

IL CRISTIANESIMO DI SEVERINO BOEZIO RIVENDICATO

PREFAZIONE

Nel presente lavoro io mi proposi di trattare il più largamente e coscienziosamente ch'io potessi il tema del cristianesimo di Boezio, dimostrando che egli fu cristiano non di nome solo, o di professione esterna, ma di convinzione intima e profonda. — Al Capo I il lettore vedrà come da un esame comprensivo, o meglio da una dimostrazione, quanto si poteva e doveva larga, della tesi io sia stato condotto a toccare della questione (la chiamo così, perchè di fatto alcuni autorevoli scrittori tuttora ne discutono): Boezio fu martire? L'esame delle fonti condotto, com'ho fatto, senza nessuna idea preconcepita, potrà fornire, a chi volesse trattare del martirio di Boezio, buoni e sicuri elementi. E m'è parso che, anche a prescindere da questo vantaggio, fosse utile offrire in questa Italia, dove ci muoviamo quasi sempre tra apologia e critica, un saggio, modesto pur troppo, d'uno studio obbiettivo e sereno, d'una ricerca metodica sulle fonti numerose e diverse.

Sarà presunzione sperare che ristretto in più brevi, e qualcuno forse dirà troppo brevi, limiti, il lavoro abbia ad essere più efficace? Certo sarebbe per me non piccola soddisfazione, se riuscissi a convincere quanti in Italia ne dubitano ancora, che Boezio non solo fu veramente cristiano, ma tale da meritare quegli onori di pubblico culto, che la suprema autorità della Chiesa ha a lui solennemente conferito.

CAPO I.

STORIA DELLA QUISTIONE

1. La quistione boeziana è una tra le più curiose che sieno mai sorte nel campo storico-letterario. Fino al sec. XVIII Boezio è nella Chiesa cattolica concordemente venerato come teologo, e in parecchie città eziandio onorato come martire; quand' ecco proprio al principio del sec. XVIII Gottfried Arnold¹ non solo gli contende la gloria non che di martire, di teologo, ma revoca in dubbio anche la semplice qualità di cristiano. E il dubbio diventa negazione, e la negazione nuova provoca la difesa della tradizione antica, e un'altra quistione si disegna nel campo tanto naturalmente eristico della storia.

2. Però gli elementi della quistione esistevano già prima nelle opere di Boezio, giacchè dovea saltare agli occhi di un osservatore, per poco oculato che fosse, un contrasto tra gli scritti teologici spiranti od almeno supponenti la fede cattolica più viva, e il Libro *Philosophiae Consolationis*, sia pure che alla fede non contrario, ma certo ad ogni soffio positivo di fede cristiana assolutamente estraneo. Quindi se non di una quistione, di un problema Boeziano già troviamo nello stesso medio evo le prime tracce. Bruno di Corvey, probabile autore di un commento al L. III c. 9 del Ph. C., che A. Mai scopri in un mss. del sec. X, notava primo fra tutti « *non solum in his versibus sed et in multis locis eiusdem operis, quod Consolationis philosophiae titulo praenotatur quaedam catholicae fidei contraria reperiri* »; e soggiungeva non senza critico acume: « *quod ideo mirum est, quia libellum quemdam eiusdem auctoris de Sancta Trinitate valde praeclarum legi et alium contra Eutychem et Nestorium haereticos, quos ab eodem esse conscriptos quisquis alius eius libris legendis operam impendit, ut ego ab adolescentia feci, ex ipso elegantis styli quodam proprio nitore, in-*

¹ Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, 1700.

dubitanter agnoscit. Quod tamen utcumque se habeat, certum est eum in his libris nihil de doctrina ecclesiastica disputasse, sed tantum philosophorum et maxime Platoniorum dogmata legentibus aperire voluisse »¹. Le quali ultime parole erano in sostanza una soluzione del problema, più profonda forse che l'Autore stesso nol sospettasse.

Nel sec. XII anche Giovanni di Salisbury (1110-1180) sentiva di dover giustificare l'assenza del Cristianesimo dal nostro libro col proposito filosofico dell'Autore. Dopo aver fatto un ampio elogio del Ph. C. soggiungeva: « *Si mihi non credis liber de Consolatione Philosophiae revolvatur attentius, et planum erit haec in contrarium cedere. Et licet liber ille Verbum non exprimat incarnatum, tamen apud eos qui ratione nituntur, non mediocris auctoritatis est: cum ad reprimendum quemlibet exulceratae mentis dolorem, congrua cuique medicamenta conficiat. Nec Iudaeus quidem nec Graecus sub praetextu religionis medicinae declinet usum, cum sapientibus in fide et in perfidia desipientibus sic vividae rationis confectio proficiat artificiosa, ut nulla religio quod miscet abominari audeat, nisi quis rationis expertus est* »².

3. I commentatori e scrittori dal rinascimento in poi fino al sec. XVIII sono da Augusto Hildebrand³ e da H. F. Stewart⁴ accusati di non avere nè avvertita nè cercato di risolvere la contraddizione apparente tra il Ph. C. e gli scritti teologici o più in genere la fede cristiana di Boezio. Ma intanto, a tacer d'altri⁵, il Vallino⁶ notava il carattere filosofico dell'opera: « *nihil enim hoc toto opere aliud fere Boetius quam πλατωνίζει* ». E Pietro Berti in una elaborata prefazione alla edizione di Leida sosteneva con parecchi argomenti non privi di ingegno, che il Ph. C.

¹ M. P. L. 64, 1259.

² M. P. L. 63, 569.

³ Boethius und seine Stellung zum Christenthum, Regensburg 1885; opera eccellente e che verrà spesso citando.

⁴ Boethius: An Essay. Edimburgh, Blackwood, 1891 (altro lavoro eccellente che adopererò e criticherò anche con rispettosa libertà) p. 4.

⁵ Il Murmellius (sec. XVI) e il Grozio (Proleg. ad hist. Gothorum, Vandalorum etc. Amstelodami 1655) a testimonianza dell'Hildebrand (p. 13) notano anch'essi i rapporti del Ph. C. con la filosofia pagana.

⁶ Comm. p. 8.

era opera di per sè e forse in sè incompleta senza una specie di *Theologiae consolationis*, movendo precisamente dalla osservazione dell'inconveniente che c'era a credere che un Cristiano della forza di Boezio si fosse in carcere gingillato unicamente con la filosofia. « *Nam primum* (tra gli argomenti per dimostrare la Ph. C. opera incompleta) *non est verisimile partem istam* (la parte filosofico-religiosa) *a Christiano homine, mortem ob oculos habente, fuisse praeteritam, eumque qui de Sancta Trinitate in carcere scripsit, consolationem in adversis non petiisse ex disciplina Christi et doctrina rerum credendarum et sperandarum libris sacris explicata* »¹. E ancor prima di costoro Enrico Lorit, detto Laureanus o Glareanus, avea trovato così poco cristiano il contenuto del Ph. C. da negarne (nella prefazione della edizione di Basilea, 1546) a Boezio la paternità.

La sola cosa pertanto che possa dirsi si è che dalla attitudine di Boezio nel Ph. C. niuno avea creduto di poter dedurre un argomento sicuro per negare a Boezio convincenti cristiani o anche solo la paternità degli opuscoli teologici.

4. Questo ardimento ebbe l'Arnold che, respinta la autenticità degli scritti teologici, gittò un dubbio sullo stesso Cristianesimo di Boezio, dubbio che divenne poi negazione certa e risoluta in un articolo di Hand² che fa parte della Enciclopedia di Halle (le Enciclopedie possono andar franche nell'affermare o negare) e nella prefazione di Obbarius³ alla sua critica edizione. Ma il più serio dei lavori contro la paternità Boeziana dei trattati teologici dovuto a F. Nitzsch⁴ faceva un passo indietro; ammetteva come indiscutibile il Cristianesimo, almeno esterno, di un uomo di Stato romano onorato di pubblici uffici sotto un re cristiano, amico di cristiani e con un nobile cristiano (Simmaco) strettamente imparentato. Tuttavia il decidere poi del più o men profondo sentimento cristiano di Boezio, al punto a cui la quistione era stata condotta dal Nitzsch, diventava un problema insolubile.

¹ Berti, Praef. p. 20.

² Hallesche Encyclopädie von Ersch und Gruber, 1823.

³ Iena 1843.

⁴ Das system des Boethius, Berlin 1860.

Perciò gli autori convinti del Cristianesimo interiore di Boezio si applicarono a difendere la autenticità delle opere teologiche e a mostrare, poichè qui restava la difficoltà precipua, come a questa autenticità e al sentimento cristiano di Boezio non contrastasse la intonazione generale del Ph. C. Parecchi batterono a questo scopo la via aperta dal Berti, come il Richter¹, il Suttner², lo Schündelen³. Un miglior sistema inaugurava G. Baur⁴ nel 1841 insistendo sul carattere *dialettico* prevalente e quasi esclusivo degli opuscoli teologici, che ne rende meno inverosimile la derivazione da un dialettico, quale fu certo e si appalesa nelle genuine sue opere, Boezio. Il Peiper⁵ (Rodolfo) nella sua edizione critica del Ph. C. sulla fede dei manoscritti rivendicava a Boezio tre dei cinque opuscoli sacri che gli erano comunemente attribuiti.

La quistione boeziana, in quei limiti nei quali era omai definitivamente circoscritta col lavoro del Nitzsch, entrò in una nuova fase con la pubblicazione dell' *Anecdoton Holderi* fatta dall' Usener⁶; giacchè da questa in poi il *punctum saliens* della controversia fu la autenticità dell' *Anecdoton*, come nel corso del lavoro m' accadrà di esporre.

Degli studi del Peiper e dell' Usener approfittò per una soddisfatta rivendicazione del Cristianesimo di Boezio l' Hildebrand nell' opera già citata; in senso analogo scriveva nel *Jahrbuch für protest. Theologie* 1886 (312 ss.) J. Dräseke, poi, compendiando, N. Scheid in *Stimmen aus Maria Laach* (1890, II p. 374 ss.).

5. Non credo di dover insistere sulle vicende della quistione boeziana in Francia, giacchè essa non vi ebbe fisionomia propria: il Le Clerc, il Iudicis de Mirandol e il De Roure⁷ ripe-

¹ Trad. del Ph. C. Leipzig 1755.

² Programm des Eichstätter Lyceums, 1852 (io ne ho avuta sott'occhio una traduz. manoscritta, mezzo francese mezzo italiana, favoritami dal Prof. R. Maiocchi).

³ Theolog. Litteraturblatt. Bonn, 1862, 1870, 1871 (varii articoli).

⁴ De Boethio Christianae doctrinae assertore. Darmstadt, 1841.

⁵ *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque; accedunt eiusdem atque incertorum opuscula sacra*. Lipsiae, Teubner 1871.

⁶ Festschrift zur Begrüssung der XXXII Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden. Bonn, 1877.

⁷ Menzionati in Stewart, p. 5.

terono a un dipresso le negazioni germaniche. Solo il Jourdain (Charles) ¹ tentò di spiegare il Boezio teologo e martire della tradizione, con una confusione tra il nostro Boezio e un vescovo africano omonimo esigliato in Sardegna e quivi martirizzato durante la persecuzione del re ariano Trasamondo; una ipotesi artificiosa che non ha avuto quasi nessun seguito. In senso apologetico scrisse il Bourquard ². Gaston Boissier ³, riassumendo in un geniale e succoso articolo gli studi tedeschi ed aggiungendo osservazioni sue, affermava Boezio cristiano e teologo.

Di lavori inglesi non conosco che quello dello Stewart (il quale non cita nessuno dei connazionali suoi) buono, ma troppo oscillante. L' Hodgkin ⁴ si occupa di Boezio solo indirettamente.

6. Maggior interesse nazionale, ma, pur troppo, scarso interesse scientifico ha la storia della controversia in Italia, dove si trascorse sovente, con notevole difetto o di metodo critico o di informazioni storiche, ad opinioni che, data la attitudine attuale dei dotti, si possono chiamare estreme. Il Puccinotti ⁵ prima, poi il Biraghi ⁶ e da ultimo il Bosizio ⁷ (facendo seguito ad un suo studio del 1855) sostennero non solo il Cristianesimo, ma il martirio di Boezio; e le loro opere sono le più note all'estero, dove pare rappresentino sole o quasi la scienza italiana. Quasi, dico, giacchè non è ignorato nè dimenticato il nome di Girolamo Tiraboschi ⁸, il cui capitolo su Boezio è una delle cose migliori e più sensate che si siano scritte in Italia.

Nulla di efficace contro i negatori del Cristianesimo di Boezio seppe dire Vincenzo Di Giovanni nei suoi studi dal titolo:

¹ *Mémoires présentées à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* t. VI, 1860.

² *De A. M. Severino Boëtio christiano viro philosopho ac theologo*, 1877 Parisiis. L'Hildebrand cita anche pag. 115 un altro lavoro francese parziale e in senso antiapologetico: *Quae de Providentia Boethius in Consolatione philosophiae scripserit*, Nannet, 1865.

³ *Journal des Savants* 1889.

⁴ *Italy and her Invaders*.

⁵ Il Boezio e altri scritti storici e filosofici, Firenze, 1864.

⁶ Boezio filosofo, teologo, martire a Calvenzano. Milano, 1865.

⁷ a) Memoria intorno al luogo del supplizio di Severino Boezio. Pavia, 1855. —

b) Sul Cattolicesimo di A. M. T. S. Boezio. Pavia, 1867. — c) Sull'autenticità delle opere teologiche di A. M. T. S. Boezio. Pavia, 1869.

