tuttavia, a differenza di quanto qui affermato, per Tertulliano l'anima entra nel corpo fin dal momento del concepimento, come leggiamo nel *De anima* 27, 3:

Porro uitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu uindicamus; exinde enim uita, quo anima. Pariter ergo in uitam compinguntur quae pariter in mortem separantur.

Inoltre, riconosciamo la vita dal concepimento, poiché rivendichiamo l'anima dal concepimento; da quel momento infatti c'è vita, e per cui l'anima. Sono dunque congiunte nella vita assieme le cose che insieme nella morte sono separate.

L'affermazione riguardante i giorni necessari perchè il feto riceva l'anima pone le sue radici in Aristotele, che nella *Storia degli Animali* 7,3, 583b10-20 attribuisce al primo movimento del feto una funzione cruciale per la presenza della vita, simbolo della presenza dell'anima animale. Distingue questo momento in base al sesso, determinate anche per la posizione del feto nel ventre: per i maschi, che si trovano nella parte destra del ventre, avviene al quarantesimo giorno, mentre il primo movimento delle bambine, che si trovano nel lato sinistro, accade attorno al novantesimo giorno. L'aborto come tale avviene solo dopo questo momento, prima si parla di efflusso. Questa posizione di Aristotele influenzerà moltissimo i secoli successivi: ancora Tommaso, nella *Summa Theologiae*, ritiene che, dopo la formazione del corpo, l'ingresso dell'anima sia graduale:

“Negli uomini ciò si verifica in maniera graduale, e per questo il concepimento del maschio non avviene fino al quarantesimo giorno, come afferma Aristotele, mentre quello della femmina fino al novantesimo.”

(Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo 3, 5, 2)

Notevole è anche l'accostamento del verbo insufflare e del sostantivo buccas, assai frequente fin da Plauto.¹³¹ Inoltre, il termine bucca, che nel latino tardo e volgare ha poi sostituito os, oris per indicare la “bocca”, sembra essere una parola onomatopeica (che imita cioè il suono del gonfiare le guance). Lo conferma il confronto con l'antico alto tedesco (cum theodisco) phūchōn, che significa "soffiare" (da cui il tedesco moderno pauken o parole imparentate col soffio/sbuffo). E con il greco βύκτης, usato di solito per descrivere un vento urlante o impetuoso (e quindi con un senso simile al soffio a piene guance).¹³² dati questi conforti, risulta quasi una figura etimologica e un'ulteriore insistenza sull'idea del soffio e del respiro, accentuato da tre elementi in una sola frase: il verbo insufflare, il termine bucca e lo spiritus, che per Cassiodoro. In particolare, per Cassiodoro il termine spiritus indica in maniera molto precisa una parte dell'anima: “spiritus vale sia per Dio, come per gli angeli, le potenze dell'aria, la vita animale e non è quindi attribuibile solo all'anima” ma con animus e mens costituisce uno dei suoi tre aspetti.¹³³

Cassiodoro evidenzia una distinzione di pensiero fra i molti che ritengono che lo spirito umano si infonda nel corpo al momento del concepimento e i medici che ritengono che ciò avvenga al quarantesimo giorno.

¹³¹ Plaut. Stich. 724: suffla (sc. tibicen) celeriter tibi buccas quasi proserpens bestia. Mart. 3, 17, 4: Sabidus sufflavit scriblitae buccis terque quaterque suis. 767: infla buccas.

¹³² ThLL s v bucca p. 2225 colonna dx righe 50 55

¹³³ Fontana Favaretto 1998, p. 14.

De anima 10: De sede animae

Quidam sedem animae, quamuis sit corpore toto diffusa, in corde esse uoluerunt, dicentes quod ibi purissimus sanguis et uitalis spiritus continetur ut inde etiam cogitationes siue malas siue bonas exire confirment; quod animae uirtutem operari posse non dubium est. Plurimi autem in capite insidere manifestant, si fas est cum reuerentia tamen dicere, ad similitudinem aliquam diuinitatis, quae licet omnia ineffabili substantia sua repleat, scriptura tamen caelos insidere confirmat. Dignum enim fuit ut arcem peteret quae se nouerat caelesti operatione sublimen et tali loco prae ceteris uersari unde reliqua membra debuissent competenti regimine gubernari. Nam et ipsa figura capitis sphaeroides pulcherrima est in qua sibi immortalis atque rationalis anima dignam faceret mansionem.

Certe corporalia uideamus. Ignis iste mortalis semper tendit ad summum et quod habet subtilissimam naturam ad superiora sine dubitatione festinat. Sunt et aliqua huius credulitatis indicia. Nam cum medendi peritissimi testam capitis humani grauissima percussione confractam in soliditatem pristinam reuocare contendunt, membranam qua teneritudo cerebri communitur, cum a sanguinea faece detergere cupiunt, frequenter attingunt. Quae statim ut tacta fuerit, in tantum stuporem homo peruenit ut uel percussus alibi grauiter sentire non possit. Sed mox iterum ut se manus a cerebri impressione suspenderit, ad intellectum consuetudinarium redit, uocem sensumque recipiens, quid de ipso iam agatur agnoscit. Quod in aliis quoque membris non probatur accidere, quamuis immanium uulnerum foueis excauentur. Additur etiam quod et sano corpori ad hanc rem pertinentia non minima signa proueniunt. Nam cum fuerit aliquis nimia indignatione flammatus animumque suum aestu cogitationis accenderit, non fluctu uiscerum, non pectoris commotione uexatur, sed statim capitis dolore percutitur ut illic uideatur anima fatigationis signa reliquisse ubi magna uisa est uirtute contendere. Ibi etiam fieri absolute sentimus animae nostrae quosdam fluctus, quosdam impetus grandiores, ut ante oculos nostros ueniant quae absentia nullus ignorat. Tendimus quidem

uigorem animi in diuersas partes multasque regiones et phantastica imaginatione ad capitis nostri iudicium perducitur quod per diuersas mundi partes cognoscitur exquisitum. Denique oculos nostros defigimus omnino cogitantes, aurium sensus obstruitur, gustus cessat, nares uacant, lingua non habet uocem, et multis modis per talia signa cognoscitur anima in suis quodammodo cubiculis occupata. Haec ergo, ut putatur, in edito constituta quasi pro tribunali sedens, appetitorum suorum noscitur esse moderatrix, boni malique iudex, ambigua discernens, noxia respuens, cum tamen ei gratia diuinitatis infulserit.

Rivedere traduzione

Alcuni vollero che la sede dell'anima, sebbene sia sparsa in tutto il corpo, fosse nel cuore, affermando che lì fosse contenuto il sangue più puro e lo spirito vitale, per sostenere che da lì vengano fuori anche i pensieri sia cattivi sia buoni; perciò non è in dubbio che possa essere esercitata la virtù dell'anima. Tuttavia moltissimi indicano che è situata nel capo, se tuttavia è lecito dirlo con riguardo, verso una certa somiglianza con la divinità che, ammesso che colmi ogni cosa con la sua sostanza ineffabile, la Scrittura afferma però che abiti i cieli. Infatti fu una cosa giusta che cercasse la rocca sublime, che aveva conosciuto con la fatica celeste e, davanti agli altri, essere volte in tale luogo dal quale le restanti membra sarebbero dovute essere governate da un governo competente. Infatti la forma sferoide del capo è bellissima, e in essa l'anima immortale e razionale svolge un mansione alla propria altezza. Certamente vediamo oggetti corporali. Questo fuoco mortale tende sempre verso l'alto e ciò che ha una natura molto sottile si affretta senza dubitare verso i luoghi più alti. Vi sono anche alcuni indizi di questa credenza. Infatti, quando i più esperti nel curare si sforzano di ripristinare il cranio delle testa umana, frantumato da una violentissima percossa, nella compattezza precedente, toccano frequentemente la membrana dalla quale viene rinforzata la morbidezza del cervello, quando desiderano ripulirla dal deposito di sangue, frequentemente la toccano. La quale, non appena sarà stata toccata,

l'uomo arriva a un così grande stupore che non può sentirla in modo penetrante anche se toccato in un altro punto. Ma poco dopo, per la seconda volta, in modo che la mano si sollevi per la spinta del cervello, torna all'intelletto abituale, ricevendo la voce e la sensazione, non sa più che cosa faccia di se stessa. E questo non è dimostrato che accada anche nelle altre membra, sebbene siano ricavate da lacune di enormi ferite. Si aggiunge anche che a un corpo sano non pervengono minimamente sintomi riguardanti questa cosa. Infatti quando qualcuno sarà infiammato da eccessiva indignazione e il suo animo sarà acceso dal fervore di un pensiero, non è agitato dal flusso delle viscere né dall'emozione del petto, ma è subito colpito dal dolore del capo in modo che sembra che l'anima abbia lasciato i segni della fatica laddove sembrò disputare con grande virtù. Notiamo che lì accadano in modo totale alcuni sconvolgimenti della nostra anima, alcuni impeti più grandi, in modo che davanti ai nostri occhi giungano le cose che, pur assenti, nessuno ignora. Indirizziamo certamente la forza dell'animo in direzione diverse e in molti luoghi e con l'immaginazione della fantasia è condotto alla decisione della nostra testa ciò che si sa essere ricercato per diverse parti del mondo. In genere, quando siamo totalmente assorti, teniamo i nostri sguardi fissi, la percezione uditiva è ostruita, il gusto viene meno, le narici sono liberate, la lingua non produce voce, e in molti modi attraverso tali indizi si conosce l'anima sorpresa, per così dire, nella sua stanza privata. Dunque essa, come si crede, stabilita in un punto alto, come se sedesse davanti a un tribunale, è nota come moderatrice dei suoi appetiti, giudice del bene e del male, discerne le cose ambigue, rifiuta quelle nocive, tuttavia quando la grazia della divinità l'avrà cacciata dentro a forza.

Il passo si inserisce nel dibattito classico tra cardiocentrismo (sostenuto da Aristotele: dove?) ed encefalocentrismo (sostenuto da Platone, Ippocrate e Galeno: dove?). Cassiodoro si fa portavoce della seconda, ricorrendo a varie

argomentazioni. In questo passo, è notevole (anche con puntuali corrispondenze lessicali) l'influsso di Lattanzio, che nel capitolo sedicesimo del *De opificio Dei*, intitolato *De mente et eius sede*, afferma: (mettere passo)

La prima argomentazione riguarda la somiglianza col divino (*similitudo aliqua divinitatis*) e la forma sferoide della testa, forma legata alla perfezione (perchè? Platone). In questa parte, Cassiodoro ricorre a metafore legate al comando che ricordino l'importanza dell'anima, superiore al corpo: *are sublimis*, *competens regimen*, il ricorso al verbo *guberno* e l'uso del sintagma *facere mansionem*. Dopo questa spiegazione per così dire "teologica" e dopo aver paragonato l'anima al fuoco ricorrendo al sintagma lucreziano *ignis sublimis*,¹³⁴ Cassiodoro sostiene la propria tesi ricorrendo alla medicina e, in modo particolare, analizzando l'anatomia del cranio. Degno di attenzione è il lessico qui adoperato notevole. *Sanguis purissimus* (teoria umorale). Il sintagma *vitalis spiritus*, mai usato dagli autori medici, trova la sua prima attestazione negli *Annales* di Tacito,¹³⁵ dove sembra essere legato sia alla mancanza di forze fisiche che alla debolezza psichica della moglie di Nerone, e viene ampiamente utilizzato dagli autori cristiani, in particolare da Ambrogio¹³⁶ e Agostino. Ambrogio, come Cassiodoro, accosta il sintagma al termine *sanguis* e arriva a definirlo *animae substantia*, come leggiamo nel *De Noe* 25, 42:

“Avendo infatti ha definito in questo passo il sangue ‘anima’, ha senz’altro voluto dire che l'anima è una cosa, il sangue un'altra cosa, in modo che la sostanza dell'anima sia lo spirito vitale (*ut sit animae substantia spiritus uitalis*), ma che questo stesso spirito vitale non rechi il beneficio del

¹³⁴ Cf. Lucr. 2, 385.

