



Cassiodore, De Anima : introduction, traduction, et notes

Amand Gévaudan

► To cite this version:

Amand Gévaudan. Cassiodore, De Anima : introduction, traduction, et notes. Littératures. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2015. Français. <NNT : 2015MON30054>. <tel-01304044>

HAL Id: tel-01304044

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01304044>

Submitted on 22 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par l'UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER III

Préparée au sein de l'école doctorale LANGUES, LITTÉRATURES,
CULTURES, CIVILISATIONS et de l'unité de Recherche C.R.I.S.E.S.

(ED 58)

Spécialité : ÉTUDES GRECQUES ET LATINES

Présentée par AMAND GÉVAUDAN

Cassiodore, *De Anima*
Introduction, Traduction et Notes

Soutenue le samedi 14 Décembre 2015 à 14 h30 devant un jury composé de :

Béatrice BAKHOUCHE, professeur de latin, université Montpellier III
(directeur)

Bruno BUREAU, professeur de latin, université Lyon III

Ida Gilda MASTROROSA, professeur d'histoire romaine, université de
Florence (rapporteur)

Paul MATTEI, professeur émérite de latin, université Lyon II
(rapporteur)

RÉSUMÉ

Le *De anima* marque un tournant dans la vie de Cassiodore, aristocrate romain, né vers 484, dont la famille s'était mise au service des rois Goths. Ayant terminé son parcours politique, il a fait ce qu'il a appelé sa « conversion » qui l'amènera à fonder le monastère de Vivarium et à s'y retirer. C'est au moment de ce changement de vie qu'il écrit un traité sur l'âme et ses vertus, réflexion anthropologique, psychologique et morale, qui s'appuyait sur des écrits philosophiques, des écrits physiologiques empruntés à la tradition médicale, mais aussi sur les écrits scripturaires et l'œuvre de saint Augustin. C'est un traité plein de dévotion ; cherchant à connaître son âme, Cassiodore veut arriver à la connaissance de Dieu, et cet itinéraire de l'âme à Dieu constitue le cœur du traité. Cassiodore a christianisé le précepte de Socrate *nosce te ipsum*, et a suivi la démarche de saint Augustin : *deum et animam scire cupio*.

La seule traduction française, à peu près complète (il manque le chapitre XII et la prière finale), que nous avons, est de Stéphane de Rouville ; elle date de 1874. Il nous a paru intéressant de proposer une nouvelle traduction de ce texte, de le commenter et de l'annoter. C'est le but de ce travail.

Mots clés : âme, antiquité tardive, saint Augustin, écrits scripturaires, littérature au Moyen Âge.

**CASSIODORUS, liber *De anima*, text, translation, commentaries and
annotations**

SUMMARY

The *De anima* marks a turning point in the life of Cassiodore, an Roman aristocrat, born around 484, whose family was at the service of the kings Goths. When he ended his political career, he made what he called his « conversion » which will bring him to create the the monastery of Vivarium where he retired. At this change of his life, he wrote a treaty on the soul and its virtues, an anthropological, psychological and moral reflection, which leaned on philosophic and physiological writings borrowed from the medical tradition, but it also leaned on scriptural writings and on the writings of Saint Augustin . It is a treaty full of devotion seeking to find your soul. Cassiodore wants to attain the knowledge of God, and this route of the soul to God constitutes the heart of the treaty. Cassiodore christianized the rule of Socrates *nosce te ipsum*, and followed the approach of saint Augustin : *deum and animam scire cupio*.

The only french translation, almost complete (the chapter XII and the final prayer are missing), that we have, is of Stéphane de Rouville from 1874. It seems interesting to us to propose a new translation of this text with our comments and annotations. It is the purpose of this work.

Key words : soul, late antiquity, saint Augustin, scriptural writings, literature in the Middle Ages

Remerciements

Mes remerciements vont à Mme Béatrice Bakhouche qui m'a accueilli à l'Université Paul Valéry, m'a intégré au séminaire sur le pseudoBède, et proposé ce travail qu'elle a suivi avec une rigueur, une disponibilité et des qualités relationnelles, tout à fait remarquables.

Ils vont ensuite à l'équipe du pseudoBède, Mylène Baquerre, Cécile Biasi, Émilie Brun, Isabelle Gouiffre, Isabelle Pascal, qui m'ont donné un bain de jouvence.

Ils vont enfin à Sara, mon épouse qui a fait preuve d'une grande patience.

Table des matières

| | |
|---|-----|
| Introduction..... | 1 |
| L'auteur <i>Son nom</i> | 2 |
| <i>Sa vie, son œuvre</i> | 3 |
| La conversion de Cassiodore..... | 8 |
| La composition du <i>De Anima</i> | 10 |
| Le contenu du <i>De Anima</i> | 15 |
| <i>Définition et Étymologie</i> | 15 |
| <i>Nature et attributs de L'âme</i> | 18 |
| <i>Le corps</i> | 21 |
| <i>L'union de l'âme et du corps</i> | 21 |
| <i>L'âme sensitive</i> | 23 |
| <i>L'âme intellectuelle</i> | 24 |
| <i>La morale et la loi divine</i> | 25 |
| <i>L'origine de l'âme</i> | 26 |
| <i>La destinée de l'âme</i> | 27 |
| <i>Dieu et l'âme</i> | 27 |
| Sources et postérité du <i>De Anima</i> | 29 |
| <i>Sources</i> | 30 |
| <i>Postérité</i> | 33 |
| Style du <i>De Anima</i> | 34 |
| Les Manuscrits | 40 |
| Traduction | 42 |
| Notes | 86 |
| Bibliographie et Index | 159 |
| Citations et références Bibliques..... | 172 |
| Texte Latin | 173 |

*manu hominibus praedicare, digitis linguas aperire, salutem
mortalibus tacitam dare, et contra diaboli subreptiones
illicitas calamo atramentoque pugnare*¹.

Cassiodore, *Institutiones*, I, XXX.

Introduction générale

¹ « prêcher aux hommes avec la main, ouvrir les langues par le moyen des doigts, donner aux mortels le salut en se taisant, et combattre les embûches et les tentations du diable avec une plume et de l'encre » (traduction. G. Bardy).

À la naissance de Cassiodore, l'Empire romain d'Occident était sous la domination des États germaniques : Francs en Gaule, Wisigoths et Suèves en Espagne, Ostrogoths en Italie². L'empereur enfant³, Romulus Augustule, avait été déposé par Odoacre en 476, et Théodoric le Grand, détourné vers l'Italie par l'empereur Zénon, lui succéda en l'assassinant en 493⁴ ; il réorganisa l'État, maintint une stricte séparation entre Goths et Romains, confia aux premiers les affaires militaires et s'appuya sur l'administration romaine demeurée en place. Ariën, il mena une politique de tolérance religieuse. Les résultats furent remarquables. Deux hommes symbolisent cette collaboration⁵, Boèce et Cassiodore. Boèce, dont la famille était de vieille tradition romaine, était convaincu de la pérennité et de la grandeur de Rome qu'il pensait servir en servant Théodoric. Cassiodore, lui, entra de plain-pied dans l'ère nouvelle et fut le partisan convaincu d'un État romano-gothique⁶. La mort de Théodoric et la guerre de reconquête de Justinien mirent fin à la cause qu'il avait embrassée. Il se retira alors dans le monastère de Vivarium qu'il avait fondé aux environs de Squillace, et devint l'éducateur de ses moines.

L'auteur

*Son nom*⁷

Cassiodore se nommait *Magnus Aurelius Cassiodorus* (ou *Cassiodor(i)us Senator*). Le premier nom est décoratif, comme *Flavius* qui lui est adjoint parfois. *Aurelius* renvoie à l'alliance avec la gens *Aurelia*, plus précisément avec Symmaque et son gendre Boèce. *Senator*, au début un surnom, devint son nom, puis au Moyen Âge, un titre honorifique. *Cassiodorius* se conforme aux

² J. Moorhead, *The Roman empire divided*, Edinburgh, Pearson Education Limited, 2001, pp. 35-43.

³ L'expression est de J. Heers, *Précis d'histoire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1968, p. 16.

⁴ J. Moorhead, *Ibidem*, pp. 43-49.

⁵ G. Bardy, *L'église et les derniers Romains*, Paris, Robert Laffont, 1948, p. 169.

⁶ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, Brépols, 1990, T. I, vol. 1, p. 37.

⁷ D.M. Cappuyns, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris, 1912, T. 11, colonne 1350, article « Cassiodore », et A. van de Vyver, « Cassiodore et son œuvre », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 16-2 (1937) : p. 40, note 4.

patronymes d'origine grecque⁸ et se lit dans les manuscrits de ses dernières œuvres. Après Vivarium, on ne trouve plus que *Cassiodorus* ou *Cassiodor(i)us Senator*⁹.

Sa vie, son œuvre

Il était issu d'une famille probablement d'origine syrienne ; *Κασιόδωρος* se rencontre en Syrie et se rattache au culte de Zeus *Κάσιος* (près d'Antioche)¹⁰. Son bisaïeul avait combattu les Vandales conduits par Genséric, en Sicile et en Calabre, obtenu le titre d'*illustre*¹¹ et le gouvernement de ces provinces. La famille fut alors attachée à Squillace où elle possédait une riche propriété. C'est sur ce *genitale solum*¹² que Cassiodore est sans doute né vers 484 ou peu après. Il est probable qu'il fit ses études à Rome¹³, en partie du moins, et qu'il y reçut comme tout jeune aristocrate un enseignement essentiellement fondé sur la grammaire et la rhétorique¹⁴. On lui enseigna également les arts libéraux et le grec qu'il semble n'avoir jamais vraiment maîtrisé ; on assistait depuis quelque temps à ce qu'on a appelé « l'oubli du grec¹⁵ ». Son père, préfet du prétoire, lui ouvrit le chemin de la politique, et alors qu'il avait une vingtaine d'années seulement, il devint son assistant (*conciliarus*). Il obtint la questure de septembre 506-début 507 jusqu'en 511 ou 512, et en 514 le titre honorifique de *consul ordinarius*¹⁶. Il perdit son père à ce moment-là et pendant une dizaine d'années n'eut aucune fonction à la cour. Il fut rappelé par Théodoric et devint *Magister officiorum* en

⁸ Magni Aurelii Cassiodori, *Opera omnia, Patrologie de Migne*, tomus posterior, « Commentarium de oratione », Paris, 1847, colonne. 1222 : *et ad eorum similitudinem in ius terminantur, sed in hoc discernuntur, ut Euandrius Pallas, patronymus est.*

⁹ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1350, et aussi P. Courcelle, *Les Lettres Grecques en Occident*, Paris, De Boccard, 1943, p. 350.

¹⁰ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1350.

¹¹ J. O'Donnell, *Cassiodorus*, 1979, chapitre 1. [en ligne] <http://faculty.georgetown.edu/jod/cass-book/toc.html>.

¹² D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1350.

¹³ P. Riché, *Éducation et culture dans l'occident barbare*, Paris, Seuil, 1962, p. 65.

¹⁴ P. Riché, *Éducation*, p. 62 et D. M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1351.

¹⁵ Qu'on a associé à l'idée de décadence, alors qu'il faudrait plutôt y voir une affirmation : l'émancipation du monde latin qui va se séparer du monde grec ; c'est qu'on s'éloigne du V^e siècle et que l'on va vers le Moyen Âge. Pour tout ceci, voir RP M. Mc Guire, « the decline of greek in the west from c. 150 to the death of Cassiodorus », *Classical Folia*, 13, 1959, pp. 3-25, A. Galonnier, *Boèce, Opuscula Sacra*, 2007, p. 48, H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958, p. 30, p. 45 et p. 698, D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1349-1408, et P. Courcelle, *Les Lettres grecques*, 1943, p. 313 et p. 320.

¹⁶ J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chapitre 1, D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1350, et A. van de Vyver, *Cassiodore et son œuvre*, p. 245.

523, remplaçant, sans état d'âme semble-t-il¹⁷, Boèce qui venait d'être arrêté pour trahison ; Théodoric mourut en 526 ; Cassiodore resta en fonction sous la régence de sa fille, Amalasonthe, puis, à partir de 527, on ne le voit plus sur la scène politique ; elle le rappella en 533, le nommant préfet du prétoire¹⁸; il poursuivit son action sous les rois Théodahad et Vitigés, après l'assassinat d'Amalasonthe en avril 535¹⁹. Son activité littéraire, durant cette période, consiste en des *laudes* ou panégyriques royaux qui lui donnèrent un grand prestige, une *Chronique* écrite en 519, et destinée à Eutharic, l'héritier présomptif de la couronne, mort prématurément (il s'agit d'une suite de chroniques et de listes consulaires²⁰ qui célébraient les Goths), et *l'Histoire des Goths*²¹, œuvre qui voulait donner à la dynastie Amale un passé glorieux²². La guerre menée par Justinien pour restaurer l'empire Romain le meurtrit²³. Il pensa que la paix pouvait être obtenue par la négociation, mais Bélisaire, le général byzantin, continua la guerre et entra à Ravenne en 540. Cassiodore qui avait quitté sa charge fin 537- début 538, y résidait²⁴ ; il avait gardé d'excellentes relations avec la cour²⁵ et reçu le titre de *Patricius*. C'est à ce moment-là qu'il publia l'œuvre la plus importante de cette période, les douze volumes des *Variae*, lettres (*epistulae* est sous-entendu) qui représentent la collection des arrêtés et écrits officiels rédigés dans un style adapté aux différents destinataires, ce qui explique son titre, et qui furent publiées en 538 ou peu après, pour servir de modèles à ses successeurs²⁶ ; on a pu voir aussi, dans cette publication une apologie de la bureaucratie latine mise au service de la

¹⁷ S.T. Bonino, « Philosopher face aux barbares », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 102-4 (2001) : p. 305 : « Les *Variae* ne parlent pas de cet épisode ». Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1367) nous prévient : « il ne livrera que les actes qu'il a pu retrouver, entendons qu'il a négligé ceux qui pourraient le faire apparaître sous un jour défavorable ». C'est peut-être le remord qui lui a fait célébrer Symmaque et Boèce dans *l'Ordo generis*. (D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1404).

¹⁸ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 35 et D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1353.

¹⁹ J.W. Halporn, « Magni Aurelii Cassiodori Senatori, Liber De Anima » : Introduction and critical text, Fordham university, *Traditio*, 16 (1960) : 39-109 (40).

²⁰ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, pp. 36-37.

²¹ Dont nous avons de larges passages conservés par Jordanès dans sa *Getica* (F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 37 et note 2, D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1365-66, et A van de Vyver, *Cassiodore et son œuvre*, pp. 257-58).

²² Travail historiographique composé à la demande du souverain. « Première histoire d'un peuple au Moyen Âge », nous dit F. Brunhölzl, *Histoire de la Littérature*, p. 38.

²³ Cassiodore, *De anima*, Oratio: (*Diabolus*) *invidit, pro dolor, tam magnis populis*.

²⁴ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1354 et J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chapitre 4.

²⁵ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1354 et J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chapitre 4.

²⁶ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 39.

dynastie amale et une critique de la politique de Justinien²⁷. Il écrivit aussi l'*Ordo generis*, l'histoire de sa famille, qui a permis d'authentifier les écrits théologiques de Boèce²⁸.

On note à ce moment-là²⁹, chez Cassiodore, un profond changement intérieur. C'était un chrétien catholique ; il avait projeté en 535 avec le pape Agapet 1^{er} de fonder, à Rome, sur le modèle de l'institut théologique de Nisibe et de l'école de catéchèse d'Alexandrie, une école de théologie, projet qui ne put aboutir à cause de la guerre et de la mort du pape³⁰; il montre alors un intérêt croissant pour les choses religieuses et à partir de sa charge de préfet du prétoire³¹, on le voit se pencher sur la *lectio divina*³², s'intéresser aux problèmes de l'Église, parsemer ses écrits de réflexions pieuses³³ ; on entre dans la période de sa vie qu'il a appelé sa *conversio*³⁴. Il écrivit aussitôt après les *Variae*, le *De anima*, traité sur l'âme et sur ses vertus, qui en constitue le treizième livre, et qui souligne sa conversion intérieure et son nouveau centre d'intérêt³⁵.

Nous retrouvons Cassiodore en 550 à Constantinople, avec d'autres réfugiés italiens. Il fait partie du cercle qui entoure le pape Vigile. C'est à lui que Cassiodore consacra son *Expositio psalmorum*, son écrit le plus ample, dans lequel il suit les *Enarrationes in psalmos* d'Augustin mais de manière indépendante et en y montrant une vaste érudition³⁶. Il avait commencé ce travail à Ravenne, le continua en grande partie à Constantinople, et le reprit plus tard à Vivarium ; c'est un travail d'exégèse qui se termine par une prière, comme le *De*

²⁷ Voir M. S. Bjornlie, *Politics and Tradition between Rome, Ravenna and Constantinople*, 2013. .
Recensé par Scott.G. Bruce, *Classical Review* 2013.12.43

²⁸ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 40. Pour un réexamen de l'histoire de l'*Ordo generis*, voir A. Galonnier, « Anecdote Holderi ou Ordo Generis Cassiodorum », *Antiquité Tardive*, 4, (1996) : pp. 299-312.

²⁹ D.M. Cappeluyens, *DHGE, Cassiodore*, col. 1355, situe ce changement à partir de sa préfecture.

³⁰ Cassiodore, *Institutiones*, (CPL0906), praef, par. 1, p. 3, l. 7 : *quoniam non habet locum res temporibus inquietis*.

³¹ D.M. Cappeluyens, *DHGE, Cassiodore*, col. 1355, date un profond changement à partir de ce moment-là (533), mais il est difficile de bien cerner une évolution religieuse qui a pu être progressive et peut remonter beaucoup plus haut. Voir J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chap. 4.

³² Cassiodore, *Variae*, (CLP 0986), lib. 6, epist. 25, l. 72 : *hos igitur mores lectio diuina solidauit*.

³³ D.M. Cappeluyens, *DHGE, Cassiodore*, col. 1355. Pour un recensement critique de ces données, voir J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chap.4.

³⁴ D.M. Cappeluyens, *DHGE, Cassiodore*, col.1355.

³⁵ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 31.

³⁶ A. van de Vyver, *Cassiodore et son œuvre*, p. 254, et F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 43.

anima. Il se retira dans ses terres vers 554 et y fonda un monastère³⁷ (*monestarium Vivariense* ou *Castellense*) dont le nom Vivarium vient des nombreux viviers qu'il y aménagea dans les rochers, et de l'ermitage, le Mont Castellum, destiné aux moines désireux de s'isoler³⁸. Ces deux monastères permettaient à Vivarium d'être à la fois une école d'ascèse et un centre d'études religieuses³⁹. Le monastère était un lieu de prière et d'études (mémorisation du psautier, lecture de textes sacrés, d'ouvrages d'exégèse et des Pères de l'église). Le travail manuel consistait, pour les moines peu instruits et peu aptes à apprendre, à jardiner et à cultiver, mais pour le plus grand nombre il consistait, dans le *scriptorium*, à corriger les manuscrits, à copier les textes sans faute et à les ponctuer⁴⁰; Cassiodore en avait fait un devoir monacal⁴¹. Il avait pour cela écrit un texte, le *De grammatica*⁴² et écrira encore pour ses moines, à quatre-vingt-douze ans, le *De orthographia*⁴³. Il ne fut ni abbé, ni moine⁴⁴, mais un organisateur. Il n'eut pas une règle comme Benoît⁴⁵, son contemporain, mais un programme d'études que nous donnent les *Institutiones*, son livre le plus célèbre qu'on date entre 551 et 562. Il l'a révisé à plusieurs reprises et très tôt divisé en deux parties, la science sacrée et les sciences profanes. Il avait toujours été convaincu de la nécessité d'un enseignement religieux ; profitant de son séjour à Constantinople, il s'était sans doute renseigné sur l'institut théologique de Nisibe, et c'est le projet d'université chrétienne qu'il n'avait pu mener à bien avec le pape Agapet⁴⁶ que Cassiodore tenta de réaliser dans son

³⁷ Sur la formation de Vivarium, voir les hypothèses de J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chap.6.

³⁸ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col.1358.

³⁹ P. Riché, *Éducation*, pp. 204-205.

⁴⁰ P. Riché, *Éducation*, pp. 207-208.

⁴¹ Cassiodore, *Institutiones* (CLP0906), lib.1, chap.30, para.1, p.75, l.3 : *ego tamen fateor uotum meum, quod inter uos quaecumque possunt corporeo labore compleri, antiquariorum mihi studia (si tamen ueraciter scribant) non immerito forsitan plus placere* (cependant mon souhait, je le reconnais, c'est que parmi tout ce que vous pouvez accomplir par un travail manuel, ce qui peut-être justement me plaît le plus, c'est le travail des scribes (si du moins ils écrivent correctement). Trad. Personnelle.

⁴² Recueil et commentaires du *De Schematibus* de Sacerdos et de *l'Ars major* et *minor* de Donat, auquel était joint un *De etymologia*.

⁴³ Cassiodore, *Institutiones* (CPL 0906) praef., par. 4, pag. 91, linea 3 : *de arte grammatica, quae est uidelicet origo et fundamentum liberalium litterarum*. Cassiodore était un « philologue né » (F. Brunölzl, *Histoire de la littérature*, p. 43). La grammaire était au fondement de la culture et permettait de déchiffrer mais aussi de comprendre les textes (J. Leclercq, *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu*, Cerf, 2008, p. 24).

⁴⁴ « Il ne se compte point parmi eux » (A van de Vyver, *Cassiodore et son œuvre*, p. 263). « Il ne pense pas en moine, il n'en a jamais eu la vocation et cette expérience lui manque » (J. Leclercq, *L'Amour des Lettres*, p. 25).

⁴⁵ La *Regula Magistri* n'a pas été composée par Cassiodore (Cf. J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chap. 6 et F. Brunölzl, *Histoire de la littérature*, p. 43, note 6).

⁴⁶ P. Riché, *Éducation*, p. 175, note 217.

monastère. Mais il voulait aussi créer une école monastique et, par l'étude des écrits profanes, fournir à ses moines les instruments nécessaires pour approfondir l'intelligence de l'Écriture⁴⁷. *Les Institutiones*, dans ses indications bibliographiques nous font pénétrer dans la bibliothèque de Vivarium⁴⁸ qui était richement pourvue de manuscrits venus d'Italie et d'Afrique. Le monastère n'était pas coupé du monde⁴⁹; il recevait des pauvres, des pèlerins et des hôtes⁵⁰. Cassiodore s'entoura ainsi de traducteurs, comme Mutien, Bellator, Épiphanes⁵¹ pour mener à bien l'un des aspects les plus intéressants de son projet, la traduction d'oeuvres grecques⁵² qui ont pu être transmises au Moyen Âge. Il réunit le texte de l'Écriture en neuf groupes d'écrits que l'on peut, semble-t-il, lire dans le *Codex Amiatinus*, un manuscrit de la Vulgate⁵³. Il rédigea enfin quelques commentaires sur le Nouveau Testament et écrivit *l'Historia tripartita*, une histoire ecclésiastique de valeur médiocre mais qui connut un certain succès à partir de l'époque carolingienne⁵⁴.

Cassiodore s'est éteint au plus tôt en 580⁵⁵. Le monastère n'a guère survécu à son fondateur et sa riche collection de livres ne sera pas exploitée mais dispersée, se retrouvant en grande partie dans la bibliothèque du Latran ; les papes en permettront la copie et la diffusion⁵⁶. Cassiodore n'eut pas de notoriété dans l'immédiat et le sort de son œuvre lui a échappé ; Grégoire le Grand ignore son nom et le premier à le citer est Bède le Vénérable, mais une tradition locale

⁴⁷ Cassiodore, *Institutiones*, (CLP 0906) lib.1, chap. 37, para. 1, p. 68, l.13 : *est enim rerum istarum procul dubio, sicut et Patribus nostris visum est, utilis et non refugienda cognitio, quando eam in litteris sacris tanquam in origine generalis perfectaeque sapientiae ubique reperi esse diffusam* (la connaissance de ces matières est, comme le remarquent nos Pères, sans aucun doute utile et ne doit pas être rejetée puisqu'on la retrouve répandue dans les lettres sacrées aussi bien qu'à l'origine de la sagesse universelle et parfaite). Trad. personnelle. « il avait senti le danger d'une culture cléricale étroite », ajoute P. Courcelle, *Les Lettres Grecques*, p. 316.

⁴⁸ Sur la bibliothèque de Vivarium, cf. P. Courcelle, *Les Lettres Grecques*, pp. 313-88.

⁴⁹ J.B. Barnish, « The work of Cassiodorus after his conversion », *Latomus*, 48 (1989) : 157-87.(158).

⁵⁰ D.M. Cappeluyens, *DHGE, Cassiodore*, col. 1360.

⁵¹ D.M. Cappeluyens, *DHGE, Cassiodore*, col. 1360.

⁵² A. van de Vyver, *Cassiodore et son œuvre*, pp. 264-66 et F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 47.

⁵³ D.M. Cappeluyens, *DHGE, Cassiodore*, col. 1363.

⁵⁴ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 48.

⁵⁵ D.M. Cappeluyens, *DHGE, Cassiodore*, col.1363.

⁵⁶ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p. 48.

cultivera son souvenir, comme l'indique la toponymie de la région⁵⁷, et une tradition hagiographique fera de lui un martyr⁵⁸. Il ne fut ni philosophe ni théologien comme Boèce ; son monastère n'eut pas la postérité des monastères bénédictins mais son activité au service de ses moines fit de ce grand éducateur monastique l'un des fondateurs du Moyen Âge.

La conversion⁵⁹ de Cassiodore

Ayant terminé son parcours politique dans des conditions qui nous échappent, Cassiodore fit ce qu'il a appelé sa *conuersio* ; il faut entendre par là un changement de vie, une rupture, ce que, par exemple, la conversion de saint Augustin dans le petit jardin de Milan peut nous évoquer⁶⁰. *Conuersio* est un mot d'appréhension délicate. On trouve dans la Règle de saint Benoît la formule *conuersatio morum*⁶¹ dont l'interprétation devait être difficile puisqu'elle a été remplacée par l'expression *conuersio morum* qui paraissait plus claire aux moines copistes⁶². Quelle que soit la formule, qu'en est-il du sens exact ? changement de vie ? mode de vie ? L'étymologie permet d'avoir quelques indications. *Conuersatio* vient de *conuersari* (sens duratif, demeurer) ; il désigne la conduite de vie et, dans le langage monastique, la vie ascétique ; mais il peut dériver aussi de *conuersare* (sens inchoatif, changement, alternance) désignant l'entrée en religion, et donnant alors l'impression qu'il se confond avec *conuersio*⁶³. Si *conuersatio* désigne un changement de vie, la *conuersatio* du moine suppose une

⁵⁷ Dans la région de Squillace, les ruines de Santa Maria de Vetere sont appelées par les paysans, église ou tombeau de Cassiodore, et il existe une source nommée *fontana di Cassiodoro*. Voir P. Courcelle, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 55 (1938) : pp. 259-307.

⁵⁸ H. Delehaye, « Saint Cassiodore », dans Mélanges Paul Fabre, *Études d'Histoire du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1902, p. 40.

⁵⁹ J.J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chapitre 4, F. Bruhölzl, *Histoire de la littérature*, pp. 35 et 41, et D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1355-57.

⁶⁰ Voir B. Bakhouché, « La conversion de saint Augustin : modèle paradigmatique ou exemple atypique ? », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 6, 2009 [En ligne] <http://cerri.revues.org/520>.

⁶¹ Benoît de Nursie, *Regula* (CPL 1852) cap. 58, versus. 17, linea 1 : *susciendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conuersatione morum suorum et oboedientia* (et devant être reçu dans l'oratoire qu'il promette devant tous, de rester stable, de vivre en moine, et d'obéir). Trad. personnelle. Voir J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chapitre. 4, note 9.

⁶² P. Galtier, « Pénitents et Convertis », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, T. XXXIII, Louvain, 1937, pp. 5-26, (19, note 4).

⁶³ C. Morhrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Rome, 1961, pp. 341-345.

*conuersio*⁶⁴. Par sa *conuersio*, Cassiodore désirait renoncer au monde et servir Dieu (*seruus dei* est une expression qu'il utilise désormais⁶⁵ et *exiguus seruus Dei iam Domino praestante conuersus* est le titre des souscriptions de ses dernières œuvres)⁶⁶. C'est une attitude qui était loin d'être originale ; elle était une conséquence des discussions qui portaient sur la pratique pénitentielle et qui faisait place, à côté de la pénitence publique, de la possibilité d'une pénitence semi-publique ou privée. Gennade de Marseille avait appelé « satisfaction secrète » dans ses *Dogmata ecclesiastica*, une rémission du péché par une conduite de vie différente, sans engagement envers Dieu ni éloignement du siècle⁶⁷. Arrivé au terme d'une vie publique dont il avait pu mesurer les vicissitudes, Cassiodore se tournait vers Dieu et il écrit entre 537 et 540 le *De anima*. On a souligné l'éclairage politique que pouvait suggérer cette démarche, et son lien étroit avec la décision de publier ensemble les *Variae* et le *De anima* (les *Variae* apparaissant comme un exercice d'autojustification politique, et les deux textes s'opposant et se complétant dans une logique pénitentielle explicite⁶⁸). Le *De anima* est le premier écrit religieux de Cassiodore⁶⁹; il y montre une authentique familiarité avec l'Écriture Sainte⁷⁰. Un certain nombre d'éléments vont confirmer cette nouvelle attitude. Cassiodore se mit très vite à l'écriture de son *Expositio Psalmorum*. À Constantinople, où il poursuivra cet écrit, il intervint pour essayer de réconcilier le diacre Rusticus, dans la dispute des Trois Chapitres⁷¹, avec son oncle, le pape Vigile⁷²; celui-ci, dans une lettre, qualifie

⁶⁴ J. Leclercq, *L'Amour des Lettres*, p. 25.

⁶⁵ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1356.

⁶⁶ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1363.

⁶⁷ P. Galtier, *Pénitents*, pp. 6-8, J. Leclercq, *L'Amour des Lettres*, p. 25 et D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1356 et col. 1363.

⁶⁸ Christian Gizewski, « Die Konversion Cassiodors als Typus politischen Handelns ». En ligne sur: <https://agiw.fak1.tu-berlin.de/Scriptorium/S6.htm>.

⁶⁹ D.M. Cappuyns (*DHGE, Cassiodore*, col. 1369), pense qu'il ne peut être postérieur à 538 ; J.W. Halporn (*Magni Aurelii*, p. 41), le date de 537/538 ; A van de Vyver (*Cassiodore et son œuvre*, p.253, le situe un peu avant 540 ; J.J O'Donnell (*Cassiodorus*, chapitre 4), entre 538 et 540.

⁷⁰ G. Bardy, « Cassiodore et la fin du monde ancien », *L'année théologique*, Paris, 6 (1945) : pp. 383-425 (p. 402)

⁷¹ Une longue crise avait suivi le concile de Chalcédoine (451), opposant monophysites et néo-chalcédoniens, sur la nature du Christ. L'empereur Zénon essaya d'imposer l'unité par l'Hénotique, sans succès ; Justinien fit alterner répression et politique d'apaisement et promulga enfin la condamnation d'écrits attribués à Théodore de Mopueste, à Théodoret, et à Ibas d'Edesse, qu'on a appelée les Trois Chapitres. Voir J. Daniélou et H.I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église, des Origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, pp. 387- 413, A.Van de Vyver, *Cassiodore et son œuvre*, pp. 255-59, L. Duchesne, *L'église au V^e siècle*, Paris, 1925, pp. 87-218, S.J.B. Barnish, *The Work of Cassiodorus*, pp. 158-59 et Pier Franco Beatrice, « De Rufin à Cassiodore, la réception des histoires ecclésiastiques grecques dans l'Occident latin » in

Cassiodore de *religiosus uir item filius noster Senator*⁷³. Ce titre souligne l'effacement dans lequel vivait à ce moment-là l'ancien ministre de Théodoric⁷⁴, qui entra par ailleurs en contact avec d'autres *uiri religiosi* comme Jordanes, le comte Marcellin et le questeur Junilius, un théologien laïque ; il entra aussi en contact avec des évêques, Primasius, Facundus, et avec Eusèbe féru en sciences sacrées⁷⁵. Dans la préface des *Institutiones*, il renvoie au traité que Junilius avait rédigé sur l'enseignement professé à l'institut théologique de Nisibe⁷⁶ ; c'est à ce moment-là qu'il mûrit son projet de monastère à Squillace⁷⁷. Il est clair que c'est le petit opuscule du *De anima* qui marque le moment crucial de la *conuersio* de Cassiodore, même si dans le *De orthographia*, il date son changement de vie du moment où il fit ses commentaires sur les Psaumes⁷⁸.

Dans le *De anima*, Cassiodore mène une réflexion anthropologique, psychologique et morale ; il réunit des matériaux philosophiques et emprunte des matériaux physiologiques à la tradition médicale⁷⁹. Mais il écrit aussi un traité plein de dévotion qui s'appuie sur les écrits scripturaires et sur l'œuvre de saint Augustin, auxquels il accorde une particulière importance⁸⁰.

La composition du *De Anima*

Dans les deux premiers chapitres de l'édition d'Halporn⁸¹ qui correspondent à la préface de l'édition de Garet⁸², Cassiodore nous explique que c'est sur l'insistance de ses amis (*suaue collegium*) qu'il a écrit ce traité, et nous rappelle qu'il a déjà

L'Historiographie de l'Église des premiers siècles, B. Pouderon et Y.M. Duval, Paris, Beauchesne, 2001 (Théologie Historique. 114), pp. 237-259.

⁷² Dans cette polémique théologique autour de la double nature du Christ, Cassiodore se situait manifestement en faveur des Trois Chapitres (S.J.B. Barnish. *The Work of Cassiodorus*, p. 161).

⁷³ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col 1357.

⁷⁴ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, colonne. 1357.

⁷⁵ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col.1357.

⁷⁶ A. van.de. Vyver, *Cassiodore et son œuvre*, p. 259.

⁷⁷ « Ce qui était loin d'être exceptionnel pour un laïque à l'époque » (A.van.de. Vyver, *Cassiodore et son œuvre*, p. 260).

⁷⁸ D.M. Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, col. 1356, et J.W. Halporn, *Magni Aurelii*, p. 42.

⁷⁹ S. Gersh, dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. Goulet, Paris, CNRS, 1994, T. II, pp. 232-34.

⁸⁰ A. Schneider, « Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik », *Philosophisches Jahrbuch*, 33-34 (1921) : pp. 227-252, (227) : « Cassiodor entsprechend dem Charakter seiner Urteilsweise die Verbindung mit der Patristik dar » (l'état d'esprit de Cassiodore, dans sa manière de juger, le relie à la patristique).

⁸¹ J.W. Halporn, *Magni Aurelii*, pp. 39-109.

⁸² J. Garet, *Magni Aurelii Cassiodori, Opera omnia*, tomus posterior, Paris, 1847, colonnes. 1279-1308.

utilisé cet argument au début des *Variae*⁸³ (*in salum rursus*) ; sans préjuger du rôle qu'a pu jouer la pression de ses amis, on peut faire les mêmes remarques que pour le début des *Variae*⁸⁴ : il s'agit d'une fiction littéraire ; le récit que nous fait Cassiodore de la difficulté du sujet, de sa résistance et finalement de sa résignation paraît un peu trop rhétorique, et fait apparaître la fausse modestie de Cassiodore ; la pertinence des questions qui lui sont posées suggère d'autre part un projet déjà bien réfléchi.

Nous n'ignorons pas totalement notre âme, sinon nous n'aurions pas l'idée de la rechercher, mais si nous la connaissions, nous n'aurions pas le désir d'en apprendre davantage⁸⁵ ; nous en avons une certaine représentation, mais bien qu'elle soit à portée de main, elle est d'accès difficile ; il est pourtant indispensable de la connaître si nous voulons accéder à des vérités plus hautes⁸⁶. C'est la démarche de saint Augustin que suit ici Cassiodore : connaître Dieu et notre âme⁸⁷. Il le dit de façon allusive, nous renvoyant seulement au précepte de Socrate *nosce te ipsum* qu'il ne christianisera que plus loin dans le traité⁸⁸ ; ce faisant il ne sera guère original, reprenant ce qu'avaient fait avant lui les Pères de l'Église, mais il sera suivi par les philosophes du Moyen Âge conduisant à ce que l'on a appelé le « socratisme chrétien⁸⁹ ». Cassiodore se pose et nous pose douze questions : Pourquoi l'appelle-t-on âme ? Quelle est sa définition ? Quelle est sa nature ? A-t-elle une forme ? Quelles sont ses vertus morales ? Quelles sont ses vertus naturelles ? Quelle est son origine ? Où siège-t-elle ? Quelle est la composition de son corps ? Quelle connaissance a-t-on des méchants ? Quelle connaissance a-t-on des hommes bons ? Quelles sont la destinée et la vie future de l'âme⁹⁰ ?

⁸³ Cette phrase que l'on trouve dans la deuxième préface des *Variae* (*sed postquam duodecim libris opusculum nostrum desiderato fine concluderam, de animae substantiae, uel de uirtutibus ejus amici me disserere coegerunt*), a été, semble-t-il, ultérieurement ajoutée, indiquant que le *De anima* a été écrit avant la publication des *Variae* (J.W. Halporn, *Magni Aurelii*, p. 41).

⁸⁴ En voir la critique dans Åke.J. Fridh, *Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore*, Göteborg, 1956, pp. 1-2 et dans G. Bardy, *L'église et les derniers romains*, Paris, Laffont, 1948, p. 287, note 45.

⁸⁵ É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969, p. 130.

⁸⁶ Texte latin, chapitre. I, §2 : *cui superne datum est tanta discutere*.

⁸⁷ *deum et animam scire cupio.-nihilne plus ? -nihil omnino*. Aug., *Solil.* I, 7, 1.

⁸⁸ Texte latin, chapitre. XVII, §3 : *intellegamus eum, diligamus ipsum, et tunc animas nostras uere cognoscimus*.

⁸⁹ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978, p. 219.

⁹⁰ L'édition d'Halporn comprend dix-huit chapitres, celle de Garet, douze, et c'est ce chiffre qu'il nous faut retenir comme le reconnaît Halporn, *Magni Aurelii*, p. 43.

Qu'il y ait douze questions n'est pas anodin. On peut noter ici un premier exemple du symbolisme numérique que nous retrouverons tout au long du traité. Cassiodore revient plus loin sur ce nombre douze⁹¹: « Nous avons donc terminé notre petit travail avec le nombre douze, qui a orné les cieux de la diversité des constellations, qui a disposé l'année dans le charme des mois, qui a fait abandon des principaux vents aux besoins terrestres dans une organisation prévoyante, qui a divisé les intervalles du jour et de la nuit en un juste nombre d'heures de sorte que c'est à bon droit que l'on applique aussi pour éclairer la question de l'âme ce raisonnement fondé sur le nombre dont la valeur est consacrée par l'agencement de si grandes réalités naturelles ». Le symbolisme des nombres, dont la tradition venait des pythagoriciens, était répandu dans l'aire gréco-romaine, « On y puisait le sentiment d'une nécessité mystérieuse⁹² ». Les êtres selon Boèce étaient *numerorum ratione formata*⁹³, et dans les *Institutiones*, Cassiodore nous dit : *numerus est qui cuncta disponit*⁹⁴. Dieu a tout créé en poids, mesure et nombre⁹⁵, et c'est ce nombre qui donne à la vision du monde un éclairage esthétique, mais aussi objectif⁹⁶, qui constitue « l'invisible nervure de la création⁹⁷ ». Les renvois réguliers au symbolisme numérique nous demanderont une attitude compréhensive pour sympathiser avec une mentalité qui se situe loin du moment où la raison amènera « l'épuisement du règne de l'invisible⁹⁸ ». Douze est le nombre de la plénitude ; Cassiodore pense ainsi cerner le problème de l'âme de manière achevée. Il développe les questions dans cet ordre, y ajoute un chapitre sur Dieu, une récapitulation et enfin une prière. Il se souvient vraisemblablement du questionnaire d'Évodius⁹⁹ qui comprend l'origine de l'âme (*unde sit anima*) ; la nature de l'âme (*qualis sit anima*) ; la dimension de l'âme (*quanta sit anima*) ; la cause de l'union de l'âme et du corps (*cur corpori fuerit data*) ; l'union de l'âme et du corps à la naissance (*cum ad corpus uenerit qualis efficiatur*) ; et sa nature une

⁹¹ Texte latin, chapitre. XVII, §2 .

⁹² H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, Paris, Aubier, 1964, seconde partie, II, p.8.

⁹³ Boèce, *Arith.* I, 2 : *omnia quaecumque a primaeua rerum natura constructa sunt, numerorum uidentur ratione formata.*

⁹⁴ Cassiodore, *Instit.* II, 4, 7.

⁹⁵ Sagesse, 11, 21.

⁹⁶ Voir H. de Lubac, *Exégèse*, pp. 7- 40 (8), et aussi M. Di. Marco : « Note sulla simbologia dei numeri nel *De anima* di Cassiodoro », in *Cassiodoro : dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Rubbettino, Bibliotheca Vivariensis, 2 (1993) : pp. 199-212.

⁹⁷ Cité par H. de Lubac, *Exégèse*, p. 8.

⁹⁸ Expression de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. III).

⁹⁹ Aug., *Quant.* 1, 1, et J. Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2012, p. 49.

fois séparée du corps (*qualis cum abscesserit*). Mais d'autre part en regroupant les questions de Cassiodore en un certain nombre de thèmes, on retrouve le plan qui se dégage du *De anima* de Tertullien : la nature de l'âme, son incarnation, le sort de l'âme incarnée, l'eschatologie, cadre habituel des traités scolaires des II^e et III^e siècles¹⁰⁰. En écrivant le *De anima*, Cassiodore entrait dans un genre littéraire particulier, qui avait une ascendance, et qui aura une large postérité¹⁰¹.

La conception de l'âme humaine a lentement émergé de l'ensemble des croyances anciennes, concernant l'au-delà¹⁰² et le culte des héros¹⁰³; le chemin sera long de « l'âme-ombre » d'Homère¹⁰⁴ à l'âme spirituelle et immortelle¹⁰⁵, principe de vie et de pensée, de Platon. Un chrétien pouvait trouver une représentation de l'âme dans la Bible. On lit dans Génèse, 2, 7 : « L'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant », littéralement une âme vivante (*nepesch chaya*). S'il la cherchait vainement dans l'enseignement de Jésus, il en trouvait quelques approches chez l'apôtre Paul avec sa notion de l'homme intérieur, sa représentation « trichotomiste » de l'homme, faite d'un corps, d'une âme et d'un esprit ; mais Paul distingue le corps d'un côté, l'âme et l'esprit de l'autre, et dans le Nouveau Testament le mot *ψυχή* désigne le plus souvent le souffle de vie¹⁰⁶. Du reste, c'est la résurrection qui intéressait les premiers chrétiens¹⁰⁷ plus que l'immortalité ou la spiritualité de l'âme. Ils trouvaient dans les milieux culturels dont ils étaient issus¹⁰⁸ un certain nombre d'éléments pour élaborer leur conception de l'âme, et si le platonisme est le plus souvent considéré comme la

¹⁰⁰ A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, T. III, préface, p. X, et M. Di Marco, « Scelta e utilizzazione delle fonti nel *De anima* di Cassiodoro », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 51 (1985) : p. 94.

¹⁰¹ É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, p. 151 : « le *De anima* de Cassiodore est un opuscule dont on peut dire qu'il rentre dans un genre littéraire particulier : il y a des *De anima* comme il y aura des *De intellectu* ». F. Brunhölzl, *Histoire de la Littérature*, p. 41 : « Cassiodore prend donc rang dans cette lignée » .

¹⁰² F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, Librairie Orientaliste, 1949, pp. 13-28.

¹⁰³ Auxquels les dieux pouvaient donner l'immortalité. Voir, M. Halbwachs, « La représentation de l'âme chez les Grecs », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 37, No. 4 (Octobre-Décembre 1930), p. 508.

¹⁰⁴ M. Halbwachs, *La représentation de l'âme*, p. 494.

¹⁰⁵ Idée qui était rejetée par Épicure (O. Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1961, p. 241).

¹⁰⁶ C. Guignebert, « Remarques sur quelques conceptions chrétiennes antiques touchant l'origine et la nature de l'âme », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 9 (1929) : pp. 430-32.

¹⁰⁷ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978, pp. 176-79.

¹⁰⁸ C. Guignebert, *Remarques*, p. 433.

philosophie naturelle d'un chrétien, ils sont entrés en contact avec d'autres courants philosophiques, le stoïcisme notamment, qui a joué un rôle important dans cette élaboration¹⁰⁹. On ne trouve pas une terminologie bien définie chez les Pères de l'Église. Justin et Tatien, pères apostoliques, répugnent à une immortalité naturelle qu'ils confondent avec l'éternité¹¹⁰ ; il y a deux âmes, l'une charnelle, l'autre raisonnable chez Clément d'Alexandrie, une âme préexistante, mais non exempte de corps, fût-il subtil ou éthéré, chez Origène¹¹¹, une âme par ailleurs emprisonnée et souillée par la chair ; une âme immortelle mais corporelle dérivant d'une seule et même âme pour Tertullien¹¹² qui essaie de spiritualiser ce corps, mais qui « entend bien parler de corps » quand il parle de la substance de l'âme, semblant oublier l'irréductibilité de la matière et de l'esprit¹¹³. Du pessimisme d'Arnobé qui ne peut pas penser que Dieu ait pu créer une âme aussi mauvaise¹¹⁴ à l'optimisme de Lactance qui n'a aucun doute sur l'immortalité de l'âme et voit dans la création un hymne à Dieu¹¹⁵, il faudra du temps pour arriver à la conception que saint Augustin devait développer avec ampleur. Au début du IV^e, saint Grégoire de Nysse voit l'âme incorporelle, présente dans le corps à la manière d'un esprit ; il est le premier à voir dans l'âme l'image de la Trinité. Némésios étudie l'âme en philosophe et nous donne une étude fouillée¹¹⁶ de la nature d'une âme spirituelle, immortelle, créée avant le corps auquel elle est unie. Saint Augustin n'a pas écrit de traité sur l'âme mais dans son œuvre il aborde toutes les questions qui la concernent. Dans la lignée de Platon et des néoplatoniciens il la décrira comme une nature simple, immortelle, spirituelle, unie à un corps pour faire un homme ; l'origine de l'âme le tourmentera toute sa vie¹¹⁷ ; contre les Pélagiens, il soutiendra la transmission du péché originel, et il sera le théologien de la Trinité. Mais si le grand docteur africain devait influencer l'Église par la profondeur de son œuvre, ce ne fut pas sans résistance, et aux V^e-VI^e siècles dans le sud de la Gaule, à

¹⁰⁹ M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, Paris, Seuil, 1957, p. 33.

¹¹⁰ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Tardive*, Paris, Gabalda, 1931, T. I, p. 259 et É. Gilson, *L'esprit*, p. 178, note 2.

¹¹¹ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, p. 288 et pp. 310-13.

¹¹² A. Crocco, « Il Liber *De anima* di Cassiodoro », *Sapienza : Rivista internazionale di filosofia e di teologia* 25 (1972) : pp. 133-69.

¹¹³ *Dictionnaire de Théologie catholique*, article « Âme », Doctrine des trois premiers siècles, col. 987

¹¹⁴ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, p. 405.

¹¹⁵ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, p. 406 et B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, Opificio Dei*, p. 34.

¹¹⁶ Pour Grégoire et Némésios, voir *Dictionnaire de Théologie catholique*, tome 1, col. 1002.

¹¹⁷ E. Portalié, Augustin (saint), *Dictionnaire de théologie catholique*, T. I, col. 2357-2360.

Marseille, autour de Cassien d'abord, puis autour des moines de Lérins et des évêques de Provence, furent ainsi rejetés la théorie de la grâce d'Augustin et son platonisme spiritualiste¹¹⁸. Une polémique s'en suivit et c'est ainsi que Claudien Mamert¹¹⁹, reprenant la conception augustinienne de l'âme, écrivit contre Fauste de Riez¹²⁰ son *De statu animae*, écrit dont la plupart des auteurs s'accordent à dire qu'il est l'une des sources de Cassiodore dans son *De anima*¹²¹. Le concile d'Orange (529) condamna, dans un langage mesuré¹²², le semi-pélagianisme qui ressortissait à cette polémique et c'est dans la lignée de cette anthropologie chrétienne que s'installa Cassiodore.

Le contenu du *De anima*

Le projet esquissé, Cassiodore va pouvoir disséquer l'âme et découvrir ses parties¹²³. Nous allons essayer de le suivre en groupant ses idées en un certain nombre de thèmes.

Définitions et étymologie

En se demandant pourquoi on l'appelle âme¹²⁴, Cassiodore nous donne une terminologie des facultés de l'âme qu'il appuie par une étude étymologique. Dans l'*anima*, principe de vie, il distingue plusieurs fonctions : l'*animus* est un principe raisonnable mais aussi un principe vital ; son utilisation à trois reprises dans le texte¹²⁵ semble en faire le siège des passions (θυμός)¹²⁶ ; *mens* (la pensée) est la

¹¹⁸ É. Bréhier, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, L'évolution de l'humanité, 1971, p. 22.

¹¹⁹ D'origine gauloise, il pourrait être né à Vienne. Il est mort vers 474.

¹²⁰ Longtemps moine à l'abbaye de Lérins, puis évêque de Riez, il était réticent à l'égard de la doctrine spiritualiste de l'âme, mais est mort entouré de vénération, même s'il avait prêté le flanc à la critique. J. Daniélou et H.I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, p. 458 et É. Bréhier, *La philosophie*, p. 26.

¹²¹ Voir plus loin, p. 31 pour une approche critique de cette donnée.

¹²² Langage mesuré car les polémiques amenaient à un raidissement des formules. Voir J. Daniélou et H.I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, pp. 458-59.

¹²³ Texte latin Chapitre IV, §1 : *facilius discere quae diuisa possunt euidentius elucere*.

¹²⁴ Chapitre IV.

¹²⁵ Cassiodore, *De anima* : chapitres VIII, §1, XI, §9 et XIII, §6.

¹²⁶ J. Lagouanère, *Intériorité*, p. 69, qui parle de saint Augustin ; mais Cassiodore en reprend à peu près la terminologie (voir É. Gilson, *Introduction*, pp. 56-57). Pour le lien entre *anima* et *animus* voir J. Lagouanère, *Intériorité*, pp.71-76.

partie supérieure de l'âme raisonnable et *intellectus* (l'intelligence) appartient à la mens¹²⁷ ; *spiritus* a trois acceptations : il renvoie au souffle divin, à l'esprit et aussi au souffle de vie. *Animus*, *spiritus* et *mens* ne peuvent signifier l'âme ; il s'agit là de facultés de l'âme mais celle-ci garde son unité¹²⁸. On voit dans le texte de Cassiodore qu'*animus* peut être employé à la place d'*anima*¹²⁹ ; Cassiodore suit alors saint Augustin qui l'utilisait de préférence pour désigner l'âme de l'homme en y voyant un principe vital et une substance raisonnable¹³⁰. Il scrute ensuite l'étymologie des termes utilisés ; *anima*, qui suggère *animare* puisqu'elle anime le corps, vient pour lui du grec *anaima*, c'est-à-dire distincte du sang¹³¹, ce qui différencie l'homme des animaux ; *animus* vient du grec *anemos*, évoquant la rapidité du vent¹³², et *mens* de *mene*, la lune, qui souligne son caractère changeant. La conception antique et médiévale de l'étymologie voyait une relation entre le mot et la chose, et, dans le mot, une indication de la nature de la chose¹³³ ; l'approche était spéculative et non linguistique, loin de la conception moderne de l'étymologie¹³⁴, et nous paraît donc inactuelle, même si la philosophie moderne a pu nous mettre en garde : le mot est-il totalement arbitraire ? Ne nous dit-t-il pas quelque chose de la façon dont on le perçoit¹³⁵ ? Le mot « loin d'être le simple signe des objets et des significations, habite les choses et véhicule les

¹²⁷ J. Lagouanère, *Intériorité*, p.69.

¹²⁸ Cette unité de l'âme et de ses facultés est une préoccupation constante chez les auteurs chrétiens qui y voient un reflet de la Trinité et de l'union consubstantielle des personnes. Cassiodore, comme saint Augustin y trouve des triades qui soulignent cet éclairage (É. Gilson, *Introduction*, p. 290, pour ce qui concerne saint Augustin). Pour son influence au Moyen Âge, voir Michaux-Quantin P, « Une division augustinienne des puissances de l'âme au moyen âge », *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, 1957, Vol. III, N° 3, p. 235-248. Voir aussi M. Ferraz, *De la psychologie de saint Augustin*, Paris, Thorin, 1869, p. 84, qui reste une mine de renseignements.

¹²⁹ Voir Traduction, notes 40, 51, 68, 82 et 144.

¹³⁰ É. Gilson, *Introduction*, p. 56.

¹³¹ Pour Empédocle, le sang est l'organe où siège la conscience ; pour Critias, l'âme est de sang (J.P. Dumont, *les Présocratiques*, Paris, La Pléiade, 1988, pp. 362 et 1135). Cette hypothèse est notée par Platon (*Phédon*, 96b), Cicéron (*Tusculanes*, I,9), Lucrèce (*De natura rerum*, III, 43-44) et réfutée par Lactance (Voir B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, p.175). Cassiodore ne retient pas cette hypothèse matérialiste.

¹³² Pour Anaximène, Anaximandre, Anaxagore, et Archélaos, l'air est la substance naturelle de l'âme (J.P. Dumont, *les Présocratiques*, p. 38), et, selon saint Augustin, Diogène d'Apollonie disait que l'air est la matière à partir de laquelle toute chose est formée, et qu'il renferme une raison divine (J.P. Dumont, *les Présocratiques*, p. 702, qui cite Aug. *Civ*, VIII, 2). Lactance réfute cette vue matérialiste (B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, p. 50). Quant à Cassiodore, s'il évoque la nature ignée de l'âme, il n'en retiendra que sa nature lumineuse.

¹³³ F. Brunölzl, *Histoire littéraire*, p. 41 : « selon une antique croyance, il y aurait entre une chose et le mot dont on la désigne une relation secrète ; le mot porterait en somme quelque chose de la nature de la chose, de telle manière que si l'on parvenait à saisir le vrai sens, le sens propre du mot, on approcherait du même coup l'essence de la chose ».

¹³⁴ L.M de Rijk, *La philosophie au Moyen Âge*, 1985, Leiden, E.J. Brill, pp. 147-148.

¹³⁵ Bérénice Levet, *La théorie du genre*, Paris, Grasset, 2014.

significations¹³⁶ ». Cassiodore nous donne deux définitions de l'âme, celle des philosophes, pour lesquels « elle est une substance simple, une forme naturelle, distincte de la matière de son corps, instrument des parties du corps, et possédant une force vitale¹³⁷ », et celle des docteurs de la foi pour lesquels elle est « une substance spirituelle et particulière, créée par Dieu, vertu vivifiante de son corps, douée de raison et immortelle, mais susceptible de se tourner vers le bien et vers le mal ». Cassiodore préfère indiscutablement la définition des Pères de l'Église et des docteurs chrétiens puisque c'est celle qu'il va développer ; il lui arrivera même de malmener les penseurs profanes qui « suivent l'erreur des hommes¹³⁸ » ; on y a vu un rejet de la philosophie¹³⁹ ; peut-être faut-il n'y voir que le rejet d'une raison laissée à elle-même sans le secours de la foi. De fait la distinction entre philosophes et docteurs de la foi paraît moins pertinente qu'une opposition entre tenants d'une psychologie matérialiste et tenants d'une psychologie spiritualiste. On peut du reste noter un balancement entre les termes des deux définitions¹⁴⁰.

En définitive pour Cassiodore, l'âme a été créée par Dieu et, principe vivifiant de son corps¹⁴¹, elle est une substance spirituelle, immortelle, raisonnable, mais sujette au changement.

La nature et les attributs de l'âme

Que l'âme ait été créée par Dieu, les Écritures nous le disent. Toute substance est créée ou a été créée ; seule la divinité peut créer, et non seulement elle crée des êtres mais « elle les conserve et les soutient dans l'existence¹⁴² ». Le Dieu qui crée est aussi Providence.

Elle est de nature spirituelle, et la raison nous le prouve. Elle trouve dans les corps, étendue, quantité et parties, qui sont absentes dans l'âme. Comment l'âme sait-elle qu'elle n'a pas d'étendue ? elle aurait pu le soupçonner quand elle met en

¹³⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976 (collection Tel), pp. 201-214.

¹³⁷ É. Brehier, *La Philosophie*, p. 27, note. 53, renvoie la première et la troisième à Platon, la deuxième et la quatrième à Aristote.

¹³⁸ Texte latin : chapitre XII, §1 : *sed humanum potius sequuntur errorem*.

¹³⁹ Voir É. Bréhier, *Philosophie*, p. 27 et A. Galonnier, *L'encyclopédisme*, p 53.

¹⁴⁰ Voir Traduction, note 39.

¹⁴¹ Texte latin, chapitre IV, §1 : *sui corporis uiuificatrix*.

¹⁴² J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, p. 369.

œuvre une introspection par nature spirituelle¹⁴³, ou encore quand elle se sent absorbée dans sa stricte intimité¹⁴⁴, mais c'est surtout quand elle se voit, associée à un corps, rester un esprit qui découvre, évalue, médite, cherche à connaître qu'elle peut alors se concevoir comme pensée, à partir de là se connaître et savoir ce qu'elle n'est pas¹⁴⁵. Elle est attirée par les choses spirituelles, reconnaissant avec elles une similitude de création¹⁴⁶. Elle n'a ni quantité ni forme, et par forme Cassiodore entend la figure des géomètres, inscrite dans l'espace, il ne l'envisage pas comme ce qui, dans le langage aristotélicien, détermine ou actualise la matière. Si les Écritures parlent, à propos d'événements spirituels, de formes corporelles, de phénomènes sensitifs, il ne s'agit que d'un langage imagé, d'un langage métaphorique. Cassiodore rejettera à plusieurs reprises l'anthropomorphisme biblique¹⁴⁷.

L'âme est immortelle. Cassiodore en trouve la preuve dans la littérature profane avec quatre syllogismes d'origine platonicienne : l'âme est vie¹⁴⁸, l'âme est simple et n'est pas une harmonie¹⁴⁹, l'âme ne peut être corrompue par un vice propre¹⁵⁰, enfin l'âme douée de raison se meut sans cesse¹⁵¹.

La spiritualité et l'immortalité de l'âme, Cassiodore va évidemment les rechercher dans les Écritures qui nous disent que Dieu a fait l'homme à son image et à sa ressemblance¹⁵²; et il est évident qu'il est ici question de l'âme, qui ne peut

¹⁴³ Texte latin, chapitre I, §1 : *sibi praesto est*. Voir M. Ferraz, *De la psychologie*, p. 46, et É. Gilson, *Introduction*, p. 101.

¹⁴⁴ Texte latin, chapitre IV, §14: *subito cogitationibus amovemur*. Voir M. Ferraz, *de la psychologie*, p. 53.

¹⁴⁵ É. Gilson, *Introduction*, pp. 59-60.

¹⁴⁶ Texte latin, chapitre IV, §3 : *ad spiritalia tendat, quibus se similem cognoscit esse formatam*.

¹⁴⁷ Texte latin, chapitre VI, §2 : *nec ille lingua locutus est quam constat esse corpoream*.

¹⁴⁸ Platon, *Phèdre*, 245c.

¹⁴⁹ Platon, *Phédon*, 92d.

¹⁵⁰ Platon, *La République*, 609b. Voir aussi R. Baccou (*La République*, Garnier-Flammarion, 1966, note 737.

¹⁵¹ Platon, *Phèdre*, 245d, repris par Macrobe, *Somn.* II, 13, 12.

¹⁵² Fauste de Riez, *Ep.* 5 : *sciendum ergo est, quia ideo mors ad animam non pervenit, quia in eam dominus imaginem suam et similitudinem conlocavit* (il faut savoir que la mort ne parvient pas jusqu'à l'âme, que le Maître y a déposé son image et sa ressemblance). Claudien Mamert, *An.* I, 5 : *de uero homine, hoc est de hominis animam quaerimus* (or à propos de l'homme ce que l'on cherche à savoir, c'est l'âme de l'homme). Traductions personnelles. « L'Écriture dit bien que l'homme a été créé à l'image de Dieu, mais par homme il faut entendre ici l'homme véritable, c'est-à-dire l'âme humaine » souligne E.L Fortin (*Christianisme*, p. 78), qui ajoute qu'Ambroise et Augustin appliquaient à l'âme humaine les passages de la Génèse relatifs à l'homme créé à la ressemblance divine, comme Grégoire de Nysse (*De anima et resurrectione*) et Maxime le Confesseur (*Ep.* 6).

donc penser que Dieu, qui l'a créée à son image, puisse ensuite lui opposer l'outrage de la mort. Cassiodore se place dans une exégèse de type alexandrine qui avait été combattue par les semi-pélagiens, lors de leur polémique anti-augustinienne ; ils reprochaient à saint Augustin un dualisme psychologique et un certain immanentisme éloigné du Dieu transcendant de la Bible. Cassiodore ne détaille pas les discussions qu'on pouvait trouver chez les Pères de l'Église : problème de l'image divine de l'âme, de la ressemblance de l'âme avec Dieu, du Logos, image parfaite de Dieu¹⁵³. Mais on peut néanmoins glaner quelques échos de ces controverses : le portrait qui amène une certaine ressemblance mais loin de la réalité et de la vérité, la possession par l'homme d'attributs qu'on pourrait croire divins, mais qui, en Dieu, se confondent avec sa substance alors que chez l'homme ils n'en sont qu'une participation¹⁵⁴. C'est un éclairage platonicien qu'il faut noter ici, éclairage sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

L'âme est rationnelle, et c'est ce qui l'élève au-dessus des bêtes. Cassiodore la définit comme le mouvement de l'âme qui peut démontrer¹⁵⁵ ; L'âme a une activité discursive¹⁵⁶ ; elle peut aller du connu à l'inconnu pour atteindre la vérité.

Quand Cassiodore aborde la qualité substantielle de l'âme, il souligne d'abord le caractère igné que lui donnent certains auteurs pour retenir finalement sa qualité lumineuse. Le texte de Cassiodore évoque l'illumination augustinienne, théorie d'origine néoplatonicienne, mais qu'Augustin avait retrouvé dans la cosmogonie manichéenne et qui fait de Dieu le soleil intelligible des âmes. Il n'y a, bien sûr, aucun rapport entre la lumière créée de l'âme et celle, inaccessible, que Dieu est le seul à posséder¹⁵⁷. Cassiodore retrouvait cette notion dans les Évangiles et nous y renvoie¹⁵⁸, et il adopte tout naturellement cette vision qui pose quelques

¹⁵³ Sur l'*Imago Dei* voir, R.A. Markus, 'imago' and 'similitudo' in *Augustine*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2-3 (1964) : pp.125-143, et H. Sommers, « Image de Dieu : les sources de l'exégèse augustinienne », *Revue des Études augustiniennes*, 7(1961) : pp. 105-25.

