

OSSERVAZIONI SUL *DE STATU ANIMAE*
DI CLAUDIANO MAMERTO

Claudio Micaelli

Il presente lavoro si propone di offrire delle riflessioni su alcuni aspetti del *De statu animae*, non sempre direttamente connessi al tema principale del trattato, che è la difesa della natura incorporea dell'anima, ma non per questo meno importanti ai fini di una migliore comprensione della cultura filosofica di Claudiano Mamerto e della sua teologia.

La prima questione ad essere oggetto della nostra indagine riguarda la durissima critica rivolta dal nostro autore a certe affermazioni di Fausto di Riez concernenti la cristologia e, nello specifico, il rapporto tra l'umanità e la divinità di Cristo nel momento della passione. Mamerto fa riferimento a un preciso brano di Fausto, riportato nel *De statu animae* in modo sostanzialmente corretto per quanto pertiene alla forma testuale, ma accompagnato da commenti palesemente tendenziosi. Quest'atteggiamento del nostro autore risalta in modo particolare nel seguente passo:

Sed ad propositum revertentes ipsa praefati operis verba videamus: ad illum videlicet cui talia destinat, quem perinde atque se celatum studuit, sic ait: 'quaeris a me quo modo iuxta substantiam dei in epistula quadam dictum sit', et hic, nec quae, nec cuius, nec ad quem, nec de quo epistula fiat indicatum voluit¹.

È ben vero che le parole di Fausto sono abbastanza generiche, ma ci pare che il contesto della sua epistola 3 faccia chiaramente capire che il riferimento è ad un'altra lettera dello stesso Fausto, nella quale sono presenti le espressioni che avevano suscitato problemi all'interlocutore del vescovo di Riez. Mamerto così riporta il brano di Fausto:

¹ Claud. Mam. *anim.* 1,3 (CSEL 11, p. 26,10-15). Per un'interpretazione dell'atteggiamento reticente di Fausto si vedano le osservazioni di M. Di Marco, *La polemica sull'anima tra <Fausto di Riez> e Claudiano Mamerto*, Roma 1995 ('Studia Ephemeridis Augustinianum' 51), p. 18 nota 24: «Qui Fausto si dimostra ancora più cauto: oltre a proteggere con l'anonimato la persona del suo corrispondente – segno che la dottrina dell'incorporeità dell'anima doveva sembrargli un'eresia pericolosa almeno quanto quella ariana o nestoriana... –, cela anche la propria identità, certo per non esporsi alle critiche di vasti strati della Chiesa, che quella dottrina – specie dopo Ambrogio e Agostino – avevano ormai sempre meno difficoltà ad accettare».

Continuatque de deo: 'nil sensit patientis sensu, sed sensit conpatientis adfectu'. Subiungit istud nec philosophos ignorasse: 'quia', inquit, 'in homine diversae adfectiones, id est, iustitia, misericordia, sanctitas, res accidentes sunt et ideo adfectiones vocantur. Deus vero his non passibiliter adficitur'. O 'non passibiliter'! O 'adficitur'! Quo adficitur, si non patitur?²

La polemica di Mamerto si concentra sulle parole *conpatientis adfectu*, da lui fatte oggetto di un'analisi serrata. È necessario premettere, peraltro, che la loro comprensione da parte dell'autore del *De statu animae* è pesantemente condizionata dal fatto che esse sono estrapolate, da Fausto stesso, dal più ampio e perspicuo contesto della sua epistola 7, nella quale tali parole sono accompagnate da una serie di importanti osservazioni di natura cristologica:

Quae omnia deus non in se, sed in natura suscepti hominis exceptit. Nihil enim deus sensit patientis sensu, sed sensit conpatientis affectu, nihil sensit pro diversitate substantiae, sed sensit pro unitate personae... Si tantum dei naturam dixeris, inposuisti deo condicionem passionis et mortis, si vero tantum hominis naturam dixeris, subtraxisti deo gloriam redemptionis, subtraxisti auctori potentiam reparatoris³.

Possiamo credere che Mamerto fosse veramente all'oscuro di questo testo, ma certo la sua principale preoccupazione non è quella di comprendere, bensì quella di criticare, contestando in primo luogo la proprietà dei termini impiegati, a partire da *adfectus*:

Ac mihi primum proprietas huius nominis maxime discutienda est. Adfectus nempe ab eo dicitur quod aliquid adficiat, quidquid autem adficitur, patitur. Pati vero non est nisi passibilis creataeque substantiae, quae quoniam a summa essentia, quae deus est, ut exsisteret, vocata de nihilo est inter illud, de quo facta, et illud, a quo facta est, media: ita superioribus adfici potest ut proficiat, sicut inferioribus ut deficiat. De anima quippe loquor humana⁴.

Le riflessioni qui sviluppate da Claudiano Mamerto non hanno mancato di esercitare un certo influsso sul dibattito teologico successivo, come è

² Claud. Mam. *anim.* 1,3 (CSEL 11, pp. 26,15-27,1).

³ Faust. *Rei. epist.* 7 (CSEL 21, p. 203,4-7. 16-19). A giudizio di Di Marco (vd. nota 1), p. 15, l'espressione *non patientis sensu, sed conpatientis affectu* verrebbe ad assumere, nella epistola 3 di Fausto, una portata che va ben oltre l'ambito cristologico, in quanto il vescovo di Riez la riterrebbe «valida per esprimere in certa misura un confronto fra l'uomo e Dio, e per spiegare in che modo Dio comunichi con l'uomo».

⁴ Claud. Mam. *anim.* 1,3 (CSEL 11, pp. 27,20-28,2).

dimostrato dalla citazione fattane da Goffredo di Chiaravalle nel *Libellus contra Gilbertum Pictaviensem*⁵, anche se il contesto lascia intendere che il teologo medievale era convinto di citare un testo agostiniano. La cosa è qui degna di menzione proprio perché, a nostro avviso, la rigidità della posizione di Mamerto si discosta non poco dalla duttilità dialettica della speculazione agostiniana, la quale coniuga, nel linguaggio teologico, l'affermazione con la negazione, alla ricerca di un difficile equilibrio che fosse in grado di esprimere, per quanto è possibile all'uomo, il mistero divino. La tanto criticata espressione di Fausto *non passibiliter adfcitur* non ci pare diversa, concettualmente, da quanto scriveva il dottore di Ippona all'inizio del quinto libro del *De trinitate*, definendo Dio *sine qualitate bonum, sine quantitate magnum*. La stessa locuzione *compatientis affectu* non è una strana coniazione di Fausto di Riez, ma è presente, sia pure in altro contesto, proprio negli scritti di Agostino: *non fallentis astu sed compatientis affectu*⁶. Ma è soprattutto nel seguente passo che si trova una significativa corrispondenza concettuale e verbale:

Qui ergo potestate mortuus est, potestate turbatus est; qui transfiguravit corpus humilitatis nostrae conforme corpori gloriae suae, transfiguravit etiam in se affectum infirmitatis nostrae, compatiens nobis affectu animae suae⁷.

Le parole di Fausto possono quindi essere lette e interpretate alla luce di questi sviluppi della cristologia agostiniana, per cui l'apparente contraddizione logica presente nell'ossimoro *impassibiliter adfcitur* non è altro che una delle tante forzature del linguaggio rese necessarie dal carattere intrinsecamente paradossale del mistero cristiano, che non può essere racchiuso nei

⁵ Si veda il paragrafo 21 (*PL* 185,602 C) *Sed iterum atque iterum quid Augustinus sentiat audiamus*. Dopo queste affermazioni si susseguono citazioni agostiniane e non, senza che sia mai indicato il nome di un altro autore. Il passo di Claudiano compare al paragrafo 24 (*PL* 185,603 C), nel modo seguente: *Pati non potest, nisi passibilis creataque substantia: quae quoniam a summa essentia, quae Deus est, ut existeret, vocata de nihilo est, inter illud de quo facta est, et a quo facta est, media; ita superioribus affici potest, ut proficiat, sicut inferioribus ut deficiat*.

⁶ *Aug. c. adv. leg.* 2,2,4. Cfr. anche *epist.* 40,4,6; 82,3,26.

⁷ *Aug. in evang. Ioh.* 60,2. In altre opere, peraltro, il dottore di Ippona si preoccupa di precisare che i 'sentimenti' di Dio non possono essere intesi in modo simile a quelli umani. Cfr. *Aug. c. adv. leg.* 1,20,40 *Non enim sicut hominem paenitet deum; sed sicut deum, quemadmodum non sicut homo irascitur nec sicut homo miseretur nec sicut homo zelat, sed omnia sicut deus. Paenitentia dei non est post errorem; ira dei non habet perturbati animi ardorem; misericordia dei non habet compatientis miserum cor, unde in Latina lingua nomen accepit; ...et quando miseretur, non dolet et liberat;...*

canoni della logica tradizionale. Mamerto, dunque, dimostra la sua tendenziosità nel fatto stesso di soffermarsi sull'analisi del singolo vocabolo, senza sforzarsi di comprendere il contesto globale nel quale esso è inserito. La stessa critica che abbiamo visto rivolta al sostantivo *adfectus* è ugualmente indirizzata al verbo *compatitur*:

Aut si quis aiat: 'mortuus ille est, et ille commortuus', nonne utrumque mortuum fuisse confirmat? Nam qui commoritur, utique moritur. Ergo et qui compatitur, utique patitur. Passa est igitur, si compassa divinitas, ergo fortassis et mortua, aut si istud etiam cogitatu nefas est: non ergo passus est deus, igitur nec adfectus. Ubi est nunc compatientis adfectus?⁸.