¹³⁵ Tac. *ann.* 15, 63, 2: “a questa [vita] ella aggiunse poi pochi anni, conservando una lodevole memoria del marito, con il volto e le membra di un pallore tale da dimostrare che gran parte dello spirito vitale (*multum vitalis spiritus*) era sottratto.”

¹³⁶

vivere solo per se stesso e senza il sangue, ma si mescoli al sangue, poiché vi sono le cosiddette arterie come ricettacoli dello spirito, le quali non solo accolgono aria pura, ma anche il sangue, ma una porzione di sangue di gran lunga minore.”

Passando poi ad analizzare il lessico medico vero e proprio, notiamo l'utilizzo dei termini *cerebrus* (diverso dal *caput* menzionato poco prima in merito alla forma sferoide) e *membrana*. Il cervello aveva un unico nome antico fin da Plauto, *cerebrum*, con forme tarde come *cereber*¹³⁷ e *cerebrus*,¹³⁸ e indicava sia le viscere che la sede dell'intelligenza, diversamente dal greco che adoperava nomi diversi in base alla posizione nella testa (ἐγκέφαλος, ἔγκαρος, ἵγκρος). A partire da Plinio,¹³⁹ con successiva attestazione presso gli autori medici,¹⁴⁰ indica la parte della testa delimitata dalla testa e dalla fronte conformemente a quanto afferma Aristotele in g.a. 784 a 2: “solo la parte anteriore della testa (τὰ ἔμπροσθεν τῆς κεφαλῆς) si stempia perché è lì che si trova il cervello.”¹⁴¹ Il termine *membrana* è generico e pertanto, come attestano Celso,¹⁴² Scribonio Largo¹⁴³ e Celio Aureliano,¹⁴⁴ è necessario precisare che si tratti della membrana che avvolge il cervello.

Infine, con un'argomentazione più orientata verso gli aspetti psicologici ed emotivi, afferma che la rabbia non si sente nelle viscere o nel petto, ma nel capo, e così quando si è assorti sembra che la nostra testa si svuoti. Ciò testimonia che

¹³⁷ Cf. Vind. *epit.* 468, 20.

¹³⁸ Cf. Fulg. *myth.*

¹³⁹ Plin. *Nat.* 11, 131:

¹⁴⁰ Marc. *Med.* 1, 40:

¹⁴¹ André 1991, p. ?

¹⁴² Cels. *med.* 5, 22, 6: *membrana quae super cerebrum est.*

¹⁴³ Scr. Larg. 206: *membrana tegens cerebrum.*

¹⁴⁴ Cael. Aur. *acut.* 3, 112: *membranula cerebri.*

l'anima sia situata nel cervello. Immaginando il corpo umano come una casa e ricorrendo a delle metafore architettoniche, il capo è la camera privata (*cubiculum*) e ed è la stanza che accoglie l'anima. Il passo si conclude con il ricorso a metafore giudiziarie che sottolineano il ruolo di guida dell'anima rispetto al corpo: *pro tribunali sedens, moderatrix, boni malique iudex, noxia respuens*.

De Anima 11: De posizione corporis

Procerum animal et in effigiem pulcherrimae speculationis erectum ad res supernas et rationabiles intuendas, cuius harmoniaca dispositio ingentia nobis sacramenta declarat. Imprimis caput nostrum sex ossibus compaginatum in similitudinem caelestis sphaerae rotundae concauitatis formatum est, ut senarium illum perfectissimum numerum sedes nostri cerebri, in cuius organo sapimus, contineret. Hinc oculi, quasi sacrorum testamentorum pulcherrima duo uolumina, collocantur ad quorum similitudinem omnia nobis combinata descendunt, ut aures, nares, labra, brachia, latera, crura, tibiae, pedes. In hac enim mystica dualitate compago totius corporis continetur, et sicut illa testamenta ad unum respiciunt, unum sapiunt, ita haec officia in unam se conuenientiam operationemque coniungunt. Sed licet haec parilitas pulcherrima se distributione consociet et alterutrum sibi mutuetur ornatum, sunt etiam singularia in medio constituta ne in unam partem praeiudicialiter uergentia alteram competenti decore nudarent: nasus, os, guttur, pectus, umbilicus, et genitalium uirga descendens, quae laudabilia et honora monstrantur quando in medio locata consistunt. Capiti autem nostro, quod sensus capit uniuersos, recte ceruix quasi quaedam columna supponitur, docens nos religionem sanctam in unam fidei consistere ualidissimam firmitatem. Lingua quoque, uocis nostrae decentissimum plectrum, data est ad sermonum nostrorum conuenientiam temperandam ut nos articulata uerba ab animalium confusione distinguerent. Nec illud uideatur

incassum quod uni gutturi duae seruiunt digestiones, scilicet ut omnis intellectus prudentis animae, quasi cibus acceptus et rationis calore decoctus, per gemina testamentorum itinera competentibus tractatibus explicetur. Et quoniam neque cornu neque dente neque fuga, sicut alia animalia, corporis humani forma se praeualet uindicare, robustus illi thorax brachiaque concessa sunt ut illatam iniuriam manu defenderet et obiectu pectoris quasi quodam clipeo uindicaret. Genitalia uero nostra in magnum mysterium quis dubitet attributa? unde, praestante Deo, hominis reparatio fecunda procedit, unde mortales nesciunt habere defectum, quando personis pereuntibus genus noscitur posse seruare continuum. Decorum membrum si non fuisset turpi libidine sordidatum. Quid enim illo pretiosius esset, si inde humanum genus sine culpa descenderet? sic omnia praeconialia creata sunt, si peccatis polluentibus non redderentur obscena [...] Facies ipsa quemadmodum prudentiae suae patefacit indicia? in effigiem nostram exeunt occultae cogitationes et ex hac parte cognoscitur qualis intus animus uoluntasque uersetur. Vultus siquidem noster, qui a uoluntate nominatur, speculum quoddam est animae suae et quod substantialiter non cernitur per eius habitum euidentissime declaratur. Quanta possint de eius membris reliquis dici? cur triginta duobus dentibus gingiuarum nostrarum ordo clauatus est? quare ceruix nostra septem nodis spina uiginti tribus spondulis colligetur? costae uiginti quattuor radiis pro uiscerum defensione flectantur ne teneritudo illa interaneorum importuna facillime laederetur iniuria. Nerui quam congrua dispersione corpus omne contineant! quomodo uenae nutribili sanguine competenter irrigent membra? quemadmodum ossa nos medullata corroborent? cur unguibus nostris commune sit iugiter crescere cum capillis? quam decore, quam utiliter, carnes nostras uestiat cutis ut nec humor internus turpiter defluat nec pulchritudo colori subducta uenustate dispereat! Sed cum membra singula diuersa corpori praebere uideantur officia, aliudque nobis sublime, aliud mediocre, aliud sit in ultimo constitutum, in tantam complexionis gratiam conuenerunt ut omnia sint

necessaria, omnia probentur accomoda, sicut apostolus ait, cum ecclesiam Dei studio caritatis adunaret: non potest dicere oculus manui: non es mihi necessaria. Aut iterum caput pedibus: non desidero operam uestram. Sed multo magis quae uidentur membra corporis infirmiora esse, necessaria sunt, et quae putamus ignobiliora esse corporis, his honorem abundantiore circumdamus. Deus enim ita temperauit corpus atque distribuit ut membra se mutuis adiutoriis indigerent.

L'uomo è un animale slanciato e innalzato verso la rappresentazione di una bellissima contemplazione per vedere immagini superiori e razionali, l'armoniosa disposizione della quale mostra Misteri per noi enormi. Anzitutto la nostra testa, formata da sei ossa, è stata creata a somiglianza della concavità rotonda della sfera celeste, affinché la sede del nostro cervello, strumento con cui conosciamo, contenesse quel numero assai perfetto, il sei. Da qui gli occhi, come due bellissimi volumi dei sacri Testamenti, sono situati a somiglianza di tutte quelle cose che per si presentano per noi unite, come orecchie, narici, labbra, braccia, fianchi, gambe, tibie, piedi. Infatti in questa mistica dualità è tenuta assieme la connessione di tutto il corpo, e come quei (due) testamenti riguardano una cosa sola, fanno una cosa sola, così questi compiti si associano in un unico Accord e in un'unica attività. Ma ammesso che questa bellissima conformazione si unisca nella distruzione e si muti in un reciproco ornamento, nel mezzo sono poste anche le parti singole affinché le membra che provvisoriamente si inclinano da un lato non spoglino l'altro per appropriata convenienza: naso, bocca, gola, petto, ombelico, e la l'organo genitali, parti che sono lodevoli e degne di onore quando si collocano poste nel mezzo. Sotto alla nostra testa, detta caput perchè cattura (capit) le sensazioni tutte assieme, in maniera retta si pone il collo come una specie di colonna, mostrandoci che la santa religione consiste in un'unica validissima fermezza della fede. Anche la lingua, armoniosissimo plettro della nostra voce, ci è stata donata per moderare l'armonia dei nostri discorsi, affinché

le parole ben articolate ci distinguessero dalla confusione degli animali. Nè sembra invano quel fatto che due digestioni siano al servizio di un'unica gola, senza dubbio come ogni intelletto di un'anima prudente, come fosse un cibo ricevuto e cotto dal calore del metodo, si esplica attraverso i percorsi gemelli dei testamenti con esercizi corrispondenti. E poiché né con un corno né con un dente né con un movimento rapido, come altri animali, la forma del corpo umano è in grado di difendersi, ad egli furono concessi un torace robusto e le braccia affinché respingesse con la mano l'ingiuria arrecata e si vendicasse con la barriera del petto quasi, per così dire, con uno scudo. Chi davvero dubiterebbe che i genitali ci siano stati donati come per un grande mistero? Da lì, sotto la guida di Dio, la rinascita del nome procede feconda, da lì i mortali non sanno di avere una cessazione quando, dal momento che le perone vengono meno, la stirpe sa di potersi mantenere duratura. Sarebbe un membro decoroso se non fosse stato macchiato da una turpe libido. Che ci sarebbe infatti di più prezioso di quello, se di lì la stirpe umana fosse derivata senza colpa? Così tutte le cose furono create come messaggeri, se non venissero restituite cose oscene dal momento che i peccati arrecano disonore. In che modo la faccia stessa manifesta i segni della propria prudenza? Nella nostra figura fuoriescono i pensieri occulti quale sia l'animo dall'interno e quale volontà vi dimori.