¹⁵⁴ Texte latin, chapitre IV, §10 : *arduae uirtutes in summitate illa plenissimae atque perfectissimae sunt quae creaturis uniuersis ipsius largitate pro suo modulo conceduntur*. Voir aussi É. Gilson, *Introduction*, pp. 275-78.

¹⁵⁵ Texte latin, chapitre IV, §7 : *Rationem uero dico animi probabilem motum*.

¹⁵⁶ A. Schneider, *Die Erkenntnislehre*, p. 237. « Die ratio bedeutet insofern dasjenige Denken, welches die Griechen seit Platos Zeiten als dianoia bezeichnet haben » (La ratio représente donc la raison que les Grecs définissaient depuis Platon par *dianoia*).

¹⁵⁷ Voir Traduction, note 108.

¹⁵⁸ Jean. I, 9 : « Cette lumière était la véritable lumière, qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme » La Vulgate dit : *erat lux uera quae inluminat omnem hominem uenientem in mundum*.

problèmes d'interprétation. Quand il nous parle de lumière substantielle, parle-t-il dans un langage imagé¹⁵⁹ ou au sens propre¹⁶⁰. Il semble que ce soit le langage métaphorique qu'il nous faille retenir, la lumière étant un principe matériel aussi proche que possible de l'esprit¹⁶¹. L'âme se rappelle avoir reçu cette lumière pendant la création¹⁶²; l'homme a donc un intellect qui lui est propre¹⁶³, mais comme nous le reverrons l'illumination divine de cet intellect est indispensable pour la connaissance comme pour les règles de l'action.

L'âme enfin a une mobilité fuyante, et nous connaissons le danger d'une volonté qui n'est pas inflexible. Elle est d'humeur changeante, versatile, influençable, se tournant vers le bien ou vers le mal. Sujette au changement, l'âme ne peut être une partie de Dieu qui seul est immuable ; c'est Lui qui l'a créée, mais à partir du néant et non à partir de sa propre substance ; et nous voyons de la même façon que l'âme, substance spirituelle, est différente des anges car elle est chargée de chair¹⁶⁴.

Le corps

Dieu en effet n'a pas créé une âme, il a créé un homme, c'est-à-dire une âme et un corps. En parlant du corps humain, temple de l'âme¹⁶⁵, Cassiodore n'écrit pas un traité d'anatomie, bien qu'il nous décrive quelques parties du corps et consacre un passage à la fonction nutritive en utilisant des données médicales. Il nous donne une description symbolique du corps humain : symbolisme numérique (crâne formé de six os, chiffre parfait ; parties du corps appariées deux à deux, dualité renvoyant aux deux Testaments, dix doigts et dix orteils qui renvoient au Décalogue), mais aussi symbolisme architectural (posture droite, élevée,

Lux, c'est la source lumineuse et *lumen*, la lumière diffusée. Cassiodore ne différencie pas ces deux termes.

¹⁵⁹ Comme le langage augustinien. Cf. É. Gilson, *Introduction*, p. 105.

¹⁶⁰ Comme le pense A. Scheider, *Die Erkenntnislehre*, p.242 : « Als Licht erscheint ihm die Seele, und zwar keineswegs in einem nur bildlichen, übertragenen Sinne, sondern vielmehr in des Wortes eigentlichster Bedeutung » (l'âme lui apparaît comme une Lumière, ceci non au sens figuré, mais plutôt dans le sens propre du mot). Voir aussi A. Crocco, *Il liber*, pp. 149-50.

¹⁶¹ É. Gilson, *Introduction*, p.74, note 3.

¹⁶² Texte latin, chapitre V, §2 : *quantum illi pro modulo suo necessarium fuit, decenter accepisse memoratur*.

¹⁶³ É. Gilson, *Introduction*, p.106.

¹⁶⁴ Texte latin, chapitre IV, §13 : *non intellegenda est pars dei, ut qui dementium irreligiosa uoluntate putauerunt, quia conuertibilis est ; neque angelorum, quia carni sociabilis est*.

¹⁶⁵ Texte latin, chapitre, X, §5 : *sed conuenit ut et de eius templo dicamus*.

permettant la contemplation¹⁶⁶, le cerveau dans un crâne arrondi comme la voûte céleste, colonne cervicale solide comme la foi). Sa description est surtout un hymne à Dieu pour la beauté de sa création¹⁶⁷ et pour la place éminente de l'homme dans le règne animal, à la manière de Lactance dans son *De opificio Dei*¹⁶⁸. Ce corps est conçu pour que ses parties coopèrent, pour qu'il puisse se défendre, générer et perpétuer l'espèce, réaliser avec ses deux mains ce que sa pensée a élaboré, discourir avec sa voix ; il est aussi agrémenté de parties médianes qui ajoutent à son équilibre et à sa beauté, il est harmonieux et digne d'éloges ; mais malheureusement il est souillé par le péché originel. Le rappel du péché souligne notre sujétion à la loi de la chair¹⁶⁹ ; si l'âme s'y soumet, elle s'obscurcit et oublie sa vraie nature qu'il lui faudra essayer de redécouvrir¹⁷⁰ pour poursuivre son itinéraire vers Dieu.

L'union de l'âme et du corps

Comment l'âme, substance intelligible, peut-elle être unie à un corps matériel ? Cassiodore s'étonne de l'union d'une substance spirituelle et d'un corps solide¹⁷¹. L'âme, est, dit-il, un souffle igné répandu sur tout le corps¹⁷² ; il reprend ici la théorie stoïcienne d'après laquelle l'âme donne au corps sa chaleur mais aussi une tension (τόνος)¹⁷³, qu'on traduit depuis Cicéron par *intentio*¹⁷⁴ ; l'âme est dans tout le corps et dans chaque partie en particulier ; elle veille en permanence sur le corps, et cette attention vitale (*vitalis intentio*) varie

¹⁶⁶ H. Sommers, *Image de Dieu*, pp. 112-114. Lieu commun de la philosophie grecque le thème de la stature droite, constamment présent dans l'oeuvre de saint Augustin, se retrouve chez Lactance, Grégoire de Nysse, Basile mais aussi Cicéron, Ovide, Minucius Felix, et fait partie des controverses traditionnelles des Pères de l'Église.

¹⁶⁷ Texte latin, chapitre X, §5: *quoniam illa imago dei non patitur ut corpori deformi coniuncta esse videatur*. Voir B. Bakhouche et S. Luciani, *Lactance*, pp. 33-34.

¹⁶⁸ Voir B. Bakhouche et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, pp. 33-34.

¹⁶⁹ Texte latin, chapitre IV, §4: *quando anima dilecto corpori indulgentius remittendo locum noscitur praebere peccato*.

¹⁷⁰ É. Gilson, *Introduction*, p. 135.

¹⁷¹ Texte latin, chapitre IV, §6 : *mirum praeterea uidetur rem incorpoream membris solidissimis colligatam*.

¹⁷² Pour les stoïciens : « l'âme est de l'air chaud, qui parcourt le corps tout entier. Ce souffle igné s'étend à travers tous les membres » (M. Spannaeut, *Le stoïcisme*, p. 133). Voir aussi B. Bakhouche et S. Luciani, *Lactance, de opificio Dei*, Brepols, 2009, p. 201, note 109, p. 220, note 246, et J.W. Halporn, *Magni Aurelii*, 1960, p. 45.

¹⁷³ M. Spanneut, *Le stoïcisme*, p. 133.

¹⁷⁴ Cicéron, *Tusc.* II., 27, 65 : *haec patientia dolorum quam saepe iam animi intentione dixi esse firmandam* (« cette patience dans les souffrances, dont j'ai souvent dit qu'elle doit puiser sa force dans la tension de l'âme ». Trad. J. Humbert), et J. Lagouanère, *Intériorité*, p.52.

d'intensité selon la nature de l'organe et selon les circonstances¹⁷⁵. Cassiodore ne s'étend pas longuement sur cette union. Il reconnaît l'union de l'âme et du corps dans le fait qu'une blessure de n'importe quelle partie du corps fait souffrir l'âme toute entière, reprenant ce qu'avaient déjà dit, avant lui, Alexandre d'Aphrodise et saint Augustin¹⁷⁶. Il souligne la délectation de l'âme pour son corps¹⁷⁷ ; mais il se sépare de saint Augustin à propos du siège de l'âme. Celui-ci ne la situait pas dans une partie spéciale du corps mais dans le corps tout entier¹⁷⁸. La position de Cassiodore est ambiguë puisqu'après avoir noté qu'elle est répandue sur tout le corps, il lui trouve un lieu privilégié, dans une démarche qui cherche manifestement un éclairage symbolique ; alors que ce siège est pour certains dans le cœur¹⁷⁹, lui le voit dans la tête. Le crâne a en effet une forme sphérique, signe de perfection, il est haut placé comme Dieu qui, nous disent les Écritures, siège dans les cieux, et l'âme, comme du haut d'un tribunal, peut, avec l'aide de Dieu, régler le comportement humain. Cassiodore fait appel à des données médicales et physiologiques pour conforter cette hypothèse, en prenant pour exemple le caillot sanguin cérébral ou le retentissement d'une forte émotion au niveau de la tête plutôt que dans une autre partie de corps. Il avait, dans un premier temps évoqué le « corps-prison¹⁸⁰ » semblant nous renvoyer au dualisme platonicien ; l'âme prisonnière de son corps est une notion d'origine orphique et platonicienne, qui sera reprise par Origène et que Cassiodore pouvait trouver dans les *Ennéades* de Plotin ou dans la version latine qu'en avait donnée Marius Victorinus. Il pouvait la retrouver aussi chez Saint Augustin qui en parle dans le *Contra Academicos* écrit juste après sa conversion, mais qu'il rejettera dans ses *Retractationes* ; saint Augustin n'avait jamais admis le pessimisme de la solution retenue par Origène. Son platonisme l'orientait vers l'âme, mais son christianisme vers l'union d'une âme et d'un corps. Après avoir énergiquement soutenu la spiritualité de l'âme en réaction contre son matérialisme initial, Augustin se garda d'aller trop loin dans cette direction et vit l'homme comme

¹⁷⁵ É. Gilson, *Introduction*, p. 63-64 et Traduction, note 59.

¹⁷⁶ Cités par E.L. Fortin, *Christianisme*, p. 118, note 8.

¹⁷⁷ Texte latin, chapitre IV, §4 : *oculorum speculatione depascitur, sonoris delectatur auditibus, suauissimis iucundatur odoribus, necessaria gustus epulatione delentur.*

¹⁷⁸ E. Portalié, *Augustin*, col. 2359.

¹⁷⁹ A. Scheinder : « peripatetisch-stoischen Auffassung » (doctrine péripatéticienne et stoïcienne). *Die Erkenntnislehre*, p. 229

¹⁸⁰ Texte latin, chapitre IV, §4 : *ineffabili conditione diligit carcerem suum.*

une nature où la matière et l'esprit s'unissent sans se confondre¹⁸¹ ; dans cette union, si l'âme se tourne trop vers la matière, le corps alors l'emprisonne. Saint Augustin refusait par ailleurs d'attribuer au seul corps la souillure de l'homme¹⁸², mais cette union était toujours restée pour lui un profond mystère¹⁸³. Le texte de Cassiodore se trouve au centre de cette anthropologie et son vocabulaire nous paraît trahir sa source et ses hésitations¹⁸⁴.

L'âme est donc l'animatrice du corps. Mais l'homme ne se contente pas de vivre, il sent, il pense, il agit.

L'âme sensitive.

Cassiodore aperçoit deux volets dans la sensibilité : une vigueur est donnée aux sens par l'âme ; et par l'imagination nous pouvons accéder à tout ce qui est incorporel. Le corps nous met en rapport avec le monde extérieur par les sens¹⁸⁵, sans que l'âme sorte d'elle-même ; c'est un rapport entre ouvrier et outil que Cassiodore, suivant Plotin et saint Augustin, nous propose¹⁸⁶; l'âme sensitive donne de la force (*vigor*) aux sens corporels que sont la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, grâce à son « attention vitale ». La vue, puissance immatérielle de l'âme, sort par la pupille de l'œil pour atteindre l'objet ; l'ouïe « reçoit les sons au moyen d'oreilles concaves et en spirales », mais c'est par la raison que sont discernées les vibrations¹⁸⁷. La connaissance sensible n'est pas seulement une passion subie par le corps, elle est engendrée tout à la fois par ce qui connaît et par ce qui est connu¹⁸⁸, et c'est l'âme qui juge (*diiudicans*). On nomme sensation l'acte d'attention exercée par l'âme sur les modifications que

¹⁸¹ E. Portalié, *Augustin*, col. 2358.

¹⁸² E. Dubreucq, « Corps, chair et âme, les formulations de l'âme chez saint Augustin », *Recherches de science religieuse*, vol. 84, 3 (1996) : pp.351-72 (356).

¹⁸³ Voir É. Gilson, *Introduction*, p. 62.

¹⁸⁴ Qui apparaissent dans les définitions successives que saint Augustin nous donne de l'homme (E. Portalié, *Augustin*, col. 2358).

¹⁸⁵ Texte latin, chapitre. XI, §6 : *hoc autem corpus animatum quinque sensibus administratur ac regitur*

¹⁸⁶ É. Gilson, *Introduction*, p.74.

¹⁸⁷ Texte latin, chapitre XI, §6 : *concauis ac cocleatis auribus sonos accipit [...] diiudicans quid sit auditum.*

¹⁸⁸ Saint Augustin, *Trin.*, X, 12 : *ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito.*

subit le corps¹⁸⁹. La sensibilité renvoie d'autre part, à l'imagination, et celle-ci nous fait accéder aux choses incorporelles, mais l'âme ne peut imaginer que ce qu'elle a déjà perçu¹⁹⁰ et qu'elle garde en mémoire : « placée dans un corps l'âme voit de nombreuses choses tantôt avec l'oeil de la chair (*oculi carnales*), tantôt dans les chimères de son imagination (*phantastica imaginatio*)¹⁹¹ ». Cassiodore nous a renvoyé à saint Augustin (*Pater Augustinus*) et à sa théorie de la sensation, mais il s'est contenté de nous suggérer les conceptions augustiniennes de la sensibilité, en nous en donnant seulement quelques lambeaux

L'âme intellectuelle

L'âme est douée de raison ; *anima rationalis* est une expression que Cassiodore utilise à deux reprises¹⁹² dans son traité, et qui permet de différencier l'âme de l'homme de celle des animaux. L'homme a une activité intellectuelle qui lui fait découvrir les arts, la science, les « disciplines », mais qui lui permet aussi d'atteindre l'intelligible. Pour saisir cette théorie de la connaissance, il nous faut retrouver la métaphore de l'illumination divine : la pensée est une lumière créée par Dieu, mais elle doit être illuminée par le créateur¹⁹³ ; pour que l'intellect puisse penser, il lui faut l'illumination divine¹⁹⁴. L'âme a une lumière substantielle, nous nous en apercevons quelquefois¹⁹⁵, mais en ne s'éloignant pas de la grâce de Dieu, l'illumination morale et spéculative de l'âme devient plus intense. C'est que l'illumination divine qui porte sur les intelligibles¹⁹⁶, éclaire aussi notre conduite. Il n'y a aucune trace d'innéisme au sens platonicien dans cette théorie puisque Cassiodore ne retient pas la théorie de la réminiscence¹⁹⁷, et

¹⁸⁹ É. Gilson, *Introduction*, p.82 et C. Di Martino : « più semplicemente, la sensazione é la reazione dell' anima ad una passione del corpo, sulla quale l'anima si concentra », *Rev. des Étud. Aug.* 2, 2000, p. 185.

¹⁹⁰ É. Gilson, *Introduction*, p.73.

¹⁹¹ Voir Traduction, note 72.

¹⁹² Voir Texte latin, chapitre IV, §9 et chapitre X, §1.

¹⁹³ Jean, I, 9.

¹⁹⁴ É. Gilson, *Introduction*, p.108 : « l'illumination est indispensable pour que l'intellect soit capable de penser ».

¹⁹⁵ Texte latin, chapitre V, §4 : *cogitatione positi, nescio quid tenue, uolubile, clarum in nobis esse sentimus, quod respicit sine sole, quod uidet sine extraneo lumine.*

¹⁹⁶ É. Gilson, *Introduction*, p. 114.

¹⁹⁷ Saint Augustin qui paraît parler de la réminiscence au sens platonicien dans les Soliloques, la rétractera plus tard (voir Traduction, note 97). Cf. A.Scheinder, *Die Erkenntnislehre*, p. 239 : « in seinen späteren Schriften sagte sich auch Augustin von ihr los, ohne deshalb die Annahme angeborener Elemente in unserer Erkenntnis als solche radikal zu verwerfen (« dans ses écritures plus tardives Augustin s'en détachait aussi sans pourtant rejeter radicalement l'hypothèse

si l'âme se souvient, c'est dans un sens très différent : on apprend du Maître intérieur en explorant le contenu de notre conscience¹⁹⁸.

La morale et la Loi divine

L'âme, nous l'avons vu est « susceptible de se tourner vers le bien et vers le mal¹⁹⁹ » ; la sagesse, nous dit Cassiodore, « ne nous a pas été attribuée comme quelque chose d'immuable²⁰⁰ » et si nous agissons correctement, l'illumination divine va nous prescrire des règles auxquelles il nous faudra obéir car l'âme ne peut ignorer celui qui propose la loi²⁰¹. Quatre vertus nous sont attribuées : la justice qui donne à chacun ce qui lui est dû, la prudence qui nous permet de distinguer le bien du mal, la force qui permet d'endurer l'adversité, et la tempérance qui refrénant la chair conserve la domination de l'esprit²⁰². Cassiodore y adjoint la contemplation qui par l'*acies mentis*²⁰³, la fine pointe de l'intelligence, nous permet de percevoir les objets intelligibles²⁰⁴, le jugement qui fait entrer la raison dans l'évaluation du bien et du mal²⁰⁵, et enfin la mémoire qui met en réserve les secrets de l'âme²⁰⁶. Il nous montre encore une fois son attachement au symbolisme, par cette triade qui renvoie à la triade augustinienne, « raison, mémoire et volonté », et à la Trinité. On a pu s'étonner que Cassiodore mette sa psychologie au service de la morale²⁰⁷, mais ce qui l'intéresse, c'est sa destinée et on peut attribuer à Cassiodore ce que É. Gilson dit de saint Augustin : « son anthropologie et sa psychologie sont suspendues à une morale qui rend raison de leurs caractères essentiels²⁰⁸ ». L'âme soumise par la chair est une âme privée de vie. Si Dieu regarde vers elle, lui donnant la force de se sauver, l'homme trouvera

d'éléments innés dans notre connaissance.)). Mais il n'y a pas éléments innés au sens de don congénital ; la vérité ne vient ni des choses ni de nous, mais de Dieu (É. Gilson, *Introduction*, p. 102, qui parle, à propos de saint Augustin, d'intrinsicisme).

¹⁹⁸ Pour tout ceci voir . Gilson, *Introduction*, pp. 96-100.

¹⁹⁹ Texte latin, chapitre IV, §1: *sed in bonum malum que conuertibilis*.

²⁰⁰ Texte latin, chapitre IV, §12 : *prudenciam non esse nobis immutabilem contributam*.

²⁰¹ Texte latin, chapitre XII, §1 : *si latorem legis ignoret ? graditur sine uia, respicit sine lumine*.

²⁰² Texte latin, début du chapitre VII.

²⁰³ Voir Traduction, note 135.

²⁰⁴ Texte latin, chapitre VII, §2 : *contemplatio quae aciem nostrae mentis extendit ad res subtilissimas intuendas*.

²⁰⁵ Texte latin, chapitre VII, §2 : *boni malique rationabili aestimatione*.

²⁰⁶ Texte latin, chapitre VII, §2 : *in animi penetralibus*.

²⁰⁷ G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Érigène*. Recherches sur le sort des thèses de l'anthropologie augustinienne durant le Haut Moyen Âge, Lille, Faculté de Théologie, Thèse (3 vol.), vol. I, p. 133.

²⁰⁸ É. Gilson, *Introduction*, p.58.

le bonheur. Dieu peut ou non tourner son regard vers l'âme, c'est la grâce divine. L'homme peut ou non utiliser la force qui lui est donnée, c'est la liberté humaine. L'aide de Dieu est régulièrement évoquée par Cassiodore (*praestante Deo, Deo favente, divinitatis auxilio, Dei gratia*), qui consacre par ailleurs deux chapitres, l'un sur l'homme bon, l'autre sur l'homme méchant, qui sont certainement les chapitres les plus vivants de son traité. Il souligne l'apparence, la physionomie, le comportement, les sentiments de ceux qui fidèles à la Sainte Trinité, sont attachés à la doctrine apostolique et commandent au corps, et les compare, en les opposant point par point à ceux qui ignorant celui qui propose la Loi, suivent l'erreur des hommes, et sont soumis aux séductions de la chair et au démon. Cette étude physiognomonique semble devoir nous inciter à scruter nos sentiments, nos attitudes, et nos volontés, qui sont le miroir de notre âme²⁰⁹.

L'origine de l'âme

L'âme d'Adam n'est pas une partie de Dieu ; elle a été créée lorsqu'elle a été unie au corps du premier homme, « en un seul commandement, en un seul instant²¹⁰ », que les Écritures décrivent en une métaphore : l'insufflation de Dieu. Mais comment ont été créées les âmes des fils d'Adam ? Elles peuvent provenir de l'âme des parents ou elles peuvent avoir été créées, la première solution réglant le problème de la transmission du péché originel. Sur ces hypothèses Saint Augustin a toujours eu des difficultés pour trancher et Cassiodore nous fait part de ses hésitations, loue saint Augustin pour son attitude, et, confessant son ignorance, retient finalement une création par Dieu d'âmes accusées « pour une raison qu'il garde cachée... d'être liées au péché du premier homme. ²¹¹ ». Qu'en est-il de l'âme du Christ ? le Verbe s'est fait chair, il a pris les infirmités de la chair, c'est-à-dire qu'il était capable de souffrir, d'avoir du plaisir et qu'il était mortel comme tous les hommes. Mais conçu sans concupiscence il a été exclu du péché originel²¹². Cassiodore souligne le rôle de Marie, la mère du Christ, et sa virginité perpétuelle ; Adam et Ève avaient perdu l'humanité ; Jésus et Marie la

²⁰⁹ Texte latin, chapitre XI, §8 : *speculum quoddam est animae suae*.

²¹⁰ Chapitre V, §3 : *una iussione, uno momento*.

²¹¹ Texte latin, chapitre IX, §1 : *deum animas creare et occulta quadam ratione iustissime illis imputare quod primi hominis peccato tenentur obnoxiae*.

²¹² E. Portalié, *Augustin*, col. 2361-2362.

sauveront²¹³. Le rôle du Christ est celui d'un médiateur ; Dieu s'est fait homme pour se réconcilier le cœur des hommes.

La destinée de l'âme

Après la mort, les âmes recevront une partie des récompenses ou des châtiments qu'elles auront méritées, sachant que tout sera jugé à la résurrection²¹⁴. La résurrection de la chair conservera le sexe (la chair restera chair et ne deviendra pas esprit)²¹⁵ ; pour les réprouvés ce sera l'éternité de l'enfer ; les peines seront différentes selon leur degré de culpabilité²¹⁶. Quant aux bienheureux, ce sera pour eux la félicité, la paix, un bonheur éternel, l'harmonie complète de l'âme et du corps. Ils verront la divinité dans sa gloire ; c'est un monde nouveau qui apparaîtra où ils pourront contempler le créateur dans sa majesté.

Dieu et l'âme

Cassiodore est parti du *nosce te ipsum* à la recherche de son âme, mais a infléchi le précepte socratique dans un itinéraire vers Dieu. Quelle idée a-t-il de Dieu ? Son existence est une évidence pour Cassiodore ; l'univers témoigne pour lui ; la création est un louange envers le créateur, thème qui alimentera toute une partie du symbolisme médiéval. Le Dieu dont nous parle Cassiodore est « impassible, immuable, demeurant perpétuellement de la même manière²¹⁷ », « lui qui n'a jamais été autrement, qui ne sera jamais autrement²¹⁸ ». L'Être, c'est celui qui ne change pas, l'ὄντως ὄν platonicien²¹⁹. Saint Augustin l'avait déjà écrit : « *homo interior audiat, mens capiat uere esse ; est enim semper eodem modo esse*²²⁰ ». C'est à une théologie de l'essence que nous sommes conviés. Comment accéder à la connaissance de Dieu ? Cassiodore nous parle de ses perfections : puissance vivifiante à laquelle tout est soumis, béatitude merveilleuse, omnipotence ; c'est le

²¹³ E. Portalié, *Augustin*, col. 2374.

²¹⁴ Chapitre. XIV : *tunc autem recipiemus factorum omnium plenissimum fructum, quando uoce domini aut repudiati fuerimus aut ad regnum perennitatis admissi.*

²¹⁵ J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, p.431.

²¹⁶ J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, p. 429.

²¹⁷ Texte latin, chapitre. VI, §3 : *ipsum quoque auctorem impassibilem, immutabilem, perenniter uno modo manentem.*

²¹⁸ Texte latin, chapitre. XV, §5 : *qui numquam aliter fuit, numquam aliter erit.*

²¹⁹ É. Gilson, *Introduction*, pp. 27-28.

²²⁰ Saint Augustin, *Ev. Joh.* 38, 10: « que l'homme intérieur écoute, que l'esprit comprenne ce que c'est d'être vraiment : eh bien, c'est être toujours de la même manière ». Traduction M. F. Berrouard.

langage de l'affirmation ; mais il nous dit aussi que Dieu est une puissance incompréhensible, insaisissable, insondable : essayer de connaître Dieu par voie de négation, c'est montrer qu'on ne peut le nommer²²¹. Quand Cassiodore parle de Dieu, il parle de la nature divine, c'est-à-dire, du Dieu-Trinité, la divinité qui s'épanouit sans succession de temps ou de nature en trois personnes²²² le Père, le Fils et le Saint-Esprit : « mystère ineffable présent tout entier partout d'une manière invisible²²³ », dont on ne pourra prendre connaissance que plus tard quand nous le verrons face à face. Cassiodore insiste d'autre part sur l'importance de l'incarnation. Par ailleurs il nous suggère plusieurs pistes pour approcher ce Dieu qu'on ne peut pas connaître mais que nous n'ignorons pas : la purification qui permet à l'âme de reconnaître son origine, l'élan mystique [(piété (*pietas*), silence (*silere*), méditation (*profunde tractare*)], mais surtout la raison et la foi. L'âme intellectuelle nous élève au dessus du reste des êtres vivants²²⁴, nous permet d'aller du connu à l'inconnu, d'accéder aux secrets de la Vérité ; mais la raison ne suffit pas ; il nous faut aussi la foi qui s'appuie sur la vérité des Écritures ; sans la foi, les philosophes ne suivent pas la loi du créateur mais l'erreur des hommes. À l'école du Christ, « il n'y a pas de cœur rebelle²²⁵ », et les âmes fidèles à la doctrine apostolique conservent leur ressemblance divine, agissent bien grâce à l'illumination divine et évitent les péchés qui obscurcissent la vue, car « il est le seul maître puissant et parfait, capable de dire la vérité à notre âme et pour peu qu'il l'ait dite, à la faire contempler en illuminant la pensée²²⁶ ». C'est que l'âme régit un corps, et, plongée dans le sensible, un danger la guette : qu'elle soit victime des séductions de la chair, qu'elle commence à aimer ce qui est de nature à périr ; c'est cette démarche, et non le corps qui est le tombeau de l'âme. Il lui faut se rappeler qu'elle est une lumière²²⁷ et que la miséricorde divine « a prévu de soumettre le corps à l'âme, l'âme à lui-même, et que le tout regarde pour son salut

²²¹ Chapitre. V, §2 : *nam quemadmodum fas est sufficienter de illo dici qui creaturae sensu non potest comprehendere ?*

²²² E. Portalié, *Augustin*, col. 2347.

²²³ Texte latin, chapitre. V, §2 : *quod ineffabile ueremus arcanum, quod ubique totum et inuisibiliter praesens est.*

²²⁴ Aug. *Trin.* X, 4, : *nam et animae bestiarum uiuunt sed non intellegunt* (« les âmes des bêtes, elles aussi, vivent mais ne comprennent pas ». Traduction P. Agaësse).

²²⁵ Aug. *Serm.* 298 : *in una schola communis magistrum in coelis habemus* (« 'disciples' dans une même école, et nous avons tous un commun maître dans les cieux ». Traduction H. Barreau et coll).

²²⁶ Texte latin, chapitre XVII, §3 : *ipse enim magister potens atque perfectus est qui et uera dicat animae nostrae et quae dixerit, eam faciat illuminata mente conspicerere.*

²²⁷ L'âme intellectuelle s'oppose à l'homme extérieur (J. Lagouanère, *Intériorité*, p. 59).

vers le Dieu créateur²²⁸ ». Dans cette démarche Cassiodore nous met en garde contre l'orgueil, source de cette cupidité de l'esprit²²⁹ qui subordonne tout à soi. Il nous demande de nous installer dans l'humilité ; car si le Christ a vaincu c'est parce que Dieu s'est humblement uni à l'humanité. Ce *Christus humilis*, Cassiodore l'implore en lui demandant de lui donner la force de le rejoindre ; c'est lui qui est au centre de la prière qui clôt le traité, et dont on pourra apprécier la saveur toute augustinienne²³⁰.

Sources et postérité du *De anima*²³¹

Tous les auteurs qui se sont penchés sur le *De anima* de Cassiodore sont sévères pour l'auteur, soulignant le peu d'originalité des idées qu'on trouve dans son traité²³². Cassiodore nous avait avertis : il allait rassembler (*cogere*) un certain nombre de données. La lecture de son traité donne l'impression d'un auteur qui écrit son texte, fort d'une large érudition, et en déroulant des idées qu'il a parfaitement intégrées ; la seconde impression qui ressort de cette lecture c'est l'importance qu'il donne à la culture chrétienne ; et c'est ce double aspect profane et chrétien que vont souligner les sources de Cassiodore ; saint Augustin scindait les choses en deux catégories : celles dont on doit user, *uti*, et celles dont on doit jouir, *frui*, c'est-à-dire celles qui apportent le bonheur²³³.

« Quant à nous qui jouissons et qui utilisons, nous nous trouvons placés entre les unes et les autres, et si nous voulons jouir de celles qui sont faites pour l'usage, voilà notre course gênée, et parfois même déviée, si bien que nous sommes ou bien retardés dans l'accès à la possession des choses faites pour la jouissance, ou bien même ramenés en arrière, entravés que nous sommes par l'amour des biens

²²⁸ Texte latin, chapitre XI, §11 : *diuina miseratione prouisum ut corpus subderet animae, animam sibi, totum que salutariter ad deum respiceret creatorem.*

²²⁹ Voir É. Gilson, *Introduction*, p. 154 et note 3 ; la *cupiditas* est le contraire de la *charitas*.

²³⁰ L'expression est de G. Bardy, *L'Église et les derniers Romains*, p. 215.

²³¹ Pour tout ce chapitre, voir J.W. Halporn, *Magni Aurelii Cassiodori*, pp. 48-52, et R. Masullo, « Il sottofondo culturale del *De anima* di Cassiodoro », *clásica.Estudios latinos* 8 (1995):181-92.

²³² P. Riché, *L'éducation*, p. 206.

²³³ H.I.Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p.343.

inférieurs²³⁴ » . Le Bien dont on doit jouir est Dieu, le reste permet d'atteindre ce but. C'est ce que fait Cassiodore, en mettant sa culture profane au service de l'Écriture Sainte.

Sources du « De anima »

Cassiodore fait appel aux maîtres profanes, les « *magistri saecularium litterarum* », qu'il appelle parfois *auctores* ou *ueteres*, et aux docteurs chrétiens, les *ueraces doctores*. Il ne cite pas ses sources, ce qui était une pratique assez habituelle, mais qui peut nous amener à penser aussi qu'il écrit, sûr de son érudition, sans appuyer son texte sur des *auctores* susceptibles de lui apporter plus de validité. Au début du traité, l'image du port tranquille atteint après la tempête est une image assez banale qui pourrait être un écho d'Apulée²³⁵ mais que Cassiodore pouvait trouver aussi chez Tertulien ou saint Augustin²³⁶. Cassiodore nous renvoie ensuite au célèbre précepte de Socrate²³⁷ *nosce te ipsum*. À propos de la course des astres et de leur harmonie, il utilise Macrobe (*In somnium Scipionis*) et Boèce (*Institutio arithmetica*) ; ses excursions étymologiques doivent beaucoup à Varron (*De lingua latina*), mais viennent sûrement aussi de saint Augustin (*Confessionum libri tredecim*, X, 11)²³⁸ ; dans sa définition de l'âme et sur son immortalité, il fait appel à Platon et Aristote sans qu'on sache s'il va directement à la source²³⁹, et à Macrobe (*Commentarii in Somnium Scipioni*). La notion de l'âme, prisonnière du corps, notion d'origine orphique et platonicienne remonte à Plotin ; mais elle a pu venir aussi de Porphyre ou de Marius Victorinus et la même remarque s'impose pour savoir s'il s'agit d'une source directe ou non, cette notion se retrouvant chez saint Augustin (chez qui elle a évolué, nous l'avons

²³⁴ Aug., *Doctr.* I, 3 : *nos uero, qui fruimur et utimur inter utrasque constituti, si eis, quibus utendum est, frui uouerimus impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis uel retardemur uel etiam reuocemur inferiorum amore praepediti*. Traduction I. Bochet et G. Madec. Voir H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1958, p. 343.

²³⁵ Apul. *M.* XI, 14 : *multis et uariis exanclatis laboribus magnis que Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis ad portum Quietis et aram Misericordiae tande(m), Luci, venisti* (Après tant d'épreuves essayées et de toute sorte, secoué par les rudes assauts de la Fortune et les plus violentes tempêtes, te voilà enfin parvenu, Lucius, au port du Repos et à l'autel de la Miséricorde. Trad. P. Valette). On retrouve dans certains manuscrits du *De anima*, *quietis* à la place de *quietus*. Voir aussi Traduction, note 1

²³⁶ Voir Traduction, note 1.

²³⁷ Voir Traduction, note. 12.

²³⁸ Voir R. Masullo, *Il sottofondo culturale*, p. 184.

²³⁹ Voir Traduction, note 76.

vu), Cicéron, Macrobe ou Calcidius. Au chapitre VII, à propos des vertus morales de l'âme il reprend les analyses que Cicéron a faites dans le *De inventione*, de façon le plus souvent littérale. On retrouve les quatre forces décrites au chapitre VII sur la fonction nutritive de l'âme dans Macrobe (*Saturnalia* 7, 4, 14). Les « maîtres dans l'art médical²⁴⁰ » qu'il invoque, sont d'identification difficile ; par contre au chapitre X, le travail des *medendi peritissimi*, concernant l'hématome cérébral et la dure-mère, renvoie vraisemblablement à Galien²⁴¹; les propos sur la sensibilité, la chaleur naturelle de l'âme et la respiration renvoient encore à Aristote (*Parties des animaux, De la respiration*)²⁴²; dans le chapitre XI, sur la disposition du corps, s'il suit le plus souvent Lactance (*De opificio Dei*), on trouve également des échos de Cicéron (*De natura deorum*), Minucius Felix (*Octavius*) et Ovide (les *Métamorphoses*). Reste ce qu'on pourrait appeler « le cas Claudien Mamert ». Comme nous l'avons déjà noté, avec saint Augustin, le *De statu animae* de Claudien Mamert est considéré par la plupart des auteurs comme la source principale du *De anima* de Cassiodore. Pourtant on ne trouve aucune citation littérale de Claudien Mamert dans le *De anima*, alors que saint Augustin est cité et que le texte de Cassiodore nous renvoie sans cesse à lui. Bien entendu saint Augustin étant une source principale pour Claudien Mamert, les deux traités ont un air de famille, mais on ne retrouve pas dans le texte de Cassiodore quelques-unes des expressions maîtresses du *De statu animae* : des termes comme *inlocalitas*, *inlocalis*, utilisés pour le caractère non spatial de l'âme, des termes comme *stabilis motus*, qui soulignent l'action permanente de Dieu, néanmoins immobile, ou encore *inconfusibiliter misceri* qui désigne l'union spirituelle de l'âme et du corps, l'idée aussi que le corps trouve son siège dans l'âme et s'en détache à la mort²⁴³, tout cela n'apparaît pas dans le texte de Cassiodore. Bien entendu le fait de ne pas nommer ses sources est une attitude banale pour l'époque ; mais tous les passages qui pourraient venir de Claudien, peuvent venir aussi de saint Augustin. Il est donc difficile de retenir une filiation ferme entre les deux textes²⁴⁴.

²⁴⁰ Texte latin, chapitre IX, §1: *medendi artifices*.

²⁴¹ R. Masullo, *Il sottofondo culturale*, p. 185 et A. Galonnier, *L'encyclopédisme*, p. 64.

²⁴² Voir R. Masullo, *Il sottofondo culturale*, p. 184 et A. Galonnier, *L'encyclopédisme*, p. 59.

²⁴³ Voir E.L. Fortin, *Christianisme*, p.129-30.

²⁴⁴ C'est à une réflexion semblable qu'aboutissent J.W. Halporn, *Magni Aurelii*, p. 49, et R. Masullo, *il sottofondo culturale*, pp. 187-88.

Saint Augustin est le seul Père de l'église cité. Cassiodore le cite littéralement deux fois et montre une connaissance étendue de ses traités. Le *De anima* est imprégné de saint Augustin, que Cassiodore possédait parfaitement ; les thèmes augustiniens qu'on y retrouve renvoient aux différents ouvrages de saint Augustin : le *De quantitate animae*, le *De civitate Dei*, le *De Trinitate*, le *De genesi ad litteram*, les *Confessionum libri tredecim*, le *De libero arbitrio*, et la *lettre 166* sont largement présents. Les renvois aux *Retractationes*, aux *Soliloquia*, au *Contra Academicos*, au *De ordine*, au *De musica*, à la *Lettre 143*, au *De diversis questionibus*, *Contra Faustum Manichaeum*, *Contra adversarios legis et prophetarum*, ainsi qu'au *De natura et origine animae*, sont moins fréquents. L'autorité de saint Augustin était considérable ; la profondeur de son œuvre en fera le plus important des Pères de l'église romaine. Le pape Gélase 1^{er} blâme, dans sa lettre du novembre 493, les évêques qui critiquent saint Jérôme et saint Augustin ; dans une lettre reçue en 520, le pape Hormisdas renvoie à saint Augustin au sujet de la grâce ; enfin les canons du concile d'Orange (530) ne nomment pas saint Augustin mais sont des extraits de son œuvre²⁴⁵. Cassiodore, en suivant saint Augustin, se montrait aussi un fils de l'Église.

Cassiodore fait ensuite de nombreux emprunts aux Lettres Sacrées ; il cite l'Écclésiaste (12, 7), Isaïe (57, 16), la Sagesse (11, 2), l'Évangile de Jean (1, 9), l'Évangile de Luc, (1, 35) et les Lettres de Paul : I Timothée (6, 16), Philippiens (1, 6), Romains, (11, 34), I Corinthiens, (13, 9 et 12, 21-23). Il renvoie à de nombreux épisodes de la Bible, en emprunte un à saint Jérôme (*Vita sancti Pauli*) et un autre à la vie de saint Pachôme (*Vita sancti Pachomii abbatis Tabennensis*).

En s'appuyant sur les deux sources profanes et sacrées, Cassiodore remplissait la tâche qu'il s'était fixée ; le *De anima* devait avoir une postérité ; on s'y référera et il sera plagié aussi²⁴⁶. En transmettant au Moyen Âge son œuvre et les manuscrits de Vivarium, Cassiodore entrait dans la lignée des « passeurs du Moyen Âge²⁴⁷ ».

Postérité du « De anima »

²⁴⁵ E. Portalié, *Augustin*, col. 2464-65.

²⁴⁶ É. Gilson, *la Philosophie*, p. 151

²⁴⁷ É. Gilson, *la Philosophie*, p. 179 : il « portait sa pierre à la conservation d'une tradition latine à bout de course qui allait émigrer vers des terres vierges où elle donnerait de nouveaux fruits. »

Cassiodore, nous l'avons noté, n'eut pas de notoriété immédiate mais ses écrits firent l'objet, par la suite, d'une large diffusion ; il apparaît dans un grand nombre de catalogues médiévaux²⁴⁸ et le nombre important de manuscrits que l'on possède pouvaient déjà le laisser pressentir. C'est Bède le Vénérable qui en parle le premier, semble-t-il ; il avait commenté de nombreux passages de la Bible, et on peut lire dans *In Ezram et Neemiam* et dans *In principium Genesis usque ad natiuitatem Isaac* un renvoi à Cassiodore : *qualis fuit Cassiodorus quondam senator repente ecclesiae doctor*²⁴⁹. Sa renommée débute avec les carolingiens. Raban Maur, dans son *Tractatus de anima*, fait référence à Cassiodore auquel il emprunte une partie du traité, y ajoutant des extraits du *De vita contemplativa* de Julien Pomère²⁵⁰ : *quae cuncta ex cuiusdem Magni Aurelii Cassiodori Senatoris dictis excerpsti*, et en reprend les formules (*Tractatus de anima*, chapitre 1 : *anima igitur hominum proprie dicitur, non etiam pecorum*, et un peu après : *ideoque recte dicitur anima, quasi anaima, id est, discreta longe a sanguine*²⁵¹). Hincmar de Reims, dans son *De diversa animae ratione* le cite : *Cassiodorus quoque, uir accerrimi ingenii et insignis eruditionis, in libro quem De anima conscripsit, et transcrit un fragment du chapitre IV, de mirum praeterea à interire*²⁵². On a suggéré que dans les *Étymologies* d'Isidore, l'étymologie d'*animus* et de *mens* pourrait venir du traité de Cassiodore, mais tous les auteurs ne retiennent pas cette hypothèse²⁵³. Tout au long du Moyen Âge les références à Cassiodore seront nombreuses. Rathier de Vérone donne une définition de l'âme qu'il lui emprunte assez librement (*Vete(res)*) : *anima est simplex substantia species naturalis distans a materia corporis sui organum membrorum et uirtutem uite habens. N(ost)RI. anima est spiritalis propria que substantia sui corporis uiuificatrix a deo autem ex nihilo creata rationabilis quidem sed in bonum malum que conuertibilis*²⁵⁴). Alcher de Clairvaux, dans le *De spiritu et anima* s'inspire manifestement de

²⁴⁸ Halporn note trente-quatre références au *De anima* dans les catalogues médiévaux. Leslie W. Jones, « The Influence of Cassiodorus on Mediaeval Culture », *Speculum*, Vol. 20, No. 4 (Oct., 1945), pp. 439, n'en dénombrerait que sept.

²⁴⁹ Bède le Vénérable, *In Ezram et Neemiam libri III* (CPL 1349) lib. 2, linea 283 et *In principium Genesis usque ad natiuitatem Isaac* etc. (CPL 1344) lib. 1, cap. 1, linea 791.

²⁵⁰ Voir F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine*, tome I, vol .2, p. 94.

²⁵¹ B. Rabani Mauri, *Opera omnia, Patrologie de Migne*, 1852, tome. IV, col. 1109-10.

²⁵² Hincmar de Reims. *Opera omnia, Patrologie de Migne*, tome. I, 1852, *De diversa animae ratione*, col. 936.

²⁵³ Stephen.A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach and Oliver Berghof, 2006, cambridge university press : *The Étymologies of Isidore de Séville* : <http://pot-pourri.texte/isidorus/etymology.pdf>

²⁵⁴ Ratherius Veronensis (Leodiensis siue Lobiensis) - *Notae autographicae* in ms. Trier, Stadtbibliothek 149/1195 8°, nota : 340, pag. 214 (f. 113v - 114; An. 4, 1-7 et 3, 8-26).

Cassiodore (*anima est substantia rationalis, intellectualis, a Deo facta spiritualis, non ex Dei natura, sed potius creatura ex nihilo facta, in bonum malum que convertibilis*)²⁵⁵. Aelred de Rievaulx, dans son *De anima*, évoque l'épisode de Lazare et du riche, épisode scripturaire qu'il a pu lui emprunter²⁵⁶. Au XII^e siècle Guillaume de Saint Thierry fait une citation presque littérale dans le *De anima corporis et animae* : *porro secundum nostros, id est ecclesiasticos doctores, anima spiritualis propria que est substantia a Deo creata, sui corporis uiuificatrix, rationabilis, immortalis, sed in bonum malum que conuertibilis*²⁵⁷. Cassiodore et le *De anima* sont cités par Jean de Salisbury : *Cassiodorus uero in libro de anima tali utitur definitione*²⁵⁸. Enfin au XIII^e siècle saint Thomas d'Aquin fait références au *De anima* dans les *Quaestiones disputatae de ueritate : praeterea, cassiodorus dicit in libro de anima, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et uidet quam dum est in corpore* (« Cassiodore dit, dans son livre sur l'âme, que l'âme séparée du corps voit et entend d'une manière aussi efficace qu'étant dans le corps »)²⁵⁹ et dans le *Quodlibeta I : Cassiodorus enim dicit in lib. de anima, quod anima sine corpore uidet et audit, et reliquis sensibus uiget* (« Cassiodore dit, dans son livre sur l'âme, que l'âme sans le corps voit, entend, et a de la force avec le reste des sens »)²⁶⁰. Enfin Jean Peckham, dans son *Quaestiones de anima* cite Cassiodore sans reprendre son texte²⁶¹.

Le Style du *De anima*²⁶²

Écrivain latin tardif, Cassiodore était aussi un auteur chrétien. Il y a longtemps maintenant qu'on s'est éloigné de l'ostracisme dont la littérature latine chrétienne

²⁵⁵ Alcherus Claraeuallensis (dubium) [= Augustinus (pseudo)], *De spiritu et anima*, cap. 8, col. 784, linea 29. .

²⁵⁶ Aelredus Rieuallensis, *Dialogus de anima*, lib. 3, linea 406 : *nam uterque mortuus erat, et diues et lazarus, sepultis utriusque corporibus, alterius anima in inferis cruciabat, alterius in sinu abrahae consolabatur.*

²⁵⁷ Guillelmus de Sancto Theodorico, *De natura corporis et animae, de anima*, par. 51, pag. 121, linea 622.

²⁵⁸ Ianones Sarisberiensis, *Metalogicon*, IV., 16.

²⁵⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Questiones disputatae de ueritate, questio. 22 [partim] - 29 sec. uniuersitatum traditionem) quaestio: 26, articulus: 1, sed contra 3, l. 1, (pag. 481, col.2).*

²⁶⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Quodlibet I, XI, quodlibetum 10, quaestio 4, articulus 2, argumentum 1, l. 1, p.. 203, col 2.*

²⁶¹ Iohannes Pecham, *Quaestiones de anima, quaestio 11, 4, p. 434, .22 : Cassiodorus, 4 cap. De anima : anima post huius saeculi amissionem uidet, audit et attingit, aut reliquis sensibus efficacius utitur.*

²⁶² Pour ce chapitre voir A. Blaise, *Manuel*, dont j'ai suivi les précieuses remarques.

était l'objet. C'est un enseignement classique qui était donné à ce moment là, comparable à celui qu'avait reçu les lettrés de l'Empire, un enseignement dominé par la grammaire et la rhétorique. La culture profane avait toujours été un sujet de discussion dans les milieux chrétien ; elle était violemment critiquée par certains, alors que d'autres cherchaient une solution médiane²⁶³. Chez Cassiodore, on ne trouve pas les phrases dures que saint Augustin emploie à leur sujet, et on a pu remarquer qu'écrivant à ses amis, il utilisait des images mythologiques traditionnelles²⁶⁴. Certes il s'était intéressé au renouveau de l'enseignement religieux puis il avait fondé un monastère, et s'il avait insisté sur l'utilité des lettres profanes c'était pour arriver à l'intelligence des Écritures. On a pu pourtant souligner que passe, par moments dans ce texte, le souffle de la culture antique classique : *globus iste solis cum hic serenus infulserit, quemadmodum animi nostri sensa permulcet ! lumen quoque terrenum, quanta nos implet gratia cum uidetur ! aspecti flores gratissima nos iucunditate reficiunt ; terram uiridem, mare caeruleum, aeris puritatem, stellas micantes eximiis nunc delectationibus intuemur. Quod si magnam praestant dulcedinem, cum ad obtutus nostros uenerint res creatae, quid illa maiestas tunc uisa conferre creditur cui nihil simile reperitur²⁶⁵ ? ».*

Cette émotion devant la nature a amené à dire de Cassiodore qu'il avait : « la sensibilité d'un grec enthousiaste de lumière et de couleur », ou encore que sous son impulsion : « un large fleuve d'esthétique, d'une authentique antiquité, coule en direction du Moyen-Age²⁶⁶ », même si Cassiodore christianise aussitôt cette émotion : *quod si magnam praestant dulcedinem, cum ad obtutus nostros uenerint res creatae, quid illa maiestas tunc uisa conferre creditur cui nihil*

²⁶³ P. Riché, *Éducation*, p. 127.

²⁶⁴ « lorsque Sidoine, Dracontius, Cassiodore ou Ennode offraient un épithalame à un ami, ils n'hésitaient pas à reprendre les images mythologiques traditionnelles pour évoquer les jeux de Vénus et de Cupidon, car c'était la loi du genre ». P. Riché, *Éducation*, p. 127, note. 56.

²⁶⁵ Texte latin, chapitre XV, §9: « Ce globe solaire en brillant ici sans nuages, comme il charme les pensées de notre âme ! La lumière terrestre aussi, de quelle grâce nous remplit-elle quand elle apparaît ! Les fleurs qu'on aperçoit nous redonnent des forces par le plus agréable des charmes : nous contemplons avec un plaisir maintenant supérieur la terre verdoyante, la mer bleue, la pureté de l'air, les étoiles qui scintillent ».

²⁶⁶ Urs von Balthasar : *La gloire et la croix*, « IV le domaine de la métaphysique, les constructions », Paris, Aubier, 1982, p. 18.

*simile reperitur*²⁶⁷ ? » Pourtant même s'il veut s'élever vers Dieu, cause de tout²⁶⁸, Cassiodore se réjouit du spectacle du monde.

L'une des premières choses que l'on note dans le latin tardif est l'existence d'entorses au latin classique qu'on peut certes retrouver chez les auteurs anciens, mais qui deviennent plus fréquentes. Peuvent ainsi être relevés : L'adjectif attribut du sujet au lieu d'un adverbe, tournure d'origine grecque (*irascitur placidus, judicat tranquillus*) ; les participes présents au pluriel utilisés comme noms, même avec un complément (*credentibus contulit regne cælorum*) ; l'adverbe placé avant le nom prenant le sens d'un adjectif (*quam uere sapiens credit*) ; les noms en *-tor* ou en *-trix* pouvant remplacer un verbe (*sui corporis vivificatrix*) ; sur la plan grammatical, on peut noter l'utilisation du présent à la place du futur, l'utilisation fréquente de *mente* dans un complément circonstanciel (*avida mente, pura mente, illuminata mente*) qui annonce, en français, la formation d'adverbe en *-ment*²⁶⁹. Bien que leur usage dans le *De anima* reste le plus souvent classique, on note également l'utilisation indifférente du superlatif et du comparatif (*brutissimi*²⁷⁰, *facillime*²⁷¹, et *deterius*²⁷²).

On peut remarquer la même chose à propos des figures de rhétorique qui restent traditionnelles mais qui sont beaucoup plus abondantes : Style pléonastique : *nimis felicissimos, mole praegravetur, spiramine mystico, sequestratim dividuntur*, utilisation à plusieurs reprises de *...et...quoque*²⁷³ ; Homéoteutes : *parilitas in, aequalitas in, unitas in* ; Anaphore : *de toto..de toto* ou *ibi...ibi*.ou *sine...sine*, dont Cassiodore fait un grand usage, ou encore : *simul...sua, simul...sua*, qui associe anaphore et homéoteute ; Paranomase : *vincunt vota qui vocantur* ; Figure oxymorique et antithèse : *quies operosa, opera quieta, serenus coruscat, purus fulminat, mors vitalis ac vita mortalis* ; Hypallage : *divitis Indiae pigmenta*²⁷⁴. On pourrait multiplier les exemples. On

²⁶⁷ Texte latin, chapitre XV, §9 : « si les choses créées, s'offrant à nos regards, témoignent d'un grand attrait, qu'est censée apporter maintenant qu'on la voit cette majesté à laquelle on ne trouve rien de ressemblant » .

²⁶⁸ E. de Bruyne, *L'Esthétique*, p.68.

²⁶⁹ A. Blaise, *Manuel*, p. 90, § 109.

²⁷⁰ Texte latin, chapitre IV, §11.

²⁷¹ Texte latin, chapitre XI, §9.

²⁷² Texte latin, chapitre XV, §1.

²⁷³ Å. Fridh, *Contributions à la critique*, p. 20.

²⁷⁴ Texte latin, chapitre XIII, §6.

note des mots d'origine grecque : *catholica, baptismatis, psalterium, martyr* ; les auteurs chrétiens en avaient créé et adopté un grand nombre. Cassiodore forge des *hapax legomenon* : *parturialis, praeconialis, cochleatus, crapulatio, varicatione*. Mais ce sont surtout le langage symbolique et le langage figuré qui font l'originalité de cette littérature. Nous avons déjà abordé le problème du symbolisme numérique et noté que Cassiodore lui associait un symbolisme architectural, et qu'il ne s'agit pas de simples figures de rhétorique. Quant au langage figuré, Cassiodore nous en donne de nombreux exemples :

Des comparaisons : image de la sphère céleste pour la tête, *topos* classique il est vrai, du plectre pour la voix, d'un bouclier pour la poitrine. Des métaphores concluant le plus souvent un chapitre : *portus quietus*, havre de paix (chapitre XIII), l'abondance des noms et de leur analogie, *uocabularum consonantium silva umbrosis imaginibus videatur intexere* (chapitre II), la fécondité de la définition de l'âme et sa délivrance, *gravida definitio...foeta est* (chapitre IV) , *la moisson de paroles, manipulis... horreis memoriae* (chapitre XVI), à propos de Dieu, *l'illumination divine, illuminata a creatore* (chapitre X, §4). On note aussi une recherche d'expressivité avec des formules comme : *caeleste psalterium* (chapitre XI, §11), *fidei templum* (chapitre XI, §11), *cotibus disciplinarum* (chapitre XII, §1), *.aerugines superstitionis* (chapitre XII, §1) Des qualificatifs se substituent souvent à des notions chrétiennes importantes ; Le péché amène aux formules suivantes : *humanum...errorem* (chapitre XII, §1), *sine via* (chapitre XII, §1), *gravantibus onerata* (chapitre XI, §11), *criminum lapsus* (chapitre X, §4), *funis...quo nos ligabantur* (chapitre IX, §2), *aegra* (chapitre XII, §2), *aculeum leti* (chapitre XVII, §4).

Cassiodore puise d'autre part largement dans la Bible et les Pères de l'Église pour agrémenter son texte de comparaisons, de métaphores ou d'allégories.

Enfin il fait chanter son texte. Les Latins faisaient rythmer leur prose en terminant leurs phrases en une succession de syllabes brèves ou longues, les clausules ; c'était la prose métrique dont les clausules cicéroniennes sont les plus célèbres²⁷⁵. Puis progressivement l'accent musical a donné naissance à un accent

²⁷⁵ Voir L. Nougaret, *Traité de Métrique Latine Classique*, pp. 116-26.

d'intensité sur les deux derniers mots, le cursus rythmique²⁷⁶. On retenait principalement quatre clausules²⁷⁷ : le *cursus planus*, où l'accent portait sur la pénultième syllabe pour le premier et le deuxième mot (toujours de trois syllabes) ; le *cursus tardus* où l'accent portait sur la pénultième pour le premier mot et l'antépénultième pour le second (toujours de quatre syllabes) ; le *cursus velox*, où le premier mot est accentué sur l'antépénultième et le second, toujours de quatre syllabes, sur la pénultième ; enfin le *cursus dispondaïque* ou *trispondaïque*, où l'accent porte sur la pénultième pour le premier et le second mot, toujours de quatre syllabes. On peut en voir les exemples suivants chez Cassiodore²⁷⁸:

cursus planus : *esse discrēta*, crétique-spondée (chap. X, §4).

cursus velox : *coēperit commouēre*, crétique-dichorée (chap. IX, §1).

cursus tardus : *cōnstat absōluimus*, double crétique (chap. XVII, §1).

cursus trispondaïque : *esse videatur*, péon 1er-spondée (chap. XI, §12).

Par rapport à la prose métrique, ces cursus correspondent à des clausules métriques, et chez Cassiodore la quantité semble jouer un rôle aussi important que l'accent²⁷⁹ ; l'évolution de la prose avait été en effet parallèle à l'évolution de la versification qui courrait vers l'accent d'intensité mais avec des poètes qui pouvaient rester fidèles aux vers virgiliens²⁸⁰. Ces clausules se trouvent en fin de phrases mais aussi en milieu de texte, tout au long du *De anima*²⁸¹ et pas seulement dans la prière finale comme on l'avait suggéré²⁸².

Reste à envisager un dernier aspect de ce style, le langage affectif. On retrouve ici la tonalité, la chaleur, l'élan vers Dieu qui caractérise cette littérature chrétienne influencée par la lecture de la Bible et des Pères de l'Église. Un certain

²⁷⁶ S.M. Oberhelman et R.G. Hall : « a new statistican analysis of accentual prose rythms in imperial latin authors », *Classical philology*, 72- 2 (1984) : 114-30.

²⁷⁷ M..G. Nicolau, « Notes sur l'histoire du cursus rythmique », *Alma (Archivum Latinitatis Medii Aevi)*, 1932 Vol. 7, II-Mélanges, pp. 36-38.

²⁷⁸ M. J. Suelzer, « The Clausulae in Cassiodorus », *Studies in Medieval and Renaissance, Latin Language and Littérature*, Vol. 17, Catholic University of America Press, 1944, p. 6. Pour un regard critique sur ce travail, voir Å. Fridh, *Études critiques et syntaxiques dans les Variae de Cassiodore*, Göteborg, 1956, p. 7.

²⁷⁹ Å. Fridh, *Études critiques et syntaxiques dans les Variae de Cassiodore*, Göteborg, 1956, p. 9.

²⁸⁰ L. Nougaret, *Traité de Métrique*, p. 123.

²⁸¹ M. J. Suelzer, *The Clausulae*, p. 2.

²⁸² L. Couture, « Le cursus ou rythme prosaïque », *Revue des questions historiques*, vingt-sixième année, tome VII, tome VII, Paris, 1892, p. 259. [en ligne] Gallica.bnf.fr.

nombre de mots prennent un éclairage nouveau, comme *pietas*, *misericordia*, *clementia*, par leur répétition, leur association. Cassiodore insiste sur la proximité de Dieu : *pro nobis flexus, uim te precibus nostris pati posse testaris, pulsamus quia praecipis*. Mais c'est aussi un Dieu *immobilis*, *incommutabilis*, *incomprehensibilis*, le préfixe *in* de ces termes orientent vers une connaissance négative de Dieu, et souligne le besoin d'absolu. Quant au désir du ciel, il est scandé par la répétition d'adverbe comme *ibi*, *illic* .

Le style de Cassiodore reflète aussi l'importance que la rhétorique avait prise à la fin de l'Empire. Mais devant l'abondance des figures qu'il utilise, il est difficile de voir ce qui revient à l'envie de briller par la forme et ce qui revient à l'expressivité d'une âme profondément chrétienne²⁸³. On a souligné aussi que ce style laissait « pressentir quelque chose de l'intériorisation et de l'approfondissement qui s'accomplissait chez l'auteur²⁸⁴» .

²⁸³ Pour tout ceci voir dans le *Manuel du latin chrétien* de Blaise, le chapitre V, sur la langage affectif. pp. 52-66

²⁸⁴ F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature*, p.42.

Les manuscrits

Les manuscrits du *De anima* se divisent en deux catégories : les manuscrits ne contenant que le *De anima* et les manuscrits contenant les *Variae* et le *De anima*, et il est certain que Cassiodore a publié le *De anima* comme le treizième livre des *Variae*²⁸⁵ qui plus tard a pu être édité séparément ; Halporn pense que cela remonte au IX^e siècle. Les manuscrits qui ne contiennent que le *De anima* proviennent de deux sources : les uns d'un manuscrit insulaire, les autres d'un manuscrit allemand à partir d'un centre en rapport peut-être avec l'abbaye de Lorsch. Les manuscrits qui contiennent les *Variae* proviennent d'un manuscrit de l'abbaye de Lorsch. On possède un certain nombre d'éditions imprimées du *De anima*. En 1679, Jean Garet publia son *Magni Aurelii Cassiodori Senatoris, Opera omnia* ; cette édition sera reprise en 1729 à Venise et c'est celle que l'on retrouve dans la *Patrologie Latine* de Migne.

Nous avons suivi et nous avons traduit le texte du *De anima* que J.W. Halporn a édité (Fordham, 1960 reprise dans *CCL* 1973) et qui comprend un important appareil critique. Les manuscrits utilisés par Halporn sont au nombre de sept. Pour les manuscrits d'origine insulaire, il s'agit d'un manuscrit du Rijksuniversiteit de Leyden (*L*), provenant vraisemblablement de Corbie ou Beauvais, et d'un manuscrit provenant de la staatsbibliothek de Munich (*M*) et qui date du IX^e siècle, dont il manque les chapitres XII et XIII. Les manuscrits d'origine allemande viennent de la bibliothèque nationale de Paris (*P*), de la bibliothèque royale de Londres (*F*), de la Stadtbibliothek de Trèves (*D*) et de la Stiftsbibliothek de Saint Gall (*E*). Halporn a enfin utilisé un manuscrit provenant de Lorsch qui se trouve à la B.N de Paris (*Z*). Tous ces manuscrits sont décrits dans l'introduction de son édition²⁸⁶.

J'ai apporté deux modifications au texte d'Halporn :

²⁸⁵ J.W. Halporn, *Magni Aurelii*, p. 52. Voir M. Shane Bjornlie, *Politics and Tradition between Rome, Ravenna and Constantinople*, 2013, chap. 10, qui pense que Cassiodore a voulu ajouter un éclairage moral aux *Variae* et aussi l'Introduction, note 69.

²⁸⁶ J.W. Halporn, *Magni Aurelii*, pp. 59-65.