È necessario osservare, peraltro, che in quest'analisi lessicale di *compati* Claudiano Mamerto poteva invocare l'autorità di alcuni scrittori cristiani che lo avevano preceduto, tra i quali figura, *in primis*, Tertulliano. Il Cartaginese, infatti, contestando l'eresia patripassiana, osserva che invano i suoi avversari cercano di attenuare la portata del loro errore affermando che il Padre *compassus est*:

Ergo nec compassus est Pater Filio. Scilicet directam blasphemiam in Patrem veriti, diminui eam hoc modo sperant, concedentes iam Patrem et Filium duos esse, si Filius quidem patitur, Pater vero compatitur. Stulti et in hoc. Quid est enim compati quam cum alio pati? Porro si impassibilis Pater, utique et impassibilis; aut si compassibilis, utique passibilis. Nihil ei vel hoc timore tuo praestas. Times dicere passibilem quem dicis compassibilem: tam autem impassibilis Pater est quam impassibilis etiam Filius ex ea condicione qua Deus est⁹.

Una serie di analoghe considerazioni è inoltre presente nella confutazione della dottrina ariana da parte di Febadio di Agen, il quale evidentemente dipende dal Cartaginese, le cui argomentazioni adatta al diverso contesto teologico:

'Ipsum', inquit, 'Filius Dei hominem de Maria suscepisse per quem compassus est'. Congruo igitur omnia fine claudentes, quod mente conceperant, scriptura confessi sunt, respondente ea sensui suo et occulta eorum venena reserante, dicentes scilicet: 'Filius Dei hominem de Maria suscepisse per quem compassus est'. Primum non video cur maluerint compassibilem dicere, quam libere passibilem confiteri, quasi vero aliud sit compati quam pati. Porro autem

⁸ Claud. Mam. *anim.* 1,3 (CSEL 11, p. 29,10-16).

⁹ Tert. *Prax.* 29,5 s.

si impassibilis Deus, utique et inconpassibilis. Tam ergo compassus non est quam nec passus est, ex ea tamen conditione qua Deus¹⁰.

La tendenza di Mamerto a screditare l'avversario contestandone il lessico teologico raggiunge, nel terzo libro del *De statu animae*, il vertice del paradossoso polemico, allorquando il nostro autore rimprovera a Fausto di Riez l'impiego del termine *genitrix* in relazione a Maria, giudicando il vocabolo troppo 'poetico':

Illud vero quo spectat, quod matrem domini adpellare mavis poetarum more genitricem et absque versibus poetice oratoriam texitis?¹¹.

Per una singolare 'vendetta' postuma il Barthius noterà, proprio nel lessico di Claudiano Mamerto, la presenza di termini vicini al linguaggio poetico, rilevando inoltre, nella sua prosa, delle frasi strutturate quasi metricamente¹². Dell'erudito tedesco, tuttavia, vogliamo ricordare soprattutto un pregnante giudizio su quella che a lui appariva l'eccessiva *vis polemica* di Mamerto, la quale, a suo avviso, lo portava a forzare il pensiero dell'avversario:

De argumento autem hoc ipso Claudiani aliter ego sentio quam fortassis quisquam facile alius: Scilicet calumniari nonnihil illum, et non ita rem proponere, uti erat proponenda, ideoque neque id sequi quod iubeat suo quodam imperio Claudianus... Quae sequuntur apud Claudianum divina sunt; et ingenium huius auctoris non in acutis tantum argumentationibus mihi insigne videtur et eximium, quantum in Explicationibus talibus scripturarum; quae si citra, efferum quandoque, odium adversarii, propositae, et pluribus aliis locupletatae fuissent ab eo, summo loco mihi videtur inter Doctores Christianos esse potuisse¹³.

¹⁰ Phoebad. *Arian.* 24,1-2 (CCL 64, p. 47,1-10).

¹¹ Claud. Mam. *anim.* 3,6 (CSEL 11, p. 163,1-3). Di Marco (vd. nota 1), p. 50, parla in proposito, di «pedante discussione sui termini impropri e contraddittori in cui... l'avversario si sarebbe espresso», riportando (nota 50) un altro passo nel quale Claudiano Mamerto accusa Fausto di impiegare un linguaggio 'poetico': *...nunc magnum mundi locum, quem pro portione aeris elementum replet, poetica quadam licentia vacuum perhibes nec intellegis vacuum prorsus esse non posse, quia ubi est aliquid nonnihil est* (Claud. Mam. *anim.* 3,6 [CSEL 11, p. 162,16-19]).

¹² Cfr. Casp. Barthe *Adversariorum Commentariorum Libri LX...*, Francofurti 1624, 29,5 (col. 1358): *'Editionem libellorum mihi, quos de statu animae condidi'...* *'Condendi' verbum a Poetis sumsit, non culpabili veterum imitatione*; 32,4 (col. 1470): *Una syllaba peccat, alioqui metrum Hexametro dignum est apud Mamertum libro I. de statu Animae. 'Illudunt imperitos, quae maxima turba est'.*

¹³ Può essere interessante osservare, a proposito dell'autorevolezza attribuita a Mamerto

Quo quidem ego neque sic eum deiecero, tamen altercationibus eius ardentioribus humilitatem maiorem inesse velim¹⁴.

Dopo la schermaglia polemica relativa alle tematiche cristologiche il trattato di Claudiano Mamerto entra nello specifico argomento dell'incorporeità dell'anima, ponendo a fondamento di tutto lo sviluppo argomentativo un'importante premessa: Dio non può non avere creato la sostanza incorporea, perché in caso contrario sarebbe mancato qualcosa alla perfezione dell'universo, il che è inconciliabile con la bontà e con l'onnipotenza divina. Il concetto è espresso nei termini seguenti:

Enimvero creator omnipotentissimus idemque benignissimus substantiam omni corpore potiolem sibi que similem si non creavit, quam creari debuisset iam constitit, aut noluit aut certe non potuit. Si voluit et non potuit, omnipotentia caruit. Si potuit et noluit, quod etiam cogitatu est nefas, invidit. Non autem potest vel omnipotentia non posse vel bonitas invidere. Creare ergo incorporeum et potuit et voluit, igitur et creavit. Nisi forte dicas fieri non debuisset, quod ille potuit velle, qui non potuit velle, nisi quod debuit facere¹⁵.

Nel brano riportato si intersecano alcuni dei più annosi e ricorrenti problemi speculativi, quali il rapporto tra libertà e necessità in Dio e tra potenza e volontà. Nella teologia cristiana la questione si pone sin dagli scritti di Tertulliano, il quale si trova costretto a contestare, in polemica con i patripassiani, la pura e semplice equazione tra possibilità e attualità:

'Ergo', inquit, 'difficile non fuit Deo ipsum se et patrem et filium facere adversus traditam formam rebus humanis. Nam et sterilem parere contra naturam difficile Deo non fuit, sicut nec virginem'. Plane nihil Deo difficile,

dai posteri, la posizione particolare di Giovanni di Salisbury, il quale, da buon discepolo di Abelardo, non manca di apprezzare l'opera claudiana, collocandola però a metà strada, per così dire, tra i *doctores ecclesiae* e i *moderniores*. Cfr. Ioh. Sarisb. *metalog.* 4,20 (*CCL CM* 98, p. 158,37-42) *Qui vero naturam animae diligentius investigare voluerint, non modo Platonis, Aristotelis, Ciceronis, et veterum philosophorum scripta revolvant, sed Patrum, qui veritatem fidelius expresserunt. Nam et doctores ecclesiae, et post eos Claudianus et alii moderniores de anima multa scripserunt...*

¹⁴ Barthius (vd. nota 12), 53,8 (coll. 2492. 2494). Su quest'atteggiamento di Mamerto c'è piena consonanza tra le osservazioni del Barthius e quelle di studiosi moderni come Di Marco (vd. nota 1), p. 46: «Dal canto suo, Claudiano fa già 'dire' all'avversario che Dio avrebbe fatto in modo che niente nella creazione fosse incorporeo, affinché ogni cosa Egli potesse percepire, cioè 'comprendere'. Claudiano, in sostanza, argomenta ancora una volta a partire non dalle parole di <Fausto>, ma dalla tendenziosa rielaborazione che egli ne fornisce».

¹⁵ Claud. Mam. *anim.* 1,5 (*CSEL* 11, pp. 38,22-39,9).

sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de Deo confingere poterimus quasi fecerit, quia facere potuerit. Non autem, quia omnia potest facere, ideoque credendum est illum fecisse etiam quod non fecerit, sed an fecerit requirendum. Potuit, si voluisset, Deus pennis hominem ad volandum instruxisse quod et milvis praestitit, non tamen quia potuit statim et fecit... Hac ratione erit aliquid et difficile Deo, id scilicet, quodcumque non fecerit, non quia non potuerit sed quia noluerit. Dei enim posse velle est et non posse nolle. Quod autem voluit, et potuit et ostendit¹⁶.

Un'identica distinzione tra possibilità e attualità sarà formulata da Agostino in tutt'altro contesto teologico, vale a dire nell'ambito della sua polemica antipelagiana:

Nam prius distinguit 'aliud esse quaerere an possit aliquid esse, quod ad solam possibilitatem pertinet, aliud, utrumne sit'. Hanc distinctionem veram esse nemo ambigit; consequens enim est, ut quod est esse potuerit, non est autem consequens, ut quod esse potest etiam sit. Quia enim dominus Lazarum suscitavit, sine dubio potuit; quia vero Iudam non suscitavit, numquid dicendum est: 'non potuit'? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hoc potestate fecisset, quia et filius quos vult vivificat¹⁷.

Non escludiamo la presenza, nella pagina di Agostino, di suggestioni provenienti dall'insegnamento della filosofia e, in particolare, della logica, come ci suggerisce il confronto con il commento boeziano al *De interpretatione* di Aristotele:

Possibile enim duobus dicitur modis. Est enim unum possibile quod cum non sit esse possit, ut homo cum sedet non quidem ambulat, sed ambulare potest. Aliud est possibile quod cum sit esse possibile est, ut quoniam ignis calet, potest esse calidus, et quoniam homo sedet, potest sedere. Huius autem possibilis duae sunt species, una cum est quidem potest tamen non esse, ut si quis sedeat, ita quidem potest sedere, ut possit etiam non sedere, alia vero ut cum sit non esse non possit, ut ignis calidus est, sed non potest esse non calidus¹⁸.