⁸ Storia della letteratura italiana, T. III, p. I. È citato dallo Stewart p. 10, oltre il Puccinotti, il Biraghi e il Bosizio, noti anche all'Hildebrand p. 19-20 col Tiraboschi.

*Severino Boezio filosofo e i suoi imitatori*¹. Augusto Conti ristampando nel 1892 un suo scritto a difesa della santità cristiana di Boezio² ignora, o certo non cita, in appoggio della autenticità degli scritti teologici, l'*Anecdoton Holderi*; mentre il Prof. A. Graf nel 1882³, trattando in senso critico del cristianesimo di Boezio, accettava la lezione data dal Biraghi del ditico di Monza.

Un buono studio, benchè in senso soverchiamente tradizionale, su Boezio aveva cominciato il Prof. A. Maiocchi di Pavia, ma lo lasciò interrotto e inedito⁴; un lavoro complessivo ci si promette dalla M^a Teresa Venuti, lavoro che se riuscirà pari alla versione da lei medesima fatta del Ph. C.⁵, onorerà certamente l'Italia.

Più volte e da par suo, ma pur troppo solo indirettamente, toccò di punti attinenti a Boezio il Prof. C. Cipolla: nelle *Considerazioni sulle GETICA di Iordanes e sulle loro relazioni colla HISTORIA GETARUM*⁶, ci ha data la prima e, ch'io sappia, unica edizione italiana dell'importantissimo *Anecdoton Holderi*: nelle *Ricerche intorno all'Anon. Valesianus II*⁷, ha studiata analiticamente una delle più antiche ed autorevoli fonti sul processo e la morte di Boezio: negli *Studi teodericiani*⁸ ha illustrata la figura con cui la catastrofe di Boezio è più intimamente connessa. Solo tardi e per poco ho potuto avere nelle mani la « Storia della Filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri » (Lecce 1873-4) del Prof. R. Bobba, dove è un largo sunto delle idee di Boezio intorno a Dio espresse nel Ph. C.

7. Dopo aver rifatta la storia passata della quistione, bisogna descriverne lo stato presente, per determinare poi il mio compito, giacchè a niuno piace *acta agere*.

¹ Palermo, 1880.

² Letteratura e patria. Collana di ricordi nazionali. Firenze 1892, p. 3-58.

³ Roma nella memoria e nelle immaginazioni del M. E. Torino, Loescher, 1885.

⁴ Per sua cortesia ho potuto consultarlo, ma tratta appena della gioventù e dei giovanili lavori di Boezio.

⁵ Roma, Unione Cooperativa Editrice, 1896, 2. ediz.

⁶ Torino, Clausen, 1892.

⁷ Bollettino dell'Istituto Storico italiano N. 11, a. 1892.

⁸ Inseriti nel volume « Per la Storia d'Italia e dei suoi conquistatori ». Bologna, Zanichelli, 1895.

Un'opinione estrema omai definitivamente abbandonata e su cui non metterebbe conto di discutere, si è quella che negava Boezio avesse appartenuto al Cristianesimo anche solo *esteriormente*. Il merito d'aver confutata questa sentenza, indipendentemente dalla controversia sugli scritti teologici, argomentando dall'ambiente storico in cui Boezio visse, è dal Peiper¹ attribuito allo Schenkel; certo oggi non la tengono più nè lo Zeller², nè il Baur³, nè il Teuffel⁴, nè lo stesso Graf⁵.

La controversia rimane pertanto circoscritta al Cristianesimo *interiore*; rispetto al quale sarebbero *prove perentorie* il martirio di lui e la sua attività teologica, *difficoltà precipua* invece il contenuto e la intonazione del Ph. C.

Ma sul *martirio* non si può dire concorde la sentenza. Non lo ammettono, tra quelli stessi che pur sono favorevoli al Cristianesimo interiore di Boezio, il Funk (così nel suo art. intorno a Boezio inserito nel Kirchenlexicon di Wetzer e Welte⁶, come nella sua Storia della Chiesa⁷), il Boissier⁸, lo Stewart; ne prescinde l'Hildebrand; il Prof. Giorgio Pfeilschifter⁹ in un fascicolo dei *Kirchengeschichtliche Studien* sostiene che non ebbe carattere religioso, bensì politico, la persecuzione teodericiana, approvato in questa tesi, che esclude il martirio propriamente detto di Boezio, dal Prof. Angelo Mercati¹⁰, dall'Ab. Duchesne¹¹ e dai PP. Bollandisti. Per contrario è affermato, oltrechè dagli

¹ Ediz. del Ph. C. p. XXII.

² *Philosophie der Griechen* III, 2, p. 857.

³ *Römische Litteratur*, al § su Boezio.

⁴ Storia della lett. latina, § 478.

⁵ Vol. II, c. 18.

⁶ 2^a ediz. curata dal Kaulen.

⁷ Histoire de l'Eglise trad. p. Hemmer. Paris, Colin T. I, p. 531.

⁸ Art. cit.

⁹ Der ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die Katholische Kirche. Paderborn, 1896.

¹⁰ Rivista bibliogr. ital. anno I, p. 515 ss.

¹¹ Bulletin critique, 1897, p. 599-601. « Quant à Symmaque et Boèce, leur cas est tout politique; l'étude des témoignages ne soutient nullement la transformation en martyr de l'un ou de l'autre de ces personnages ». Anche i PP. Bollandisti, Analecta Bollandiana (a. 1897 t. XVI, p. 196) hanno una recensione favorevolissima al libro del Professore tedesco. « Le jugement d'ensemble qu'il (Pfeilschifter) porte sur son héros surprendra certaines personnes, mais en fait, ce jugement nous paraît juste et parfaitement fondé: Théodoric fut homme droit, loyal, modéré, ami de la paix et de la justice. Durant son long règne, l'Eglise catholique eut grandement à se louer du monarque arien, dont

autori men recenti e più sopra citati, dal Maiocchi nelle note alla 2ª edizione della Storia d'Italia del Balan, e ora dal P. Grisar¹. Stando così le cose, è manifesto che non si può invocare senz'altro come una *prova* del Cristianesimo di Boezio un martirio che è, storicamente parlando, discusso. E discussa del pari è l'autenticità degli scritti teologici, mentre la difficoltà del Ph. C. sussiste sempre.

8. Donde il mio compito si describe da sè nettamente. Quanto al martirio di Boezio io non ho da pronunciarmi nè *pro* nè *contra*: mi limiterò ad esporre come il processo e la morte di lui ci sono presentati nelle varie fonti. — Poi la difficoltà del Ph. C. cercherò di risolverla il meglio che io possa, e con tanto maggior sollecitudine in quanto che l'esame di essa costituisce la parte più veramente filosofica del mio lavoro. — Da ultimo, poichè la autenticità degli opuscoli teologici, prova perentoria del Cristianesimo di Boezio, sembra stabilita definitivamente dall'*Anecdoton Holderi*, ad uno studio di questo consacrerò principalmente se non unicamente la parte terza del presente lavoro.

Il quale, presupponendo come certo il Cristianesimo esteriore di Boezio, intende a dimostrare che a questa professione esterna corrispose l'interior sentimento colla scorta degli opuscoli teologici, anzi (malgrado le contrarie apparenze) della stessa Consolazione della Filosofia, e ricerca in pari tempo come la storia della tragica e luttuosa morte dell'ultimo dei Romani si atteggi nelle varie fonti.

la prudence politique et la bienveillance lui furent parfois bien utiles. Jamais, quoiqu'on en ait dit (e si cita in nota I. Minasi, *M. A. Cassiodoro senatore*. Napoli 1895) il ne fut persécuteur; en particulier, la condamnation capitale de Boèce et les procédés de Théodoric envers Jean I n'ont rien à voir avec une hostilité quelconque envers l'Eglise; ce sont des faits d'ordre purement politique ».

¹ I Papi del M. E. Roma 1897, II p. 102 ss.

CAPO II.

LA PERSONALITÀ STORICA DI BOEZIO

9. Non mi propongo direttamente in questo capo, secondo il disegno del mio lavoro, che lo studio della tradizione intorno al martirio di Boezio. La prima fonte da esaminare è naturalmente il Ph. C. Ma poichè quivi, insieme con le cause delle sue sventure che doveano metter capo a sì luttuosa catastrofe, Boezio ci parla dei suoi studi giovanili e delle sue cariche, non mi pare inutile dar di quelli e di queste un rapido cenno, non per tracciare una vita del filosofo, ma solo per illustrar meglio il Ph. C.

ART. I.

Studi e cariche di Boezio.

10. Dipende in parte da una indicazione del Ph. C. la designazione dell'anno in cui nacque Boezio ¹. Verso il 524 d. C. egli prigioniero cantava di sè medesimo (I c. 1):

*Intempestivi funduntur vertice cani,
Et tremit effetto corpore laxa cutis:*

il che prova che egli non aveva ancora cinquant'anni (età in cui i capelli bianchi non si sarebbero potuti chiamare *intempestivi*) ed era perciò nato dopo il 475. Tanto più che Ennodio nato verso il 473 ² (al momento della invasione di Teoderico coi suoi Ostrogoti avea circa 16 anni ³) scrive a Boezio ⁴ in tono paterno. Per altra parte poi i figli di Boezio essendo stati eletti consoli nel 522 e dovendo, per giovani che fossero allora ⁵, avere almeno una ven-

¹ Anicius Manlius Severinus Boetius - così scrive il Peiper; ma il Mommsen scrive costantemente *Boethius*, « etsi Boetius est cum in libris titulisque plerisque tum apud Procopium Βοῆτιος » - *Variae, index nominum* v. Boethius.

² « Utrum anno 473 an 474 natus sit in suspensio relinquimus » - Vogel p. II.

³ Ennodi opera, ed. Vogel, p. 505.

⁴ Paraen. didascalica M. P. L. 65, 254. Lett. L. VII n. 13. Il Vogel (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. T. VII, Ennodi opera p. XXIII) scrive: « Boethius non ante annum 480 sed postea est natus; nam Ennodius qui ipse non ante 475 natus est, ita de eo semper loquitur, ut Boethium aetate aliquanto inferiorem fuisse doceamus ».

⁵ L. II p. 3 Boezio rammenta questo consolato dei suoi figliuoli come il colmo della sua felicità, e un *minus* che la fortuna « nulli unquam privato commodaverat ».

tina di anni, ne segue che il padre fosse almeno sulla quarantina, nato cioè prima del 483.

11. Ancora dal Ph. C. sappiamo che rimase orfano assai presto del padre, Aurelius Manlius Boethius, console ancora nel 487; ma lui « *desolatum parente summorum.... virorum cura suscepit* » (II p. 3), cioè di Festo capo del Senato a partire dal 482 e di Simmaco che è poi da Boezio nel Ph. C. e nelle opere minori ricordato con grande affetto.

La gioventù di lui trascorse in istudi filosofici. La filosofia infatti egli chiama sua *nutrice* « *in cuius ab adolescentia Laribus observatus fueram* » (I p. 3). Più determinatamente si dice « *eleaticis atque academicis studiis innutritus* » (I p. 1) e nella p. 4 e nel c. 2 dello stesso libro enumera altre parti della filosofia, la fisica, l'astronomia, da lui studiate.

Altra volta si soleva far questione s'egli avesse frequentate le scuole filosofiche di Atene o compiuta invece, stando in Roma, la sua educazione scientifica. L'idea di farlo pellegrinare giovinetto in Atene nacque specialmente da un passo del *De disciplina scholarium* e parve confermata da un luogo di Cassiodoro. Ma il libro *De disciplina scholarium* è certamente spurio e il passo di Cassiodoro ridotto alla sua genuina lezione « *Atheniensium scholas longe positus (non positas) introiisti* »¹ ed esaminato nel suo contesto depone contro quella peregrina idea.

12. Un'altra quistione anch'essa oramai definitivamente risolta è quella che riguarda un primo matrimonio di Boezio con Elpis, oltre quello certissimamente stretto da lui con Rusticiana, una delle tre figlie di Simmaco. Siccome nel Ph. C. (II p. 3) dopo aver detto che Boezio era stato *delectus in affinitatem principum civitatis* (cioè di Festo e di Simmaco) si parla dello splendore *socerorum*, pigliando quel plurale nel senso più rigido, si pensò ad un primo matrimonio di Boezio con una figlia di Festo. E la figlia di Festo, prima moglie di Boezio, si trovò in una Elpis, il cui epitafio (punto accennante a nozze con Boezio) leggiamo nelle antichissime sillogi epigrafiche palatina e corbeiese, che lo riferiscono come esistente sotto il porticato dell'antica basilica di S. Pietro. Giacomo da Voragine (nei decenni tra il 1270 e il

¹ Variae I, 45.

1298) è il primo autore che abbia riferito quell'epitafio alla moglie di Boezio¹; e la erronea attribuzione² fu diffusa largamente da un bassorilievo scoperto a Palermo nel 1587 e mandato in dono alla città di Messina come un busto antico, mentre è una falsificazione moderna.

13. Quanto all'attività letteraria di Boezio la troviamo encomiata da Prisciano³, da Ennodio⁴ e in termini alquanto più, benchè non ancora intieramente precisi, da Cassiodoro⁵. Magri i cenni dello stesso Boezio e nel Ph. C. e nelle altre sue opere⁶. L'indirizzo generale di questa attività così per la testimonianza concorde di Cassiodoro e di Boezio, come per le stesse opere che ne rimangono è certo. « *Graecorum dogmata*, lo lodava Cassiodoro, *doctrinam feceris Romanam* »⁷. E Boezio⁸ esprimeva il suo programma scientifico così: « *Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit in Romanum stylym vertens... omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in latinam redigam formam* ». Questo programma così consono all'indole d'una età impotente a creare e che sentivasi quasi chiamata ad archiviare, prima della notte barbarica imminente, la scienza antica, è visibile nelle opere che di Boezio ci rimangono.