Au chapitre VI, §3, J'ai adopté la leçon du manuscrit *M* (*instruenda*), en voyant dans cet adjectif en *-ndus*, un participe présent passif : *Parum est enim quod de creatura ista memorantur ad consuetudinem humani generis instruenda* (voir Norberg Dag, *Manuel pratique de latin médiéval*, 1980, Picard, p. 104).

Au chapitre VII, §2 : *penetralis* (placé dans l'endroit le plus retiré d'une maison) paraît plus pertinent que *penetrabilis* (qui peut être pénétré). C'est la leçon des manuscrits *L* et *Z* : *tertia, memoria, cum res inspectae atque deliberatae in animi penetralibus*.

J'ai par ailleurs modifié la ponctuation aux endroits suivants :

Chapitre III, § 1 : *immobilis loco et voluntate, æternus*, au lieu de *immobilis loco et voluntate æternus*

Chapitre IV, § 6 : *colligit in unum atque copulat membra sua ; non sinit defluere uel contabescere*, au lieu de *colligit in unum atque copulat ; membra sua non sinit defluere uel contabescere*

Chapitre IV, § 9 : *exigit terras, transcurrit abyssos alato nauigio, uastos montes in usum*, au lieu de *exigit, terras transcurrit, abyssos alato nauigio, uastos montes in usum*

Chapitre XIII § 6 : *inuidiam non habet fratrum, nulli loquitur*, au lieu de *inuidiam non habet, fratrum nulli loquitur*

Halporn, du reste, reprend cette ponctuation pour la traduction de son texte (*Institutions of Divine and Secular Learning On the Soul*).

*deus semper idem, nouerim me, nouerim te*²⁸⁷

Traduction et Annotations

²⁸⁷ O Dieu qui êtes toujours le même, faites que je me connaisse, faites que je vous connaisse, *Sol.* I, 1.

I. Ce que mes amis ont demandé

Je me réjouissais déjà d'être arrivé au terme tant désiré de l'œuvre que j'avais entreprise, et un port tranquilleⁱ m'attendait moi qui avait été ballotté par mes douze volumesⁱⁱ- j'y étais arrivé sans éloges sans doute mais du moins soulagé- quand le doux cercle de mes amisⁱⁱⁱ m'engagea à nouveau sur la haute mer de la pensée, me demandant de dévoiler quelques-unes des difficultés que j'avais découvertes tant dans les livres sacrés que dans les livres profanes^{iv} sur la substance et les vertus de l'âme^v à laquelle^{vi} il a été accordé de percer les secrets de sujets si importants^{vii} ; Il est trop absurde, ajoutaient-ils, d'accepter d'ignorer, comme si elle ne nous concernait pas, cette âme qui nous permet d'apprendre un assez grand nombre de choses^{viii}, alors que pour tout il est utile de savoir ce qui nous rend sages^{ix}. Ce n'est pas une chose étrange que de parler d'un sens qui nous est propre car, interrogée, la nature répond pour elle, et [l'âme] ne va pas bien loin pour pouvoir se trouver. Cette âme que nous cherchons est toujours avec nous ; elle est là, elle agit, elle parle, et pourtant, si j'ose dire, au cœur de ces activités on l'ignore. Par conséquent il faut qu'on la connaisse elle qui est là présente à elle-même^{xi}, puisque le moment où elle se met le mieux en face d'elle-même c'est quand on en traite de manière plus pénétrante.

De fait il a été recommandé par les sages de nous connaître nous-mêmes^{xii}, mais comment pouvoir soutenir cela, si nous nous considérons comme des inconnus ? Nous désirons en effet connaître la marche des planètes contraire à celle du ciel, la course harmonieuse des constellations^{xiii}. Parmi ces corps célestes, il y en a qui demeurent et sont dépourvus de mouvement, alors que d'autres tournent en une rotation rapide continue sans jamais être en repos^{xiv}. Quant à ceux-ci, comme les savants profanes ont cherché à le découvrir, ils roulent avec les charmes de l'harmonie en une mélodie inestimable, leur son et de leur accord produisant quand ils sont unis un chant agréable^{xv}. Nous désirons en outre embrasser par la pensée la hauteur de l'éther, les dimensions de la terre, les nuages

porteurs de pluie, la furie d'un orage de grêle, le tremblement des sols fermes, la nature des vents changeants, la profondeur d'une mer capricieuse, les vertus des simples, les assemblages des quatre éléments qui se distribuent en chaque corps^{xvi}; et il faudrait supporter que cette âme à qui il a été donné d'en haut le soin de résoudre de si grands problèmes, ne pût se connaître elle-même ? Bien sûr nous ne proposons pas un tel sujet de discussion dans un esprit polémique ; c'est très humblement au contraire que nous désirons connaître les choses les plus profondes.

Apprenons donc d'abord pourquoi on la nomme âme, ensuite quelle est sa définition ; troisièmement, quelle est sa qualité substantielle ; quatrièmement, s'il faut croire qu'elle a quelque forme ; cinquièmement, quelles vertus morales elle possède, vertus que les grecs nomment *aretai*^{xvii}, concourant à sa gloire et à son honneur ; sixièmement, quelles sont pour elle les vertus naturelles destinées à contenir la substance (bien entendu du corps) ; septièmement, on pourra disserter de l'origine de l'âme ; huitièmement, quoique répandue à travers tout le corps, où il faut croire qu'elle s'installe de préférence ; neuvièmement, nous devons apprendre à connaître la forme et la composition du corps lui-même ; dixièmement, qu'on nous montre par des signes appropriés quelles propriétés possède l'âme des pécheurs ; onzièmement, par quelle différence on peut la distinguer [de l'âme] des justes dans la mesure où ceux que nous ne pouvons discerner de nos yeux nous les distinguons sur des indices vraisemblables ; douzièmement, à propos de la résurrection, en laquelle croit le vrai sage^{xviii}, nous avons le plus grand désir de savoir ce que l'on pense de la destinée de chacun en particulier, dans la mesure où les cœurs fragiles des mortels sont poussés vers l'espérance promise venant de Dieu^{xix}. Réponds-nous sur tout cela, avec l'aide de Dieu, en conservant cet ordre, pour que, nous, nous puissions nous en imprégner facilement et que toi tu sois appelé à acquérir la gloire du savant.

II. Ce qu'on leur a répondu

Ces propositions, ai-je dit, ne conviennent pas aux préceptes des rois, dont il était question naguère^{xx}, mais aux entretiens profonds et particuliers dont on a la

preuve qu'ils réclament moins l'oreille corporelle que l'attention et l'entendement le plus pur de l'homme intérieur^{xxi}. Et il n'est pas facile de pouvoir parler de cette âme, puisque nous savons que c'est par elle qu'est expliqué un nombre incalculable de choses^{xxii}. En effet l'œil, qui se porte jusqu'aux étoiles, ne peut se voir ; et notre palais, alors qu'il perçoit par le goût différentes choses, ignore de quelle saveur lui-même est. Les narines également captent les odeurs variées des corps parfumés, mais ne sentent pas l'odeur qu'elles-mêmes exhalent. Enfin notre cerveau peut bien transmettre des sensations au reste du corps, il n'a pourtant pas, à ce qu'on lit, de sens lui-même^{xxiii}.

Et puis, épuisé comme je suis, quelles idées pourrais-je développer, moi qui me hâtais, l'esprit impatient, de clore une bonne fois mon ouvrage^{xxiv}? Enfin, amis si doux, vous m'imposez à nouveau de cogiter (*cogitare*), mot dont il est établi, de manière claire vous le savez, qu'il vient de rassembler (*cogere*)^{xxv} ; surtout que ce sujet discuté par bien des gens paraît avoir été complètement abandonné mais sans être près d'avoir été totalement explicité. Mais comme je ne pouvais triompher de leur état d'esprit par ces nombreuses allégations et autres de ce genre et qu'ils avaient décidé de ne pas m'accorder ce que je voulais, une fois vaincu, je leur ai demandé de m'attendre au moins quelques jours sans réclamer immédiatement le sujet plein de difficultés qu'ils exigeaient. Il m'arriva donc la mésaventure de Protée^{xxvi}, qui chargé de chaînes, était obligé d'exposer ce qu'il ne voulait pas volontairement divulguer. L'épreuve pourtant me parut dès lors supportable, parce qu'on me pressait sur un tel sujet de dire ce qui, si on l'expose fidèlement avec l'aide de Dieu, à la fois conforte avec raison celui qui écoute et éclaire la pensée de celui qui persuade comme il faut.

Il nous faut donc supprimer, en attendant d'entrer dans le vif du sujet, d'abord les analogies de noms, comme les branches qui barrent le passage, de peur que la forêt de mots ayant le même son ne paraisse enchevêtrer avec des comparaisons ombreuses, le sentier de notre discussion^{xxvii}.

III. Pourquoi on l'appelle âme^{xxviii} ?

On parle donc en propre de l'âme chez l'homme, mais pas chez les animaux, car il est reconnu que la vie de ces derniers réside dans le sang. Or cette âme,

puisqu'elle est immortelle, on a raison de l'appeler *anima*^{xxix}, *anema* en quelque sorte, c'est-à-dire bien distincte du sang^{xxx}, puisque même après la mort du corps sa substance, c'est un fait établi, est parfaite comme cela est clairement montré à sa place par la suite. D'autres disent, il est vrai, qu'elle a été appelée âme parce qu'elle anime la substance de son corps et la vivifie. Quant à *animus*^{xxxi} il est dit, *apo tu animu*, c'est-à-dire venant de « vent », parce que sa pensée très prompte se répand d'un mouvement rapide à l'image du vent. Et ce mouvement provient d'un penchant naturel de l'âme en fonction de la nature de ses désirs. D'autre part le mot *mens* (pensée), vient de *mene*, c'est-à-dire de « Lune », laquelle bien qu'elle change lors de ses différentes phases se rétablit pourtant dans ce qu'elle était après avoir réalisé une sorte de renouveau ; la pensée en effet tantôt affaiblie par ses tribulations, se trouve en quelque sorte obscure, tantôt par un transport de joie retrouve à nouveau sa vigueur naturelle^{xxxii}. On parle de *spiritus* (esprit) de trois manières. Il est bien sûr appelé avec raison et au sens propre « souffle » n'ayant besoin de rien, alors que lui-même est indispensable à l'ensemble des créatures ; insufflant ce qu'il veut et distribuant tout selon ses désirs ; remplissant l'univers, tout entier en tout, immobile dans le lieu et par sa volonté, éternel, et puissant de manière unique sur tout ce qui est le plus haut. Nous appelons aussi esprit, une substance fine et invisible pour nous, créée, immortelle, dotée de toute la puissance qui lui a été utilement accordée. En troisième lieu, nous parlons d'un « esprit » répandu et recueilli sur toute l'étendue du corps^{xxxiii} ; la vie des mortels est nécessairement contenue par ce souffle, et comme il ne prend jamais de repos, il est régénéré par cette mobilité sans fin. Il faut savoir en outre que *animus* et *mens* ne sont pas appelés « âme » au sens propre, mais qu'on parle ainsi quelquefois par abus de langage parce que ces facultés prédominent dans l'âme^{xxxiv}. Et de toute façon on ne met pas distinctement « esprit » à la place « d'âme » car son nom lui est commun avec tout le reste des êtres, à savoir, les anges, les puissances aériennes, et tout ce qui est embrassé par l'esprit. Et il n'est pas vrai que puisse être avec exactitude appelé « âme » cet esprit-là qui se dissipe par la cadence de l'air, puisque cette propriété lui est commune avec les animaux^{xxxv}.

Il reste que séparément et de manière significative on parle de l'âme humaine comme d'une substance spirituelle qui n'est en aucune manière détruite par

effusion de sang. Maintenant dissertons plus librement de la substance de cette âme, puisque nous l'avons distinguée de ce qui lui ressemble en opérant une nécessaire distinction terminologique. Avant tout élaborons donc une définition féconde par une étude très prudente pour que les conséquences qui pourront en naître paraissent être très facilement reconnues en se fondant sur leur généalogie.

IV. La définition de l'âme

Les maîtres des lettres profanes^{xxxvi} disent que l'âme est une substance simple, une forme naturelle, distincte de la matière de son corps^{xxxvii}, instrument des parties du corps, et possédant une force vitale^{xxxviii}. D'autre part l'âme de l'homme, comme l'autorité des savants dignes de foi^{xxxix} s'accorde à le reconnaître, est une substance créée par Dieu, spirituelle et particulière, qui vivifie son corps^{xl}. Elle est certes douée de raison et immortelle, mais susceptible de se tourner vers le bien et vers le mal^{xli}; elle a été mise au monde comme un œuf en train d'être couvé^{xlii}, où sont enfermées la vie d'un oiseau à venir et la diversité charmante des plumes^{xliii}. Qu'elle se découvre à présent selon ses parties, puisque les hommes ont l'habitude d'apprendre plus facilement les choses qui, séparées, peuvent se révéler de façon plus claire.

Personne parmi les sages n'ignore que les âmes sont créées ou ont été créées par Dieu, car tout ce qui existe est soit créateur soit créature^{xliv}. Par conséquent aucune substance créée ne peut être créatrice, car pour qu'elle subsiste elle a besoin de Dieu et ne peut donner à un autre l'être qu'elle a reçu simplement pour en avoir la jouissance. Il nous reste à accorder que cette substance a très véritablement été créée par la divinité qui seule a le pouvoir de créer les êtres mortels et les êtres immortels. De fait on lit dans Salomon de manière très claire : *et la poussière retournera à la terre comme elle était, et l'esprit retournera à Dieu qui l'a donné^{xlv}* ; et ailleurs : *chaque souffle, c'est moi qui l'ai fait^{xlvi}*. Ainsi donc la raison qui démontre parfaitement^{xlvii} reconnaît que cette substance est spirituelle, car, toutes les choses corporelles étant circonscrites, nous le savons, par trois lignes- longueur, largeur, et profondeur- il est prouvé que rien de tel ne se retrouve dans l'âme^{xlviii}.

Qu'ensuite associée à un corps, toute accablée qu'elle soit par le poids de ce corps^{xlix}, elle évalue les idées sur le monde avec une curiosité attentive^l, elle médite avec profondeur les questions célestes, elle découvre par une recherche minutieuse les phénomènes naturels, et elle regrette la connaissance qu'elle a eu des hautes vérités concernant aussi son créateur. Or si elle était de nature corporelle, par ses pensées de toute façon elle ne discernerait pas les choses spirituelles et ne les verrait pas. Qu'on cesse donc de subodorer sa nature matérielle^{li}, puisque l'âme répète de toutes les manières que le corps tel qu'il se définit lui est étranger et que d'autre part elle cherche à découvrir des causes auxquelles seul un esprit sublime tend à parvenir. C'est de là que vient également le conseil très juste donné par les Saintes Écritures de mépriser toutes les choses visibles de ce monde ; car cette âme est incorporelle, si bien qu'elle se porte à juste titre vers les choses spirituelles, sachant qu'elle a été formée de manière semblable à elles.

Elle possède en tout cas une substance particulière, puisque aucun autre esprit ne se charge de chair pour souffrir ou se réjouir sous l'effet de ses passions. Quant à ce que nous avons dit, « elle vivifie son corps », c'est parce que dès qu'elle aura été donnée à un corps, elle chérit sa prison d'une manière indicible^{lii}, elle aime ce qui l'empêche de pouvoir être libre^{liii}. Elle est vivement affectée par les souffrances de son corps ; elle redoute d'être anéantie elle qui ne peut mourir, et elle tremble pour les risques que court son corps, si bien qu'on croirait plutôt qu'elle attend le pire, elle qui ne peut par nature disparaître. Elle jouit aussi d'une très saine et heureuse organisation du corps, elle se nourrit du regard des yeux, elle est charmée par les bruits qu'elle entend, elle est réjouie par les plus agréables odeurs, son palais se délecte d'un repas nécessaire à la vie, et bien qu'elle ne soit en rien rassasiée par ces sens, si cependant de tels plaisirs lui sont retirés elle est rongée par un très lourd chagrin ; regrettant non ce qui par nature lui convient, mais ce qui doit être utile aux membres du corps qui lui sont étroitement unis. C'est à partir de là que s'insinuent parfois des vices contraires à la raison, car on sait que l'âme fournit au corps aimé avec trop d'indulgence un prétexte à consentir au péché^{liv}. La vie du corps est donc présence de l'âme reçue ; tandis qu'il est prouvé que la mort est son départ^{lv}. Ainsi nous parlons de jour alors que le soleil parcourt le ciel et de nuit quand il a disparu. Le corps vit par conséquent

sous la protection de l'âme et c'est d'elle justement qu'il reçoit, on le sait, ce qui peut le mouvoir.

Mais puisqu'on reconnaît que ceci aussi appartient au genre de vie dont nous parlons, il faut savoir que comme cette force vitale ignée s'est répandue dans les parties du corps et que ce souffle vivifiant^{lvi} s'est exhalé sur la matière charnelle, toutes les fois qu'une blessure a été reçue par hasard, l'âme souffre aussitôt vivement, parce qu'elle est par essence implantée partout^{lvii}. Or si c'était seulement sa force et sa chaleur qui l'animaient, elle ne pourrait ressentir l'amputation d'un doigt. De même que le soleil, c'est reconnu, ne sent rien, si l'on essaie de couper ses rayons. L'âme par conséquent est toute entière dans ses parties, elle n'est pas plus petite ici, plus grande là^{lviii}, mais ici avec plus de force, ailleurs d'une manière plus relâchée, partout où s'étend l'attention vitale^{lix}. Elle réunit ensemble et attache fermement ses parties^{lx} ; elle ne permet pas que se relâche ou que dépérisse, ce qu'elle protège de sa force vitale ; elle distribue partout des aliments qui conviennent, leur conservant équilibre et juste mesure^{lxi}.

Il paraît en outre étonnant qu'une chose immatérielle ait été liée à des membres si consistants, et que des natures dissemblables aient été amenées à un accord unique, à tel point que l'âme ne peut se séparer quand pourtant elle le souhaite, ni se maintenir alors qu'elle a reconnu l'ordre du créateur^{lxii}. L'univers entier lui est fermé, quand il lui est prescrit de se fixer ; tout est rendu ouvert, quand il lui est ordonné de partir. Car si on lui inflige la cruelle souffrance d'une blessure, sans l'ordre de son auteur elle n'est pas perdue de même que sans sa bienveillance elle n'est pas préservée. De là vient que fréquemment nous voyons des gens sérieusement blessés se tirer d'affaire, et en revanche mourir dans des circonstances anodines.

Que l'homme soit indéniablement doué de raison, qui pourrait en douter^{lxiii}? Car il s'occupe des choses divines, il possède une sagesse humaine^{lxiv}, il est instruit dans des arts remarquables, il est perfectionné dans des matières éminentes^{lxv}, et de là il s'élève aussi de belle manière au-dessus du reste des êtres vivants parce que la raison dans sa beauté le gouverne^{lxvi}. De fait j'appelle raison le mouvement démonstratif^{lxvii} de l'âme^{lxviii}, conduisant par ce qui est admis et déjà connu à l'inconnu^{lxix}, accédant au secret de la vérité. C'est elle qui désire se hâter par des

hypothèses et par des arguments vers ce qui se trouve, elle le sait, dans la nature^{lxx}. Cette raison bien sûr doit être qualifiée de vraie, pure et certaine, quand elle est rendue étrangère à toute image du faux. Il lui a donc été donné d'appréhender en quelque façon ses propres pensées, et à l'aide d'une langue obéissante de les enchaîner dans un mouvement incessant [de la langue et des lèvres] ^{lxxi}.

Placée dans un corps, que de choses voit l'âme ! Sans qu'elle sorte d'elle-même, que de choses opposées elle examine ! Elle se déploie pour ainsi dire partout, et pourtant il n'est pas prouvé que se produise un départ de l'âme. Elle se meut, elle s'élève, on la sait irrésolue, et elle s'égaré en elle-même, comme si elle courait dans un grand espace. Cette âme ne sort pas pour s'affairer mais par ses délibérations elle se représente ce qu'elle est capable d'envisager par sa pensée ; tantôt ce qu'elle a vu avec l'œil de la chair, tantôt ce qu'elle a conçu dans les chimères de son imagination^{lxxii}. Elle pense les choses clairement une à une comme d'ailleurs elle s'exprime ; elle n'accomplit rien par le canal des sens, alors qu'elle se mêle à la diversité des choses, car c'est à la divinité qu'il appartient en propre de disposer la pluralité et dans le même temps de tout mettre en ordre selon des règles appropriées^{lxxiii}. Et ainsi dotée avec largesse de raison que de biens elle découvre par un don de la divinité ! elle a trouvé la forme des lettres, elle a produit les divers et utiles métiers et les savoirs ^{lxxiv}, elle a ceint les cités de murailles capables de défendre, elle a produit des vêtements de genres variés, par son activité elle a réclamé à la terre de meilleurs produits, elle a parcouru les abîmes sur un vaisseau ailé, elle a troué d'immenses montagnes pour l'usage des voyageurs, elle a entouré les ports d'une enceinte en demi-lune à l'usage de ceux qui naviguent, elle a orné la terre d'un très bel assortiment d'édifices^{lxxv}. Qui douterait encore de sa raison, puisque illuminée par son créateur elle fait apercevoir par son art des réalisations en tous points glorieuses et louables ?

Il convient maintenant de traiter de son immortalité^{lxxvi}. Les auteurs des lettres profanes ont prouvé de bien des façons l'immortalité des âmes, en disant : si tout ce qui donne vie à autre chose existe par soi-même, < cela est forcément immortel > ; or l'âme, puisqu'elle donne vie au corps, vit par elle-même ; elle est forcément immortelle^{lxxvii}. Ils disent encore : toutes les choses simples sont immortelles ; or l'âme n'est pas une harmonie, elle n'est pas composée de

plusieurs parties, mais c'est une nature simple ; l'âme est donc immortelle^{lxxviii}. Et ils font une nouvelle proposition : tout ce qui n'est pas corrompu par une opposition originelle reste à tout jamais immortel^{lxxix} ; L'âme en effet puisqu'elle est simple et pure, est sans aucun doute immortelle. Ils ajoutent aussi : tout être doué de raison qui se meut soi-même, est immortel ; or l'âme d'un être doué de raison se meut elle-même, elle est donc immortelle^{lxxx}. Quant à nous, nous reconnaissons aisément à l'aide de textes véridiques que les âmes sont immortelles^{lxxxi}; car en lisant qu'elles ont été faites à l'image et à la ressemblance de leur créateur^{lxxxii}, qui oserait les dire mortelles contrairement à la sainte autorité en soutenant plutôt de manière impudente qu'elles s'écartent de l'image de leur créateur ? Car comment l'âme aurait pu être à l'image et à la ressemblance de Dieu, si les âmes voyaient leur limite bornée par la mort de l'homme ? En effet Lui qui vit toujours d'une manière ineffable, demeure sans cesse de manière ineffable, se conserve Lui-même éternellement ; Lui qui contient tout, qui dispose tout, il est hors de doute qu'immortel il a la capacité de créer des êtres immortels^{lxxxiii} et de donner à sa juste mesure l'aptitude à vivre.

Quelqu'un dit : comment suis-je semblable à Dieu, alors que je n'ai pas du tout le pouvoir de créer des êtres immortels^{lxxxiv}? À cette personne il faut répondre, selon nous, purement et simplement par une comparaison. Est-ce que le portrait qui nous ressemble peut rendre ce que nous faisons ? L'image en effet peut avoir quelque ressemblance, mais elle ne peut accomplir ce qu'est la réalité^{lxxxv}. Nous devons aussi reconnaître l'immortalité de l'âme, dans le fait qu'elle désire méditer au sujet de l'éternité. Elle souhaite en effet après la mort du corps laisser une renommée attachée à son nom, elle désire être louée sans fin, et sa bonne conscience est davantage préoccupée par l'avenir craignant que, racontée, elle ne soit flétrie par ses descendants. De là vient que parmi les auteurs particulièrement élevés il est établi que tout ce qui est relevé par le prestige de la raison ne peut être abaissé par l'outrage de la mort^{lxxxvi}. Ajoutez que la Vérité déclare de façon absolue qu'elle frappera les méchants d'un supplice perpétuel, qu'elle accordera une joie éternelle aux bons, de sorte qu'il ne soit pas permis que soit reçu avec hésitation, ce que la divinité du Tout-Puissant juge digne de promettre^{lxxxvii}. À vrai dire nous ne devons pas percevoir cette immortalité de l'âme comme n'admettant aucune passion. Elle est en réalité soumise au changement et ouverte aux

tourments, mais cependant au milieu de tous ces ennuis ou de toutes ces angoisses elle persévère grâce à sa constance^{lxxxviii}. C'est d'une manière unique que Dieu est immortel, d'une manière unique qu'il est juste, d'une manière unique qu'il est puissant, d'une manière unique qu'il est bon, d'une manière unique qu'il est saint. Car bien qu'il soit permis de dire que ces qualités ou des qualités semblables à celles-ci appartiennent aux hommes ou aux anges, aucune cependant n'atteint à la hauteur de cette puissance vénérable. Il y a en effet dans ce point culminant toutes les hautes vertus dans leur plénitude et leur accomplissement absolus, que sa générosité concède à toutes les créatures selon sa règle^{lxxxix}.

Maintenant il faut savoir comment on pense que vit cette âme immortelle. Elle vit en elle-même après la perte de cette vie terrestre, sans être animée par un souffle comme le corps, mais grâce au mouvement régulier qui lui a été attribué : pure, subtile, véloce, éternelle, elle voit, elle entend, elle touche, et elle a une puissance plus efficace^{xc} que tous les autres sens ; ne comprenant plus les choses d'après leurs parties, mais connaissant l'ensemble dans son intégralité d'une manière spirituelle. Du reste il est absurde de penser qu'elle peut être moins libre que lorsqu'elle était chargée du poids d'un corps si matériel. Car il n'est pas douteux qu'à la fois les anges, les puissances aériennes^{xc} ou tout le reste qu'on sait être constitué d'une substance sublime et immortelle puissent comprendre de telles choses.

Il nous reste maintenant à montrer point par point que cette âme est sujette à une mobilité fuyante. Et pourtant plutôt au ciel que ce fût incertain, et que nous ne vérifions pas facilement dans quelle disposition d'esprit nous nous présentons le plus souvent. Or qui douterait que nous sommes parfois transportés de joie, parfois accablés de douleur, tantôt aimables sous l'effet de la tendresse, tantôt effrayants d'irritation, que nous dressons parfois nos âmes vers les vertus, qu'en revanche nous penchons parfois vers les vices ? Tantôt nous nous approprions les choses avec obstination, tantôt nous les rejetons dans l'oubli ; ce qui maintenant plaît, déplaît plus tard. Nous sommes aussi édifiés par les propos des bons, la conversation des méchants nous détruit, et autant nous progressons avec les gens moralement droits, autant nous savons que nous sommes pires avec les plus méchants. Car si une seule inflexibilité, une seule résolution, nous maintenaient,

nous ne serions amenés à cause de notre inconstance, ni de méchants à devenir bons ni de réprouvés à devenir bienheureux. Mais pour que la cause de cette versatilité puisse être connue de façon plus claire, souvenons-nous, comme il a été dit, que la prudence ne nous a pas été attribuée comme quelque chose d'immuable. Et pour cette raison nous sommes intelligents, quand nous agissons bien grâce à l'illumination divine ; et en retour nous avons oublié la sagesse, quand nous sommes aveuglés par des péchés qui obscurcissent la vue. En effet un état affectif qui va et qui vient est toujours incertain. Le Dieu tout-puissant est le seul, pour qui exister c'est être sage, pouvoir c'est vivre, vouloir c'est faire, et légitimement, puisque tout ce qui est vraiment bon ne va pas vers lui mais procède justement de lui .

En conséquence telle est l'origine de l'âme dont nous avons parlé : on ne doit pas l'entendre comme une partie de Dieu^{xcii}, ainsi que certains parmi les insensés l'ont cru dans un sentiment impie, puisqu'elle est susceptible de changement ; ni une partie des anges, puisqu'elle peut s'unir à la chair, ni provenant de l'air, ni de l'eau, ni de la terre, ni de ces choses qui sont unies par un assemblage mutuel. Mais c'est une nature simple et particulière^{xciii} et une substance séparée des autres natures spirituelles, qu'il nous faut remarquer bien plus subtile que l'air et plus lumineuse, puisque nous regardons couramment cet air, et qu'en revanche nous ne pouvons apercevoir cette âme dans une créature charnelle.

Sa mobilité naturelle pousse sans cesse une nature de cette espèce à développer de bonne grâce ses pensées^{xciv}. De là vient que détendus dans le repos, alors que le fond de la réflexion ordinaire nous a été enlevé et que nous ne sommes pas attentifs comme de coutume aux activités quotidiennes, nous rêvons de choses diverses, dans des visions tantôt fausses tantôt vraies. C'est peu de chose que de nous laisser tromper par une imagination inconstante alors que nos sens sont engourdis, puisque fréquemment, même éveillés, nous sommes détournés de notre contemplation. Souvent en effet quand nous nous disposons à la prière avec une grande application, nous sommes détournés soudain par des pensées inspirées par je ne sais quel enfantillage, et il arrive ainsi que soit suggéré à l'esprit un je-ne-sais-quoi de contraire à notre dessein^{xcv}. Il est donc établi que l'âme dans ce monde change à cause d'une volonté instable et variable, et qu'elle est capable de

perdre et de recevoir des biens, sans toujours demeurer dans son inflexible et unique volonté, mais qu'en outre elle se modifie par des changements répétés à l'encontre de ses propres dispositions^{xcvi}.

Et nous ne sommes pas de ceux qui disent que les âmes pratiquent de nouveau plutôt qu'elles n'apprennent les arts ordinaires et les autres disciplines, puisqu'elles ont été préparées aux questions qu'on leur pose, qu'elles seront susceptibles de traiter par une approche intellectuelle, et que d'autre part elles écoutent des choses nouvelles comme si elles n'avaient rien appris auparavant à leur sujet^{xcvii}.

Voilà que cette définition gravisée a enfin accouché, voilà qu'a éclaté au grand jour (si je ne me trompe) ce qui se tenait caché^{xcviii}. Il n'a rien été délaissé dans l'exposé que l'on s'était fixé ; la matière de ce [sujet] est de nature à développer et à circonscrire ce qu'elle soutient, sans paraître avoir dit quelque chose de plus ou de moins. Maintenant abordons, la pensée inquiète, sa qualité substantielle, dont vous vous rappelez qu'elle occupe le troisième point de votre questionnaire.

V. La qualité^{xcix} de l'âme

Ainsi des auteurs ont dit que cette substance est de qualité ignée^c parce que selon eux elle est animée d'une mobilité toujours vive et qu'unie à un corps elle en vivifie les membres par sa chaleur^{ci}. Ensuite ils rapportent que toutes les créatures célestes supposent une vigueur de nature enflammée, non pas notre vigueur fumeuse, périssable, et terrestre, mais celle d'un feu paisible, nourrissant, et immortel^{cii}. Ce feu ne diminue pas et ne s'accroît pas^{ciii}, mais persiste sans répit eu égard à la dignité qu'il a reçu à son origine^{civ}. Et il ne peut pas être limité, parce qu'une âme n'est formée d'aucune diversité d'éléments, comme un corps^{cv}. En effet unique et sans mélange elle ne peut connaître d'état contraire et l'âme subsiste toujours puisque pour cette raison il n'y a pas de désaccord dans son essence^{cvi}. Ces auteurs ont ainsi nommé immortelles toutes les choses créées auxquelles une substance spirituelle a été accordée.

Quant à nous en raison de sa ressemblance avec Dieu, nous dirions plutôt sans impudence, qu'elle est une lumière^{cvii} qu'elle se rappelle avoir reçue d'une manière convenable pendant la création, autant que selon sa mesure cela lui était nécessaire. Car Dieu lui-même le tout-puissant est « seul à posséder l'immortalité et à habiter une lumière inaccessible^{cviii} », ce qu'un esprit sensé comprend comme signifiant au-delà de toute clarté ou de toute admiration, mais pourtant l'image garde une certaine analogie ; elle ne peut avoir d'ailleurs cette lumière qu'a la vérité. Or ce que nous révérons comme un mystère ineffable, qui est présent tout entier partout et d'une manière invisible, c'est le Père, le Fils, et le Saint Esprit^{cix}; une substance unique et une grandeur indivisible, une splendeur au-dessus de toute lumière, une gloire au-dessus de tout éloge, ce que la pensée la plus pure et soumise à Dieu peut certes percevoir par quelque partie, mais n'est pas en état de rendre claire d'une manière convenable. Car comment est-il permis de parler d'une manière adéquate de Celui que les sens d'une créature ne peuvent pas appréhender ?

Il nous est loisible de franchir par une piété extrême les limites de notre âme et à l'aide d'un immense scrupule religieux nous élever dans le silence au-delà de nous-mêmes dans une méditation profonde. Passons sur les pouvoirs des créatures célestes et examinons profondément quel est celui qui a fait de si grandes choses, en un seul commandement, en un seul instant ; et encore quoique nous admirions, Il [étonne] davantage, quoique nous comprenions, Il est au-delà, puisque l'esprit humain ne pénètre pas jusqu'à cette grandeur inaccessible. Par conséquent la seule conduite par rapport à cette puissance est de la vénérer parce qu'elle est insondable^{cx}, de ne pas chercher avec précision sa nature et sa grandeur.

Et ainsi instruits par ces observations, nous paraissions remarquer de façon correcte que les âmes possèdent quelque lumière substantielle, puisqu'on lit dans l'Évangile : *la lumière qui illumine tout homme venant dans ce monde*^{cxii}. Ensuite installés dans notre réflexion, nous sentons en nous est un je ne sais quoi de tenu, de fluide, d'éclatant, qui regarde sans soleil, qui voit sans lumière étrangère^{cxiii}. Car si cela précisément n'était pas brillant en soi, l'âme n'aurait pas une vue aussi grande des choses^{cxiii}. Ce dont on parle n'a pas été donné aux objets ténébreux ; toutes les choses privées de lumière s'engourdissent. De fait la lumière d'une telle

âme est si intense qu'on peut même voir les choses absentes^{cxiv}. Ces âmes pourtant deviennent alors beaucoup plus lumineuses et immuables, en ne s'éloignant pas de la grâce de Dieu par leurs bonnes actions^{cxv}. Car il est tout à fait certain qu'en raison de leur puissance spéculative beaucoup de difficultés dissimulées dans les mystères de la nature sont par cet usage même examinées et saisies.

Voyons maintenant si l'on croit que les âmes dont nous avons déjà dit qu'elles sont incorporelles ont une forme.

VI. L'âme n'a pas de forme

Tout d'abord il convient de savoir ce qu'embrasse le plus réellement, selon les anciens, la notion même de forme. De fait j'appelle forme ce qui se délimite en un espace par une ou plusieurs lignes^{cxvi}, et il est ainsi facilement donné à comprendre, si les âmes, dont il est certain qu'elles existent grâce à une vigueur spirituelle, sont susceptibles de la recevoir. En effet alors que toute forme consiste ou bien en une surface ou bien en un corps, la surface n'existant que dans un corps - un corps en revanche solide et palpable - et qu'il est manifestement établi que l'âme est soustraite à ces conditions, il reste que les âmes doivent être considérées comme n'ayant en aucune manière de forme mais comme restant de façon persistante dans leur qualité sans figure et sans corps.

Et que ce que l'Apôtre dit du Seigneur Christ ne nous trouble pas : *Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu*^{cxvii}, etc. En effet dans ce passage il veut qu'on comprenne sa nature. Du reste Dieu qui est incorporel, qui est tout entier partout et qu'on ne peut saisir^{cxviii}, quelle forme pourrait-il avoir ? On lit d'autre part dans l'Évangile que, quand pour lui fut éteinte la lumière d'ici-bas, le pauvre Lazare fut reçu dans le sein d'Abraham, tandis que le riche tourmenté par la brûlure des flammes demandait une goutte d'eau qui puisse tempérer son embrasement^{cxix}; ce passage est mis là, on le comprend, pour que la présomption qui ruine les actes du genre humain reconnaisse ce qu'elle aurait dû redouter. Mais cet homme ne s'est pas exprimé avec une langue dont il est établi qu'elle soit de chair, et il n'avait pas de doigts

laissant tomber des gouttes d'eau susceptibles de pouvoir tempérer l'embrassement du riche^{cxx}.

C'est qu'il faut entendre de cette façon les autres passages [de l'Écriture] qui portent en eux une interprétation semblable. Il ne suffit pas, en effet, qu'on emploie au sujet d'une créature ces paroles qui se munissent des habitudes du genre humain. C'est aussi le Créateur en personne, impassible, immuable, demeurant perpétuellement de la même manière^{cxxi}, qui est en colère, lisons-nous, qui s'endort, avons-nous fréquemment entendu, non que de tels comportements puissent convenir au Seigneur mais pour qu'on reconnaisse certaines choses plus facilement et plus rapidement conformément à ce qui est habituel chez l'homme. Ainsi nous lisons que les âmes, pour nous sans forme, en reçoivent fréquemment une.

Il est habituel aussi que certains soient troublés à l'idée que l'âme n'ait pas de quantité, alors qu'il est établi que cette âme est contenue dans un corps humain ; mais si nous ramenions sous nos yeux la définition la plus incontestable de la quantité, la vérité pure qui traduit toujours de façon concise chaque chose, se montrerait à nous sans peine. C'est ainsi qu'en effet les arithméticiens la définissent par une formule succincte : toute quantité se compose soit de parties continues comme l'arbre, l'homme, et la montagne, soit de parties disjointes comme le chœur, le peuple, ou le tas^{cxxii}, etc. Mais comme l'âme n'est composée ni de parties continues ni de parties disjointes, parce qu'elle n'est pas un corps, il est clair qu'elle n'a absolument pas de quantité, mais qu'elle est partout, qu'elle ne reçoit pas de forme et qu'elle n'a, il nous faut le dire, aucune quantité. Il faut croire cependant que leurs particularités et leurs quantités puissent être évidentes pour le Créateur, « puisqu'il a tout créé avec mesure, nombre, et poids^{cxxiii} », et elles sont vraiment connues de lui seul, lui qui les a faites, lui qui par une puissance étonnante voit aussi nos pensées comme si elles étaient visibles, lui qui entend crier le sang de l'innocent^{cxxiv}; enfin, lui qui a connu toutes choses, avant même qu'elles ne soient^{cxxv}.

Il est temps d'en venir aux vertus morales qui sont des richesses à désirer et qui constituent en réalité la précieuse fortune des âmes, elles que les Grecs appellent

aretai, par lesquelles contre la souillure corporelle^{cxxvi} la conscience bonne s'efforce de défendre la pureté.

VII. Les vertus morales de l'âme

D'abord face au mal et à l'iniquité on a placé le rempart de la justice dont on sait que la nature, comme les Anciens^{cxxvii} ont voulu la définir, est la suivante : La justice est une disposition d'esprit, réservée à la défense de l'intérêt commun, et qui accorde à chacun ce qui lui est dû^{cxxviii}. Face à la confusion et à l'incertitude^{cxxix} on emploie utilement la prudence. La prudence en effet est la science véridique du bien et du mal^{cxxx}. Face à l'adversité ou à la prospérité on oppose la force salutaire. Et la force est la capacité d'affronter de manière réfléchie les dangers et de soutenir jusqu'au bout les peines^{cxxxi}. Par ailleurs contre les plaisirs interdits et les voluptés ardentes la tempérance qui modère nous est un soutien. La tempérance est bien sûr la domination ferme et mesurée de l'esprit contre la débauche et autres mauvais instincts^{cxxxii}. En conséquence grâce à ces défenses accordées par le secours divin, comme si elle était entourée d'une quadruple armure^{cxxxiii}, l'âme qui a mérité d'être armée d'une telle protection voit son salut conservé dans ce monde mortifère et se trouve dans l'impossibilité d'être atteinte par les vices.

Mais l'éclat des vertus séparé en quatre est complété (pour ainsi dire) par trois éléments^{cxxxiv}. Le premier est la contemplation qui accroît la pointe fine de notre intelligence^{cxxxv} pour regarder attentivement les choses les plus subtiles. Le second, est le jugement qui approfondit la distinction du bien et du mal par une estimation rationnelle. Le troisième, est la mémoire^{cxxxvi}, lorsque les choses examinées et tranchées sont mises en réserve dans les secrets de l'âme avec une recommandation digne de foi, afin d'accueillir comme dans une sorte de réceptacle, ce dont nous nous pénétrons dans une méditation recommencée. Nos

armoires dès lors qu'elles sont pleines, n'admettent plus rien [tandis que] cette tirelire n'est pas alourdie bien qu'elle ait été chargée mais au contraire, ayant mis beaucoup en réserve, elle demande davantage^{cxxxvii} dans sa soif de connaissance. Nous avons traité des éléments sus-dits ^{cxxxviii}, comme d'une harmonie à trois cordes : car l'âme se réjouit d'un tel nombre ; c'est par lui que la divinité, on le sait, éprouve de la joie^{cxxxix}.

D'aucuns ont l'habitude d'agiter les questions les plus subtiles : si la divinité, disent-ils, crée des âmes parfaites et raisonnables, pourquoi les petits enfants vivent-t-ils sans le moindre jugement ou bien pourquoi trouve-t-on des jeunes gens dénués de raison ? Mais qui ne pourrait soutenir que les âmes des tous jeunes enfants du fait de la faiblesse de leur corps ne peuvent déployer ni les fonctions des sens, ni l'usage des membres ? C'est comme si l'on enfermait un feu dans un vase resserré, il ne serait pas capable comme c'est son habitude, de chercher à s'élever, puisqu'on voit bien qu'un obstacle très étroit l'arrête. En effet sa propre force semble suffire à chaque chose seulement quand rien de contraire n'est en mesure de l'entraver. Ainsi aux jeunes gens stupides s'oppose le fait qu'une tare ayant été subie dans le sein maternel, soit par un déséquilibre des parties soit par la densité des humeurs, l'âme déraisonnable est enfoncée plus qu'il ne faut dans son domicile et ne peut exercer sa force, gênée de séjourner dans une demeure qui ne lui convient pas ; c'est ce que nous voyons encore aujourd'hui arriver aux insensés que les Grecs appellent *niniones*. Car pour parler aussi de ce qui arrive couramment, combien de gens troublés par la survenue d'une maladie ou par une attaque cérébrale ou par une paralysie des viscères ont perdu la pénétration de leur intelligence ordinaire ? Combien encore ont été changés à la suite d'une lésion momentanée ? Car même celui qui est considéré unanimement comme sage, gavé d'un repas abondant, avec quelle facilité s'étourdit-il une fois tombé dans l'ivresse ! Si bien qu'on croirait difficilement que cet homme discute avec beaucoup de sagesse voire même est en vie lui qu'on remarque incapable de se mouvoir. Il y a une chose cependant que je sais de façon très sûre : les sages qui deviennent particulièrement heureux, sont ceux qui sont rendus étrangers à de telles épreuves par la miséricorde du Seigneur.

Il peut d'aventure y avoir aussi d'autres raisons susceptibles de paraître s'opposer à l'âme raisonnable pour développer leurs propres mouvements. Du reste les âmes ne grandissent pas en même temps que les tout-petits et il ne s'en attribue pas d'autres de variété différente aux insensés, mais de même qu'elles jouissent continuellement de l'immortalité, de même aussi les juge-t-on en général raisonnables. En effet c'est la raison du tout-petit qui se développe par une longue méditation, pas l'âme^{cxli}. Maintenant passons à la suite en la parcourant dans l'ordre.

VIII. Les vertus naturelles de l'âme

Les anciens voulaient que les vertus naturelles de l'âme fussent réparties en cinq catégories. La première, la vertu sensible^{cxli} se trouve dans chacun des deux domaines qui nous donne l'aptitude à comprendre, nous permettant de percevoir tout ce qui est incorporel à l'aide d'une imagination féconde. Elle donne aussi de la vigueur aux sens corporels, c'est-à-dire, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, et le toucher qui nous permettent de sentir les choses dures et molles, les choses douces et rugueuses^{cxlii}. La deuxième est la vertu du commandement qui ordonne aux organes corporels les différents mouvements qu'elle a décidé d'accomplir, à savoir, passer d'un lieu à un autre, émettre des sons, fléchir les membres. [C'est à titre d'exemple que nous avons donné cela faisant comme si nous avions parlé à ce sujet de choses semblables^{cxliii}.] Nous exerçons la troisième, la principale, lorsque loin de toute action, laissés au repos, et les sens corporels en sommeil, nous discutons avec plus de profondeur et de fermeté. C'est ce qui fait juger qu'avec l'âge, les hommes mûrs sont plus sages, car, comme les membres du corps vieillissent et que les sens corporels s'émoussent, ils se portent pour l'essentiel vers la réflexion. En s'y employant davantage, la pensée est rendue plus solide par la force de sa concentration, mais en revanche on oublie la sagesse quand on est abattu sous l'effet d'une faiblesse excessive, puisqu'il a été donné aux âmes de céder selon les circonstances aux nécessités de leur corps. La quatrième, est la vertu vitale, c'est-à-dire, la chaleur naturelle de l'âme^{cxliv}, qui nous accorde la vie et la santé en inspirant les souffles de l'éther et en les exhalant^{cxlv} pour tempérer sa

propre effervescence. La cinquième est le plaisir, c'est-à-dire le désir du bien et du mal, que l'esprit convoite sous l'effet de l'agrément.

Voilà qu'en retour pour exposer ce qui nourrit le corps cette dernière vertu nous est restituée en une subdivision quadripartite. La première est la force attractive, qui saisit de façon naturelle ce qu'elle juge nécessaire pour elle. La seconde est la force détentric, qui retient les choses qu'elle s'est appropriées aussi longtemps qu'une digestion utile en est obtenue. La troisième est la force de translation qui modifie et transporte dans un autre endroit ce qui a été reçu. La quatrième est la force d'expulsion qui chasse ce qui va lui nuire, pour libérer la nature^{cxlvi}.

Nous avons dénoué, selon ce qui nous a été donné, pour ainsi dire un autre noeud, nous avons abaissé comme une sixième [colline] pour avancer sans encombre vers le reste, après avoir aplani le sommet de la difficulté^{cxlvii}. Maintenant venons-en à l'origine de l'âme avec de grandes précautions car elle est remplie de difficultés.

IX. L'origine de l'âme

Nous lisons que dans la création du monde le corps [de l'homme] a ensuite été formé à partir du limon de la terre, qu'aussitôt le Seigneur a soufflé dessus et qu'Adam a été façonné en une âme vivante^{cxlviii}. En fait « il souffla dessus » est dit pour exprimer la grandeur de son oeuvre, pour qu'on reconnaisse que ce qui est sorti de sa bouche est quelque chose d'éminent^{cxlix}. Du reste le sens de son insufflation c'est ordre et commandement^{cl}. Car comment peut souffler celui qui ne libère pas son souffle et n'a pas de joues choses qui manifestement sont corporelles ? Quelques-uns suivant cet enseignement ont dit qu'à l'instant où la semence humaine s'est épaissie^{cli} en une substance vitale aussitôt les âmes créées sont données aux corps, séparées et parfaites^{clii}. Mais les maîtres dans l'art médical disent que le fœtus humain et mortel ne reçoit l'âme qu'au quarantième jour^{cliii}, quand il commence à bouger dans le ventre de sa mère^{cliv}. Selon l'opinion de quelques-uns on rapporte aussi que le créateur tout-puissant, de la même façon qu'il fait sortir de notre corps la semence de chair, peut également engendrer une

âme nouvelle à partir de la qualité de l'âme, si bien qu'on peut montrer l'âme coupable de faute par la transmission du péché originel que professe l'Église Catholique^{clv}, à moins qu'elle n'en soit délivrée par le don du baptême^{clvi}. Car comment l'enfant qui n'a pas le désir de pécher, devrait se trouver à quelque égard coupable, si la faute ne paraissait pas être transmise d'une façon ou d'une autre à l'origine même des âmes^{clvii} ? De là vient que le vénéré Augustin, qu'il faut louer pour un doute si pieux, dit qu'il ne faut rien affirmer à la légère, mais que cela demeure dans le secret de Dieu de même que beaucoup d'autres choses que notre petitesse ne peut connaître^{clviii}. Or voilà ce qu'il faut croire de façon exacte et ferme, à la fois que Dieu crée les âmes et qu'il leur impute pour une raison qu'il garde cachée, mais en toute justice, de rester liées au péché du premier homme. Sur un sujet aussi mystérieux il vaut mieux en effet avouer son ignorance que s'arroger une audace peut-être dangereuse, quand l'Apôtre dit : *qui en effet a jamais connu la pensée du Seigneur ou qui en fut jamais le conseiller*^{clix} ? Et encore : *partielle est notre science, partielle aussi notre prophétie*^{clx}.

Mais puisqu'à cet endroit le cours de la discussion nous a conduits à affirmer que les âmes sont coupables dans leur ensemble^{clxi} par la transmission du péché originel, il convient d'exposer au grand jour l'âme du Christ notre Seigneur de peur que dans une intention calomnieuse un esprit pervers ne la considère enchaînée par une condition semblable. En conséquence reconnaissons que la naissance du Christ a été annoncée à la sainte Marie toujours vierge^{clxii} par un digne messenger. L'ange dit : « L'Esprit-Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre. C'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé fils de Dieu^{clxiii} ». Qui, je le demande, peut croire que la faute du péché originel se trouve dans une naissance d'une telle grandeur^{clxiv} ou suspectera une offense impie de la chair ? Il est certain qu'il est venu sans péché celui qui devait absoudre les péchés de tous. Conçu par un souffle mystique^{clxv}, né d'une vierge, il n'a rien tiré d'Adam celui qui est né pour vaincre le péché d'Adam. Cette corde si longue qui nous liait s'est rompue. Le torrent qui nous entraînait s'est alors desséché. La mort perdit ses droits tandis que notre condition recevait la vie du Rédempteur. Car le premier homme a transmis la mort à ses descendants ; par sa venue le Christ notre Seigneur a apporté aux croyants le royaume des cieux^{clxvi}. Grâce à lui en effet l'homme régénère sa nature déchue lui qui à cause du premier

homme n'en était plus digne. Né dans la gloire, demeuré sans tache, que pouvait-il prendre de cette nature qu'il est venu renverser par une action contraire ? La sainteté de sa vie a répondu à la sainteté de son origine. Celui qui a été engendré sans péché, aucune souillure du monde ne l'a vaincu. Il a assumé véritablement l'humanité dans sa nature et non dans ses vices. Il a rejeté la faute que le premier homme a commise et a revêtu la nature humaine très pure qu'il a créée. Sans se charger du péché mais en assumant la chair pécheresse sans l'offense de la souillure^{clxvii}.

On a fait à mon avis une digression bien agréable certes, en cherchant à éloigner les méchants soupçons, mais alors que nous nous tournons vers un autre sujet, nous ne saurions à partir de là dire beaucoup de choses. Il nous reste à présent suivant l'ordre du traité^{clxviii} à devoir parler du siège de l'âme.

X. Le siège de l'âme

Quelques-uns soutenant que le siège de l'âme, bien qu'elle soit répandue dans tout le corps^{clxix}, se trouve dans le cœur^{clxx}, disent que le sang le plus pur et un souffle vital y sont enfermés afin de confirmer l'idée que les pensées bonnes ou mauvaises proviennent aussi de là ; ce que sans aucun doute la force de l'âme est capable d'effectuer. Mais le plus grand nombre montre qu'elle siège dans la tête, selon une certaine ressemblance avec la divinité, si toutefois on peut avec respect oser le dire ; bien que celle-ci remplisse tout de sa substance ineffable, l'Écriture atteste pourtant qu'elle siège dans les cieux^{clxxi}. Il était juste que celle qui se savait haut placée par l'opération divine cherchât à atteindre cette citadelle^{clxxii}, et plus que tout le reste se trouvât dans un lieu d'où le reste du corps fût obligé de se laisser gouverner^{clxxiii} par un commandement adapté^{clxxiv}. C'est qu'aussi cette forme de la tête est sphérique, la plus belle forme : l'âme immortelle et raisonnable pouvait y élire une demeure digne d'elle.

Mais voyons les réalités corporelles. Ce feu mortel tend toujours vers le point le plus haut et parce qu'il possède une nature très subtile^{clxxv} il se hâte sans hésitation vers les régions supérieures. Il y a même un certain nombre de preuves à propos

de cette croyance. En effet lorsque de très habiles médecins cherchent à ramener à sa solidité première un crâne humain brisé à la suite d'un coup très violent, ils atteignent souvent la membrane qui protège la tendrité du cerveau, quand ils désirent le nettoyer d'un dépôt de sang. Et dès que cette membrane se trouvera touchée, l'homme en vient à un tel état d'insensibilité qu'il ne peut sentir les coups portés ailleurs même avec force. Mais en retour aussitôt que la main aura cessé d'appuyer sur le cerveau, il revient à sa sensibilité ordinaire, recouvrant sa voix et ses sens ; il se rend compte désormais de ce qu'on lui fait^{clxxvi}. Et il n'est pas prouvé que cela se produise aussi dans les autres parties du corps si lardés qu'elles soient d'affreuses plaies béantes. Ajoutons aussi que même dans un corps sain se produisent des signes et non des moindres qui concernent notre propos. Ainsi lorsqu'on se trouve enflammé par une indignation excessive et que notre esprit est embrasé par le bouillonnement de la pensée, ce n'est ni par un trouble des entrailles ni par une agitation du cœur qu'il est tourmenté, mais il est frappé aussitôt de maux de tête si bien que l'âme semble avoir laissé des signes de fatigue à l'endroit où elle a paru faire effort avec une grande énergie.

C'est là aussi que de façon claire nous sentons se produire certaines agitations de notre âme, certains élans assez forts, au point que viennent sous nos yeux des choses dont personne n'ignore qu'elles sont absentes. C'est que nous tendons la vigueur de notre esprit vers divers côtés et dans de nombreuses directions et par les chimères de son imagination parvient au jugement de notre tête ce que l'on sait avoir été recherché dans différentes régions du monde . Pour finir, nous avons le regard fixe quand nous sommes tout à nos pensées^{clxxvii}, nous bouchons nos oreilles, notre goût cesse, nos narines ne servent pas, la langue n'a pas de voix, et on reconnaît de mille manières par de tels signes que l'âme est absorbée dans sa propre intimité en quelque sorte. C'est elle par conséquent, ainsi qu'on le suppose, qui installée dans un lieu élevé, comme si elle siégeait du haut de son tribunal, est reconnue être la régulatrice de ses penchants naturels, l'arbitre du bien et du mal, distinguant l'ambigu, rejetant le nuisible, dès l'instant toutefois où la grâce divine a brillé en elle.

Il y avait bien une béatitude naturelle dans le premier homme, maître de son libre-arbitre et à la pensée chaste^{clxxviii}, mais abusé par une faute funeste, perdant

par la ruse du diable ce qu'il avait reçu à transmettre à ses descendants, il n'a pu nous léguer ce qu'il a laissé échapper. De là la propagation de la mort, de là le développement de la faiblesse humaine, de là l'ignorance contraire à la raison, de là les tourments de la faute, de là les résolutions regrettables, de là la connaissance obscurcie, le désir honteux, la négligence de la justice ; de là mille chutes dans le péché et davantage de points communs avec les bêtes alors que Dieu les avait créés différents. Car, ô douleur, le coucher du soleil nous annonce l'arrivée d'un ciel calme, nous discernons les futures tempêtes par l'agitation des vents, par la marche du temps nous calculons la richesse à venir dans les saisons, les prévisions de notre esprit ignorant nous promettent parfois la joie ; mais pourquoi l'âme aurait-elle pu ignorer des choses de cette nature si sa dignité avait été protégée ? C'est justement qu'elle a été précipitée dans l'ignorance elle qui voulait avec obstination connaître les choses défendues. En fait c'est seulement par des signes ou des conjectures qu'elle sait certaines choses qu'elle aurait pu sans peine connaître dans leur ensemble. Néanmoins, rachetée par une conduite sainte, elle a repris avec l'aide de la divinité ce qu'elle a perdu par le piège du malin ; illuminée par le Créateur elle voit ce que privée de lumière elle est incapable de reconnaître par elle-même.

On a exposé au sujet de l'âme tout ce qui est prouvé lui avoir été accordé, mais il convient que nous parlions aussi de son temple, puisque cette image de Dieu ne supporte pas de paraître unie à un corps hideux^{clxxix}.

XI. Disposition du corps^{clxxx}

L'homme est un animal debout et dressé à la manière d'une très belle tour d'observation pour la contemplation des choses divines et rationnelles^{clxxxix}; son organisation harmonieuse nous révèle d'immenses mystères. En premier lieu notre tête, assemblage de six os, a été modelée à l'image de la concavité arrondie de la sphère céleste, de façon que le siège de notre cerveau, organe de la pensée, contînt le nombre le plus parfait, six^{clxxxii}.

À partir de là sont mis en place les yeux, comme deux très beaux rouleaux des Saints Testaments^{clxxxiii}, à leur image découlent tout ce qui nous a été adjoint par deux : comme les oreilles, les narines, les lèvres, les bras, les poumons, les jambes, les tibias, les pieds^{clxxxiv}. C'est dans cette dualité mystique en effet qu'est maintenu uni l'édifice du corps tout entier^{clxxxv} et comme ces testaments se tournent dans une seule direction, n'ont qu'une sagesse, ces fonctions s'unissent en un seul ensemble et un seul ouvrage^{clxxxvi}.

Mais bien que cette symétrie s'harmonise dans une distribution belle entre toutes et emprunte pour elle-même l'une ou l'autre parure, il y a aussi des éléments qui sont uniques, situés au milieu pour éviter que penchant d'un seul côté de façon préjudiciable^{clxxxvii} ils ne privent l'autre côté d'un ornement adapté : le nez, la bouche, le gosier, la poitrine, le nombril, la verge pendante des parties sexuelles, choses dont on voit bien qu'elles sont dignes d'éloges et de considération puisqu'elles se présentent placées au milieu.

D'autre part sous notre tête, qui renferme l'ensemble des sens, est placée une nuque rectiligne comme une sorte de colonne, nous enseignant que la sainte religion consiste dans la seule très ferme solidité de la foi^{clxxxviii}. La langue également plectre fort bien fait de notre voix^{clxxxix}, a été donnée pour régler l'harmonie de nos discours, afin que les paroles articulées nous distinguent du brouhaha des animaux. Et qu'il ne paraisse pas dépourvu de sens que deux embranchements soient tributaires d'un seul gosier^{cxc}, pour que bien entendu toute l'intelligence d'une âme prudente, à la façon d'un aliment reçu et digéré par la chaleur de la raison^{cxci}, se déploie dans des sermons appropriés à travers le double chemin des testaments. Et puisque la forme du corps humain n'a pas la force de se défendre ni par la corne, ni par la dent, ni par la fuite, comme d'autres animaux^{cxcii}, un buste solide et des bras lui ont été accordés pour repousser de la main le dommage qui lui est porté et se défendre en interposant sa poitrine comme une sorte de bouclier^{cxciij}.

Quant à nos organes sexuels qui douterait que c'est en vue d'un grand mystère^{cxciiv} qu'il nous ont été attribués ? C'est par eux, avec l'aide de Dieu, que se poursuit le renouveau fécond de l'homme, par eux que les mortels ne peuvent pas disparaître, car on sait qu'une race peut toujours persévérer alors que les individus

meurent^{cxv}. Belle partie du corps si elle ne s'était trouvée souillée par une débauche honteuse^{cxvi}. Et qu'y aurait-il de plus magnifique, si seulement le genre humain en descendait sans faute ? Ainsi tout cela eût été créé digne d'éloges^{cxvii}, si on ne l'avait pas rendu immonde par la souillure du péché.

Mais en outre ce corps animé est gouverné et régi par les cinq sens ; bien qu'on les ait en commun avec les bêtes, nous les distinguons mieux pourtant et les rendons complets grâce à un jugement conforme à la raison^{cxviii}. Le premier d'entre eux est la vue qui grâce à l'illumination de l'air voit les couleurs des corps et saisit en chacune ses propriétés particulières. La vision en effet, comme inclinaient à la caractériser les anciens, est une puissance immatérielle de l'âme, qui sort par la pupille de l'œil, sans atteindre les objets trop éloignés mais discernant ceux vers lesquels elle pourra parvenir, voyant ce qu'elle est destinée à voir^{cxix}. De fait si c'était à partir de leur propre intérieur que les yeux voyaient, c'est aussi eux-mêmes qu'ils apercevraient sans hésitation. C'est encore une fois ce que pensait le vénéré Augustin^{cc}. Le deuxième est l'ouïe qui reçoit les sons au moyen d'oreilles concaves et en spirale^{cci}, elles font retentir les vibrations de l'air et discernent par la raison ce qui a été entendu^{ccii}. Le troisième est l'odorat, qui recevant diverses odeurs, évalue en humant convenablement les propriétés des corps odorants, comme si une sorte de fumée invisible était reçue par les narines. Le quatrième est le goût, par lequel nous reconnaissons au jugement du palais^{cciii} la saveur de nombreux aliments. Le cinquième est le toucher qui a généralement été attribué aussi, on le sait, à toutes les parties du corps.

Le toucher le plus délicat réside dans nos mains^{cciv} qui ont été données à chacun en particulier pour exposer à tous nos nombreuses pensées. Ainsi à travers elles c'est une seconde et plus solide mémoire qui advient. Car ce que nous pouvons oublier, quand ces mains l'écrivent, nous le retenons sans effort. Vous voyez là les ouvrières de différents arts et ce qui accomplit presque toute notre activité. À quoi servirait en effet que l'intelligence conçoive des tâches à réaliser si cette main active ne trouvait bon de l'accomplir ? Et je ne pense pas qu'il faille passer sous silence le fait que nos pieds et nos mains soient formés d'un nombre de doigts égal à dix ; c'est pour que le cours et les œuvres de notre vie renferment en eux les

mystères du Décalogue divin^{ccv} nous évitant d'avoir à penser ou à agir en dehors de la loi du Seigneur.

La figure à elle seule ne dévoile-t elle pas les signes de sa prudence ? Les pensées cachées jaillissent sur notre visage et on apprend par là quels sentiments et volontés s'agitent intérieurement. Si vraiment notre physionomie (*vultus*)^{ccvi} qui tire son nom de « la volonté » (*voluntas*^{ccvii}), est une sorte de miroir de l'âme alors ce qui n'est pas par essence discerné s'exprime très clairement par son aspect extérieur.