Se è vero che il nostro volto, che è così chiamata a partire dalla volontà, è una specie di specchio della propria anima, e ciò che si discerne nella sostanza è reso evidentissimo attraverso il suo aspetto esteriore.

Quante cose potrebbero essere dette riguardo alle restanti membra? Perché la disposizione delle nostre gengive è stato inchiodato da trentadue? Perché la nostra cervice è legata da sette articolazioni e la spina da ventitré vertebre? Le costole sono curve in ventiquattro raggi per la protezione delle viscere affinché quella morbidezza delle parti interne non sia facilmente lesa da una nefasta violenza. I nervi, quanto contengono l'intero corpo con una ramificazione

conveniente! In che modo le vene irrorano le membra convenientemente con un sangue che porta nutrimento? In che modo le ossa piene di midollo ci rinvigoriscono? Perché dovrebbe essere comune alle nostre unghie crescere assieme ai capelli? Quanto armoniosamente, quanto utilmente la cute rivestirà le nostre carni, affinché un umore interno non fluisca in modo turpe né la bellezza, sottratta l'eleganza, si dissipi col colore. Ma dal momento che le singole membra sembrano offrire al corpo servizi diversi, e in noi una è stata posta in alto, un'altra in mezzo e un'altra ancora in basso, convennero in una così grande armonia di unione che tutte sono necessarie, tutte si dimostrano opportune, come dice l'Apostolo, avendo radunato l'assemblea di Dio con l'ardore della carità: non è possibile dire "occhio" alla mano: non mi sei necessaria. O ancora la testa ai piedi: non desidero il vostro lavoro. Ma molto più le membra del corpo che sembrano essere inferiori sono necessarie, e le parti del corpo che pensiamo essere piuttosto ignobili, queste le circondiamo di un onore più ricco. Infatti Dio tempera così il corpo e distribui le membra affinché avessero bisogno di un aiuto reciproco.

Il passo risulta fortemente influenzato da due fonti: l'ottavo capitolo del *De Opificio Dei* di Lattanzio e l'opera intitolata *Tōn περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν* di Aristotele (516b, 686b). Per parlare dell'uomo, Cassiodoro adopera il termine *animal*, utilizzato in riferimento all'uomo anche nel *De Anima* di Tertulliano 2, 735. L'uomo si caratterizza fin da subito per la contemplazione di quanto è ragione e per il suo essere rivolto a quanto è superiore, a quanto è posto più in alto di lui e verso cui si erige. E proprio dalla parte più alta del corpo (*imprimis*, sia secondo l'ordine della trattazione che per importanza) inizia la trattazione anatomica, per poi arrivare alle parti infirmiora e ignobiliora, che concludono la rassegna. L'idea che il capo sia formato da sei ossa era molto diffusa nella

medicina antica, a partire dalla *Historia Animalium* di Aristotele,¹⁴⁵ che classifica sei ossa: l'osso frontale, l'osso occipitale, le due ossa parietali e le due ossa temporali. Il numero è perfetto sia perché, per la tradizione matematica antica, era corrispondente alla somma dei suoi divisori, sia perché corrispondente ai giorni della creazione, come afferma anche Sant'Agostino:

Tuttavia si narra che, per la compiutezza del numero sei (*propter senari numeri perfectionem*), queste cose siano state compiute in sei giorni, ripetuto sei volte lo stesso giorno (*eodem die sexiens repetito sex diebus perfecta*); non perché a Dio sarebbero stati necessari degli indugi temporali, come se non avesse potuto creare tutte le cose insieme, che i tempi avrebbero poi portato a compimento con moti armoniosi; ma perché attraverso il numero sei è stata rivelata la perfezione delle opere (*quia per senarium numerum est operum significata perfectio*).¹⁴⁶

Degna di attenzione è la scelta del termine *caput* (riferito alla parte compresa fra la nuca, cervi, e il collum) laddove e ci saremmo potuti aspettare *testa*, adoperato ad esempio da Celso¹⁴⁷ nella locuzione *Ossis testa* per indicare, appunto il cranio. A partire dal IV secolo, sia in poesia che in prosa viene adoperato il termine *testa* con questo significato: ad esempio, lo troviamo in Ausonio, Prudenzio, Ambrogio e nei medici di IV e V secolo come Marcello, Celio Aureliano e Alessandro di Tralle.¹⁴⁸ Anche il sostantivo *ossus* non veniva più usato per indicare le ossa del cranio, in riferimento alle quali veniva adoperato più frequentemente il diminutivo *ossiculus*: ne fornisce prova Gellio, che nella *Notti Attiche* 7, 1, 10

¹⁴⁵ Aristotele h.a. 491a 30 e ss., e lo stesso si legge in Hippocr. V.C. 2 e in Celso 8, 1, 2-3.

¹⁴⁶ Agostino *De civitate Dei* 11, 30, 1.

¹⁴⁷ 7, 12: *si non sequitur, incidi gingiva debet, donec labans ossis testa, recipiatur*.

¹⁴⁸ André 1991, p. 29.

parla di tenuissimi minutique ossiculi.¹⁴⁹ La sede del cervello è il caput ed è l'organo (strumento) della conoscenza: non è forse un caso che venga adoperato il termine organo proprio nel senso greco di strumento. Potrebbe essere un omaggio implicito ad Aristotele, al quale sono dovute molte pagine del *De Anima*, essendo ὄργανον il termine scelto da Alessandro di Afrodisia, per riferirsi all'edizione delle sei opere di logica di Aristotele e in latino un termine poco utilizzato in ambito medico e più frequente in poesia.

Dopo aver trattato la testa nella sua unicità e nel suo ruolo di guida, prima di ritornare a parlarne e spiegare l'etimologia, Cassiodoro si occupa (dedicando la stessa quantità di pagina) prima alle parti delle copro che si caratterizzano per la loro dualità e poi a quelle singole.

I primi esempi di mystica dualitas citati sono gli occhi, paragonati ad Antico e Nuovo Testamento, ai quali fanno seguito tutte le coppie presenti nel corpo umano elencate dall'alto verso il basso. L'accostamento allitterante compago corporis sembra presupporre Gerolamo, che nel *Commentari in Abacuc* 2, 3, 14-15¹⁵⁰ utilizza lo stesso sintagma per parlare della resurrezione del corpo e per poi citare le parti del corpo che si presentano doppie. La scelta del termine *compago*, usato frequentemente sia in riferimento alle parti del corpo¹⁵¹ che negli scrittori cristiani per riferirsi all'unione della chiesa e in ambito architettonico per riferirsi all'edificio,¹⁵² è coerente con l'idea frequente in Cassiodoro di concepire il corpo umano come un edificio ripartito in stanze, ognuna della quali è una sede deputata a svolgere un compito. Segue poi una comparazione (sicut illa testamenta... ita haec officia), che costruisce un parallelismo fra i due Testamenti

¹⁴⁹ Cfr. Langslow, p. 195.

¹⁵⁰ "La costruzione del corpo (*compago corporis*) risorga nell'ultimo giorno, vale a dire affinché camminiamo con i piedi, operiamo con le mani, vediamo con gli occhi, ascoltiamo con le orecchie, e portiamo in giro un ventre insaziabile e uno stomaco che digerisce i cibi."

¹⁵¹ Cfr. Cic. CM 77, 38: nam dum sumus inclusi in his compagibus corpora, munere quodam necessitatis et gravi opere perfungimur; Plinio il Vecchio NH 25, 20: compareque in genibus.

¹⁵² Tacito parla di compages saxorum, una costruzione di pietra.

e i ruoli svolti da queste parti del corpo, e il poliptoto di unus (ad unum... unum... in unam) collega le due frasi sottolineano l'unità nella dualità.

Cassiodoro passa così a trattare le parti singole che sono perfettamente centrali nell'anatomia umana, “une constante de la biologie aristotélicennne”.¹⁵³ degno di interesse lessicale è l'avverbio preiudicialiter, hapax cassiodoreo “supplementaire”.¹⁵⁴ Dopo questa rapida rassegna, Cassiodor si sofferma nuovamente sulla testa, offrendo un'etimologia molto diffusa, e rinnovando la metafora architettonica nel parla della cervix quale colonna, simbolo anche della solidità della fede. Trattando poi della lingua, sfrutta l'idea ciceroniana della lingua come plettro (itaque plectri similem linguam nostri solent dicere)¹⁵⁵ per sottolineare come essa renda possibile una distinzione fra noi e gli animali,¹⁵⁶ e ritorna sul concetto di convenientia, citato poco prima (in unam se convenientiam operationemque coniungunt). Prosegue la trattazione delle parti più interne del corpo parlando della gola e delle digestiones, vale a dire la respirazione, sebbene il termine sia adoperato per indicare la digestione del cibo; “toutefois, il est possible aussi qu'il s'agisse des deux «distributions» décrites par Galien, à savoir celle assurée par le foie et celle assurée par les intestins”.¹⁵⁷ Ad ogni modo, prosegue parlando del cibo, digerito grazie al calore sempre in ossequio ad Aristotele.¹⁵⁸ notevole è il ricorso all'espressione *per gemina testamentorum itinera*, molto simile a quella adoperata per gli occhi (*sacrorum testamenta pulchrerrima duo volumina*) e sempre coerente con la concezione del corpo composto da “stanze” da attraversare, come suggerisce la scelta di *itinera*. Passa così a parlare di braccia e torace ricorrendo al lessico bellico (sebbene queste

¹⁵³ De l'Ame p. 318.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 317.

¹⁵⁵ De Natura Deorum 2, 149.

¹⁵⁶ Distinzione già fatta sulla base degli articolata verba imm Exp. In Ps.

¹⁵⁷ De l'ame , p. ?.