Tutto il ragionamento di Claudiano Mamerto, in realtà, si fonda, come è stato notato, su un presupposto di radice platonica¹⁹, in base al quale Dio non

¹⁶ Tert. *Prax.* 10,7-9.

¹⁷ Aug. *nat. et grat.* 7,8.

¹⁸ Boeth. *in herm. comm. pr.* 2,13 p. 202,1-12 Meiser.

¹⁹ Si vedano, in proposito, le sempre valide osservazioni di E.L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959, pp. 77-82, in particolare 81 s.: «Une fois admis et appliqué avec rigueur l'axiome

può lasciare incompleta la bellezza del mondo, cosa che invece accadrebbe se Egli non creasse la sostanza incorporea:

Causa enim creandarum rerum bonitas creatoris est, qui creare potens universa quae velit ut nihil bonitatis exercuisset, si nihil creasset, ita semiplena benignitate usus esset, si semiplenum aliquid condidisset. Mirum autem videtur subplemento rerum defore aliquid, si rosae flosculus non existeret, et non defore si incorporea substantia non esset creata. Ne ergo non minimum aliquid, sed vel potissimum deforet creaturae plenitudini, debuit incorporea quoque substantia creari²⁰.

L'argomento è successivamente formulato da Mamerto in maniera più rigorosa, nell'ambito di una gerarchia ontologica strutturata secondo tre livelli decrescenti:

Creari certe debuisset, quia cum creator incorporeus maximum bonum sit, et creatum incorporeum magnum bonum sit, et creatum corpus, quod nisi creatum non est, aliquid bonum sit, a summo deo qui est maximum bonum, sicut creatum est corpus aliquid bonum, ita creari debuit incorporeum magnum bonum, quia non conveniret omnipotenti bono, qui 'fecit omnia bona valde', perfectionem plenitudinis rerum vel in minimis truncam facere, non dicam potissima non creare²¹.

Un analogo schema tripartito è presente in un passo del *De libero arbitrio* di Agostino, ma con alcune differenze, in quanto, pur essendo ovviamente sottinteso che Dio è il bene sommo e immutabile, i tre gradi della gerarchia sono occupati dalle realtà spirituali e corporee:

Ista ergo magna bona sunt. Sed meminisse te oportet non solum magna sed etiam minima bona non esse posse nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est deo. Id enim superior disputatio persuasit, cui totiens tamque laetus adsensus es. Virtutes igitur quibus recte vivitur magna bona sunt; species autem

du bien diffusif de soi, l'on ne voyait plus comment Dieu restait indépendant à l'égard de l'univers, libre de créer ou de ne pas créer selon son bon plaisir... Sur ce point Mamertus ne connaît pas la réserve des meilleurs parmi ses prédécesseurs et semble s'être aventuré au-delà des limites imposées par une interprétation plus rigoureuse du dogme. Il paraît difficile, du moins si l'on prend certaines expressions au pied de la lettre, de ne pas lui reprocher de faire de la création quelque chose de nécessaire». Cfr. anche Di Marco (vd. nota 1), p. 147: «E invero si direbbe che in questo caso la componente filosofica in generale – e in specie neoplatonica – quasi finisca con l'inglobare quella biblica e cristiana».

²⁰ Claud. Mam. *anim.* 1,4 (CSEL 11, p. 38,2-9).

²¹ Claud. Mam. *anim.* 1,5 (CSEL 11, p. 39,10-18).

quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt; potentiae vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur; ceteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Et ideo virtute nemo male utitur quia opus virtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur. Quare abundantia et magnitudo bonitatis dei non solum magna sed etiam media et minima bona esse praestitit. Magis laudanda est bonitas eius in magnis quam in mediis et magis in mediis quam in minimis bonis, sed magis in omnibus quam si non omnia tribuisset²².

Il problema del rapporto tra Platone e la concezione cristiana della bontà e dell'onnipotenza divina, che riveste un ruolo fondamentale nel pensiero di Claudiano Mamerto, si riproporrà con forza nella teologia medievale, in particolare negli scritti di Abelardo, grande estimatore del filosofo ateniese e parimenti profondo conoscitore dell'opera del presbitero gallico. Il filosofo francese proporrà una lettura 'concordista' del pensiero platonico, associando ad una citazione del *Timeo* un brano agostiniano:

Quaerendum arbitror utrum plura facere possit deus vel meliora quam faciat... Hinc est illa Platonis verissima ratio, qua videlicet probat deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere quam fecerit. Sic quippe in *Timeo* suo ait: "Dicendum", inquit, "cur conditor fabricatorque geniturae omne hoc institutum putaverit. Optimus erat. Ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequenter sui similia cuncta, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse potuerit, effeci voluit...". Et haec quidem Platonis verba plane omnia a deo tam bona fieri perhibere videntur, quantum fieri bona possunt, vel quantum ipse ea bona facere potest. Quam etiam rationem sancti secuti esse videntur, cum deum patrem probarent filium tam bonum genuisse quantum potuit, ut ei aequalis esset. Unde Augustinus, libro *Quaestionum* LXXXIII, capitulo LXIII: "Deus", inquit, "quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit – nichil enim Deo melius –, debuit aequalem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est. Si potuit et noluit, invidus est"²³.

Nel brano di Agostino citato da Abelardo si trovano tutti gli elementi concettuali presenti in Claudiano Mamerto, ma riferiti non alla cosmologia bensì alla dottrina trinitaria. Proprio sulla constatazione del differente contesto concettuale si fonderà Pietro Lombardo per rigettare la tesi di Abelardo, pur senza nominarlo esplicitamente:

²² Aug. *lib. arb.* 2,191 s. (CCL 29, p. 271,1-17).

²³ Abaelard. *theol. schol.* 3,27. 30 s. (CCL CM 13, pp. 511-513).

Nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit (*sc.* Deus) facere quam facit? Solent enim illi scrutatores dicere quod ea quae facit Deus, non potest meliora facere, quia si posset facere, et non faceret, invidus esset, et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur; ait enim Augustinus in lib. 83 Quaest. q. 50: Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), debuit aequalem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et noluit, invidus. Ex quo confirmatur aequalem genuisse Filium. A simili volunt dicere quod si potest Deus rem meliorem facere quam facit, invidus est. Sed non valet huius similitudinis inductio, quia Filium genuit de substantia sua. Ideoque si posset gignere aequalem et non gigneret, invidus esset; alia vero quae non de substantia sua facit, meliora facere potest²⁴.

Il *Magister sententiarum* va oltre e trova, negli scritti di Agostino, un brano che procede nella direzione opposta a quella seguita da Abelardo e, prima di lui, da Claudiano Mamerto:

Potest ergo Deus meliorem rem facere quam facit. Unde Aug., tom. 2, lib. 11, super Gen., c. 7: Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse? Ex praedictis constat quod potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit meliora ea facere quam facit²⁵.

Sotto il profilo strettamente speculativo, inoltre, Pietro Lombardo pare cogliere bene il punto debole dell'argomentazione da lui criticata allorquando precisa che l'affermazione, secondo la quale l'universo creato non potrebbe essere migliore di quanto attualmente non sia, si può intendere in due accezioni differenti:

Sive ideo quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit; sive ideo quia maius bonum quod ei deest, capere ipsa non valeat. Sed si ita summe bonum dicitur, ut nulla ei perfectio boni desit, iam creatura Creatori aequatur. Si vero ideo non potest melior esse, quia bonum amplius quod ei deest, capere ipsa non valeat, iam hoc ipsum non posse defectionis est, non consummationis; et potest esse melior si fiat capax melioris boni, quod ipse potest qui eam fecit²⁶.

Ci sembra che il teologo medievale abbia ristabilito quello che il platonismo di Claudiano Mamerto e di Abelardo rischiava di compromettere, vale a dire la tensione escatologica, la quale non avrebbe fondamento se l'universo

²⁴ Petr. Lomb. *sent.* 1,44,1 (PL 192,640).

²⁵ Petr. Lomb. *sent.* 1,44,2 (PL 192,640).

²⁶ *Ibid.*

si trovasse già in uno stato di perfezione. Dobbiamo tuttavia rilevare che uno schema concettuale, simile a quello impiegato da Mamerto per dimostrare la necessità della sostanza incorporea, sembra essere alla base delle argomentazioni di alcuni teologi medievali che intenderanno sostenere l'immacolata concezione di Maria dimostrandone la possibilità e la convenienza e, dunque, la conseguente realizzazione da parte di Dio²⁷.

La presenza di una forte componente filosofica nella speculazione di Mamerto non può farci dimenticare che, per il nostro autore, la tradizione ha un'importanza non secondaria. Il suo avversario è da lui accusato, infatti, di essere carente tanto sul piano dell'argomentazione razionale quanto su quello dell'esegesi delle testimonianze patristiche, risultando quindi, in ultima analisi, il semplice portatore di un'opinione:

Haec nempe est tertia illa quaestio, qua iste necessarius meus discernendarum naturarum causas ingressus spiritum vitae corpus esse pronuntiat adstruens se super hoc praeiudicatae auctoritatis patrum scita proferre, quos quidem non tam aliquid sibi perceptum mentis cognitum definisse, quam quaedam opinatos fuisse commemorat. Et quia ipse, quantum loquitur, non tam probatae rationi aut intemeratae auctoritati, sed humanae magis opinioni concessit, id inpenso opere nititur, ut spreta auctoritate divina, omissa quoque ratione perspicua, clausis ut aiunt oculis sibimet adsentiamur²⁸.