Que de choses on pourrait dire au sujet des autres membres du corps ! Pourquoi la ligne de nos gencives est-elle clouée de trente deux dents ? Pourquoi notre cou est l'assemblage de sept vertèbres, notre épine dorsale de vingt-trois spondyles^{ccviii}? Les vingt-quatre côtes se courbent en arcs pour la protection des viscères de peur que la tendreté des entrailles ne soit endommagée trop facilement par une malencontreuse blessure. Par quelle distribution appropriée les nerfs occupent l'ensemble du corps ! Comment les veines peuvent-elles irriguer convenablement le corps en le nourrissant de sang^{ccix} ? De quelle manière les os remplis de moelle peuvent-ils nous fortifier ? Pourquoi appartient-il à nos ongles de pousser sans interruption avec nos cheveux ? Avec quelle beauté, avec quelle utilité, la peau recouvre nos chairs afin que les humeurs internes ne s'écoulent de manière hideuse et que la beauté ne disparaisse quand le charme a été retiré à l'éclat du teint !

Mais alors que chacun des membres paraît offrir divers services au corps, que pour nous l'un est placé en haut, un autre au milieu, un autre en bas, ils se sont réunis dans un assemblage si gracieux que tout est nécessaire, tout est bien adapté, comme dit l'Apôtre, alors qu'il unissait l'église dans l'amour de la charité : *l'œil ne peut pas dire à la main : je n'ai pas besoin de toi, ni la tête à son tour dire aux pieds : je n'ai pas besoin de votre aide. Bien plus, les membres du corps qui sont tenus pour plus faibles sont nécessaires ; et ceux que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur*^{ccx}. Dieu en effet a disposé et réglé le corps afin ses parties ressentent la nécessité d'une aide mutuelle.

Mais pour se tenir à côté d'un bavardage excessif qu'en somme cette parole suffise amplement : aucun être corporel ne s'est trouvé modelé pour symboliser autant les mystères. En réalité il devait être créé avec la plus grande sagesse lui qui paraissait uni à une âme raisonnable. O admirable créature du Très Haut Créateur qui a mis en place les contours du corps humain de sorte que si elle n'avait été accablée par le poids des péchés du premier homme elle n'aurait pas été dépouillée de tels dons. Car, quand elle était libre, que méritait-elle d'avoir en sa possession elle qui est censée conserver, maintenant qu'elle est damnée, un aussi grand nombre de biens ? Mais en vérité la chair dont on parle, bien qu'elle soit tentée par différents vices, et soumise à de nombreuses blessures qui la déchirent, reste cependant celle-là même qui chante le psautier céleste, celle qui rend les martyrs glorieux, celle qui, visitée, a mérité son créateur, celle qui a accueilli aussi la croix de son saint rédempteur à elle seule source de vie ; c'est dès lors à juste titre qu'on la croit destinée à être pur esprit puisque encore mortelle ici elle se glorifie d'avoir accompli une si grande tâche. En effet voilà comment cette nature noble certes mais exposée par le péché originel à des fautes quotidiennes, se concilie l'appui divin au moyen de jeûnes, d'aumônes, et de prières continuelles, voilà comment aussitôt lavée de la souillure des péchés, elle prépare un esprit plein de pureté pour mériter d'accueillir son créateur, temple de la foi, elle qui ne s'est jamais abaissée à servir d'hôte aux péchés. Je crois que la miséricorde divine a prévu de soumettre le corps à l'âme, l'âme à lui-même, et que le tout regarde pour son salut vers le Dieu créateur^{ccxi}.

Ayant mené jusqu'au bout ce qu'il fallait dire, il paraît convenable d'enchaîner sur les signes et les marques des âmes. Car bien que leur substance paraisse être une, les âmes diffèrent néanmoins par des qualités distinctes. Et d'abord je dirai comment se trahissent les habitudes et les mœurs des hommes méchants dans la mesure où ceux que nous ne pouvons juger intérieurement, nous pouvons les évaluer du dehors sur certains indices.

XII. Comment on reconnaît les méchants

Sans la vraie foi par conséquent toutes les âmes^{ccxii} sont des plus abjectes, comme celles des philosophes qui ne suivent pas la loi du créateur^{ccxiii} mais plutôt l'erreur des hommes^{ccxiv}, et bien qu'ils aient l'air d'être des professeurs de morale et qu'ils s'efforcent de se frotter sur la pierre à polir des disciplines, ils n'évitent pas cependant la rouille de la superstition^{ccxy}. Quelle folie en effet de s'attacher à cet homme sous prétexte qu'il est meilleur et de le croire capable de prêter main forte lui qui n'a pas la force de se venir en aide ? Il ne sert à quiconque en effet d'avoir évité les passions coupables, de ne pas aimer une vie voluptueuse débauchée, d'échapper à la perfidie trompeuse, de se rendre étranger aux vices terrestres, car c'est forcément en vain qu'il se met en peine celui qui rend le rémunérateur^{ccxvi} de tous les biens irrité contre lui. Aux préceptes de qui obéira-t-il en effet, s'il ignore celui qui propose la loi^{ccxvii}. Il avance sans route, il observe sans lumière, il médite sans goût, il court d'un pas agile et il ne retrouve pas ce vers quoi il se propose d'aller.

Ceux-ci peuvent être florissants pour le moment, mais on ne constate pas qu'ils portent des fruits, car leur grâce n'a pas pris vigueur dans les racines mais s'est borné à se vanter en étalant son feuillage. Car ils sont aussi dans le même sac ceux qui, bien que croyant comme il faut, sont cependant souillés par des crimes honteux ; puisque s'enchaînant à de lourds péchés, ils se séparent du créateur. L'âme immortelle meurt alors par ses propres ténèbres ; elle commence à aimer ce qui est de nature à périr, elle commence à détester ce qui vit, elle déteste les vertus, elle est toujours en quête de vices, plongée dans un déplorable brouillard ; elle n'a pas un jugement très net car elle s'est immergée dans un gouffre de dépravation ; bientôt captive du vieil ennemi, elle se précipite la tête la première dans les vices et à travers les séductions de la chair elle crie victoire de sa soumission^{ccxviii}. En fait elle est malade et sans cesse tourmentée par le péché ; se condamnant elle que nul n'accuse, de sorte que pour de telles gens c'est à bon droit, dit-on, que le résultat est une mort qui fait vivre et une vie qui fait mourir^{ccxix}. Si le miséricordieux tourne son regard vers elle et s'il a daigné éclairer l'œil de l'esprit aveuglé par les excès de la chair, il l'entraîne vers le repentir libérateur, il lui accorde la force de s'échapper^{ccxx}, elle qui paraissait avoir eu tout d'abord le désir de périr. Elle sera d'autant plus heureuse qu'elle pleurera, d'autant plus haute qu'elle se prosternera ; elle régénère par les larmes ce qu'elle avait

perdu en jouissant, et celle qui conviée par les plaisirs est parvenue à l'ennemi, se hâte contristée vers le Dieu secourable avec beaucoup de bonheur.

Mais bien qu'il soit interdit aux hommes de les voir face à face, les âmes révèlent pourtant leurs qualités par des indices évidents^{ccxxi} si bien que nous pouvons remarquer aussi ceux sur lesquels nous n'avons, on le sait, rien entendu dire. Les méchants ont un air rembruni malgré les attraits physiques qu'on voudra ; tristes même quand ils se réjouissent, ils font des choses dont peu après ils se repentent. Abandonnés par l'élan de leur volupté, ils reprennent soudain leur caractère sombre, leurs yeux s'agitent parfois plus qu'il n'est nécessaire. Et en revanche quand ils réfléchissent ils sont paralysés, incertains, inconstants, versatiles, tremblants pour tout, suspendus à la volonté de tous, tourmentés par les soucis, troublés par les soupçons, ils scrutent avec inquiétude les jugements d'autrui à leur sujet, parce qu'ils ont perdu d'une manière folle ce qui leur est propre ; en cherchant la vie ils se précipitent dans le malheur d'une mort infernale, et en désirant avidement la lumière du monde, ils obtiennent les ténèbres d'une nuit perpétuelle^{ccxxii}. Ils laissent souvent leurs propos sans les développer jusqu'au bout, ils passent d'un bond à autre chose, alors qu'ils ne font rien on les croit toujours occupés. Ils vivent avec angoisse même quand personne ne les harcèle. Leur punition est leur conscience et ils endurent tout d'eux-mêmes, alors qu'ils ne subissent rien de pénible des autres ; leur odeur même est âcre à moins que les personnes présentes ne soient parfumées par les plus agréables fragrances. Car il faut qu'une odeur étrangère charme celui qui est incommodé par sa propre odeur.

Venons-en aux âmes fidèles à la sainte Trinité qui s'attachent à la doctrine apostolique prêchée et qui se tenant fermement dans la plus glorieuse volonté conservent réellement, on le reconnaît, la ressemblance de l'image divine.

XIII. Comment on reconnaît les bons

La vertu des âmes saintes est donc déjà grande même dans cette vie de tous les jours. Ainsi par le repos [de l'âme]^{ccxxiii} elles triomphent de la chair qui se rend maîtresse de l'homme, elles remportent une victoire sur elles-mêmes chaque fois

que s'appliquant à leur conscience elles sont heureuses d'infliger la mort au corps vivant^{ccxxiv}. Mais malheur à la chair qui n'aura pas été domptée ici-bas ! Car c'est celle qui est vaincue dans cette vie qui est sans nul doute couronnée là-haut.

En somme l'homme résolu, pur, innocent, loue tout le monde, se blâme sans cesse et alors qu'il plaît à tous, c'est à lui seul qu'il déplaît. Il y a en effet une grandeur extrême à comprendre sa petitesse, et il n'est pas possible de la connaître, si ce n'est en commençant à s'ouvrir désormais au divin. En voilà qui s'envolent d'autant plus facilement vers les choses divines qu'ils se mortifient plus lourdement durant leur vie [d'homme]. Ils commandent au corps parce qu'ils se soumettent à leur auteur, et en se reconnaissant petits, ils parviennent au faite d'une grande perfection. S'ils ne souhaitent offenser personne, ils pardonnent toujours quand ils sont offensés ; ils prodiguent la charité même à ceux qui les poursuivent d'une haine meurtrière.

De telles âmes, avec l'aide du Seigneur, commandent jusqu'aux esprits mauvais, et ceux dont le monde endure l'hostilité, sont domptés par une créature plus faible. Encore placées dans un corps elles sont plus fortes que les mauvais anges, encore liées à la chair elles commandent aux puissances aériennes^{ccxxv}; ne cédant pas à leurs tentations, elles les dominent par leur vertu d'essence divine. Ces âmes-là il faut proprement les appeler immortelles elles qu'aucun regret ne tourmente, qu'aucune tristesse n'abat, qui sont incapables de s'approprier les désagréments dont on vérifie l'existence. Dans le dénuement elles s'enrichissent, en prison elles se réjouissent, et pendant ce temps-là le bonheur leur obéit à juste titre parce qu'il suit toujours les bons. Contre les persécuteurs elles se redressent sans cesse avec une hardiesse plus forte, attendu que le terme de la vie est pour elles le commencement des biens, et elles recueillent dans la béatitude éternelle ce qu'elles ont accompli durant la vie terrestre.

Ainsi les âmes des saints qui s'attardent encore dans ce monde, quoique tenues éloignées par l'entrave continue de leur demeure, paraissent pourtant être des concitoyennes pour les bons anges, en grande partie même des sœurs. Et de fait, Moïse, ouvrit une voie terrestre au milieu de la mer^{ccxxvi}, il traversa à pied sec la demeure des eaux, et d'aussi grands flots, comme bâtis des deux côtés, se durcirent par une solidité qui leur était étrangère pour donner l'aspect d'une paroi

rocheuse. Élie mérita qu'il ne plût pas, il obtint aussi que se déverse une pluie désirée^{ccxxvii}, et un seul homme fit par de saintes prières ce que la multitude, restant dans le doute, ne méritait pas d'obtenir. À ces hommes-là, en effet, qui se purifient dans une vie céleste est accordée par la miséricorde divine une vertu que l'homme ne peut posséder quand il est créé, à cause du péché originel. Traversant le monde ils sont sans cesse attachés à la majesté [divine], eux à qui des merveilles sont accordées de façon si continue qu'avec raison elles cessent presque d'être des miracles. Élisée ouvrit les yeux de son disciple, aveugles à la milice céleste^{ccxxviii}, frappa de cécité l'armée des ennemis^{ccxxix}. Quelques-uns enlevèrent le feu aux flammes, et rendirent aux cadavres glacés leur chaleur vitale^{ccxxx}. Ils firent rassembler des lions farouches pour ensevelir un corps^{ccxxxi} et nous avons lu que des crocodiles en guise de radeau ont transporté des hommes^{ccxxxii}; ils ont changé l'eau en un caillou dur^{ccxxxiii}, ils ont fait s'écouler les eaux des rochers secs^{ccxxxiv}, nous avons appris que des charbons ardents avaient été transportés sans que les vêtements aient été endommagés^{ccxxxv}; ils ont fait marcher le boiteux^{ccxxxvi}, fait arrêter le soleil^{ccxxxvii} si rapide. C'est sur une parole qui n'était qu'humaine que s'est opérée un bouleversement de la nature et ces hommes ont été reçus dans une telle grâce qu'aurait pu leur être soumis ce que le monde s'émerveillait de voir au service du créateur.

Que dire dès lors de l'autorité de la voix quand toucher leur habit donne effectivement le salut, quand l'ombre du corps de l'apôtre éloigne le danger de la mort^{ccxxxviii} ? Ainsi la surabondance des mérites paraissait guérir aussi par ce qui, c'est un fait reconnu, n'a pas de substance. Une âme semblable est pleinement perçue alors même que son existence ne se voit pas.

L'homme bon a le visage toujours gai et paisible, il est robuste dans sa maigreur, mis en valeur par son teint pâle, réjoui par des larmes incessantes, vénérable par sa longue barbe, très propre sans le moindre apprêt ; ainsi par la droiture de leur esprit les hommes deviennent plus beaux sous l'effet des malheurs : Les yeux riants et doux avec décence, la parole sincère, accessible au cœur des bons, désireux d'inspirer à tous l'amour de Dieu dont il est rempli. La voix même est de qualité moyenne ni faible confinant au silence ni enflée par un cri exagéré, elle n'est pas brisée par une sonorité rauque, ni ébranlée par les accès

de joie ; il est un dans son caractère et son expression^{ccxxxix}. C'est un temple saint, la demeure des vertus, lui dont le visage est incapable de changer alors qu'il s'emploie sans cesse, c'est avéré, à la constance. Sa propre allure également il ne la voit ni lente ni rapide, il ne juge rien dans son propre intérêt, il ne marchandé rien pour l'intérêt d'autrui, il est un conseiller du bien qui enseigne sans arrogance, il est libre avec humilité, sévère avec charité, au point qu'on a autant de peine à l'abandonner qu'on a aussi de regret à quitter cette vie. Amoureux d'une solitude salutaire où aucun désir ne le blesse, aucun conflit ne l'enflamme, aucun orgueil ne l'enfle, il ne connaît pas la jalousie de ses frères, il ne dit à personne rien qu'il pourrait regretter, il n'écoute rien d'inconvenant. La foule abondante des vices est vaincue sans combat avec l'appui d'une précieuse solitude. Enfin sa tunique, bien qu'il ne porte qu'elle à la manière d'une peau, il la remplit des plus suaves odeurs ; elle embaume, car elle surpasse les riches parfums de l'Inde^{ccxl}. On reconnaît dans ces hommes que le corps humain possède ses propres effluves, n'étant gorgé, il va sans dire, d'aucun excès de table^{ccxli}, il n'exhale pas les plus aigres relents. Il est facile de voir celui que la puissance divine juge bon de visiter. Car pour sa part notre esprit aussi se réjouit vite devant une personne de cette qualité et sans en être averti comprend celui qu'il reconnaît par une inspiration divine.

Mais pourtant ce n'est pas seulement dans le sexe le plus fort qu'il nous faut admirer ces choses. Car qui serait assez fort pour exposer comme elles le méritent les très grandes vertus des vierges et des veuves^{ccxlii} emportées par un amour sacré vers les commandements de Dieu à tel point qu'elles se tourmentent cruellement avec l'énergie d'une grande endurance et accèdent à la couronne du martyr en triomphant de la faiblesse de la chair^{ccxliii}?

Nous avons beaucoup parlé de l'âme ; nous avons dit aussi ce que nous pensons de notre corps. Dirigeons maintenant l'attention de notre esprit vers les récompenses futures. Il convient en effet qu'après s'être connue, la créature se hâte, l'esprit pur, vers son créateur.

XIV. Ce que font les âmes après cette vie

Vous vous demandez peut-être ce que font nos âmes après cette vie présente et dans quel état elles demeurent pour l'éternité. Nous répondrons^{ccxliv} conformément à ce que nous avons recueilli de différentes lectures. La mort est la séparation effective de l'âme et du corps, la perte de cette vie, en un mot l'ignorance des désirs et des nécessités de la chair. En effet, une fois dépouillés de la lumière d'ici-bas sur l'ordre du créateur, nous abandonnerons en même temps les penchants naturels et les faiblesses du corps. Car le labeur dorénavant ne nous abattra pas, la nourriture ne nous redonnera pas de force, la longueur du jeûne ne nous affaiblira pas, et en persévérant définitivement dans la nature de notre âme, nous ne ferons rien de bien ni de mal ; au reste jusqu'au moment du jugement dernier ou bien nous nous affligerons de la dépravation de nos actes passés ou bien nous nous réjouirons de l'honnêteté de notre conduite. Et nous recevrons alors le fruit le plus complet de toutes nos actions au moment où, par la voix du Seigneur, nous aurons été rejetés ou bien admis au royaume de l'éternité^{ccxlv}. C'est donc la mort que le sommeil paisible imite à peu près dans cette vie puisque l'esprit renonce aux désirs et aux intrigues de ce siècle, et que tout ce qui se passe ici-bas, il l'ignore, paisible, dans l'assoupissement de la pensée^{ccxlvii}.

XV. L'Âge à venir

Car le jour de la résurrection, au moment où les corps auront recouvré leur sexe^{ccxlviii} avec la même rapidité que celle avec laquelle tout a été créé, quel désastre pour les malheureux que d'être à jamais tourmentés sans que cela jamais ne finisse ? L'âme est livrée en effet à une peine éternelle^{ccxlix} si bien qu'elle s'avère être sans cesse dans le malheur : douleur sans fin, souffrance sans repos, tourments sans espoir, mal immuable. C'est que son inconstance perverse est punie sans que sa damnation ne soit modifiée le moins du monde. En perdant ce qu'ils aiment et en endurant sans fin ce qu'ils ne veulent pas, ce sont les plus malheureux de tous les hommes : éternité sans la douceur de la vie, mort sans rédemption finale, cité sans joie, patrie exécrée, demeures amères, assemblée de gens sinistres, foule qui se lamente^{cccl}; et le pire au-delà de tous ces maux, c'est qu'ils reconnaissent que ceux, qu'abusés, ils ont pris pour des divinités, peuvent y être tourmenté avec eux.

Pourtant il y a disparité jusque dans le supplice en raison de la nature des mérites. C'est d'un côté une béatitude différente qui rassemble les bons et de l'autre un châtement inégal qui enchaîne les impies ^{ccl}. Il y aura du moins pour tous un âge unique et parfait. Car comment sera-t-on plus jeune là où on ne grandit pas, ou pourquoi sera-t-on un vieillard là où on ne décline pas ? Les changements de cette sorte mènent à la destruction, seul existe réellement tout ce qui dure toujours^{ccli}.

De ce fleuve en quelque sorte démesuré on voit donc sortir une espèce de petit ruisseau de controverse : que l'éternité soit accordée à une peine continue, alors que l'épuisement permet à peine à la substance d'exister, sans lui permettre jamais de se régénérer^{ccli}. Mais il est tout à fait superflu de méditer cela sur la raison des causes éternelles. Car le châtement peut être aussi de nature à torturer, sans détruire; et la substance peut être de nature à augmenter le sentiment de douleur, sans arriver à la destruction de sa condition mortelle^{ccliii}. Finalement de quelles souffrances notre âme est pour sa part affectée ici-bas, alors que pourtant elle n'est pas dissoute ! Les montagnes aussi à quel point quelques-unes se consomment dans un incendie excessif, et pourtant elles tiennent bon, fermes au milieu de leurs propres flammes ! La salamandre se régénère dans le brasier et renaît dans la chaleur du feu^{ccliv}. Certains petits vers se nourrissent d'eaux bouillonnantes. Ainsi ce qui menace les uns de mort donne à d'autres leur nourriture^{cclv}. Or si de pareils exemples pris parmi ces matières périssables corroborent notre démonstration, que faut-il penser de cette éternité où le châtement ne trouve rien de mortel qu'il puisse détruire ? Il y aura donc pour ces malheureux un embrasement inextricable et un feu éternel.

Mais qui douterait que les récompenses des bons ne soient éternelles, quand ils se savent éprouver de l'allégresse sans craindre ensuite la tristesse, mériter une joie qui, ils le savent, ne s'interrompra pas ? Là l'esprit ne s'effraiera pas de sa prospérité mais le bonheur conçu pour l'éternité conserve à jamais sa propre jubilation. C'est qu'ils remarquent que leur béatitude^{cclvi} repose sur une pleine tranquillité de l'âme, en se rendant compte qu'ils ne peuvent plus pécher. Là aucune versatilité n'ébranle désormais notre tranquillité ; l'esprit ferme ne chancelle pas, n'est pas irrésolu, ne s'agite pas, et il se fixe dans une paix d'une

telle fermeté qu'il n'est rien d'autre qu'il tolère que de rechercher ou de songer à cette contemplation^{cclvii}. Ainsi il en résulte toujours des motifs de joie puisqu'il n'y en aura pas de regret. Nous nous y consacrerons, si du moins la faveur du créateur le concède, non pas relâchés dans la torpeur de l'inaction, mais tendus vers la grâce de la perfection. Nos sens seront remplis de la plus douce pureté ; tout ce que nous souhaitons sera paisible, nous comprendrons sans réfléchir, nous jugerons sans erreur. Quant au mal enfin il ne sera pas reçu d'un autre ni engendré sans que nous le voulions.

Nous connaissons cette faim propre à nous réjouir, nous aurons cette persévérance que l'esprit ne saurait dédaigner, en aimant sans répit le créateur et en contemplant avec douceur sans cesse sa gloire. Là les soucis désagréables ne nous écraseront pas, l'inconstance débile ne nous brouillera pas l'esprit, car ce qui nous affecte est tel que nous ne saurions souffrir d'en désirer la fin : repos actif, activité tranquille^{cclviii}, unité inébranlable de l'âme. C'est que nous sommes à ce moment-là remplis de la connaissance de la sagesse divine, et cette intelligence très juste des choses n'est pas inculquée par des savoirs pénibles mais révélée par la lumière, acquise sans peine^{cclix}, de l'esprit. Là le nombre, aussi grand soit-il, on en obtient la connaissance, là on comprend parfaitement la distinction des lignes, là l'harmonie de la musique est évidente, là l'observation visuelle rend le mouvement des astres des plus précis, là la vérité venue d'en-haut est connue par la vue^{cclx}. Nous observerons la sagesse de Dieu, qui peut disposer par sa majesté toute chose^{cclxi}. Là nous verrons combien l'Eglise était vainement déchirée par des catholiques. Là nous la verrons se dresser dans un habit doré à la droite de son époux et de son roi^{cclxii}. Là nous apprendrons quelle a été sous le soleil la vanité des vanités^{cclxiii}. Là nous verrons effectivement combien nous étions avertis de façon salutaire « C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras et à lui seul tu rendras un culte^{cclxiv} » ; tout ce qui lui est comparé est sans la moindre valeur, lui qui n'a jamais été autrement, qui ne sera jamais autrement^{cclxv}, avec qui on ne peut vivre qu'avec bonheur, sans lequel on ne peut vivre que dans le malheur. Ainsi en déroulant une connaissance de cette nature, l'âme raisonnable et purifiée de surcroît, ne saurait rien y découvrir qu'elle désire davantage.

Nous pouvons certes imaginer quelles sont les causes dont le plaisir nourrit l'homme spirituel, mais quelle est la mesure de la jouissance, comme on le lit, l'esprit ne peut le saisir, ni les discours l'expliquer^{cclxvi}. Heureux ceux qui ont tout ce qu'ils veulent et qu'aucune adversité ne frappe. Là en effet la chair et l'âme assemblées dans une paix éternelle ne peuvent sentir d'opposition entre elles, là il y aura des corps qui avec l'assentiment de l'esprit sont faits pour orner, non pour s'avilir dans la concupiscence de la chair, là enfin [les âmes] brilleront dans la sobriété céleste, sans que la chair et l'âme soient souillés dans l'ivresse des pensées profanes. Leurs domiciles, ainsi que nous le pensons, seront entièrement dans l'espace céleste sans désirer la terre dont ils n'auront plus nécessairement besoin.

Par conséquent leurs demeures ne seront pas mêlées, comme dans ce monde, mais les élus seront répartis à l'écart des impies par la grande [différence] de nature et la situation géographique des lieux. Cité céleste, séjour exempt de soucis, patrie qui renferme toutes les sources de plaisir. Peuple sans murmure, habitants tranquilles, hommes qui ne connaissent pas le manque de biens humains, lieu où nul n'est incommodé par une faim insatiable, où nul n'est consumé par un chagrin morbide. Nul, on le sait, ne rougit d'une nudité sans entrave et nul ne s'attriste d'un froid pénible, la chaleur ne brûle pas le corps haletant, nul ne désire un sommeil réparateur quand nul ne se reconnaît fatigué. Tout est caressant, tout est agréable, tout est paisible^{cclxviii}, puisque même ce monde renonçant à un dérèglement préjudiciable aura l'unité la plus salutaire dans la perpétuité des siècles.

Il y aura même en cet endroit un jour continu et un calme éternel. Aucun nuage bien sûr n'y obscurcira le Soleil mais tout brillera davantage par la grâce du créateur. Là en effet pour les bienheureux l'éclat de l'esprit et la lumière de l'intelligence sont tels qu'ils sont dignes de voir, comme on l'a dit, le créateur lui-même, tel qu'il est dans sa majesté^{cclxix}. C'est pourquoi les livres des anciens nous rappellent avec raison que c'est cette partie de l'âme épurée et amendée par la faveur divine qui contemple en réalité le créateur^{cclxx}, elle qui tout de même porte en elle son image^{cclxxi}. Nous verrons enfin la source de notre croyance, et par là

nous contemplerons cet être supérieur^{cclxxii}, éminent, unique qui de toute façon nous rend meilleurs.

Ce globe solaire en brillant ici sans nuages, comme il charme les pensées de notre âme ! La lumière terrestre aussi, de quelle grâce nous remplit-elle quand elle apparaît ! Les fleurs qu'on aperçoit nous redonnent des forces par le plus agréable des charmes : nous contemplons avec un plaisir maintenant supérieur la terre verdoyante, la mer bleue, la pureté de l'air, les étoiles qui scintillent^{cclxxiii}. Car si les choses créées, s'offrant à nos regards, témoignent d'un grand attrait, qu'est censée apporter maintenant qu'on la voit cette majesté à laquelle on ne trouve rien de ressemblant^{cclxxiv} ?

XVI. Dieu

À ce moment-là nous connaissons parfaitement ce que nous croyons maintenant pour notre salut^{cclxxv}. C'est que nous ne serons dignes de le reconnaître qu'en proclamant dès à présent la Vérité^{cclxxvi} : à savoir, la Trinité coéternelle, immuable, distincte en ses personnes et indivisible, qui remplit tout en même temps par sa vertu essentielle^{cclxxvii}, un en trois et trois en un simple^{cclxxviii}, parité dans la toute-puissance, égalité dans la charité, unité dans la nature^{cclxxix}. C'est elle qui d'une manière éminente et unique à la fois juge par sa justice, épargne par sa piété, aide en même temps par sa vertu^{cclxxx}.

C'est une puissance incompréhensible^{cclxxxi}, une béatitude^{cclxxxii} merveilleuse qui rend bienheureux tout ce qui est heureux, vivifie tout ce qui est vivant, maintient uni tout ce qui existe ; elle soupèse tout, elle distingue tout en même temps^{cclxxxiii}, elle qui, pour cela, ne bronche pas en jugeant, puisqu'elle ne se trompe pas en connaissant. Bien qu'elle ne soit pas visible, elle est présente pour les bons, et bien qu'elle ne fasse jamais défaut, elle est absente pour les méchants. Immobile parce qu'elle est tout entière partout^{cclxxxiv}, ininterrompue parce qu'elle exerce tout le temps ses volontés. Elle est tout entière audition, elle est tout entière vision, et non dans seulement une de ses parties^{cclxxxv}, comme si elle regardait d'une partie du corps, mais connaissant par sa puissance de pénétration tout partout tel que c'est. On dit encore qu'elle sent, qu'elle goûte, qu'elle marche, mais c'est pour notre compréhension qu'on rapporte ce qu'elle fait à l'aide du

langage courant de l'homme, alors que par le pouvoir indicible de sa majesté elle accomplit tout de manière bien différente^{[cclxxxvi](#)}.

Sa vertu sacrée, qui crée et organise l'ensemble des choses, règne par sa propre majesté et sa gloire éternelle. Sa puissance insaisissable, inestimable et perpétuelle fortifie les cieux en les tenant merveilleusement suspendus, plante les terres au-dessus de la mer, donne leur cours aux sources, fixe une limite à la mer ; un ciel serein lance des éclairs, un ciel pur lance la foudre, le haut et le bas sont réglés par la loi de sa sagesse, car naturellement toutes les choses se tiennent sous sa propre autorité sans être abandonnées à leur propre pouvoir. Il s'irrite avec calme, il juge paisiblement^{[cclxxxvii](#)}, et il lui arrive, sans qu'il change, de recueillir les fautes des coupables. Grandement miséricordieux envers les choses humaines, il épargne sur-le-champ les convertis, corrige dans l'attente les pécheurs, et bien qu'il ne puisse rien supporter de contraire il endure l'adversité avec une grande patience^{[cclxxxviii](#)}.

Comme est peu de chose ce que nous percevons ici-bas de cette nature ineffable ! Là-bas nous saurons pleinement à quel point ce que nous admirons est soumis au regard de Sa gloire, à laquelle la puissance des anges offre son concours, à laquelle sont soumises les principautés célestes dans une obéissance des plus chères, à laquelle obéissent fermement et avec constance les innombrables puissances, Lui dont toute excellence la plus haute a toujours besoin.

Quelle idée nous faut-il enfin avoir de sa singulière puissance quand nous ne nous sommes pas seulement capables de saisir que nous pouvons lui obéir sans la moindre hésitation ? Une fois délivrés nous comprendrons à qui, dans notre folie, nous tentions de résister ; vers quelles splendeurs nous paraissions entraînés, à quels péchés nous nous montrions soumis ! Il suffirait de voir un instant ce dont la vraie doctrine nous promet la vue éternelle. Là-bas on est convaincu de toute l'erreur des interrogations, là-bas le visage de la seule vérité agit sur les mauvaises croyances : règne sans fin, lumière sans nuit, corps sans vices, vie sans mort. Et puisque tout est dirigé vers l'éternité, seule la mort succombera là-bas. Il est beau de jouir de ces bienfaits, mais bien plus beau d'être certain qu'à partir de là on n'en verra pas la fin. Ils viennent à bout de leurs vœux ceux qui sont appelés aux

récompenses^{[cclxxxix](#)}. Ils reconnaissent alors vraiment avec quel bonheur ils ont été créés pour être parvenus à de si grandes choses.

Ô majesté et bonté incompréhensibles ! en vérité parmi les oeuvres qui remplissent l'enceinte du monde des louanges du créateur il n'existe rien de plus remarquable, on l'atteste, que les substances spirituelles connues pour penser d'une âme pure leur créateur^{[ccxc](#)}. Car le reste a été fait pour l'agrément d'êtres intelligents ; tandis que ce qui vénère le créateur a été fait pour sa propre béatitude.

Il est temps pour nous, laissant de côté la variété des questions, de réunir cette très riche moisson de paroles en quelques gerbes afin que dénombrées par un calcul solide elles soient engrangées, brièvement résumées, dans le grenier de la mémoire^{[ccxci](#)}.

XVII. Récapitulation

Eh bien premièrement comme vous vous en souvenez, auditeurs pleins de sagesse^{[ccxcii](#)}, nous avons enseigné que l'âme de l'homme est nommée au sens propre par conformité de son^{[ccxciii](#)} avec son étymologie, en en écartant les mots qui auraient pu par analogie jeter la confusion dans l'auditoire. Deuxièmement, sur la définition de cette substance et ses explications, selon ce qu'on constate nous avoir été donné, nous avons tout dit. Troisièmement, on en est venu à sa qualité substantielle. Quatrièmement, nous avons montré la raison pour laquelle l'âme ne peut avoir de forme. Cinquièmement, ont été rapportées les vertus morales qui s'opposent avec force telles des armes aux vices de ce siècle. Sixièmement, on n'a pas peu parlé des vertus naturelles de l'âme. Septièmement, nous avons exposé ce que nous avons lu sur l'origine de l'âme. Huitièmement, nous avons décrit son siège et sa faculté de juger. Neuvièmement, on a traité de la disposition de notre corps. Dixièmement, l'âme infidèle a été exposée avec ses caractéristiques selon ce qui semble m'avoir été accordé^{[ccxciv](#)}. Onzièmement, compte tenu de nos possibilités^{[ccxcv](#)} nous avons abordé la pensée, pleine de lumière et remplie de la divinité. Douzièmement, sur l'espérance d'une vie future nous avons rappelé, avec

l'aide généreuse de Dieu, quelques points afin de ne pas manquer de comprendre que l'âme que nous croyons immortelle garde des récompenses éternelles.

Nous avons donc terminé notre petit travail avec le nombre douze, qui a orné les cieux de la diversité des signes du zodiaque, qui a disposé l'année dans le charme des mois, qui a fait abandon des principaux vents aux besoins terrestres grâce à une organisation prévoyante, qui a divisé les intervalles du jour et de la nuit en un juste nombre d'heures de sorte que c'est à bon droit que l'on applique aussi pour éclairer la question de l'âme ce raisonnement fondé sur le nombre dont la valeur est consacrée par l'agencement de si grandes réalités naturelles^{ccxcvi}.

Il nous reste maintenant, hommes très sages, qui brillez par votre esprit, une fois enjambé la masse de ce monde pour notre salut, à nous offrir rapidement à la miséricorde divine qui illumine si entièrement le regard du penseur^{ccxcvii}. Comprendons-le, aimons ce Dieu, et nous connaissons alors vraiment notre âme, si du moins sa générosité nous a donné une vue juste. Car il est le seul maître puissant et parfait, capable de dire la vérité à notre âme et pour peu qu'il l'ait dite, à la faire contempler en illuminant la pensée^{ccxcviii}. Puisqu'à l'école du Christ on ne peut trouver de cœur rebelle, celui qui se sera livré à lui avec toute la probité de son esprit ne pourra ignorer ce qu'il cherche ni laisser échapper ce qu'il aura accueilli en pieuse récompense. En conséquence l'âme devient grande, précieuse, riche, quand elle reconnaît d'elle-même qu'elle est pauvre ; elle devient puissante, pour peu qu'elle ne s'éloigne pas d'une humilité des plus salutaires, elle devient enfin très heureuse, pour peu qu'elle conserve dans la chair ce que, on l'atteste, les anges orgueilleux ont perdu dans les airs^{ccxcix}. Car, Seigneur saint, personne ne parvient à toi en se dressant mais c'est plutôt en s'humiliant qu'on monte au ciel. Étant le très-haut, tu te rends plus proche de ceux que les prières courbent. Notre humilité t'est agréable ; tu aimes ce que tu ne recherches pas pour toi, tu désires ce dont tu n'as pas besoin. Car c'est précisément elle qui est mère de notre vie, sœur de la charité, unique soutien d'une âme tourmentée, ennemie de l'orgueil et celle qui le dompte, et comme celui-ci est par l'entremise du diable cause des péchés, de même c'est par toi que celle-là est reconnue source des vertus.

Cette humilité c'est toi, Seigneur Christ, qui as voulu la mettre en valeur au point de juger digne non seulement de la prescrire mais encore de l'assumer. En te

chargeant de la nature humaine tu t'es bien sûr exposé au jugement toi qui vas juger le monde ; tu as été flagellé toi qui élèves et abaises les rois ; tu as supporté les infâmes crachats sur ce visage que les anges désirent voir sans pouvoir être rassasiés ; tu as été abreuvé de fiel toi qui as traité le genre humain avec aménité au point que Maître du monde tu as daigné assumer la nature de l'esclave^{ccc} ; tu as supporté patiemment la couronne d'épines toi qui remplis l'univers de la fleur variée des récompenses, tu t'es chargé de la condition mortelle toi qui as donné vie à toutes les créatures^{ccci}. Et il y a eu autant d'humilité dans ta sainte incarnation qu'il y a de majesté incompréhensible dans ta divinité. C'est par toi en effet, Seigneur digne d'admiration, que le châtement s'est fait repos éternel, la souffrance remède, la mort des fidèles accès au salut. En effet voilà que celle qui était habituée à ôter la vie accorde de vivre éternellement, ce qui est juste puisque celle qui prenait en charge la vie de tous a perdu à bon droit ce pouvoir de destruction. Donnée comme objet de honte, elle demeure en honneur, puisque ce qui ouvrait les enfers conduit maintenant au ciel. Tu es vraiment tout-puissant toi qui as rendu puissante notre misère même ; nul d'entre les rois n'est au niveau de tes pauvres, aucune pourpre ne se rend égale aux filets de tes pêcheurs, puisque celle-ci fait tomber dans les tourmentes terrestres, quand ceux-ci ramènent au rivage de l'éternelle tranquillité^{ccci}. Pauvre de notre fait, par ta nature tu es riche. Tu t'es fait l'allié de notre nature mortelle pour nous faire participer à ton éternité. Tu terrasses l'orgueil par l'humilité, l'aiguillon de la mort en mourant^{ccciii}. Car tu sais faire le bien par l'intermédiaire des impies^{ccciv}, tournant en aide ce qui a été préparé pour nuire, jugeant qu'il est plus efficace de tourner à notre avantage les dommages que de couper à la racine les causes du mal. De fait comment reconnaître les signes de tes bienfaits, si de leur côté les indices de la partie adverse ne se montraient pas^{cccv}?

XVIII. Prière

Ainsi donc, Seigneur Jésus-Christ, toi qui t'es courbé pour nous jusqu'à daigner devenir homme, ne laisse pas périr en nous ce que dans ta miséricorde tu as décidé de prendre^{cccvi}. Notre récompense, c'est ta clémence ; donne-moi de quoi offrir^{cccvii}, conserve ce que tu entends exiger afin de vouloir couronner ce que tu

donnes^{cccvi}. Triomphe en nous de la puissance envieuse qui trompe en charmant, qui charme en détruisant : doux ennemi, il est l'ami fielleux.

Car tu sais à quel point le serpent lubrique glisse de manière fatale, tourmente petit à petit avec ses écailles rampantes chaque corps, et pour qu'on ne remarque pas sa venue, ne laisse pas d'empreinte profonde en imprimant sa large trace^{cccix}. Il a voulu du mal, ô douleur, à de si grands peuples, alors qu'ils n'étaient que deux [être vivants]^{cccix}, et il poursuit encore maintenant les êtres temporels rendus mortels par ses menées impies. Il se perd lui-même en trompant les autres, et il mérite d'être puni sans fin car il doit être damné pour nous avoir tous trompé. Aussi qu'il soit impossible à la mort inique de devenir puissante, qu'elle n'exerce pas sur nous sa souveraineté elle qui ne l'a jamais emporté, mais que ta vertu créatrice nous ait en sa possession elle qui nous a créés. Qu'il déplore que périsse ce qu'il a fait, pourvu qu'il ne nous voie pas périr, nous qu'il voulait voir périr.

Seigneur, puisqu'il n'y a pas en nous de quoi nous récompenser mais qu'il y a toujours en toi de quoi nous rétribuer largement, arrache-moi à moi-même et conserve-moi en toi. Combats ce que j'ai fait, et venge ce que tu as fait. Alors je serai à moi-même quand je serai tout à toi : voie sans erreur, vérité sans incertitude, vie sans fin^{cccxi}, haine du mal et amour du salut. Qu'en toi je fasse reposer la prospérité, que je m'attribue toujours l'adversité, que je sache combien je ne suis rien sans toi. Que j'apprenne vraiment à connaître quel je peux être avec toi. Que je comprenne qui je suis pour pouvoir parvenir à ce que je ne suis pas.

Car comme en dehors de toi nous ne commençons pas d'exister, de même sans toi nous n'avons pas la force de progresser. Tout ce qui a pu être éloigné de la piété envers ta majesté n'incline pas moins vers la ruine. Tandis que t'aimer, c'est être sauvé ; te craindre, c'est se réjouir ; te trouver, c'est avoir grandi ; t'avoir perdu, c'est mourir. Enfin il est plus noble d'être ton esclave que de s'emparer des royaumes du monde^{cccxi}, à juste titre puisque d'esclaves nous devenons tes fils, d'impies des justes, de captifs des hommes libres^{cccxi}. Par conséquent que s'élève contre nos péchés le rempart de ta miséricorde qui est donnée aux misérables^{cccxi} comme le prouve son nom ^{cccxi} ; puissions-nous, récompensés par la triple nature, ressentir en nous-mêmes la bienveillante Trinité. Nous te sollicitons parce que tu

l'ordonnes, nous frappons pour entrer parce que tu le recommandes^{[cccxvi](#)}, et tu préfères donner sans fin toi qui conseilles toujours qu'on te prie.

Ô sommet de piété, ô abîme insaisissable de bonté, alors que personne ne peut obtenir quelque chose si tu résistes, tu reconnais que tu peux être forcé par nos prières, avec raison puisque nous demandons au juge de ne pas nous assigner à un jugement vengeur, espérant être soustrait par la grâce du législateur à la possibilité d'être condamné par la loi qu'il a prescrite. À toi, Roi saint, nous disons sans crainte : remets nos péchés et accorde-nous ce qui ne nous est pas dû. Toute créature te comble de louanges pour la bonté de ton oeuvre ; nous sommes tes débiteurs quant à notre existence, nous sommes aussi tes obligés en ce que c'est par ton don de chaque jour que nous sommes maintenus en vie. Réjouissons-nous aussi, Seigneur si glorieux, de ce que nous n'aspirons pas en vain à tes bienfaits. Dispose convenablement, habile artisan, l'instrument de notre corps pour qu'il puisse s'ajuster à l'harmonie de l'âme, qu'il ne se consolide pas jusqu'à s'enorgueillir, et qu'il ne s'affaiblisse pas jusqu'à être défaillant. Toi tu sais ce qui a été vraiment maîtrisé. Remplis tes vases de prospérité en sorte que ce réceptacle ne s'offre pas aux adversaires. Que la raison domine, que la chair soit soumise, puisque c'est par toi seul qu'elle peut empêcher que tu ne puisses être offensé par la faiblesse du corps.

En vérité que ces paroles suffisent à notre mesure, non selon la grandeur de ce sujet, puisque nous avons fait connaître davantage que nous le souhaitions, et que la lumière nourricière des Écritures véridiques a donné avec concision et avec prudence un tel enseignement. Ils ont pu bien sûr en parler sans difficulté, ceux qui, purifiés par la faveur divine, ont mérité, par un discours vraisemblable^{[cccxvii](#)}, de traiter cette question.

NOTES

ⁱ Nous avons là une première métaphore : le port, havre de paix après la haute mer ; cf. Valérie Fauvinet-Ranson « Une réponse de Cassiodore à la Consolation de Philosophie ? (*Variae* I, 5) », *Revue des Études Augustiniennes*, 55-2, 2009, pp. 252-53, qui en voit l'origine chez saint Augustin. C'est une image déjà employée dans la cinquième lettre des *Variae* : *unus enim inter procellas humanas portus instructus est* (« il n'y a qu'un seul port ménagé au milieu des orages de la vie ». Trad. personnelle). Cassiodore pouvait la trouver chez Apulée (voir notre Introduction, note 236) ; il la retrouvait aussi chez Tertullien, *De anima*, 2 : *in procella confusis uestigiis caeli et freti aliqui portus offenditur prospero errore*

(« sous l'orage, dans l'enchevêtrement des zébrures du ciel et de la mer, on atteint un port par un heureux détour ». Trad. personnelle).

ii Il s'agit des douze volumes des *Variae*.

iii Sa charge de préfet du prétoire terminée vers 538, Cassiodore demeura à Ravenne où « il garda d'excellentes relations avec les milieux de la cour ». (D.M Cappuyns, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, T 11, article « Cassiodore », colonne 1354).

iv Au début du VI^e siècle, le déclin des études théologiques avait amené une réaction contre la culture chrétienne classique. On reprochait « aux lettrés chrétiens de passer sans scrupules du domaine profane au domaine sacré » (Pierre Riché, *Éducation et Culture dans l'occident barbare*, 1962, p. 127). Cassiodore qui avait une solide formation de rhéteur mais qui était au plus près des questions religieuses, puisqu'il avait voulu créer avec le pape Agapet une école chrétienne à Rome et qu'il fonda le monastère de Vivarium, avait toujours soutenu l'intérêt des lettres profanes, « il avait pensé que la science sacrée exigeait une culture que l'étude des Pères ne suffisait pas à donner » (Maurice Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Georg Olms, Hildesheim, 1968, p. 186.). Il répétera à ses moines et écrira que l'on ne doit pas mépriser les études séculières, *Insti.*, I, 28, 3 : *nec illud Patres sanctissimi decreverunt ut saecularium litterarum studia respuantur* (« les très saint Pères ont jugé qu'il ne fallait pas rejeter les lettres profanes ». Trad. personnelle). Il ajoutait qu'il fallait les considérer « comme un moyen » dont il faut se servir pour l'étude des sciences divines (M. Roger, *Éducation*, p. 178). Voir aussi A.Tombolini : *Cassiodoro, De anima*, p. 16, note 41.

v Cassiod. *Var. lib. XI, praef: sed postquam duodecim libris opusculum nostrum desiderato fine concluderam, de animae substantia uel de uirtutibus eius amici me disserere coegerunt.*

vi Cui me semble se rattacher à *ejus* et donc à l'âme, ce que ne suivent pas tous les auteurs qui ont traduit Cassiodore.

[vii](#) Cassiod. *Psalm.* 97, 7, : *sic in uno uersu tam ingentium rerum secreta conclusa sunt.*

[viii](#) Aug. *Nat. et orig.* IV, 2, 2 : *sed mihi, crede, satis super que uidetur absurdum atque incongruum rationi, ut homo ipse expers sui sit aut is, qui rerum omnium creditur adeptus esse notitiam, sibi ipsi habeatur ignotus* (« mais, crois-moi, il me semble surabondamment absurde et déraisonnable que l'homme soit un inconnu pour lui-même, ou que celui que l'on croit parvenu à la connaissance de toute chose passe pour s'ignorer lui-même ». Trad. J. Plagnieux et F. J. Thonnard)

[ix](#) La Sagesse, non pas la connaissance pour la connaissance, mais la Sagesse pour atteindre le bonheur, la plénitude, Dieu. « Voilà ce qu'est posséder la sagesse : saisir Dieu par la pensée, c'est-à-dire jouir de lui » (É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969, p. 5).

[xi](#) Cf. Aug. *Trin.* XIV, 4 : *inter cetera ergo in libro decimo diximus, hominis mentem nosse semetipsam. Nihil enim tam nouit mens quam id quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi* (« Nous avons dit, entre autres choses, au livre X, que l'âme de l'homme se connaît elle-même. Il n'est rien en effet que l'âme ne connaisse aussi bien que ce qui lui est présent ; et rien n'est plus présent à l'âme qu'elle-même à elle-même ». Trad. P. Agaësse). *praesto sibi est* est une expression fréquente chez Saint Augustin ; voir aussi É. Gilson, *Introduction*, p. 61.

[xii](#) Renvoie à Socrate : *γνώθί σεαυτόν, nosce te ipsum*. Mais comme nous l'avons déjà dit, Cassiodore va christianiser ce précepte, comme saint Augustin, dans *Trin.* X, 5 : *utquid ergo ei praeceptum est ut se ipsa cognoscat ? credo ut se cogitet et secundum naturam suam vivat, id est ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponanda est ; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet* (« Pourquoi dès lors faire un devoir à l'âme de se connaître ? C'est, je crois, pour l'inviter à se penser elle-même, à vivre selon sa nature, c'est-à-dire pour lui donner le désir de s'ordonner selon sa nature : au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquels elle doit se préférer ; au-dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner ». Trad. P.

Agaësse). La filiation littéraire et doctrinale de ce thème a été discuté par Pierre Courcelle dans « *Nosce teipsum* du bas Empire au haut Moyen Âge », *il passaggio dall' antichità al medioevo in Occidente, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, IX, 1962, pp. 265-295, et dans *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1975.

[xiii](#) Macr. *Somn.* I, 18, 19 : *stellas errantes contrario, quam coelum, motu uersari* (« les étoiles errantes ont un mouvement propre, contraire à celui des cieux »). Et *Somn.* I, 18.19 : *haec autem quae de sole ac luna diximus, etiam quinque stellarum recessum adsignare sufficient ; pari etiam ratione in posteriora signa migrando semper mundanae volubilitati contraria recessione versantur* (« Ce que nous venons de dire du soleil et de la lune suffira à prouver aussi le mouvement rétrograde des cinq planètes. C'est par un processus semblable qu'en passant dans les signe qui suivent elles accomplissent toujours leur révolution à rebours de la rotation cosmique ». Trad. M. Armissen- Marchetti). Cité par James W. Halporn, *Institutions of Divine and Secular Learning*, Liverpool, University Press, p. 237.

[xiv](#) Boet. *Arith.* I, 1, 4 : *magnitudinis vero alia sunt manentia motu que carentia, alia uero, quae mobili semper rotatione uertuntur nec ullis temporibus adquiescunt* (« Et parmi les grandeurs, les unes sont en repos et sans mouvement, d'autres tournent toujours dans un mouvement de révolution et ne sont jamais en repos ». Trad. J-Y Guillemin). Voir J.W. Halporn, *Institutions*, p. 49, et A. Tombolini, *Cassiodoro*, p. 6, note 13. J'ai suivi pour la traduction la remarque d'A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, p. 17 : un adverbe placé immédiatement après un nom peut avoir le sens d'un adjectif.

[xv](#) Macr. *Somn.* II, 2, 1 : *ad stelliferae sphaerae cursum, et subiectarum septem, sermo processerat ; nunc iam de musica earum modulatione disputetur* (« l'exposé était parvenu au mouvement de la sphère étoilée et des sept sphères qui sont au-dessous d'elle. Il nous faut traiter maintenant de leur harmonie musicale. ». Trad. M. Armissen-Marchetti). Voir aussi : Boet. *Mus.* I, 2, cité par J.W. Halporn, *Institutions*, et A. Galonnier : « l'encyclopédisme sacré du *De Anima* de Cassiodore » in M. Groult, *Les encyclopédies, construction et circulation du savoir de l'Antiquité à Wikipédia*, l'Harmattan, 2011, p. 49.

[xvi](#) Cassiodore fait ici un survol incomplet du *quadrivium* et aussi de la *φυσική*. On peut voir là une manière d'érudition (le lettré est aussi un *vir doctus*) ou d'encyclopédisme (Cf. A. Galonnier, *L'encyclopédisme sacré*, p. 46). Cassiodore, me semble surtout vouloir opposer la connaissance de ce qu'il y a de plus extérieur à l'homme à la connaissance de qui nous est le plus intérieur, le plus intime, l'âme ; l'âme est à la croisée du sensible et de l'intelligible, et conduit à la connaissance des choses divines ; c'est-là une idée platonicienne reprise par saint Augustin (E. Portalié, « Augustin (saint) », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, col. 2357).

[xvii](#) Cassiodore émaille son texte de mots grecs. Mais quel en était sa maîtrise ? on imagine que l'ayant étudié et ayant séjourné plusieurs années à Constantinople, il en avait une certaine connaissance ; mais il avait conscience de ne pas dominer son sujet, ce qui, pour la traduction de textes concernant la théologie, pouvait avoir de graves conséquences, et il préféra s'entourer de spécialistes. Au VI^e siècle, seuls quelques individus continuaient de l'étudier. Cassiodore avait une vive admiration pour Denis le Petit chez lequel il louait un homme *in utraque lingua ualde doctissimus*, nous laissant entendre qu'il n'était pas de ce niveau ; il amènera à Vivarium quelques spécialistes dont Mutien, Bellator, Épiphane, et les accablera de travail parce que, nous dit P. Courcelle, ils étaient à peu près les seuls, dans le monastère, à pouvoir s'en acquitter. *L'Historia Tripartita* est essentiellement l'œuvre d'Épiphane. Pour tout ceci voir O'Donnell, *Cassiodorus*, chapitre VI « Vivarium », H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 40, et notre Introduction, p.3, note 15).

[xviii](#) A. Blaise, *Manuel*, p. 17 : voir la fin de la note 14.

[xix](#) Symbolisme numérique ; il y a douze questions. Le nombre douze, nombre de la plénitude (voir l'Introduction Générale, p. 12) est obtenu en multipliant les deux nombres de base à savoir trois, véritable nombre premier, nombre de la foi, et quatre, perfection de la créature, nombre des vertus cardinales (en effet l'unité n'est pas un nombre, alors que le nombre est une collection de monades, et la dualité n'est pas non plus un nombre véritable). Pour tout ceci voir. Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale*, Aubier, 1964, seconde partie, II, pp 7-40 et M. Di. Marco : « Note sulla simbologia dei numeri nel *De anima* di Cassiodoro » , in

Cassiodoro : dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace, Rubbettino, bibliotheca Vivariensis, 2 (1993) : pp. 199-212.

[xx](#) « Au moment où il écrit le traité, Cassiodore venait de résigner ses fonctions officielles ». (D.M Cappuyns, *DHGE, Cassiodore*, colonne. 1369).

[xxi](#) Cf. Aug. *Nat. et orig.* IV, 14, 20 : *interiorem hominem uis esse animam, intimum spiritum, tamquam et ipse interior sit animae sicut illa corpori* (« tu veux que l'homme intérieur soit l'âme, et l'homme intime l'esprit, comme si cet esprit était intérieur à l'âme, de même que l'âme l'est au corps ». Trad. J. Plagnieux et F. J. Thonnard).

[xxii](#) Cassiodore évoque-t-il ce que l'on appelle « introspection » , avec les difficultés que cela implique et que soulève le paradoxe d'Auguste Comte ? On peut prendre connaissance de notre conscience, mais comment l'analyser ? On peut s'observer ? Mais comment raisonner et se regarder raisonner ?

[xxiii](#) Nous sommes renvoyés ici à Aristote : « il n'y a de sensation que des sensibles extérieurs ; mais les organes sensoriels étant eux-mêmes composés d'éléments qui sont des sensibles en acte, devraient se percevoir eux-mêmes, ce qui n'est pas » (Aristote, *De l'Âme*, II, 5, 417a, traduction J. Tricot). Mais quelles sont les sources utilisées ici par Cassiodore ? Il venait de nous dire : ce n'est pas par les sens ni par l'entendement qui passe par les sens qu'on peut connaître l'âme mais par l'entendement intérieur, et nous renvoie à des sources plus immédiates, à saint Augustin qui avait noté : *Trin.* IX, 3 : *unde enim mens aliquam mentem nouit si se non nouit ? neque enim ut oculus corporis uidet alios oculos et se non uidet, ita mens nouit alias mentes et ignorat semetipsam* (« comment, en effet, la pensée connaîtrait-elle une autre pensée si elle ne se connaît pas elle-même ? En effet, ce n'est pas comme l'œil du corps voit les autres yeux, et ne se voit pas lui-même, que la pensée connaît les autres pensées et s'ignore elle-même ». Trad. S. Dupuy-Trudelle).

[xxiv](#) Les *Variae*.

[xxv](#) Varr. *L.* VI, 6, 43 : *cogitare a cogendo dictum : mens plura in unum cogit, unde eligere possit* (« On a dit *cogitare* (penser) d'après *cogere* (rassembler) : l'esprit

rassemble (*cogit*) plusieurs éléments en un tout, afin de pouvoir y faire un choix.». Trad. P. Flobert). Cf. Aug. *Conf.* X, 11 : *unde dictum est cogitare, nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito* (« d'où l'expression *cogitare*, car *cogo* est à *cogito*, ce qu'*ago* est à *agito*, *facio* à *factito* ». Trad. P. de Labriolle). Cf. aussi Cassiod. *Psalm.* 39 : *cogitationes enim a cogendo dictae sunt*.

[xxvi](#) Protée, dieu marin d'origine égyptienne symbolisant, par son pouvoir de métamorphose, l'aspect changeant de la mer. Voir *Odyssée*, IV, v. 384-460.

[xxvii](#) Métaphore de la forêt. Cf. Varr. *L.* V, 1, 5 : *sed uelocior ideo si quiuero ; non mediocris enim tenebrae in silva ubi haec captanda ; neque eo quo pervenire uolumus semitae tritae, neque non in tramitibus quaedam obiecta quae euntem retinere possent* (« J'irai plus vite si du moins je le peux, les ténèbres sont loin d'être faibles dans la forêt où il nous faut chercher une route ; là où nous voulons arriver les sentiers ne sont pas fréquentés et sur les chemins les obstacles sont de nature à m'empêcher d'avancer ».). Traduction personnelle. Cassiodore joue sur les deux sens du mot *silva* qui signifie : bois et aussi abondance de matière. C'est sur cette ambiguïté du mot que jouera Ronsard en publiant *le Bocage et les Meslanges*. Voir l'édition de Françoise Joukovsky, GF-Flammarion, 1995, p. 6. Sur ce jeu de mot (*silva-hylè*), voir Malaspina E., *Interférences*, *Ars Scribendi*, 4, 2006, [en ligne] : <http://ars-scribendi.ens.Ish.fr>

[xxviii](#) Cassiodore nous donne une terminologie des facultés de l'âme et un éclairage étymologique dont nous avons vu la conception (voir Introduction générale, p. 16) ; il donne deux définitions de l'étymologie l'une, dans les *Inst.* II, 1, 2 : *etymologia uero est aut uera aut uerisimilis demonstratio, declarans ex qua origine uerba descendant* (« l'étymologie est l'indication exacte ou vraisemblable qui montrent d'où viennent les mots »), l'autre, dans *Psalm.* 1 : *etymologia est enim oratio breuis, per certas assonationes ostendens ex quo nomine id, quod quaeritur, uenerit nomen* (« l'étymologie est une courte formule qui indique, par certaines assonances, de quel mot le mot cherché provient ». Trad. L.M. de Rijk). Cette deuxième définition en souligne l'éclairage spéculatif.

[xxix](#) Cassiodore rejette l'idée que le siège de l'âme soit dans le sang. Voir *Psalm.* 123 : *siue ἄναιμα quod sanguinem non habeat, utique qui corporalis non est ; sicut in libro dictum est, quem de anima, Domino praestante, conscripsimus* (« ou de *anaimia* parce qu'il est exempt de sang, lui qui de toute façon n'est pas corporel, comme il est dit dans le livre qu'avec l'aide de Dieu nous avons écrit sur l'âme ». Trad. personnelle). Voir aussi Lact. *Opif.* 17, 2 : *alii sanguinem esse dixerunt... Non enim, si anima sanguine aut per uulnus effuso, aut febrium calore consumpto, uidetur extinguere, continuo in materia sanguinis animae ratio ponenda est* (« les uns ont dit que c'était du sang... Si l'âme semble s'éteindre lorsque le sang coule d'une blessure ou est consumé par la chaleur des fièvres, il ne s'ensuit pas que le principe de l'âme doive résider dans le liquide sanguin »). Trad. B. Bakhouche et S. Luciani.

[xxx](#) *Anima* désigne le principe animateur du corps considéré dans la fonction vitale qu'il y exerce ; *animare* c'est animer, donner la vie. Cf. Aug. *Imm.* XV, 24 : *nec inuenitur aliquid quod sit inter summam uitam, quae sapientia et ueritas est incommutabilis, et id quod ultimum uiuificatur, id est corpus, nisi uiuificans anima* (« Or entre la Vie suprême – Sagesse et Vérité immuable – et ce qui est vivifié en dernière ligne, c'est-à-dire le corps, on ne trouve rien que l'âme vivifiante ». Trad. P. de Labriolle).

[xxxi](#) Cass. *Psalm.* 123 : *animus, graecus sermo est ἀπὸ τοῦ ἀνέμου, id est quod mobilitas eius uentis celerrimis comparetur* (« *animus* est un mot grec qui vient de *anemos*, ceci parce que sa mobilité est comparable à la rapidité du vent ». Trad. personnelle), et B. Bakhouche et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, 17.2 : *alii sanguinem esse dixerunt, alii ignem, alii uentum, unde anima uel animus nomen accepit, quod graece uentus ἄνεμος dicitur : nec illorum tamen quisquam dixisse aliquid uidetur* (« les uns ont dit que c'était du sang, d'autres du feu, d'autres du vent, d'où son nom d'*animus* ou d'*anima* parce que le vent se dit *anemos* en grec ; aucun d'eux cependant ne semble avoir dit quelque chose de valable). Trad. B. Bakhouche et S. Luciani. Dans ce texte, Cassiodore associe la promptitude de la pensée à la rapidité du vent ; *animus* est ici employé pour « désigner l'âme de l'homme c'est-à-dire un principe vital et une substance raisonnable. C'est la partie supérieure de l'âme raisonnable, et elle semble parfois se confondre avec *mens* »

(É. Gilson, *Introduction*, p. 57). Voir aussi Aug. *Trin.* XV, 1 : *rem quae mens uocatur uel animus quo nomine nonnulli auctores linguae latinae id quod excellit in homine et non est in pecore ab anima quae inest et pecori suo quodam loquendi more distinguunt.* [« cette réalité que l'on appelle *mens* ("pensée") ou *animus* ("âme raisonnable"). C'est par ce dernier nom que plusieurs auteurs de langue latine, adoptant ainsi une manière propre de s'exprimer, désignent ce qui est le meilleur en l'homme et ne se trouve pas chez les bêtes. Trad. S. Dupuy-Trudelle]. Nous avons déjà vu que Cassiodore emploie volontiers *animus* à la place d'*anima* (voir *Introduction*, pp. 15-16).

[xxxii](#) La mutabilité de l'âme est une donnée familière chez les auteurs chrétiens. On la retrouve chez Tertulien, par exemple : Tert. *Anim.* XXI : *quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo uertitur, natura conuertitur* (« comme elle est de son côté naturelle et sujette au changement, partout où elle incline, elle incline naturellement »). Trad. personnelle). On retrouve dans la Bible un parallèle entre le sage et l'insensé, *Eccl*, 27, 11 [le Siracide ou La Sagesse de Ben Sira : *homo sanctus in sapientia manet sicut sol nam stultus sicut luna inmutatur* (« le discours de l'homme pieux est toujours sagesse, mais l'insensé est changeant comme la lune ») Trad. Bible de Jérusalem]. Saint Augustin en fait une citation dans *Ep*, 55, 7 : « le sage demeure comme le soleil, mais l'insensé change comme la lune » ; mais il paraît difficile de trouver une source pour le parallèle entre cycle thymique et cycle lunaire (Cf. A. Galonnier, *l'encyclopédisme*, p. 55). C'est une métaphore qui sera souvent reprise. Cf. W. Shakespeare, *Roméo et Juliette*, acte II, scène 2 : *O, swear not by the moon, th'inconstant moon, that monthly changes in her circled orb, lest that thy love prove likewise variable* (ne jure pas par la lune inconstante qui en un mois change sans arrêt sur son orbe, de crainte que ta foi, comme elle, ne varie).