¹⁵⁸ Cfr. Meteorologica 379b.

membra devano essere usate sempre in funzione difensiva, per difendersi o per vendicare) : il verbo *vindico*, ripetuto due volte nel poliptoto *vindicare... vindicaret*, il verbo *defendo* e l'espressione *obiectu pectoris quasi quodam clipeo*. Qualche parola in più viene dedicata da Cassiodoro agli organi genitali, per parlare dei quali ricorre nuovamente al sostantivo *mysterium* (già usato nel sintagma *in hac enim mystica dualitate*). Il *mysterium* consiste nella prosecuzione della specie che rinnega la condizione di mortale alla quale tutti gli uomini (*mortales*) si sentono condannati; tale continuità è resa efficacemente a livello retorico dalla correlazione della preposizione *unde*. All'interno di questo *mysterium*, l'inconsapevolezza dei mortali si contrappone appunto alla continuità garantita da Dio, sulla quale Cassiodoro si sofferma ricorrendo ad aggettivi come *fecundus* e *continuus* e verbi come *procedo* e *servo*, ponendo dunque l'accento sia sulla riproduzione che sul mantenimento della stessa. Con una breve frase, ma assai incisiva, ricorda come gli organi genitali sia colpiti dalla lussuria: il *decorum* a inizio della frase si contrappone all'aggettivo *sordidatum* che chiude il periodo. Degna di attenzione è l'espressione *turpis libido*, che trova riscontro nella poesia di Orazio (Ode 1, 26, 2) e, con una variazione dell'aggettivo, in Lattanzio (De opificio Dei 13, 2: *obscaena libido*). Degna di nota è anche la scelta di *virga*, metafora tarda e vegetale che troviamo anche in Orib. Eup. 4, 107; syn. 1, 2.¹⁵⁹

Dopo aver parlato dei cinque sensi, ritorna alla parte alta del corpo, in particolare al viso, nominato con quattro sostantivi diversi nel giro di pochissime righe: *facies*, *effigies*, *vultus*, *habitus*. La prima mostra gli indizi della prudenza, la seconda i pensieri occulti, l'*animus* e la volontà, il terzo l'anima, e il quarto è l'aspetto che fa trasparire ciò che non è possibile scorgere nell'essenza. Il termine *facies* indicava originariamente la foggia, l'apparenza, e da ciò ha assunto il

¹⁵⁹ André, p.174.

significato di viso.¹⁶⁰ *Effigies* è un termine inizialmente riferito *de scriptura*¹⁶¹ e derivante dal verbo *effingo*, che significa appunto rappresentare plasticamente o ritrarre; per Isidoro: *facies dicta ab effigie* ¹⁶². Il terzo termine adoperato, *vultus*, è il più antico (attestato anche in Ennio).¹⁶³ Di esso Cassiodoro fornisce l'etimologia facendolo derivare dalla *voluntas*, come anche nella *Expositio* 30, 231: *vultus... dicitur ab eo quod cordis velle per sua signa demonstret*. Anche Isidoro¹⁶⁴ e Prisciano¹⁶⁵ legavano l'etimologia alla volontà. Infine, *habitus* è legato alla fisionomia, come ci conferma anche Nonio Marc'Antonio, che nel *De Compensiosa Doctrina* (lib.: 5, pag.: 427 dell'edizione Lindsay) afferma:

“Volto e faccia (*vultus et facies*) differiscono per questo: il *vultus* è la volontà che si mostra sulla faccia in base al movimento dell'animo (*vultus est voluntas quae pro motu animi in facie ostenditur*); la *facies* è la fisionomia stessa del viso e la forma (*ipse oris habitus et figura*).”

A questo proposito, è bene soffermarsi sulla differenza stabilita da Cassiodoro fra *anima* e *animus*: “*animus, spiritus e mens* gli paiono particolari aspetti dell'anima, non in grado di definirla in modo preciso. *Animus* deriverebbe dal termine greco *ánemos* (vento) a significazione della velocità del pensiero.”¹⁶⁶

Passa così a parlare delle altre membra, con particolare attenzione al loro numero e con una serie di interrogative introdotte da avverbi come *quanta*, *cur*, *Quare*,

¹⁶⁰ André, p. 36

¹⁶¹ ThLL colonna dx pag 180 4-5

¹⁶² Isid. diff. 2,52.

¹⁶³ *Annalium fragmenta* (in *aliis scriptis seruata*) 8, 464: *Aversabuntur semper vos vostra quae vultis*; 9, 465: *Audire est operae pretium procedere recte / Qui rem Romanam Latium quae augescere vultis*.

¹⁶⁴ Isid. Orig. 11, 1, 34: *vultus... dictus, eo quod Per eum animi voluntas ostenditur*.

¹⁶⁵ Prisc. gramm. 2, 261, 16: *vultus... quarta est quod quasi rei est vocabulum a “volo” verbo, quod a colo cultus*.

¹⁶⁶ Fontana, Favaretto p. 14.

quomodo, quemadmodum. Se non ci stupisce che il numero dei denti sia trentadue, non è facile comprendere come vengano calcolate le vertebre cervicali. seguendo (nome dell'autore del de arte), essendo esse venticinque se si contano solo tre coccigee e al massimo ventisette se se ne contano cinque, forse considera le cinque vertebre saldate dal sacro come fosse una sola (dodici dorsali, cinque lombari, una sacrale e cinque coccigee). Il numero delle costole è invece corretto; parlando delle costole, ritorna il tema della difesa trattato poco prima in merito al torace, espresso dai sostantivi defensio e iniuria, che riprendono l'espressione ut illatam iniuriam manu defenderet. Dopo aver parlato di queste tre tipologie di ossa, passa a parlare di tre parti morbide presenti in maniera capillare in tutto il corpo (i nervi, le vene e il midollo presente nelle ossa) e si domanda come crescano contemporaneamente le unghie e i capelli. Per concludere la rassegna, parla della pelle ricorrendo al campo semantico dell'estetica (decus, turpiter, pulchritudo, venustas). Il termine scelto per la pelle, cutis, accostato al gr. ἐγ-κυτίς “fino alla pelle” e κύτος “involucro”. Un'etimologia greca era avanzata sia da P. Fest. 44, 21: Cutis graecam habet originem; hanc enim illi dicunt κύτιν, da Isid., etym. 11, 1, 78, Cutis est quae in corpore prima est, appellata quod ipsa corpori superposita incisionem prima patitur (il collegamento fra cutis e inciso si spiega presupponendo un accostamento di κύτις e del verbo κόπτω, tagliare). Il termine trova molte occorrenze in Celso e in Plinio il Vecchio e si mantiene soprattutto per indicare la pelle del viso (come ad esempio in Cael. Aur. Chron. 3,6:). Invece il sostantivo pellis, derivante dalla radice *pel- (“ricoprire”), è imparentato con il greco πέλας “pelle” e si diceva di un animale, in particolare della spoglia di un animale morto, e anche dell'esuvia dei serpenti (Catone, agr. 73; Ov., met. 9, 266). È stato trasferito all'uomo fin da Plauto, Aul. 564, nella formula ossa ac pellis totus, ma all'inizio è abbastanza raro e quasi esclusivamente poetico, per via

principalmente dell'opposizione metrica *cutis/pellis* che offriva una comoda variante. Tuttavia, nelle lingue romanze ha prevalso su *cutis*.¹⁶⁷

Dal campo semantico dell'estetica, si passa a quello del dovere e della necessità per ricapitolare l'importanza delle membra l'una per l'altra: ricorre all'espressione *praebere officium*, molto utilizzata anche in ambito giuridico;¹⁶⁸ inoltre, tutte le membra sono definite *necessaria* e *accomoda*. La differenza della posizione delle membra nel corpo viene espressa dalla climax discendente con *variatio* sublime... mediocre... in ultimo, introdotta dall'anafora di *aliud*: è icastica e paradossale l'anafora del medesimo termine, *aliud*, che, però, significa "diverso", proprio a indicare anche retoricamente la possibilità di un'unità nella diversità. Notevole è la scelta del termine *complexio* per indicare l'unione, essendo un termine adoperato anche per indicare l'unione della Trinità, come ad esempio leggiamo nell'*Ambrosiaster*: *Trinitatis hic complexio est et unitas potestatis, quae totius salutis perfectio est*.¹⁶⁹

Cassiodoro conclude citando la Prima Lettera ai Corinzi (12, 21-15), passo che ricorre all'immagine biologica del corpo per spiegare come dovrebbe funzionare una comunità spirituale e sociale (inevitabile è pensare all'apolog di Menenio Agrippa): non dovrebbe esservi una gerarchia, bensì un'interdipendenza dove le membra apparentemente *infirmiora* e *ignobilia* sono *necessaria* e degne di *honor abundantior*.

Exp. in Ps. 4, 8

Frumentum enim dictum a frumine, id est a summa parte gulae; antiqui enim caput gulae frumen vocabant.

¹⁶⁷ André, pp. 199-200.

¹⁶⁸ Ad esempio, l'espressione ricorre spesso nel Codex Iustinianus 1, 3: quod circa alios quoque diversos apparitores eminentiae tuae in his, quae ex consuetudine praebentur officio; 9, 22: Si quis decurio testamentum vel codicillos aut aliquam deficientis scripserit voluntatem vel conscribendis publicis privatis que instrumentis praebuerit officium.

¹⁶⁹ Ad. Cor, 2, 13, 13.

Il frumento infatti è nominato a partire dal *frumen*, cioè dalla parte più alta della gola; gli antichi infatti chiamavano *frumen* la sommità della gola.

Nella spiegazione del versetto 8 del quarto Salmo (*maiolem dedisti laetitiam in corde meo, quam cum multiplicantur frumentum et vinum eorum*), Cassiodoro propone un'etimologia del termine *frumentum*, riconducendolo alla parte più alta della gola. Tale spiegazione trova riscontro nelle etimologie proposte dagli autori precedenti, e una spiegazione assai simile del termine è offerta da Isidoro.¹⁷⁰ Varrone¹⁷¹ ritiene che il termine *frumentum* derivi dal verbo *fruor*. Donato, nel commento all'*Eunuchus* di Terenzio (v. 816), accomuna l'origine del termine a quella di *fructus*. Afferma infatti che i raccolti (*fruges*) furono chiamati così essendo ciò di cui godiamo (*fruamur*) e, a partire da questo verbo, spiega sia *frumentum* che *fructus*. L'idea alla base di queste etimologie era che, essendo il grano uno degli alimenti principali, il *frumen* era la parte della gola che lo riceveva e permetteva al resto del corpo di assimilarlo, ma probabilmente la spiegazione era forzata da ragioni di somiglianza foentica. Infatti, come si legge in Ernout Meillet: “Mais il se peut que *frūmen* — si le mot a vraiment existé, ce dont on est en droit de douter — ait une autre origine que *fruī*(on en a rapproché φάρυξ) ; et le correspondant en gothique de *fruī*, *brukjan*, a aussi le sens général de « jouir de, se servir de »”.

Exp. in Ps. 4, 3

Sana me, Domine, quoniam conturbata sunt omnia ossa mea. In deprecatione eadem perseuerat. Pio medico dicitur aegritudinem tabidam usque ad interiora uenisse, ne differret auxilium, cui imminere cognoscebat exitium. Ossa hic per allegoriam, fortitudinem mentis debemus aduertere, quae cum deficit, vigor omnis elabitur, sicut et ossibus quassatis corpus minime continetur.