Anche all'inizio del terzo libro egli contesta vivacemente la tesi dell'avversario, affermando che quest'ultimo fonda la propria dottrina sull'incerta base della *opinio*:

²⁷ La prima testimonianza dell'impiego di una simile argomentazione sembra essere il seguente brano del *Tractatus de conceptione B. Mariae virginis*, un'opera attribuita a Eadmero, discepolo di Anselmo di Aosta: *Si Deus castaneae confert ut inter spinas remota punctione concipiatur, alatur, formetur, non potuit haec dare humano quod ipse sibi parabat templo in quo corporaliter habitaret, et de quo in unitate suae personae perfectus homo fieret, ut licet inter spinas peccatorum conciperetur, ab ipsis tamen spinarum aculeis omnimode exsors redderetur? Potuit plane, et voluit; si igitur voluit, fecit. Et quidem quidquid dignum umquam de aliquo extra suam personam voluit, perperam est eum de te, o beatissima feminarum, noluisse; voluit enim te fieri matrem suam, et quia voluit, fecit esse* (PL 159,305 C-306 A). Per gli ulteriori progressi di questa dottrina rimandiamo al saggio di P. Maranesi, *Gli sviluppi della dottrina sull'Immacolata Concezione nei secoli XII-XV*, 'Italia Francescana' 80, 2005, pp. 97-122, in particolare 112. L'opuscolo di Eadmero contiene, tra l'altro, un interessante passo che sembra quasi essere la fonte ispiratrice dell'espressione dantesca «termine fisso d'eterno consiglio», riferita alla Vergine nell'ultimo canto del *Paradiso* (v. 3): *In aeternitate consilii fixum statuit eam dominatricem et reginam fore angelorum...* (PL 159,307 A).

²⁸ Claud. Mam. anim. 1,4 (CSEL 11, p. 37,14-24).

Opinari autem ignorantis est, ignorantia vero contraria scientiae: nescit ergo quisquis opinatur... Nam quoniam nemo nisi ignarus opinatur et ignorantia est adversa scientiae, tu, qui ex opinionis incerto vis certam ferre sententiam et de his velut sciens pronuntiare quae nescis, convinceris docere quod nescis²⁹.

Alla citazione di autorità filosofiche e cristiane favorevoli alla tesi dell'incorporeità dell'anima Claudiano Mamerto consacra alcuni capitoli del secondo libro del *De statu animae*. Nel capitolo 9, in particolare, sono raccolte le testimonianze patristiche, in un modo che non manca di sollevare perplessità. La serie delle citazioni, infatti, si apre con la menzione di Gregorio Nazianzeno, la cui orazione apologetica poteva essere ben nota a Mamerto attraverso la versione di Rufino, ma invece di una citazione diretta abbiamo un'allusione assolutamente generica, per la quale è assai difficile trovare riscontri precisi nel testo del Cappadoce: *...Gregorius Nazianzenus in apologetico magnum videlicet inter animam et corpus clamat esse discrimen atque ut corpus corporalibus pasci, sic animam incorporeis saginari*³⁰. In seguito sono citati, nell'ordine, Ambrogio, del quale è riportato un ampio brano di un sermone non altrimenti noto, Agostino, con il riferimento all'epistola 166 a Girolamo, conosciuta come *liber de origine animae*³¹, Ilario di Poitiers, la cui posizione nei confronti della natura dell'anima è presentata come un'opinione erronea; conclude la serie Eucherio di Lione, del quale è riportato un brano da un'omelia andata perduta. Degli scritti di Agostino, in realtà, si può riscontrare la probabile utilizzazione già nei capitoli 4-6 del secondo libro, in relazione all'esegesi di *sap.* 11,21, versetto che l'avversario di Claudiano aveva inter-

²⁹ Claud. Mam. *anim.* 3,2 (CSEL 11, pp. 156,12 s.; 156,23-157,4). Questa contrapposizione tra *scientia* e *opinio*, come i due soli termini nei quali si riassumono tutte le possibili gradazioni del sapere, ci ricorda un'analoga dottrina sviluppata, in forma polemica, da Lattanzio, non senza suggestioni ciceroniane: *Superest ut opinatio in philosophia sola sit: nam unde abest scientia, id totum possidet opinatio. Id enim opinatur quisque quod nescit. Illi autem qui de rebus naturalibus disputant, opinantur ita esse ut disputant. Nesciunt igitur veritatem, quoniam scientia certi est, opinatio incerti* (*inst.* 3,3,8 s.).

³⁰ Claud. Mam. *anim.* 2,9 (CSEL 11, p. 131,8-11).

³¹ Può essere interessante osservare, come fa Di Marco (vd. nota 1), p. 70, che anche Fausto di Riez, l'avversario di Claudiano Mamerto, faceva ricorso alle opere del dottore di Ippona in rapporto alla discussione sulla natura dell'anima. Un passo di Agostino è da lui citato per dimostrare che tutto ciò che è contenuto in un luogo è un corpo. Cfr. Faust. *Rei. epist.* 5 (CSEL 21, pp. 188,18-189,1) *Quod autem de ipsa anima, utrum corporea an incorporea sit, postulas edoceri, itaque, quod temporibus non includitur nec locorum terminis cohercetur, quod soli deo competit, hoc tantum incorporeum esse cognosce. Sicut unus doctorum eximius disserens cuidam sciscitanti, ubi esset deus, ita respondit: deus non alicubi est: quod alicubi est continetur loco, quod continetur loco corpus est.* Il passo in questione è Aug. *divers. quaest.* 83,20.

pretato come una prova evidente della ‘quantità’ dell’anima e, pertanto, della sua corporeità: *...quo potissimum testimonio in id scilicet usus es, ut exinde probatum velis animabus quoque nostris corporeas quasdam inditas quantitates*³². La confutazione condotta da Claudiano Mamerto, assai lunga e complessa, si apre con la distinzione tra *mensura*, *numerus* e *pondus* considerati in sé o presenti nelle cose:

Videamus ergo igitur mensura haec, pondus hoc, numerus hic ubinam loci fuerint quandove esse coeperint, ut ad istorum quasi exemplar deus universa formaret. Si nihil increatum nisi creator est, haec ergo creata sunt. Si creata sunt, non igitur omnia deus mensuris numeris ponderibusque disposuit, quando quidem haec ipsa non secundum ista formavit. Sed auctoritati divinae obviare nefas est, numeris ergo ponderibus et mensuris universa creata sunt. Mensura ergo pondus et numerus creata non sunt: non enim secundum eadem creata sunt omnia, si et ipsa creata sunt. Hic omnibus cogitandi viribus enitendum est, ut quoquo modo possit agnosci non hoc esse pondus principale quod penditur, sed quo penditur, nec eundem esse numerum qui numeratur, sed quo numeratur, nec mensuram quae metitur, sed qua metitur, sicut item non hoc est magnitudo quod magnum, nec hoc aequale quod aequalitas, nec hoc pulchritudo quod pulchrum³³.

La base concettuale del ragionamento di Claudiano Mamerto ci sembra presentare delle obietive, forti analogie con quanto scriveva Agostino:

...veniat etiam illud in mentem, quod alio loco scripturarum ei dicitur: ‘omnia in mensura et numero et pondere disposuisti’, atque ita cogitet anima, quae potest, invocato in auxilium deo et inperiente atque inspirante vires, utrum haec tria, mensura, numerus, pondus, in quibus deum disposuisse omnia scriptum est, erant alicubi, antequam crearetur universa natura, an etiam ipsa creata sunt, et, si erant antea, ubi erant. Neque enim ante creaturam erat aliquid nisi creator. In ipso ergo erant. Sed quomodo? Nam et ista, quae creata sunt, in ipso esse legimus. An illa sicut ipse, ista vero sicut in illo a quo reguntur et

³² Claud. Mam. *anim.* 2,4 (CSEL 11, p. 111,6-9). Cfr. Faust. *Rei. epist.* 3 (CSEL 21, p. 180,2-7) *Equidem nobis ea, quae supra nos sunt, invisibilia sunt, sed omnia illi, sicut comprehensibilia, ita et corporea sunt, qui ex nihilo fecit omnia, quae sicut opere instituit, ita et materia incorporavit et rebus omnibus, inter quas et anima censetur, sicut distribuit pondus, numerum <atque mensuram>, ita et posuit quantitatem.* Come osserva Di Marco (vd. nota 1), p. 26, «Fausto parrebbe qui fondare la corporeità dell’anima e degli angeli sul fatto che Dio, per averli creati, li conosce e li ‘comprende’ come corporei, laddove le creature che stanno al di sopra della nostra portata conoscitiva (*supra nos*) – compresa la nostra stessa anima – sono per noi solamente invisibili, non già incorporee».

³³ Claud. Mam. *anim.* 2,4 (CSEL 11, p. 111,9-24).

gubernantur? Et quomodo illa ipse? Neque enim deus mensura est aut numerus aut pondus aut ista omnia. An secundum id, quod novimus mensuram in his quae metimur, et numerum in his, quae numeramus, et pondus in his, quae adpendimus, non est deus ista? Secundum id vero, quod mensura omni rei modum praefigit et numerus omni rei speciem praebet et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia... Magnum est paucisque concessum excedere omnia, quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura, excedere omnia, quae numerari possunt, ut videatur numerus sine numero, excedere omnia, quae pendi possunt, ut videatur pondus sine pondere³⁴.

In Claudiano l'identificazione di Dio con l'idea di numero, peso e misura comprende un esplicito richiamo a Platone:

Sic et in his principalibus formis ratio par est, quas Plato ideas nominat... Hinc capias oportet indicium illius non pensi ponderis et immensurabilis mensurae et innumerabilis numeri, quae tria simul aequiterna semper individua ubique et ubicumque tota unus deus sunt³⁵.