¹ Leggendaro dei Santi. De Sancto Pelagio Papa.

² La ritroviamo già al princ. del sec. XIV in Giovanni Mansionario in un passo che il Cipolla crede dipenda da una Vita Boethii diversa dalle sei raccolte dal Peiper. V. Cipolla Anon. Vales. II p. 63. Cfr. anche De Rossi Inscript. christianae urbis Romae II, 1, p. 426-8.

³ De pond. et mensuris: « Boetius probitatis et omnium scientiarum verticem attingit ».

⁴ Paraen. didasc. Ep. VII, 13.

⁵ Ep. I, 45; II, 40. Cassiodoro parla di Boezio anche in un'altra lettera I, 10 dove lo incarica di provvedere al regolare pagamento dello stipendio ai « *protectores equitum et peditum* ». Lo scopo della lettera è controverso. Mommsen, *Variae*, index nom. v. Boethius « *epistulae regis Theoderici ad eum quae extant scriptae a Cassiodoro quaestore*, i. e. inter annos fere 507-511... eum appellant virum illustrem et patricium, ipsae directae videntur ad privatum quippe a quo expetatur solidorum examinatio ad trutinam (18-25 seq. cioè I, 40), (neque enim adsentior Usenero anecd. p. 58 id negotium revocanti ad officium committis sacrarum largitionum) et citharoedi electio (70, 2 seq. cioè II, 40) et horologii ordinatio (40, 1 seq. cioè I, 45). Indirettamente si chiariscono gli studi di Boezio, poichè la lettera è in massima parte una esposizione della teoria del numero.

⁶ Usener op. cit. « Aber Boethius ist mit andeutungen auf seine Verhältnisse sehr sparsam » p. 40.

⁷ Ep. I, 45.

⁸ In lib. de interpr. ed. secunda I. 1.

Se non che le versioni di Platone andarono perdute, e del lungo amore da lui posto nel più geniale ed alto dei filosofi greci non ci resta altro monumento, preziosissimo però, che la Ph. C.

14. Quando l'attività sua in questo campo scientifico cominciasse a dispiegarsi e di qual guisa procedesse non possiamo determinare con certezza. Nella sua *Paraenesis didascalica*, scritta tra il 505 e il 509¹ Ennodio parlando di Boezio scrive: « *est Boethius patricius in quo vix discendi annos respicis et intelligis peritiam sufficere iam docendi: de quo emendatorum indicavit electio* »: dove se il *docendi* si riferisce agli scritti, abbiamo un punto di partenza. Il quale è confermato da Cassiodoro. La lettera già citata (I, 45) non può essere posteriore (date le relazioni che essa suppone tra il re dei Burgundi Gundobaldo e Teoderico) al 506². Ora quivi Cassiodoro dice di Boezio: « *Translationibus tuis Pythagoras musicus, Ptolemaeus astronomus leguntur Italis. Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis. Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant. Mechanicum etiam Archimedes Latialem Siculis reddidisti; et quascumque disciplinas vel artes foecunda Graecia per singulos viros edidit, te uno auctore, patrio sermone, Roma suscepit. Quos tanta verborum luculentia reddidisti claros, tanta linguae proprietate conspicuos, ut potuissent et illi opus tuum praeferre si utrumque didicissent* ». A parte l'amplificazione rettorica abituale a Cassiodoro e qui evidente, che non ci permette di ritenere sicuramente come esatta la enumerazione delle opere e traduzioni Boeziane, resta sempre che la sua attività s'era già dispiegata prima del 506, cioè prima ch'egli compisse i trent'anni. Perciò Ennodio Ep. VII, 13 (anteriore al consolato di Boezio cioè al 510) poteva sicuramente scrivere: « *Quem in annis puerilibus sine aetatis praecudicio industria fecit antiquum, qui per diligentiam implet omne quod cogitur; cui inter vitae exordia ludus est lectionis assiduitas et deliciae sudor alienus, in cuius manibus duplicato igne rutilat, qua veteres face fulserunt* ». Nel 510, anno del suo consolato,

¹ Usener op. cit. p. 6, 40 n. 1, seguito dal Mommsen, *Variae index nominum* voce Boethius. Il Vogel (Enn. Op. Praef. p. XXIII) invece crede questa *Paraenesis* (op. 452, opusc. 6) scritta dopo il consolato.

² Ib. p. 39. Il Mommsen, *Variae* p. 39, dà la data 507.

sappiamo (ed è l'unica determinazione *precisa* cronologica delle sue opere) da Boezio stesso ch'egli compose il commentario alle categorie di Aristotele ¹.

15. L'Usener ² ha tentato di cavar qualche lume per la cronologia delle opere boeziane dalle sottoscrizioni dei codici, ma inutilmente. Le opere che nei mss. portano il titolo di *ex. cons. ord.* non possono, come il titolo farebbe supporre, essere state composte tra il 510 e il 522, perchè, secondo i calcoli fatti sopra, anteriori in parte almeno al 507.

Il Puccinotti ³ credette di poter dimostrare primi tra le opere di Boezio i due libri *de arithmetica*, perchè nella prefazione Boezio parla a Simmaco di *primitias laboris mei*. Ma non ha posto mente che Boezio non chiama così i due libri, bensì le *prove* di questi libri *rudimenta novi operis*, che egli mandava al suocero; *primizie* non della sua attività letteraria in genere, ma di quell'opera in ispecie.

16. Possiamo bensì con certezza affermare che non tutto il prodotto dell'attività letteraria di Boezio è giunto sino a noi; ma non determinare quanto se ne sia perduto. Se la enumerazione Cassiodoriana fosse esatta, dovremmo deplorare la perdita delle versioni di Pitagora, di Tolomeo e di Archimede; e se il disegno di Boezio riguardo a Platone divenne in tutto o in parte realtà, anche la perdita della traduzione di tutte o parte le opere platoniche. Di un *commentario alla Topica di Aristotele* parla ripetutamente Boezio nel *De differentiis topicis*, ma noi nol possediamo. Un *carmen bucolicum* è ricordato dall'*Anecdoton Holderi* d'accordo in questo con un cenno del Ph. C. (I c. 1), ma noi nol possediamo; come pure una apologia che secondo lo stesso Ph. C. Boezio aveva composto (I p. 4).

17. In compenso - magro compenso - abbiamo opere a Boezio attribuite e che certamente non gli appartengono. Il « *de disciplina scholarium* » è certo opera assai più recente di Boezio. Anche il *De Unitate et uno* sembra un rifacimento posteriore di idee

¹ Praef. L. II (M. P. L. 64, 201): « Et si nos curae officii consularis impediunt quo minus in his studiis omne otium plenamque operam consumimus, pertinere tamen videtur hoc ad aliquam reipublicae curam, elucubratae rei doctrina cives instruere ».

² Op. cit. p. 40, 1.

³ Il Boezio etc. cap. 2 p. 6.

boeziane. Il *De definitione* è di Mario Vittorino ¹. Il « *Communis speculatio de rethoricae cognatione* » e « *locorum rethoricorum distinctio* » sono un duplicato fatto da A. Mai ² del 4° libro dell'opera autentica *De differentiis topicis*. Non pare autentico neanche il *De Geometria* ³.

18. Ora ecco l'elenco delle opere autentiche che ci rimangono di Boezio ⁴:

1° Commenti all'Organo di Aristotele:

a) alle *κατηγορίαι* quattro libri.

b) al *περί ἐρμηνείας* in due forme, una più elementare in due, ed una più elevata in sei libri.

c) agli *ἀναλυτικά πρότερα* ed *ὑστερα*, libri due e due.

d) ai *τοπικά*, sola versione.

e) al *περί σοριστικῶν ἐλέγγων*.

2° Commentario alla Topica di Cicerone. Conservati lib. 1-5 e un fr. del 6°.

3° In Porphyrium e Victorino translatum, dialogi II.

In Porphyrium a se translatum lib. 5.

4° De categoricis syllogismis lib. 2.

De hypotheticis syllogismis lib. 2.

De divisione.

De differentiis topicorum lib. 4.

5° De institutione musica lib. 5.

De institutione arithmetica lib. 2.

6° De S. Trinitate.

Utrum Pater et Filius et Sp. S. de divinitate substantialiter praedicentur.

Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona.

Liber contra Eutichen et Nestorium.

19. Fu per amor della Filosofia, dice egli (Ph. C. I p. 4), che si condusse alla vita pubblica. In realtà nobile e colto,

¹ Usener, *Anecd. Hold.* cap. 5.

² *Class. Auct.* 5, 317, 327.

³ Cassiod. dice « *Eucliden translatum in Romanam linguam...Boethius dedit* ». (De geom. p. 577). Questo non pare possa applicarsi alla geometria che va sotto il nome di Boezio. Si vedrà poi ch'è pseudepigrafo anche il *De fide catholica*.

⁴ Desunto dalla St. della lett. latina del Teuffel § 478.

imparentato con un uomo così influente come Simmaco, poteva anche senza ragionamenti filosofici esserne allettato. Benchè poi dovesse la sua attività in questo campo essergli fatale, colse dapprima facili allori. Non senza compiacenza Boezio stesso ricorda (II p. 3) tra le sue fortune *sumptas in adolescentia negatas senibus dignitates*. Nel 510 infatti, ventenne o poco più, era console¹ e forse² verso quel torno di tempo copriva la carica di *comes sacrarum largitionum*, che gli avrebbe meritato il titolo di *patricius*. Nel 522 era il turno dei suoi figli pel consolato ed egli dopo aver assistito commosso al trionfo dei due giovani, dopo aver recitato un panegirico di Teoderico (ib.) ne diveniva *magister officiorum*, una carica che lo attaccava direttamente alla persona del re (Settembre 522–Agosto 523). Ma proprio in questa carica lo colse la disgrazia di Teoderico.

ART. 2.

La catastrofe di Boezio.

20. La prima testimonianza che dobbiamo studiare intorno alle cause che provocarono la disgrazia, la condanna e la morte di Boezio, si è quella che la stessa vittima ci ha lasciata nel Ph. C. (I p. 4). Dove egli, per quanto concitato nello stile, procede quanto ai concetti con quell'ordine logico che gli è abituale nel resto del libro.

Comincia rammentando il programma, ispiratogli dalla Filosofia, della sua vita pubblica: « *nullum me ad magistratum nisi commune bonorum omnium studium detulisse* », programma che attuato con energia e senza guardare in faccia a nessuno non poteva a meno di creargli molte e potenti inimicizie. Questa

¹ A lui console Ennodio, con cui già prima egli avea voluto entrare in relazione epistolare (Enn. op. 318 = ep. 7, 15) indirizzava cinque lettere (op. 370 = ep. 8, 1; 408 = 8, 31; 415 = 8, 36; 415 = 8, 37; 418 = 8, 40) insistendo per avere una casa a Milano che poi in realtà non ottenne, di che pare si guastasse con Boezio, e, in base a ciò, il Vogel crede riguardi Boezio nostro anche l'epigramma Ennodiano *de Boetio spata cincto* (op. 359 = c. 2, 152): « *Languescit rigidi tecum substantia ferri, - Solvitur atque chalybs more fluentis aquae. - Emollit gladios imbellis dextra Boeti. - Ensis erat dudum, credite, nunc colus est. - In thyrsum migrat quod gestas, improbe, pilum. - In Venerem constans linque Mavortis opus* ».

² È una congettura dell' Usener, fondata in Cassiod. Var. I, 10.

la *genesì prima e profonda* della sua ruina. Perciò queste inimicizie egli si ferma ad enumerare ed illustrare fino al punto dove concludendo, ripiglia: « *Satisne in me magnas videor exacerbasse discordias?* Rammenta dapprima due Goti, Conigasto e Trigilla, prepotenti per rapacità contro i deboli ed inermi Romani. Seguono, dopo alquante frasi generiche, tre casi speciali. Una *coemptio*¹ da Boezio impedita ad un prefetto del pretorio, ma coll'assenso del re²; Paolino exconsole difeso da altri avidi uomini di palazzo; e finalmente Albino difeso dalle accuse di Cipriano.

Di Conigasto e Trigilla³ non possiamo dalle fonti coeve ricavar nulla di più preciso: ma il prefetto del pretorio che volea fare la *coemptio* o compera forzata delle granaglie in Campania, in base ad alcune lettere di Cassiodoro che ne descrivono la disgrazia⁴, è stato identificato con Fausto⁵. Questi casi, quello compreso di Paolino, si rassomigliano, perchè, in sostanza, casi di opposizione, a rapine più o meno legalmente palliate; e differiscono dall'ultimo che è invece un caso di difesa contro una calunnia. Tanto più va mantenuta questa distinzione che negli altri casi i nemici che Boezio si crea, sono, se si eccettui Fausto, dei Goti: e Boezio nella sua lotta per la giustizia è aiutato o certo non contraddetto dal re; laddove l'affare di Albino ebbe per

¹ Il Prof. Cipolla (Anon. Vales. p. 70) richiama l'attenzione sulla esatta spiegazione che della *coemptio* dà Giovanni diacono, benchè non conoscesse le *Variae* di Cassiodoro, dove (V, 15; VII, 22; X, 18) l'avrebbe potuta trovare. Il passo di Giovanni diacono suona così: « Contigit autem eo tempore, quod fames gravissima totam Ytaliam invasit, ex qua multi Ytalicorum propter indigentiam mortui sunt. Rex autem Theodoricus cum horrea plena frumento per civitates Ytaliae haberet, iussit ut nullus frumentum acciperet, nisi de horreis regis, quibus praepositi erant officiales ad accedendum et carissimo pretio vendentes pecunias a miseris civibus quaedam coemptio poneretur, quasi sub spe frumenti emendi. De huius collecta terribili quantitate ipse Boetius in eodem libro sic refert: cum acerbe... Il Traube negli indici alle *Variae* definisce *coemptio*: specierum comparatio provincialibus indicta (v. Gothofred. ad C. Th. XI, 15 67, 14, 372, 6).