¹⁷⁰ Isid., *etym.* 17, 3, 2: *rumen dictum summa pars gulae.*

¹⁷¹ Varro, *ling.* 5, 104: *hinc (scil. a fruendo) declinatae fruges et frumentum.*

Risanami, Signore, poiché tutte le mie ossa sono state messe in disordine. Aveva perseverato nella stessa preghiera. Si è detto al Pio Medico che la malattia in putrefazione sia giunta fino alle parti interiori, affinché non rimandi l'aiuto, per il quale sapeva l'esito che incombeva. Qui, attraverso l'allegoria, dobbiamo notare nelle ossa la forza della mente: quando la forza viene meno, ogni vigore scivola via, come anche il corpo non è minimamente sorretto se le ossa vengono frantumate.

Nel spiegazione del passo, è notevole il ricorso alle metafore di ambito medico, già presenti nel salmo. Da un lato, Dio è definito come *Pius Medicus* (sintagma che si riscontra solo a partire da Cassidoro e da pochi autori successivi, sebbene sia una metafora molto usata), dall'altro viene posta grande enfasi sulla malattia che avanza fino alle interiora. L'aggettivo *tabidus*, qui usato nel significato attivo e da intendersi come "pestifero", è stato spesso usato per riferirsi alle membra consunte, più che alla malattia in sé e per sé, ma qui il gioco fonico con la parte finale di *aegritudo* enfatizza il concetto. Il termine *interiora* indica in ambito medico sia gli intestini (come afferma Sant'Agostino in *serm.* 277, 8, 8: *viscera nostra, interiora nostra quae dicuntur intestina*) che le parti interne del corpo in senso lato (ad esempio, Cicerone nel *nat. Deor.* 1, 92 afferma: *nec externa magis quam interiora, cor, pulmones, iecur*). Inoltre, Cassiodoro ricorre a termini come *auxilium* ed *exitium* tipici di una battaglia, ma qui usati per la salute fisica e, quindi, metaforicamente per la salvezza spirituale. Entrambi i sostantivi hanno fortuna in ambito medico: in particolare *auxilium* viene utilizzato da Celso (dove) per riferirsi a una forma di cura medica o, più in generale, ad una forma di aiuto per la guarigione, con lo stesso significato del greco βοήθημα.¹⁷² *Exitus* indica sia in Celso (7, 26?) Che in Scribonio (89, 21) un'apertura nel corpo.¹⁷³ Fra il ritardo del soccorso (*differret auxilium*) e vicinanza della morte (*imminere exitium*)

¹⁷² Cfr. Adams, p. 162.

¹⁷³ Cfr. Ibid. p. 169.

emerge l'insistenza della preghiera (*perseuerat*). Si passa poi a spiegare l'allegoria del salmo e la forza della mente (vedi saggio) dà vigore all'uomo come le ossa sostengono il corpo. Risulta quindi evidente una forte corrispondenza fra la componente spirituale e la componente fisica dell'uomo.

Exp. in Ps. 4, 8

Oculus enim dictus est, quasi ocior lux, quod cito intentata respiciat, siue quod palpebris occultentibus probatur occultus.

Infatti l'occhio è stato nominato, come una luce piuttosto veloce, poiché velocemente rapidamente respinge le minacce, sia perchè è provato essere nascosto dalle palpebre che lo celano.

Per parlare dell'etimologia dell'occhio, offrendo una spiegazione che ha a che fare con il legame fonetico fra *oculus* e *ocior*, Cassiodoro parla anche del perchè vi sia un collegamento fra i due termini. La prima spiegazione è rapida e breve proprio come l'occhio è veloce nell'allontanare le minacce; la seconda è retoricamente molto elaborata: notiamo l'allitterazione chiastica della labiale in *palpebris probatur* e dell'occlusiva in *occultentibus occultus*, questi ultimi due termini collegati dalla figura etimologica. Il tentativo di ricerca dell'etimo si trova solo in Cassiodoro, mentre anche Sant'Agostino ha connesso occhio e velocità, come leggiamo in *serm.* 56,8,12 *dicitur oculus inde accepisse nomen, a velocitate*. Varrone e Isidoro sostengono invece una spiegazione legata alla funzione di protezione delle ciglia, simile alla seconda proposta da Cassiodoro. Lattanzio (nel *De opificio Dei*, 10,1) riporta l'etimologia di Varrone che fa risalire il termine *oculus* al verbo *occulere*: “Dio nascose gli occhi sotto le protezioni delle ciglia”, e a partire da ciò Varrone sostiene che gli occhi siano stati chiamati così”. A questa spiegazione, Isidoro, nelle *Differenze*, 2,54, aggiunge: “quasi come fossero nascosti (*occultatos*)” e nelle *Etimologie*, 11,1,36 afferma: “gli occhi chiamati così, sia perché le protezioni delle ciglia li

nascondono (*occultant*), ... sia perché possiedono una luce nascosta (*occultum lumen*), cioè segreta o posta all'interno."

Exp. in Ps. 10, 5-7

Et intende quod prius posuit: oculos, post uero: palpebras. Palpebrae dictae sunt a palpitando. Sunt enim quaedam luminum thecae et quasi folles oculorum, quos claudimus dormientes, ut fatigatum corpusculum reparare possimus. Ergo quia ni Domino membrorum ministeria per allegoriam frequenter aptantur, dicit eum, non solum quando intendit oculis, sed etiam tunc requirere, id est: considerare filios hominum, cum ea negligere quasi dormiens aestimatur.

E presta attenzione a ciò che ha posto prima: gli occhi, e in seguito anche: le palpebre. Le palpebre furono chiamate così dal palpitare. Sono infatti degli scrigni di luci e quasi dei mantici / sacchi degli occhi, che chiudiamo dormendo, affinché possiamo ristorare il corpicino affaticato. Dunque, poiché al Signore non sono frequentemente attribuiti i servizi delle membra attraverso l'allegoria, il salmista dice che Egli, non indaghi solo quando osserva con gli occhi, ma anche allora ovvero: che considera i figli degli uomini sebbene si ritiene trascuri queste cose, come se dormisse.

Il passo, che spiega il salmo 10, parte dall'anatomia dell'occhio umano per arrivare a spiegare il modo in cui Dio osserva gli uomini. Per chiarire meglio il concetto, ricorre in primo luogo all'etimologia della parola *palpebra* (che si riscontra anche in Isidoro)¹⁷⁴ e continua a concentrarsi sugli occhi tramite due metafore: l'occhio è *theca luminum* e *folles oculorum*. Notevole è il ricorso al

¹⁷⁴ Cfr. Anche Varro ap. Hier. Tract. In Ps. 2, 7, 11: *palebras ab eo quod moveantur et palpitent appellari Varro tradit, hoc est ὀνοματοποιῶς* e Lact. Opir. 10,2 *Palpebrae, quibus mobilitas id est palpitati, vocabulum tributi*.

campo dell'*ars ferraria*¹⁷⁵ essendo il *follis sacculus coriaceus*, *qui vento aliave re impletur*.¹⁷⁶ Notevole è anche il contrasto fra *lumen* e *oculus*: in particolare, con *lumen* ci si riferisce *speciatim de virtute oculorum vel de ipsis oculis*¹⁷⁷ ma mai in riferimento agli animali (solo per gli uomini e gli dei). La distinzione fra i due termine è chiarita sia da Agostino¹⁷⁸ che da Isidoro. Ritorna l'idea delle palpebre come protezione dalla luce, idea già vista nell'etimologia di occhio.

Exp. in Ps. 11, 5

Qui dixerunt: Linguam nostram magnificabimus, labia nostra a nobis sunt. Quis noster Dominus? Illos exponit qui in prosperis rebus nimia loquacitate turgentes, gloriam suam exaltare praesumunt et ponunt in propria potestate, quod se dementes a Deo non intellegunt accepisse. Hos paulisper interrogo, quare non sunt garruli, cum superuenientibus curis stupida taciturnitate constricti sunt? Defigentes enim uultus ni terram, claudunt ostia labiorum, te tamquam linguam perdiderint, sic confusis mentibus obmutescunt. Adde aegritudinum uarios casus, ut frequenter non sit idoneus cibum petere, qui uidebatur de labiorum se potestate iactare. Tunc ipsi, si possunt, dicant: Labia nostra a nobis sunt. Quis noster est Dominus? Istud autem quis noster est Dominus sacrilegorum uerba repetuntur. Quae figura dicitur antisagoge, id est: contradictio.

Coloro che dissero: “Magnificheremo la nostra lingua, le nostre labbra sono dalla nostra parte(?). Chi è il nostro Signore?” Il salmista presenta coloro che, essendo gonfi di eccessiva loquacità nei momenti di prosperità, osano la propria gloria e ripongono ogni cosa nel proprio potere, poiché, sciocchi, non comprendono di aver ricevuto da Dio. Domando un po' loro: perché non sono garruli quando, al

¹⁷⁵ Cfr. ThLL per theca 55-60 colonna di dx

¹⁷⁶ Forcellini s.v. follis

¹⁷⁷ ThLL s.v. lumen

¹⁷⁸ Aug.

sopraggiungere delle preoccupazioni, sono avvinti da uno stupido silenzio? Fissando infatti il volto a terra, chiudono le porte delle labbra e, come se avessero perso la lingua, così ammutoliscono con le menti confuse. Aggiungi i vari casi di malattie, cosicché sovente non è nemmeno in grado di chiedere del cibo colui che sembrava vantarsi del potere delle labbra. Allora loro stessi, se possono, dicano: “Le nostre labbra sono nostre. Chi è il nostro Signore? Tuttavia questo “Chi è il nostro Signore?” sono ripetute le parole dei sacrileghi. Questa figura retorica è detta antisagoge, ossia: contraddizione.

Cassiodoro commenta i versetti del Salmo in cui i superbi e gli empi sfidano Dio in na fiducia eccessiva nella propria lingua (e la propria eloquenza), espressa dal sintagma *nimia loquacitate*, che trova riscontro in due passi della Contra Iulianus di Agostino,¹⁷⁹ e dall’allitterazione della labiale in *ponunt in propria potestate*. Egli sottolinea il contrasto tra l’arroganza dell’uomo *in prosperis rebus* e la sua reale fragilità. La follia (*dementes*) consiste nel non riconoscere che l’intelletto e la parola sono doni divini, non proprietà umane. Con un’apostrofe provocatoria ai superbi, contrappone la *garrulitas* alla stupida *taciturnitas* (riprendendo la costruzione usata poco prima per le situazioni prospere: *in prosperis rebus nimia loquacitate turgentes... supervenientibus curis stupida taciturnitate constricti sunt*. Con una *climax* ascendente, descrive il loro comportamento peccaminoso che li porta a non proferire parola: i *garruli* caratterizzati da *nimia loquacitas*, rivolgono lo sguardo a terra, serrano le labbra come se avessero perso la lingua e *obmutescunt*. Prosegue nel periodo successivo prestando attenzione alle labbra, dove - a livello concettuale - la *climax* raggiunge l’apice nel momento in cui, durante la malattia, essi non riescono nemmeno a domandare il cibo, proprio loro che avevano magnificato la propria lingua. La scelta del termine *aegritudo* per riferirsi alla malattia è comprensibile perchè tale termine indica sia una malattia

¹⁷⁹ praefatio 85, 1 e 3, 99

sia fisica¹⁸⁰ che psichica¹⁸¹ e spirituale.¹⁸² Infine, ritiene che la figura retorica presente nel Salmo sia la ἀντεισαγωγή, in latino *contradictio*, di cui troviamo traccia solo a partire da Marziano Cappella che nel *De Nuptiis* (5, 524) ci parla di *contraria introductio*.