[xxxiii](#) *Spiritus*, en grec *pneuma*, est le souffle de vie. C'est d'abord Dieu qu'il désigne : *Deus spiritus est* (Jean, 4, 24). *Spiritus* désigne aussi la partie rationnelle de l'âme, faculté que les animaux ne possèdent pas. Cf. Aug. *Fid. Symb.* X, 23 : *quia saepe anima simul cum spiritu nominatur pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur* [« car souvent l'âme est comprise sous le nom d'esprit. En effet, la partie raisonnable de ce dernier, celle dont

manquent les animaux, s'appelle (proprement) l'esprit ». Trad. J. Rivière]. C'est enfin ce souffle immatériel qui nous anime. Cf. Aug. *Gen. Litt.* VII, 21 : *quid sit autem, non dicitur melius quam anima uel spiritus uitae ideo enim additur uitae* [« Qu'est-elle donc ? On ne saurait mieux dire qu'en l'appelant âme ou esprit (spiritus) de vie ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac]. L'histoire du *pneuma* est longue. Il désignait au début une réalité purement matérielle. Le *pneuma* reste matériel chez les stoïciens, les néoplatoniciens, chez Tertullien et Lactance, encore qu'il soit alors conçu comme une matière subtile ; mais la pneumatologie reste matérialiste. À partir de Clément d'Alexandrie et d'Origène se dégage une doctrine spiritualiste du *pneuma* d'origine essentiellement scripturaire. Saint Augustin, après Origène, a précisé davantage la portée philosophique d'un *pneuma* conçu comme immatériel. (G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin, Étude philosophique*). On comprend les réticences qu'on a opposées à la spiritualité de l'âme, que certains voulaient réserver à Dieu. (Cf. E.L. Fortin : *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, p. 52-53).

[xxxiv](#) Cassiodore s'efforce de ne pas confondre l'âme et ses facultés (*animus, mens, spiritus*). Voir A. Galonnier, « L'encyclopédisme », pp. 54-57.

[xxxv](#) Aug. *Gen. Litt.* VII, 21 : *ideo enim additur uitae. quia et iste aer plerumque dicitur spiritus*. [« On ajoute la détermination "de vie", parce que l'air, lui aussi, est souvent appelé *spiritus* (souffle) ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac].

[xxxvi](#) C'est-à-dire les philosophes. Les caractéristiques de l'âme qui sont ensuite données renvoient à Platon pour la première et la troisième, à Aristote pour la seconde et les dernières (É. Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, 1971, p. 386.note. 53).

[xxxvii](#) Platon avait considéré l'âme comme une réalité séparable du corps. Il suivait en cela les pythagoriciens, premiers défenseurs du dualisme spiritualiste (O. Hamelin, *le système d'Aristote*, 1976, p. 373). On retrouve cette notion dans Calc. *Tim.* 226 : *est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore semet ipsam mouens rationabilis* (« L'âme selon Platon est donc une substance incorporelle, automotrice et rationnelle ». Trad. B. Bakhouché), et chez saint Augustin, pour

qui, « prouver que l'âme est distincte du corps c'est prouver qu'elle est une substance spirituelle » (É. Gilson, « Introduction », p. 59), mais chez saint Augustin les formules sont divergentes, nous aurons l'occasion d'y revenir (Voir E.L. Fortin, « Christianisme », pp. 111-12, et É. Gilson, « Introduction », p. 58).

[xxxviii](#) Pour Aristote, « l'âme est l'entéléchie première d'un corps organique qui a la vie en puissance. Un corps qui a la vie en puissance, un corps organique, c'est la même chose : c'est un corps qui a tout ce qu'il faut pour servir aux fonctions de l'âme. L'entéléchie, c'est cette aptitude à fonctionner [...] ainsi l'âme a pour matière un corps organique ». (O Hamelin, *le système d'Aristote*, 1976, p. 374. Voir Aristote, *De partibus animalium* I, 5: Ταῦτα μὲν οὖν ταύτη διωρίσθω. Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὐ ἕνεκα πράξις τις, φανερόν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πολυμεροῦς [...] Ὡστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν (« Voici donc comment on peut fixer la marche à suivre : puisque tout organe est en vue d'une fin, que chacune des parties du corps est aussi en vue d'une fin, et que la fin, c'est une action, il ressort que le corps tout entier est constitué en vue d'une action totale.[...] Par suite le corps tout entier existe en quelque sorte pour l'âme ». Trad. J.M. Leblond).

[xxxix](#) Comme nous l'avons déjà dit dans l'introduction, Cassiodore donne deux définitions de l'âme, celle des philosophes (*magistri saecularium litterarum*) puis celle des Pères de l'Église et des docteurs chrétiens (*auctoritas veracium doctorum*). Mais on peut suivre Michele Di Marco (« Scelta e utilizzazione delle fonti nel De anima di Cassiodoro », *Studi e materiali di stori della religione*, 1985, v. IX, pp. 93-117) dans deux remarques : La distinction entre philosophes et docteurs de la foi serait moins pertinente qu'une opposition entre tenants d'une psychologie matérialiste, à savoir Aristote, les péripatéticiens, les stoïciens, et des penseurs chrétiens comme Tertullien, Cassien, Fauste de Riez, et tenants d'une psychologie spiritualiste comme Platon, les néoplatoniciens, Saint Augustin, Claudien Mamert (distinction reprise par G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Érigène. Recherches sur le sort des thèses de l'anthropologie augustinienne durant le Haut Moyen Âge*, Lille, Faculté de Théologie, Thèse (3 vol.), vol. I, pp. 119-20. Par ailleurs on peut voir un

balancement entre les deux définitions et rattacher *substantia simplicem, speciem naturalem* à *propria substantia* ; *distantem a materia corporis* à *spiritualis* ; et *organum membrorum*, et *virtutem habentem* à *sui corporis vivificatrix*. On peut noter une nouvelle fois que Cassiodore souligne son propos par un éclairage symbolique ; en intégrant cinq termes profanes et sept termes des docteurs de la foi, il arrive de nouveau au nombre douze. (M. Di. Marco, « Note sulla simbologia dei numeri nel De anima di Cassiodoro », in *Cassiodoro : dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, 2 (1993) : p. 202.

[xl](#) L'âme est une substance raisonnable faite pour régir un corps : Aug. *Quant.* XIII, 22 : *si autem definiri tibi animus vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata* (« Mais si tu veux une définition de l'âme et que tu demandes : Qu'est-ce que l'âme ? ma réponse sera facile : l'âme me paraît être un substance douée de raison et apte à gouverner un corps. ». Trad. P. de Labriolle). Dans ce texte *animus* a le sens d'*anima* ; nous avons déjà vu que saint Augustin l'utilise de préférence pour désigner un principe vital et une substance raisonnable (É. Gilson, *Introduction*, p. 57).

[xli](#) L'âme n'est pas immuable. Seul Dieu possède la plénitude de l'être. En rappelant, que l'âme est immortelle, mais qu'elle est sujette au changement, Cassiodore reprend ce qu'avait dit Claudien Mamert et avant lui Saint Augustin : voir, là-dessus, E.L. Fortin, *Christianisme*, pp. 101-102, qui cite saint Augustin, *Maxim.* II : *immortalitatem autem deus habere dicitur solus, quia est immutabilis solus. In omni enim mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio, quia facit aliquid in ea non esse quod erat* (« Quant à l'immortalité, il est dit que Dieu l'a seul, parce qu'il n'y a que lui d'immuable. En effet dans toute nature muable, changeante, le changement même est une sorte de mort, puisqu'il consiste à faire que quelque chose qui était auparavant dans cette nature ne soit plus ». Trad. H. Barreau et coll.).

[xlii](#). *Parturiale* est un *hapax* de Cassiodore.

[xliii](#). Il y a vraisemblablement une réminiscence de Macrobe, *Sat.* VII, 16 : *natura fabricans auem ab informi rudimento coepit et ouum in quo necdum est species animalis effecit: ex hoc perfectae auis species extitit procedente paulatim maturitatis*

effectu (la nature a commencé par une ébauche rudimentaire, produisant l'œuf, dans lequel l'aspect de l'animal n'est pas encore achevé : à partir de quoi se montre la figure complètement aboutie de l'oiseau découlant d'une lente maturation). Trad. personnelle. S'agit-il aussi de la métaphore du phénix, symbole d'immortalité et de résurrection, et traité dans le *Carmen de Ave Phoenice*, attribué à Lactance. Voir F. D'Elia, *L'Antropologia di Cassiodoro*, Roma, 1987, pp. 56-57. (Cité par A. Tombolini, *Cassiodoro*, p. 17, note 45). L'image du phénix avait été récupérée par les chrétiens [voir L. Gosserez, Le phénix coloré (d'Hérodote à Ambroise de Milan), *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2007, Volume 1, Issue 1, pp. 94-117], et dans l'iconographie chrétienne primitive, le paon, la colombe et d'une manière générale l'oiseau qui volète dans un jardin évoquant le paradis sont un symbole de l'âme (F. Tristan, *Les premières images chrétiennes*, Fayard, 1996, pp. 110-11).

[xliv](#) « En effet, pour se conférer l'existence, il faudrait exister afin de pouvoir s'engendrer, et, en même temps, ne pas exister pour avoir à être engendré ; il faudrait donc être pour pouvoir se faire être, ce qui est absurde ». (É. Gilson *Introduction*, p. 69).

[xlv](#) La Vulgate (Eccl., 12) donne un texte légèrement différent : *et revertatur pulvis in terram suam unde erat et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum*. On retrouve chez Saint Augustin le texte de Cassiodore : *et reuertetur puluis in terram, sicut erat, et spiritus reuertetur ad deum, qui dedit eum* (Lettre à Jérôme, *Epis.* 190, 57, 5).

[xlvi](#) Isaïe, 57, 16. La Vulgate dit : *et flatus ego faciam*. On retrouve *et flatum omnem ego feci* chez saint Augustin, *Gen. Litt.* VII, 3, et chez Tertullien, *Anim.* 11.

[xlvii](#) Hendyadys

[xlviii](#) Cassiodore suit au plus près saint Augustin qui veut prouver que l'âme est une substance spirituelle, distincte du corps dont elle ne possède aucune des propriétés. C'est ce que pense également Claudien Mamert qui dans son *De statu animae* répond à la polémique anti-augustinienne du V^e siècle, en défendant l'incorporéité de l'âme Voir Mamert, *Anim.* II, 11 : *incorporea ergo est anima*

(« l'âme est donc incorporelle ») et III, 11 : *patet, ut arbitror, animum et per se incorporea et per corpus uidere corporea* (« il est évident, comme je le pense, que l'âme paraît par soi incorporelle, et par l'intermédiaire du corps, corporelle ». Trad. personnelle). Il suit saint Augustin, *Gen. Litt.* VII, 21 : *si enim qui hoc sentiunt hoc dicunt corpus, quod et nos, id est naturam quamlibet longitudine, latitudine, altitudine spatium loci occupantem, neque hoc est anima neque inde facta credenda est. Quidquid enim tale est, ut multa non dicam, in quacumque sui parte lineis diuidi uel circumscribi potest : quod anima si pateretur ; nullo modo nosse posset tales lineas, quae per longum secari non queunt, quales in corpore non posse inueniri nihilominus nouit* (« Si ceux qui professent cette opinion appellent corps ce que nous-mêmes appelons corps, c'est-à-dire une nature douée de longueur, de largeur, de hauteur et occupant un lieu dans l'espace, l'âme d'une part n'est pas cela et d'autre part on ne doit pas croire qu'elle soit faite à partir de là. Tout ce qui est tel en effet, pour me borner à l'essentiel, peut être divisé ou circonscrit par des lignes, en l'une quelconque de ses parties. Or, si l'âme était passible de tels accidents, elle ne pourrait concevoir de lignes insécables dans le sens de la longueur, telles qu'elle sait néanmoins qu'on en peut trouver dans un corps ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac). Voir aussi, *Epist.* 166, 44, 2 : *porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine ita sistitur uel mouetur, ut maiore sui parte maiorem locum occupet et breuiore breuiorem minus que sit in parte quam in toto, non est corpus anima* (« Mais s'il n'y a de corps que ce qui est en repos ou en mouvement dans un espace avec une largeur, une longueur, une hauteur, de manière que la plus grande ou la plus petite partie de cette substance occupe la plus grande ou la plus petite partie de cet espace, et qu'elle soit moindre dans une partie que dans le tout, l'âme n'est pas un corps ». Trad. H. Barreau et coll.), et *Quant.* III, 4 : *quamobrem quanta sit anima secundum inquisitionem hanc tibi respondere non possum ; sed possum affirmare, neque illam longam esse, nec latam, nec robustam, neque aliquid horum quae in mensuris corporum quaeri solent* (« Voilà pourquoi je ne puis répondre à ta question sur la grandeur de l'âme, dans le sens où tu l'as posée. Mais ce que je puis affirmer, c'est que l'âme n'est ni longue, ni large, ni robuste, et ne comporte aucune des propriétés que nous mesurons ordinairement dans les corps ». Trad. P. de Labriolle).

xlix Sagesse, 9, 15 : *corpus enim quod corrumpitur adgravat animam*. Comme nous l'avions souligné dans l'Introduction, Cassiodore fait s'entrechoquer l'amour de l'âme pour le corps, notion éminemment chrétienne, et le dualisme platonicien, quand il nous parle d'âme alourdie (*mole praegravetur*) et de prison (*carcerem*). Voir A.Scheider, « Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik », *Philosophisches Jahrbuch*, 33-34 (1921) : pp. 228-29 : « Das Verhältnis der Seele zum Leibe wird von ihm im Sinne des strengeren platonisch-augustinischen Dualismus gedacht. Die Verbindung beider ist keine wesentliche, sondern eine rein äusserliche, wie Bemerkungen, dass die Seele dem Leibe nur "beigesellt" (*corpori sociata*), von seiner Last 'beschwert' wird, deutlich zeigen. Wenn ihr im Widerspruch dazu Sehnsucht und Liebe nach dem Leibe zugesprochen wird, so handelt es sich um eine Denkweise, die gleichfalls an Gedanken Augustins erinnert und durch christlich-theologische Motive geweckt war [Il considère la relation de l'âme au corps sous l'aspect d'un dualisme (augustino-platonicien) plus rigide. L'association des deux n'est pas essentielle, mais purement formelle. Ceci souligne manifestement quelques remarques, par exemple que l'âme est seulement "liée" au corps (*corpori sociata*), "alourdie" par celui-ci. Si au contraire, on lui attribue le désir et l'amour du corps, cette manière de penser rappelle alors la pensée théologique et chrétienne d'Augustin] ».

i Expression utilisée par Cassiodore dans *Psalm. 101 : sollicita curiositate perquirat*.

ii Aug. *Gen. Litt.* VII, 21 : *Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus* (« Qu'elle cesse donc désormais de se demander si elle est un corps ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac). Voir aussi Mamert, *Anim.* III, 16 : *Deus incorporeus est, imago autem dei humanus animus, quoniam ad similitudinem et imaginem dei factus est homo. Enimvero imago incorporei corpus esse non potest, igitur quia imago dei est humanus animus, incorporeus est animus humanus* (« Dieu est incorporel, et l'âme humaine est l'image de Dieu, puisque l'homme a été fait à son image et à sa ressemblance de Dieu. C'est que l'image de l'incorporel ne peut être un corps, en conséquence puisque l'âme humaine est l'image de Dieu, l'âme humaine est incorporelle »). On notera que Claudien Mamert utilise *animus* pour parler de l'âme.

- [lii](#) E.de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, I, 1946, « De Boèce à Jean Scot Érigène », p. 65 : « l'âme, en effet, principe vivifiant du corps, aime la chair qu'elle anime d'un amour inexprimable ».
- [liii](#) Nous avons déjà souligné l'ambiguïté de la position de Cassiodore qui renvoie à la fois au dualisme platonicien et origéniste et à « l'inclination naturelle de l'âme à vivre dans un corps » (E. Portalié, *Cassiodore*, col, 2358). Il nous renvoie à saint Augustin dans les écrits duquel on ne peut trouver de réponse formelle à cette question, mais dont on peut voir cheminer la pensée dans les différentes formules qu'il nous propose (E. Portalié « Cassiodore », col. 2358, et É. Gilson, « Introduction », p. 62). Dieu a créé une âme et un corps ; l'âme garde sa prééminence mais l'union que l'âme spirituelle donne au corps est intime et profonde ; l'âme va ainsi aimer et désirer ce corps, ce qui est confirmé par les écritures [Saint Paul, Ephésiens, 5. 29 : *nemo enim umquam carnem suam odio habuit* (« car nul n'a jamais haï sa propre chair »). Trad. L. Segond)].
- [liv](#) Voir l'introduction générale, et Aug. *Conf.* VII, 21 : *etsi condelectetur homo legi dei secundum interiorem hominem, quid faciet de alia lege in membris suis repugnante legi mentis suae et se captivum ducente in lege peccati, quae est in membris eius ?* (« l'homme, en effet, a beau prendre plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur, que fera-t-il de cette autre loi qui, dans son corps, lutte contre la loi de sa raison, et qui le rend captif de la loi du péché, inscrite dans son corps ». Trad. P. de Labriolle).
- [lv](#) Cassiodore se sépare ici de Claudien Mamert, pour qui ce n'est pas l'âme qui quitte le corps mais le corps qui abandonne l'âme : *Anim.* I, 20 : *hinc est quod emoriens omne corpus animatum non amittit animam, sed dimittit, quia non egreditur quod non includitur ; nec amittitur quod non tenetur* (« C'est pourquoi tout corps animé qui se meurt ne laisse pas échapper l'âme, mais l'abandonne, car ce qui n'est pas enfermé ne sort pas, et ce qui n'est pas tenu ne s'échappe pas ». Trad. personnelle). C'est que pour lui, l'âme est le lieu du corps, ce que pouvait évoquer Cassiodore en nous disant, suivant le Livre de la Sagesse, 9, 15, que l'âme est alourdie par le corps (*quamvis ipsius mole praegravetur*). Voir E.L. Fortin, « Christianisme », pp. 129-31, qui note que saint Augustin y fait une fois allusion dans *Quant.* 30, 61.

[lvi](#) Théorie d'origine stoïcienne. Voir l'introduction générale, note 167. Mais pour saint Augustin aussi, l'âme agit par l'intermédiaire de l'air et du feu, *Gen. Litt.* VII, 15 : *anima ergo quoniam res est incorporea corpus, quod incorporeo uicinum est, sicuti est ignis uel potius lux et aer, primitus agit et per haec cetera quae crassiora sunt corporis, sicuti humor et terra* (« L'âme étant réalité incorporelle, elle agit d'abord sur un corps qui a des affinités avec l'incorporel, comme sont le feu ou plus précisément la lumière et l'air ; par eux elle agit sur les éléments plus grossiers du corps, comme l'eau et la terre ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac).

[lvii](#) É. Gilson, *Introduction* : « Lorsqu'un point du corps est touché, l'âme entière en est informée ». C'est le problème de la communication des substances. Cassiodore vient de nous dire que l'âme, cette force vitale ignée s'est répandue dans les parties du corps ; il ajoute qu'elle est par essence implantée partout, ce qui ne l'empêchera pas, plus tard, de lui trouver un siège ; et il utilise la notion d'attention vitale (voir note [lix](#)), qui souligne qu'elle est toute entière dans les parties du corps prises ensemble, et toute entière dans chaque partie prise en particulier. On a un peu de peine à suivre, mais comment envisager clairement l'union d'une substance spirituelle et d'une substance corporelle ? Pour saint Augustin, l'âme est le principe vivifiant du corps, et si elle est présente dans ce corps c'est de manière spirituelle, y exerçant une action omniprésente. (Voir É. Gilson, *Introduction*, p.63).

[lviii](#) Aug. *Epist.* 166 : *nam per omnes ejus particulas tota (= anima) simul adest, nec minor in minoribus et in majoribus major ; sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est* (et dans chaque partie duquel elle est toute entière, sans être moindre dans les moindres parties, ni plus grande dans les plus grandes. Si son action est plus intense dans les uns, moins vive dans les autres, elle est cependant toute entière dans toutes comme dans chacune en particulier. Trad. H. Barreau et coll). Voir note précédente.

[lix](#) Aug. *Epist.* 166 : *per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusionem sed quadam uitali intentione porrigitur* (mais par une certaine action générale et vivifiante elle est présente à tous les membres du corps qu'elle anime. Trad. H.

Barreau et coll). J'ai repris pour *vitali intentione* la traduction d'É. Gilson, *Introduction*, p. 63 (Voir notre Introduction générale, note 176).

[lx](#) Åke Fridh (*Contributions à la critique et à l'interprétation des Variae de Cassiodore*, 1968, p. 22), note que *copulat membra sua* est une clausule et qu'il faut ponctuer après *sua*.

[lxi](#) Aug. *Quant.* 33, 70 : *haec igitur primo, quod cuius animaduertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua uiuificat ; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit ; alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit ; congruentiam eius modum que conseruat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo* (En premier lieu, c'est elle – chacun peut aisément l'observer – qui, par sa présence, vivifie ce corps terrestre et mortel. Elle lui donne son unité, elle l'y maintient, elle ne lui permet pas de se désagréger ni de dépérir, elle permet aux aliments de se distribuer normalement entre les membres , chacun recevant son dû. Elle conserve l'harmonie et la proportion, non seulement dans la beauté , mais dans la croissance et la génération. Trad. P. de Labriolle).

[lxii](#) Aug. *Civ.* XXI, 10 : *quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est* (car lui aussi, cet autre mode suivant lequel les esprits adhèrent au corps et les rendent vivants est tout à fait merveilleux et ne peut être compris par l'homme : cette union pourtant c'est l'homme même. Trad. G. Combès). Pour une analyse de l'union de l'âme et du corps, voir E.L. Fortin, *Christianisme*, chapitre III, « le néoplatonisme et l'union de l'âme et du corps », p. 111 et suivantes. Pour saint Augustin l'âme sert « d'intermédiaire entre le corps qu'elle anime et les Idées de Dieu qui l'animent », cette proximité avec Dieu étant liée à la nature spirituelle de l'âme (voir d'É. Gilson, *Introduction*, p. 64).

[lxiii](#) Pour saint Augustin, nous l'avons déjà vu, l'âme est une substance douée de raison (voir note 40, *Quant.* 13, 22).

[lxiv](#) Aug. *Ev. Joh.* 14, 6 : *quid nouit nisi terram de terra ? humana loquitur, humana nouit, humana sapit* (« Que connaît-il sinon la terre et à partir de la terre ? Il a un

langage d'homme, une connaissance d'homme, un goût d'homme ». Trad. M. F. Berrouard).

[lxv](#) La raison qui nous fait connaître Dieu, nous fait connaître aussi le Beau, le Bien et le Vrai ; elle nous découvre, en même temps les fondements de la religion, ceux de l'art, de la morale, de la science et, en particulier, des sciences mathématiques (M. Ferraz, *De la psychologie*, p. 263).

[lxvi](#) A. Crocco, « Il Liber de Anima di Cassiodoro », *Sapienza : Rivista internazionale di filosofia di teologia*, 25 (1972) : p. 147 : « ragione... é dunque una facoltà discorsiva e giudicatrice, che distingue l'uomo dai bruti (la raison...est donc une faculté discursive et apte à juger qui distingue l'homme des bêtes) » ; *decenter excellit* est peut-être un écho de saint Augustin (A. Tombolini, *Cassiodoro*, p. 24, note 64, qui cite saint Augustin : *Hept.VII, 37 : quod in linguis gentium graeca ita excellat, ut per hanc omnes decenter significantur* (« dans les langues des gentils c'est la grecque qui l'emporte si bien que par son intermédiaire tout est signifié convenablement »).

[lxvii](#) *Ratio est mentis motio* se trouve chez saint Augustin, *Ord. II, 11 : ratio est mentis motio, ea quae discuntur distingui et connectendi potens* (« La raison est le mouvement par lequel l'esprit distingue et lie les choses que nous apprenons ». Trad. R. Jolivet). Cassiodore y ajoute l'adjectif *probabilis*. que je traduis par « démonstratif », suivant A. Galonnier, *L'encyclopédisme*, p. 51 qui lui donne le sens « d'apodictique » , et parce que la suite en suggère le sens. *Probabilis* est traduit par « évident » (J.W. Halporn, *Institutions*, p. 245, qui lui avait donne quelques pages avant (p.242) le sens de « démontrable »), et par « argomentativo » (A. Tombolini) qui se réfère à Aristote, qui distingue l'intelligence intuitive et la raison discursive).

[lxviii](#) Cassiodore utilise ici *animus* et non *anima* puisqu'il s'agit d'une opération intellectuelle (J. Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, pp. 101-102). Voir Traduction, notes 40, 51, 82 et 144.

[lxix](#) Nous avons vu plus haut (note. 67), la définition qu' Augustin donne de la raison. Dans *Quant.* 26, 51, il dit : *ita ista ratio nisi inueniret in me aliquid cognitum, quo*

innitens ad incognitum duceret ; nihil omnino per illam discerem, nec eam prorsus rationem nominarem (« Si donc cette raison trouvait en moi quelque chose de connu, qui lui serve d'appui pour s'acheminer vers l'inconnu, je n'aurai rien à apprendre d'elle et je lui refuserai nettement le nom de raison ». Trad. P. de Labriolle). Cassiodore donne ici une définition discursive de la raison, et ne suit pas saint Augustin pour qui l'origine des connaissances n'est ni dans les choses ni dans nous-mêmes mais dans une source plus intérieure ; nous l'avons déjà noté (Introduction générale, note 198).

[lxx](#) La raison de l'homme est la faculté de connaître la raison des choses (M. Ferraz, *De la psychologie*, p. 289).

[lxxi](#) Tert. *Anim.* 45 : *quam ediximus negotiosam et exercitam semper ex perpetuitate motationis* (« d'une âme [...] que nous avons déclarée toujours occupée et agissante par la perpétuité du mouvement ». Trad. personnelle). Voir A.Tombolini, *Cassiodoro*, p. 25 note. 67, pour lequel *motatio* renvoie à l'immortalité, et Saint Augustin, à propos du verbe humain (*verbum*) : *Trin.* XV, 15 : *quid est, inquam, hoc formabile nondum que formatum nisi quiddam mentis nostrae quod hac atque hac uolubili quadam motione iactamus...*(« Quel est, dis-je, ce quelque chose de formable et de non encore formé, sinon un je ne sais quoi de notre esprit que, par une espèce de mouvement incessant, nous portons de-ci de-là »), et XV, 15 : *et tunc fit uerum uerbum quando illud quod nos dixi uolubili motione iactare ad id quod scimus peruenit* (« et il y a verbe vrai, lorsque ce quelque chose que, comme je l'ai dit, nous portons de-ci de-là par un mouvement incessant, se fixe sur ce que nous savons ». Trad. P. Agaësse).

[lxxii](#) Aug. *Mus.* VI : *aliter enim cogito patrem meum quem saepe uidi, aliter auum quem nunquam uidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria inuenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria* (« Autre, en effet, est ma pensée de mon père que j'ai vu souvent, et autre celle de mon aïeul que je n'ai jamais vu ; je trouve la première dans la mémoire, la seconde dans ce mouvement de l'âme qui est sorti des objets possédés par la mémoire ». Trad. G. Finnaert et F. J. Thonnard). Cassiodore emploie *phantastica* à deux reprises dans le traité, et un manuscrit donne *phantasmatica*. Saint Augustin qui utilise en général *phantasia* et *phantasma*, emploie aussi à plusieurs reprises

phantastica comme dans *Conf.* VI, 13 : *et uidebat quaedam uana et phantastica* (« et elle voyait des images irréelles et fantastiques ». Trad. P. de Labriolle). Voir aussi Aug. *Solil.* : *ut quid intersit inter veram figuram, quae intelligentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece siue phantasia siue phantasma dicitur, breuiter exponas* (« je te supplie de m'expliquer en quelques mots la différence entre la figure véritable, telle qu'elle réside dans l'intelligence, et celle que conçoit l'imagination – la fantaisie, le « phantasme », comme disent les Grecs ». Trad. P. de Labriolle). Saint Augustin utilise *phantasia* pour l'image perçue liée à la mémoire et *phantasma* pour l'image arbitraire (É. Gilson, *Introduction*, p. 73, note. 3, et J. Lagouanère, *Intériorité*, p. 260. Voir aussi B. Bakhouché, « La Φαντασία et ses diverses expressions dans le monde latin », *Philosophie antique*, n° 9, 2009, pp. 167-188.). Cassiodore associe *phantastica* à *imaginatione*, ce qui donne à *phantastica* un sens plus fort qu'imaginaire ou irréel, à moins que cela ne rentre dans le style pléonastique qu'affectionne Cassiodore.

[lxxiii](#) Dans la connaissance sensible le corps ne peut agir sur l'âme (l'inférieur n'agit pas sur le supérieur), c'est l'âme qui veille sur les modifications que peut subir le corps. La sensation est une action de l'âme, force spirituelle toujours attentive, et la sensation est « une fonction de la pensée » ; mais la pensée paraît extirper beaucoup plus qu'elle ne contient. C'est qu'il existe des lois de la nature ; je vois des choses sans que d'autres le sachent, et d'autres les voient sans que je le sache, et pourtant on voit les mêmes choses. Ces lois ne peuvent être notre œuvre, leur origine doit être recherchée dans notre maître intérieur, Dieu. Pour tout ceci voir É. Gilson, *Introduction*, pp. 73-87). À noter qu'avec l'indicatif, *cum* « alors que » passe facilement de la nuance temporelle à la nuance causale (A. Blaise, *Manuel*, p. 158, § 278).

[lxxiv](#) *Diversarum artium utilitates* paraît être un hendiadys.

[lxxv](#) Aug. *Quant.* 33, 72 : *tot artes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, uariorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula ; inuentiones tot signorum in litteris, in uerbis, in gestu, in cuiuscemodi sono, in picturis atque figmentis ; tot gentium linguas [...] magna haec et omnino humana* (« tous ces métiers d'artisans, la culture des champs, la construction des villes, les merveilles en tout genre des édifices, des monuments variés ; la trouvaille de tant de signes dans les lettres, les mots, les gestes, les sons de toute espèce, les peintures, les

représentations figurées ; tant de langues chez les divers peuples [...] Tout cela est grand et spécifiquement humain ». Trad. P. de Labriolle). Mais aussi écho de Lactance, *Opif.* 16, 9 : *an potest aliquis non admirari quod sensus ille uiuus atque caelestis qui mens uel animus nuncupatur, tantae mobilitatis est, ut ne tum quidem, cum sopitus est, conquiescat, tantae celeritatis, ut uno temporis puncto caelum omne conlustret, si uelit, maria peruolet, terras et urbes peragret, omnia denique quae libuerit, quamuis longe late que submota sint, in conspectu sibi ipse constituat ?* (« peut-on ne pas admirer ce que ce sens vivant et céleste et qui est appelé esprit ou âme soit d'une telle mobilité qu'il ne se repose même pas dans le sommeil ? D'une telle rapidité qu'à son gré il parcoure en un seul instant tout le ciel, qu'il survole les mers, qu'il visite terres et villes, en un mot, qu'il place sous son regard tout ce qu'il veut, quels qu'en soient l'éloignement et la distance ? ». Trad. B. Bakhouché et S. Luciani). Cf. également A. Crocco, *Il liber de anima di Cassiodoro*, *Sapienza*, XXV, 1972, pp. 147-148 : « ed é stato sotto l'impulso e il lume della ragione che egli (l'uomo) ha creato la civiltà delle lettere e di arti [et c'est sous l'impulsion et la lumière de la raison qu'il (l'homme) a créé la civilisation des lettres et des arts] ».

[lxxvi](#) É. Bréhier, *La philosophie au Moyen Âge*, pp. 27-28, renvoie à Platon: « Cassiodore connaît fort bien les preuves des lettres séculières, et il énumère quatre d'entre elles (il ne nomme pas le *Phédon*, la *République*, et le *Phèdre* d'où elles dérivent) », et P. Courcelle (*Les Lettres Grecques en Occident*, p.328, note 7) nous dit « ignorer à quel auteur Cassiodore emprunte ses preuves scolastiques (?) de l'immortalité de l'âme ; sans doute un commentateur néoplatonicien du *Phédon* ou du *Phèdre* ».

[lxxvii](#) Platon, *Phèdre*, 245c : *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινουὼν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. Μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουὼν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως* (« Toute âme est immortelle. En effet, ce qui se meut toujours est immortel. Or, pour l'être qui en meut un autre et qui est mû par autre chose, la cessation du mouvement équivaut à la cessation de la vie. Seul l'être qui se meut lui-même, puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû ; mieux encore, il est source et principe de

mouvement pour tout ce qui est mû. ». Trad. L. Brisson). Ce syllogisme est repris par Macrobe, *Somn.* II, 13, 1 : *nam quod semper movetur, aeternum est, quod autem motum adfert alicui quod que ipsum agitur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est* (« En effet ce qui meut toujours est éternel, tandis que ce qui confère le mouvement à quelque chose tout en étant agité soi-même de l'extérieur cesse nécessairement de vivre lorsque cesse le mouvement ». Trad.M. Armissen-Marchetti), et par Claudien Mamert, *Anim.* II, 7 : *in Phaedro autem Platon de anima sic pronuntiat : anima, inquit, immortalis est, quae semper a se ipsa mouetur et aliis causa motus est, corpus autem per se non mouetur* (« dans le Phèdre, Platon se prononce ainsi au sujet de l'âme : l'âme, dit-il, est immortelle, elle qui est toujours mue par elle-même et cause du mouvement pour les autres, tandis que le corps n'est pas mû par lui-même ». Trad. personnelle).

[lxxviii](#) Platon, *Phèdon*, 92a: Καὶ ὁ Σωκράτης, Ἀλλὰ ἀνάγκη σοι, ἔφη, ὃ ζένε Θηβαῖε, ἄλλα δόξαι, ἐάνπερ μείνη ἡδε ἢ οἴησις, τὸ ἀρμονίαν μὲν εἶναι σύνθετον πράγμα, ψυχὴν δὲ ἀρμονίαν τινὰ ἐκ τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐντεταμένων συγκειῖσθαι οὐ γάρ που ἀποδέξῃ γε [92b] σαυτοῦ λέγοντος ὡς πρότερον ἦν ἀρμονία συγκειμένη, πρὶν ἐκεῖνα εἶναι ἐξ ὧν ἔδει αὐτὴν συντεθῆναι. Ἡ ἀποδέξῃ (« alors Socrate : Et pourtant, étranger de Thèbes, dit-il, il faudra bien que tu en changes ! Du moins si tu persistes à croire qu'une harmonie est une chose composée, et qu'une âme a la structure d'une harmonie constituée à partir des tensions distribuées à travers le corps ; car j'imagine que tu n'accepteras pas, toi que voilà, de dire qu'une harmonie, résultat d'une constitution, préexistait aux facteurs dont elle a besoin pour se composer. Á moins que tu ne trouve cela acceptable ? ». Trad. M. Dixsaut).

[lxxix](#) Platon, *la République*, 609b : Ἐὰν ἄρα τι εὐρίσκωμεν τῶν ὄντων, ᾧ ἔστι μὲν κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν, τοῦτο μέντοι οὐχ οἶόν τε αὐτὸ λύειν ἀπολλύον, οὐκ ἤδη εἰσόμεθα ὅτι τοῦ πεφυκότος οὕτως ὄλεθρος οὐκ ἦν (« si donc nous trouvons dans la nature un être avec un mal qui le rend mauvais, sans pourtant être capable de dissoudre et le perdre, ne serons-nous pas dès lors assurés qu'un être ainsi constitué ne saurait périr ? ». Trad. É. Chambry).

[lxxx](#) Macr. *Somn.* II, 13, 10 : *anima semper mouetur, quod autem semper mouetur immortale est, igitur anima immortalis est* (« L'âme se meut éternellement. Or ce qui se meut éternellement est immortel. Donc l'âme est immortelle ». Trad. M. Armissen-Marchetti). Mais Cassiodore associe la raison à l'être en mouvement. S'agit il d'une réminiscence de saint Augustin *Imm.* VI), ou de M. Victorinus, pour qui « l'âme est rationnelle et se meut elle-même comme le logos ? ». Voir pour cela R.A. Markus, « *Imago and similitudo in Augustine* », Institut d'Études augustiniennes, Paris, 2-3 (1964): p. 12

[lxxxi](#) Cassiodore préfère la preuve tirée des Écritures. « Il lui paraît plus sage de s'attacher aux preuves empruntées aux auteurs sacrés » (Martin Raymond, « L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun », *Revue scolastique de philosophie*, 1934, n° 41, p. 130). Voir aussi A. Crocco, *Il liber de anima*, p. 148.

[lxxxii](#) Génèse, I, 26-27 : *et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (« et il dit, faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ». Trad. L. Segond). Mamert. *Anim.* III, 16 : *Deus incorporeus est, imago autem dei humanus animus, quoniam ad similitudinem et imaginem dei factus est homo* (« Dieu est incorporel, et l'âme humaine est l'image de Dieu, puisque l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu »). Voir note 51.

[lxxxiii](#) Comme le remarque A. Tombolini (*Cassiodoro*, p. 27, note 79), la répétition d'*ineffabiliter* et d'*omnia* ainsi que la juxtaposition d'*immortalis* et d'*immortalia* soulignent l'omnipotence divine.

[lxxxiv](#) Aug. *Quant.* 2, 3 : (*Euodius*) - *quomodo ergo sum similis deo, cum immortalia nulla possum facere ut ille ?* [« (Evodius).- Quelle ressemblance ai-je alors avec Dieu, si je ne puis rien faire comme lui d'immortel ? ». Trad. P. de Labriolle].

[lxxxv](#) Aug. *Quant.* 2, 3 : *quomodo nec imago corporis tui potest hoc ualere quod tuum corpus ualet ; sic anima non mirandum est si potentiam tantam non habet, quantam ille ad cuius similitudinem facta est* (« L'image de ton corps ne saurait avoir la même valeur que ton corps lui-même. Il n'est donc pas étonnant que l'âme n'ait pas autant de puissance que Celui à l'image de qui elle a été faite ». Trad. P. de Labriolle).

[lxxxvi](#) Aug. *Imm.* 12, 19 : *illud uero quod ex eo habet cui nulla res est contraria, non est unde possit amittere ; non igitur potest interire* (« Mais ce qui tient ce qu'il est d'une réalité qui n'a point de contraire ne saurait le perdre. L'âme ne peut donc périr ». Trad. P. de Labriolle). Cassiodore retrouve une notion platonicienne : l'essence n'admet pas son contraire, et il infléchit l'argument en le reportant à Dieu qui a donné à l'âme l'idée de Vie. (Voir É.Gilson, *Introduction*, pp. 68 et 71).

[lxxxvii](#) Aug. *Psalms.* 88, 2, 6 : *in quibus impleatur quod non mendax Deus polliceri dignatur* (« dans lesquels Dieu, qui ne peut mentir, a réalisé ce qu'il avait daigné promettre ». Trad. H. Barreau et coll.). Cité par A.Tombolini, *Cassiodoro*, p.30, note 85.

[lxxxviii](#) É.Gilson, *Introduction*, p. 69 : « Comme le corps, l'âme peut tendre d'une certaine manière vers le néant ; elle le fait en tant qu'elle se diminue[...] qu'elle se détourne du vrai[...] pour s'attacher aux erreurs du monde sensible. Toutefois, si diminuée soit-elle, l'âme reste l'âme et son essence ne saurait être détruite ». Cf. Aug. *Imm.* 9, 16 : *non ergo potest animus mori ; nam si carere poterit uita, non animus sed animatum aliquid est [...] haec autem uita, quae deserit ea quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit, non moritur animus.* (« L'âme ne peut donc mourir. Si elle pouvait être privée de vie, elle ne serait plus une âme, mais quelque chose d'animé [...] Cette vie qui abandonne ce qui meurt étant l'âme elle-même, elle ne s'abandonne pas soi-même. Donc l'âme ne meurt pas ». Trad. P. de Labriolle).

[lxxxix](#) L'expression *pro suo modulo*, de traduction souvent délicate, est retrouvée trois fois dans le texte du *De anima* (deux fois au chap. IV et au chap. V). Au chap. XVIII, Cassiodore utilise l'expression *pro nostro modulo* (M. Di Marco, *Concordanza del De Anima di Cassiodoro*, 1992).

[xc](#) Dans le Latin tardif, on peut noter un comparatif à la place d'un superlatif, comme dans les *Variae*, Cassiod. *Var.* I, 21 : *unicuique patria sua carior est* (A. Blaise, *Manuel*, p. 98, § 126).

[xci](#) *aerías potestates* est une expression fréquente qu'on retrouve dans Oros. *Hist.* VII, II, 4, 5, et dans Cassian. *Coll.* XIV, 8, 12. (Voir A. Tombolini, *Cassiodoro*, p.14, note 37).

[xcii](#) Aug. *Ep.* 166, 2 : *non est igitur anima pars dei*. Cassiodore reprend cette idée développée par Saint Augustin qui est toujours resté dans une grande incertitude en ce qui concerne l'origine de l'âme, mais pour qui l'âme a été créée par Dieu du néant, comme l'ont été toutes les autres substances et qui par conséquent ne peut être un fragment détaché de la substance divine (É. Gilson, *Introduction*, p. 66). Aug. *Nat. et orig.* I, 4, 4 : *sed ab ipso de nihilo creata sit* (« mais qu'elle est créée de rien par Dieu ». Trad. J. Plagnieux et F. J. Thonnard).

[xciii](#) Aug. *Quant.* 1, 2 : *(anima) cum simplex quiddam et propriae substantiae uideatur esse* (« comme elle me paraît être quelque chose de simple et une substance particulière [...] ». Trad. P. de Labriolle).

[xciv](#) Notons la remarque d'A. Tombolini, *Cassiodoro*, p.33, note 93: « si nota la figura etimologica nel testo latino (*exagitat ad cogitationes*), tesa a vivacizzare l'intera frase, evidenziando ulteriormente l'idea di movimento (creatore di pensiero) attraverso i derivati frequentativi del verbo *ago* » (On remarque la figure étymologique du texte latin [*exagitat ad cogitationes*], visant à animer la phrase entière, en mettant après coup en évidence l'idée de mouvement [animateur de la pensée] grâce au fréquentatif dérivé du verbe *ago*).

[xcv](#) Idée que Cassiodore reprendra dans *Psalm.* 37 : *dicit enim uitium, quo maxime humana laborat infirmitas ut modo in oratione prostrati, superfluas res uideamur appetere, modo psalmodiam dicentes terrena cogitemus. Sed de ista illusionem quam patimur, sufficienter dictum est in libro quem de anima pro nostra mediocritate conscripsimus* (« il montre donc le défaut, par lequel la faiblesse humaine est le plus en peine, si bien que tantôt prosternés en prière nous nous voyons convoiter des choses superflues, tantôt, alors que l'on psalmodie, nous pensons à des choses terrestres. Mais au sujet de cette tricherie dont nous souffrons, on en a assez dit dans le livre qu'avec toute notre insuffisance, nous avons écrit sur l'âme ». Traduction personnelle).

[xcvi](#) « Tout mouvement de l'âme tend soit vers un bien à acquérir ou à conserver, soit loin d'un mal à éviter ou à écarter ; mais le mouvement libre de l'âme pour acquérir ou pour conserver quelque chose, c'est la volonté même » (É. Gilson, *Introduction*, pp. 171-172). Cassiodore aborde ici le problème de la volonté que Saint Augustin décrit dans *Civ.* XLVIII, 14, 6 : *interest autem qualis sit uoluntas hominis ; quia si peruersa est, peruersos habebit hos motus ; si autem recta est, non solum inculpabiles, uerum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus ; immo omnes nihil aliud quam uoluntates sunt* (« ce qui importe en l'homme c'est la volonté : est-elle dérégulée ? ces mouvements sont déréglés ; est-elle droite ? ces mouvements sont irréprochables et même dignes de louanges. Car la volonté est en tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont rien d'autre que des volontés ». Trad. G. Combès), et dans *Duab.* 14, p. 70 : *uoluntas est motus animi cogente nullo ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum* (« la volonté est un mouvement de l'âme exempt de toute contrainte, tendant soit à retenir, soit à acquérir quelque chose ». Trad. R Jolivet et M. Jourjon).

[xcvii](#) Sur la théorie platonicienne de la réminiscence, Cassiodore corrige Boèce et suit saint Augustin. Boet. *Cons.* III, 11, 15 : *quodsi platonis musa personat uerum, quod quisque discit immemor recordatur. tum ego : platoni, inquam, uehementer assentior ; nam me horum iam secundo commemoras, primum quod memoriam corporea contagione, dehinc cum maeroris mole pressus amisi* (« oui, si la muse de Platon fait écho au vrai, toute connaissance est réminiscence d'une chose oubliée. Alors moi : je suis tout à fait d'accord, dis-je, avec Platon ; car voici deux fois que tu me fais souvenir de tout cela, d'abord quand tu me disais que j'avais perdu la mémoire à cause du contact entre elle et mon corps, ensuite que c'était le poids du chagrin qui m'écrase qui me l'avait fait perdre ». Trad. J.Y. Guillaumin). Saint Augustin, dans *Quant.* 20, 34, penche vers la théorie de Platon : (Evodius) *cur enim nullam artem se cum attulit, si aeterna est ? (Augustinus) magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam maius sit, quaestionem moues, in qua tantum nostrae sibimet opiniones aduersantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes se cum attulisse uideatur ; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari* («-Evodius- : si elle est éternelle, comment n'apporte-t-elle avec soi aucune connaissance ? -Augustin- : Tu soulèves

là un grand problème, oui, un grand problème, le plus grand de tous, je crois bien ! Nous pensons à son propos de façon directement opposée : tu crois que l'âme n'apporte avec soi aucune connaissance, je crois, moi, qu'elle les apporte toutes, et que ce qu'on appelle « apprendre » n'est autre chose que se rappeler et se souvenir ». Trad. P. de Labriolle). Saint Augustin se corrige dans *Retract.* I, 8 : *in quo libro illud quod dixi omnes artes animam se cum attulisse mihi uideri, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari, non sic accipiendum est, quasi ex hoc adprobetur animam uel hic in alio corpore uel alibi siue in corpore siue extra corpus aliquando uixisse, et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia uita ante didicisse* (« j'ai dit dans ce livre : « L'âme me paraît avoir apporté avec elle tous les arts et ce qu'on appelle apprendre n'est pas autre chose que se rappeler et se souvenir » .Il ne faut pas entendre ces paroles comme une approbation de l'opinion selon laquelle l'âme aurait vécu autrefois, soit ici-bas dans un autre corps, soit ailleurs dans un corps ou hors d'un corps, et aurait appris dans une autre vie antérieure les réponses à des questions qu'elle n'a pas étudiées ici-bas ». Trad. G. Bardy). Il l'avait dit dans *Trin.* XII, 15, : *sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes uel pene omnes cum illo modo interrogarentur hoc possent ; non enim omnes in priore uita geometrae fuerunt cum tam rari sint in genere humano ut uix possit aliquis inueniri.*(« Pourtant s'il y avait souvenir de connaissances antérieurement acquises, il ne serait pas possible à tous ou presque tous de répondre à des interrogations de cette sorte ; Tous ne furent pas géomètres dans leur vie antérieure : ceux-ci sont si rares parmi les hommes qu'il est bien difficile d'en trouver quelqu'un ». Trad. P. Agaësse).

[xcviii](#) *Gravida et foeta est* renvoie à *parturiale ovum*, qu'on trouve au début du chapitre. Cassiodore a d'abord utilisé la métaphore de l'œuf et l'image du naturaliste procédant à une dissection de l'âme, ensuite il en vient à la métaphore de l'accouchement et nous donne l'image d'une définition grosse de ses attributs qu'il a délivrée après un long travail (une maïeutique?) pédagogique.

[xcix](#) *Qualitas*, une des « catégorie d'Aristote », est traduit différemment selon les auteurs : Rouville 1874, Crocco 1972, et Di Marco 1985 utilisent l'expression « qualité substantielle ». Halporn 2004, Caruso 2001, Pinto 1997, le traduisent par

« qualité », Tolomio 1972, Codiposti 1983, et Tombolini 2013, par « nature ». (Cf. A. Tombolini, *Cassiodoro*, p. 36, note 102).

c Théorie d'origine stoïcienne, nous l'avons déjà vu (Introduction générale, note 168). « Pour eux l'âme est de l'air chaud enflammé qui parcourt le corps tout entier » (M. Spanneut, *Le stoïcisme*, p. 133). Tertullien reprend cette conception dans *Res. 7* : *cum factus est homo in animam uiuam de dei flatu, uaporeo scilicet et idoneo torrere quodammodo limum in aliam qualitatem, quasi in testam ita et in carnem. Sic et figulo licet argillam temperato ignis adflatu in materiam robustiorem recorporare [...]* (« quand l'homme fut créé en une âme vivante par le souffle de Dieu, c'est-à-dire par une vapeur propre en quelque sorte à brûler le limon en une nature différente, comme en terre voire même en chair. C'est ainsi qu'il est permis au potier, sous le souffle bien réglé d'un feu, de recomposer l'argile en une matière plus solide »). Cf. aussi F. Dagonnet, *Considérations sur l'idée de nature*, 1990, p. 35 : « les Stoïciens y voient la préfiguration de l'union la plus intime telle celle du *pneuma* (âme) et du corps. Le premier, un souffle chaud et enflammé, active le second » . Mais pour saint Augustin aussi l'âme agit par l'intermédiaire de l'air et du feu, *Gen. Litt. VII, 15* : *anima ergo quoniam res est incorporea corpus, quod incorporeo uicinum est, sicuti est ignis uel potius lux et aer ; primitus agit et per haec cetera quae crassiora sunt corporis, sicuti humor et terra* (« L'âme étant réalité incorporelle, elle agit d'abord sur un corps qui a des affinités avec l'incorporel, comme sont le feu ou plus précisément la lumière et l'air ; par eux elle agit sur les éléments plus grossiers du corps, comme l'eau et la terre ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac).

ci Lact. *Opif. 17, 4* : *qui autem ignum putauerunt hoc usi sunt argumento, quod praesente anima corpus caleat, recedente frigescat* (« ceux qui d'autre part ont pensé que l'âme était du feu ont utilisé l'argument selon lequel le corps est chaud quand l'âme est présente et refroidit lorsqu'elle se retire ». Trad. B. Bakhouche et S. Luciani).

cii A.Schneider, *Philosophisches Jahrbuch*, p. 241: « Wenn Cassiodor auch die Bedeutung des Feuers für die Vermittlung der Lebensfunktionen anerkennt, so vermag er doch das eigentliche Wesen der Seele nicht darin zu erblicken. Die milde Form der Ablehnung dieser Auffassung zeigt, dass er sie bei theologischen

Autoren vorfand (même si Cassiodore accepte l'importance du feu pour l'animation des forces vitales, il ne peut pas y voir la nature propre de l'âme. Cette forme douce de dénégation montre, qu'il la trouvait chez des auteurs théologiques) ».

[ciii](#) Écho de Saint Augustin ? *Ev. Joh.* 14, 4 : *si enim crescit, perfectus non est ; si minuitur, deus non est* (« S'il grandit en effet, il n'est pas parfait ; s'il diminue, il n'est pas Dieu ». Trad. M.F. Berrouard).

[civ](#) Hypallage. Cf. A. Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 37, note 105.

[cv](#) *Anima autem non est armonia, neque constat ex pluribus, sed simplex natura est* (Cassiod. *Anim.* chap. IV).

[cvi](#) Notion d'origine platonicienne qui veut que l'essence n'admette pas de contraire.

[cvii](#) En donnant à l'âme une substance lumineuse, Cassiodore adopte la théorie lumineuse d'origine néoplatonicienne et augustinienne. Cf. A.Schneider, *Philosophisches Jahrbuch*, p. 241 : « er bekennt sich, wie aus dem folgenden noch näher hervorgehen wird, zu der neuplatonisch-augustinischen Lichttheorie nach ihrer metaphysisch-erkenntnistheoretischen Seite hin (il adhère, comme on le verra plus tard, à la théorie de la Lumière néoplatonicienne et augustinienne, dans une théorie épistémologique et métaphysique de la connaissance) ». On retrouve cette théorie chez Lactance, *Opif.* 17, 3 : *uidetur ergo anima similis esse lumini* (« l'âme semble donc être semblable à la lumière ». Trad. B. Bakhouché et S. Luciani). Voir notre Introduction générale, p. 24.

[cviii](#) I Timothée, 6, 16. La Vulgate dit : *et lucem habitat inaccessibilem*. On retrouve *lucem* dans les manuscrits *P, F* et *inaccessibilem* dans les manuscrits *P, F, Z, et E* (Halporn., *Magni Aurelii*, p.79). Aug. *Conf.* VII, 10 : *non hoc illa erat, sed aliud, aliud ualde ab istis omnibus* (« non cette lumière n'était pas cela, mais était autre chose, tout autre chose ». Trad. P. de Labriolle).

[cix](#) La Trinité, mystère chrétien, est une essence en trois personnes. Aug. *De Trinitate*, V, 9 : *dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur sed ne taceretur* (« On répond bien trois personnes, mais c'est moins pour dire cela que pour ne pas

rester sans rien dire ». Trad. M. Mellet et Th. Camelot). Cassiodore retrouve au niveau de l'âme un certain nombre de triades (comme la contemplation, le jugement et la mémoire ou les trois échelons pour arriver à la connaissance de Dieu) qui renvoient à la Trinité. On entre ici encore dans un symbolisme numérique : le nombre trois caractérise Dieu « dans son Être même, dans l'unité de la nature et la trinité des personnes » et c'est aussi « le nombre de l'âme, qui est l'image de Dieu (Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale*, T. IV, 25-26, et aussi Aug. *Quaest.* 57 : *ut quoniam septenario numero creatura constat, cum ternarius animae et quaternarius corpori tribuitur [...]* (« en ce sens que, la créature impliquant le nombre 7, puisque 3 s'applique à l'âme et 4 au corps [...] »). Trad. G. Bardy, J. A. Beckaert, J. Boutet).

[cx](#) Romains, 11, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius* (« O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables, et ses voies incompréhensibles ! ». Trad. L. Segond).

[cxi](#) Jean. I, 9 : *erat lux uera quae inluminat omnem hominem uenientem in mundum*. Saint Augustin parle à plusieurs reprises de *uerum lumen*, comme dans *Conf.* IV, 15 : *lumen uerum, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*. Dans *Epist.* 140, 44, 28 : il parle seulement de *lumen[...]* *quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*. Voir Crocco.A. *Il liber de anima di Cassiodoro*, p. 150, note 1 : *lumen* est la lumière diffusée, *lux* la source lumineuse. Cassiodore ne paraît pas différencier *lumen* et *lux*, ce qui sera l'attitude des penseurs du Moyen Âge.

[cxii](#) A.Schneider, *Philosophisches Jahrbuch, Cassiodor*, p. 243 : « schliesslich bestätigt ihm noch die Selbstbeobachtung die der Seele zugeschriebene Liehtnatur (au bout du compte, c'est l'observation de soi-même qui atteste la nature lumineuse de l'âme) ».

[cxiii](#) A.Schneider, *Philosophisches Jahrbuch, Cassiodor*, p. 244 : « die Seele muss selber leuchtendes Prinzip sein, denn sonst könnte sie die Dinge gar nicht so überschauen, wie dies der Fall ist (l'âme elle-même doit être un principe

lumineux, sinon elle ne serait pas en mesure de conserver une vue d'ensemble des choses) ».

[cxiv](#) A.Schneider, *Philosophisches Jahrbuch, Cassiodor*, p. 244 : « Je grösser die Leuchtkraft des Subjekts, um so vorzüglicher sein Erkennen (plus l'intensité lumineuse du sujet est grande, plus la connaissance est excellente) ».

[cxv](#) Pour cette évocation de la grâce divine, voir, J. Lagouanère, *Intériorité et réflexivité*, p. 536.

[cxvi](#) Aug. *Quant.* 7, 11 : *figuram interim uoco, cum aliquod spatium linea lineisue concluditur* (« pour le moment j'appelle "figure" un espace quelconque enfermé dans une ligne ou dans des lignes ». Trad. P. de Labriolle).

[cxvii](#) Philippiens, 2, 6. C'est le texte de la Vulgate (*qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*). Traduction Bible de Jérusalem.

[cxviii](#) Aug. *Civ.* VIII, 8 : *ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare deum, cuius natura sit incorporealis* (« aussi n'hésite-t-il pas à dire que philosopher, c'est aimer Dieu dont la nature est incorporelle ». Trad. G. Combès), *Ev. Joh.* 34, 6 : *deus tuus ubique totus est* (« ton Dieu est tout entier partout ». Trad. M. F. Berrouard). *Conf.* I, 4, 4 : *stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam nouus, numquam uetus* « stable et impossible à saisir, immuable et changeant tout, jamais nouveau, jamais ancien ». Trad. P. de Labriolle). Voir aussi, A. Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 41.

[cxix](#) Luc, 16, 23-24 : *eleuans oculos suos cum esset in tormentis uidebat Abraham a longe et Lazarum in sinu eiuset ipse clamans dixit pater Abraham miserere mei et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aqua ut refrigeret linguam meam quia crucior in hac flamma* (« au séjour des morts, il était en proie à la torture ; levant les yeux, il vit Abraham de loin et Lazare tout près de lui. Alors il cria : Père Abraham, prends pitié de moi et envoie Lazare tremper le bout de son doigt dans l'eau pour me rafraîchir la langue, car je souffre terriblement dans cette fournaise ». Trad. L. Segond). Voir aussi Massimo Leone, « Signs of the Soul : Toward a Semiotics of Religious Subjectivity », *Signs and Society*, Vol. 1, No. 1,

2013, pp. 141-143, pour un éclairage sur l'utilisation qu'ont pu faire les docteurs chrétiens de ce passage.

[cxx](#) Cassiodore nous invite à un langage métaphorique comme saint Augustin dans *Ev.Joh.* 50, 6 : *factum audiimus, mysterium requiramus* (« nous avons entendu le fait, cherchons le mystère qu'il renferme ». Trad. M. F. Berrouard), et d'autres Pères de l'Église. Pour Tertullien par contre, ce ne peut être une image, *De anima*, 7 : *nec mentiretur de corporalibus membris Scriptura, si non erant* (du reste l'Écriture ne saurait mentir au sujet des membres du corps, s'ils n'existaient pas). Traduction personnelle.

[cxxi](#) Stabilité de l'Essence divine. « La stabilité dans l'essence, l'immutabilité, cette éternité enfin, qui n'est pas seulement un attribut de Dieu [...], mais sa substance même ». É. Gilson, *Introduction*, p. 27.

[cxxii](#) Boet. *Arithm.* I, 1 : *essentiae autem geminae partes sunt, una continua et suis partibus iuncta nec ullis finibus distributa, ut est arbor lapis et omnia mundi huius corpora, quae proprie magnitudines appellantur. Alia uero disiuncta a se et determinata partibus et quasi aceruatim in unum redacta concilium, ut grex populus chorus aceruus et quidquid, quorum partes propriis extremitatibus terminantur et ab alterius fine discretae sunt. His proprium nomen est multitudo* (« Il y a deux parties dans l'essence : l'une continue, dont les parties sont jointes, qui n'est point partagée par des limites, comme un arbre , une pierre et tous les corps de ce monde qui, au sens propre, sont appelés grandeurs ; et l'autre, qui connaît la disjonction, divisée en parties, et dont l'assemblage est pour ainsi dire celui d'un tas, comme un troupeau, un peuple, un chœur, un tas et tout ce dont les parties ont des extrémités propres et sont distinctes de l'extrémité de la partie voisine ; leur nom propre est multiplicité. ». Trad. J.Y; Guillemin).

[cxxiii](#) Sagesse, 11, 21. La Vulgate dit : *sed omnia mensura et numero et pondere disposuisti*. On ne trouve pas *creavit* ni la tournure *sub mensura* chez Claudien Mamert qui cite la Vulgate ou chez saint Augustin qui a pu employer parfois à la place de *disposuisti* : *deponens, disponit, constituisti*, et qui écrit in *Job*, 28 : *et bene pondere, mensura et numero omnia dixit facta*.

[cxxiv](#) Génèse, 4, 10 : *dixitque ad eum quid fecisti uox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra* (« et il me dit : qu’as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie de la terre vers moi ». Trad. L. Segond).

[cxxv](#) Daniel, 13, 42 (chapitre apocryphe qui relate l’histoire de Suzanne) : *exclamavit autem uoce magna Susanna, et dixit : Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia antequam fiant* (« Susanne s'exclama alors d'une voix forte et dit : Dieu éternel, toi qui connais ce qui est caché, toi qui savais tout avant que cela arrive ». Traduction personnelle).

[cxxvi](#) Il semble que Cassiodore aborde, ici, la notion suivante : le péché est d'ordre moral, la vraie souillure est de l'âme. Cf. Aug. *Mend.* 9, 15 : *an excepta est omnis in munditia corporalis* (« et d'autre part, s'il faut exempter de péché toute souillure corporelle ». Trad. G. Combès). Une transgression ne peut être simplement liée à un élément physique, indépendamment de la volonté (E. Portalié, *saint Augustin*, col. 2396).

[cxxvii](#) Cassiodore ne cite aucun auteur, mais on a dans ce paragraphe une transcription littérale de Cic. *Inv.* II, 2, 53-54.

[cxxviii](#) Cic. *Inv.* II, 2, 53 : *Iustitia est habitus animi communi utilitate conseruata suam cuique tribuens dignitatem* (« la justice est une disposition de l'esprit qui, tout en sauvegardant l'intérêt général, accorde à chacun ce qu'il mérite ». Trad. G. Achard). Repris par saint Augustin, *Quaest.* 31.

[cxxix](#) Écho de Cicéron ? *Fin.* V, 9, 24 : *hanc initio institutionem confusam habet et incertam* (« au début cette disposition se trouve confuse et incertaine ». Traduction personnelle).

[cxxx](#) Cic. *Inv.* II, 53, 160 : *prudencia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia* (« la sagesse consiste à savoir ce qui est bien, ce qui est mal et ce qui n'est ni l'un ni l'autre ». Trad. G. Achard). Définition de la Sagesse qui a fait autorité dans l'Antiquité.