Il concetto è ribadito più avanti (con riferimento ad una fonte non meglio precisata, la quale potrebbe essere costituita dal *De genesi ad litteram*³⁶, anche se non è da escludere che si possa trattare del cosiddetto *Dialogus*

³⁴ Aug. *gen. ad litt.* 4,3 (CSEL 28, pp. 98,27-99,27). Di Marco (vd. nota 1), pp. 89 s., non sembra prendere in considerazione l'ipotesi di una dipendenza di Mamerto da Agostino su questo specifico tema.

³⁵ Claud. Mam. *anim.* 2,4 (CSEL 11, p. 112,6 s. 10-13). È opportuno ricordare, in proposito, che l'opera di Mamerto contribuirà a diffondere, nel Medioevo, alcuni aspetti del pensiero platonico. Già nel decimo secolo Abbone di Fleury conosce e utilizza il *De statu animae*, come osserva I. Caiazza, *Abbon de Fleury et l'héritage platonicien*, in: AA.VV., *Abbon de Fleury. Philosophie, science et comput autour de l'an mil*. Actes des journées organisées par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales. Édités par B. Obrist, Paris 2006² [2004], pp. 11-41, in particolare 22 s. e nota 36: «Pour l'enseignement platonicien, il utilise abondamment le *De statu animae* de Claudianus Mamertus, dont il insère de longs extraits dans le corps du texte sans forcément indiquer leur provenance; il ne faudrait pas oublier non plus que des citations du *Phèdre* et du *Phédon* se lisent dans l'ouvrage de Claudianus Mamertus... Abbon utilise tout particulièrement *De statu animae* II,4 (*De mensura, numero et pondere corporis*), II,5 (*De mensura, numero et pondere animae*) et II,6 (*De mensura, numero et pondere divinae trinitatis quo modo haec tria ipsa trinitas sit*)».

³⁶ Cfr. Aug. *gen. ad litt.* 4,4 (CSEL 28, p. 100,12-16) *Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec alicunde ipsa est; numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse; pondus sine pondere est, quo referuntur, ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad aliud*.

*quaestionum LXV*³⁷, opera citata nel Medioevo come agostiniana e dipendente, a sua volta, dal genuino scritto del dottore di Ippona):

Sic et incorporaliter cuncta supereminens unitas praecelsissimae trinitatis mensura est, ut aiunt, sine mensura et pondus sine pondere et numerus sine numero³⁸.

La distinzione tra *quod numeratur* e *quo numeratur* sembra riecheggiare la dottrina di Aristotele, così espressa in un brano della *Physica*:

Ἐπει δ' ἀριθμός ἐστι διχῶς (καὶ γὰρ τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν ἀριθμὸν λέγομεν, καὶ ὃ ἀριθμοῦμεν)... Ἔστι δ' ἕτερον ὃ ἀριθμοῦμεν καὶ τὸ ἀριθμούμενον³⁹.

È difficile stabilire con certezza se Claudiano avesse diretta conoscenza del trattato aristotelico o se si trattasse di una conoscenza mediata dai commenti neoplatonici: ci limitiamo ad osservare, in proposito, che anche nel *De trinitate* boeziano si hanno osservazioni molto vicine al brano prima riportato⁴⁰.

Tra le testimonianze patristiche il nostro autore cita e discute anche la posizione di Ilario di Poitiers, la quale, per ammissione esplicita dello stesso Mamerto, potrebbe fornire dei validi argomenti agli avversari dell'incorporeità dell'anima. La difficoltà è superata osservando che Ilario ha sostenuto una dottrina erronea, non solo a proposito dell'anima, ma anche in relazione alla teologia della Passione, rischiando di fare apparire come non reali le sofferenze di Cristo. Tali errori, tuttavia, continua Mamerto, sono stati emendati dalla coraggiosa confessione della fede nicena da parte del vescovo di Poitiers:

Ne quid tamen segnem me redhibendae vicissitudinis arbitreris, prout locus

³⁷ Cfr. Ps.-Aug. *dial. quaest.* 39 (PL 40,745 s.) *Quaest.: Si omnia in numero, et mensura, et pondere Deus disposuit, sicut sancta Scriptura testatur: ipsum numerum, et mensuram, et pondus ubi disposuit? Resp.: Numerus et mensura et pondus ipse Deus est. Ipse est numerus sine numero, a quo est omnis numerus. Ipse est mensura sine mensura, a quo est omnis mensura. Ipse est pondus sine pondere, a quo est omne pondus. Omnia ergo in numero, et mensura, et pondere disposuit, tanquam si diceret, 'Omnia in se disposuit'.*

³⁸ Claud. Mam. *anim.* 2,6 (CSEL 11, p. 118,18-20).

³⁹ Aristot. *phys.* 219b 5-9.

⁴⁰ Cfr. Boeth. *trin.* 3 p. 171,132-135 Moreschini *Numerus enim duplex est, unus quidem quo numeramus, alter vero qui in rebus numerabilibus constat. Etenim unum res est, unitas, quo unum dicimus.*

est moneo consentaneum magis tibi super sententia tua Pictavum Hilarium esse potuisse, qui scilicet inter conplura praecelsarum disputationum suarum quiddam sequius sentiens duo haec veris adversa disseruit: unum, quo nihil incorporeum creatum dixit, aliud, quo nihil doloris Christum in passione sensisse, cuius si vera passio non fuit, redemptio quoque nostra vera esse non potuit. Sed quoniam beatus Hilarius opinionis huiusce vitium virtute confessionis abolevit, sic sustinet reprehensionis stilum, quod non patitur detrimenta meritorum⁴¹.

Questo brano di Claudiano Mamerto sarà citato, in difesa di Abelardo, da Berengario di Poitiers, il quale invocherà per il proprio maestro una benevolenza analoga a quella dimostrata nei confronti di Ilario dall'autore del *De statu animae*:

Duo dixit Hilarius erroris expugnator, propugnator Ecclesiae, in quibus eum non audit sobrietas Ecclesiae. Primum, quod Christum nil in passione doloris sensisse asseruit. Contra quam sententiam Claudianus presbyter Lugdunensis, vir Christianissimus, et tam subtilis ad disputandum quam artifex ad loquendum, sic personat: 'Si Christus nil in passione sensit doloris, non vere passus est; et si vere non passus est' [*hic deest aliquid*]. Secundum, quod nullum incorporeum dixit esse creatum. 'Nec igitur, inquit Claudianus, anima, cum sit incorporea, est creata. Quod si creata non est, nec creatura Dei est.' Sed non ob hoc, ut ait idem Claudianus, scientia doctoris perdit meritum confessoris, quia Ecclesia bono filio indulsit quod humana opinio minus caute disputavit⁴².

Le ultime parole attribuite da Berengario a Claudiano non trovano, in realtà, alcun riscontro nel testo del *De statu animae*, dove l'obiettivo polemico non è rappresentato da Ilario, ma dall'autore dell'epistola citata fin dall'inizio dell'opera, comunemente identificato con Fausto di Riez; il tipo di argomentazione, inoltre, è alquanto diverso:

Post haec argumentaris ac dicis, 'idcirco incorporeum creatum nihil esse, quia quidquid factori suo comprehensibile sit idcirco incorporeum esse non possit'. Sub hac ergo ratione ipse sibi deus ignotus est: qui si idcirco incorporeum nihil creavit, ne aliquid creatum notitiam creatoris excederet, cum vel corporeum

⁴¹ Claud. Mam. *anim.* 2,9 (CSEL 11, pp. 134,16-135,7).

⁴² Berengar. Pict. *apol. Abaelard.* (PL 178,1869 A-B). Cfr., in proposito, Fortin (vd. nota 19), p. 24: «Au XII^e siècle, Claudien n'a rien perdu de sa popularité. Abélard salue en lui l'ami de la philosophie et le cite dans plusieurs de ses oeuvres. Ses disciples en font autant. L'un d'eux, Bérenger, verra même dans l'attitude de Claudien à l'égard des auteurs dont il réprouve certaines idées, en l'occurrence Hilaire de Poitiers, le modèle de cette bienveillance qu'il réclame pour son maître».

vel incorporeum nihil nisi praecedente scientia creatoris exstiterit, videlicet quia nihil nesciens fecit, se ipsum ergo prae omnibus nescit...⁴³.

La posizione espressa a tale riguardo da Fausto, peraltro, non è così strana o isolata come Mamerto vorrebbe far credere, né Ilario è il solo a condividerla: basterebbe leggere, in proposito, le copiose testimonianze raccolte da Abelardo nel *Sic et non*⁴⁴. Ci piace qui ricordare, tuttavia, che un esperto conoscitore di Ilario, come il teologo gesuita Petavius, difenderà il vescovo di Poitiers dalle accuse di Mamerto, trovando un importante punto di appoggio proprio nel brano di Agostino del quale il presbitero di Vienne aveva fatto una citazione estremamente ridotta e parziale⁴⁵:

Hic vero S. Hilarius immerito a Claudiano Mamerto erroris notatur... Verum ut de hoc altero modo taceam, certe prius illud Hilarii de solo Deo incorporeo extra reprehensionem est. Nihil enim dictum est ab illo, quod non alii complures veterum diserte senserint, iccirco Deum incorporeum esse, quia est ubique neque loco definitur, aut circumscribitur: tum quod immutabilis est; quae cum praeter Deum nulli alii congruant, solus ille incorporeus eo sensu merito dicitur. Itaque non erat Hilarius in eundem cum Fausto includendus opinionis errorem: qui ita corporea omnia praeter Deum esse voluit, ut et Angelos, et animas hominum mole sua, et quantitate constare diceret. Ac prudentius sane Augustinus in epistola octava et vicesima, quam de animarum origine scripsit ad Hieronymum; cuius et ibidem Claudianus meminit: ubi Deum solum incorporeum haberi posse sensu aliquo fatetur: *Incorpoream quoque esse animam, (inquit) etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum. Sed ne verbi controversiam vel superfluo faciam, vel merito patiar... si corpus est omnis substantia, vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur id quod aliquo modo est in seipso, corpus est anima. Item si eam solum incorpoream placet appellare naturam, quae summe incommutabilis, et ubique tota est, corpus est anima: quoniam tale aliquid ipsa non est. Porro si corpus non est nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur, vel movetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet, et brevior*

⁴³ Claud. Mam. *anim.* 1,11 (CSEL 11, p. 51,4-11).