² Il Vogel (Enn. op. XXIV) identifica questo prefetto del pretorio col Fausto, amico di Ennodio, a cui è indirizzata la 50 del IV *Variae* a. 507-511. « Campani Vesuvii montis hostilitate vastati elementiae nostrae supplices lacrimas profuderunt, ut agrorum fructibus enudati subleventur onere tributariae functionis... ».

³ Quanto a Trigilla l'indice delle *Variae* porta: « Triwila saio III, 20; Cfr. Anon. Vales. 14, 82 » agente Triwane praeposito cubiculi Boethius cons. I, 4. - Ennod. op. 445 = ep. 9, 21 cum filio vestro domno Trigguia, item praef. p. XL et Ost. St. N. Archiv 14, 512.

⁴ III, 20, 21 e prob. 27.

⁵ Hodgkin, Italy and h. invad. III, p. 533.

l'infelice filosofo le più disastrose conseguenze¹. L'anno 522, a cui tutti questi casi, eccetto quello d'Albino, sono molto probabilmente anteriori, segnò il colmo della potenza di Boezio presso il re, che innalzò al consolato i due suoi figli ancora giovanissimi e lui stesso (probabilmente il 1° Settembre) alla dignità di *magister officiorum*.

21. Un'atmosfera d'odio da parte dei tristi per la sua energica ed inflessibile giustizia (e non potremmo noi aggiungere anche d'invidia per la sua potenza?) s'era egli creato d'attorno: l'ha descritta. Ma come scatterà la scintilla fulminea? quali saranno i *delatori* dell'odiato Boezio? È il secondo punto ch'egli svolge: « *Quibus autem deferentibus percussi sumus?* » Basilio licenziato dal servizio del re, per rimediare ai suoi debiti, Opilione e Gaudenzio condannati dal re stesso all'esiglio, per isfuggirvi, si fanno strumenti forse non ciechi di occhiuta vendetta. Questi i *delatori*: e il *delitto* o meglio i *delitti*? Perciò sono parecchi che gli si appongono, ma α) uno è il principale: aver voluto salvare il senato « *Senatum dicimur salvum esse voluisse* », salvarlo, s'intende, mentre era reo e salvarlo impedendo al delatore di presentare i documenti che ne avrebbero stabilito la reità « *delatorem ne documenta deferret, quibus senatum maiestatis reum faceret, impedisse criminamur* »; stolta accusa, che appunto perchè principale Boezio s'arresta a confutare. β) Quanto all'altra di lettere a lui falsamente attribuite e accennanti a tentativi di emancipazione italica è troppo stupida per respingerla. γ) Si arrivò persino a parlar di sacrilegio: « *ob ambitum dignitatis sacrilegio me conscientiam polluisse mentiti sunt* ».

Ecco dunque come Boezio concepisce e ci presenta le ragioni della sua condanna: una serie di calunnie – calunnie, si noti, cioè fatti delittuosi veramente in sè, ma a lui falsamente attribuiti – ordite contro di lui dai suoi nemici, irritati dalla sua inflessibile energia per la giustizia. Il punto di vista religioso non compare affatto, nè l'accusa di cattolicismo si sarebbe potuta presentare come una calunnia, come un fatto indebitamente ap-

¹ L'Hodgkin insiste a ragione *passim* su queste differenze.

posto¹, anzi è escluso nel senso che l'accusa di cattolico non sarebbe stata calunnia. Il titolo giuridico della condanna è politico: aver voluto salvare il Senato, cioè un certo numero di senatori, aver tentata la rivendicazione della Italia a libertà. Il *sacrilegium*, terzo dei delitti apposti, non può alludere a cattolicismo: è un *sacrilegium ob ambitum dignitatis*².

22. Ma noi possiamo coi dati boeziani rifar meglio la serie degli eventi e metter in luce altri *moventi* della sua condanna. La occasione di questa fu certo Albino. Verso la fine della sua apologia — che può dirsi tale la prosa 4 del L. I che veniamo analizzando — spiega meglio quel che a principio, per render ragione dell'odio di Cipriano avea appena accennato. Questi — chiunque fosse e vedremo poi chi, e certo anche dal nostro testo appare uomo potente presso Teoderico tanto da mutarne l'animo rispetto ad una persona così addentro nella fiducia del re come era allora Boezio — accusò Albino di *crimen maiestatis*. Le disposizioni del re quando Cipriano movea la sua accusa (523) cominciavano a mutarsi. La pace religiosa conclusa tra i cattolici italiani e gli orientali scismatizzanti (519) ravvicinava gli animi di quelli all'Impero; un nome questo che esercitava sempre un fascino sui vecchi latini. Nel Senato queste aspira-

¹ Il Pfeilschifter (op. cit. p. 179) scrive: « Wäre Boethius wegen seiner standhaften katholischen Glaubens überzeugung von dem arianischen Katholikenverfolger Theoderich verurteilt worden, so hätte er in eine Schrift, in der er nach eigener Aussage die ganze Geschichte, das Werden jenes Prozesses und seine Durchführung niederlegte, damit die Nachwelt selbst seine Schuld oder Unschuld prüfen könne, doch notwendigerweise auch von seinem Glaubensmuth sprechen müssen. Es ist schlechterdings nicht begreiflich, was er eventuell für Gründe gehabt haben sollte, das Hauptvergehen, welches ihn so weit gebracht, zu verschweigen oder durch anderes zu verdecken; für einen Christen der von seiner Religion willen verfolgung gelitten, musste doch gerade das Hervorhaben dieses Punktes im Hinblick auf eine spätere Zeit die schönste Rechtfertigung sein. Nun findet sich aber in der ganzen Consolatio nicht eine einzige Silbe, mit der in diesem Sinne auf die Katholische Religion des Verfassers oder auf die Häresie des Königs und ähnliches auch nur angespielt wäre ».

² Hodgkin op. cit. p. 541 spiega così l'accusa che Boezio « practised forbidden arts and sought to familiar spirits. Ridiculous as this accusation seems to us, we can easily see how the pursuits of so clever a mechanician as B. would in the eyes of the ignorant multitude give plausibility to the charge. The Theodosian code (IX, 16, 12) teemed with enactments against mathematici, meanig, of course, primarily the impostors who calculated nativities and cast horoscopes ». E segue osservando che, come apparisce dal Ph. C., Boezio era astronomo, cosa che allora voleva dire un poco astrologo, il che conferma con un passo del Ph. C. IV, 6.

zioni politiche verso l'Impero, che volea dire rivolta contro i barbari Goti, violenta o cauta che fosse, doveano essere più vive, o almeno vi si poteano sospettare più vive. L'accusa di Cipriano contro Albino fatta abilmente in un momento opportuno, diviene nell'animo sospettoso del re odio vago contro tutto il Senato. « *Meministi, inquam, Veronae cum REX AVIDUS COMMUNIS EXITII maiestatis crimen IN ALBINUM DELATUM [cfr. odiis me Cipriani DELATORIS opposui] ad cunctum senatus ordinem transferre moliretur, unicersi innocentiam senatus quanta mei securitate periculi defenderim* ». Era il re che allargava al senato il *crimen* apposto ad Albino. Vindice del senato coinvolto o compromesso, per le omai ostili disposizioni del re, nella accusa di Albino, sorge Boezio. Ma allora i ministri di Cipriano, con ardita mossa ideata da quest'ultimo, accusano il difensore d'Albino, Boezio: egli ha subornato o tentato subornare i delatori di Albino. La parte presa dal filosofo nella difesa di quest'ultimo rende verosimile la calunnia all'animo del re. Tanto più che a rinfocolarne i sospetti, Cipriano inventa le famose lettere, probabilmente all'imperator Giustino, d'invito a cacciar d'Italia i Goti e restaurarne la libertà. Il Senato dal re, omai convinto della reità di Boezio caduto in disgrazia, è chiamato (forse per metterlo alla prova) a giudicare di lui; ed esso per dimostrare la sua fedeltà in modo da sgombrar dall'animo del sovrano ogni sospetto, con quella severità che i vili esercitano sempre sui caduti, conferma il giudizio preformato nella mente di Teoderico, dichiara Boezio colpevole. Questa volta non erano più i tristi che per malizia, erano i buoni che per viltà tramavano contro dell'infelice¹.

La procedura che abbiamo descritta non cambia il *titolo giuridico* della condanna: il senato certo fu chiamato a pronunziarsi su un delitto di alto tradimento. Ma questa procedura illustra un movente della condanna che non va dimenticato: accusatore vero Cipriano, delatori Basilio, Opilione, Gaudenzio; giudice apparente il senato, giudice vero il re, il re *avidus communis exitii*. È la sola volta che il re è nominato nella storia

¹ Sed fas fuerit nefarios homines, qui bonorum omnium totiusque Senatus sanguinem petunt, nos etiam quos propugnare bonis senatuique viderant, perditum ire voluisse. Sed num idem de patribus quoque merebatur? I p. 4.

del processo, ma la parola di Boezio contro di lui suona molto severa. Boezio è, si sente e si proclama vittima più che altro di un indirizzo nuovo dell' animo, ossia della *politica* del re. Questo elemento non va negletto; è come il substrato di tutto il resto. L' *accusa* per cui fu condannato va distinta dalle *passioni* di cui fu vittima.

23. Condannato dove? e a che? Qui egli dice con un po' di enfasi « *morti proscriptiōnique damnatur* ». E può ben essere ch' egli già attendesse la catastrofe che poi seguì, ma per intanto era un esiglio da Roma e una solitudine « *in has exilii nostri solitudines* » (I p. 3), squallida, almeno al paragone del lusso antico, « *haecce est bibliotheca quam etc.* » (I p. 4), ma pur sempre abbastanza comoda perchè Boezio vi potesse comporre il suo Ph. C. ¹

Sappiamo che il luogo distava cinquecento miglia circa « *quingentis fere passuum millibus* »; ma quel *fere* toglie la poca luce che dal *quingentis.... passuum millibus* potea trarsi per decidere tra Pavia, Calvenzano Milanese e Chiavenna ². Giacchè è vero che effettivamente questa ultima dista 500 miglia da Roma, e Pavia solo 400, ma nell' itinerario di Antonino si calcola: *iter ab urbe Mediolanum M. P. DXXVIII* ³. Tra Pavia poi e Calvenzano Milanese la diversità nella lontananza da Roma è relativamente piccola.

24. Del processo di Boezio abbiamō tre testimonianze che si

¹ Usener op. cit. p. 78: « Die Eröffnung der Anklage bis zum Urtheilstpruch des Eusebius die Einholung des bestätigenden Urtheils des feigen Senats erforderten Zeit; Boethius wurde dann zu Calvezan in *haft gehalten* (nicht eingekerkert; das schliesst Biraghi d. o. S. 25 richtig aus Cons. II, 4 hic ipse locus quem tu exilium vocas incolentibus patria est; vgl. I, 3) zulezt nach langer Tortur, die ich nur aus seiner Verweigerung einer Aussage (vgl. Cons. I, 4, 2 69 ss. 88) nur erklären kann, hingerichtet ».

² La tradizione popolare dei Pavesi designa la loro città, o meglio un *ager Calventinus*, che sarebbe stato vicino alla città, come luogo del supplizio (sec. la frase dell' An. Vales. II), e Pavia come prigione: fino al 1384 si additava la torre che avrebbe servito a tale scopo. Questa trad. difesa dal Bosisio è seguita anche da R. Maiocchi nelle note alla Storia d' Italia di Mgr P. Balan t. I. - Il Muratori (Ann. d' Italia all' a. 524) designa invece Calvenzano del territorio milanese, d' accordo in ciò non solo coll' An. Vales. II, ma anche con Mario Aventicense (in Chron.) - Fu il Quadrio (Diss. sulla Valtellina T. IV diss. I § XXIV) che pensò a Chiavenna, supponendo un *agro Clavennano* ed è seguito anche oggi dal Sutner (Boethius der letzte Römer p. 1) mentre lo Stewart sta col Muratori e col Biraghi che ne illustrò ampiamente la sentenza.

³ Itin. Anton. p. 125 Edit. Wesseling Amstel. 1735.

possono ritenere come contemporanee o quasi: il *Liber Pontificalis*, Procopio e l'Anonimo Valesiano II. Nella loro analisi la nostra attenzione va principalmente diretta a vedere se la catastrofe del filosofo romano sia presentata come un fenomeno di persecuzione religiosa o di condanna politica.

Vien primo il *Liber Pontificalis*, il cui racconto stando alle conclusioni dell'Ab. Duchesne, primo editore veramente critico di quel prezioso libro, risale il più tardi che sia all'anno 530. Ecco infatti come s'esprime l'illustre autore comunemente seguito in questo punto dagli storici più recenti: « Les notices d'Anastase II, Symmaque, Hormisdas, Jean I et Félix IV (496-530) sont l'œuvre d'un contemporain, qui termina son travail par la notice de Félix IV (526-530), mais l'avait commencé plus tôt, vraisemblablement dès le temps d'Hormisdas »¹.