[cxxxii](#) Cic. *Inv.* II, 54, 163 : *Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio* (« le courage consiste à affronter avec réflexion les périls et à

endurer les épreuves ». Trad. G. Achard). Repris par saint Augustin dans *Quaest.* 31.

[cxxxii](#) Cic. *Inv.* II, 54, 164 : *temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio* (« la modération est un contrôle ferme et sage exercé par la raison sur la passion et les autres impulsions mauvaises de l'âme ». Trad. G. Achard). Repris par saint Augustin, dans *Quaest.* 31.

[cxxxiii](#) Cic. *Inv.* II, 53, 159 : *habet igitur partes quattuor : prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam* (« Or celle-ci contient quatre parties : la sagesse, la justice, le courage et la modération ». Trad. G. Achard). L'exposé de la théorie des quatre vertus vient de Platon, *la République*, livre IV, 427e (voir A. Tombolini, *Cassiodoro, De Anima.* p. 46, note 137). R. Baccou, Platon, *la République*, Garnier-Flammarion, 1966, ajoute p. 411, note 228 : « bien que platonicienne dans sa forme, cette théorie pourrait être d'origine pythagoricienne. Le choix du nombre carré quatre paraît en effet dénoter un certain souci de symbolisme mathématique ». Le nombre quatre reflète la perfection de la créature, découlant du plan divin sur les choses temporelles (H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, seconde partie, II, p. 26).

[cxxxiv](#) Les vertus morales ne sont pas dissociées de la sphère intellectuelle (voir A. Crocco, *Il liber de anima*, p. 152, et A. Galonnier, *l'encyclopédisme sacré*, pp. 57-58 : « l'instinct naturel ne peut s'achever dans la vertu que par la raison »).

[cxxxv](#) *Acies mentis*, c'est la pénétration de l'esprit. Pour Saint Augustin, *acies* est le regard qui permet de se fixer sur une idée plutôt qu'une autre (É. Gilson, *Introduction*, p. 284).

[cxxxvi](#) Aug. *Conf.* X, 8 : *et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cujusce modi rebus sensis invectarum* (« et voici que j'arrive aux domaines, aux vastes palais de la mémoire là où sont les images innombrables apportées par les perceptions multiformes des sens ». Trad. P. de Labriolle).

[cxxxvii](#) Voir É. Gilson, *Introduction*, p. 137 : « tout se passe comme si l'âme était plus vaste qu'elle ne le croit » , A. Crocco, *Il liber De anima*, p. 152 : « (*memoria*) la quale ha una potenzialità ricevitta illuminata » [(la mémoire) qui a une capacité d'hébergement illimitée], et Aug, *Conf.* X, 8 : *magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrare amplum et infinitum* (« Grande, ô mon Dieu, est cette puissance de la mémoire ; oh oui ! bien grande ! C'est un sanctuaire immense, infini. »). Trad. P. de Labriolle).

[cxxxviii](#) Norberg Dag, *Manuel pratique de Latin Médiéval*, 1980, Picard. p. 15) : « on se servait très souvent (à la fin de l'époque impériale) des participes *suprascriptus, supradictus* [...] à la place de l'anaphorique *is* [...] l'emploi excessif des mots correspondants, *susdits, susmentionnés* est encore un signe de formalisme et de pédanterie ».

[cxxxix](#) Virg. *B.* 8, v. 73 : *numero deus impare gaudet* (« le nombre impair plaît à la divinité »). Trad.E. De Saint-Denis). Tout nombre impair comporte en son centre un certain lien de médiation (Aug. *Mus.* I : *quare in ternario numero quamdam esse perfectionem, quia totus est ; habet enim principium, medium et finem* (« le nombre trois a, comme tu le vois, une sorte de perfection ; il forme un tout avec commencement, milieu et fin »). Trad. G. Finaert et F. J. Thonnard). Ce nombre est le symbole de la paix et de la concorde (Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale*, p. 16. Voir ci-dessus note 109).

[cxli](#) Aug. *Quant.* 16, 28 : *quidquid anima cum aetate proficit, composque rationis fit, non mihi uidetur fieri maior, sed melior quod si membrorum id faceret magnitudo ; eo quisque prudentior esset, quo longior aut ualidior : quod se aliter habere non, opinor, negabis* (« les progrès que l'âme réalise avec l'âge et par sa maîtrise de la raison se font dans le sens du 'meilleur' non dans le sens du 'plus grand'. Si c'était une question de grandeur physique, on serait sage à proportion que l'on est haut et vigoureux. Les choses ne se passent pas ainsi ; tu ne la nieras pas, je suppose »). Trad. P. de Labriolle).

[cxli](#) L'âme aborde le monde extérieur par la connaissance sensible, idée somme toute assez banale, que Cassiodore pouvait trouver chez Plotin, *Ennéades*, I, 1, 3), qui nous dit que l'âme se sert du corps comme d'un instrument et qu'elle perçoit les

modifications que cet instrument reçoit du dehors. La connaissance sensible comprend, nous dit Cassiodore, deux domaines, les sens et l'imagination. C'est que la sensation est nécessaire à l'imagination. « l'âme ne peut imaginer des objets qu'elle n'ait pas préalablement perçus » (É. Gilson, *Introduction*, p. 73). Cf. saint Augustin, *Epist.* 7, 3 : *nec mirere, quo pacto ea, quae in rerum natura figurantur, effingi possint non primo anima, quae omnibus inest, se cum ista uolente, cum ea numquam extrinsecus senserit* (« Et ne t'étonne pas du fait que les choses qui, dans la nature, ont une forme et peuvent être imaginées, ne se trouvent pas d'emblée dans l'âme qui est présente en chacun de nous, puisqu'elle n'en a jamais eu de perception sensible depuis l'extérieur » Trad. S. Lancel et coll.), où saint Augustin suggère les rapports des sens et de l'âme, et *Epist.* 7, 2 : *quae si absurda sunt, sicuti sunt, nihil est aliud illa imaginatio, mi nebridi, quam plaga inflictata per sensus* (« si ce raisonnement est absurde- et il l'est -, l'imagination n'est rien d'autre, mon cher Nebridius, qu'une plaie faite par les sens ». Trad. S. Lancel et coll.).

[cxlii](#) Aug. *Lib.* II, 3 :-Augustin : *quid ad tactum ?* -Euodius : *molle uel durum, lene uel asperum et multa talia* («-A : et par le toucher ? -E : le mou et le dur, le lisse et le rugueux et beaucoup de choses semblables ». Trad. F. J. Thonnard).

[cxliii](#) Il semble y avoir une rupture de construction dans le texte et alors que le nominatif est utilisé pour les deux premières vertus, c'est l'accusatif qui est utilisé pour les suivantes.

[cxliv](#) On notera encore l'utilisation d'*animus* pour désigner l'âme de l'homme (voir plus haut notes 40, 51 et 82). Le manuscrit *M* donne *animae*.

[cxlv](#) Sur ce passage voir Aristote, *Traité de la respiration*, XV, 478a 12-20) : *Διὰ τί δὲ τὰ ἔχοντα δέχεται τὸν ἀέρα καὶ ἀναπνεύουσι, καὶ μάλιστα' αὐτῶν ὅσα ἔχουσιν ἔναιμον, αἴτιον τοῦ μὲν ἀναπνεῖν ὁ πνεύμων σομφὸς ὢν καὶ συρίγγων πλήρης. Καὶ ἐναιμότατον δὴ μάλιστα τοῦτο τὸ μόριον τῶν καλουμένων σπλάγχχνων. Ὅσα δὴ ἔχει ἔναιμον αὐτό, ταχείας μὲν δεῖται τῆς καταψύξεως διὰ τὸ μικρὰν εἶναι τὴν ῥοπὴν τοῦ ψυχικοῦ πυρός, εἴσω δ' εἰσιέναι διὰ παντὸς διὰ τὸ πλῆθος τοῦ αἵματος καὶ τῆς θερμότητος. Ταῦτα δ' ἀμφοτέρω ὁ μὲν ἀὴρ δύναται ῥαδίως ποιεῖν· διὰ γὰρ τὸ λεπτὴν ἔχειν τὴν φύσιν διὰ παντός τε καὶ ταχέως διαδύμενος διαψύχει·* (« Pourquoi les

animaux qui sont munis d'un poumon absorbent-ils l'air, et respirent-ils, et principalement ceux dont le poumon est sanguin ? La cause de la respiration du poumon tient au fait qu'il est spongieux et rempli de ramifications, et c'est même cet organe qui, de tous les viscères, comme on les appelle, est le plus chargé de sang. Dès lors, tous les animaux qui ont le poumon sanguin ont besoin d'une réfrigération rapide, parce que leur chaleur vitale n'a pour cela qu'une faible tendance, et que l'air doit pénétrer à l'intérieur du poumon jusqu'en ses derniers replis, en raison de la grande quantité de sang et de chaleur qu'il contient. Mais à ces deux exigences, l'air est apte à répondre facilement, car, grâce à la légèreté de sa nature, il se glisse partout et rapidement, et accomplit ainsi sa fonction réfrigératrice ; » Trad. J. Tricot). Cité par J.W.Halporn, *Institutions*, 2004, p. 258, note. 51. Voir aussi A. Galonnier, qui souligne l'autorégulation de l'âme qui modère son propre feu, et qui renvoie à Galien (*De placitis* et *De usu*) : *L'encyclopédisme sacré*, p. 59 et notes. 6 et 7.

[cxlvi](#) On retrouve ces quatre subdivisions dans Macrobe, *Sat.* VII, 4, 14 : *καθηκτική* (cathectique, attractive), *καθεκτικήν* (catadectique, rétentrice), *ἀλλοιωτική* (alliotique, transport), *ἀποκριτική* (aporétique, expulsive).

[cxlvii](#) Le mot *collis* se trouve dans le manuscrit Z.

[cxlviii](#) La Vulgate dit, Génèse, 2, 7 : *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam uiuentem* (« l'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant ». Trad. L. Segond).

[cxlix](#) Souvenir de saint Augustin ? *Ev. Joh.* 122, 2 : *post uerba in suas aures eius ore prolata* (« après que sont parvenues à leurs oreilles ces paroles de sa bouche ». Trad. M. F. Berrouard).

[cl](#) A. Crocco, *Il liber de anima*, p. 153 : « *l'anima del primo uomo, come leggiamo nella Scrittura, fu creata direttamente del soffio di Dio, cioè, interpretando il significato della metafora antropomorfica, dal comando di Dio* » (« l'âme du premier homme, comme nous le lisons dans les Écritures, fut créée directement du

souffle de Dieu, autrement dit en interprétant cette métaphore anthropomorphique, du commandement de Dieu »).

[cli](#) Générations des animaux, I, 21. P. 41, note 2 (P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961) : « l'élément mâle agit comme la présure dans la coagulation du lait : la matière fournie par la femelle « prend corps » sous l'action de la liqueur séminale ». Dans cette première hypothèse le principe mâle agit sur la matière femelle comme la présure coagule le lait ; l'animation de l'embryon est immédiate. Cassiodore n'aborde pas la question de la semence unique ou des deux semences ; mais renvoyant à Aristote, et par l'exemple utilisé, il ne réduit pas à rien la semence féminine (voir B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, p. 212, note 191).

[clii](#) C'est le créatianisme immédiat ; « creazionismo immediato : Dio animerebbe immediatamente la sostanza embrionale » (I. Tolomio, *L'anima dell'uomo*, p. 166, note 42).

[cliii](#) Il est difficile, bien sûr, d'identifier ces « maîtres dans l'art médical ». Pour les stoïciens, l'âme n'apparaît qu'à la naissance lorsque le souffle naturel se transforme en âme (J.B. Gourinat, « L'embryon végétatif et la formation de l'âme selon les stoïciens », in J.L. Brisson, M.H. Gongourdeau et J.L. Solère, *L'embryon, formation et animation*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 77). Aristote, lui, soutient un développement progressif de l'embryon . On trouve une chronologie du développement de l'embryon dans *l'Ad Gaurum* attribué autrefois à Galien, actuellement à Porphyre et qui remonte à Hippocrate, où l'entrée de l'âme est placée au moment de la première formation de l'embryon, le garçon étant différencié au bout de trente jours, la fille au bout de quarante-deux jours (J. Jouanna, « La postérité de l'embryologie d'Hippocrate » in J.L. Brisson, M.H. Gongourdeau et J.L. Solère, *Ibidem*, pp. 29-30. On trouve des chiffres qui approchent les quarante jours pour la formation de l'embryon dans le traité de *l'Aliment* attribué à Hippocrate (V. Boudon-Millot, « La naissance de la vie dans la théorie médicale et philosophique de Galien » in J.L. Brisson, M.H. Gongourdeau et J.L. Solère, *Ibidem*, p. 84). Dans le judaïsme hellénistique l'embryon n'était protégé par la loi communautaire qu'au moment où il était formé, à savoir au quarantième jour pour un mâle, au quatre-vingt-dixième jour

pour un individu femelle (B. Pouderon, « L'influence d'Aristote dans la doctrine de procréation des Premiers Pères » in J.L. Brisson, M.H. Gongourdeau et J.L. Solère, *Ibidem*, p. 169-70). On retrouve cette notion chez saint Augustin, *Quaest. 56* : *non ergo absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus eius significabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione* (« Il n'est donc pas absurde de dire qu'on a bâti en quarante-six jours le temple qui signifiait le corps, de sorte qu'il y eut autant de jours pour la formation du corps du Seigneur qu'il y eut d'années pour la construction du temple ». Trad. G. Bardy, J. A. Beckaert, J. Boutet). Lactance achève la formation de l'embryon en quarante jours (B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, p. 163). Il nous faut maintenant noter le symbolisme numérique du chiffre quarante : saint Augustin, note dans *Trin. IV, 6* : *et est iste numerus in scripturis frequentissimus ad insinuandum mysterium perfectionis in quadripertito mundo ; habent enim quandam perfectionem decem, et ea quater multiplicata faciunt quadraginta* (« C'est aussi ce nombre que l'Écriture emploie très souvent pour insinuer le mystère de la perfection dans les quatre parties du monde. Le nombre dix renferme une espèce de perfection. Multiplié par quatre il donne quarante ». Trad. M. Mellet et Th. Camelot). Voir aussi B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De Opificio*, p. 213, note 194 : « (le) chiffre quarante, dont la portée symbolique est importante dans la tradition pythagoricienne et dans la Bible (cf. les quarante jours du déluge et de la résurrection du Christ) », et H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, Seconde partie, II. p. 18, qui cite Origène, in *Mattieu*, fragment 61 : « et si le Christ a voulu jeûner pendant quarante jours, c'est encore, entre autres raisons, parce que l'enfant met quarante jours à se former dans le sein de sa mère ».

[cliv](#) Sur l'animation de l'embryon, Cassiodore expose d'abord le créatianisme, avec deux hypothèses : une animation immédiate ou une animation retardée de l'embryon (voir M. Di Marco, *Scelta e utilizzazione delle fonti nel De Anima di Cassiodore*, p.102-103, A. Crocco, *Il liber de anima*. p.154 et I. Tolomio, *l'anima dell'uomo*, p. 166, note 42 et 43.

[clv](#) Il expose ensuite le traducianisme, mais un traducianisme spirituel, loin du traducianisme matériel de Tertullien, qui voulait ainsi combattre la préexistence

des âmes (Tert. *Anim.* 19 : *uiuant ut philosophi uolunt, sapiant ut philosophi nolunt, intellegat et infantia ligni, quo magis hominis, cuius anima uelut surculus quidam ex matrice adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foueis commendata cum omni sua paratura pullulauit tam intellectu quam et sensu* (« qu'ils vivent comme le veulent les philosophes, qu'ils sachent comme ils ne le veulent pas, l'arbrisseau est intelligent, l'homme d'autant plus, lui dont l'âme, tirée de la matrice d'Adam et confiée au ventre fécond de la femme, comme une marcotte multipliée en provins, a développé avec toute sa maturation l'intelligence aussi bien que les sens », et *Anim.* 27 : *igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia* (« donc d'un seul homme se fait tout cet excès d'âmes »). Traductions personnelles. Ce traducianisme matériel sera toujours combattu par saint Augustin (E. Portalié, *Augustin (saint)*, col. 2359-2361). L'âme ne pouvant provenir de la seule semence paternelle puisqu'elle est spirituelle, c'est Dieu qui crée la nouvelle âme à partir de l'âme des parents (I. Tolomio, *L'anima dell'uomo*, p. 166 et A. Crocco, *Il liber de anima*, p. 154). Mais cette question était pleine de difficultés, saint Augustin restera indécis jusqu'à la fin de sa vie sur ce problème (E. Portalié, *Augustin*, col. 2360), et Cassiodore le souligne.

[clvi](#) Le concile de Carthage réuni contre les Pélagiens s'ouvrit en mai 418, et « condamnait ceux qui niaient que les enfants dussent être baptisés ou qu'ils eussent contracté la faute originelle d'Adam, en sorte qu'ils n'étaient pas baptisés *in remissionem peccatorum* » (J. Tixeront, *Histoires des dogmes*, tome II, p. 456).

[clvii](#) Cassiodore souligne l'importance du péché originel et nous fait part des hésitations de saint Augustin ; il y a quatre possibilités : les âmes des fils d'Adam viennent de celles des parents ou elles sont créées au début du monde, et Dieu les unit aux corps ou elles s'unissent au corps d'elles-mêmes, ou bien elles sont créées au moment de l'union avec le corps. Saint Augustin ne voulait pas en rejeter la faute sur Dieu : *Jul.* VIII : *quae utique mala sub iusto et omnipotente deo non irrogarentur eius imagini ; quibus malis in uirtute exerceri infantilis aetas non potest dici ; si nulla ex parentibus mala merita traherentur* (« de toute façon, sous un Dieu juste et tout-puissant, ces maux ne sauraient être infligés à son image, on ne peut dire que l'enfance soit tourmentée dans sa vertu par ces maux, est-ce qu'aucun de ces maux ne proviennent des parents ? ». Trad. B. Rolland-Gosselin).

[clviii](#) Saint Augustin renouvelle dans son dernier ouvrage ses hésitations, *Jul. op. Imp.*

II, 178 : *quod me nescire confiteor nec me pudet* (car j'avoue ne pas savoir et je n'ai pas honte. Traduction personnelle). Cité par E. Portalié, *Augustin*, col. 2361. La difficulté du problème est souligné aussi dans le *Mor. eccl. I* : *sed inter omnia quae in hac uita possidentur, corpus homini grauissimum uinculum est, iustissimis dei legibus, propter antiquum peccatum, quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius* (« Mais de toutes ces choses qui sont possédées en cette vie, le corps est pour l'homme la plus lourde chaîne de par les très justes lois de Dieu, à cause de l'antique péché dont il est très facile de parler, qu'il est très difficile de comprendre ». Trad. B. Rolland-Gosselin).

[clix](#) Romains, 11, 34.

[clx](#) I Corinthiens, 13, 9. La Vulgate dit : *ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus*.

[clxi](#) Cassiodore note ici le caractère universel de la damnation. Cf. Aug. *Simpl. I*, quaestio 2, 16 : *ut apostolus ait, in adam omnes moriuntur, a quo in uniuersum genus humanum origo ducitur offensionis dei una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summae que iustitiae, quod siue exigatur siue donetur, nulla est iniquitas*. (« Ainsi tous les hommes - puisque comme l'affirme l'Apôtre « tous meurent en Adam » (I Cor., xv, 22), à partir de qui le péché est passé dans le genre humain tout entier - ainsi, dis-je, tous les hommes forment comme une masse de péché débitrice d'une peine à l'égard de la suprême et divine justice ; et il n'y a aucune injustice ou bien à ce que cette peine soit exigée ou à ce qu'elle soit remise ». Trad. G. Bardy, J.A. Beckaert, et J. Boutet).

[clxii](#) La virginité de Marie, niée par Tertullien, puis de plus en plus affirmée par les Pères, est défendue par saint Augustin contre Jovien, *Ep.* 137 : *quaeris igitur, utrum mundi Dominus et rector intermeratae feminae corpus impleverit ; ertulerit decem mensium longa illa fastidia mater et tamen uirgo enixa sit sollemnitate pariendi et post haec uirginitas inuiolata permanserit* (« Vous me demandez comment il peut se faire que ce souverain maître du monde ait été enfermé dans le corps d'une vierge ; que cette mère ait eu la peine de le porter pendant dix mois dans son sein ; que cette mère l'ait mis au jour au terme ordinaire de

l'enfantement, et qu'elle ait, après cela, conservé sa virginité ». Trad. H. Barreau et coll.).

[clxiii](#) Luc, I, 35 : La *Vulgate* dit : *angelus dixit ei Spiritus Sanctus superueniet in te et uirtus Altissimi obumbrabit tibi ideoque et quod nascetur sanctum uocabitur Filius Dei* (« l'ange lui répondit : Le Saint Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu ». Traduction L.Segond). On retrouve chez saint Augustin, *Serm.* 215 : *Spiritus Sanctus superueniet in te, et uirtus altissimi obumbrabit tibi ; propterea quod nascetur ex te sanctum, uocabitur filius Dei.* C'est vraisemblablement la source de Cassiodore.

[clxiv](#) On peut rapprocher *majestate nascendi* de *sollemnitate pariendi*, utilisé par saint Augustin (note 163), mais Cassiodore insiste sur le caractère divin de cette naissance.

[clxy](#) La leçon du manuscrit Z dit *spiramine* c'est à dire souffle mystique. *Mystico* donne une redondance caractéristique du style de Cassiodore qui souligne ensuite, dans ce passage, la réalité de la nature humaine de Jésus-Christ et l'exclusion de tout péché originel. (voir E. Portalié, *Augustin*, col. 2362).

[clxviii](#) Hendyadis.

[clxix](#) Voir texte latin, chapitre IV, §5 : *quia ubique substantialiter inserta est* (parce qu'elle est par essence implantée partout), et Lact. *Opif.* 16, 12 : *sive etiam mentis locus nullus est, sed per totum corpus sparsa discurrit* (« ou même si l'âme n'a pas de siège propre, mais que répandue à travers le corps, elle le parcourt en tout sens ». Trad. B. Bakhouché et S.Luciani).

[clxx](#) Lact. *Opif.* 16, 3 : *quidam sedem mentis in pectore esse voluerunt* (« certains ont voulu faire de la poitrine le siège de l'âme ». Trad. B. Bakhouché et S. Luciani). Voir aussi B. Bakhouché et S.Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, note 226, p. 218).

[clxxi](#) Lact. *Opif.* 16, 6 : *videtur enim mens, quae dominatum corporis tenet, in summo capite constituta tamquam in coelo deus* (« l'âme en effet, qui exerce son pouvoir

sur le corps, paraît placée au sommet de la tête comme Dieu dans le ciel ». Traduction B. Bakhouche et S. Luciani).

[clxxii](#) Lact. *Opif.* 8, 3: *in summo capite conlacata tamquam in arce sublimi.*(« placée au sommet de la tête comme en une citadelle élevée ». Trad. B. Bakhouche et S. Luciani).

[clxxiii](#) Lact. *Opif.* 5, 6 : *caput conlocavit, in quo esset regimen totius animantis* (« il a placé la tête pour que réside en elle le gouvernail de l'être vivant tout entier ». Trad. B. Bakhouche et S. Luciani).

[clxxiv](#) Lact. *Opif.* 16, 4 : *alii sedem ejus in cerebro esse dixerunt, et sane argumentis probabilibus usi sunt, oportuisse scilicet quod totius corporis regimen haberet, potius in sommo tamquam in arce corporis habitare nes quicquam esse sublimius quam id quod uniuersum ratione moderetur, sicut ipse mundi dominu et rector in summo est* [« d'autres ont dit qu'elle avait son siège dans le cerveau, et assurément ils avaient des arguments probables : il fallait naturellement que ce qui gouverne le corps tout entier habitât plutôt au sommet du corps, comme dans sa citadelle, et qu'il n'y eût rien de plus élevé que ce qui réglait l'ensemble par la raison, comme le maître du monde et son guide se trouve au sommet (du monde) ». Trad. B. Bakhouche et S. Luciani]. Voir aussi B. Bakhouche et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, note 227, p. 218).

[clxxv](#) L'âme est ce qu'il y a de plus subtil chez l'homme, et toute substance subtile se dirige vers le haut, selon Aristote (A.Galonnier, « *L'encyclopédisme* », dans Martine Groult, *Les encyclopédies*, p.64).

[clxxvi](#) C'est Galien qui est la source de Cassiodore dans ce passage (J.W. Halporn, *Institutions*, p. 262, note. 57, et A.Tombolini, *De anima*, p. 61, note 184).

[clxxvii](#) Aug. *Gen. Litt.* VII, 20 : *hinc euidenter elucet, quod plerumque se uehementi cogitationis intentione auertit ab omnibus, ut prae oculis patentibus recte que ualentibus multa posita nesciat [...] si autem non tanta est cogitationis intentio, ut figat ambulanti loco, sed tamen tanta est, ut partem illam cerebri mediam nuntiantem corporis motus non uacet aduertere, obliuiscitur aliquando et unde ueniat et quo eat* (« Cette distinction apparaît avec évidence, du fait que souvent

une véhémence tension (*intentio*) de la pensée isole l'âme de toutes choses, au point qu'elle ne voit plus nombre d'objets placés devant ses yeux ouverts et parfaitement sains [...] si par contre la tension de la pensée n'est pas telle qu'elle fige le promeneur sur place et si néanmoins elle est suffisante pour que l'âme cesse de faire attention aux mouvements du corps que lui transmet la partie médiane du cerveau, elle oublie parfois et d'où elle vient et où elle va ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac).

[clxxviii](#) Adam n'a pas été créé dans l'état actuel de l'humanité (F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la théologie*, Tome I, p. 661).

[clxxix](#) Aug. *Imm.* 8, 13 : *tanto enim magis est corpus, quanto speciosius est atque pulchrius ; tanto que minus est, quanto foedius ac deformius* (« Car un corps est d'autant plus corps qu'il est plus prestigieux et plus beau : il l'est d'autant moins qu'il est plus repoussant et plus laid ». Trad. P. de Labriolle).

[clxxx](#) Sénèque, dans les Questions Naturelles, utilise l'expression *positio corporis* dans le sens usuel, *Nat.* I, 16, 7 : *quae a conspectu corporis nostri positio submouit* (« et ce que la position de mon corps m'empêche de voir ». Traduction personnelle). Cassiodore aborde ici l'agencement, l'organisation du corps. *Positione* a été traduit différemment par les auteurs : « structure », « composition », « situation » (voir A. Tombolini, Cassiodoro, *De anima*, p. 66, note. 192). Pour tout ce chapitre voir B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De Opificio Dei*, chap. 10 et 11.

[clxxxix](#) Aug. *Gen. Imp.* 16 : *nisi forte quod ad intuendum caelum figura humani corporis erecta est* (à moins que la forme du corps humain, dressée pour regarder le ciel [...]. Trad. P. Monat). Mais la position debout de l'homme est un lieu commun de la philosophie grecque ; on la retrouve chez Lactance, *Opif.* 8, 3 : *hominis itaque solius recta ratio et sublimis status* (« c'est donc pour l'homme seul que la station verticale, la position debout [...] ». Trad. B. Bakhouché et S. Luciani), chez Minucius Felix, *Octavius*, XVII, 2 : *praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terram que uergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos, quibus uultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est* (« mais surtout, ce qui nous distinguent des bêtes sauvages, c'est que celles-ci, penchées et inclinées vers la terre, sont naturellement destinées à ne regarder que

leur pâture, tandis que nous, à qui a été donné un visage dressé, un regard levé vers le ciel ». Trad. J. Beaujeu). C'est une image qui apparaît déjà chez Platon, *Timée*, 90a : « Dieu, en élevant notre tête », qui sera reprise par Cicéron, *Nat. II*, 140 : *qui primum eos humo excitatos, celsos et erectos constituerunt, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent* (« qui en premier lieu les ont fait se dresser du sol, hauts et droits afin qu'ils puissent, en regardant le ciel, prendre connaissance des dieux »), et par Ovide, *M. I*, vers 76 : 84 *pronaque cum spectent animalia cetera terram, os homini sublime dedit caelumque uidere* 86 *iussit et erectos ad sidera tollere uultus* (« tandis que, tête basse, tous les autres animaux tiennent leurs yeux attachés sur la terre, il a donné à l'homme un visage qui se dresse au-dessus ; il a voulu lui permettre de contempler le ciel, de lever ses regards vers les astres ». Trad. G. Lafaye).

[clxxxii](#) Six est le premier nombre parfait ; le premier nombre *completus suis partibus* (H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, seconde partie, II, p. 20) ; en effet il est divisible par 6, 3 et 2, et la somme du résultat de ces opérations fait six (voir saint Augustin, *Gen. litt.* I.IV, c. 2). C'est le nombre de « la perfection des œuvres » ; on retrouve ce symbolisme du nombre six dans les Écritures : création du monde, création de l'homme, incarnation du Sauveur, crucifixion (voir Aug. *Trin.* IV, 4 : *cuius perfectionem nobis sancta scriptura commendat in eo maxime quod deus sex diebus perfecit opera sua, et sexto die factus est homo ad imaginem dei* (« La Sainte Écriture souligne la perfection du nombre six. Il y a particulièrement ce fait que Dieu a terminé ses travaux en six jours et que, le sixième il fit l'homme à sa divine image ». Trad. M. Mellet et Th. Camelot). Voir H.de Lubac (*Exégèse Médiévale*, seconde partie, II. p. 29, qui note : « ce nombre n'est pas parfait parce que Dieu a créé le monde en six jours, mais Dieu a créé le monde en six jours parce que ce nombre six est parfait [...] la foi est première, elle est normative, mais l'intelligence de la foi use de toutes les ressources de la raison : l'univers chrétien n'est point arbitraire, la pensée chrétienne n'est point pragmatique », et É. Gilson, *Introduction* : « les choses nombrées ne sont pas les nombres sensibles et pour une pensée purifiée qui parvient à les atteindre en eux-mêmes, aucune différence ne sépare plus les nombres que la Sagesse donne, de la Sagesse qui les donne » . Par ailleurs Cassiodore juxtapose symbolisme numérique (perfection du nombre six), et symbolisme architectural (perfection de la forme sphérique de la

tête). La perfection de la forme sphérique, topos de l'antiquité, se retrouve dans le *Timée* (Platon, *Timée*, 33 b, : « à l'imitation de la forme de l'univers qui est ronde, les dieux enchaînèrent les révolutions divines, qui sont au nombre de deux, dans un corps sphérique, que nous appelons maintenant la tête ». Trad. É. Chambry), et chez Cicéron, *Nat.* II, 47 : *cumque duae formae praestantissimae sint, ex solidis globus (sic enim g-sphairan interpretari placet), ex planis autem circulus aut orbis, qui g- kuklos Graece dicitur, his duabus formis contingit solis ut omnes earum partes sint inter se simillimae a medioque tantum absit extremum ; quo nihil fieri potest aptius* [« Il y a deux formes qui l'emportent sur les autres parmi les solides : le globe (c'est ainsi que je veux traduire le grec *sphaira*), et parmi les figures planes : le cercle ou orbe (*kuklos* en grec). Seules ces deux formes ont la propriété d'avoir toutes leurs parties exactement semblables et tous les points de la circonférence à égale distance du centre. On ne saurait rien réaliser de plus parfait ». Trad. C. Auvray-Assayas], et aussi chez Lactance, *Opif.* 8, 4 : *sed orbi et globo similem, quod orbis rotunditas perfectae rationis est ac figurae* (« mais semblable à un cercle et à un globe, parce que la rotondité du cercle relève d'un rapport et d'une forme parfaits ». Trad. B. Bakhouché et S. Luciani).

[clxxxiii](#) Les deux Testaments ont donné lieu à de nombreux symboles. Cassiodore nous donne un symbole naturel, les deux yeux concourant à un seul regard (voir H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, première partie, II, pp. 341-55, et M. di Marco, « note sulla simbologia dei numeri nel *De anima* di Cassiodoro » , in *Cassiodoro, della corte di Ravenne al Vivarium di Squillace*, atti del Convegno, 1993, p. 208-209.).

[clxxxiv](#) La dualité des organes corporels symbolise les deux Testaments. Mais il faut noter que deux, nombre de la multiplicité, nombre néfaste « est le résultat de la fissure qui détruit l'unité [...], le nombre de la désagrégation [...] de la créature. Il ne devient intelligible et bon qu'au moment où se rétablit le lien entre les deux fractions ; lorsqu'il est devenu deux en un ou plutôt un en deux » (H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, seconde partie, II, p.14-15), comme nous le dit la suite du texte.

[clxxxv](#) La structure symétrique du corps humain est « ramenée à une *mystica dualitas* fondée sur la bipolarité des Écriture » (A.Galonnier, *L'encyclopédisme sacré*, dans Martine Groult, *Les encyclopédies, construction et circulation du savoir*, p. 67)

[clxxxvi](#) Aug. *Psalm.* 49 : *et consonant duo testamenta, et unam uocem habent duo testamenta* (« Et les deux Testaments rendent un même son ; les deux Testaments n'ont qu'une seule voix ». Trad. H. Barreau et coll.).

[clxxxvii](#) *Praejudicialiter* est un hapax de Cassiodore qui sera repris par Grégoire le Grand, à plusieurs reprises, dans *Registrum epistularum*.

[clxxxviii](#) La référence à un symbole architectural dont la Bible donnait de multiples exemples permet à Cassiodore cette métaphore sur la solidité de la foi. Voir M. di Marco, *Note sulla simbologia*, p. 209.

[clxxxix](#) Cic. *Nat.* II, 2 : *itaque plectri similem linguam nostri solent dicere* (« C'est pourquoi les philosophes de notre école comparent la langue à un plectre ». Trad. C. Auvray-Assayas).

[exc](#) Cassiodore semble suivre Lactance qui retient deux réceptacles chez l'homme, l'estomac par lequel est nourri le corps, et le poumon qui nourrit l'âme, l'œsophage et la trachée naissant d'un seul pharynx. (B. Bakhouche et S. Luciani, *Lactance, Opificio Dei*, p. 157, note 163).

[excii](#) Allusion à la nourriture digérée par la chaleur de l'estomac. Cf. A. Galonnier, *l'encyclopédisme*, p. 67-68, et Cicéron, *Nat.* II, 124 : *cum stomachi calore concoxerit* (« quand elle les aura digérés à la chaleur de l'estomac ». Traduction C. Auvray-Assayas), et M. Spanneut, *le stoïcisme des pères de l'Eglise* : « il souligne aussi l'action de la chaleur pour opérer la coction, et des liquides pour transporter l'élément élaboré dans tout le corps » (théorie de Galien), p. 200, notes 27 et 28.

[exciii](#) Lac. *Opif.* 2, 4 : *nulli munimentum ad tutelam sui deest* (« nul n'est privé de moyens de défense pour se protéger ». Trad. B. Bakhouche et S. Luciani).

[exciiii](#) Lactance avait insisté sur la différence entre les bêtes que Dieu avait pourvu de défenses naturelles et l'homme « qu'il a créé nu et sans défense, parce que il pouvait être armé d'intelligence et vêtu de raison » (*statuit nudum et inermen, quia et ingenio poterat armari et ratione uestiri*), *Opif.* 2, 6. Trad. B. Bakhouche et S.

Luciani, et *Lactance*, p.121, note. 56). Cassiodore ne le suit pas ici et signale deux éléments lui permettant de se défendre, il voit la poitrine et les bras.

[exciv](#) Lact. *Opif.* 12,1 : *quae quamquam in operto latent* (« quoique ces questions soient dissimulées et mystérieuses ». Trad. B. Bakhouche et S. Luciani).

[excv](#) Lact. *Opif.* 12, 15 : *ne genus omne uiuentium condicio mortalitatis extingueret* (« pour empêcher l'extinction de chaque espèce d'êtres vivants du fait de sa condition mortelle ». Trad. B. Bakhouche et S. Luciani). Cf. aussi A.Galonnier, *l'encyclopédisme*, p.68 : la perpétuation de la race, « illusion de l'immortalité ? » .

[excvi](#) C'est la concupiscence qui est mis ici en exergue ; voir Lact. *Opif.* 13,2 : *quod ad hanc rem attinet, queri satis est homines inpios ac profanos summum nefas admittere, qui diuinum et admirabile dei opus ad propagandam successionem inexcogitabili ratione prouisum et effectum uel ad turpissimos quaestus uel ad obscenae libidinis pudenda opera conuertunt, ut iam nihil aliud ex re sanctissima petant quam inanem et sterilem uoluptatem* (« sur cette question, il suffit de se plaindre du très grave crime commis par des hommes impies et sacrilèges, qui détournent l'oeuvre de Dieu, divine et admirable, conçue et réalisée avec une inconcevable sagesse afin d'assurer la propagation de l'espèce, soit pour en tirer les plus infâmes profits, soit pour accomplir des actions honteuses dictées par un désir obscène au point de ne rechercher dans un acte très sacré qu'une vaine et stérile volupté ». Trad. B. Bakhouche et S. Luciani).

[excvii](#) *Praeconialia*, nouvel hapax de Cassiodore.

[excviii](#) Aug. *Lib.* II, 3 : -(Augustinus) : *quid igitur ad quemque sensum pertineat et quid inter se uel omnes uel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu diiudicare* -(Euodius) : *nullo modo, sed quodam interiore ista diiudicantur.* -(A.) : *num forte ipsa est ratio, qua bestiae carent ? nam ut opinor, ratione ista comprehendimus et ita se habere cognoscimus.* [«-(Augustin) :
Pouvons-nous donc, par l'un de ces sens distinguer ce qui appartient à chacun et ce qui leur est commun à tous ou à quelques uns ? (E) : Nullement, mais c'est au moyen d'une faculté intérieure que nous le distinguons. (A) : Serait-ce par la raison, dont les bêtes sont privées ? Car, à mon avis, si nous saisissons tout cela et

si nous savons que tout se passe ainsi, c'est au moyen de la raison ». Trad. F. J. Thonnard].

[cxcix](#) Aug. *Gen. Litt.* IV, 34 : *et certe iste corporeae lucis est radius, emicans ex oculis nostris et tam longe posita tanta celeritate contingens, ut aestimari comparari que non possit. Nempe hic et illa omnia tam ampla immensa que spatia simul uno ictu transiri manifestum est et, quid prius posteriusque transeat, nihilo minus certum est* (« Or il est certain que ce rayon qui jaillit de nos yeux est un rayon de lumière corporelle : à de très grandes distances, il atteint son objet avec une si grande rapidité que toute espèce de mesure et d'estimation est impossible. Il est donc bien évident que tous ces espaces si grands et si immenses sont traversés simultanément d'un seul coup, et il est non moins évident qu'il le sont dans un ordre qui suppose des 'avant' et des 'après' ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac). Et, *Quant.* 23, 43 : *imo ita est : is enim se foras porrigit, et per oculos emicat longius quaquaversum potest lustrare quod cernimus. Vnde fit ut ibi potius uideat, ubi est id quod uidet, non unde erumpit ut uideat* (« Mais oui, c'est cela. Car la vue s'étend au dehors, elle s'élanche par les yeux, au loin, partout où elle peut parcourir ce qu'atteignent nos regards. C'est ce qui fait qu'elle voit plutôt là où est ce qu'elle voit, et non dans la région d'où elle s'élanche pour voir ». Trad. P. de Labriolle).

[cc](#) Aug. *Quant.* 23, 43 : (Evodius) *ita sane est ut dicis : nam et illud nunc animaduerti, quod si ibi uiderent oculi ubi sunt, etiam seipsos uiderent. -Augustin : rectius diceres non, etiam seipsos ; sed, tantummodo seipsos uiderent.* (« Evodius : Parfaitement ; et cette idée me vient à l'esprit, que si les yeux voyaient là où ils sont, ils se verraient aussi eux-mêmes. -Augustin : Au lieu de "aussi eux-mêmes" il serait plus juste de dire : "ils ne verraient qu'eux-mêmes" ». Trad. P. de Labriolle). C'est la deuxième fois que Cassiodore cite saint Augustin, la seule source qu'il nomme explicitement.

[ccii](#) *Cocleatis*, encore un hapax de Cassiodore.

[ccii](#) Aug. *Mus.* VI : *-magister : cum ergo id quod in eo membro simile est aeri, moueatur aere percusso ; animam illam quae ante istum sonum uitali motu in silentio corpus aurium uegetabat, num putamus aut cessare posse ab opere*

mouendi quod animat, aut eodem modo mouere commotum extrinsecus aerem auris suae, quo mouebat antequam ille illaberetur sonus ? -discipulus : non uidetur nisi aliter. -magister : hoc ergo aliter mouere, nonne fatendum est facere esse, non pati ? -discipulus : ita est. («-le Maître : Quand donc sous la percussion de l'air ce qui est contenu dans cet organe, - le fluide semblable à l'air – est ébranlé, croirons-nous que l'âme dont le mouvement vital, avant ce son, vivifiait en silence l'organe corporel de l'oreille, puisse interrompre son office de mouvoir ce qu'elle anime, ou bien faut-il penser qu'elle communique au fluide de son oreille, ébranlé par le dehors, un mouvement identique à celui qu'elle produisait avant l'irruption de ce son ? Disciple : Ce ne peut être qu'un autre, semble-t-il. -le Maître : Mais ce fait de mouvoir autrement, ne faut-il pas l'appeler agir et non subir ? -Disciple : Il en est ainsi ». Trad. G. Finnaert et F. J. Thonnard).

[cciii](#) Cassiodore attribue le siège du goût au palais, comme Pline l'Ancien, *Naturalis historia*, XI, 174 : *intellectus saporum ceteris in prima lingua, homini et in palato* (« La perception des saveurs s'opère chez tous dans la région antérieure de la langue, chez l'homme elle se fait en outre par le palais ». Trad. A. Ernout et R. Pépin). Lactance l'attribue à la langue, *Opif.* 10, 20 : *nam quod attinet ad saporem capiendum, fallitur quisquis hunc sensum palato inesse arbitratur, lingua est enim qua sapores sentiuntur* (« pour ce qui est de saisir les saveurs, il se trompe celui qui pense que ce sens réside dans le palais, car c'est la langue qui permet de percevoir les saveurs ». Trad. B. Bakhouché et S. Luciani). Voir aussi, B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, p. 155, et note 148).

[cciv](#) La noblesse des mains, notion qu'on retrouve chez Cicéron (voir C. Auvray-Assayas, *La nature des dieux*, 2002, p.125), a été souligné par Lact. *Opif* : *iam enim manus amissa dignitate* (« si la main perdait son actuelle dignité ». Trad. B. Bakhouché et S. Luciani). Voir aussi, B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, p. 199, et note 86).

[ccv](#) Aug. *Ep.* 55 : *denarius, in quo est perfectio beatitudinis nostrae* (« le nombre dix image de notre parfaite béatitude ». Trad. H. Barreau et coll.). Le nombre dix est obtenu en additionnant les quatre premiers nombres ; il est synonyme de perfection, encadré par le neuf, symbole de l'échec et par le onze, symbole du mal moral car outrepassant de un celui de la Loi de Dieu ; saint Augustin stigmatise le

« onze » dans *Serm.* 83, 7 : *undecimus... perfectionem excedit Decalogi*). Voir aussi H de Lubac, *Exégèse Médiévale*, seconde partie, II. p.15.

[ccvi](#) Cassiodore emploie indifféremment *facies*, *effigies*, *uultus*, comme reflet des manifestations psychiques. Isidore de Séville un peu plus tard distinguera *facies* et *uultus*, *Etymologiae*, XI, 1, 34 : *Nam facies simpliciter accipitur de uniuscuiusque naturali aspectu ; uultus autem animorum qualitatem significat* (« car l'aspect naturel de chacun est transmis simplement par la face ; alors que la physionomie indique la nature des âmes ». Trad. personnelle).

[ccvii](#) Cassiodore, *Psalm*, 30 : *uultus enim dicitur ab eo quod cordis uelle per sua signa demonstret* (« en effet on dit physionomie en ce qu'elle indique le vouloir du coeur par ses expressions ». Traduction personnelle). On retrouve encore une approche étymologique spéculative.

[ccviii](#) Surprenant puisque si l'on excepte les cinq vertèbres sacrées et les quatre ou cinq vertèbres coccygiennes, on en compte dix-sept. Lactance ne les dénombre pas. Cassiodore reprend les notions communes qu'il pouvait trouver dans les écrits médicaux ou les doxographies qu'il utilisait.

[ccix](#) Cassiodore ne distingue pas les veines et les artères, suivant ainsi, Lact. *Opif.* 7, 2 : *item uisceribus ipsis uenas admiscuit quasi riuos per corpus omne diuisos, per quas discurrens umor et sanguis uniuersa membra sucis utalibus inrigaret* (« de même il a mêlé les veines aux chairs elles-mêmes, comme des ruisseaux répartis à travers tout le corps, afin qu'en s'y répandant, le liquide sanguin irrigue tous les membres de sucs vivifiants ». Trad. B. Bakhouché et S. Luciani). Voir aussi B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De opificio Dei*, p. 200, note 98 et p. 141, note 100.

[ccx](#) I Corinthiens, 12, 21-23. La Vulgate dit : *non potest dicere oculus manui opera tua non indigeo aut iterum caput pedibus non estis mihi necessarii. sed multo magis quae uidentur membra corporis infirmiora esse necessariora sunt et quae putamus ignobiliora membra esse corporis his honorem abundantiorum circumdamus et quae inhonesta sunt nostra abundantiorum honestatem habent* (« l'oeil ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi ; ni la tête dire aux

pieds : Je n'ai pas besoin de vous. Mais bien plutôt, les membres du corps qui paraissent être les plus faibles sont nécessaires ; et ceux que nous estimons être les moins honorables du corps, nous les entourons d'un plus grand honneur. Ainsi nos membres les moins honnêtes reçoivent le plus d'honneur ». Trad., Louis Segond).

[ccxi](#) « puisqu'il n'y a rien entre l'âme et Dieu, l'homme qui use de son corps en vue de son âme, doit user de son âme en vue de jouir de Dieu », comme le précise É. Gilson, *Introduction*, p. 219).

[ccxii](#) Les âmes sans foi sont celles des païens et des hérétiques, mais aussi celle des philosophes qui ont une éthique purement rationnelle (M. di Marco, *Scelta e utilizzazione*, p. 111).

[ccxiii](#) « Dieu a commandé à l'homme de respecter l'ordre des natures et de chercher son vrai bonheur. D'où la Loi qui suppose donc, outre un ordre naturel conforme à la raison divine, un vouloir divin qui l'impose ». (F. Cayré, *Patrologie et histoire de la Théologie*, T. I, p. 680).

[ccxiv](#) Cassiodore rejette ici la morale des philosophes qui ne se fient qu'à la seule raison humaine. Voir M. di Marco, *Scelta e utilizzazione*, p. 95, note 6. Mais nous avons vu que Cassiodore ne rejetait pas les sciences profanes.

[ccxv](#) Métaphore de l'ascèse philosophique vaine, et écho de saint Augustin, *Spec.* 25 : *nolite thesaurizare uobis thesauros in terra, ubi aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur. thesaurizate autem uobis thesauros in caelo, ubi neque aerugo neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt nec furantur. ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum* (« Ne faites point de trésors sur la terre où la rouille et les vers les consomment, et où les voleurs les déterrent et les dérobent. Car où est votre trésor, là aussi est votre cœur ». Trad. H. Barreau et coll.).

[ccxvi](#) Expression utilisée par Tertullien, *Paen.*, 2 : *bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae* (« la bonne action a Dieu pour débiteur, de même que la mauvaise, parce que le Juge est le rémunérateur de tout ». Trad. personnelle).

[ccxvii](#) Aug. *Faust.* XXII, 27 : *lex uero aeterna est ratio diuina uel uoluntas dei ordinem naturalem conseruari iubens, perturbari uetans* (« Quant à la loi éternelle, ce n'est autre chose que la raison divine ou la volonté de Dieu qui ordonne de conserver l'ordre naturel ou défend de le troubler ». Trad. H. Barreau et coll).

[ccxviii](#) Réminiscence de Plotin, *Ennéades*, I, 6, 5. Voir aussi A. Crocco, *Il liber De anima*, p. 158 et note 228.

[ccxix](#) Aug. *Conf.* I, 6 : *quid enim est quod uolo dicere, domine, nisi quia nescio, unde uenerim huc, in istam dico uitam mortalem an mortem uitalem ?* (« qu'est-ce donc que je veux dire, Seigneur, sinon que j'ignore d'où je suis venu ici, dois-je dire en cette vie mourante, ou bien en cette mort vivante ». Trad. P. de Labriolle). On notera la forme oxymorique de l'expression *mors vitalis ac vita mortalis*, et sa construction en chiasme.

[ccxx](#) 2 Pierre, 3, 9 : *non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant : sed patienter agit propter uos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reuerti* (« le Seigneur ne tarde pas dans l'accomplissement de la promesse, comme quelques-uns le croient ; mais il use de patience envers vous, ne voulant qu'aucun périsse, mais voulant que tous arrivent à la repentance », Trad. L. Segond), et Ézéchiel, 33, 11 : *nolo mortem impii sed ut reuertatur impius a uia sua et uiuat* (« ce que je désire, ce n'est pas que le méchant meure, c'est qu'il change de conduite et qu'il vive », Trad. L. Segond). Voir aussi Aug. *Serm.* 302 : *sed non fuit sola rea : quia cum illa erat iudex, nondum iudicans, sed misericordiam praerogans* (« Mais non, cette pécheresse n'était pas seule , avec elle était son juge, qui ne la jugeait pas encore et lui faisait miséricorde », Trad. H. Barreau et coll). Cité par A.Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 79, note 225.

[ccxxi](#) Cassiodore entreprend ici une analyse physiognomonique dont il nous avait donné les prémices au chapitre XI, et qu'il poursuivra au chapitre XIII. Le corpus antique de physiognomonie qui comprend Pseudo-Aristote (III^e-IV^e siècle av.J.C), le sophiste Polémon (II^e siècle ap. J.C), le médecin Adamantios (IV^e siècle ap. J.C), un traité anonyme latin (IV^e siècle ap. J.C) et un traité de Byzance (X^e ap. J.C) a été réuni par Richard Fœster (1893). Il faut y ajouter le *quod animi mores*

corporis temperamenta sequantur de Galien (Kühn, 4, 767-822) qui n'est pas un traité de physiognomonie mais qui, parlant de l'âme, souligne les relations entre *soma* et *psyché*. Voir Arnaud Zucker, *la physiognomonie antique et le langage animal du corps ap. J.C* : <https://rursus.revues.org/58>. Pseudo-Aristote écrit : « On appréhende le caractère à partir des mouvements, des poses, des couleurs, des expressions du visage, des cheveux, de la finesse de la peau, de la voix, de la chair, des parties du corps ainsi que de la forme d'ensemble du corps » (*ἐκ τε γὰρ τῶν κινήσεων φυσιογνωμονοῦσι, καὶ ἐκ τῶν σχημάτων, καὶ ἐκ τῶν χρωμάτων, καὶ ἐκ τῶν ἡθῶν τῶν ἐπὶ τοῦ προσώπου ἐμφαινομένων, καὶ ἐκ τῶν τριχωμάτων, καὶ ἐκ τῆς λειότητος καὶ ἐκ τῆς φωνῆς, καὶ ἐκ τῆς σαρκός καὶ ἐκ τῶν μερῶν, καὶ ἐκ τοῦ τύπου ὅλου τοῦ σώματος*). Cité par A. Zucker.

[ccxxii](#) Topos antique ? Ou écho d'Ambroise de Milan, *Hex.* dies 4, 1, 2 : *perpetuae noctis tenebras sustinere* (cité par A. Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 80 et note 230).

[ccxxiii](#) L'évocation de l'état de la chair durant le sommeil et de la possibilité de se mortifier renvoie, semble-t-il, à l'idéal monastique. *Per quietem* paraît y renvoyer ; *Quies* fera partie du vocabulaire monastique du Moyen Âge. Pour tout ceci voir A. Crocco, *Il liber De anima*, p. 159. et J. Leclercq, *Quies Contemplationis, in Otia Monastica : Études sur le vocabulaire de la contemplationis au Moyen Âge*, Studia Anselmiana 51, Hercher, Rome, 1963, pp. 115-127.

[ccxxiv](#) On note là un thème qu'on retrouve chez Porphyre qui disait qu'on doit fuir tout corps pour que l'âme puisse vivre heureuse jusqu'au bout avec Dieu, et chez Aug. *Civ.* X, 29 : *Platone quippe auctore animal esse dicitis mundum et animal beatissimum, quod uultis esse etiam sempiternum quo modo ergo nec umquam soluetur a corpore, nec umquam carebit beatitudine, si, ut beata sit anima, corpus est omne fugiendum ?* (« Sur l'autorité de Platon, vous dites en effet que le monde est un être animé, un vivant très heureux, vous ajoutez même, éternel. Comment donc admettre que cette âme ne puisse être jamais détachée de son corps, ni cesser jamais d'être heureuse, si pour être heureuse il lui faut fuir tout corps ? ». Trad. G. Combès). Mais, comme le souligne G. Maldec, saint Augustin s'écarte de l'interprétation de Porphyre par un éclairage chrétien, même si dans *Solil.*, il emploie une expression (*penitus ista sensibilia fugienda*) qu'il critiquera plus tard

dans *Retract*, I, 4 : *et in eo quod ibi dictum est : penitus esse ista sensibilia fugienda, cauendum fuit, ne putaremur illam porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum* (« J'ai dit encore « qu'il faut absolument fuir ces choses sensibles » J'aurais dû prendre garde de ne pas laisser croire que je suivais l'opinion du faux philosophe Porphyre, qui affirme qu'on doit fuir tout corps ». Trad G. Bardy). C'est cet éclairage que reprend Cassiodore. Pour tout ceci voir M. di Marco : *Scelta e utilizzazione*, pp. 113-14, et G. Madec (« Augustin disciple et adversaire de Porphyre », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 10, 4, 1964, p. 368).

[ccxxv](#) Éphésiens, 2, 2 : *in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis aeris huius, spiritus, qui nunc operatur in filios diffidentiae* (« dans lesquels vous marchiez autrefois, selon le train de ce monde, selon le prince de la puissance de l'air, de l'esprit qui agit maintenant dans les fils de la rébellion » Trad. L. Segond).

[ccxxvi](#) Exode, 14, 21-22 : *cumque extendisset Moyses manum super mare, abstulit illud Dominus flante uento uehementi et urente tota nocte, et uertit in siccum: diuisaque est aqua et ingressi sunt filii Israel per medium sicci maris : erat enim aqua quasi murus a dextra eorum et laeua* (« Moïse étendit sa main sur la mer, et l'Éternel refoula la mer par un vent d'orient, qui souffla avec impétuosité toute la nuit ; il mit la mer à sec, et les eaux se fendirent. Les enfants d'Israël entrèrent au milieu de la mer à sec, et les eaux formaient comme une muraille à leur droite et à leur gauche ». Vulgate, Trad. L. Segond).

[ccxxvii](#) I Rois, 7, 1 : *(et dixit Elias) : si erit annis his ros et pluuias, nisi iuxta oris mea uerba* (« il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie, sinon à ma parole »). Et I Rois, 18, 45: *ecce caeli contenebrati sunt, et nubes, et uentus, et facta est pluuias grandis* (« en peu d'instant, le ciel s'obscurcit par les nuages, le vent s'établit, et il y eut une forte pluie ». Vulgate, Trad. L. Segond).

[ccxxviii](#) II Rois, 6, 17 : *cumque orasset Eliseus, ait : Domine, aperi oculos huius, ut uideat. Et aperuit Dominus oculos pueri, et uidit : et ecce mons plenus equorum, et curruum igneorum, in circuitu Elisei* (« Élisée pria, et dit : Éternel, ouvre ses

yeux, pour qu'il voie. Et l'Éternel ouvrit les yeux du serviteur, qui vit la montagne pleine de chevaux et de chars de feu autour d'Élisée ». Trad. L. Segond).

[ccxxix](#) II Rois, 6, 18 : *percute, obsecro, gentem hanc caecitate. percussitque eos Dominus, ne viderent iuxta uerbum Elisei* (« daigne frapper d'aveuglement cette nation ! Et l'Éternel les frappa d'aveuglement, selon la parole d'Élisée ». Trad. L. Segond).

[ccxxx](#) II Rois, 4, 35 : (Eliseus) *et incurvavit se super eum, et calefacta est caro pueri* (« et il s'étendit sur lui. Et la chair de l'enfant se réchauffa ». Trad. L. Segond).

[ccxxxix](#) Saint Jérôme, *Vita sancti Pauli*, Patrologie de Migne, tome XXIII, 1845, col. 27 : *ecce duo leones [...] et illi quidem directo cursu, ad cadauer beati senis substiterunt [...] deinde haud procul coeperunt humum pedibus scalpere ; arenamque certatim egerentes unius hominis capacem locum foderunt* (« tout à coup deux lions [...] et ceux-ci en une course droite s'arrêtèrent au cadavre du bienheureux vieillard [...] ensuite ils commencèrent non loin de là à fouiller le sol avec leurs pattes; faisant sortir le sable à l'envi, ils creusèrent un endroit capable de contenir un homme ». Traduction personnelle).

[ccxxxix](#) Patrologie de Migne, *Vitae patrum*, tome I, *Vita sancti Pachomii abbatis Tabennensis*, col. 241 : *necnon crocodili, siquando necessitas fluuium transire compelleret, eum cum summa subjectione portabant* (« et ce sont bien des crocodiles, quand il devenait nécessaire de traverser le fleuve, qui le portaient comme sur une très grande plate-forme ». Traduction personnelle).

[ccxxxix](#) Nouvel écho de l'Exode ? . Voir note 226.

[ccxxxix](#) Exode, 17, 6 : *percutiesque petram, et exhibit ex ea aqua, ut bibat populus. Fecit Moyses ita coram senioribus Israel* (« tu frapperas le rocher, et il en sortira de l'eau, et le peuple boira. Et Moïse fit ainsi, aux yeux des anciens d'Israël ». Trad. L. Segond).

[ccxxxix](#) Daniel, 3, 94 : *contemplabantur uiros illos, quoniam nihil potestatis habuisset ignis in corporibus eorum, et capillus capitis eorum non esset adustus, et sarabala eorum non fuissent immutata, et odor ignis non transisset per eos* (« ils virent que

le feu n'avait eu aucun pouvoir sur le corps de ces hommes, que les cheveux de leur tête n'avaient pas été brûlés, que leurs caleçons n'étaient point endommagés, et que l'odeur du feu ne les avait pas atteints ». Trad. L. Segond).

[ccxxxvi](#) Actes, 3, 2 : *et quidam uir, qui erat claudus* (« il y avait un homme boiteux »), 3,7 : *et apprehensa manu eius dextera, alleuauit eum, et protinus consolidatae sunt bases eius et plantae* (« et le prenant par la main droite, il le fit lever. Au même instant, ses pieds et ses chevilles devinrent fermes »), 3, 2,8 : *et exiliens stetit, et ambulabat. Et intravit cum illis in templum ambulans, et exiliens, et laudans Deum* (« d'un saut il fut debout, et il se mit à marcher. Il entra avec eux dans le temple, marchant, sautant, et louant Dieu ». Trad. L. Segond).

[ccxxxvii](#) Josué, 10, 13 : *Steteruntque sol et luna, donec ulcisceretur se gens de inimicis suis* (« et le soleil s'arrêta, et la lune suspendit sa course, jusqu'à ce que la nation eût tiré vengeance de ses ennemis ») [...] *et non festinauit occumbere spatio unius diei* (« [...] le soleil s'arrêta au milieu du ciel, et ne se hâta point de se coucher » . Trad. L. Segond).

[ccxxxviii](#) Actes, 5, 15 : *ita ut in plateas eiicerent infirmos, et ponerent in lectulis et grabatis, ut, ueniente Petro, saltem umbra illius obumbraret quemquam illorum* (« en sorte qu'on apportait les malades dans les rues et qu'on les plaçait sur des lits et des couchettes, afin que, lorsque Pierre passerait, son ombre au moins couvrît quelqu'un d'entre eux ». Trad. L. Segond).

[ccxxxix](#) Cassiodore poursuit dans ce chapitre son analyse physiognomonique ; mais comme le fait remarquer James O'Donnell, « Cassiodorus is not suggesting with these chapters that men can or should judge one another by these criteria, but he shows how easily one's own failings and other people's virtues can be recognized by attention to detail »

[ccxl](#) *Diuitis Indiae pigmenta* est un hypallage.

[ccxli](#) *Crapulatione*, hapax de Cassiodore.

[ccxlii](#) Les chrétiens condamnaient la luxure et la débauche en leur opposant la chasteté, comme Prudence dans sa *Psychomachia* (versus 40, allégorie des vertus

et des vices), qui opposait notamment *Pudicitia* et *Sodomita-Libido*. Les modèles de vertu seront la Vierge Marie ou des martyrs comme Blandine. C'est que la religion chrétienne va donner un éclairage nouveau au statut de la femme et à l'érotisme antique. Odon Vallet, *Femmes et religions. Déesses ou servantes de Dieu ?*, Gallimard, 1994, p. 42 : « L'érotisme antique saura se reconverter dans la chasteté chrétienne ». Voir aussi, Diaconu Ana-Felicia, *la femme chrétienne et son statut dans l'antiquité* : « Les vierges ou veuves seront montrées en exemple ».[en ligne] :

[http://www.cmi.interculturel.org/files/diaconu\(lebada\).anafeliacia.femme.chretienne.pdf](http://www.cmi.interculturel.org/files/diaconu(lebada).anafeliacia.femme.chretienne.pdf).

[ccxliii](#) Cf. A. Crocco, *Il liber De anima*, p. 160 : « questo quadro cassiodoriano dell'ideale umano è indubbiamente degno di nota, perché su di esso si modellerà in gran parte l'ascetismo cristiano del Medioevo (ce cadre cassiodorien de l'idéal humain est sans l'ombre d'un doute digne d'être noté, car c'est sur lui que se modèlera en grande partie l'ascétisme chrétien du Moyen Âge) ».

[ccxliiv](#) Cassiodore aborde maintenant la troisième partie de son traité : la destinée de l'âme : *quid de singulis fieri sentiatur maxime desideramus agnoscere, quatenus fragilia corda mortalium ad diuinitus promissa desideria concitentur*.