Exp. in Ps. 26, 8

Custodi me, Domine, ut pupillam oculi; sub umbra alarum tuarum protege me. Per schema icon, quae latine dicitur imaginatio, pupillae se oculi Dominus comparauit. Pupilla est enim in medio posita perspicua pars oculi, qua corporum colores uaria qualitate discernimus: dicta a paruitate sui pupilla, quasi pusilla. Huic conuenienter comparatus est Christus, cui datum est in suo iudicio iustos a peccatoribus segregare. Aptissime itaque petit custodiri se ut pupillum oculi, quando et per ipsam res uisuales discernimus, et in nostro corpore nihil praestantius inuenitur.

Custodiscimi, Signore, come la pupilla dell'occhio: proteggimi con l'ombra delle tue ali. Attraverso la figura retorica detta *icon*, che in latino viene chiamata *imaginatio*, il Signore ha paragonato le pupille dell'occhio a se stesso. Infatti, la pupilla è la parte chiara dell'occhio posta nel mezzo, con la quale discerniamo i colori dei corpi di varia natura: la pupilla è denominata a partire dalla sua piccolezza, come una piccola bambina. È adeguatamente confrontato alla pupilla Cristo, al quale è stato concesso separare gli uomini giusti dai peccatori secondo il suo giudizio. Dunque in maniera assai adatta il fedele chiede di essere

¹⁸⁰ Ad esempio, TAC. ann. 2, 69 *opperiens aegritudinem, quae ... Germanico acciderat*; AVG. civ. 14, 7 *de tristitia ...*, quam Cicero magis aegritudinem appellat, dolorem autem Vergilius ... (sed ideo malui tristitiam dicere, quia aegritudo vel dolor usitatius in corporibus dicitur).

¹⁸¹ Lo leggiamo in tanti autori, fra cui: PLIN. nat. 7, 171, *signa letalia in furoris morbo risum, sapientiae vero aegritudine fimbriarum curam*. CAEL. AVR. acut. 1, 11, 81 *mentis aegritudine afficiantur*.

¹⁸² Da intendere, seguendo il ThLL s.v. aegritudo, sia come la debilitazione causata dalla forza del pensiero(come in CAEL. AVR. chron. 1, 1, 153 *qui furor hilaritate affecerit aegrotantes*) che, in senso più morale, i moti dell'animo causati dalla cupidigia (come in : CIC. Tusc. 4, 79 *aegrotationes animi, qualis est avaritia, gloriae cupiditas, ex eo, quod magni aestumetur ea res qua animus aegrotat, oriantur*) e, coi cristiani, la follia degli eretici (Hier. epist. 82, 4 *me aegrotantem morbo pessimo et rebellem ecclesiae*).

custodito come il pupillo dell'occhio, sia dal momento distinguiamo gli oggetti visibili tramite essa, sia perchè nel nostro corpo non si trova niente di più straordinario.

Nella spiegazione del passo, Cassiodoro ricorre ad una sottile inversione rispetto al testo del Salmo: se nel Salmo il fedele prega Dio chiedendogli protezione, nell'esegesi di Cassiodoro il Signore paragona Se stesso alla pupilla, perché è Lui l'occhio che osserva l'umanità vede e la giudicata. Come la pupilla permette di discernere i colori, così Cristo discerne e separa i giusti dai peccatori: Il discernimento ottico diventa discernimento morale ed escatologico. Ritene che la figura retorica utilizzata si all'icon, resa in latino con il termine *imaginatio*. Nell'*Artium Grammaticarum libri tres*, Mario Plozio sacerdote definisce l'icon *coem personarum similium comparatio* e fornisce, come esempio di questa figura retorica, *talis Amyclaei dominus Pollucis habentis Cyllarus*, frase in cui, come spiega, *equus enim equo comparatur*.¹⁸³ Similmente Diomede, nell'*Ars Grammatica*, afferma:

L'*icon* è la descrizione espressa dell'aspetto di qualcuno oppure il confronto di persone tra loro o di cose che capitano alle persone, come “simile a un dio nel volto e nelle spalle” e “in tutto simile a Mercurio”, ugualmente “tale Cillaro, domato dal tenace Polluce di Amicle”, Qui infatti un cavallo viene paragonato a un altro cavallo.

Risulta quindi ricorrente l'utilizzo di questa figura retorica in riferimento alle divinità, come conferma anche Elio Donato nell'*Ars grammatica* (liber IV - uulgo: *Ars maior III*).

Dopo la spiegazione dell'etimologia di pupilla (sulla quale mi sono già soffermata), con un'allitterazione della velare sorda (*convenienter comparatus est*

¹⁸³ *Artes Grammaticae* 1, p. 465 Teubner (Henrich Keil 1874) *Grammatici latini* VI.

Christus) e il ricorso alla figura etimologica iudicio iustos, afferma che è corretto confrontare Cristo alla pupilla avendo in comune con essa la capacità di discernere. La metafora della pupilla viene nuovamente utilizzata, in ultimo per riferirsi al fedele, che come un pupillus (o una pupilla). Il brano si chiude tornando al senso iniziale usato nel Salmo per parlare della pupilla, assumendo quindi la capacità di discernere e rivestendo al suo cospetto la stessa straordinarietà propria di questa parte del corpo. Nella tradizione ermetica, la pupilla diventa addirittura un principio cosmico, come suggerisce uno dei frammenti più importanti della letteratura ermetica, conservato nell'*Antologia* di Stobeo: Κόρη κόσμου.¹⁸⁴ Il titolo, in virtù del legame presente anche nel mondo romano fra pupa e pupilla, è traducibile sia “la vergine del mondo” sia come “la pupilla del mondo”. In questo testo, la pupilla riveste la stessa grande importanza che rivestirà poi in Sant’Agostino, dal momento che si tratta di un organo che pur così piccolo, permette all’uomo di contemplare il cielo rappresentando il punto di contatto tra il microcosmo e il macrocosmo:

“Per noi, che siamo anime che non appartengono più a dio, poco spazio troveranno gli occhi e, quando vedremo il cielo, nostro padre, tutto rimpicciolito attraverso il vitreo e rotondo organo che è in essi, piangeremo per sempre e mai più realmente vedremo.”¹⁸⁵

Pur abbandonando il pessimismo tipico dei testi ermetici, il fascino esercitato da questo piccolo punto capace di abbracciare smisurate grandezze trova riconcentro anche nella tradizione cristiana e tardo-antica. Un esempio per tutti è rappresentato da Sant’Agostino, che descrive la pupilla come un prodigio assoluto: fisicamente è solo un piccolissimo punto, ma ha la capacità di contenere

¹⁸⁴ In particolare, trattasi del frammento 23 di Stobeo, *Antologia* 1, 49, 44 (vol. I, p. 385 Wachsmuth; vol. 4, p. 1 Nock-Festugière).

¹⁸⁵ Trad. C. Poltronieri (p. 53).

e contemplare l'immensità della volta celeste. Proprio attraverso questo piccolo foro, l'anima riesce a proiettarsi all'esterno e a racchiudere la vastità del creato. Come già nel Κόρη κόσμου, rappresenta quindi il canale di comunicazione fra l'uomo e l'universo. Inoltre, per Sant'Agostino, è una dimostrazione del fatto che la grandezza di un fenomeno sia del tutto slegata e indipendente dalle dimensioni fisiche. Lo leggiamo nel *De quantitate animae* 14, 24:

Poiché però il centro dell'occhio (*oculi medium*), che è detto pupilla, non è niente di diverso una specie di punto dell'occhio (*nihil aliud sit quam quoddam punctum oculi, in quo tamen tanta uis est*), nel quale tuttavia la forza è così grande che da un qualche luogo elevato è possibile, attraverso di esso, osservare e illuminare con esso metà del cielo, la cui ampiezza è ineffabile; non contraddice la verità il fatto che l'animo sia privo di ogni dimensione corporea, che la quale è perfezionata in quelle tre dimensioni, sebbene essa possa di immaginare qualsivoglia grandezze dei corpi.

Ma, facendo un passo indietro all'interno della tradizione romana, notiamo come già Plinio il Vecchio, nella *Naturalis Historia*, fosse affascinato dalla pupilla. La sua visione era influenzata anche dalla superstizione: essa era considerata come un elemento misterioso del corpo e, in certi casi, pericolosa e ambigua (come sottolineato dagli aggettivi *geminus* e *duplex*). Il potere delle pupille di nuocere testimonia l'importanza che esse hanno rivestito nella tradizione antica. In particolare, leggiamo nella *Naturalis Historia* 7, 17:

“Anche Filarco della stirpe dei Tibii nel Ponto e molti altri della medesima natura, dei quali riporta i tratti distintivi: in un occhio una doppia pupilla (*gemina pupillam*), nell'altro e l'effigie di un cavallo; inoltre, proprio loro inoltre non possono essere affogati nell'acqua, neppure appesantiti da un

indumento. Damone parla della stirpe dei Farmaci in Etiopia, non dissimile da costoro, il sudore dei quali causa la decomposizione una volta toccati i corpi. Anche Cicerone, scrittore presso di noi, attesta che certamente tutte le donne, che abbiano doppie pupille (*duplices pupillas*), danneggino ovunque solo con lo sguardo.”

Cassiodoro si sofferma nuovamente sulla pupilla nell’*Expositio in Psalmos* 108, 12 affermando:

“Non abbia un aiutante, né ci sia chi abbia misericordia dei suoi bimbi (*pupillis eius*). Poiché anche gli uomini valorosi sono certamente spinti dalla tentazione del diavolo; ma non smettono di avere il Signore come aiutante, affinché siano liberati dal pericolo imminente. Dice che i malvagi devono essere abbandonati da un tale aiutante, affinché rimanga un’incurabile ingiustizia, alla quale è sottratta la medicina più salutare. I bimbi (*pupilli*), in verità, furono così chiamati come fossero “piccolini” (*pusilli*), loro che, per la giovane età, sono giudicati deboli per reggersi. Da qui prese il nome anche la pupilla degli occhi, poiché sembra del tutto esigua nel nostro corpo (*unde et pupilla oculorum dicta est, quia minino in corpore nostro videtur exigua*).”

Exp. in Ps. 101, 4

Sequitur *et ossa mea sicut in frixorio confrixata sunt*. Sicut opinione prospera bene meritorum ossa, id est animi fortitudo, pinguescit quando eorum conscientia felici recordatione laetatur, sicut dicit Salomon: *Fama bona impinguat ossa*, ita recordatione contraria peccatorum, uirtus tamquam frixa contrahitur, dum oblocutiones hominum et conscientiae suae iudicia grauiter expauescit. Siue hic confrigitur peccator, quoniam futuros ignes incendiaque formidat; nam qui se pauescit arsurum, ipsius incendii terrore iam frigitur.