La visuale del narratore² qui è naturalmente determinata dal compito ch'egli si è prefisso: biografo dei Papi, per lui la figura centrale è Papa Giovanni, che il re ariano manda a Costantinopoli per ottenere da Giustino la revoca degli editti di persecuzione contro gli ariani. Mentre il Papa compie la sua missione, Simmaco è imprigionato e giustiziato, cosa che al suo ritorno incontra anche al Papa. La condanna di Boezio è unita nel racconto a quella di Simmaco con evidente contraddizione al racconto Valesiano (che vedremo tosto) e per ciò stesso alla reale successione dei fatti, essendo i dati cronologici dell'Anon. Vales. di una riconosciuta esattezza³.

25. Che il L. P. guardi e presenti la condanna Simmaco-Boeziana sotto un aspetto religioso io lo credo, ma per ragioni diverse da quelle che ordinariamente si portano. Il Boissier⁴ ed

¹ *Liber Pontif.* Ed. Duchesne T. I p. XLI.

² Cito la biografia di Papa Giovanni I in quella parte che m'interessa secondo la 1^a ediz. restituita dal Duchesne.

³ Cipolla, *Ricerche int.* all' A. V. II p. 96. « L'An. Vales. combina coi cronografi (Holder-Egger *Neues Archiv* I 564) in alcuni punti di molto rilievo. Boezio morì sotto il cons. di Opilione nel 524, Simmaco sotto il cons. di Probo nel 525, e papa Giovanni nel 526 (18 maggio) poco prima della morte di re Teoderico (50 agosto) ».

⁴ Art. cit. del *Journal des savants* 1889, p. 449 ss. Cfr. anche *Révue historique* XLV, 410. Il Cipolla *Ricerche* etc. p. 94 chiamando acuta la osservazione del Boissier mostra di accettarla.

altri dopo di lui, si fermò all' uopo sull' epiteto di *haereticus* affibbiato a Teoderico nell' omai noto passo del L. P.: « *Theodoricus rex haereticus tenuit duos senatores praeclaros et exconsules. Symmachum et Boethium, et occidit interficiens gladio* », giudicandolo intenzionale. L' autore avrebbe voluto dipingerci i due romani come vittime non del goto, ma dell' ariano, non politiche, ma religiose; l' *haereticus* nascerebbe da questa intenzione e la dimostrerebbe. Ora, innanzi tutto l' *haereticus* a questo punto preciso manca nelle due forme più antiche in cui questa parte del L. P. ci è pervenuta, forme che il Duchesne chiama rispettivamente compendio Feliciano (F) e Cononiano (K), perciò il Duchesne stesso non ha creduto di introdurlo nella I^a edizione da lui restituita, solo inchiuso tra parentesi angolari lo ha posto a piè di pagina¹. Poi il Pfeilschifter nota giustamente² che « il voler trovare in quel *rex haereticus* una testimonianza per la fede nel martirio del Filosofo, è cosa al tutto incoerente. La ragione di questo epiteto dato a Teoderico è manifestamente tutt' altra: secondo Duchesne e Lipsius noi dobbiamo riguardare la *vita Iohannis* a cui quella frase appartiene, come un tutto a sè. Qui in spiccata opposizione all' *imperator orthodoxus* che perseguita gli ariani, il nostro Teoderico è chiamato « *rex haereticus* », perchè con tutto l' ardore s' intromette a favore dei suoi perseguitati fratelli di fede. A questa aperta espressa opposizione si deve in prima linea attendere e ci dà senza sforzo la spiegazione d' una in sè punto strana qualifica. Chi volesse un argomento di più potrebbe osservare che un simile epiteto è dato al re ariano, e proprio nella prima recensione, nella vita di Papa Simmaco: eppure questa biografia, a giudizio dei due dotti ricordati sopra, è stata composta sotto Papa Hormisda, quindi prima della morte di Boezio ».

Ma da tutto questo il Pfeilschifter ha torto di concludere, come sembra fare, che nel L. P. la condanna di Boezio (o meglio Simmaco-Boezio) sia presentata sotto un aspetto semplicemente politico. La presentazione religiosa emerge infatti da tutta insieme la biografia di Giovanni I complessivamente riguardata.

¹ Lib. Pontif. Vol. I p. 107, n. 29.

² Op. cit. p. 177, n. 4.

Giacchè questa si apre con l'ira destata in Teoderico *ariano* dalle disposizioni di Giustino contro i suoi correligionari: « *Exinde iratus Theodoricus arrianus voluit totam Italiam gladio perdere* ». E il truce proposito diviene minaccia fatta subito dopo dallo stesso Teoderico al Papa e ai nobili romani suoi compagni di legazione a Costantinopoli. Dimodochè non mi par dubbio, per chi legga attentamente, che le rappresaglie di Teoderico ariano sono per l'autore del L. P. prevalentemente religiose, quella compresa di Boezio.

26. Ma se si voglia poi scrutare quanto valga in questo caso l'autorità del L. P., per quel che concerne dapprima Boezio, occorre riflettere che per presentarcelo come vittima della persecuzione religiosa il L. P. deve unirlo con Simmaco in una stessa catastrofe, mentre per l'An. Vales. e lo stesso Ph. C. risulta certo che Boezio subì prima e solo il processo e la condanna; deve collocare l'uno e l'altra dopo l'editto di Giustino contro gli ariani, cosa discutibile e quasi esclusa dal Ph. C. Per quel che concerne Papa Giovanni, questo si può rimproverar sicuramente al L. P., una dicitura violenta, e quel che è peggio, una visione unilaterale dei fatti.

Invero a lui la persecuzione ordinata in Oriente da Giustino contro gli Ariani par tutta unò sfogo di zelo religioso, e rappresaglia antireligiosa ciò che Teoderico fa in Occidente, laddove ai motivi religiosi, se vi furono, il fatto ci mostra unite in una dose, se non anche prevalente, notevolissima, le passioni politiche. Senza far torto a Giustino, quel suo perseguire gli Ariani possiamo crederlo anche noi un'abile manovra.

Innanzi tutto infatti questa mescolanza della politica con la religione, o meglio l'occultamento dei biechi scopi di quella sotto le pie vesti di questa, erano all'ordine del giorno; e poi perchè proprio contro gli Ariani? i seguaci d'una forma d'errore che veniva illanguidendo nella vecchiaia e quasi spegnendosi al soffio delle nuove ed ardenti quistioni cristologiche? E sia pure che questi sospetti d'un secondo fine politico da parte dell'ortodosso Giustino non siamo autorizzati a concepirli noi, non era naturale, molto naturale che li concepisse Teoderico? Aveva egli proprio tutti i torti se sospettava che quel furore antiariano artificialmente provocato in Oriente non fosse diretto un tantino

anche contro di lui? Il fanatismo eccitato in Oriente non aveva forse una sua natural ripercussione in Occidente? Ma qui *ariano* voleva dire *goto*, moti antiariani volevano dire moti antiostrogotici. La rappresaglia si presentava così alla coscienza del re e riusciva nella realtà non solo una vendetta religiosa, ma una difesa politica: difesa in Oriente con la revoca intimata dei nuovi decreti antiariani (leggi: antigotici), difesa in Occidente col terrore incusso al partito bizantineggiante, mercè il supplizio di Simmaco.

Alle vedute unilaterali, conseguenza della sua rozzezza incapace di abbracciare la ricca e multiforme realtà, si congiunge nell'autore del L. P. una vera passione antiteodericiana, visibile non solo alla violenza del linguaggio, ma alla disposizione da lui introdotta nei fatti. Chi li segue così, come egli li narra, sorprende un *hiatus*, ancora più manifesto se il racconto di lui si confronti con quello dell'Anonimo Valesiano II.

Nel L. P. Teoderico minaccia fuoco e fiamme se gli ambasciatori da lui mandati a Costantinopoli non ottengono quanto egli chiede, la revoca delle nuove disposizioni di Giustino contro gli Ariani: « *hoc accipientes in mandatum legationis ut redderentur ecclesias haereticis in partes Graeciarum; quod si non fuerit factum, omnem Italiam ad gladium perderet* ». Il Papa ottiene tutto: « *omnem concessit (Iustinus) petitionem* »; e, ciò malgrado, il re al ritorno lo imprigiona; condotta così incoerente e sleale che, per giustificarla in qualche modo, l'autore è costretto a introdurre un nuovo eccesso nel re di malizia e di rabbia, « *cum dolo et grande odio* ». Tutto questo non è già logico in sè, ma riesce ancora più visibilmente inesatto se si tenga conto dell'An. Vales. II, dove c'è una cosa che il re vuole e il Papa nè può chiedere, nè ottenere: il ritorno all'Arianesimo di quelli che si sono convertiti al Cattolicesimo. Quindi la prigionia e morte conseguente del Papa.

In conclusione il L. P. se ci illumina ed informa intorno a Simmaco, a Giovanni e a tutto l'ulteriore periodo delle ostilità antiromane ed anticattoliche di Teoderico, pochissimo e quasi nulla ci fa sapere intorno a Boezio, spostato fino ad unirlo con Simmaco, o meglio, nella intenzione dell'autore, di un interesse tanto secondario da conservarne appena, e anche fuor di posto, il nome.

27. Al racconto del L. P. possiamo unire quello del cosiddetto Anonimo Valesiano II¹, sia perchè anch'esso si riannoda alla tradizione ecclesiastica; sia perchè, grazie alla copia e all'esattezza dei particolari, riesce importante; sia perchè se la batte per antichità con Procopio. Trattandosi d'un frammento o centone di frammenti² d'una più ampia cronaca, non possiamo, osserva giustamente il Mommsen, malgrado che si arresti alla morte di Teoderico (a. 526) determinarne precisamente la età. Ma, continua il Mommsen, « et ad tranquillitatem regni Theodericiani ita respicit (c. 59) et de moribus regis cuius ait *usque nunc* durare memoriam (c. 61), per tempora extrema tam severe iudicat, ut scripsisse videatur post³ eversum Gothorum principatum inter turbas bellorum civilium novas sub imperatoribus Constantinopolitanis »⁴.

Il racconto dell'An. Vales. II intorno al processo di Boezio, cominciato al c. 83, interrotto bruscamente in quell'istesso e nel seguente c. 84, ripreso e finito nei capi 85-87, sostanzialmente concorda col Ph. C. e ne pare quasi una interpretazione⁵.

¹ Va sotto questo nome, derivatogli dai suoi primi editori Enrico Valois (1636) e Adriano Valois (1681) un esteso aneddoto storico che solitamente, nelle stampe, fa seguito ai libri storici di Ammiano Marcellino. Quando si avvertì che l'opuscolo nella sua apparente unità abbracciava due parti da riportarsi a due autori diversi, si distinse un Anonymus I e un II, lasciando fermo l'epiteto comune *Valesianus*. Il Mommsen che lo ha novellamente edito in *Chronica minora* I, preferirebbe chiamarlo (p. 239) *Chronica Theodericiana*.

² « Non è (l'An. Vales. II) un brano preso tale e quale da alcuni *Libri chronicorum*, ma vuol essere giudicato come un insieme di brani presi di qua e di là e spesso slegati o poco legati fra loro ». Cipolla, *Ricerche*, etc. p. 82.

³ Non so perchè il Pfeilschifter op. cit. p. 10 dica: « Der Verfasser, ein wenig gebildeter Katholischer Geistlicher, wird wohl nach Mommsen meint » vor « dem Sturze des Ostgotenreiches geschrieben haben ».

⁴ È una congettura del Waitz, accettata da Holden-Egger ed anche dal Duchesne (L. P. t. I p. 277 n. 2) e dall'Hodgkin (*Theodorich the Goth; the barbarian champion of civilisation*. New York and London, Putnam, 1891) che l'An. Vales. II vada identificato col celebre Massimiano, vescovo cattolico di Ravenna (546-556).

⁵ Credo utile dar qui per intero i capi che si riferiscono a Boezio. Già fin dal c. 83 è sommariamente accennata la catastrofe di Boezio così: « Ex eo enim invenit diabolus locum, quemadmodum hominem bene republicam sine querella gubernantem subriperet »: ma tosto l'argomento di Boezio è interrotto, e l'A. narra nel resto del c. 83 alcune disposizioni anticattoliche date da Teoderico (distruzione di un oratorio di S. Stefano a Verona) ed antiromane (ut nullus Romanus arma usque ad cultellum uteretur vetuit), e nel c. 84 dei segni meravigliosi (parti mostruosi, cometa, terremoto); dopo di che al c. 85 seguita la narrazione metodica della catastrofe accennata al c. 83, così (ed. Mommsen *Chron. min.* I p. 526 ss.):

Il re, al principio del processo, è a Verona (fin dal c. 81 quando scoppia la ribellione ravennate) come nel Ph. C. (I p. 4 ed. P. 14, 103); è Cipriano che muove l'accusa contro Albino patrizio, solo l'An. aggiunge che Cipriano era allora *referendarius*, poi divenne *comes sacrarum largitionum*. L'accusa mossa ad Albino sono lettere mandate a Giustino imperatore contro il governo di Teoderico. La opposizione di Boezio a questa accusa è drammatizzata ed è lui Boezio, non, come nel Ph. C. (l. c. P. 14, 105), il re che fa solidale il senato del delitto, se delitto c'è, d'Albino. Allora l'accusa è da Cipriano, non senza esitazione, sporta anche contro Boezio. « Il re, osserva l'An., tendeva lacci ai romani e cercava di ucciderli » (*rex aridus communis exitii*; ivi, 104); perciò accetta l'accusa e mette in carcere Albino e Boezio presso il battistero della Chiesa *in agro Calventiano*. Dove mi pare evidente che non c'è nulla di nuovo se non la carica presente e futura di Cipriano e la designazione, molto imperfetta per noi, del luogo della prigionia. Il resto è sviluppo dei dati Boeziani.