[ccxlv](#) L'âme n'est pas jugée après la mort mais au moment du jugement dernier. Lact. *Inst.* VII, 21, 3, et Iren. *Aduersus haereses*, V, 31, 2. Cassiodore décrit ici la période d'attente pour les âmes avant le jugement dernier, mais son texte ne se fait l'écho d'aucune des discussions qui avaient occupé les Pères de l'Église et dont on peut voir encore les interrogations dans un texte de la fin du V^e siècle, le *De natura Animae* de Julien Pomère : millénarisme, purgatoire, début des récompenses et des châtiments, vision de Dieu. Saint Augustin pensait qu'à ce moment-là, les âmes recevraient une partie des récompenses ou des châtiments, ceux-ci ne devenant complets qu'après la résurrection (J. Tixeront, *Histoires des dogmes*, Tome II, p. 429), et *aut de praeteritorum actuum pravitate meremur aut de operationis nostrae probitate laetamur* y fait sans doute allusion. Voir aussi A. Crocco, *Il liber De anima*, p. 160, Michele di Marco, *Scelte e utilizzazione*, pp. 115-117, I.Tolomio, *L'anima dell'uomo*, p. 183, note 74, et A. Solignac, « Les

fragments du *De Naturae Animae* de Julien Pomère », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1974, T. 75, pp. 41-60.

[ccxli](#) Le parallèle entre la mort et le sommeil est un thème ancien. Voir B. Bakhouché et S. Luciani, *Lactance, De Opificio Dei*, Chap. 18, 3 et note 258, p. 222.

[ccxlvii](#) Ils retrouvent leur nature sexuée ; ce ne seront plus de purs esprits. Cf. Aug. *Civ.* XXII, 17 : *sed mihi melius sapere uidentur, qui utrumque sexum resurrectorum esse non dubitant* (« Mais ceux qui ne doutent pas de la résurrection des deux sexes me semblent plus sensés ». Trad. G. Combès).

[ccxlviii](#) Matthieu, 25, 41, : *Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt : Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est Diabolo et angelis eius* (« ensuite il dira à ceux qui seront à sa gauche : Retirez-vous de moi, maudits ; allez dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges »). Et, Matthieu, 46 : *Et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam* (« et ceux-ci iront au châtement éternel, mais les justes à la vie éternelle »), et *Apocalypse*, XX, 10 : *cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum* (« et ils seront tourmentés jour et nuit, aux siècles des siècles ».). Trad. L. Segond. Saint Augustin combattait l'opinion d'Origène qui niait l'éternité de l'enfer : *Civ.* XXI, 2 : *quid igitur ostendam, unde conuincantur increduli, posse humana corpora animata atque uiuentia non solum numquam morte dissolui, sed in aeternorum quoque ignium durare tormentis ?* (« Quelle preuve apporterai-je donc, pour convaincre les incrédules que les corps humains animés et vivants peuvent non seulement échapper à la destruction de la mort, mais encore subsister dans les tourments du feu éternel ? ». Trad. G. Combès).

[ccxlix](#) Cette suite de châtements dans l'eau-delà renvoie à la Bible et aux écrits patristiques. Voir A. Crocco, *Il liber di anima*, p. 161.

[cc](#) Jean. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, T. II, p. 432 : « Ces peines seront différentes naturellement suivant la culpabilité de chaque réprouvé [...] mais pour tous elles seront éternelles ». Cf. Aug. *Ench.* 29 : *istis in aeterna uita uere feliciter que uiuentibus, illis infeliciter in aeterna morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utrique sine fine. sed in beatitudine isti alius alio praestabilius, in*

miseria uero illi alius alio tolerabilius permanebunt (« car ceux-là vivront d'une vie éternelle, véritable et bienheureuse, tandis que ceux-ci, pour leur malheur, seront fixés dans la mort éternelle ; tous également sans fin. Mais, dans le bonheur de ceux-ci, plus ou moins enviable sera l'honneur, comme, dans le malheur de ceux-là, plus ou moins tolérable le sort auquel chacun sera voué ». Trad. J. Rivière).

[ccli](#) L'immutabilité ; il s'agit d'une notion éminemment platonicienne : seul existe vraiment ce qui ne change pas.

[cclii](#) Cassiodore paraît ici faire écho au problème de la « mitigation », en se réfugiant prudemment derrière notre incompréhension des raisons divines. La mitigation (du verbe *mitigare*, adoucir, atténuer) concerne l'atténuation du châtement. Saint Augustin, sans y être favorable, n'a jamais écarté cette possibilité. Voir *Psalm.* 105 : *alicuius uero mitigari eam cui est traditus poenam, uel quibusdam interuallis habere aliquam pausam, quis audacter dixerit, quandoquidem unam stillam diues ille non meruit ?* (« Mais qui oserait avancer cette opinion ? Car nous avons bien lu que la condamnation de certains pécheurs sera moins rigoureuse que la condamnation d'autres coupables ; mais qui oserait soutenir que la peine à laquelle un pécheur aura été une fois livré sera jamais adoucie, ou sera comme suspendue à certains intervalles, puisque le mauvais riche n'a pas même obtenu une seule goutte d'eau ». Trad. H. Barreau et coll.). Mais dans *Ench.* 29 : *sed poenas damnatorum certis temporum interuallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari.* (« Mais qu'à des intervalles déterminés les peines des damnés reçoivent une certaine mitigation, libre de le penser à qui cette opinion sourit ». Trad. J. Rivière). Et dans *Civ.* XXI, 24 : *non ut eas poenas uel numquam subeant uel aliquando finiant, sed ut eas mitiores quam merita sunt eorum leuiores que patiantur [...] quod quidem non ideo confirmo, quoniam non resisto* (« non pas que ces peines, ils ne les subissent jamais ou qu'elles finissent un jour, mais qu'ils en souffrent de plus légères et de plus douces que celles qu'ils ont méritées [...] Je n'en avance pas de nouvelles preuves , car je m'arrête pas davantage ». Trad. G. Combès). Cité par J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. II, p. 433. Voir aussi Michel Niqueux, « La mitigation des peines de l'enfer dans les légendes de Judas », *Revue des études slaves*, N° 77-4, 2006, pp. 541-553.

[ccliii](#) Lact. *Inst.* VII, 21, 5 : *ita sine ullo reuirescentium corporum detrimento aduret tantum, ac sensu doloris afficiet* (« ainsi il brûlera superficiellement seulement et frappera de douleur sans que les corps perdent la vie ». Traduction personnelle).

[ccliv](#) Même si Cassiodore pouvait trouver ces images ailleurs, ces deux phrases semblent renvoyer à Saint Augustin, *Civ.* XXI, 4 : *quapropter si, ut scripserunt qui naturas animalium curiosius indagarant, salamandra in ignibus uiuit et quidam notissimi siciliae montes, qui tanta temporis diuturnitate ac uetustate usque nunc acdeinceps flammis aestuant atque integri perseuerant, satis idonei testes sunt non omne, quod ardet, absumi et anima indicat non omne, quod dolere potest, posse etiam mori* (« Si donc, comme l'ont écrit ceux qui ont étudié avec plus de soins la nature des animaux, la salamandre vit dans le feu, et qu'en Sicile certaines montagnes bien connues bouillonnent de feu depuis des temps si longs, si reculés, jusqu'à maintenant et au-delà, tout en conservant leur intégrité : voilà des témoignages sérieux que tout ce qui brûle ne se consume pas ; l'âme aussi suggère que tout ce qui est capable de souffrir ne l'est pas de mourir ». Trad. G. Combès).

[cclv](#) Aug. *Civ.* XXI, 2 : *quibus si respondebimus esse animalia profecto corruptibilia, quia mortalia, quae tamen in mediis ignibus uiuant ; nonnullum etiam genus uermium in aquarum calidarum scaturrigine reperiri, quarum feruorem nemo impune contrectat ; illos autem non solum sine ulla sui laesione ibi esse, sed extra esse non posse* (« Leur répondrons-nous qu'il y a des animaux corruptibles, certes, puisque mortels, qui vivent cependant au sein des flammes ? qu'en des sources d'eau chaude que personne ne pourrait toucher impunément, on trouve aussi une espèce de vers qui, non seulement y vivent sans le moindre dommage, mais ne pourraient subsister au-dehors ? ». Trad. G. Combès).

[cclvi](#) Il faut rapprocher *beatudinem* de *bonorum autem dona* ; Comme le souligne É. Gilson, (*Introduction*, p. 2.), :« si quelque chose mérite d'être appelé "don de Dieu", c'est assurément la vie bienheureuse ». Christian Nadeau (*Le vocabulaire de saint Augustin*, 2009, p. 19), précise cette remarque « Mais comme il est évident que l'homme ne peut pas s'approprier Dieu, c'est-à-dire qu'on ne peut attribuer à la volonté humaine la capacité de vivre en Dieu, sans que celui-ci ne

l'ait permis, il faut alors penser que la vie heureuse est offerte par Dieu aux hommes et que ceux-ci ont la possibilité de vivre à cette condition ».

[cclvii](#) Comme le dit É. Gilson : « La possession de la béatitude comble tout désir et confère par conséquent la paix » (É. Gilson, *Introduction*, p. 1).

[cclviii](#) *Quies operosa, opera quieta*, figures oxymoriques dont on a vu un autre exemple au chapitre XII, voir note 219).

[cclix](#) De nouveau la métaphore de l'illumination divine. La lumière permet de connaître, et l'âme est lumière, mais cette lumière c'est Dieu qui la lui donne car seul Dieu est proprement lumière. Aug. *Solil.* I, 12 : *nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae ; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut uideri possint, ueluti terra est atque terrena omnia : deus autem est ipse qui illustrat* (« L'intelligence a elle aussi ses yeux : ce sont les sens de l'âme. Les vérités les plus solides de la science ressemblent aux objets que le Soleil éclaire et rend visibles, - la Terre, par exemple et toutes les choses terrestres-. Mais c'est Dieu lui-même qui éclaire ! ». Trad. P. de Labriolle). Et *Civ.* X, 2 : *tamquam ille sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu inluminari putant* (« Dieu serait le Soleil et l'âme la Lune. On pense en effet que la Lune est éclairée par l'action du Soleil. Trad. G. Combès »). Dieu, Soleil intelligible, est une idée platonicienne, mais les Écritures lui donnent tout son poids (Jean, *I*, 9 : *erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*). C'est une lumière créée par Dieu ; *inelaboratus* que Cassiodore utilise dans les *Variae* (8, 31), c'est ce qui est non travaillé, gagné sans peine, obtenu sans travail, ce qui n'est pas acquis ; on aurait pu traduire par « naturel » (Pour tout ceci, voir É. Gilson, *Introduction*, pp. 103-108).

[cclx](#) Cassiodore vient d'énumérer les quatre disciplines du *quadrivium* qui deviendront évidentes dans l'état de béatitude. Dans cet état les élus verront Dieu face à face. Ils verront donc la Sagesse et la Vérité (Jean, *14*, 6 : « Je suis le chemin, la vérité ». L. Segond).

[cclxi](#) Sagesse, VIII, 1 : *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauiter* (« elle s'étend avec force d'un bout du monde à l'autre et dirige tout de façon agréable »). Trad. L. Segond).

[cclxii](#) Psaumes, 44, 10 : *filiae regum in honore tuo adstetit regina a dextris tuis in uestitu deaurato circumdata uarietate* (« Les filles du roi étaient là en ton honneur, la reine était assise à ta droite vêtue d'un habit brodé d'or »). Trad. L. Segond).

[cclxiii](#) Ecclesiaste, 1, 2 : *uanitas uanitatum dixit Ecclesiastes uanitas uanitatum omnia uanitas* (« vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, vanité des vanités, tout est vanité »). Trad. L. Segond).

[cclxiv](#) Matthieu, 4, 10 : *Tunc dicit ei Iesus: « Vade, Satanas ! Scriptum est enim : Dominum Deum tuum adorabis et illi soli seruias »* (« Jésus lui dit : Retire-toi, Satan ! Car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et tu le serviras lui seul »). Trad. L. Segond).

[cclxv](#) Aug. *Quant* 34, 77 : *unum deum uerum atque perfectum, qui nunquam non fuerit, nunquam non erit, nunquam aliter fuerit, nunquam aliter erit* (« le seul Dieu vrai et parfait, qui n'a jamais été sans exister, qui existera toujours, et jamais n'a été ni ne sera autre qu'Il est »). Trad. P. de Labriolle).

[cclxvi](#) Ecclésiaste, 1, 8 : *cunctae res difficiles non potest eas homo explicare sermone non saturatur oculus uisu nec auris impletur auditu* (« toutes choses sont en travail au delà de ce qu'on peut dire ; l'oeil ne se rassasie pas de voir, et l'oreille ne se lasse pas d'entendre »). Trad. L. Segond).

[cclxviii](#) Voir A. Tombolini, *Cassiodoro*, p. 102, note 304, qui cite F. D'Elia (*L'antropologia di Cassiodoro tra ispirazione agostiniana e suggestioni del mondo classico*, 1987, p. 63, note 37). Celui-ci souligne que dans *omnia blanda, omnia suauia, cuncta tranquilla*, nous avons une anaphore, et que *cuncta* permet d'avoir une clause crético-trochéique (*cursus planus*).

[cclxix](#) I Jean, 3, 2 : *carissimi nunc filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus quoniam uidebimus eum sicuti*

est (« bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que, lorsque cela sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est ». Trad. L. Segond).

[cclxx](#) Atteindre la Sagesse nécessite un certains nombre d'étapes pour l'âme. Cf. É. Gilson, *Introduction*, p. 160 : « d'abord l'âme travaillera patiemment à se nettoyer de ses souillures, à se rendre pure et immaculée, afin de s'ouvrir aux rayons de la lumière divine ».

[cclxxi](#) Aug. *Psalm.* 42 : *ergo intellegimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens inuocabat lucem dei et ueritatem Dei. Ipsa est qua capimus iustum et iniustum ; ipsa est qua discernimus uerum a falso ; ipsa est quae uocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae* (« Nous comprenons donc qu'il y a en nous quelque chose en quoi réside l'image de Dieu, c'est-à-dire : l'esprit et la raison. C'était l'esprit qui invoquait la lumière de Dieu et la vérité de Dieu. C'est par lui que nous discernons le juste et l'injuste ; c'est par lui que nous distinguons le vrai du faux ; c'est lui qui est appelé l'intelligence, intelligence dont manquent les animaux ». Trad. H. Barreau et coll.).

[cclxxii](#) I Corinthiens, 13, 12 : *V idemus nunc per speculum in aenigmate : tunc autem facie ad faciem* (« aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face »). Matthieu, 5, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum uidebunt* (« heureux ceux qui ont le coeur pur, car ils verront Dieu ! ». Traduction L. Segond).

[cclxxiii](#) Edgard de Bruyne qui a traduit ce passage dans ses *Études d'esthétique médiévale*, Bruges, 1946. p. 36, il insiste sur le « souffle antique » qui traverse ce passage (entendons classique chez cet auteur chrétien). Voir introduction, p. 37.

[cclxxiv](#) Edgard de Bruyne (*Études d'esthétique*, p. 36), souligne la transposition sur le plan religieux de cet émoi esthétique.

[cclxxv](#) Aug. *Trin.* IX, 1 : *certa enim fides utcumque inchoat cognitionem ; cognitio uero certa non perficietur nisi post hanc uitam cum uidebimus facie ad faciem* (« C'est en effet la certitude de la foi qui est en quelque sorte à l'origine de la

connaissance ; mais la certitude de la connaissance ne sera achevée qu'après cette vie, dans la vision face à face ». Trad. P. Agaësse).

[cclxxvi](#) La Vérité est un attribut divin. Chez saint Augustin elle est « identifiée à Dieu, plus précisément à la perfection de son statut ontologique » (C. Nadeau, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Ellipses, 2009, p. 93). Cf. Aug. *Lib.* II, 15 : *tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim est aliquid excellentius ille potius deus est ; si autem non est, iam ipsa ueritas Deus est* (« Or, tu me l'avais concédé, si je te démontrerais l'existence d'une réalité supérieure à nos esprits, tu reconnaîtrais qu'elle est Dieu, s'il n'y avait rien au-dessus d'elle ; et j'avais dit acceptant cette concession, qu'il me suffirait de faire cette démonstration ; car, s'il y a quelque réalité plus excellente, c'est elle plutôt qui est Dieu ; s'il n'y en a pas, c'est la Vérité elle-même qui est Dieu ». Trad. F. J. Thonnard). Voir aussi J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, T. II, 1931, p. 363.

[cclxxvii](#) Quand on parle de Dieu, on paraît attribuer un certain nombre de qualités à une substance ; mais tous ces attributs sont l'essence même de Dieu. Aug. *Trin.* XV, 5 : *proinde si dicamus : aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, uiuus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium nouissimum quod posui quasi tantummodo uidetur significare substantiam, cetera uero huius substantiae qualitates ; sed non ita est in illa ineffabili simplici que natura* (« Si donc nous disons que Dieu est éternel, immortel, incorruptible, immuable, vivant, sage, puissant, beau, juste, bon, heureux, esprit, on pourrait croire que de tous ces termes, le dernier seul désigne la substance, les autres ne désignant que les qualités de la substance : mais il n'en est pas ainsi dans cette nature ineffable et simple » . Trad. P. Agaësse).

[cclxxviii](#) Cassiodore ne parle pas du Père mais de la nature divine, c'est-à-dire de la Trinité. Cf. Aug. *Ep.* 120, 3 : *agnoscis autem in fide catholica, quoniam hoc est uerum, hoc esse firmatum, quod pater et filius et spiritus sanctus ideo, cum sit trinitas, unus est deus* (« Présentement croyez avec une foi inébranlable, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont la Trinité, et ne forment cependant qu'un seul et

même Dieu ». Trad. H. Barreau et coll.). Voir aussi J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, p. 364, et É. Gilson, *Introduction*, p. 282.

[cclxxix](#) Noter les homéotéleutes : *parilitas, aequalitas, unitas*.

[cclxxx](#) Noter l'anaphore : *simul [...] simul*. Voir A. Tombolini, *Cassiodoro*, p. 104, note 311.

[cclxxxii](#) Aug. *Ord.* II, 16 : *non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo* (« je ne dis pas sur le Dieu tout-puissant, qu'on connaît bien mieux en ne le connaissant pas ». Trad. R. Jolivet).

[cclxxxiii](#) Le bien est aussi un attribut de Dieu. Cf. C. Nadeau (*Le Vocabulaire*, p. 22) : « au sens strict, le bien n'est nul autre que Dieu lui-même. Aimer le bien, c'est aimer Dieu ».

[cclxxxiv](#) À noter dans ce chapitre, les nombreuses figures de style : polyptote (*beatur [...] beata sunt*), paranomases (*beatitudo [...] beantur [...] beata*) et (*vivificantur [...] viventia*) et enfin anaphore (*cuncta [...] cuncta*).

[cclxxxv](#) Voir E.L. Fortin, *Christianisme*, pp. 54-55 : « La tradition patristique a vu dans l'omniprésence un attribut divin par excellence. La formule classique *ubique simul totus*, avec toutes ses variantes, exprimait en un raccourci frappant l'essentiel de cette doctrine d'une importance capitale du point de vue théologique comme du point de vue purement religieux »

[cclxxxvi](#) É. Gilson, *Introduction*, p. 286 : Dieu « est l'être même, soustrait à toutes les déterminations...Dieu est ce qu'il a : *quae habet haec et est, et ea omnia unus est* (Aug., *De civit. Dei*, XI, 10, 3). À noter l'épanaphore, *de toto se audit, de toto se uidet*.

[cclxxxvii](#) Voir A. Crocco, *Il liber De anima*, p. 151 : « E vero che la Scrittura sembra attribuire all'anima delle membra (e quindi una forma), come nella parabola evangelica del ricco epulone ; ma si tratta solo di linguaggio metaforico, come quando si dice, antropomorficamente che Dio si adira, pur sapendo che Dio é immutabile e impassibile (« Et il est vrai que l'Écriture semble attribuer à l'âme, des membres et ensuite une forme, comme dans la parabole évangélique du mauvais riche ; mais il s'agit seulement d'un langage métaphorique, comme

quand on dit, de façon anthropomorphique que Dieu se fâche, alors qu'on sait que Dieu est impassible et immuable ». Et Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 42, note. 121 : « ci siamo basati su una scelta ben precisa, ossia quella di intendere il termine consuetudo [...] nel senso squisitamente ciceroniano di "(consuetto) uso delle lingua" (« nous nous sommes basés sur un choix bien précis, à savoir d'entendre le terme consuetudo [...] dans un sens délicieusement cicéronien 'd'usage (habituel) de la langue' »).

[cclxxxvii](#) On notera encore les antithèses (*serenus coruscat, purus fulminat*) et les oxymores (*irascitur placidus, iudicat tranquillus*). Voir aussi Aug. *Conf.* I, 4 : *irascaris et tranquillus es*.

[cclxxxviii](#) Voir J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chapitre IV, Conversion : « they captured something of the divine, in mere words, enabling men to reach some part of the unspeakable mystery of God ».

[cclxxxix](#) Paronomase : *Vincunt uota qui uocatur*.

[ccxc](#) Les substances spirituelles, renvoie au ciel créé *in principio*. Aug. *Conf.* XII, 9 : *nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti creatura est aliqua intellectualis* («c'est qu'en effet le ciel du ciel, que vous avez créé à l'origine, est en quelque sorte une créature intelligente ». Trad. P. de Labriolle). Et un peu plus loin : *dulcedine felicissimae contemplationis [...]* (« la douceur, la félicité de vous contempler [...] ». Traduction P. de Labriolle). Elles renvoient aussi aux anges et à leur contemplation béatifique.

[ccxci](#) Métaphore agraire jouant avec *copiosissima, densitatem, manipulis, horreis*, et *condantur*. Voir Aug. *Ev. Joh.* 23, 11 : *ibi est intus quod memoriae commendasti, in abdito reconditum quasi in horreo, quasi in thesauro* (« ce que tu as confié à ta mémoire est là, au-dedans de toi, déposé secrètement comme dans un grenier, comme dans un trésor ». Trad. M. F. Berrouard).

[ccxcii](#) Faut-il renvoyer *auditores prudentissimi* à *amicorum me suave collegium* (note 3, chap. I) ? c'est ce que pense A. Tombolini, *Cassiodoro*, p.109, note 325.

[ccxciii](#) *Consonatione* est un hapax de Cassiodore. J'ai repris la traduction d'A. Tombolini, *De Anima*, p. 111.

[ccxciv](#) Cassiodore utilise la même expression dans *Psalm. praef* : *prout concessum fuerit, conabor aperire* (« selon ce qui sera approuvé, je me préparerai à éclaircir » [...]).

[ccxcv](#) Expression retrouvée chez saint Augustin, *Gen. Litt.* VI, 16 : *nam et nos pro captu infirmitatis humanae* (« Car nous aussi, dans les limites de la faiblesse humaine ». Trad. P. Agaësse et A. Solignac). Il est vrai que cette expression est assez commune ; le même renvoi est fait par A. Tombolini, *De anima*, p. 111, note 341.

[ccxcvi](#) Cassiodore souligne le caractère sacré du nombre douze, dont nous avons déjà vu qu'il est le nombre de la plénitude. Douze est le produit des deux nombres de base trois et quatre. Voir Aug. *Civ.* XX, 5 : *duodenario quippe numero uniuersa quaedam significata est iudicantium multitudo propter duas partes numeri septenarii, quo significatur plerumque uniuersitas ; quae duae partes, id est tria et quattuor, altera per alteram multiplicatae duodecim faciunt, nam et quattuor ter et tria quater duodecim sunt, et si qua alia huius duodenarii numeri, quae ad hoc ualeat, ratio reperitur* (« De fait le nombre douze désigne, en une sorte de tout, la multitude de ceux qui jugent, en raison des deux parties du nombre sept qui signifie bien souvent la totalité ; ces deux parties , à savoir trois et quatre, multipliées l'une par l'autre font douze, puisque trois fois quatre et quatre fois trois donnent douze, sans parler de toute autre explication qu'on peut trouver de ce nombre douze valable également ici » .Trad. G. Combès). L'année est divisée en douze mois, le jour et la nuit en douze heures, il y a douze apôtres, douze patriarches, douze principaux prophètes, douze tribus en Israël. Tertullien écrit dans *Marc.* IV : *huius enim numeri figuras apud creatorem deprehendo : duodecim fontes elim, et duodecim gemmas in tunica sacerdotali aaronis, et duodecim lapides ab iesu de iordane electos et in arcam testamenti conditos* (« je découvre auprès du créateur les figures de ce nombre : les douze fontaines d'Elim, les douze pierres précieuses qui brillent sur le vêtement sacerdotal d'Aaron, les douze pierres choisies dans le Jourdain par Josué et dressées en

forme d'arche sainte ». Trad. personnelle). Voir aussi H. de Lubac. *Exégèse médiévale*, pp. 23-25.

[ccxcvii](#) Aug. *Trin.* XIV, 6 : *ideo trinitatem sic commendabamus ut illud unde formatur cogitantis obtutus in memoria poneremus* (« D'où la Trinité que nous présentions de la façon suivante : la mémoire, où nous placions ce qui informe le regard de la pensée [...] »). Trad. P. Agaësse).

[ccxcviii](#) Nous ne pensons le vrai que dans la lumière de la vérité de Dieu (É. Gilson, *Introduction*, p. 111). Voir aussi saint Augustin, *Gen. Litt.* 12 : *sic homo deo sibi praesente inluminatur, absente autem continuo tenebratur, a quo non locorum interuallis, sed uoluntatis auersione disceditur* (« Ainsi, Dieu lui étant présent, l'homme est illuminé, mais Dieu étant absent, il retombe aussitôt dans les ténèbres : Dieu dont on s'éloigne, non par la distance du lieu, mais par l'aversion de la volonté »). Trad. P. Agaësse et A. Solignac).

[ccxcix](#) Apocalypse, 12, 9 : *et proiectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui uocatur diabolus, et Satanas, qui seducit uniuersum orbem : et proiectus est in terram, et angeli eius cum illo missi sunt* (« et il fut précipité, le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan, celui qui séduit le monde entier : il fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui »). Traduction L. Segond).

[ccc](#) II Philippiens, 7 : *sed semet ipsum exinaniuit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus ; et habitu inuentus ut homo* (« mais il s'est dépouillé lui-même, prenant la forme d'un serviteur, créé semblable aux hommes ; et se trouvant par l'aspect comme un homme »). Trad. L. Segond)

[ccci](#) A. Tombolini, *De anima*, p. 144, note 356, renvoie à *De catechizandis rudibus*, XXII, 40.

[cccii](#) Écho de Mattieu, 4, 19 ? : *et ait illis : venite post me, et faciam vos piscatores hominum* (« il leur dit: suivez-moi, et je vous ferai pêcheurs d'hommes »). Trad. L. Segond.

[ccciii](#) I Corinthiens, 15, 55 : *ubi est mors uictoria tua ? ubi est mors stimulus tuus ?* (« O mort, où est ta victoire ? O mort, où est ton aiguillon ? ». Trad. L. Segond). Cf. P. de Ronsard. *Les Hymnes, hymne à la mort*: « et que notre grand maitre, en la croix étendu / et mourant, de la Mort l'aiguillon a perdu ».

[ccciv](#) La miséricorde de Dieu implique l'existence de pécheurs : « Ainsi donc, en somme, la présence du mal dans le monde s'explique par l'infirmité même inhérente à toute créature, et par le jeu de la liberté des êtres supérieurs qui, pouvant éviter le péché, ne le font pas ». (J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, II, p. 272).

[cccv](#) Cassiodore semble souligner ici, devant l'existence du mal, la part de Dieu et la part de l'homme dans le salut, c'est-à-dire l'accord de la grâce et de la liberté. La grâce n'élimine pas le libre arbitre mais coopère avec lui. Pour l'analyse de ce problème chez saint Augustin, voir É. Gilson, *La philosophie*, p.135 et E. Portalié, *Augustin*, col. 2376-77.

[cccvi](#) Cassiodore invoque l'assistance du Christ. Cf. J. O'Donnell, *Cassiodorus*, chap. 4 : « The "Oratio" (as so designated in the MSS) begins with a plea to Christ for assistance ».

[cccvii](#) *Conf.* XI, 2 : *et da quod offeram tibi* (« et donnez-moi les éléments de mon offrande ». Trad. P. de Labriolle).

[cccviii](#) Aug. *Serm.* 297 : *coronam his meritis reddet ; nec negabit debitum, sicut dixi, qui donauit indebitum cui autem reddet coronam debitam* (« Dieu couronnera ces mérites, et, comme je l'ai dit, il ne refusera pas ce qu'il doit, après avoir donné ce qu'il ne devait pas ». Trad. H. Barreau et coll.).

[cccix](#) *Varicatione* est un hapax issu de *uaricare* que Cassiodore utilise dans les *Variae* (*gressus uaricati* : pas allongés).

[cccx](#) Cette phrase n'est pas claire. Elle pourrait évoquer les événements politiques contemporains et l'affrontement de deux communautés. Mais desquelles s'agit-il ? Des Ostrogoths et des latins unis contre Constantinople, des latins et des grecs face aux Ostrogoths, ou des Églises d'orient et d'occident face aux ariens ? (voir

A. Galonnier, « Boèce ou la chaîne des savoirs », 2003 et la discussion et les hypothèses de J. O'Donnell, qui évoque aussi, de façon curieuse les deux cités de saint Augustin (*Cassiodorus*, Chapitre. 4 et note 27). *duo essent* me semble renvoyer à Adam et Ève et à la Génèse, comme peut le suggérer l'enchaînement de la phrase (voir les remarques d'A. Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 117, note 369).

[cccxi](#) Écho de Jean, 14, 6 : *dicit ei Jesus : ego sum uia et ueritas et uita. Nemo uenit ad Patrem nisi per me* (« Jésus lui dit : Je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi »). Trad. de L. Segond).

[cccxii](#) Marc, 8, 36 : *quid enim proderit homini si lucretur mundum totum et detrimentum faciat animae suae ?* (« et que sert-il à un homme de gagner tout le monde, s'il perd son âme ? »). Trad. L.Segond).

[cccxiii](#) G.Bardy a traduit dans *l'Église et les derniers romains* (Paris, Laffont, 1948, pp. 214-15), une partie de cette prière dont il souligne la saveur augustiniennne, la familiarité de Cassiodore avec l'Écriture Sainte et son désarroi devant une évolution politique qui met à mal la cause dont il s'était fait le héraut.

[cccxiv](#) Aug. *Psalm.* 111, 4 : *quamuis enim generali nomine omnis misericordia dicatur qua misero subuenitur* (« En effet, bien qu'on appelle du nom général de miséricorde tout secours porté aux malheureux ») et *Civ.* IX, 5 : *quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subuenire compellimur ?* (« Or qu'est la miséricorde sinon une compassion de notre cœur pour la misère d'autrui, qui nous pousse à la secourir si nous le pouvons ? »). Trad. G. Combès).

[cccxy](#) G. Palermo, *L'itinerario di un'anima*, 1978, p. 36 : « dicendo che la misericordia di Dio è data in aiuto ai miseri quasi a testimonianza del suo etimo (« disant que la miséricorde de Dieu est donnée en aide aux misérables quasiment comme un témoignage de son étymon »). Cité par A. Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 120, note 377.

[cccxvi](#) Mattieu, 7, 7 : *petite, et dabitur vobis ; quaerite et inuenietis ; pulsate, et aperietur vobis* (« demandez, et l'on vous donnera ; cherchez, et vous trouverez ;

frappez, et l'on vous ouvrira »). Luc, 11, 9 : *et ego dico uobis petite, et dabitur uobis ; quaerite, et inuenietis ; pulsate, et aperietur uobis* (« et moi, je vous dis : demandez, et l'on vous donnera ; cherchez, et vous trouverez; frappez, et l'on vous ouvrira ». Trad. L.Segond). Cité par A. Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 121, note 379.

[cccxvii](#) *Conuersatio* semble, ici, donner l'idée de langage, de discours. Voir A. Tombolini, *Cassiodoro, De anima*, p. 123, note 393 : « l'espressione *probabili* [...] *conuersatione* viene interpretata nel senso di "discorso o linguaggio credibile o persuasivo" (l'espressione *probabili* [...] *conuersatione* est interprétée dans le sens de "discours ou langage crédible ou persuasif") ».

*quae tam in libris sacris quam in saecularibus
abstrusa compereram*

Cassiodore, *De anima*, I.

Bibliographie & Index

Sources

Library of Latin Texts, Brepols Publishers- En ligne sur : [library of latin texts \(LLT-O\) brepols publishers](#). En ligne sur le site de la BIU de l'université de Montpellier : <http://clt.brepolis.net.www.ezp.biu-montpellier.fr/llta/Default.aspx>.

Halporn J W., « Magni Aurelii Cassiodori Senatori, *Liber De Anima* : Introduction and critical text », Fordham university, *Traditio* 16 (1960) : 39-109.

Galonnier A., « Anecdote Holderi ou Ordo Generis Cassiodorum : Introduction, édition, traduction et commentaires », *Antiquité Tardive* 4 (1969) : 299-312.

Garet, *Magni Aurelii Cassiodori, Opera omnia*, tomus posterior, Paris, 1847, colonnes 1279-1308. En ligne sur : <http://gallica.bnf.fr/>

Migne J.P., *Patrologie Latine* 1-221, Paris/Turnhout, 1844-[1963].

Éditions & Traductions du *De anima*

J'ai marqué d'un astérisque les ouvrages auxquels je n'ai pas eu accès.

Cassiodore, *Traité de l'âme*, éd. par S. de Rouville, Paris, Rouquette, 1874. En ligne sur :

remaele.org/bloodwolf/philosophes/cassiodore/ame.htm

Cassiodor*, *Vom Adel des Menschen. De anima*, éd. par J. Hebling, Übersetzt und eingeleitet, Verlag, Einsiedeln, 1965.

Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, *De anima*, éd. par Carraro G e D'Agostini E, Servitium editrice, Sotto il Monte, 1998.

Caruso A., *La grandezza dell'uomo*, Roma, dizioni Vivere in, 2001.

Cassiodoro, *De anima*, ed. par A. Tombolini, Milan, Jacca book, 2013.

Halporn J W., *Cassiodorus, Institutions of divine and secular learning and « on the soul »*, Liverpool, 2004.

Palermo G., *L'itinerario di un'anima**, introduzione e traduzione del *De anima* di Cassiodoro, Catania, 1978.

Tolomio I., *L'anima dell'uomo, trattati sull'anima del V al IX^e secolo*, Milano, Rusconi, 1979.

On trouvera la traduction de quelques passages du *De anima* dans les ouvrages suivants :

Sainte-Marthe D., *La vie de Cassiodore, chancelier et premier ministre de Théodoric le Grand*, Paris, 1694.

Bardy G., *L'Église et les derniers romains*, Paris, Laffont, 1948.

Galonnier A., « L'encyclopédisme sacré du *De anima* de Cassiodore » in Groult M (éd): *Les Encyclopédies, construction et circulation du savoir de l'antiquité à Wikipédia*, Paris, l'Harmattan, 2011, pp. 46-69.

Bruyne E de., *Études d'esthétique médiévale*, I : De Boèce à Jean Scot Érigène, Bruges, De Tempel, 1946.

Von Balthasar H U., *La gloire et la croix*, IV : le domaine de la métaphysique, les constructions, Aubier, 1982, p. 18.

Textes anciens

Œuvres de saint Augustin,

Oeuvres complètes, traduites par H. Barreau et MM. Péronne, Écalle, Vincent et Charpentier, Paris, éditions Vives, 1870-1873.

Bibliothèque Augustinienne :

Epistulae, (I-XXX), texte critique d'Aloys Goldbacher, traduction, introduction et notes de Serge Lancel et collaborateurs, (I-XIV), introductions et notes par Emmanuel Bermon, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011.

De doctrina Christiana, introduction et traduction de Madeleine Moreau, annotation et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

In evangelium Johannis tractatus, introduction, traduction, et notes par M. F. Berrouard, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (I-XVI. 1993, XVII-XXIII. et XXXIV-XLIII 1988, XLIV-LIV. 1989, CIV-CXXIV. 2003).

De genesi ad litteram imperfectus liber, introduction, traduction, et notes par P. Monat, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004.

De civitate Dei, Livre VI-X, Livre XI-XIV, Livre XIX-XXII, introduction et notes par G. Bardy, traduction par G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

De duabus animabus, in « six traités anti-manichéens », traduction, introduction et notes par R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

De fide et symbolo, introduction, traduction et notes par J. Rivière, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

De genesi ad litteram libri XII, I-VII, introduction, traduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

De immortalitate animae, introduction, traduction et notes par P. de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

De libero arbitrio, introduction, traduction et notes par F. J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

De mendacio, introduction, traduction et notes par G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1948.

De moribus ecclesiae catholicae, introduction, traduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée De Brouwer, 1949.

De musica libri VI, introduction, traduction et notes par G. Finaert et F. J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

De natura et origine animae, introduction, traduction et notes par J. Plagnieux et F. J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

De ordine, introduction traduction et notes par R. Jolivet, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

De diversis quaestionibus 83, introduction, traduction et notes par G. Bardy, J. A. Beeckaert, et J. Boutet, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

De quantitate animae, introduction, traduction et notes par P. de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

Retractationum libri II, introduction, traduction et notes par G. Bardy, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.

De diversis quaestionibus ad Simplicianum, introduction, traduction et notes par G. Bardy, J. A. Beeckaert et J. Boutet, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

Soliloquiorum libri II, introduction, traduction et notes par P. de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

De Trinitate libri XV, Livres I-VIII, traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot, Paris, Desclée de Brouwer, 1955. Livres VIII-XV, traduction P. Agaësse, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Éditions Gallimard

Saint Augustin, Œuvres, sous la direction de L. Jerphagon, III, *La Trinité*, traduction S. Dupuy-Trudelle, Paris, Gallimard, 2002.

Éditions « Les Belles Lettres »

Saint Augustin, *Confessionum libri XIII*, texte établi et traduit par P. de Labriolle, Paris, 1977 (première édition 1925).

Autres Auteurs anciens

Apulée.,

Les Métamorphoses, livres VII-XI, Paris, Les Belles Lettres, 1965

Aristote.,

Traité de l'âme, Traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.

Parties des animaux, Traduction J.M. Leblond, Introduction P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion 1995.

Parva Naturalia, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1951.

De la génération des animaux, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961

Boèce.,

L'Institution Arithmétique, texte établi et traduit par J.Y. Guillaumin, Paris, Belles Lettres, 1995.

Consolation de la philosophie, introduction, traduction et notes par J.Y. Guillemin, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

Calcidius.,

Commentaire du Timée de Platon, étude critique et traduction par B. Bakhouche, Paris, Vrin, 2011.

Cicéron.,

De l'invention, texte établi et traduit par G. Achard, Paris Les Belles Lettres, 1994.

De la nature des dieux, texte traduit et commenté par C. Auvray-Assayas, les Belles Lettres, 2002.

Tusculanes (I-II), texte établi par G. Folhen, et traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

Irénée de Lyon.,

Contre les Hérésies, traduction par A. Rousseau, Paris, Cerf, 1985.

Lactance.,

De Opificio Dei, B. Bakhouche et S. Luciani, Brepols, Turnhout, 2009.

Macrobe.,

Commentaires au songe de Scipion, texte établi, traduit et commenté par M. Armissen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2003

Minucius Felix.,

Octavius, Texte établi et traduit par J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Ovide.,

Métamorphoses, Tome I (I-V), texte établi et traduit par G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Platon.,

Phèdre, traduction, introduction et notes par O. Renault, Paris, GF Flammarion, 2012

République, texte établi et traduit par É. Chambry, Paris, Tel-Gallimard, 1982.

____ Introduction, traduction et notes par R. Baccou, Garnier-Flammarion, 1966.

Timée, traduction, notice et notes par É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

____ Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1994

Phédon, introduction, traduction et notes par M. Dixsaut, Paris, Garnier-Flammarion, 1991

Pline l'ancien.,

Histoire Naturelle,

Livre XI, texte établi, traduit et commenté par A. Arnout et R. Pépin, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Sénèque.,

Questions naturelles, Tome I, livres I-III, texte établi et traduit par P. Oltramare, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

Varron.,

La langue Latine, texte établi, traduit et commenté par P. Flobert, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Virgile.,

Bucoliques, texte établi et traduit par E. de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

Manuels & Dictionnaires

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique (DHGE), Letouzey et Ané, Paris, 1912, T. 11, colonne. 1350, article « Cassiodore » .

Dictionnaire de théologie catholique., T. I, article « Âme », col. 977-1005 et article « Augustin (saint) » , col.2268-2474.

Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, par Blaise. A, Turnhout, 1954-1967, revu et corrigé sous la direction de Paul Tombeur, 2005.

Dictionnaire des philosophes antiques, sous la direction de R. Goulet, Paris, CNRS, 1994.

Blaise A., *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, Le Latin Chrétien, 1955.

Cayré F., *Patrologie et histoire de la théologie*, T. 1, Paris, Desclée, 1938.

Dumont J.P., *Les Présocratiques*, Paris, La Pléiade, 1988.

Livres & Études

Baguette C., « Une période stoïcienne de la pensée de saint Augustin », *Revue des Études augustinienne*, 16 (1970) : 47-48.

Bardy G., *L'église et les derniers romains*, Paris, R. Laffont, 1948.

— « Cassiodore et la fin du monde ancien », *L'Année théologique augustinienne*, 6 (1946) : 383-425.

— *La Littérature latine chrétienne*, Paris, Bloud & Gay, 1929.

Barney S A, Lewis W J, Beach J A & Berghof O., press : *The Étymologies of Isidore of Séville*, Cambridge university, 2006, en ligne sur :

<http://pot-pourri.texte/isidorus/etymology.pdf>.

Barnish S.J.B., « The work of Cassiodorus after his conversion », *Latomus*, 48, (1989) : 57-87.

Besselaar van den J., « Cassiodoro Senador e la Cultura Retórica De Sua Época », *Revista de Letras*, 1 (1960) : 11-52.

Bjornlie M.S., *Politics and Tradition between Rome, Ravenna and Constantinople: A Study of Cassiodorus and the Variiae 527-554*. Cambridge studies in medieval life and thought. Fourth series, 89. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2013.

Bréhier É., *La philosophie du Moyen-Âge*, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 1949.

Bonino S T., « Philosopher face aux barbares », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 102(4), (2004) : 295-308.

Bornecque H., *Les clausules métriques latines*, Lille, 1907.

Brisson J l., Gongourdeau M H et. Solère J L, *L'embryon, formation et animation*, Paris, J. Vrin, 2008

Broadhead H.D., *Latin prose rhythm*, Cambridge, 1922.

Brown P., « The Later Roman Empire », *The Economic History Review*, 20, 2 (1967) : 327-343.

Brünholtz F., *Histoire de la littérature latine du moyen âge. I : De Cassiodore à la fin de la renaissance carolingienne. 1 : L'époque mérovingienne*, Turnhout, Brepols, 1990.

Church R W., *Miscellaneous assays*, London, 1888 : « Cassiodorus » , p. 155.

Codiposti L*., *L'anima secondo Cassiodoro illustre figlio de Squillace*, nel XIV centenario de la sua morte 583-1983, Squillace, Grafica Silipo-Lucia, 1983.

Courcelle P., *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. De Boccard, 1943.

Crocco A., «Il Liber de Anima di Cassiodoro » , *Sapienza, Rivista internazionale di filosofia e di teologia*, 25 (1972) : 1. 33-69.

Cruz Pontes J. M., « Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. XXXI, (1964) : 175-229.

Diaconu A F., « La femme chrétienne et son statut dans l'antiquité », 2008. En ligne :

[http://www.cmi.interculturel.org/files/diaconu\(lebada\).anafeliacia.femme.chretienne.pdf](http://www.cmi.interculturel.org/files/diaconu(lebada).anafeliacia.femme.chretienne.pdf).

Dagonnet F., *Considérations sur l'idée de nature*, Paris, Vrin, 1990.

Delehaye H., « Saint Cassiodore », in *Mélanges Paul Fabre : Études d'histoire du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1902, p. 40.

D'Elia F*., *L'Antropologia di Cassiodoro tra ispirazione agostiniana e suggestioni del mondo classico : note teoriche e filologiche sul De anima*, Gesualdi Editore, 1987.

Diaconu A F., « La femme chrétienne et son statut dans l'antiquité », en ligne sur : [http://www.cmi.interculturel.org/files/diaconu\(lebada\).anafeliacia.femme.chretienn e.pdf](http://www.cmi.interculturel.org/files/diaconu(lebada).anafeliacia.femme.chretienn e.pdf).

Di Marco M., *Concordanza del De anima di Cassiodoro*, Bibliotheca Vivariensis 1, Soveria. Mannelli, 1996.

___ « Scelta e utilizzazione delle fonti nel *De anima* di Cassiodoro ». *Studi e materiali di stori delle religioni*, 51 (1985) : 93-117.

___ « note sur la simbologia dei numeri nel *De anima* di Cassiodori » in *Dalla corte di Ravenne al Vivarium di Squillace*, Sandro Leanza, Rubettino, 1993, pp. 199-212.

Di Martino C., « Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino : dal De libero arbitrio al De Trinitate », *Rev. Étud. Aug*, 42, 2000.

Doignon J., « Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits de saint Augustin de 386 », *Revue des études augustiniennes* 40 (1994) : 39-43.

Dubreucq É., « Chair, corps, et âme, les formulations de la question de l'âme chez saint Augustin » *Recherches de science religieuse*, 84-3 (1996) : 351-372.

Fauvinet-Ranson V, « Une réponse de Cassiodore à la consolation de la philosophie », *Revue des études augustinienne*, 55, (2009) : 247-64.

Festugière A J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, les doctrines de l'âme, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Fiaccadori G., « Cassiodorus and the school of Nisibis », *Dumbarton oaks papers* 39 (1985) :135-37.

Fontaine J., *La littérature latine chrétienne*, Paris, P.U.F, 1970.

Fortin E.L., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, Paris, Études augustinienne, 1959.

Fridh Å., *Terminologie et formules dans les Variae de Cassiodore*, Göteborg, 1956.

_____ « Contribution à la critique et à l'interprétation des *Variae* de Cassiodore », *Acta regiae societatis scientiarum et litterarum gothoburgensis* 4, Göteborg, 1968.

_____ *Études critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore*, Göteborg, 1950.

Galonner A., « L'encyclopédisme sacré du *De anima* de Cassiodore », in Groult M (ed.), *Les encyclopédies, construction et circulation du savoir de l'antiquité à Wikipédia*, Paris, L'Harmattan, 2011..

_____ « Boèce, *Opuscula Sacra*, collection : philosophes médiévaux, tome XLVII, vol. 1, Louvain-Paris, 2007.

_____ « Boèce ou la chaîne des savoirs », Louvain-Paris, 2003.

Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1965, P. II.

Gersch S., « Cassiodore », *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. Goulet, Paris, CNRS, 1994, T. II , pp. 232-34.

Ghellinck J de., *Littérature Latine au moyen-âge*, t.1 :depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingienne, Paris, Bloud & Gay, 1939.

_____ *Patristique et Moyen Âge, Histoire littéraire et doctrinale*, Desclée de Brouwer, 1961, T. I et II.

Gilson É ., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969.

_____ *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1944.

_____ *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1989.

Gizewski C., « Die konversion Cassiodors als Typus politischen Handelns »
En ligne sur : <https://agiw.fak1.tu.berlin.de/Scriptorium/S6.html>.

Groult M., *Les encyclopédies, construction et circulation du savoir de l'antiquité à Wikipédia*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Guignebert C., « Remarques sur quelques conceptions chrétiennes antiques touchant l'origine et la nature de l'âme », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1929) : 428-450.

Halporn J W.,

« The editing of patristic texts : the case of Cassiodorus », *Revue des Études Augustiniennes*, 30 (1984) : 107-126.

_____ « The manuscripts of Cassiodorus' *De anima* », *Traditio*, 15 (1959) : 385-87.

_____ « Early printed of Cassiodorus' *De anima* », *Traditio*, 51 (1996) : 295-96. (1945) : 433-42.

Jones, L.W., « The influence of Cassiodorus on maedieval culture », *Speculum*, 20 (1945) : 433-42.

_____ « Futher notes concerning Cassiodorus' influence on maedieval culture », *Speculum*, 22, 2 (1967) : 254-56.

_____ « Notes on the style and vocabulary of Cassiodorus' *Institutiones* », *Classical philology*, 40-1 (1945) : 24-31.

Labriolle P de., *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

Leclercq J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 2008.

_____ *Quies Contemplationis, in Otia Monastica : Études sur le vocabulaire de la contemplationis au Moyen Âge*, *Studia Anselmiana* 51, Rome, 1963.

Leone M., « Signs of the soul : Toward a Semiotics of Religious Subjectivity », *Signs and Society*, Vol. 1, N° 1, 2013, pp.115-159.

Levet B., *La théorie du genre*, Paris, Grasset, 2004.

Laister L M W., « Some Reflections on Latin Historical Writing in the Fifth Century » *Classical Philology*, 35, 3 (1940) : 241-58.

Lubac H de., *Exégèse Médiévale, les quatre sens de l'écriture*, Paris, Édition Montaigne, 1961.

Mc Guire MRP, « the decline of the knowledge of greek in the west from c. 150 to the death of Cassiodorus », *Classica Folia*, 13, 1959, pp. 3-25.

Madec G., « Augustin disciple et adversaire de Porphyre », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 10- 4, (1964) : 365-69.

Marrou H I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1949.

Martin R M., « L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 41 (1934) : 128-45.

Masullo R., « Il sottofondo culturale del *De anima* di Cassiodoro », *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos* 8 (1995) : 181-92.

Mattews J F., *The Decline of the Western Empire and the Survival of Its Aristocracy*. Review by P. Wormald : « Western Aristocracies and Imperial Court », *The Journal of Roman Studies*, 66 (1976) : 217-226.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard "Tel", 1976.

Meyvaert P., « Bède, Cassiodorus, and the Codex Amiatinus » , *Speculum* 71, 4 (1996) : 827-83.

Moorhead J., *The Roman empire divided 400-700*, Edinburgh, Pearson Education, 2001.

Nadeau C., *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, Ellipses, 2009.

Nicolau M G., « Notes sur l'histoire du cursus rythmique » , *Archivum Latinitatis Medii Aevi* VII (1932) : 36-38.

_____ « Les deux sources de la versification latine accentuelle », *Union Académique Internationale*, Bruxelles, 1934.

Niqueux M., «La mitigation des peines de l'enfer dans les légendes de Judas », *Revue des études slaves*, 77-4, (2006) : 541-553.

Norberg D., *Manuel pratique de latin médiéval*, Paris, Picard, 1980.

Nougaret L., *Traité de métrique latine classique*, Paris, Klincksieck, 1986.

Oberhelman S M et Hall R G., « A new statistical analysis of accentual prose rhythms in imperial latin authors » , *Classical Philology*, 79, 2 (1984) : 114-30.

Portalié E., Augustin (saint), *Dictionnaire de théologie catholique*, T.I, col. 2268-2572.

Pouderon B et Duval Y.M., *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 2001 (Théologie Historique. 114)

Quicherat L., *Prosodie latine*, Paris, Hachette, 1893.

Rand E K., « The new Cassiodorus » , *Speculum* 13, 4 (1938) : 433-47.

Riché P., *Éducation et culture dans l'occident barbare*, Paris, Seuil, 1962.

Rijk L M de., *La philosophie au moyen âge*, Leiden, E.J.Brill, 1985.

Roger M., *L'enseignement des lettres classique d'Ausone à Alcuin*, Georg Olms, Hildesheim, 1905.

Sage A., « Le péché originel. Naissance d'un dogme », *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. XIII, 1967, pp. 75-112.

— « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin de 412 à 430 », *Revue des Études Augustiniennes*, vol. XIII, 1969, pp. 211-48.

Schneider A., « Die Erekennislehre bei Beginn de Scholastik : Cassiodor » , *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, Verlag der Fuldaer Actiendruckerei, 34 (1921) : 225-52.

Solignac A., « Les fragments du *De Naturae Animae* de Julien Pomère », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1974, T. 75, pp. 41-60.

Suelzer M J., « The clausulae in Cassiodorus », *Studies in medieval and renaissance latin langage and literature*, XVII, Washington, The catholic university of american press, 1944.

Tixeront J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, Gabalda, 1931.

Trout Dennis E., *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems. The Transformation of the Classical Heritage XXVII*. Berkeley: University of California Press, 1999.

Vallet O., *Femmes et religions. Déesses ou servantes de Dieu ?* Paris, Gallimard, 1994.

Verbeke G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Louvain, Paris, Desclée de Brouwer, 1945.

Vyver A van de., « Cassiodore et son œuvre » , *Speculum* 6 (1931) : 244-92.

— « Les étapes de developpement philosophique du haut moyen-âge », *Revue belge de philologie et d'histoire* 8 (1929) : 425-52.

Zucker A., « la physiognomonie antique et le langage animal du corps ap. J.C ». En ligne : <https://rursus.revues.org/58>.

Citations & Références Bibliques

Les chiffres **en gras** renvoient aux notes finales de la traduction, les chiffres *en italique* aux notes de l'Introduction, les chiffres normaux au texte.

Ancien Testament

Le Pentateuque : Gn : 1, 26-27, (**82**) - 2, 7, (**148,13**) - 4, 10, (**124**).

Ex : 14, 21-22, (**226**) – 17, 6, (**234**).

Les Livres historiques : Jos : 10, 13, (**237**). 1 R : 7, 1, (**227**).

2 R : 4, 35, (**230**) - 6, 17, (**228**), - 6, 18, (**229**)

Les Livres poétiques : Ps : 44, 10, (**262**). Qo : 1, 2, (**263**,). - 1, 8, (**266**).- 12 (**45**, 47), Sg : 8, 1, (**261**). - 9, 15, (**55** et **49**). - 11, 21, (**123**, et 12, 96).

Les Prophètes : Is : 57, 16, (**46,47**). Dn : 3, 94, (**235**). - 13, 42, (**125**).

Ez, 33, 11, (**220**).

Nouveau Testament

Les Évangiles : Mt : 4, 10, (**264**) – 4, 19, (**302**). - 5, 8, (**272**). -7, 7, (**316**). – 25, 41 et 25, 46, (**248**)

(**248**), Mc : 8, 36, (**312**). Lc : 1, 35, (**163**). - 11, 9, (**316**). - 16, 23-24, (**119**).

Jn : 1, 9, (**111** et **259**, 158 et 193). – 4, 24, (**33**). - 14, 6, (**260** et **311**)

14, 11(**260**). Ac : 3, 2- 7- et 8, (**236**). - 5, 15, (**238**).

Les Épîtres de saint Paul : Rm : 11, 33, (**110**). - 11, 34, (**159**). 1 Co : 12, 21- 23, (**210**). - 13, 9, (**160**). - 13, 12, (**272**). - 15, 22, (**161**). -15, 55, (**303**).

Ép : 2, 2, (**225**). _ 5, 29, (**53**), Ph : 2, 6, (**117**). - 2, 7, (**300**).

1 Th : 6, 16, (**108**).

Épîtres catholiques: 1 Jn, 3, 2, (**269**). - 2 P : 3, 9, (**220**). Ap : 12, 9, (**299**). – 20, 10, **248**

Délivré par l'UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER III
Préparée au sein de l'école doctorale **LANGUES, LITTÉRATURES,
CULTURES, CIVILISATIONS (ED 58)** et de l'unité de Recherche
C.R.I.S.E.S.

Spécialité : ÉTUDES GRECQUES ET LATINES

Présentée par **AMAND GÉVAUDAN**

**CASSIODORE, DE ANIMA,
TEXTE LATIN**

Soutenue le 14 Décembre 2015 à 14 h30 devant le jury composé de :

Béatrice Bakhouche, professeur de latin, université Montpellier III (di recteur)

Bruno Barreau, professeur de latin, université Lyon III

Ida Gilda Mastrorosa, professeur d'histoire romaine, université de Florence

(rapporteur)

Paul Mattéi, professeur émérite de latin, université Lyon II (rapporte

LIBER MAGNI AURELII CASSIODORI SENATORIS

DE ANIMA

I. Quid amici requisierunt

Cum iam suscepti operis optato fine gauderem, meque duodecim uoluminibus iactatum quietus portus exciperet, ubi etsi non laudatus certe liberatus adueneram, amicorum me suaue collegium in salum rursus cogitationis expressit, postulans ut aliqua quae tam in libris sacris quam in saecularibus abstrusa compereram de animae substantia uel de eius uirtutibus aperirem, cui datum est tam ingentium rerum secreta reserare ; addens nimis ineptum esse si eam per quam plura cognoscimus quasi a nobis alienam ignorare patiamur, dum ad omnia sit utile nosse qua sapimus. Nulla enim peregrina res est de sensu proprio loqui, quando sibi natura interrogata respondet, nec longe tendit ut se inuenire praeualeat. Nobiscum semper est ipsa quam quaerimus ; adest, tractat, loquitur, et, si fas est, inter ista nescitur. Proinde nota esse debet quae sibi praesto est, quia tunc magis ante se ponitur, cum subtilius de ipsa tractatur.

Nam dum a sapientibus praeceptum sit ut cognoscamus nosmetipsos, quemadmodum sustineri potest, si nos habemus incognitos ? Cupimus enim nosse planetarum caelo contrarios cursus, signorum consentaneum lapsum. Sunt enim ex eis alia manentia motuque carentia, alia uero quae mobili semper rotatione uertuntur nec ullis temporibus conquiescunt. Haec, ut mundani doctores exquirere temptauerunt, armoniacis delectationibus

inaestimabili modulatione uoluuntur, quorum tinnitus atque concentus adunatum efficit dulcisonum melos. Desideramus etiam comprehendere altitudinem aetheris, mensuram telluris, nubigeras pluuias, saeuae grandinis procellas, tremorem stabilium terrarum, naturam uagantium uentorum, profunditatem inconstantis maris, potestates uirentium herbarum, quattuor elementorum per omne corpus dissociatas complexiones ; et ferendum est ipsam sese scire non posse cui superne datum est tanta discutere ? Non enim aliquid contentione quaerimus, sed res profundissimas modestissime nosse desideramus.

Discamus ergo primum quare anima dicatur, deinde qualis sit eius definitio ; tertio, quae sit eius qualitas substantialis ; quarto, si formam aliquam habere credenda est ; quinto, quas uirtutes habeat morales, quas graeci *aretas* uocant, ad decus eius et gloriam contributas ; sexto, quae illi sint uirtutes naturales ad substantiam scilicet corporis continendam ; septimo, de origine animae disseratur ; octauo, cum sit per omnia membra diffusa, ubi potius insidere credenda est ; nono, de corporis ipsius forma et compositione noscamus ; decimo, quas proprietates habeat anima peccatorum per competentia nobis signa declarentur ; undecimo, qua noscantur discretione iustorum, quatenus quos oculis istis uidere non possumus per indicia probabilia colligamus ; duodecimo, in resurrectione, quam uere sapiens credit, quid de singulis fieri sentiatur maxime desideramus agnoscere, quatenus fragilia corda mortalium ad diuinitus promissa desideria concitentur.

Haec nobis, praestante Deo, ordine custodito responde, ut et nos facile possimus imbui et tu gloriam debeas inuenire doctoris.

II. Quid eis responsum sit

Dixi propositiones has non praeceptis regum quae nuper agebantur, sed profundis et remotis dialogis conuenire qui non tam istas aures corporeas sed interioris hominis intentum atque purissimum quaerere probantur auditum. Nec ideo facile posse de ipsa dici, quia per eam innumera nouimus explicari. Oculus enim qui usque ad sidera tendit se uidere non praeualet et palatus noster, cum diuersa gustu sentiat, cuius ipse sit saporis ignorat. Nares etiam fragrantium corporum uarios odores attrahunt, sed quid oleant ipsae non sentiunt. Cerebrum denique nostrum licet sensum membris reliquis tradat, ipsum tamen sensum legitur non habere.

Deinde qualia fatigatus possim disserere qui iam ad laboris terminum auida mente properarem ? Postremo, tam suaues amici, imponitis iterum cogitare, quod a cogendo dici absoluta cognoscitis ratione constare ; praesertim cum haec res a multis disputata sed paene inexplicabilis uideatur esse derelicta. Sed cum his ac talibus ingenia illorum multis allegationibus superare nequiuerim nec mihi concedere meum uelle decreuissent ; uictus petii ut me saltem diebus aliquot sustinerent nec praecipitanter quaerent quod plenum difficultatibus imperarent. Quocirca illud mihi accidit Prothei, qui, quod uoluntate non eligebat pandere, constrictus uinculis cogebatur absoluere. Hoc tamen inde tolerabile uisum est, quia de tali re urgebar dicere quae si, Deo fauente, ueraciter exprimatur, et audientem merito recreat et sensum bene persuadentis illuminat.

Quapropter, antequam rem ingrediar expetitam, oportet prius nominum similitudines, quasi ramos obuiantes, abscidere ne semitam disputationis nostrae uocabulorum consonantium silua umbrosis imaginibus uideatur intexere.

III. Quare anima dicatur

Anima igitur hominis proprie dicitur, non etiam pecudum, quia illorum uita in sanguine noscitur constituta. Haec uero, quoniam immortalis est, anima recte appellatur, quasi *anema*, id est, a sanguine longe discreta, quando et post mortem corporis perfectam eius constat esse substantiam sicut in subsequentibus suo loco declaratur. Alii uero appellatam animam dicunt eo quod animet substantiam corporis sui atque uiuificet. Animus uero dicitur *apo tu animu*, id est, a uento, quod uelocissima cogitatio eius ad similitudinem uenti motu celeri peruagatur. Fit autem ex appetitu animae pro desiderii eius qualitate commotus. Mens autem dicitur a *mene*, id est, a luna, quae licet uaria uicissitudine commutetur quadam se tamen in id quod fuit perfecta nouitate restituit ; modo enim tribulationibus attenuata, quasi probatur obscura, modo iterum in uigorem naturalem laetitia comitante reparatur. Spiritus itaque triplici modo dicitur. Appellatur enim ueraciter et proprie spiritus nullis indigens, ipse uero a creaturis omnibus indiget ; inspirans quod uult et dispensans omnia prout uult ; complens uniuersa, totus in toto, immobilis loco et uoluntate, aeternus, cunctaque quae summa sunt singulariter potens. Vocamus et spiritum substantiam tenuem nobisque inuisibilem, creatam, immortalem, quantum illi utiliter datum est ualentem. Tertio, spiritum dicimus per totum corpus emissum atque receptum per quem uita mortalium flatu necessario continetur, nec aliquando otium capiens, iugi mobilitate reparatur. Atque ideo sciendum est animum et mentem proprie animam non uocari, sed quia res istae in anima excellunt interdum per licentiam sic dicuntur. Nec pro anima utique spiritus distincte ponitur quia hoc illi nomen est commune cum ceteris, id est, angelis, potestatibus aeriis, et quaecumque spiritu continentur. Nec iste spiritus ueraciter potest dici anima qui aeris alternatione resoluitur, quando cum pecoribus illi res ista communis est.