Segue “e le mie ossa furono arrossite bene come in un una padella”. Come per la buona reputazione dei giusti le ossa, ossia la forza dell’animo, si ingrossano quando la loro coscienza gioisce per un felice ricordo, così come dice Salomone: “La buona fama percuota le ossa”, così per il ricordo opposto dei peccati, la virtù si contrae come arrostita, mentre ha profondamente paura delle critiche degli uomini e dei giudizi della propria coscienza. O piuttosto il peccatore arrostitisce per bene qui poiché teme i fuochi futuri e gli incendi; infatti chi teme di bruciare, è già arrossito dal terrore di quel medesimo incendio.

La spiegazione del Salmo può essere divisa in due parti: la prima parte è positiva, quasi una *pars construens*, come suggerisce la scelta di sostantivi, aggettivi e avverbi come *prosperus*, *bene*, *meritus*, *felix recordatio* e la scelta del verbo *laetor*, che chiude questa sezione. La *pars destruens*, collegata alla prima da una citazione di Salomone, si caratterizza invece per il ricorso a due campi semantici che ne sottolineano la negatività. Il primo è quello che ruota attorno al concetto della consapevolezza del peccato e del conseguente timore: lo rivelano la scelta del termine *conscientia*, poi ripreso nell’espressione *conscientiae suae iudicia*, le *oblocutiones* degli uomini, la *recordatio contraria peccatorum* (dove il *peccatus*, al plurale, è accostato e contrapposto proprio al centro della *Expositio alla virtus*, singolare perchè unica), il *peccator* che *formidat* e *pavescit*, ma è ormai immerso nel *terror*. Il secondo campo semantico è legato al fuoco e al bruciare, elementi tipicamente infernali, e dunque alla dannazione eterna: ricorre tre volte il verbo *frigo* in poliptoto, la seconda volta nel composto *confrigo* (*frix...confrigitur...frigitur*); vi sono due occorrenze di *incendium*, la prima in correlazione e allitterazione con *ignis*; infine, il participio futuro *arsurum*, indicante la predestinazione alla condanna eterna.

È notevole che Sant’Agostino, nella sua spiegazione al medesimo Salmo, non definisca le ossa come *animi fortitudo*, ma al contrario attribuisce ad essa una forza più corporale che spirituale affermando: *ossa corporis Christi, fortitudo*

corporis Christi. Tuttavia, nelle altre Enarrationes, concorda con l'interpretazione metaforica proposta anche da Cassiodoro. Ad esempio, nella Enarratio al salmo 6, al par. 4, definisce le ossa come firmamentum animae meae, vel fortitudo aggiungendo subito dopo hoc enim ossa significant.

Exp. in Ps. 103, 2

Nec frustra comparata est caelo pellis; quia sicut omnia membra nostra pellis tegit, ita et creaturas caelorum ambitus circumactus includit. Senserunt aliqui caelum et de iusto dictum, quem sic per gratiam probatur extendere, quemadmodum potest tensa pellis excrescere.

Non senza motivo la pelle è stata confrontata al cielo; poiché come la pelle ricopre tutte le nostre membra, così anche il cerchio ellittico dei cieli include le creature. Alcuni si resero conto che fosse detto cielo anche a buon diritto, il cielo che è provato espandersi attraverso la grazia così come la pelle tesa può stendersi.

Cassiodoro afferma come a ragione la pelle possa essere confrontata al cielo, dal momento che entrambi rivestono la medesima funzione di copertura e hanno una certa elasticità che permette tale funzione. Questo legame è reso lessicalmente dalla connessione fra l'*extendere* riferito al cielo e il participio *tensa* impiegato per la pelle, e ribadito dalla ripetizione della preposizione *ex* (*extendere*, *excrescere*) che collega le capacità, fra loro non separabili, di allargarsi e di accogliere le membra e il creato. Questa idea è già stata condivisa da alcuni: molti furono infatti gli autori precedenti a Cassiodoro che instaurano una connessione lessicale fra il cielo e l'idea della copertura. Varrone, ad esempio afferma: *caelum dictum scribit Aelius (GRF 59, 7), quod est caelatum*;¹⁸⁶ Cassiodoro ritorna sull'etimologia di *caelum* in maniera più esplicita poco dopo,

¹⁸⁶ Varro ling. 5,18–19

nell'Expositio inPsmalos 113, 24 dicendo: *caelum dictum est quod intra se celet universa*.¹⁸⁷ Infine, è necessario notare come non sia casuale la scelta del termine *pellis* (e non *cutis*, sostantivo trovato in precedenza): *pellis* infatti, venendo dalla radice *pel- ("coprire"), è la scelta più adatta al contesto di un cielo che si estende e ricopre ogni cosa.

Exp. in Ps. 103, 15

*Accedite ad eum et illuminamini et uultus uestri non erubescant. Sequitur et panis cor hominis confirmat. Iterum cor ponitur, ut dictum pro sapientia sentiatur. Nam si corporaliter uelis aduertere, numquid panis cor hominis, non etiam reliqua membra confirmat? Nam inspicite proprietates uerborum, ut haec reuera cognoscas ad intellectum rerum posita fuisse caelestium. De uino dicit, laetificat cor hominis. Si uinum mundiale uelis accipere, non solum cor, sed omne corpus ad tempus laetificare cognoscitur, cum tamen frequenter et ad rixas incitet et ad excessum aliquem praesumptionis instiget. Sed corpus pro mente positum est, unde sapere dicitur, unde et intellegere bona malaque sentimur. Item si et istud oleum putemus quo generaliter mundus utitur, quomodo potest exhilarare faciem, dum semper animi sit gaudium, quod exit in uultus? Panis autem quemadmodum poterit confirmare cor solum, quod pro totius corporis refectione percipitur? Sed haec potius ad animae partes referenda sunt, quae perfectos efficiunt Christianos. Avvicinatevi a lui e siate illuminati e i vostri volti non arrossiranno. Segue poi: "E il pane rafforza il cuore dell'uomo." Di nuovo è usato *cor*, affinché ciò che è stato detto sia sentito nel senso di sapienza. Infatti, se volessi notarlo da un punto di vista fisico, forse che il pane rafforza il cuore dell'uomo, e non anche le altre membra? Osserva infatti la proprietà delle parole, affinché sia conscio che queste cose sono poste per la comprensione delle cose celesti. Riguardo al vino dice: "Rallegra il cuore dell'uomo". Se tu volessi intendere il vino come mondano, si sa che esso rallegra temporaneamente non solo il cuore, ma tutto il corpo, anche*

¹⁸⁷ Cfr. Verec. in cant. 2,2 *caelum ... dictum est a celando ... quod intra se celet occulta*.

se, tuttavia, spesso incita alle risse e istiga ad un qualche eccesso di arditezza. Ma *corpus* messo al posto della “mente”, dalla quale si dice che noi conosciamo, e attraverso la quale crediamo di comprendere le cose buone e quelle cattive. E se pensassimo che questo fosse anche lo stesso olio del quale il mondo ha generalmente bisogno, in che modo può rallegrare il viso, mentre la gioia sia sempre propria dell’animo, che si manifesta sul volto? E in che modo il pane potrebbe dare vigore solo al cuore, esso che preso per il ristoro di tutto il corpo? Ma bisogna attribuire queste cose alle parti dell’anima, le quali rendono perfetti i Cristiani.

In questa spiegazione al Salmo 103, come già affermato altrove, Cassiodoro si sofferma sull’unità nella diversa che caratterizza tanto il corpo quanto l’anima e l’intera comunità cristiana. Il pane nutre il cuore e il vino lo rallegra, pur incitando alle risse. Con una serie di passaggi, Cassiodoro spiega come la molteplicità degli elementi corporei sia unificabile e non solo fisica: il pane nutre il cuore e tutte le restanti membra (segnala dunque una forte connessione fra ogni singola parte), il vino rallegra il cuore e tutto il corpo; il concetto è ribadito dall’accostamento ripetuto due volte dell’avverbio *solum* e del sostantivo *cor*. Niente è da considerarsi solo e a se stante. Ma il ragionamento procede e sublima la materialità del *cor* tramite l’avversativa *sed corpus pro mente positum est* a inizio periodo afferma che il termine *corpus* sia stato messo al posto della mente. indica il pane come nutrimento del cuore e delle altre membra, il vino come bevanda che rallegra. Affronta il tema della conoscenza e della distinzione del bene e del male: a ciò è deputata la mente. La gioia invece è propria dell’animum ed esso si manifesta nel volto. In questo passo risulta chiarissima la distinzione, più esplicita nel *De Anima*, fra *animus* e *anima*: per parlare della totalità, che rende i cristiani “compiuti” (*perfectus*), Cassiodoro adopera il femminile *anima*. Invece, poco prima, parlando del *gaudium*, lo riferisce all’animum.

Exp. in Ps. 109, 6

Caput uero dicitur sublime atque honorabile culmen corporis nostri, appellatum a capiendo, quod sensus nostros capiat uniuersos. Id est uisum, auditum, gustum, olfactum, tactum, quod utique alia membra nostra excepto tactu non capiunt. Et ideo caput nostrum recte possumus dicere, quem decernimus sequi.

È poi detta testa la sommità del nostro corpo sublime e degna di onore, così chiamata da capiendo (raccolgendo) perchè raccoglie insieme tutti i nostri sensi, ossia la vista, l'udito, il gusto, l'olfatto, il tatto, che senza dubbio le nostre altre membra non comprendono, fatta eccezione per tatto. E perciò possiamo a ragione chiamare la nostra testa quella che decidiamo di seguire.

Anche nel caso di caput, Cassiodoro spiega l'etimologia del termine dando grande rilievo alla dignità che questa parte del corpo riveste, come dimostra anche la sua posizione alta rispetto al resto e come accentua con l'allitterazione della velare sorda (culmen corporis). Con un tentativo di spiegare il perchè del termine, collega caput al verbo capere (ripetuto nel poliptoto capendo capiat). Elenca poi i cinque sensi, secondo un ordine che lui stesso varia nel trattarli e diverso da quello proposto da autori precedenti. Ad esempio, nel parlare dei sensi, Sant'Agostino propone sia nel *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* (questio 58) che nel *De Genesis Contra Manicheos* (1, 197) il seguente ordine: visus, auditus, olfactus, gustus, tactus, ordinee proposto anche da Claudiano Mamerto nel *De statu Animae* di Claudiano Mamerto (1, 6):

coloratas oculis formas adspicimus et oculis quia coloratae formatae que sunt, cernimus, sed uisum, quia nec coloratus nec formatus est, non uidemus: iuge namque uideremus, si luceret uisus, et audiremus semper, si sonaret auditus, et perpetuo odoraremur, si fraglaret olfactus, et indefessim gustaremus, si saperet gustatus, aeternum que tangeremus, si se ipsum tangeret tactus.