Ciò che l'An. aggiunge è la narrazione della morte di Boezio: il re manda a chiamare Eusebio prefetto di Roma a Pavia¹ (dove dunque egli si trovava); pronunzia, senza ascoltarne le difese, sentenza contro Boezio e poco appresso ordina che sia ucciso

85. Post haec coepit adversus Romanos rex subinde fremere inventa occasione. Cyprianus, qui tunc referendarius erat, postea comes sacrarum et magister, actus cupiditate insinuas de Albino patricio, eo quod litteras adversus regnum eius imperatoris Iustino misisset: quod factum dum revocitus negaret, tunc Boethius patricius qui magister officiorum erat in conspectu regis dixit: « falsa est insinuatio Cypriani: sed si Albinus fecit, et ego et cunctus senatus uno consilio fecimus; falsum est domne rex ».

86. Tunc Cyprianus haesitans non solum adversus Albinum, sed et adversus Boethium eius defensorem deducit falsos testes. Sed rex dolum Romanis tendebat et quaerebat quemadmodum eos interficeret: plus credit falsis testibus quam senatoribus.

87. Tunc Albinus et Boethius ducti in custodiam ad baptisterium ecclesiae; rex vero vocavit Eusebium praefectum urbis Ticini et inaudito Boethio protulit in eum sententiam; quem mox in agro Calventiano, ubi in custodia habebatur, misere fecit occidi, qui accepta chorda in fronte diutissime tortus, ita ut oculi eius creparent, sic sub tormenta ad ultimum cum fuste occiditur.

¹ La lezione comune « Eusebium praefectum urbis Ticini » va assai probabilmente corretta col Mommsen in « Ticinum »; un « praefectus urbis » noi lo conosciamo, non un « praefectus urbis Ticini ». Così dal passo risulta unicamente che il re era a Pavia, mentre dalla lezione tradizionale si deduceva comunemente che ci stesse Boezio. Le indicazioni sul luogo della prigionia e morte di Boezio si ridurrebbero all'« ager Calventianus » dell'An. Vales. II e alla distanza di 500 miglia da Roma del Ph. C. (I p. 4. P. 15, 120).

nello stesso « *agro Calventiano ubi in custodia habebatur* ». La esecuzione è minutamente descritta.

Segue nei capi 88-93 il racconto della forzata ambasceria di Papa Giovanni a Costantinopoli, della sua azione presso Giustino, del ritorno, prigionia e morte, racconto interrotto al c. 92 dalla esecuzione di Simmaco. Qui è col L. P. che l'An. andrebbe confrontato, ma ciò esce dai limiti del mio lavoro ¹. Solo mi importa notare che qui Papa Giovanni non è, come nel L. P., mandato a ridomandare le chiese degli Ariani consacrate al culto cattolico, ma gli stessi convertiti al cattolicesimo, cosa che il Papa si rifiuta di chiedere e non ottiene. Anche la morte del Papa è meno accentuata che nel L. P.

Sulla bontà della disposizione cronologica data dall' An. agli avvenimenti (processo Boezio, legazione Papa Giovanni, condanna Simmaco, ritorno e morte del Papa) non cade dubbio, sia perchè in sè stessa è molto plausibile, sia perchè concorda col racconto

¹ Tuttavia mi par utile soggiungere qui il testo dell'An. anche perchè riescano più evidenti le osservazioni che esso mi ha suggerite (Mommson, Chron. min. I, p. 528):

88. *Rediens igitur rex Ravennam, tractans non ut dei amicus sed legi eius inimicus, immemor factus omnis eius beneficii et gratiae, quam ei dederat, confidens in brachio suo, item credens quod eum pertimesceret Iustinus imperator mittens et evocans Ravennam Iohannem Sedis Apostolicae praesulem et dicit ad eum: « ambula Constantinopolim ad Iustinum imperatorem, et dic ei inter alia, ut reconciliatos in catholica restituat religione ».*

89. *Cui papa Iohannes ita respondit: quod facturus es, rex, fac citius: ecce in conspectu tuo adsto, hoc tibi ego non promitto me facturum, nec illi dicturus sum, nam in aliis causis, quibus mihi iniunxeris, obtinere ab eodem, annuente deo, potero.*

90. *Iubet ergo rex iratus navem fabricari et superimpositum eum cum aliis episcopis, idest Ecclesium Ravennatem et Eusebium Fanestrem et Sabinum Campanum et alios duos, simul et senatores Theodorum Inportunum Agapitum et alium Agapitum, sed deus, qui fideles cultores suos non deserit, cum prosperitate perduxit.*

91. *Cui Iustinus imperator, venienti ita occurrit ac si beato Petro: cui data legatione omnia repromisit facturum praeter reconciliatos, qui se fidei catholicae dederunt, Arrianis restitui nullatenus posse.*

92. *Sed, dum haec aguntur, Symmachus caput senati, cuius Boethius filiam habuit uxorem, deducitur de Roma Ravennam. Metuens vero rex ne dolore generi aliquid adversus regnum eius tractaret, obiecto crimine iussit interfici.*

95. *Revertens Iohannes papa a Iustino, quem Theodoricus cum dolo suscepit et in offensa sua eum esse iubet; qui post paucos dies defunctus est. Ergo dumtes populi ante corpusculum eius, subito unus de turba adeptus daemónio cecidit et eum pervenisset cum lectulo ubi latus erat usque ad hominem, subito sanus surrexit et praecedebat in exequias. Quod videntes populi et senatores coeperunt reliquias de veste eius tollere, sic cum summo gaudio populi deductus est corpus eius foris civitatem.*

personale di Boezio (il quale non avrebbe nel Ph. C. taciuto di Simmaco se coinvolto con lui nella stessa fortuna), sia perchè ce ne sta garante la esattezza di altri particolari (Cipriano referendario e poi *comes*, Eusebio *praefectus urbis*, l' *ager Calventianus*).

28. Che l' An. Vales. II ci presenti l' insieme dei fatti che narra a partire dal c. 83 quale prova d' un nuovo indirizzo nel governo Teodericiano; che gli eccessi contro Boezio prima, poi e più contro Simmaco e Papa Giovanni li concepisca quale risultato d' una maligna, diabolica influenza; che a tutta questa esposizione dia un certo colore scritturale ¹, sono cose evidenti e che si spiegano ottimamente data l' indole religiosa, qualche volta anzi superstiziosa dell' A. Ma tutte queste cose non provano ancora ch'egli ci dia il processo di Boezio come un fenomeno di persecuzione religiosa; anzi il contrario risulta dall'esame del testo. Poichè ha innanzi delle buone fonti, l' An. è condotto a distinguere nell' ultimo periodo della vita di Teoderico due fasi: l' una di ostilità prevalentemente politica a cui appartiene il processo di Boezio e anche la condanna di Simmaco, l' altra di ostilità prevalentemente religiosa a cui appartiene la missione di Papa Giovanni. Persino quando al c. 83 l' A. ha cominciato a parlare di influssi diabolici, non ci presenta però questi rivolti contro un cattolico, ma contro un buon cittadino: « *Ex eo enim invenit diabolus locum, quem ad modum hominem bene rempublicam sine querella gubernantem subriperet* ». E al cap. 85 dove riprende il racconto di Boezio, si dice che il re « *coepit adversus Romanos subinde fremere* ». Anzi l' An., forse per l' attingere che fa, direttamente o no, al Ph. C. non dimentica neppure l' intrigo di corte; vi alludono forse i titoli espressamente ricordati di Cipriano, vi allude più chiaramente l' *actus cupid-*

¹ Sono le osservazioni su cui qua e là torna il Cipolla nelle *Ricerche* etc. L' ultima è svolta a p. 95 n. 2; « l' *anonymus* parlando del processo contro Albino e Boezio, adopera frasi tolte dal Vangelo, in modo da avvicinare Teoderico ai giudei crocifissori di Cristo e le sue vittime a Cristo stesso ». E cita cap. 86 « *sed rex dolum Romanis tendebat et quaerebat quem ad modum eos interficeret* » in confronto con Mt. XXVI, 4; Mr. XIV, 1; Luc. XXII, 2; poi i « *falsos testes* » (ivi) che Cipriano addusse contro Albino e Boezio in confronto col « *falsum testimonium* » o « *testimonium falsum* » di Mt. XXVI, 59 e Mr. XIV, 56; poi « *ex eo enim invenit diabolus locum* » del c. 85 in confronto con Luc. XXII, 3 « *intravit autem Satanas in Iudam* ».

tate introdotto a spiegare l'azione del delatore. Inutile poi insistere su questo, che i capi d'accusa sono tali quali li ha il Ph. C., cioè tutti puramente civili.

Liquidato Boezio comincia l'altra fase riepilogata nel nome di Papa Giovanni, ed è allora che l'An. Vales. qualifica più religiosamente la condotta del re: « *Rediens igitur rex Ravennam, tractans non ut dei amicus, sed legi eius inimicus, immemor factus omnis eius beneficium et gratiae quam ei dederat etc.* ». Eppure la figura di Simmaco si stacca dal nuovo sfondo. Mentre il Papa agisce a Costantinopoli, « *Symmachus caput senati... deducitur de Roma Ravennam: metuens vero rex ne dolore generi aliquem adversus regnum eius tractaret, obiecto crimine iussit interfici* ». Siamo dunque dinanzi ad un sospetto politico, benchè già sieno cominciate le gare e rappresaglie di colore, se non proprio tutte di sostanza, religiose.

In conclusione l'An. Vales. II dipende per il processo di Boezio dal Ph. C., al quale però aggiunge alcuni particolari esatti e il racconto della esecuzione capitale. Nelle ultime vicende Teodericane distingue, a differenza del L. P., due fasi o aspetti, l'uno prevalentemente politico, l'altro prevalentemente religioso.

29. Procopio, compagno a partir dal 527, di Belisario nelle sue tre grandi guerre Persiana, Vandalica e Gotica, in qualità di assessore segretario o consultore legale (πάρεδρος, σύμβουλος, ὑπογραφεύς), ci rappresenta la tradizione che direi volentieri profana dei contemporanei¹. Giacchè verso il 536 a Roma potè udire quello che di Boezio e di Simmaco si diceva nei circoli aristocratici: Boezio e Simmaco, perchè in un compendio, trascurando le piccole differenze cronologiche, ce li riunisce; Papa Giovanni in istoria d'argomento civile manca. Il racconto sembra ispirato alla Ph. C.: è « la invidia di pessimi maligni » che genera « calunniose accuse » dalle quali sedotto Teoderico condanna i due « quali macchinatori di novità »; ma poichè è molto probabile che Procopio avesse a sua disposizione oltre la Ph. C. altre

¹ Dalla edizione del Comparetti della guerra Gotica di Procopio (Fonti per la storia d'Italia. Istituto storico italiano, Roma 1895. Pref.) ho tolte le poche cose che dico di Procopio, e di su quella stessa edizione do il racconto che concerne Boezio e Simmaco.

fonti, non fosse che orali, diremo che il suo racconto non è una ripetizione semplice, ma una riconferma della versione boeziana.

30. Non è mio compito discutere qui le notizie sul genere di morte inflitto a Boezio (ed altre quistioni accessorie) secondo le tre fonti contemporanee or ora esaminate, se non forse per riflettere quanto presto la leggenda si formò sulla realtà dei fatti, o forse, meglio ancora, quanto presto la fantasia dovette lavorare per supplire la oscurità dei fatti. L' An. Vales. II è il più completo in queste notizie, e certo alcuni dati molto precisi (Eusebio prefetto di Pavia, l'agro Calvenzano) difficilmente si potrebbero credere inventati. Ma non si abbandonò anch'egli un poco a fantasia o a leggenda popolare, descrivendo lo schizzar degli occhi di Boezio e il suo soccombere a colpi di bastone? specialmente se il suo racconto si paragoni con quello del L. P. che parla di *spada*, mentre Procopio si tiene sul generalissimo *ἐκτείνε*? Anche la spada forse non è altro che una congettura, trattandosi di due *cittadini* così illustri.

31. Mette conto in quella vece discutere una opinione che farebbe di Boezio una vittima più che altro della sua imprudenza, e tenderebbe a scemare se non a togliere intieramente fede al suo racconto nel Ph. C.

M. de Blainville avea già accennata una tale tendenza in un suo viaggio manoscritto di cui ci è dato l'estratto nella biblioteca britannica. Secondo lui « se Teoderico fece morire Boezio e alcune altre persone distinte, ciò fu per buone ragioni, singolarmente perchè aveano congiurato contro di lui ». Il Tiraboschi riferendo questo giudizio, potea facilmente sbrigarsene come di giudizio arbitrario, contrapponendo a quella del Blainville l'autorità stessa (contrastata) di Boezio. Ma oggi la tendenza riappare ben altrimenti seria nell'Hodgkin. Egli identifica il Cipriano delatore di Boezio di cui è parola nel Ph. C. col Cipriano a cui sono indirizzate le lettere 40, 41 del L. V delle *Variae* di Cassiodoro. Questa identificazione non ammette dubbio in base a ciò che di Cipriano sappiamo dall'An. Vales. II ed è perciò comunemente accettata¹. Ammessa una tale identificazione, noi ab-

¹ Cfr. Cipolla, Considerazioni sulle Getica di Iordanes e sulle loro relazioni colla *Historia gotarum* di Cassiodoro senatore. Tor. 1892, p. 14. Stewart p. 42. Ulteriormente

biamo in mano una fonte preziosa per informarci meglio sul conto di Cipriano: ora le informazioni di Cassiodoro sembrano all'Hodgkin assai favorevoli a Cipriano e più attendibili che non quelle di Boezio, agitato da una passione da cui Cassiodoro era immune. Questi in sostanza i concetti che l'Hodgkin svolge a lungo per gettare poi, concludendo, un'ombra di sospetto sulla equanimità dei giudizi di Boezio.