Restat ut segregatim atque significanter anima hominis dicatur spiritalis substantia quae nullatenus sanguinis effusione consumitur. Nunc de ipsius animae substantia liberius disseramus, quando eam a similitudine nominum necessaria separatione discreuimus. Quapropter imprimis praegnantem rerum definitionem cautissima deliberatione formemus ut consequentia quae inde potuerint nasci fide generis sui facillime uideantur agnosci.

IV. De definitione animae

Magistri saecularium litterarum aiunt animam esse substantiam simplicem, speciem naturalem, distantem a materia corporis sui, organum membrorum, et uirtutem uitae habentem. Anima autem hominis est, ut ueracium doctorum consentit auctoritas, a Deo creata spiritalis propriaque substantia, sui corporis uiuificatrix. Rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque conuertibilis ; editum est quasi parturiale ouum, ubi uita futurae auis pennarumque grata uarietas continetur. Nunc aperiatur in partes, quia hominum consuetudo est facilius discere quae diuisa possunt euidentius elucere.

A Deo fieri uel factas animas prudentium nullus ignorat, quando omne quod existit aut creator est aut creatura. Creatrix igitur nulla creata potest esse substantia, quoniam ut ipsa subsistat indiget Deo et dare non potest alteri subsistentiam quam tantum ut haberet accepit. Superest ut eam uerissime a diuinitate conditam esse fateamur quae sola potest creare mortalia et immortalia. Euidenter enim legitur in Salomone : *et reuertetur puluis in terram sicut erat, et spiritus reuertetur ad Deum qui dedit eum* ; et alibi : *omnem flatum ego feci*. Hanc proinde spiritalem substantiam probabilis et absoluta ratio confitetur, quia, dum omnia corporalia tribus

nouerimus lineis contineri, longitudine, latitudine, profunditate, nihil tale probatur in anima reperiri.

Deinde quod corpori sociata, quamuis ipsius mole prae grauetur, opiniones rerum sollicita curiositate perpendit, caelestia profunde cogitat, naturalia subtili indagatione uestigat, et de ipso quoque conditore suo ardua nosse desiderat. Quod si esset corporalis, cogitationibus suis spiritalia nec cerneret utique nec uideret. Cesset ergo de eius corporalitate suspicio, quando et definitionem corporis a se omnibus modis reddit alienam et tales causas exquirat, ad quas solus sublimis spiritus peruenire contendit. Hinc est quod et Scripturis Sanctis iustissime commonetur omnia mundi istius uisualia contemnere ; quoniam ipsa incorporea est ut merito ad spiritalia tendat, quibus se similem cognoscit esse formatam.

Propria est utique illi substantia, quando nullus spiritus alter carnem suscipit ut eius passionibus aut condoleat aut laetetur. Illud autem quod diximus sui corporis uiuificatrix, quia, mox ut data fuerit, ineffabili conditione diligit carcerem suum, amat propter quod libera esse non potest. Doloribus eius uehementer afficitur ; formidat interitum quae non potest mori, et sic est ad corporis sui casus trepida, ut ipsam magis sustinere credas extrema, quae non potest deficere per naturam. Saluberrima quoque carnis temperatione perfruitur, oculorum speculatione depascitur, sonoris delectatur auditibus, suauissimis iocundatur odoribus, necessaria gustus epulatione delenitur, et licet his rebus nullatenus ipsa uescatur, subductis tamen talibus grauissimo maerore conficitur ; desiderans non sibi naturaliter accomoda, sed adiunctis artibus profutura. Hinc nonnumquam surripiunt uitia contraria rationi, quando anima dilecto corpori indulgentius remittendo locum noscitur praebere peccato. Vita igitur corporis susceptae animae praesentia est ; mors autem eius probatur abscessus. Sic diem dicimus lustrante sole, qui cum discesserit nox uocatur. Viuit ergo corpus

animae praesidio et ex ipsa probatur accipere unde se praeualet commouere.

Sed quoniam et hoc quoque ad uitae genus, de quo loquimur, noscitur pertinere, sciendum est, cum se partibus corporis ille uigor ignitus infuderit materiamque carnalem spiritus uitalis afflauerit, si quod fortasse uulnus acceperit, statim condolet, quia ubique substantialiter inserta est. Quod si uirtus eius tantum calorque uegetaret, incisum digitum non poterat condolere. Sicut nec sol probatur quicquam sentire, si eius radios secare temptaueris. Tota ergo est in partibus suis, nec alibi minor, alibi maior est, sed alicubi intentius, alicubi remissius, ubi tamen uitali intentione porrigitur. Colligit in unum atque copulat membra sua ; non sinit diffluere uel contabescere, quae uitali uigore custodit ; alimenta competentia ubique dispergit, congruentiam in eis modumque conseruans.

Mirum praeterea uidetur rem incorpoream membris solidissimis colligatam, et sic distantes naturas in unam conuenientiam fuisse perductas, ut nec anima se possit segregare cum uelit, nec retinere cum iussionem creatoris agnouerit. Clausa illi sunt uniuersa, cum praecipitur insidere ; aperta redduntur omnia, cum iubetur exire. Nam si acerbus dolor uulneris infligatur, sine auctoris imperio non amittitur, sicut nec sine ipsius munere custoditur. Hinc est quod frequenter grauiter uulneratos uidemus euadere, et rursus leuibis occasionibus interire.

Rationem uero homini inesse, quis dubitet ? Quando diuina tractat, humana sapit, artibus docetur egregiis, disciplinis eruditur eximiis, et hinc cetera animalia decenter excellit, quod eum ratio decora componit. Rationem uero dico animi probabilem motum, qui per ea quae conceduntur atque nota sunt ad aliquid incognitum ducit, perueniens ad ueritatis arcanum. Haec coniecturis atque argumentis ad illud properare cupit, quod

in rerum natura esse cognoscit. Ipsa enim uera et pura et certa ratio est dicenda, quae ab omni imagine falsitatis redditur aliena. Datum est ergo illi cogitationes suas quodammodo apprehendere et per obsequium linguae uolubili motatione disserere.

In corpore posita anima, quam multa uidet ; non a se egrediens, quam diuersa circumspicit ; ubique quasi distenditur, et animae fieri discessio non probatur. Mouetur, erigitur, fluctuari cognoscitur, et in se ipsa, tamquam in magno currens spatio, peruagatur. Haec non exit ad causas sed tractatibus suis sibi representat quod sua cogitatione respiciat ; modo quod oculis uidit carnalibus, modo quod phantastica imaginatione concepit. Cogitat plane singillatim sicut et loquitur ; per ordinem sensus nihil perficit, cum se diuersitate confundit, quia diuinitatis est proprium multa disponere et omnia simul modulis competentibus explicare. Rationis itaque dotata largitate, quot bona munere diuinitatis inuenit : litterarum formas repperit, diuersarum artium utilitates disciplinasque protulit, ciuitates defensibili muro cinxit, uarii generis amictus eiecit, meliores fructus per industriam exigit terras, transcurrit abyssos alato nauigio, uastos montes in usum uiuantium perforauit, portus ad utilitatem nauigantium lunari dispositione conclusit, ornauit pulcherrima fabricarum dispositione tellurem. Quis iam de eius ratione dubitet, quando ab auctore suo illuminata facit arte conspici quod debeat sub omni celebritate laudari ?

Conuenit nunc de eius immortalitate disserere. Immortales animas auctores saecularium litterarum multifarie probauerunt, dicentes : si omne quod uiuificat aliud in semetipso uiuit, <utique immortalite est>; anima autem, quoniam uiuificat corpus, in semetipsa uiuit ; utique immortalis est. Dicunt etiam : omnia immortalia simplicia sunt ; anima autem non est armonia neque constat ex pluribus, sed simplex natura est ; anima igitur immortalis est. Iterumque proponunt : quicquid a contrarietate originali non

corrumpitur immortale iugiter perseuerat ; anima enim quoniam simplex atque pura est, sine dubio immortalis est. Adiciunt quoque : si omne rationale quod se ipsum mouet, immortale est ; anima autem rationalis se ipsam mouet ; igitur immortalis est. Nos autem immortales esse animas facile ueridicis lectionibus approbamus ; nam cum ad imaginem et similitudinem auctoris sui legamus effectas, quis audeat contra sanctam auctoritatem mortales dicere ut impudenter potius asseratur eas a creatoris sui similitudine discrepare ? Nam quemadmodum poterat esse imago aut similitudo Dei, si animae hominum mortis termino clauderentur ? Ille enim ineffabiliter semper uiuens, ineffabiliter semper manens, perennitatem ipse custodiens ; qui omnia continet, omnia disponit, potens est sine dubitatione immortalis immortalia facere et pro suo modulo uitae competentiam dare.

Dicit aliquis : quomodo sum similis Deo, cum immortalia minime creare praeualeam ? Cui sic per aliquam comparisonem respondendum esse iudicamus. Numquid pictura quae nobis est similis potest imitari quae facimus ? Imago enim potest aliquam habere similitudinem, ceterum hoc non potest implere quod ueritas. Nam et hinc immortalem debemus agnoscere, quod appetit de aeternitate cogitare. Desiderat enim post corporis mortem relinquere sui nominis famam, cupit sine fine laudari, et bona conscientia plus est de futuris attonita ne a posteris maculetur relata. Hinc est quod inter sublimiores constat auctores quia quicquid dignitate rationis erigitur, mortis iniuria non prematur. Adde quod ueritas absolute profitetur malis iuge supplicium, bonis perpetua gaudia se daturam, ut non sit fas cum hesitatione recipi, quod dignatur omnipotentis diuinitas polliceri. Verum hanc immortalitatem animae non talem debemus aduertere quae nullam recipiat passionem. Est enim mutabilitati obnoxia et maeroribus peruia, sed tamen inter quaeuis taedia uel anxietates continuationis beneficio perseuerat. Singulariter autem immortalis Deus

est, singulariter iustus, singulariter potens, singulariter bonus, singulariter sanctus. Quoniam licet ista uel his similia hominibus uel angelis inesse dicantur, nulla tamen ad eius altitudinem reuerendae potestatis attingunt. Omnes enim arduae uirtutes in summitate illa plenissimae atque perfectissimae sunt quae creaturis uniuersis ipsius largitate pro suo modulo conceduntur.

Nunc sciendum est haec immortalis anima quemadmodum degere sentiatur. Viuit in se post huius saeculi amissionem, non reflante spiritu sicut corpus, sed aequali mobilitate quae illi attributa est : pura, subtilis, cita, aeterna, uidet, audit, tangit, ac reliquis sensibus efficacius ualet ; non iam ex partibus suis haec intellegens, sed omnia spiritaliter ex toto cognoscens. Alioquin absurdum est putare minus posse liberam quam mole brutissimi corporis ingrauatam. Talia enim intellegere posse non dubium est et angelos et potestates aeras uel cetera quae sublimi atque immortalis substantia constare noscuntur.

Reliquum est ut nunc obnoxiam mobilitati currenti ordine doceamus. Atque utinam esset ambiguum, et non facile probaremus in qua parte frequenter occurrimus. Quis autem dubitet modo nos esse gaudio subleuatos, modo maerore deiectos, modo pietate mites, modo indignatione terribiles, nunc ad uirtutes animos erigere, nunc iterum ad uitia declinare ? Alia tenaciter assumimus, alia obliuione respuimus ; quod nunc placet, post displicet. Bonorum etiam sermonibus aedificamur, malorum colloquutione destruimur, et quantum proficimus cum rectis, tantum deteriores nouimus esse cum pessimis. Nam si nos unus rigor, unum propositum contineret, nec boni ex malis, nec beati ex improbis mutabilitatis beneficio redderemur. Sed ut causa uarietatis huius euidentius possit agnosci, recordemur, ut dictum est, prudentiam non esse nobis immutabilem contributam. Et ideo sapimus, cum diuina illuminatione bene

gerimus ; atque iterum desipimus, cum delictis caligantibus obcaecamur. Affectio enim quae uenit et recedit semper incerta est. Solus omnipotens Deus est, cui hoc est esse quod sapere, hoc est posse quod uiuere, hoc uelle quod facere, et merito, quando uniuersa quae uere bona sunt non ad illum ueniunt sed ab ipso procedunt.

Quapropter haec animae quam diximus origo : non intellegenda est pars Dei, ut quidam dementium irreligiosa uoluntate putauerunt, quia conuertibilis est ; neque angelorum, quia carni sociabilis est, neque ex aere, neque ex aqua, neque ex terra, neque ex eis quae mutua complexione iunguntur. Sed simplex et propria quaedam natura et ab aliis spiritibus discreta substantia, quam longe subtiliorem aere et lucidiorem debemus aduertere, quando istum uulgariter intuemur, illam uero conditione carnis aspicere non ualemus.

Hanc speciem naturalis mobilitas semper exagitat ad cogitationes suas comiter explicandas. Hinc est quod per quietem remissi, dum materia nobis fuerit solitae cogitationis abstracta, nec intenti ad cotidianas fuerimus sollemniter actiones, res uarias, nunc falsis, nunc ueris inspectionibus, somniamur. Parum est quod sopitis sensibus uolatica imaginatione deludimur, dum frequenter etiam uigilantes a nostra contemplatione traducimur. Saepe enim cum nos in oratione magna intentione dirigimus, ludo nescio quo inspiratis subito cogitationibus amouemur, et ita prouenit ut menti nescio quid aduersum suggeratur quod dispositum non habemus. Constat ergo animam in hoc mundo instabili et uariabili uoluntate conuerti bonarumque rerum esse amissibilem ac receptibilem, nec uno semper uoluntatis suae rigore subsistere, sed etiam contra dispositum suum multiplici se conuersione mutare.

Nec de illis sumus qui dicunt recolere magis animas quam discere usuales artes et reliquas disciplinas, cum et ad interrogata sint paratae, ubi potuerint intellectu perueniente contingere, et noua sic audiant quasi nihil ex eis ante didicissent.

Ecce grauida definitio illa iam foeta est, ecce in lucem (ni fallor) quae fuerunt clausa proruperunt. Non est quicquam de proposita complexione derelictum, cuius talis est disciplina ut id quod intendit, ita explicet atque determinet ut neque minus neque amplius aliquid dixisse uideatur. Nunc ad substantialem eius qualitatem sollicitis sensibus accedamus, quam interrogationis uestrae tertium locum tenere memoramini.

V. De qualitate animae

Qualitatem itaque substantiae huius auctores igneam esse dixerunt propterea quod mobili semper ardore uegetetur et iuncta corpori calore suo membra uiuificet. Deinde quod cuncta caelestia flammeo referunt uigore constare, non isto fumeo, consumptibili, et temporali, sed ex tranquillo, nutritore, atque immortalis. Hoc neque minuitur neque crescit, sed in susceptae originis dignitate iugiter perseuerat. Quod ideo finiri nequit, quia nulla, ut corpus aliquod, elementorum diuersitate concretum est. Vnum enim atque simplex habere nescit aduersum et ideo semper manet, quoniam in essentia sua non habet litem. Sicut immortalia cuncta creata dicunt quibus spiritalis est concessa substantia.

Nos autem lumen esse potius non improbe dixerimus propter imaginem Dei, quam inter conditiones rerum, quantum illi pro modulo suo necessarium fuit, decenter accepisse memoratur. Ipse enim Deus

omnipotens *solus habet immortalitatem et lumen habitat inaccessible,* quod super omnes claritates uel admirationes sanitas mentis intellegit, sed imago aliquam habet similitudinem, ceterum hoc lumen non potest habere quod ueritas. Illud autem, quod ineffabile ueremur arcanum, quod ubique totum et inuisibiliter praesens est, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus est ; una essentia et indiscreta maiestas, splendor super omnes fulgores, gloria super omne praeconium, quod mundissima mens et Deo dedita potest quidem ex aliqua parte sentire, sed idonee non ualet explicare. Nam quemadmodum fas est sufficienter de illo dici qui creaturae sensu non potest comprehendi ?

Egrediamur licet pietate nimia modum animae nostrae et immensa religione supra nosmetipsos alta cogitatione sileamus. Transeamus etiam potestates caelestium creaturarum profundeque tractemus quis sit qui tam magna, una iussione, uno momento fecerit ; tamen quicquid miramur amplius est, quicquid sentimus excelsius, dum ad illam inperspicabilem maiestatem mens humana non penetrat. Vna ergo ratio potentiae huius est uenerari quod inuestigabilis est, non definitiue quaerere qualis quantusque sit.

His itaque rebus edocti, lumen aliquod substantiale animas habere haud improbe uidemur aduertere, quando in Euangelio legitur : *lumen quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum.* Deinde quod in cogitatione positi, nescio quid tenue, uolubile, clarum in nobis esse sentimus, quod respicit sine sole, quod uidet sine extraneo lumine. Nam si ipsum in se lucidum non esset, rerum tantam conspicientiam non haberet. Tenebrosis ista non data sunt ; omnia caeca torpescunt. Istius enim tam uiolenta sunt lumina ut etiam intueantur absentia. Quae tamen tunc multo clariores atque immutabiles efficiuntur, cum a Dei gratia bonis actibus non

recedunt. Earum enim speculatiua uirtute multa atque ardua quae in arcano naturae recondita sunt inspici et comprehendi usu ipso certissimum est.

Nunc inspiciamus utrum formas animae habere credantur quas incorporeas esse iam diximus.

VI. Formam animam non habere

Prius scire conuenit definitione maiorum formae ipsius ueracissimam complexionem. Formam uero dico quae aliquod spatium linea lineisue concludit, et sic facile datur intellegi, si eam possunt animae suscipere quas spiritali certum est uigore subsistere. Nam cum omnis forma aut in superficie sit aut in corpore, superficies non nisi in corpore - corpus uero solidum atque palpabile - ab his autem rebus animam manifeste constat exceptam, residuum est ut formas animae nullatenus habere putandae sint sed infiguratae atque incorporeales in sua qualitate permaneant.

Nec illud moueat quod Apostolus de Christo Domino dicit : *qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*, et cetera ; ibi enim naturam uult intellegi. Ceterum incorporeus Deus, qui ubique totus atque incomprehensibilis est, quam potuit habere formam ? Illud autem quod in Euangelio legitur, post huius lucis occasum Abrahae sinibus egentem Lazarum fuisse susceptum, diuitem uero flammis adurentibus aestuantem guttam postulasse unde eius temperaretur incendium ; ideo intellegitur positum ut humani generis rerum ruinosa praesumptio quid formidare debuisset agnosceret. Ceterum nec ille lingua locutus est quam constat esse corpoream, nec ille digitos habuit unde cadentibus guttis incendium diuitis temperare potuisset.

Nam et reliqua in hunc modum suscipienda sunt quae lectione simili continentur. Parum est enim quod de creatura ista memorantur ad consuetudinem humani generis instruenda. Ipsum quoque auctorem impassibilem, immutabilem, perenniter uno modo manentem, furere legimus, dormire frequenter audiuius, non quod talia possint Domino conuenire, sed ut res aliquae ex humana consuetudine facilius compendiosiusque noscantur. Sic animas, nobis informes, formas legimus frequenter accipere.

Solet etiam aliquos permouere si anima non habeat quantitatem, dum eam constet intra corpus hominis contineri ; sed si definitionem ueracissimam quantitatis reuocemus in medium, quae res singulas breuiter semper absoluit, facile nobis probata ueritas elucescit. Sic enim arithmetici eam compendiosa ueritate describunt : omnis quantitas aut de continuatis constat ut arbor, homo, et mons, aut de disiunctis ut chorus, populus, uel aceruus, et his similia. Sed cum anima neque de continuatis, neque de disiunctis sit, quia corpus non est, clarum est eam quantitatem penitus non habere, sed ubicumque est, nec formam recipit nec habere nobis dicenda est aliquam quantitatem. Creatori tamen circumstantias earum et quantitates patere posse credendum est quia *omnia sub mensura, numero, et pondere creauit*, et ipsi soli sunt nota uere, qui fecit ea, qui mira potentia ipsas quoque cogitationes nostras quasi res uisibiles intuetur, qui innocentis sanguinem audit clamantem ; ad postremum, qui nouit omnia et antequam fiant.

Tempus est uenire ad uirtutes morales quae sunt ambiendae diuitiae et reuera pretiosus census animarum, quas Graeci *aretas* uocant, quibus contra immunditiam corporalem suam nititur bona conscientia uindicare puritatem.

VII. De uirtutibus eius moralibus

Primum aduersum praua uel iniqua iustitiae munimen obiectum est cuius, ut ueteres definire uoluerunt, talis noscitur esse complexio. Iustitia est habitus animi, pro communi utilitate seruatus, suam cuique tribuens dignitatem. Contra confusa et incerta prudentia utiliter adhibetur. Prudentia uero est rerum bonarum et malarum uerax scientia. Contra aduersa uel prospera remedialis opponitur fortitudo. Fortitudo autem est considerata periculorum susceptio et laborum firma perpessio. Contra delectationes igitur illicitas et uoluptates feruidas moderatrix nobis temperantia suffragatur. Temperantia quippe est aduersus libidinem atque alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. His igitur munitionibus diuina opitulatione concessis, uelut quadruplici thorace circumdata, in hoc mundo mortifero salus animae custoditur nec potest a uitiiis adiri quae tanta meruit tuitione uallari.

Sed hoc uirtutum quadripertitum decus trina (ut ita dixerim) parte completur. Prima est contemplatio quae aciem nostrae mentis extendit ad res subtilissimas intuendas. Secunda, iudicialis quae discretionem boni malique rationabili aestimatione pertractat. Tertia, memoria, cum res inspectae atque deliberatae in animi penetralibus fida commendatione reponuntur ut, quasi in quodam conceptaculo, suscipiamus quae frequenti meditatione conbibimus. Vestiaria nostra, cum fuerint plena, nihil capiunt, hoc thesaurarium non grauatur oneratum sed, cum multa condiderit, sciendi desiderio plus requirit. Tetigimus supradictas partes quasi armoniam tricordem : tali enim numero delectatur anima ; ipso noscitur gaudere diuinitas.

Solent commouere aliqui subtilissimas quaestiones, dicentes : si diuinitas perfectas et rationabiles animas creat, cur aut posito sensu uiuunt infantes aut iuuenes inueniuntur excordes ? Sed quis non intendat animas paruulorum imbecillitate corporis nec officia sensuum nec ministeria posse explicare membrorum ? Vt si ignem angusto uase concludas altum, ut illius moris est, nequit appetere, quia eum artissimum obstaculum constat operire. Tunc enim unicuique rei facultas sua uidetur suppetere, cum illi nihil contrarium praeualet impedire. Sic stultis iuuenibus obuiat quod aut imparilitate partium aut crassitudine humorum materni uteri uitio suscepto, anima inepta nimis habitatione deprimitur et uim suam exercere non praeualet, inconuenientis domicilii sede praepedita ; quod stultis accidere hodieque conspicimus quos graeci *niniones* uocant. Nam ut de usuali quoque dicamus euentu, quam multi morbis accidentibus aut onerato cerebro aut praecordiorum stupore confusi acumen solitae sapientiae perdiderunt. Quanti etiam momentanea laesione mutati sunt ? Nam et ipse qui celeberrime sapiens habetur, copioso prandio refertus, quam facile in crapulam dilapsus obtunditur, ut uirum illum prudentissime disserentem difficile uel uiuum credas quem se nec mouere posse conspicias. Vnum tamen certissime scio, sapientes nimis felicissimos fieri qui misericordia Domini a talibus aduersitatibus redduntur alieni.

Forte sint et aliae causae quae rationabili animae ad motus proprios explicandos aduersum ire uideantur. Ceterum animae nec crescunt cum paruulis nec fatuis aliae uaria discretione tribuuntur, sed sicut immortalitatem iugiter sumunt, ita et rationales esse generaliter sentiuntur. Paruulis enim ratio crescit longa meditatione, non anima. Nunc ad reliqua currente ordine transeamus.

VIII. De uirtutibus eius naturalibus

Virtutes animae naturales quinquepertitas ueteres esse uoluerunt. Prima est in utraque parte sensibilis quae nobis tribuit intellegentiae sensum per quam omnia incorporalia uaria imaginatione sentimus. Facit etiam corporales uigere sensus, id est, uisum, auditum, gustum, odoratum, et tactum quo dura et mollia, lenia asperaque sentimus. Secunda, imperatiua quae iubet organis corporalibus motus diuersos quos implere decreuerit, hoc est, transferri de loco ad locum, uoces edere, membra curuare. Haec exempli causa posuimus ut in his similia dixisse uideamur. Tertiam, principalem, cum ab omni actu remoti, in otium reponimur et, corporalibus sensibus quietis, profundius aliquid firmitusque tractamus. Hinc est quod aetate maturi melius sapere iudicantur quia, senescentibus membris et corporalibus sensibus mollitis, pro maxima parte in consilium transeunt. Vbi dum mens amplius occupatur, robustior uirtute adunationis efficitur, sed iterum desipiunt cum nimia debilitate deponuntur, quoniam datum est animabus ad tempus suorum sequi corporum necessitates. Quartam, uitalem, id est, calorem animi naturalem, qui nobis propter suum feruorem moderandum aut auras aetherias hauriendo atque reddendo uitam tribuit et salutem. Quintam, delectationem, hoc est appetitum boni malique, quem sub iocunditate animus concupiscit.

Ecce iterum quadripertita subdiuisione ad sustentationem corporis explicandam pars ista refunditur. Prima est attractiua, rapiens de naturali quod sibi necessarium sentit. Secunda, detentoria, assumpta retinens donec ex his utilis decoctio procuretur. Tertia, translatiua quae accepta in aliud conuertit atque transponit. Quarta, expellitua quae, ut natura fiat libera, sibi nocitura depellit.

Soluimus, ut datum est, quasi alium nodum, inclinauimus uelut sextum, ut, difficultatis cacumine deplanato, inoffense ad reliqua gradiamur. Nunc ad originem animae quoniam difficultatibus plena est cautissime ueniamus.

IX. De origine animae

Legimus in conditione rerum mox de limo terrae corpus effectum est, et statim Dominum insufflasse factumque esse Adam in animam uiuentem. Insufflauit enim dictum est ad exprimendam operis dignitatem, ut agnosceretur aliquid eximium quod eius ore prolatum est. Ceterum hoc significat insufflatio eius quod mandatum et iussio. 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. Opinione quoque fertur aliquorum quod creator ille potentissimus, sicut de corpore nostro semen carnis educit, ita et de animae qualitate animam nouam posse generari, quatenus originalis illius peccati, quod Catholica confitetur Ecclesia, per traducem delicti rea possit ostendi, nisi dono fuerit baptismatis absoluta. Nam quemadmodum infans qui peccandi non habet uotum, reus debeat ullatenus inueniri, nisi aliqua ratione in ipsa origine animarum culpa uideatur esse transfusa ? Vnde pater Augustinus, religiosissima dubitatione laudandus, nihil temere dicit esse firmandum, sed in ipsius esse secreto sicut et alia multa sunt quae nosse non potest nostra mediocritas. Hoc autem ueraciter fixeque credendum est, et Deum animas creare et occulta quadam ratione

iustissime illis imputare quod primi hominis peccato tenentur obnoxiae. Melius est enim in tam occultis causis confiteri ignorantiam quam periculosam assumere fortassis audaciam, cum dicat Apostolus : *quis enim cognouit sensum Domini aut quis eius consiliarius fuit ?* Et iterum : *ex parte scimus et ex parte prophetamus.*

Sed quoniam in hunc locum tenor nos disputationis adduxit ut animas reas per traducem peccati generaliter esse diceremus, conuenit animam Christi Domini in medium deducere ne quis calumniosa intentione peruersus simili eam putet condicione constrictam. Audiamus igitur originem eius sanctae Mariae semper uirgini digno praecone fuisse prophetatam. Ait angelus: *Spiritus Sanctus superueniet in te et uirtus Altissimi obumbrabit tibi. Propterea quod nascetur ex te sanctum uocabitur filius Dei.* Quis, rogo, in hac maiestate nascendi aut originalis peccati credat esse culpam aut profanam aliquam carnis suspicetur offensam ? Absque peccato sine dubio uenit qui erat omnium peccata soluturus. Conceptus mystico inspiramine, natus ex uirgine, nihil de Adam traxit qui ut malum Adae uinceretur aduenit. Funis ille longissimus quo nos ligabamur abruptus est. Torrens qui nos rapiebat ibi siccatus est. Iura sua mors perdidit, dum conditio nostra uitam redemptoris accepit. Nam primus homo posteris transmisit exitium ; ueniens Christus Dominus credentibus contulit regna caelorum. Per istum enim reparat amissum statum qui per illum perdiderat meritum. Natus in gloria, conuersatus sine macula, quid potuit de illo trahere quem contraria uenit actione destruere ? Sanctae origini uita sancta respondit. Qui sine peccato est genitus, nulla est mundi labe superatus. Suscepit uerum hominem natura, non uitiiis. Respuit quod protoplastus deliquit et assumpsit hominem purissimum quem creauit. Non peccatum suscipiens, sed carnem peccati sine aliqua iniuria pollutionis assumens.

Suavis quidem nimium mihi facta digressio est, dum suspiciones improbas amouere contendo, sed dum ad aliud tendimus, hinc dicere multa non possumus. Restat nunc ut ordinem et propositum persequentes de sede animae dicere debeamus.

X. 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 grauitur 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.

Fuit quidem in primo homine beatitudo naturalis, arbitrii liberi potens et inuiolata sententia, sed infelici transgressione deceptus, diabolica fraude perdens quod posteris traditurus acceperat, ad nos transmittere non potuit quod amisit. Inde propagatus interitus, inde humani generis nutrita defectio, inde ignorantia rationi contraria, inde noxiae curae, inde paenitenda consilia, inde obscurata cognitio, turpe desiderium, iustitiae neglectus ; inde mille criminum lapsus et plura nobis cum pecoribus communia quae diuinitas fecerat esse discreta. Praenuntiat enim, pro dolor, nobis solis

discessio serenitatis aduentum, futuras tempestates uentorum commotione dinoscimus, uenturam saeculis ubertatem temporum ratione colligimus, laetitiam nobis interdum ignari animi praesagatione promittimus ; sed quid tale ignorare potuisset anima, si eius fuisset dignitas custodita ? Depressa est iuste ad ignorantiam quae scire uoluit contumaciter uetita. Modo enim signis aut coniecturis sapit aliqua quae sine labore nosse potuit uniuersa. Illud tamen, sancta conuersatione purgata, diuinitatis auxilio recepit quod insidiis decipientis perdidit ; illuminata uidet a creatore quae fuscata non potest a semetipsa cognoscere.

Narrata sunt de anima quanta probantur esse concessa, sed conuenit ut et de eius templo dicamus, quoniam illa imago Dei non patitur ut corpori deformi coniuncta esse uideatur.

XI. De positione corporis

Procerum animal et in effigiem pulcherrimae speculationis erectum ad res supernas et rationabiles intuendas, cuius armoniaca 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, bracchia, 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 bracchiaque concessa sunt ut illatam iniuriam manu defenderet et obiectu pectoris quasi quodam clipeo uindicaret.

Genitalia uero nostra in magnum mysterium quis dubitet attributa ? Vnde, 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 pollutibus non redderentur obscena.

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

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 colligitur ? 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 nutritibili 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 conuererunt ut omnia sint necessaria, omnia probenter accomoda, sicut Apostolus ait, cum Ecclesiam de 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.

Sed hoc propter nimiam prolixitatem in summam dictum abunde sufficiat, nullum corporale animal in tantam mysteriorum significationem fuisse formatum. Debit enim consilio summo fieri quod uidebatur

rationabili animae coniungi. O summi opificis creatura mirabilis qui sic humani corporis lineamenta disposuit ut si primi hominis non esset peccatis grauantibus onerata, magnis muneribus non fuisset exuta. Qualia enim meruit tunc libera habere quae nunc tot bona noscitur retinere damnata ? Verum ista caro, quamuis diuersis uitiis appetatur, multisque uulneribus lacerata subiaceat, ipsa tamen est quae caeleste psalterium canit, quae gloriosos martyres facit, quae conditorem suum uisitata promeruit, quae ipsam quoque uitalem crucem sancti redemptoris accepit ; merito iam spiritalis futura creditur quando et hic mortalis tanto munere perfuncta gloriatur. Sic enim ista magna quidem natura sed originali delicto peccatis cotidianis obnoxia, ieiuniis, elemosinis, assiduisque orationibus diuina se suffragatione componit, sic emundatis sordibus peccatorum, lucidam praeparat mentem ut suum suscipere mereatur auctorem, fidei templum quae se criminibus non concessit hospitio. Credo diuina miseratione prouisum ut corpus subderet animae animam sibi totumque salutariter ad Deum respiceret creatorem.

Peractis his quae dicenda fuerunt, congruum uidetur de animarum signis indiciisque disserere. Quia licet earum substantia una esse uideatur, longe tamen disparibus qualitatibus segregantur. Ac primum dicam quemadmodum malorum hominum consuetudo moresque declarentur, quatenus quos interius uidere non possumus, quibusdam indiciis extrinsecus approbemus.

XII. De cognoscendis malis hominibus

Omnes igitur animae sine recta fide teterrimae sunt, ut philosophorum quae non creatoris legem sed humanum potius sequuntur errorem, et quamuis doctores uideantur esse moralium et se disciplinarum cotibus nitantur abstergere, superstitionis tamen erugines non declinant. Qualis enim dementia est illum colere quo melior est et credere praestare posse qui sibi non praeualet subuenire ? Nihil enim cuiquam prodest uitasse noxias cupiditates, eneruatam non amasse luxuriam, deceptricem fugisse fallaciam, alienum se a terrenis uitiiis effecisse, quia necesse est laboret incassum qui remuneratorem bonorum omnium sibi reddit infensum. Cuius enim praeceptis oboediet, si latorem legis ignoret ? Graditur sine uia, respicit sine lumine, cogitat sine sapore, currit ueloci gressu nec reperit ad quod peruenire disponit.

Hi possunt ad praesens florere, sed fructum non probantur inferre, quia gratia eorum non in radice uiguit sed in foliorum se tantum ostentatione iactauit. Nam et illi in eadem parte sunt qui, etsi recte credunt, foedis tamen sceleribus polluuntur ; quoniam cum se grauibus peccatis conectunt, a creatore dissoluunt. Tunc immortalis anima fit mortua tenebris suis ; incipit amare quod pereat, incipit odisse quod uiuit, uirtutes odit, uitia semper affectat in lamentabili obscuritate fuscata ; rationem mundissimam non habet quia in gurgitem se peruersitatis immersit ; mox antiquo hoste captiua, ad uitia praecepta agitur et per corporis illecebras sumit de eius obnoxietate uictorias. Est enim aegra et peccati semper anxia ; ipsa se condemnans quam nullus accusat, ut merito mors uitalis ac uita mortalis talibus prouenisse dicatur. Hanc si miserator ille respexerit oculumque mentis corporeis excessibus obcaecatam fuerit illuminare dignatus, ad liberatricem paenitudinem trahit, euadendi donat effectum quae pereundi primitus uidebatur habuisse desiderium. Tunc felicior, cum fleuerit, tunc

celsior, cum se prostrauerit ; lacrimis reparat quod gaudento perdiderat, et quae ad hostem uoluptatibus inuitata peruenit, ad salutarem Dominum prosperrime contristata festinat.

Sed quamuis eas non sit fas hominibus intueri, tamen euidentibus indiciis suas qualitates aperiunt ut et illos possimus aduertere de quibus aliquid non probamur audisse. Malis nubilus uultus est in qualibet gratia corporali ; maesti etiam cum laetantur, agunt unde paulo post paeniteant. Deserti impetu uoluptatis suae, subito in tristitiam redeunt, oculi interdum super quam necesse est commouentur. Iterumque cogitantes infixi sunt, incerti, uagi, fluctuantes, ad omnia trepidi, de cunctorum uoluntate suspensi, curis anxii, suspicionibus inquieti, aliena de se iudicia sollicite perscrutantur quia dementer propria perdiderunt ; quaerendo uitam calamitatem infernae mortis incurrunt, et dum lucem temporalem auide cupiunt, tenebras perpetuae noctis acquirunt. Relationes suas inexplicatas saepe derelinquunt, saltu quodam ad aliud transferuntur, cum nihil agant semper eos aestimes occupatos. Formidolose uiuunt etiam cum nullius insecutione uexantur. Poena illis est conscientia sua et a se omnia sustinent, cum ab aliis grauia nulla patiantur, eorum et ipse odor acerbus est nisi cum suauissimis inalationibus superstites condiuntur. Necesse est enim ut odore delectetur peregrino qui offenditur proprio.

Veniamus ad sanctae Trinitati fideles animas quae praedicatam retinent apostolicam disciplinam et in gloriosissima uoluntate constantes reuera similitudinem supernae seruare probantur imaginis.

XIII. De cognoscendis bonis hominibus

Sanctarum igitur animarum et in ista communi uita magna iam uirtus est. Nam carnem expugnatricem humani generis per quietem debellant, uictrices sui sunt dum studendo conscientiae uiuo corpori mortem delectantur infligere. Vae autem carni quae hic superata non fuerit ! Nam quae in hac conuersatione uincitur illic sine dubio coronatur.

Vir denique fixus, purus, innocuus, omnes laudat, se semper accusat et cum placeat uniuersis, sibi soli displicet. Nimia enim magnitudo est suam intellegere paruitatem, nec praeualet hoc nosse, nisi cum iam coeperint diuina patescere. Hi tantum expeditius ad superna uolant quantum se onerosius in humana conuersatione castigant. Imperant corpori quia famulantur auctori, et dum se exiguos cognoscunt, ad culmen magnae perfectionis euadunt. Nullum laedere cupiunt, laesi semper ignoscunt ; caritatem et illis impendunt qui eos scelerato odio persequuntur.

Tales animae, Domino praestante, etiam noxiis spiritibus imperant, et illi quos mundus patitur infestos, a creatura minore superantur. Adhuc in corpore positae fortiores sunt angelis malis, adhuc inditae carni iubent potestatibus aeris ; quorum temptationibus non cedunt, eis diuina uirtute dominantur. Istae enim immortales proprie sunt dicendae, quas nulla paenitudo discruciat, nullus maeror affligit, quae sibi nequeunt reputare quae probantur existere. Inopia ditescunt, carceribus laetae sunt, et inter haec iure secunda illis oboediunt quia semper bonos sequuntur. Contra persecutores fortiore semper eriguntur audacia, quando finis lucis illis principium est bonorum, et in aeterna beatitudine recipiunt quod in temporali conuersatione gesserunt.

Sic sanctorum animae adhuc in isto saeculo commorantes, dum longa sint habitationis contrarietate districtae, tamen bonis angelis uidentur esse

conciues, etiam ex magna parte consortes. Moyses enim per maria terrenum iter aperuit, aquarum domicilia siccis pedibus transmeauit, et tam magni fluctus, quasi latere utroque constructi, in speciem rupis peregrina soliditate riguerunt. Meruit Helias ne plueret, obtinuit etiam ut se desideratus imber effunderet, et unus homo beatis supplicationibus egit quod generalitas, cum suspenderetur, impetrare non meruit. Istis enim qui se caelesti conuersatione mundificant uirtus superna miseratione conceditur quam homo propter originale uitium habere non potest cum creatur. Per mundum transeuntes maiestati semper affixi sunt, quibus tam assidue praestantur magnalia ut paene iure desinant esse miracula. Heliseus discipuli sui oculos caelestem militiam non uidentes aperuit, exercitus hostium caecitate percussit. Ademerunt nonnulli flammis incendia, uitalem calorem frigidis cadaueribus reddiderunt. Leones feroces ad sepeliendum corpus conuenire fecerunt et in uicem ratis homines legimus uexisse crocodillos, liquorem conuerterunt in duritiam silicum, latices iusserunt manare de siccitate saxorum, illaesis uestibus prunas accepimus fuisse portatas ; ambulare claudum, solem praeceperunt stare celerrimum. Humano uerbo facta est naturae diuersitas et in tantam gratiam sunt recepti ut et ipsis potuisset famulari quod seruire mundus mirabatur auctori.

Quid iam de imperio uocis dicamus quando et uestis eorum tacta effectum sospitatis attribuit et apostolici umbra corporis periculum mortis exclusit ? Sic abundantia meritorum et per illud uidebatur sanare quod constat substantiam non habere. Talis anima absolute sentitur etiam cum eius existentia non uidetur.

Hilaris illi semper uultus est et quietus, macie ualidus, pallore decoratus, lacrimis assiduis laetus, promissa barba reuerendus, nullo cultu mundissimus ; sic per iustitiam mentis de rebus contrariis redduntur homines pulchriores. Oculi laeti et honeste blandi, sermo uerilocus,

bonorum pectorum penetrabilis, cupiens amorem Dei omnibus suadere quo plenus est. Vox ipsa mediocris nec debilis uicino silentio nec robusta clamore dilatato, asperitate non frangitur, accedentibus gaudiis non mouetur ; moribus uultuque unus est. Templum sanctum, domicilium uirtutum, cuius ora se nequeunt immutare dum semper probantur studere constantiae. Gradus quoque ipsius nec tardos conspicit nec ueloces, nullum propter semetipsum uidet, nulli propter alterum parcat, suasor recti sine arrogantia docens, cum humilitate liber, cum caritate districtus, ut tam graue sit illum deserere quam inuitum est ab ipsa quoque uita discedere. Amator salutiferi secreti ubi nulla libidine sauciatur, contentione nulla succenditur, superbia non inflatur, inuidiam non habet fratrum, nulli loquitur quod paeniteat, nil audit absurdum. Multa turba uitiorum sine certamine uincitur quando solitudo grata suffragatur. Tunicam postremo suam, quamuis more cutis una sit, suauissimis implet odoribus ; fragrat, quod diuitis Indiae pigmenta transcendunt. Agnoscitur in illis humanum corpus habere aromata sua, scilicet dum nulla crapulatione distentum, nidores non exudat acerrimos. Facile est aduertere quem superna potentia dignatur inuisere. Nam et ipse quoque animus noster mox gaudet ad talem et non admonitus intellegit quem caelesti inspiratione cognoscit.

Verum haec in sexu ualidiore non adeo miranda sunt. Quis autem digne sufficiat uirginum ac uiduarum maximas explicare uirtutes quae sic ad praecepta Dei sancto amore rapiuntur ut et magnae patientiae se uigore discrucient et ad martyrii coronam uicta carnis infirmitate perueniant ?

Locuti sumus multa de anima ; diximus etiam de corpore nostro quae uisa sunt. Tendamus nunc acies mentis in futuras retributiones. Conuenit enim ut postquam se creatura cognouit, ad creatorem suum pura mente festinet.

XIV. Quid agant animae post hanc uitam

Quaeritis forsitan post hoc saeculum animae nostrae quid agant qualesque permaneant. Respondemus ut diuersa lectione collegimus. Mors est animae corporisque facta resolutio, uitae huius absentia, carnis desideria uel necessitates prorsus ignorans. Nam cum fuerimus hac luce imperio creatoris exuti, simul corporis appetitiones et imbecillitates amittimus. Non enim ulterius labore frangimur, non cibo reficimur, non ieiunii diuturnitate quassamur, sed in animae nostrae natura iugiter perseuerantes, nihil boni malique faciemus, sed usque ad tempus iudicii aut de praeteritorum actuum prauitate meremur aut de operationis nostrae probitate laetamur. Tunc autem recipiemus factorum omnium plenissimum fructum quando uoce Domini aut repudiati fuerimus aut ad regnum perennitatis admissi. Hanc igitur mortem in ista uita paene quietus somnus imitatur quando saeculi istius desideria ambitumque deponit, et quicquid hic agitur tranquillus animus sopore mentis ignorat.

XV. De futuro saeculo

Nam dum corpora sexus suos die resurrectionis in illa celeritate qua sunt omnia creata receperint, quae erit calamitas miseris in aeternum cruciari numquamque deficere ? Ita enim perpetuae poenae traditur ut infauste semper existere comprobetur : dolor sine fine, poena sine requie, afflictio sine spe, malum incommutabile. Sic enim uarietas uitiosa punitur ut eius damnatio nullatenus immutetur. Miserrimi omnium et perdendo quod diligunt et iugiter patiendo quod nolunt. Aeuum sine dulci uita, mors sine

remediabili fine, ciuitas sine laetitia, patria exosa, amara domicilia, coetus tristium, turba lugentium ; et quod supra omnes deterius est, illos ibi secum torqueri posse cognoscunt quos decepti numina crediderunt.

In ipso tamen supplicio pro meritorum qualitate diuersitas est. Nam et distans beatitudo bonos continet et impios dispar poena constringit. Aetas plane omnibus una atque perfecta futura est. Nam quemadmodum ibi erit minor ubi non crescitur, aut quare senex ubi non deficitur ? Mutabilitates istae ad interitum tendunt, unum est quodcumque perpetuum est.

Ex hoc igitur quasi uasto flumine quidam uidetur riuulus altercationis exire, si iugi poenae concedatur aeternitas, dum consumptio uix substantiam permittat existere quam nullo se tempore permittit reparare. Sed istud omnino superfluum est in causarum perennium ratione cogitare. Nam et talis esse poena potest quae torqueat, non imminuat ; et talis substantia quae sensum doloris augeat, non defectum mortalitatis incurrat. Ipsa denique anima nostra quantis hic cruciatibus afficitur, cum tamen non soluatur ! Montes quoque nonnulli quam nimio torrentur incendio, et tamen inter flammam suas stabiles perseuerant ! Salamandria incendio reficitur et ignis calore reparatur. Vermiculi quidam aquis aestuantibus nutriuntur. Sic istis dat uictum quod aliis minatur interitum. Quod si inter has mortales materias talia nos exempla corroborant, quid de illa aeternitate credendum est ubi mortalem non inuenit quem poena consumat ? Erit ergo miseris conflagratio inextricabilis et aeterna combustio.

Bonorum autem dona quis dubitet esse perpetua, cum se cognoscunt laetitiam percipere et ulterius tristitiam non timere, mereri gaudium quod non esse continuum ? Illic animus sua prospera non pauescet sed exultationem propriam semper retinet in aeternum cogitata prosperitas. Aduertunt enim beatitudinem suam in summa esse securitate, cum se

intellegunt iam non posse peccare. Nulla ibi iam quatitur uarietate nostra securitas ; fixa mens non nutat, non fluctuat, non mouetur, et in tanta pacis stabilitate defigitur ut nihil aliud praeter illam contemplationem uel quaerere uel cogitare patiatur. Sic prouenit semper quod libeat quando non erit quod paeniteat. Vacabimus ibi, si tamen creatoris munere concedatur, non torpore desidiae resoluti, sed ad gratiam perfectionis intenti. Sensus noster complebitur puritate mitissima ; tranquillum erit omne quod uolumus, sine cogitatione sapiemus, sine errore sentiemus. Malum iam nec ab alio capietur nec extra uoluntatem generabitur.

Habebimus hanc esuriam quae delectet, habebimus hanc assiduitatem quam mens fastidire non possit, iugiter amando creatorem semperque eius gloriam suauiter contuendo. Non ibi molesta taedia praegrauabunt, non uarietas imbecilla confundet, quando talia sunt quibus afficimur ut nullum in eis finem optare patiamur : quies operosa, opera quieta, animi indefecta unitas. Tunc enim diuinae sapientiae agnitione complemur, nec rerum ueracissimus intellectus disciplinis onerosis imbuitur sed inelaborato mentis lumine declaratur. Ibi numerus quantus est notus efficitur, ibi linearum discretio absolute conspicitur, ibi conuenientia musicae patet, ibi astrorum motus uisuali cognitione certissimus est, ibi ueritas superna uidendo nota est. Dei sapientiam contuebimur, qua maiestate singula quaeque disponat. Ibi uidebimus quam irritate a Catholicis lacerabatur Ecclesia. Ibi eam conspiciemus in uestitu deaurato astare a dextris sponsi et regis sui. Ibi cognoscemus quanta fuerit sub sole uanitas uanitantium. Ibi reuera cernemus quam salubriter monebamur *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli seruias* ; cui omnia comparata uilissima sunt, qui numquam aliter fuit, numquam aliter erit, cum quo esse nemo nisi feliciter potest, sine quo esse nemo nisi infeliciter ualet. Sic dum talis agnitio ab

anima rationali etiam purgata reuoluitur, inueniri ab ea non potest quod amplius expetatur.

Opinari quidem possumus spiritalis homo quarum causarum delectatione saginetur, sed quis sit ille suauitatis modus, sicut legitur, nec mente potest intellegi nec sermonibus explicari. Felices qui habent omnia quae uolunt et nulla aduersitate quatiuntur. Ibi enim caro animaque aeterna pace compositae nequeunt inter se sentire contraria, ibi erunt artus qui spiritali consensu ornet, non concupiscentia carnali degenerent, ibi denique caelesti sobrietate fulgebunt, non autem mundanis cogitationibus ebriae polluentur. Domicilia plane eorum, ut putamus, in supernis erunt et terras non appetent quarum usum necessarium non habebunt.

Quocirca non erit permixta, sicut in hoc mundo, habitatio, sed sequestratim ab impiis electi magna locorum qualitate et regione diidentur. Ciuitas caelestis, mansio segura, patria totum continens quod delectet. Populus sine murmure, incolae quieti, homines humanarum rerum indigentiam non habentes, ubi nullum auida molestat esuries, nullum morbida aegritudo consumit. Nullus probatur liberam erubescere nuditatem nec quemquam grauia frigora contristant, non aestus anhelum corpus exurit, nullus reparatores appetit somnos ubi nemo cognoscitur esse lassatus. Omnia blanda, omnia suauia, cuncta tranquilla, quando et ipse mundus noxiam deponens intemperiem habebit saluberrimam perpetuis saeculis unitatem.

Erit etiam illic dies continua et serenitas aeterna. Sol ibi quidem nulla nube fuscatur sed omnia de auctoris gratia plus lucebunt. Ibi enim beatis talis splendor mentis est et lumen intellegentiae ut ipsum, ut dictum est, sicut in maiestate sua est, mereantur conspiciere creatorem. Quocirca libris ueterum rationabiliter commonemur quod pars illa emundata atque

meliorata diuino munere ueraciter speculetur auctorem, quae eius nihilominus portat imaginem. Inde denique uidebimus unde credimus, et ex ea parte illud summum, eximium, singulare contemplabimur unde utique meliores sumus.

Globus iste solis cum hic serenus infulserit, quemadmodum animi nostri sensa permulcet ! Lumen quoque terrenum, quanta nos implet gratia cum uidetur ! Aspecti flores gratissima nos iocunditate reficiunt : terram uiridem, mare caeruleum, aeris puritatem, stellas micantes eximiis nunc delectationibus intuemur. Quod si magnam praestant dulcedinem, cum ad obtutus nostros uenerint res creatae, quid illa maiestas tunc uisa conferre creditur cui nihil simile reperitur ?

XVI. De Deo

Tunc perfecte cognoscemus quod modo salutariter credimus. Nec enim aliter animaduertere merebimur, nisi nunc quae sunt uera fateamur ; hoc est, coaeternam, incommutabilem, distinctam personis et inseparabilem Trinitatem, replentem omnia simul substantiali uirtute sua, unum triplex trinumque simplicabile, parilitas in omnipotentia, aequalitas in caritate, unitas in natura. Haec excellenter et singulariter simul iudicat iustitia sua, simul parcit pietate sua, simul cooperatur uirtute sua.

Potestas incomprehensibilis, beatitudo mirabilis ex qua beantur quaecumque beata sunt, uiuificantur quaecumque uiuentia sunt, continentur

quaecumque subsistunt ; cuncta librans, simul cuncta discernens, quae ideo in iudicando non labitur quoniam in cognoscendo non fallitur. Cum non appareat, praesens bonis est, et cum nusquam desit, absens malis est. Immobilis quia ubique tota est, incessabilis quia uoluntates suas semper operatur. De toto se audit, de toto se uidet, non ex aliqua parte, tamquam de membro respiciens, sed omnia undique ita ut sunt perscrutabili uirtute cognoscens. Dicitur etiam odorare, gustare, ambulare, sed haec propter intellegentiam nostram humana consuetudine facere perhibetur, dum inenarrabili potentia maiestatis suae longe aliter cuncta perficiat.

Virtus sancta, uniuersa creans atque disponens, regnat maiestate propria et gloria sempiterna. Incomprehensibilis, inaestimabilis, et aeterna potentia caelos mirabili suspensione consolidat, terras super mare defigit, dat fontibus cursum, mari terminum ponit ; serenus coruscat, purus fulminat, ima summaque sapientiae suae lege moderatur, scilicet quia in gubernatione ipsius consistunt omnia, non in suo posse derelicta. Irascitur placidus, iudicat tranquillus, et sine mutabilitate eius prouenit quod delinquentium reatus exciperet. Rerum humanarum ualde miserator, conuersis statim parcens, peccantes expectando recorroigens, et cum pati nil possit contrarium, magna tolerantia sustentat aduersum.

Quantulum est quod hic de illa ineffabilitate sentimus ! Ibi plene cognoscemus quam subiecta sint in conspectu eius gloriae, quae miramur, cui praebet ministerium angelica magnitudo, carissimo famulantur excelsi principatus obsequio, innumerabiles potestates fideliter et constanter oboediunt, quem semper indiget quaeuis excellentia summitatis.

Quid iam de eius singulari potentia coniciamus quando nec illud modo comprehendere sufficimus quod ei parere posse minime dubitamus ? Tunc liberati intellegemus cui dementes resistere temptabamus ; ad quae

magnifica prouocati, quibus uidebatur sordibus occupari ! Illud in momento uidere sufficeret quod nos in aeternum promittit ueritas intueri. Illic conuincitur omnis prauitas quaestionum, illic male credita ueritatis ipsius facies operatur : Sine fine regnum, sine nocte lux, sine uitii corpus, sine mortibus uita. Et cum omnia dirigantur ad aeternum, solum ibi morietur exitium. Magnum est his perfrui sed multo melius quod inde non probatur exiri. Vincunt uota qui uocantur ad praemia. Tunc uere cognoscunt quam feliciter creati sint qui ad tam magna peruenerint.

O incomprehensibilis maiestas et pietas, nam inter operas rerum quibus mundi ambitus opificis laude completur nihil egregius probatur existere quam substantiae spiritales quae creatorem suum pura noscuntur mente cogitare. Reliqua enim facta sunt ad intellegentium delectationem ; haec autem ad suam beatitudinem quae uenerantur auctorem.

Tempus est ut quaestionum uarietate dimissa dictorum copiosissimam densitatem in quibusdam manipulis colligamus ut fideli calculo numerata horreis memoriae compendiosa breuitate condantur.

XVII. Recapitulatio

Primo igitur ut retinetis, auditores prudentissimi, proprie dici hominis animam aethimologiae ipsius consonatione docuimus, sequestrantes ab ea uocabula quae nominum similitudine audientes confundere potuerunt. Secundo, definitionem substantiae huius cum suis expositionibus, ut datum constat, absoluimus. Tertio, de substantiali eius qualitate decursum est. Quarto, monstrauius quemadmodum anima formam habere non possit. Quinto, uirtutes morales relatae sunt quae contra uitia huius saeculi uelut quaedam arma fortiter opponuntur. Sexto, de uirtutibus animae naturalibus

non pauca professa sunt. Septimo, de origine eius quae sunt lecta narrauimus. Octauo, sedem ipsius iudiciumque descripsimus. Nono, de corporis nostri positione tractatum est. Decimo, anima infidelis cum suis signis prout concessum uidetur ostensa est. Vndecimo, lucidam mentem et plenam diuinitatis pro captu nostrae possibilitatis attigimus. Duodecimo, de spe futuri saeculi nonnulla, Domino largiente, memorata sunt ut quam immortalem credimus perennes distributiones habere nihilominus sentiamus.

Clausimus itaque nostrum munusculum numero duodenario, qui caelos signorum diuersitate decorauit, qui annum menstruali uenustate composuit, qui uentos principales terrenae indigentiae prouida dispositione concessit, qui diei noctisque spatia horarum congrua quantitate diuisit ut merito et animae dilucidationi haec supputatio adhiberetur quae tantarum rerum naturalium dispositionibus consecratur.

Restat nunc, sapientissimi uiri qui floretis ingenio, ut, mole mundi istius salutariter transilita, diuinae misericordiae nosmetipsos uelociter offeramus per quam plenissime illuminatur cogitantis obtutus. Intellegamus eum, diligamus ipsum, et tunc animas nostras uere cognoscimus, si de illius largitate sapiamus. Ipse enim magister potens atque perfectus est qui et uera dicat animae nostrae et quae dixerit, eam faciat illuminata mente conspicere. In schola siquidem Christi cor indocile non potest inueniri qui se ei tota mentis integritate tradiderit, nec ignorare potest quod quaerit, nec amittere quod pia remuneratione suscepit. Fit ergo magna, pretiosa, diues anima, cum se ex proprio pauperem esse cognoscit ; potens, si humilitatem saluberrimam non declinet, felicissima denique, si seruet in carne quae in aethere superbi angeli probantur amisisse. Ad te enim, sancte Domine, nemo se erigendo peruenit sed potius humiliatus ascendit. Cum altissimus sis, proximior redderis supplicatione curuatis. Nostra tibi humilitas accepta

est ; amas quod propter te non quaeris, desideras quod non indiges. Ipsa est enim uitae nostrae mater, germana caritatis, aestuantis animae singulare praesidium, contraria debellatrixque superbiae, et sicut illa per diabolum origo criminum, ita ista per te noscitur fons esse uirtutum.

Hanc tu, Domine Christe, sic nobilitare uoluisti ut eam non solum praecipere sed etiam suscipere dignareris. Subisti quippe in assumpta hominis natura iudicium qui iudicaturus es mundum ; caesus es flagellis qui exaltas et humilias reges ; pertulisti in faciem odiosos consputus quem insatiabiliter uidere cupiunt angeli ; felle potatus es qui humanum genus sic habuisti dulce ut rerum dominus naturam serui dignareris assumere ; patienter coronam spineam suscepisti qui complex orbem terrarum diuerso flore praemiorum, conditionem subisti mortis qui uitam creaturis tribuisti uniuersis. Tantaque fuit in sancta incarnatione humilitas quanta est in diuinitate incomprehensibilis maiestas. Per te enim, admirande Domine, poena facta est aeterna requies, passio remediabilis, mors fidelium salutis introitus. Haec enim perpetue dat uiuere quae solebat extinguere, non iniuria quoniam quae uitam omnium suscepit merito ius peremptionis amisit. Data in dedecore, manet in honore, quando res quae pandebat inferos nunc perducit ad caelos. Vere omnipotens qui et ipsas miserias fecisti potentes, nullus regum egentibus tuis par est, nullae purpurae piscatorum tuorum retibus adaequantur, quando illae in mundanas tempestates impellunt, haec ad litus aeternae securitatis adducunt. Pauper de nobis, diues ex tuo. Factus es socius mortalitatis nostrae ut nos participes redderes aeternitatis tuae. Superbiam humilitate, aculeum leti morte prosternis. Nosti enim bona facere per iniquos, conuertens ad adiutorium quod paratum est ad nocendum, potentius esse diiudicans laesiones ad utilitatem conuertere quam causas malorum radicitus

amputare. Nam quomodo beneficiorum tuorum cognoscerentur signa, si et aduersae partis non monstrarentur indicia ?

XVIII. Oratio

Tu ergo, Domine Iesu Christe, qui sic pro nobis flexus es ut homo fieri dignareris, non in nobis patiaris perire quod decreuisti miseratus assumere. Meritum nostrum indulgentia tua est ; dona quod offeram, custodi quod exigas ut uelis coronare quod praestas. Vince de nobis inuidam potestatem quae sic decipit ut delectet, sic delectat ut perimat ; hostis dulcis, amicus amarus est.

Nosti enim quam feraliter lubricus anguis illabatur, squamis repentibus minutatim corpus omne sollicitat, et ne eius intellegatur aduentus, fixum non habet impressa uaricatione uestigium. Inuidit, pro dolor, tam magnis populis, cum duo essent, et adhuc temporales persequitur quos impio ambitu fecit esse mortales. Se intercipit quod alios decipit, et nullo fine corrigi meretur quia de omnium deceptione damnandus est. Quapropter non possit iniquus ne conualescat interitus, dominatum in nobis non exerceat qui numquam praestitit sed uirtus tua nos possideat quae creauit. Doleat perisse quod fecit, dum nos non uiderit perire quos uoluit.

Domine, quia in nobis non est quod remunereris sed in te semper est quod largiaris, eripe me a me et conserua me in te. Impugna quod feci et uindica quod fecisti. Tunc ero meus, si fuero tuus. Via sine errore, ueritas sine ambiguitate, uita sine fine, dona noxia odisse et profutura diligere. In te ponam prospera, mihi applicem semper aduersa, quam nihil sim sine te

sapientiam. Qualis uero te cum possim esse cognoscam. Intellegam qui sum ut ad illud ualeam peruenire quod non sum.

Nam sicut praeter te existere non coepimus, ita et sine te esse proficui non ualemus. Omnia uergunt nihilominus in ruinam quae a maiestatis tuae pietate fuerint segregata. Te autem amare, saluari ; formidare, gaudere ; inuenire, creuisse ; amisisse, perire est. Tibi denique nobilius est seruire quam mundi regna capessere, merito, quando ex seruis filii, ex impiis iusti, de captiuis reddimur absoluti. Quapropter contra peccata nostra misericordiae tuae munimen insurgat quae nominis sui testimonio miseris datur ; ut trina remunerati conditione sentiamus nobis propitiam Trinitatem. Petimus quia iubes, pulsamus quia praecipis, et sine fine conferre mauis qui semper communes ut rogeris.

O altitudo pietatis, o clementiae incomprehensa profunditas, cum nemo possit aliquid accipere si resistis, uim te precibus nostris pati posse testaris, merito quando a iudice petimus ut ad poenale iudicium non uocemur et per legislatoris gratiam speramus eripi ne possimus a promulgata constitutione damnari. Tibi, sancte Rex, confidenter dicimus dimitte peccata et concede non debita. Omnis te creatura operis tui bonitate collaudat ; debemus tibi quod existimus, obligamur etiam quod cotidiano munere continemur. Gaudeamus et hinc quoque, gloriosissime Domine, quod tua beneficia non irritate postulamus. Tempera, bone artifex, organum corporis nostri ut armoniae mentis possit aptari, nec sic roboretur ut superbiat, nec sic languescat ut deficiat. Tu nosti quae uere moderatae sunt. Vasa tua sic reple prosperis ut capacitas non praebeatur aduersis. Dominetur ratio, seruiat caro, quoniam a te solo potest effici ne fragilitate corporis possis offendi.

Verum haec pro nostro modulo, non pro rerum ipsarum magnitudine dicta sufficiant, quando et amplius quam expetebamur ediximus et alma

lumina ueracium litterarum breuiter talia cauteque docuerunt. Illi enim potuerunt de his inoffense dicere qui purificati diuino munere probabili se meruerunt conuersatione tractare.