⁴⁴ Cfr. Abaelard. *Sic et non* 44 (*Quod solus Deus incorporeus sit, et non* [PL 178,1405 D-1408 C]).

⁴⁵ Di Marco (vd. nota 1), p. 138, non sembra rilevare il modo sbrigativo in cui Mamerto cita Agostino, ma non manca di sottolineare la grande importanza del brano nel contesto della disputa sull'anima: «Questo tratto della lettera *de origine animae* che Agostino scrisse a Girolamo nel 415 ci fa comprendere, credo, come pochi altri l'effettiva portata della disputa tra <Fausto> e Claudiano. Il dottore di Ippona, pur essendo personalmente convinto dell'incorporeità dell'anima, si spingeva a ritenere non illegittimo affermare il contrario, purché fosse chiaro il concetto di corpo che si volesse assumere come punto di partenza».

breviorem, minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima. Quo-circa solum Deum corporis expertem asserere nulla prorsus animadversione dignum est, si eo sensu dicatur, quem Augustinus, aliique Patres intellexerunt, qui idem professi sunt: et post illos etiam Cretensis Elias in Scholiis ad primam Orationem Gregorii Nazianz.⁴⁶.

Lo stesso Ilario, peraltro, nel complesso della sua opera sembra assumere, nei confronti dell'incorporeità dell'anima, posizioni differenti. La cosa non era sfuggita all'acuta indagine di Abelardo, che nel capitolo 44 del *Sic et non* riporta, oltre al passo del commento a Matteo nel quale è contenuta la tesi criticata da Mamerto, anche un brano del commento di Ilario al salmo 129, in cui è formulata una dottrina alquanto differente:

Idem in Psalmo CXXIX: Ad imaginem Dei homo interior factus est rationalis, mobilis... incorporeus, subtilis, aeternus. Quantum in se est, speciem naturae principalis imitatur, dum transcurrit, dum circumvolat... Sed animus humanus in hac sensus sui mobilitate ad imaginem opificis sui factus est, dum naturam Dei mobilitas animae perennis imitatur, nihil in se habet corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum⁴⁷.

Non intendiamo, ovviamente, accusare Mamerto di deliberata parzialità nella citazione delle testimonianze patristiche, ma certamente ci induce a riflettere quanto osservato dal Petavius circa l'utilizzazione dei testi di Agostino. Vogliamo notare, in proposito, che nel *De statu animae*, dopo l'accento ad Ilario, segue la citazione di un brano, tratto da un'omelia perduta di Eucherio⁴⁸, nel quale sono presenti notevoli affinità concettuali e verbali con un

⁴⁶ D. Petavius, *De Dei simplicitate dissertatio*, 15, in: *Thesaurus Theologicus, in quo Natalis Alexandri, Dionysii Petavii, ... aliorumque Clarissimorum Virorum Dissertationes Theologico-Historico-Criticae exhibentur, ...Tomus Secundus Seu Tractatus de Deo...*, Venetiis 1762, p. 69.

⁴⁷ Abaelard. *Sic et non* 44 (PL 178,1406 D-1407 A).

⁴⁸ È interessante notare che Mamerto presenta il brano di Eucherio come ricavato non dagli scritti di maggior spessore dottrinale, ma come specchio della sua predicazione, destinata al popolo e pertanto, pare di capire, di carattere più comunicativo e didascalico. Cfr. Claud. Mam. *anim.* 2,9 (CSEL 11, pp. 135,17-136,10): *...magnum saeculi sui pontificum longe maximus editis in rem fidei multiugis variorum operum voluminibus ad populum quoque his super statu animae contionatus est: 'quaerere', inquit, 'quidam solent, quo modo in Christo misceri potuerit homo et deus. Quaerunt rationem huius mysterii, quod semel factum est, cum ipsi reddere rationem nequaquam possint eius rei, quae fit semper, quo modo societur anima corpori, ut fiat homo. Ergo quo modo corporea res incorporeaque coniungitur et corpori anima miscetur ut homo efficiatur, ita homo coniunctus est deo et factus est Christus: et tamen ut fieret Christus, duo illa incorporea, id est anima et deus*

passo dell'epistola di Agostino a Volusiano. Quest'ultimo testo sarà utilizzato da Liciniano di Cartagena insieme a brani di Claudiano Mamerto: si ha quasi l'impressione che il vescovo spagnolo abbia individuato la fonte teologica di Eucherio e abbia preferito citarla al posto dell'omelia dello scrittore della Gallia, che pure poteva leggere nello scritto di Mamerto, da lui conosciuto ed espressamente menzionato:

In libro etiam de Virginitate sanctae Mariae, quem ad Volusianum scripsit: 'Si autem' (inquit) 'quidam rationem reddi sibi flagitant, quomodo Deus homini permistus sit, ut una fieret persona Christi; cum hoc simul fieri oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit; ita in unitate personae Deus utitur homine ut Christus sit'. Et post paululum dicit: 'Persona hominis mistura est animae et corporis; persona autem Christi mistura est Dei et hominis'. Et post paululum: 'Verumtamen duarum incorporearum rerum commistio facilius credi debuit, quam unius incorporeae et alterius corporeae. Nam si anima in sua natura non fallitur, incorpoream se esse comprehendit. Multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et animae credibilior debet esse commistio, quam animae et corporis. Sed in nobis ipsis experimur illud, in Christo credere iubemur: si autem utrumque nobis inexpertum credendum praeciperetur, quid horum citius crederemus? Quomodo non fateremur duo incorporea, quam unum incorporeum alterumque corporeum facilius potuisse misceri'?⁴⁹.

È inoltre interessante notare che Liciniano cita la lettera di Agostino a Girolamo negli stessi termini riduttivi con cui era stata citata da Mamerto, guardandosi bene dal riportare i passi nei quali il dottore di Ippona si dimo-

facilius coniungi permiscerique potuerint, quam miscetur una incorporea aliaque corporea, id est anima et corpus, ut persona hominis existat'. È altresì da rilevare che Mamerto sembra sottolineare con forza di avere conosciuto l'insegnamento di Eucherio dalla sua viva voce, non per interposta persona o attraverso la lettura dei suoi scritti: *...haudquaquam tamen Eucherium praeterierim mihi met vivente doctrina et praesentaneis coram disputationibus cognitum, non porro nuntiis aut lectione conpertum,...* (anim. 2,9 [CSEL 11, p. 135,12-14]). Con tutte le cautele del caso ci sentiamo di ipotizzare che Mamerto stia liberamente 'ricreando' il pensiero di Eucherio, analogamente a quanto avevano fatto i grandi storici romani con i protagonisti degli eventi da loro narrati. La locuzione *his... contionatus est*, in particolare, ci sembra riecheggiare, in qualche modo, Sall. *Catil. 57 Itaque contione advocata huiusce modi orationem habuit:...*

⁴⁹ Licinian. *epist.* 2 (PL 72,696 D-697 B). Per una più ampia informazione su questo autore spagnolo si può consultare il saggio di R. González Fernández, *Cultura e ideología del siglo VI en las cartas de Liciniano de Cartagena*, 'Antigüedad y Cristianismo' 12, 1995, pp. 269-374. Sull'importanza dell'epistola 137 di Agostino, indirizzata a Volusiano, per gli sviluppi del dibattito cristologico del quinto secolo cfr. Fortin (vd. nota 19), pp. 113-124.

strava non pregiudizialmente contrario all'idea di corporeità dell'anima:

In libro etiam *de Origine animae*, quem ad sanctum Hieronymum presbyterum scripsit, incorpoream quoque esse animam inquit: 'et si difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum'⁵⁰.

Il destinatario della lettera di Agostino, vale a dire Girolamo, non appare citato insieme alle altre testimonianze patristiche, ma era stato oggetto di discussione nel primo libro del *De statu animae*, dove Mamerto aveva preso in esame un passo attribuito da Fausto di Riez al dottore di Stridone⁵¹.

Esaminati questi aspetti del rapporto di Mamerto con la letteratura patristica, vogliamo prendere in esame un ulteriore elemento ricco di implicazioni speculative. Si tratta della critica che il nostro autore rivolge a quella che potremmo definire come la dottrina della "incorporeità relativa" dell'anima, da lui ritenuta incompatibile con il principio di non-contraddizione⁵²:

...deo, inquit, animae corporeae sunt, verum sibimet incorporeae, quod ita est ac si dicant animas et corporeas esse et incorporeas... Ergo si anima corporea creatori et incorporea sibi est, duo haec quam solerter discuti ratio indagandae veritatis exposcit: aut verum revera est, quod incorporea sit anima, si hoc ipsum de se ipsa veraciter novit, aut item verum est, quod corporea sit

⁵⁰ Licinian. *epist.* 2 (PL 72,697 B-C).