Più severo ancora dell'Hodgkin, il quale, pur facendo la tara alle affermazioni di Boezio, « si arresta reverente dinanzi alle vittime »¹ è G. Schneege², il quale arriva ad affermare senza altro: « Teoderico fu costretto a punire Simmaco e Boezio per le loro relazioni coll'Oriente ».

32. Ora la prima cosa che mi par da discutersi è l'attendibilità di Boezio che altra volta si accettava ad occhi chiusi ed oggi da taluni così arditamente si respinge. Certo il nemo *iudex in causa propria* non va mai scordato, e Boezio ci appare almeno un poco violento nei suoi giudizi nel Ph. C.: informi il caso di Decorato suo socio in qualche officio e che egli chiama « *nequissimus scurra* » e « *delator* » (Ph. C. III p. 4)³. Ma ora non si tratta di singoli e parziali apprezzamenti, bensì della sostanza stessa dei fatti. Boezio si lagna di essere stato *calunniato* da quelli che l'accusarono di tramare per la libertà romana contro la straniera dominazione dei Goti. Ha ragione in questo od ha torto? o meglio, prescindendo per ora dalle testimonianze di Cassiodoro su Cipriano ed Opilione, ci sono motivi per dargli piuttosto ragione che torto, o viceversa? *That is the question*. Ora io non dimentico che per sè non basta per dar ragione ad uomo in cose di tal fatta nè la scienza, nè la onestà del carattere: uomini d'un carattere per altro onesto e leale (come p. es. il Settembrini) hanno mentito o per difesa propria o per passione politica. Ma il Ph. C. è una vera e propria apologia fatta con

l'*Opilione* del Ph. C. (I p. 4) viene a identificarsi col fratello di Cipriano a cui sono indirizzate le epistole 16, 17 L. VIII delle *Variae* e che fu dopo Cipriano *comes sacrarum largitionum*.

¹ Cipolla, Per la storia d'Italia dei suoi conquistatori nel M. E. più antico, p. 687.

² Theoderich der Grosse in der Kirchlichen Tradition des Mittelalters (Deutsches Zeitschr. für Geschichtswissenschaft XI, 18-45) cit. da Cipolla op. cit.

³ Noto che il Cipolla op. cit. p. 525 accetta il giudizio di Boezio III p. 4 su Decorato contro Cassiodoro, Var. V, 3-4.

intento pratico? è un libro di propaganda politica contro i Goti? ha avuto nell'istinto di deprecar da sè una condanna, o nell'intento di attizzare odio contro il Goto, ha avuta Boezio una spinta a mentire, a tacere la verità?

Il Ph. C. non è apologia pratica intesa a deprecar da sè la condanna: non la è perchè, se mai, questo si può pensare Boezio facesse coll'autodifesa a cui come ad opera già composta allude I p. 4: « *cuius rei seriem atque veritatem.... stylo etiam memoriaeque mandari* », benchè anche lì dica « *ne latere posteris queat* »; non lo è, perchè non avrebbe in termini severi e provocanti parlato del re, da cui dipendeva la sua vita e la sua morte. Invece non solo è chiamato (I p. 4) *rex avidus communis exitii*, ma a più riprese (I c. 4; IV c. 1; ib. c. 2) sotto il velame di versi poco strani, è preso di mira. Niuna speranza di liberazione trapela, sì piuttosto l'aspettativa, forse crescente¹, del supplizio².

Boezio dunque non scriveva per ingraziarsi i contemporanei, o almeno non i suoi nemici, non i potenti nelle cui mani erano le sue sorti. Nè credo si possa il Ph. C. considerare come un libro di propaganda politica contro i Goti, nel qual caso poteva giovare a Boezio l'atteggiarsi a vittima di una palese e violenta ingiustizia: osta il carattere così serio e filosofico del libro.

Resta che Boezio scriveva pensando ai posteri: ora dinanzi a costoro che interesse aveva ad atteggiarsi piuttosto a vittima che ad eroe? giacchè non sarebbe forse stato eroismo prendere in mano contro lo straniero la causa di Roma?

33. Ma poichè è dell'autorità di Cassiodoro nelle *Variae* che si fa uso per combattere Boezio e le sue affermazioni, vediamo A) quali sono le testimonianze Cassiodoriane intorno ai delatori dello sventurato filosofo, B) e quali conseguenze se ne possano ragionevolmente dedurre.

Nelle *Variae* abbiamo quattro lettere concernenti Cipriano; due (V, 40, 41) scritte a nome di Teoderico nell'anno 524 (prima del 1 Settembre) e due (VIII, 21, 22) a nome di Atalarico nel

¹ Ph. C. II p. 3 f. « tu... qui nunc contum gladiumque sollicitus pertimescis ».

² Stewart p. 8 n. 1 nel Ph. C. IV p. 6 « quamquam angusto limite temporis saepti tamen aliquid relibare conabimur » vede espresso il timore e il sospetto di una imminente condanna.

527. Colla prima (V, 40) a lui ancora semplice *referendario* viene conferita la carica di *comes sacrarum largitionum*; la seconda (V, 41) annuncia al senato questa graziosa nomina reale: e queste due lettere riaccostate a ciò che del Cipriano delatore di Boezio attesta l'An. Vales. II e fatta ragione dei tempi (a. 524) provano l'identità del personaggio. A cui, non bastando i favori concessi da Teoderico, Atalarico nel 527 (VIII, 21) accorda il titolo di patrizio, comunicando poi (VIII, 22) la cosa al senato. L'annuncio di per sè già onorifico di queste cariche è dignità viene accompagnato da lodi quali non si potrebbero desiderare più lusinghiere.

Creandolo *comes sacrarum largitionum* il re non concede (così in sostanza la lettera V, 40), com'è pur solito suo, un favore, una grazia; no, ricompensa dei servizi. E i servizi che Cipriano ha resi come referendario sono rettoricamente amplificati. Essi gli hanno già acquistata tanta fiducia da parte del suo signore che ne ebbe *Eoae... legationis officium... ad summæ peritiæ viros*, disimpegnandosi anche qui mirabilmente così per la sua perizia nelle lingue (*instructus trifariis linguis*) come per la sua abilità diplomatica in mezzo a gente pur così astuta. Ma quello su cui si insiste di più è la sua fedeltà al re: « *Accessit meritis tuis cunctis laudibus pretiosior fides, quam divina diligunt, mortalia venerantur etc.* », dove, sapendo quello che noi sappiamo intorno al presunto tradimento di Boezio, alla parte avuta da Cipriano nel deferirlo, cose tutte, quando veniva scritta questa lettera, freschissime, si è tratti irresistibilmente a pensare che queste lodi alla fedeltà di Cipriano copertamente alludano al fatto in cui essa s'era recentemente esplicita, e contengano anche una punta contro qualche altro che se ne era mostrato così sfornito. — Lo stesso tono panegirico nella lettera reale di presentazione del nuovo *comes* al senato (V, 41). È un onore che il senato riceve col nuovo collega « *habetis nunc profecto virum quem et nos elegisse deceat et vos suscepisse conveniat, cui sicut fortunatum fuit a nobis erigi, ita laudabile erit vestro coetui honorum lege sociari* ». I senatori debbono aver indovinato di chi si tratta: « *Cognoscitis profecto quae loquimur, quis enim vestrorum a Cypriani devotione summotus est? nam qui solacia eius petiit, mox beneficia nostra suscepit* », il che

di nuovo ci fa pensare alla parte rappresentata dal senato nell'affare di Boezio quando stette concorde per il delatore contro il collega. E le lodi di Cipriano sono qui estese alla sua famiglia, al padre Opilione che sparge sul neo-eletto una luce di nobiltà.

Tre anni dopo, la vena delle lodi non è punto esaurita. Nel dargli il titolo di patrizio, Atalarico di nuovo ne enumera le benemerenze, cominciando da quelle che nelle due lettere precedenti erano state neglette, prime in ordine di tempo, le benemerenze militari anteriori alla stessa migrazione gotica in Italia. E ricordatene brevemente le benemerenze civili sotto il padre come referendario e conte, si rallegra che come al padre i frutti della florida età, così tocchino a lui quelli della età matura; e trova modo di lodar anche i figli squisitamente educati alla gotica in tutto e per tutto. « *Primum, quod non minimae laudis praestat initium, infantia eorum est nota palatio. Sic fetus tui, more aquilae se probantes, regales oculos ab ipsis paene cunabulis pertulerunt, relucent etiam gratia gentili nec cessant armorum imbui fortibus institutis. Pueri stirpis romanae nostra lingua loquuntur, eximie iudicantes exhibere se nobis futuram fidem* (il solito motivo della *fides*), *quorum iam videntur affectasse sermonem; habemus unde tibi, felix pater, praemium debeat referri, qui et filiorum tuorum nobis animos optulisti* ». Tutte queste lodi sono ribadite nella lettera con cui il nuovo patrizio è presentato al senato: vi si insiste sull'onore che fa a Cipriano l'aver goduta costantemente la fiducia di due re, avanzando negli onori rapido ed assiduo.

34. Ancora più significativa mi sembra il ritrovare la continuazione del panegirico di Cipriano nelle due lettere (VIII, 16, 17) concernenti il fratello suo Opilione, la cui identità coll'Opilione del Ph. C., sia pure che non si possa dimostrare con nessun argomento, appare intuitivamente certa. E poichè quest'Opilione si dice marito d'una donna della famiglia di Basilio, non è improbabile che abbiamo qui un terzo membro della congiura o intrigo di cui Boezio si dice vittima. Colla lettera VIII, 16 in data a. 527/528 Opilione riceve quella stessa carica di *comes sacram* che era stata già di suo fratello. Ma a questo vanno, se non tutte, certo le principali lodi; Opilione splende di una luce riflessa; si direbbe quasi, come altra volta, il cardinal fratello o

nipote, così un *comes-fratello*. Le cariche più insigni sono come un patrimonio nella famiglia di Opilione; le ebbe il padre Opilione (com'è chiamato, non qui, ma V, 41), le ebbe il fratello (Cipriano). Opilione è cresciuto alla scuola di lui: « *militiae ordinem sub fraterna laude didicisti, cui mutuo conexus affectu implebas laboribus socium et consiliorum participatione germanum...* » e vi è cresciuto così bene da spiegare una fedeltà che nei primordii incerti del regno di Atalarico fu utilissima. Questa dignità di conte è un compenso per i servizi resi ed anche, pare, una risposta ai nemici che non dovevano mancare ai due fratelli, i quali nel pensiero del redattore della lettera formano una cosa sola. « Avrai, dice la lettera, tutti i vantaggi della carica: *absit enim ut aliqua calumniae machinatione quatiantur qui actionis suae firmitate consistunt. fuit enim tempus, cum per delatores venarentur et iudices. DEPONITE* (plurale che suppone la solidarietà dei due fratelli, presente allo spirito di chi scrive) *iam formidinem, qui non habetis errorem: fructibus restrarum UTIMINI dignitatum; nam quod vobis etc.* ». E qui torna in campo il fratello e la sua fedeltà: « *Conferimus tibi honorem germani; sed tu fidem eius imitare serviti* ». Due concetti questi, il fratello e la fedeltà che tornano nella lettera al senato (VIII, 17). Dopo aver lodato il padre di Opilione, l'epistolografo si riprende: « *Sed quid antiquam parentum eius repetimus nobilitatem, cum vicina resplendeat luce germani? cuius non dicam proximitati sed vel amicitiae coniunctum fuisse potest esse laudabile. Huius virtuti ita se sociavit atque conexuit, ut hoc potius sit incertum, qui magis praedicetur ex altero....* ». E si torna anche qui ad un panegirico cumulativo della fedeltà: « *hinc est quod norunt regibus serrare fidem, quia nesciunt vel inter aequales exercere perfidiam* ».

35. Da tutte queste testimonianze che ho distesamente riferite, perchè mi pare ci introducano un poco nello spirito e nei costumi del tempo, per prima cosa mi pare si riconfermino nella loro materialità i fatti esposti da Boezio nel Ph. C., la parte cioè presa da Cipriano e da Opilione nella sua caduta. Giacchè è ben vero che del servizio (presunto servizio) reso per tal via al monarca, nelle lettere analizzate non si fa mai espressa menzione; ma innanzi tutto le ampie lodi di cui Cipriano è oggetto com-

baciano a meraviglia coi fatti attestati da Boezio e riescono, supponendoli, più intelligibili; e poi la concatenazione degli eventi si presenta di per sè stessa assai eloquente. Alla disgrazia di Boezio noi vediamo immediatamente succedere la elevazione di Cipriano e dei suoi. Non è naturale il sospettare l'*is fecit cui profuit?* non sarebbe assai più inverosimile supporre che Cipriano, il quale della disgrazia di Boezio si avvantaggia, le sia rimasto estraneo, di quel che sia il credere, sulla fede di Boezio, che vi abbia partecipato? Chi ripensi all'ambiente delle corti vecchie e nuove, sa di quante invidie sia pieno e come là si tenda sempre, come del resto un po' dappertutto, ma più attivamente che altrove, a scavalcarsi l'un l'altro. Ora Boezio giunto con il consolato dei figli e col *magisterium officiorum* all'apice della grandezza, dovea essere a tali invidie più d'ogni altro soggetto: che ne sia caduto vittima sarebbe la ipotesi che dinanzi alla serie dei fatti ci si offrirebbe più spontanea, anche quando non fosse la spiegazione che Boezio ce ne dà come certa.