Tuttavia, nel *In Iohannis euangelium tractatus* (99, 3), Sant'Agostino presenta loro stesso ordine che troviamo qui in Cassiodoro:

prius itaque nosse debetis, et intellegere qui potestis, credere autem qui intellegere nondum potestis, in ea substantia quae deus est, non quasi per corporis molem sensus locis propriis distributos, sicut in carne mortali quorumque animalium alibi est uisus, alibi auditus, alibi gustus, alibi olfactus, per totum autem tactus.

A differenza degli altri sensi, il tatto è comune alle altre membra, mentre gli altri quattro sono presenti solo nel capo e la medesima affermazione si riscontra, ad esempio, in Sant'Agostino, nel par. 40 dell' *Epistula 187 ad Dardanum praefectum praetorio Galliarum*:

nam et in nostro corpore inest sensus singulis membris sed non tantus quantum in capite, ubi prorsus omnis est quinquepertitus; ibi enim et uisus est et auditus et olfactus et gustus et tactus, in ceteris autem solus est tactus.

Exp. in Ps. 113, 13-15

13. *Os habent et non loquentur; oculos habent et non uidebunt.*

14. *Aures habent et non audient; nares habent et non odorabunt.*

15. *Manus habent et non palpabunt; pedes habent et non ambulabunt: non clamabunt in gutture suo; neque enim est spiritus in ore ipsorum.*

Et in his tribus uersibus uerissima descriptione notati sunt, qui falsis numinibus suis membra hominum inaniter assignare uoluerunt. Nam quid, rogo, illi opus fuit os, qui loqui non poterat? Quid oculi, qui conspicere non ualebat? Quid aures, qui non erat auditurus? Quid nares, qui nullatenus fragrantiam sentiebat?

Nares autem a gnaritate dictae sunt, quod nos faciant odoratus agnoscere. Quid manus, qui res palpabiles ignorabat? Quid pedes, qui se mouere minime praeualebat? Et ut talibus rebus augeretur irrisio, addidit; ut nec ipsis quoque animalibus ratione carentibus debeant comparari, quando in gutture suo non habent uel confusum clamorem, quem pecora emittere propriis quibusdam uocibus consuerunt. Sequitur sententia quae cuncta concludat et hominibus et pecoribus ideo illos incomparabiles inueniri, quia non est spiritus in ore ipsorum. Voces enim reddere, siue articulares, siue confusas animantium esse non dubium est, in quibus aptissime longa enumeratio facta est, ne cito paganorum opprobria finirentur.

13. *Hanno la bocca non parleranno; hanno gli occhi e non vedranno.*

14. *Hanno le orecchie e non sentiranno; hanno le narici e non annuseranno.*

15. *Hanno le mani e non toccheranno; hanno i piedi e non cammineranno; non grideranno nella propria gola; non vi è infatti respiro nella loro bocca.*

E in questi tre versetti furono rappresentati da una descrizione quanto più realistica coloro che invano vollero assegnare le membra degli uomini ai falsi déi. Infatti, chiedo, perché fu necessaria la bocca a colui che non poteva parlare? Perché gli occhi a chi non poteva vedere? Perché le orecchie a chi non aveva intenzione di ascoltare? Perché le narici a chi in nessun modo sentiva il profumo? Ma le narici furono chiamate a partire dalla cognizione, perchè ci permettono di riconoscere gli odori. Perché le mani, a chi ignorava gli oggetti palpabili? Perché i piedi per chi non era minimamente capace di camminare? E perchè per tali situazioni si accrescesse lo scherno, aggiunse: che non debbano essere paragonati agli stessi animali carenti di ragione, dal momento che non possiedono nella loro gola anche solo uno schiamazzo disordinato che le bestie si abituarono ad emettere con certi loro propri suoni. Segue la frase che raccoglie tutte le cose e che deduce che essi stessi sono rilevati incomparabili sia agli uomini che alle bestie poiché che “non c'è spirito / respiro nella loro bocca”. Non vi è dubbio,

infatti, che l'emettere suoni, sia articolati sia confusi, è proprio degli esseri animati, presso i quali in maniera assai idonea fu fatto un'enumerazione affinché non fossero conclusi presto gli obbrobri dei pagani.

Nella spiegazione di questi versetti del Salmo, Cassiodoro, con una serie di domande retoriche, parla delle parti del corpo e della loro giusta funzione, ritenendo che qualsiasi altro uso se ne possa fare è erroneo. Nell'elenco rapido di queste parti del corpo, è curioso che si soffermi solamente sull'etimologia di nares, forse per prendere posizione, come si deduce dall'immediata affermazione a (g)naritate, nella tradizione latina. Vi erano infatti due possibili etimologie di nares. Da un lato, chi, come Cassiodoro, riteneva che il termine derivasse a gnaritate.¹⁸⁸ Dall'altro, si trova attestato sia in Lattanzio che in Isidoro l'ipotesi che derivasse dal verbo nare (scorrere), poichè attraverso esse scorrono gli odori e passa il respiro.¹⁸⁹ Sembra quindi riconoscere un valore gnoseologico al senso dell'olfatto, e non limitarsi a un canale di passaggio dell'aria: assume quindi una funzione conoscitiva esattamente come gli altri sensi elencati in precedenza. I peccatori sono privati non solo della dignità umana, ma sono persino resi meno degni di riguardi di quanto lo siano le bestie: i suoni che esse emettono sono disarticolati, mentre essi non sono capaci di proferire parola. Come già visto, i peccati (e prima in modo particolare i peccatori superbia) sono coloro che non sono in grado di adoperare correttamente la lingua e quindi la funzione che distingue gli essere umani dalle bestie e rende possibile una comunicazione e una convivenza sociale. Si parla infatti di animalibus ratione carentibus, ricorrendo a

¹⁸⁸ : FEST. 166 nares appellari putant, quod per ea nasi foramina odoris cuiusque nari fiamus. DON. Ter. Ad. 397 ideo nares dictae a naritate, quia nos odoratu doceant... prope esse, quod oculi adhuc non vident. CASSIOD. in psalm. 113,15 l. 199 A. naves ... a gnaritate dictae sunt, quod nos faciant odoratus agnoscere. ISID. diff. 1,295 unde (sc. a gnaro) et nares dictae, quae nos odore admonent ut cognoscamus aliquid et sciamus (ISID. orig. 11,1,47). (

¹⁸⁹ LACT. opif. 11,8 nares idcirco sic nominantur, quia per eas vel odor vel spiritus nare non desinit (=ISID. diff. 2,57. ISID. orig. 11,1,47).

un sintagma molto diffuso anche nella poesia, sia profana¹⁹⁰ sia cristiana.¹⁹¹ altrettanta diffusa nella tradizione cristiana, ma con precedenti pagani, è l'espressione *falsi numinibus*, spiegata da sei interrogative retoriche, tutte costruite con l'avverbio interrogativo *quid* e seguite da una relativa introdotto da *qui* che descrive la tipologia di peccatore. Sono esplicitati tutti e cinque i sensi, e si aggiunge, passando dalle mani ai piedi, la capacità di movimento. Oltre a tale qualità che contraddistingue gli esseri viventi, Cassiodoro conclude parlando della qualità che più di tutte caratterizza l'uomo, vale a dire la capacità di parlare. Notevole è lo scambio che introduce: il *confusus clamor* è attribuito agli uomini, le bestie invece sono dotate di *vox*. Ma ciò che contraddistingue davvero gli uomini dalle bestie è la presenza nella loro bocca dello *Spiritus*, che per Cassiodoro altro non è che:

Una sostanza rilasciata in tutto il corpo e ricevuta per mezzo della quale la vita dei mortali è racchiusa da un soffio necessario, e non prendono mai un momento di riposo, è rinnovato dal movimento del giogo.¹⁹²

¹⁹⁰ Ad esempio, Ovid. *Amores* 1, 10, 25: *Sumite in exemplum pecudes ratione carentes*.

¹⁹¹ Come in Paolino di Nola *Carmen* 32, 32: *qui ratione carent, quibus est sapientia vana?*

¹⁹² *De anima* 3.

Bibliografia

Andr  1991 = Jacques Andr , *Le Vocabulaire Latin de l'Anatomie*, in "Collection d' tudes Anciennes. S rie latine" (59), Les Belles Lettres, Paris 1991.

Cameron 1994 = A. Cameron, The Roman Friends of Ammianus in JSR 54, 1964, p. 15-28.

Cecconi 2002 = G. A. Cecconi, *L'ipocondria in Simmaco*, in "Hommages   Carl Derroux. II Prose et linguistique, médecine", 267 (2002), Pol Defosse (ed.),  dition Latomus, Bruxelles 2002, pp. 466-476.

De Berceo 1981 = Gonzalo De Berceo, *El lat n b blico y el español medieval hasta el 1.300*, Olegario Garcia de la Fuente, Logroño, 1981.

Galonnier 2017 = A. Galonnier (a cura di), Cassiodore, *De l' me*, Les  ditions du Cerf, Paris 2017.

Langslow 2000 = D.R. Langslow, *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford University Press, New York 2000.

Matelli 2004 = E. Matelli, *Musicoterapia e catarsi in Teofrasto*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", Vol. 47 (2004), pp. 153-174.

Mazzini 2002 = I. Mazzini, *Le malattie in Orazio*, in "Hommages   Carl Derroux. II Prose et linguistique, médecine", 267 (2002), Pol Defosse (ed.), pp. 547-556.

Migliorini 1993 = Paola Migliorini, *Alcune denominazioni della malattia nella letteratura latina*, in "Studi di lessicologia medica antica", Silvano Boscherini (a cura di), Pàtron Editore, Bologna 1993, pp. 122-124.

Morillon 1974 = Paul Morillon, *Sentire, sensus, sententia. Recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle affective et physiologique en Latin*, Service de reproduction des thèses, Lille, 1974.

Mudry 2006 = Mudry Philippe, (2006), *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et le teste médicaux antiques (1975-2005)*,  d. par Brigitte Maire, préf. de Jackie Pigeaud, Lausanne, BHMS.

Pennacchio 2013 = Carmen Pennacchio, *Medicus amicus. Etica professionale nel mondo antico*, 19 novembre 2013, UNESCO Chair in Bioethics, 9th World Conference on Bioethics, Medical Ethics and Health Law, Naples, Italy November 19-21, 2013.

Reggi 2015 = Giancarlo Reggi, *Spunti culturali ellenistici, Cicerone e Tucidide in Celso, praefatio I-II*, in “Latomus”, 74 (2015), pp. 165-180.

Stok 2009 = Fabio Stok, *Medicus amicus: la filosofia al servizio della medicina* in “Humana mente” (Issue 9), aprile 2009, pp. 77-85.

Yapijakis 2009 = Yapijakis, C: «Hippocrates of Kos, the Father of Clinical Medicine, and Asclepiades of Bithynia, the Father of Molecular Medicine». International Institute of Anticancer Research, 2009