⁵¹ Cfr. Faust. *Rei. epist.* 3 (CSEL 21, pp. 173,22-174,4) *Nam sicut in quodam sancti Hieronymi tractatu legimus: 'globos', inquit, 'siderum corporatos esse spiritus arbitrantur', et item: 'si angeli', inquit, 'caelestia etiam corpora ad comparationem dei imunda esse dicuntur, quid putas homo aestimandus est?'*. Come osserva Di Marco (vd. nota 1), p. 19 nota 27, «Si tratta, in realtà, di citazioni desunte da due opere diverse. Engelbrecht, nell'apparato, rinvia a Hieron. *comm. in Iob* 25 (PL 26, 727 [687 nell'ed. del 1845]): ma il riferimento vale solo per la seconda parte della citazione (*si angeli*, [...]); per la prima, invece, non vi è riscontro (R. de la Broise [*Mamerti Claudiani vita eiusque doctrina de anima hominis*, Parisiis 1890, 37 n. 2] propone un accostamento con Hieron. *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, PL 23, 369); quanto al *Commento a Giobbe*, non è opera di Girolamo, bensì di un suo discepolo, il presbitero Filippo (cfr. CPL 643)». Mamerto discute il testo in questione in *anim.* 1,12 (*Quod philosophos non intellegens globos siderum corporatos spiritus arbitratus sit et angelos corpora esse decernat*) e sembra dimostrare, in un passo, di conoscere il *Contra Iohannem Hierosolymitanum* di Girolamo: *Discernit praeterea corpus et carnem, quia cum omnis caro etiam corpus sit, non omne corpus est caro* (CSEL 11, p. 54,5-7). Cfr. Hier. *c. Ioh.* 27 (PL 23,396 A) *Alia enim carnis, alia corporis definitio est: omnis caro est corpus, non omne corpus est caro*. Non è da escludere, tuttavia, che Mamerto abbia in mente un'eco di Aug. *fid. et symb.* 10,25 *Omnis enim caro etiam corpus est, non autem omne corpus etiam caro est...*

⁵² A proposito della posizione di Fausto ci sembrano giuste le seguenti osservazioni di Di Marco (vd. nota 1), p. 26: «Sia pure in modo intrinsecamente aporetico, <Fausto> ribadisce dunque che le creature e il creatore si oppongono come il limite e l'illimitato».

anima, si id penes animae constat auctorem. Isti verum dicunt et verum est, quod anima incorporea sit, quia et istud in veritate cognoscit, et item verum est, quod anima corporea sit, quoniam animae creator id novit, duoque et contraria usquequaque sibi et utraque vera esse contendunt, cum verum nisi falso contrarium non sit⁵³.

Mamerto non sembra aver presente che Agostino, nell'*Enchiridion*, segnalava un'importante eccezione a questa regola della dialettica:

Quapropter in his contrariis quae mala et bona vocantur illa dialecticorum regula deficit qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria... Cum autem bona et mala nullus ambigit esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt, quamvis bona sine malis possint⁵⁴.

Sempre negli scritti di Agostino, tuttavia, si può scoprire un principio di portata ben più ampia, che ci porta ad attenuare la rigidità della posizione di Mamerto, soprattutto per quanto concerne le implicazioni gnoseologiche espresse nell'affermazione: *...humanus animus nequaquam potest et aliter esse et aliter deo notus esse. Non enim ex rerum notitia est creatoris scientia, sed existentia rerum ex notitia creatoris*⁵⁵. La posizione qui espressa da Claudiano Mamerto concorda, sostanzialmente, con quanto afferma Agostino in *trin.* 15,13,22: *Universas autem creaturas suas et spiritales et corporales non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit creavit, non quia creavit scivit*. Sempre nel *De Trinitate*, peraltro, il dottore di Ippona enuncia un altro importante principio gnoseologico, che in qualche modo introduce una componente soggettiva nell'atto del conoscere: *Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito*⁵⁶. Quest'ultima affermazione di Agostino è stata messa in relazione con un brano del *De consolatione phi-*

⁵³ Claud. Mam. *anim.* 3,12 (CSEL 11, pp. 176,13-15; 176,19-177,9). Di Marco (vd. nota 1), p. 61, ancora una volta osserva come Mamerto conduca la propria polemica senza sforzarsi di capire la vera natura della posizione dell'avversario: «Ci verrebbe da dire, a questo punto, che anche la dimostrazione condotta da Claudiano, pur valida e coerente in se stessa, probabilmente non lo è altrettanto *extra se*, ossia rispetto alla posizione cui intendeva opporsi. Non foss'altro che per i concetti di corpo e di incorporeo, circa i quali vi è tra i due autori totale divergenza di vedute».

⁵⁴ Aug. *enchir.* 4,14.

⁵⁵ Claud. Mam. *anim.* 3,12 (CSEL 11, p. 178,11-13).

⁵⁶ Aug. *trin.* 9,12,18.

losophiae di Boezio, anche se il retroterra filosofico del passo in questione sembra essere costituito, come ha osservato il Courcelle⁵⁷, dal neoplatonismo alessandrino di Ammonio:

Cuius erroris causa est, quod omnia quae quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat, quae sciuntur. Quod totum contra est; omne enim quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem⁵⁸.

La dottrina della “incorporeità relativa” dell’anima, dunque, combattuta da Mamerto, può essere in qualche modo letta alla luce dei principi gnoseologici enunciati da Boezio. Anche Mario Vittorino, del resto, osservava che Dio è *immensus* e *infinitus* per le creature, mentre in relazione a se stesso è *mensus* e *finitus*⁵⁹. Giovanni Scoto Eriugena, invece, applicando, in un certo senso, lo stesso principio di non-contraddizione invocata da Claudiano Mamerto, sosterrà che Dio è *infinitus* anche in relazione a se stesso:

De hac mirabili divina ignorantia, qua deus non intelligit quid ipse sit, quae a te dicta sunt, quamvis caliginosa, non tamen falsa sed vera verique similia mihi videri fateor. Non enim suades deum se ipsum ignorare, sed solummodo ignorare quid sit, et merito, quia non est quid. Infinitus quippe est et sibi et omnibus quae ab eo sunt⁶⁰.

Possiamo qui ricordare, inoltre, la celebre pagina delle *Confessiones* nella quale Agostino, rivolgendosi a Dio, dichiara che le creature, paragonate a Lui, neppure sono⁶¹.

Il rapporto di Mamerto con Agostino si conferma, per vari aspetti, molto importante, anche se, come abbiamo avuto modo di vedere, non mancano delle divergenze abbastanza marcate tra i due autori. Il caso più emblematico, a nostro avviso, è contenuto nel cosiddetto *Epilogus* dell’opera, scritto in forma di lettera a Sidonio Apollinare, nel quale leggiamo un’affermazione che sembra contraddire clamorosamente uno dei cardini dell’ontologia agostiniana:

⁵⁷ Cfr. P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967, pp. 208-221.

⁵⁸ Boeth. *cons.* 5,4,24 s.

⁵⁹ Cfr. Mar. Victorin. *hymn.* 3,172-174 *Inmensus, infinitus, invisibilis deus es, sed aliis immensus, / infinitus, aliis et invisibilis, tibi mensus, tibi finitus, tibi / visibilis...*

⁶⁰ Ioh. Scot. *div. nat.* 2,161 (*CCL CM* 162, p. 89,2110-2115).

⁶¹ Cfr. Aug. *conf.* 7,11,17 *Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt.*

Cur quaeso dicitur, an sit, cum omnis notitia rem ostendens ambiguitatem tollat et dubitare non sinat? Sed ego puto ita positum esse hoc ambiguum, quia non omnia substantiarum sunt, sed reperiuntur aliqua, quae probationes earum ostendunt. Verbi causa si requiratur, utrum bonum substantia est an non, respondemus non esse substantiam, sed privationem mali⁶².

L'assunto conclusivo rovescia specularmente la definizione agostiniana del *malum* come *privatio boni*, per cui potremmo dire, in modo paradossale, che il bene è la privazione della privazione di se stesso! L'unico testo nel quale abbiamo riscontrato la presenza di un'identica espressione è rappresentato dal *De casu diaboli* di Anselmo di Aosta, ma l'intento del teologo medievale è quello di discutere se il male sia o no qualcosa:

Disc.: Quod dicis malum esse privationem boni, concedo; sed nihilominus video bonum privationem esse mali. Et, sicut percipio in privatione mali aliquid aliud fieri, quod bonum dicimus, ita animadverto in privatione boni aliquid aliud fieri, quod malum nominamus. Quapropter licet quibusdam argumentis malum nihil esse probetur; quoniam malum nonnisi vitium aut corruptio est, quae nullo modo sunt nisi in aliqua essentia, et quanto magis ibi sunt, tanto magis illam redigunt in nihilum; et si eadem essentia omnino deveniat ad nihil, vitium quoque et corruptio inveniuntur nihil: licet, inquam, sic aut alio modo probetur nihil esse malum; non potest animus meus nisi sola fide acquiescere; si non illud mihi auferatur, quod mihi econtra probat malum nonnisi aliquid esse⁶³.

Non riteniamo probabile la presenza, nel testo di Anselmo, di una suggestione di Claudiano Mamerto: il seguito dell'argomentazione, infatti, tutto incentrato sul rapporto tra significante e significato, sembra piuttosto riproporre problematiche a suo tempo sollevate da Fredegiso⁶⁴. Relativamente al

⁶² Claud. Mam. *anim. epil.* (CSEL 11, p. 192,10-16). Le difficoltà teoriche poste dall'affermazione di Mamerto non sono rilevate da Di Marco (vd. nota 1), p. 101.

⁶³ Anselm. Cant. *cas. diab.* 10 (PL 158,337 C-338 A).

⁶⁴ Cfr. Anselm. Cant. *cas. diab.* 10 (PL 158,338 A) *Nam cum auditur nomen mali, frustra horrent corda nostra quod in huius nominis significatione intelligunt, si nihil significatur hoc nomine. Item: Si vox haec, scilicet malum nomen est; utique significativum est. Si autem significativum est, significat; sed, nonnisi aliquid significat. Quomodo ergo malum est nihil, si quod significat nomen eius, est aliquid?* Il ragionamento sviluppato nel precedente brano appare perfettamente analogo a quanto si legge in Fridug. *subst. nihil. et tenebr.* pp. 126,30-127,47 Gennaro *Omne nomen finitum aliquid significat, ut «homo», «lapis», «lignum»... Quippe «hominis» nomen, praeter differentiam aliquam positum, universalitatem hominum designat: «lapis» et «lignum» suam similiter generalitatem complectuntur. Igitur «nihil», si modo nomen est, ut grammatici asserunt, finitum nomen est. Omne autem nomen finitum aliquid significat. Ipsum vero aliquid finitum, ut non sit aliquid, impossibile est. Impossibile*

passo del *De statu animae* da noi preso in esame, riteniamo che si possa ipotizzare l'influsso di suggestioni filosofiche relative al concetto di *privatio*. Alcuni brani del *De divisione* boeziano ci sembrano, in tal senso, interessanti, non come ipotetiche fonti di Mamerto, per ovvi motivi, ma come testimoni della circolazione di determinati concetti:

Ac de oppositione quidem privationis et habitus haec dicta sufficiant, contrariorum vero oppositio dubitatur fortasse an secundum privationem et habitum esse videatur, ut album et nigrum, an album quidem privatio sit nigri, nigrum vero albi – sed hoc alias, nunc autem ita tractandum est tamquam si sit aliud oppositionis genus, sicut est in *Praedicamentis* ab ipso quoque Aristotele dispositum⁶⁵.

Può forse essere utile osservare, per meglio capire il significato e la finalità della lettera di Mamerto a Sidonio, che l'argomentazione, dopo le espressioni di saluto e di elogio rivolte al destinatario, inizia con alcune importanti affermazioni teoriche circa la natura del nome:

Omnis natura quae ad deum pervenit notitia proprio nomine compellatur et ideo nomen naturae unius cuiusque rei ostenditur. Nomen ergo dixere priores, quod rem notam faciat, quod ipsius rei imagines < tam > quam per sensus corporis, quod dirigit memoria, in auribus intromittit, ac sicut loquentibus nobis intellegimus, et absentias rerum et imagines memoriae retentas, cum voluntas fuerit, cogitamus⁶⁶.

Ci troviamo qui davanti ad una ripresa di temi propri della riflessione grammaticale degli antichi, come è stato notato anche a proposito di Agostino⁶⁷, autore certamente non estraneo all'orizzonte culturale di Claudiano

est < ergo > ut nihil, quod finitum est, non sit aliquid, ac per hoc esse probabile est. Item « nihil » vox significativa est. Omnis autem significatio ad id quod significat refertur. Ex hoc etiam probatur < nihil > non posse aliquid non esse. Item aliud. Omnis significatio eius significatio est quod est. Nihil autem aliquid significat. Igitur nihil eius significatio est quod est, id est rei existentis.

⁶⁵ Anicii Manlii Severini Boethii *De divisione liber*. Critical Edition, Translation, Prolegomena, and Commentary by J. Magee, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 24,28-26,4.

⁶⁶ Claud. Mam. *anim. epil.* (CSEL 11, pp. 191,14-192,4).

⁶⁷ Cfr. M. Marin, *Nomen quasi notamen. Una nota su Aug. Gen. litt. Impf. 6, 26, p. 226, 'Vetera Christianorum' 28, 1991, pp. 267-275*. Il passo agostiniano citato nel titolo è il seguente: *Omne quippe vocabulum ad distinctionem valet. Unde etiam nomen, quod rem notet, appellatur et quasi notamen, notet autem id est distinguat et doctitantem ad discernendum adiuvet*. Tra i vari testi dei grammatici citati da Marin, come rileva lo stesso studioso (p. 273 nota 8), il più affine al brano di Mamerto sembra essere quello tratto dalle

Mamerto. Nell'epilogo dell'opera, dunque, ritroviamo la stessa puntigliosa cura per la *proprietas nominis* con la quale si era aperta la polemica contro Fausto di Riez nei primi capitoli del *De statu animae*, impegnati soprattutto a dimostrare l'indeguatezza del linguaggio teologico dell'avversario. In proposito ci sembra importante osservare che anche l'epistola di Fausto, oggetto delle critiche di Mamerto, non a caso inizia il proprio sviluppo argomentativo con delle considerazioni sul valore del linguaggio, le quali però hanno lo scopo di rimarcare non il valore conoscitivo del nome, ma piuttosto la sua lontananza dalla sostanza delle cose:

De ingenito locuturi scire debemus aliud esse rerum substantias, aliud rerum nomina, sicut verbi gratia cum aurum atque argentum dixeris, non statim metallum ipsum, sed metalli vocabula protulisti. Etenim aurum aliud est in proprietate generis, aliud in appellatione sermonis, aliud est, cum illud nominamus, aliud cum tenemus⁶⁸.

A nostro avviso, dunque, il contrasto tra Claudiano Mamerto e Fausto di Riez coinvolge la maniera stessa di concepire la natura del linguaggio: sotto questo aspetto l'autore del *De statu animae* appare lontano dalla duttilità del pensiero agostiniano, sempre capace di cogliere, al di là delle differenze terminologiche, le possibili convergenze concettuali. Proprio questa 'rigidità' della posizione di Mamerto è stata, probabilmente, la causa di una certa freddezza manifestata nei suoi confronti da alcuni autori medievali, come non manca di rilevare il Fortin⁶⁹. È tuttavia da osservare che, con la rinascita del pensiero dialettico e della Scolastica, la reputazione di Claudiano Mamerto si mantiene e si consolida, conservando allo scrittore un ruolo ben preciso che non appare oscurato dalla pur preponderante presenza dell'eredità di Agostino. Uno studio approfondito della fortuna incontrata dall'opera di questo pensatore esula, certo, dagli scopi del presente lavoro. Vogliamo tuttavia osservare, sia pur brevemente, come il *De statu animae* abbia suscitato interesse in autori ed opere alquanto differenti tra loro. Ricordiamo, in proposito, che lo scritto di Mamerto è utilizzato, per una riflessione sulla natura dell'anima, in un'anonima composizione del dodicesimo secolo, dedicata alla biografia di

Explanationes in artem Donati (GLK, IV, p. 488): *Nomen dictum quasi notamen: notis enim rem tenet. Cum maiores nostri viderent rerum naturam et nescirent, quem ad modum appellarent, constituerunt sibi nomina, quibus diversa appellarent, ita ut propriis nominum vocabulis absentia praestolarent... Si enim non videam scamnum aut cathedram, sed tantum audiam, necesse est ut eius rei notitia ad animum veniat. Ergo ideo nomen dixere, quod rem notam faciat, quod unamquamque speciem in notitiam deducat.*

⁶⁸ Faust. Rei. *epist.* 3 (CSEL 21, pp. 168,17-169,4).

⁶⁹ Cfr. Fortin (vd. nota 19), pp. 23 s.

una santa protagonista di esperienze visionarie⁷⁰; nell'ambito della filosofia speculativa, invece, il *De statu animae* sarà indicato come una delle possibili fonti ispiratrici del pensiero di Cartesio⁷¹. Tutti questi elementi concorrono a sottolineare l'originalità e la vitalità di un autore che, nonostante alcuni eccessi polemici e una certa capziosità dell'argomentazione, deve essere comunque annoverato tra le figure più interessanti dell'età tardoantica.

⁷⁰ Cfr. E. Stein, *Leben und Visionen der Alpais von Cudot (1150-1211)*, Tübingen 1995 ('ScriptOra'ia' 77), pp. 217 s.: *Ad quam nunc redeundum est, ut quod virgo de natura anime dixerit aut senserit exequamur. Interrogata enim, cuiusmodi res esset anima et utrum seipsam videret anima,... respondit se nullatenus hoc ad liquidum posse demonstrare, quia nullum in toto mundo poterat invenire exemplar, iuxta cuius ymaginationem posset anime similitudinem aut naturam ostendere... non est divisa per partes sicuti corpus nec per membra... Nam in cunctis actibus et motibus tota simul adest. Unde etiam quidquid ipsa tangit, tota simul tangit, et mollia vel dura tota simul approbat vel improbat. Callida quoque et frigida summo tantum digito tota discernit; quidquid odorat, tota odorat, tota odores recolat; quidquid sentit, tota sentit et tota saporos discernit; quidquid audit tota audit et tota sonoros reminiscitur; quidquid videt, tota videt et tota visorum meminit.* L'anonimo autore della biografia di Alpaide, probabilmente un cistercense (cfr. Stein, pp. 15-18), ha utilizzato, nel brano riportato, il *De statu animae* (1,17 e 1,18).

⁷¹ Cfr. S.M. Roselli, *Summa Philosophica ad mentem angelici doctoris S. Thomae Aquinatis. Pars Tertia Metaphysicam complectens*, Tom. V, Matriti 1788, p. 312 nota 4: *Adeundus est etiam Plotinus l. 6. Enneade 4. et S. Augustinus in lib. praesertim de quantitate animae, et Claudianus Mamertus l. de statu animae. Quibus ex fontibus derivasse videntur Cartesius, eiusque discipuli quidquid de anima recte scripserunt.* Ancora nel secolo diciannovesimo Claudiano Mamerto sarà citato in funzione anti-sensista e anti-materialista. Cfr. L. Pungileoni, *Disamina sul senso del tatto*, 'Giornale arcadico di scienze, lettere, ed arti' 44, 1829, pp. 202-213, in particolare pp. 206 s.: «Edifica sopra l'arena chi per spiegare certe verità, che non dipendono dai sensi, perde di vista quel lume che Dio segnò sopra di noi. Claudiano Mamerto, nel libro primo della natura dell'anima, assai chiaramente addimostra che l'anima è dessa che sente, e che arbitra de' suoi movimenti, mercè d'una facoltà tutta sua propria, ad alcuni resiste e ad alcuni si arrende». In nota, a p. 206, è citato il testo latino di *anim.* 1,18.