36. Ma non è la materiale esattezza dei fatti narrati da Boezio che si contesta, bensì sul loro carattere morale che si disputa; non si nega che Cipriano abbia avuta parte nella catastrofe del filosofo, ma si nega o si tende a negare, sulla parola di Cassiodoro, che l'abbia fatto per quei bassi motivi e quei loschi intenti che Boezio gli rimprovera. Orbene a questo riguardo mi pare innegabile che le lettere analizzate costituiscano una vera e propria apologia di Cipriano e dell'opera sua, una smentita alla versione Boeziana. Non si loda così senza riserva, così ampiamente la fedeltà monarchica d'un uomo che ha fatto quello che noi sappiamo aver fatto Cipriano, che ha deferiti come rei d'alto tradimento due personaggi, quali erano Albino e Boezio, se non si crede alla lealtà, alla giustizia del suo operato. Il tentativo dello Stewart¹ per conciliare le due versioni Boeziana e Cassiodoriana mostra la sua buona volontà, non onora troppo il suo senso critico. Ben è vero che il giudizio favorevole a Cipriano, sfavorevole a Boezio risultante dalle *Variae* va direttamente rife-

¹ Op. cit. p. 44; « *the two accounts* (di Boezio e di Cassiodoro) *are not absolutely irreconcilable* » perchè Cassiodoro loderebbe quasi unicamente l'*abilità*, si direbbe, *avvocatesca* di Cipriano, mentre Boezio ne biasima la *disonestà*. Lo Stewart s'è, io credo, per giudicar così, arrestato troppo esclusivamente a *Variae* V, 40.

rito alla cancelleria ostrogota; là si doveva credere e si credeva che l'uomo colpito così duramente dal re fosse un traditore, e chi l'avea deferito il salvatore coraggioso della monarchia. Ma non solo non c'è ragione nessuna per negare che Cassiodoro personalmente dividesse le idee della cancelleria, sì ve ne sono parecchie per recisamente affermarlo¹. Posto pure infatti che la sua carica di segretario lo obbligasse a comunicare onorificenze anche quando non era convinto della loro giustizia, ma chi lo obbligava a diffondersi tanto nelle lodi a Cipriano? chi lo obbligava a tornare su questa figura del delatore, anche quando l'onorificenza regale andava a suo fratello? chi l'obbligava ad insistere tanto sulla fedeltà dei due al monarca, a prenderne le difese? (VIII, 16, p. 247, 16 ss.). Tutto questo non si fa senza almeno mostrare di mettersi dalla parte di coloro che si lodano². Fu semplice mostra o convinzione? per debolezza e viltà d'animo abbondò Cassiodoro in lodi che interiormente credeva immeritate, o fu realmente convinto di doverle tributar così ampie? Ecco una quistione che noi non possiamo risolvere. Questo però mi sembra si possa dire, che anche accettandole come sincere sulle labbra di Cassiodoro, la sua autorità morale non è tanta da farcele accettar come vere e giuste in sè. Cassiodoro non è tal carattere da poter smentire efficacemente Boezio: lo danneggia la sua volubilità. Il suo epistolario rassomiglia molto alla collezione di certi giornali, dove si può trovare una lode costante, una approvazione assidua degli uomini politici che coi criteri più diversi, coi più opposti programmi si sono succeduti al potere. Cassiodoro ci apparisce un adoratore del successo. Il suo entusiasmo, anche se sincero, per Cipriano si spiega sufficientemente col fatto, che egli era riuscito, non basta a provare

¹ Perciò non ha luogo l'altra osservazione dello stesso Stewart per la vagheggiata conciliazione Boezio-Cassiodoro. Questi « *is writing merely as the mouthpiece of a barbarian monarch, and that the letters of his Miscellany, for all their wealth of wise saws and modern instances do not carry much conviction with them on questions of moral character* » op. cit. p. 51.

² Il Cipolla anzi osserva giustamente (An. Vales. II p. 69 n. 1) che non mancherebbe nelle *Variæ* accanto alle lodi per Cipriano un biasimo, per quanto coperto, di Boezio. Scrivendo X, 12 al senato in lode della famiglia Anicia « *familia, dice, toto orbe prae-dicata, quae vere dicitur nobilis, quando ab ea actionis probitas non recedit* ». La lettera è del 535 e l'eloquenza di questa riserva nelle lodi agli Anicii spicca ancor meglio quando si confronti coll'entusiasmo per la famiglia di Cipriano.

che egli avesse ragione. A buon diritto T. Mommsen scrisse : « *epistulae scriptae publico nomine per tempora turbulentissima a summo magistratu et in rerum fluctibus collocato admirationem movent exilitate sua et vaniloquentia. Sylloge Cassiodorana in ipso de imperio Italiae Gothorum Byzantiorumque conflictu bello furente propemodum internecivo edita quod nullum verbum habet, quo aut Germani offendantur vel Iustinianus, ingenium auctoris testatur et pavidum et callidum et ita umbratile, ut ne ii quidem laudare queant qui imitantur. hoc certe auctor adsecutus est calamistris suis, ne ruente imperio ipse una caderet licet ditissimus et summo loco constitutus. sed experimentum antea fecerat ob provectum ab Amalasantha impetratum laudibus eam magnificis extollens, deinde caesa ea interfectori eius Theodahatho non minorem verborum copiam subministrans, itemque mox successorì huius Witigi regi, denique praestigias has omnes sibi contrarias uno volumine coniunctas palam proponens, quasi adulationis scholam exemplorum varietate commendaturus »¹.*

37. Ma vi è una circostanza speciale che getta sulla figura non solo di Cassiodoro, bensì di Cipriano e del fratello Opilione una luce sinistra e, pur sinistra com'è, atta a farci penetrar più addentro le riposte ragioni del dramma boeziano. A Cipriano vien data lode (VIII, 21) d'aver educati alla foggia gotica i suoi figli; e l'educazione gotica si estendeva non solo all'uso delle armi, ma e della lingua. Col che padre e figli si rendevano rei di apostasia dalla romanità; un Cassiodoro che ne li loda non si rialza certo ai nostri sguardi, si rimpicciolisce e a me pare che sia altra gloria per Boezio l'essere caduto per opera d'uomini che rinnegavano la romanità.

Di qui noi possiamo farci strada a comprendere meglio e più addentro le ragioni della catastrofe di Boezio. Cipriano, Opilione e fino ad un certo punto insieme con essi Cassiodoro non rappresentano solo degli interessi individuali, rappresentano un indirizzo politico. La conquista d'Italia fatta coi suoi Goti creava un grosso problema a Teoderico: come tratterebbe i vinti, ma ancora numerosi e per certi lati possenti Romani? userebbe

¹ Pref. alle *Variae* p. XXII ss.

una politica di simpatia o di terrore? una politica che li mettesse, salvo l'inevitabile sudditanza ad una dinastia gotica, su un piede d'uguaglianza coi Goti, od una che facesse loro sentire tutto il peso della sconfitta? Teoderico stette francamente per la politica della simpatia, vi stette vincendo ogni pregiudizio di razza e di religione. La politica conciliativa coi Romani gli fu agevolata dai dissensi in cui questi erano al punto di vista religioso con l'Oriente bizantino, dall'aver trovati uomini di una cultura e di un carattere morale superiore, come Boezio, Simmaco ed, entro certi limiti, Cassiodoro. Ma si capisce agevolmente che a questa politica conciliativa non tutti dovessero essere favorevoli; si capisce che parecchi, molti dei Goti bramassero una politica piú gotica, piú sfruttatrice della vittoria, che costoro formassero un partito a Corte, che anche qualche romano a loro si accostasse. In mancanza d'altro basterebbe a dimostrarlo quella rivoluzione di Palazzo che strappò ad Amalasunta, accusata di romanizzare (continuatrice in questo della politica di Teoderico), la educazione e la tutela di Atalarico. Questo partito *gotico* spalleggiava manifestamente i soprusi a carico dei Romani; a questo partito Boezio, ammiratore sincero della politica conciliatrice di Teoderico, tanto piú sincero quanto questa politica coincideva meglio coi suoi sentimenti e i suoi interessi, virilmente si oppose, impedendone caso per caso varie prepotenze. La cosa gli riuscì perchè il partito era debole. Ma il partito gotico cominciò a rafforzarsi dal giorno in cui tra l'Italia e Bisanzio fu dissipato il malinteso religioso e perciò stesso fu resa meno difficile una intesa politica, e crebbe via via che si chiarì meglio il valore politico di Giustino e quello del suo nipote e futuro successore Giustiniano. Questa luce che splendeva ognor piú viva in Oriente diè buon giuoco al partito gotico per mettere Teoderico, fin qui così fiducioso dei Romani e loro propenso, in sospetto contro di essi. Il pericolo che i Romani fossero tentati di guardar verso Bisanzio ora c'era, e non era accarezzandoli i Romani, che si poteva quel pericolo scongiurare, ma atterrendoli. Il partito gotico avea omai nelle circostanze il suo appoggio e saliva. Tanto piú facilmente in quanto che una serie di sventure e di contrarietà contribuiva a rendere triste, sfiduciato e per tristezza e per sconforto sospettoso l'animo del re. Il Pfeil-

schifter ¹ ne fa una diligente enumerazione : prima la morte del genero Eutharico erede presuntivo del trono , poi l' assassinio del nipote Sigerico , figlio del re de' Burgundii , per cui questi gli si alienavano ancora più ; il nuovo indirizzo bizantino che in seguito alla morte di Trasamondo (estate 523) prendeva la politica dei Vandali , la morte stessa di Papa Hormisda (6 Agosto 523) che gli era stato sempre amico . L' ascensione del partito gotico dovea segnare la ruina di coloro che lo avevano sempre combattuto , che ne avevano attraversate le mense ; principale tra questi , per la fiducia che godeva a Corte e l' azione franca spiegata in senso romano , Boezio . Fu lui stesso che prestò il fianco , porse il destro alla calunnia dei nemici . Albino era stato accusato di alto tradimento , in base ad una corrispondenza con Bisanzio . Era egli veramente reo ? o le lettere una invenzione del partito ostile ? Ecco ciò che non potremmo decidere , ma Boezio non era implicato nella accusa . Fu lui stesso che assunse la difesa d' Albino e con maggior fervore il giorno in cui vide che si tendeva a coinvolgere con Albino nel processo il senato . Allora fu tra lui e i delatori d' Albino , tra lui rappresentante e vindice della romanità e i rappresentanti o agenti che dir si voglia del partito gotico , una lotta corpo a corpo , perchè lotta suprema . Vinse facilmente il partito gotico e per opera dei suoi elementi romani ² , o che l' apostasia riesca di per sè mala consigliera , o che sembrassero i più opportuni per trascinare nel nuovo indirizzo politico l' animo del re . Forse giungevano anche dall' Oriente le prime voci confuse o dei progetti o dei decreti di Giustino , e se non provocavano il processo , nè la prigionia , affrettavano la morte di Boezio vittima di quelle passioni e tendenze politiche e in parte anche religiose , che costituivano il partito goto-ariano ; il partito che se vedeva di mal occhio le condiscendenze romane di re Teoderico , non doveva neppure contemprarne serenamente la tolleranza religiosa .

¹ Op. cit. p. 169 ss.

² Così come ho esposto , mostra di guardar le cose anche Ludo Moritz Hartmann nella sua recente *Geschichte Italiens im Mittelalter* , I Band (Leipzig, Wigand 1897) . A p. 225 scrive : « Der Referendar Cyprianus , einer von der Römern , welche sich ganz an die Gothen angeschlossen hatten , klagte den Patricier Albinus etc. » .

ART. 3.

La tradizione storica sulla morte di Boezio.

38. Dopo aver esaminate le testimonianze dei contemporanei, è giusto dare uno sguardo rapido alla opinione dei posteri, per vedere come e quando si formasse la tradizione che riguarda espressamente e saluta Boezio qual martire.

Gregorio di Tours (538-593), si mostra informato del martirio di Papa Giovanni in termini, che ricordano il L. P. non senza molta confusione: attribuendosi tra l'altro a Papa Giovanni quella persecuzione contro gli Ariani che fu opera di Giustino e tacendosi completamente della missione pontificia a Costantinopoli. Ma Simmaco e Boezio non sono in nessun modo rammentati.

Più significativa ancora è l'attitudine di Gregorio M. (540-604). Questi parla di Papa Giovanni al L. III c. 2 dei suoi Dialoghi unicamente per narrare due miracoli occorsigli nel viaggio, a Costantinopoli uno, e l'altro nell'ingresso suo in città. Nel L. IV c. XXX narra dell'annuncio della morte di Teoderico dato miracolosamente da un solitario dell'isola di Lipari al padre del suocero di Giuliano (morto sette anni prima che Gregorio consegnasse allo scritto il racconto avuto da lui) con queste parole: « *Etiam mortuus est: nam hesterno die hora nona inter Ioannem Papam et Symmachum patricium discinctus atque discalceatus et vinctis manibus deductus, in hanc vicinam Vulcani ollam iactatus est. Quod illi audientes, sollicite conscripserunt diem atque in Italiam reversi, eo die Theodoricum regem inveniunt fuisse mortuum, quo eius exitus atque supplicium Dei famulo fuerat ostensum. Et quia Ioannem papam affligendo in custodia occidit, Symmachum quoque patricium ferro trucidavit, ab illis iuste et in ignem missus apparuit quos in hac vita iniuste iudicavit* ». Una ragione di simmetria è troppo poco per

credere che Boezio sia stato soppresso (*inter Ioannem et Symmachum*): tanto più che poi l'A. viene a parlare per conto suo della persecuzione teodericiana e non menziona punto Boezio tra le vittime di questa. L'ignorava, o concependo la persecuzione sotto un aspetto religioso, non credette Boezio in questa compreso? Gregorio a me pare si riferisca al racconto del L. P.: ora abbiám visto già che parte affatto secondaria tocchi in questo a Boezio e com'egli vi stia fuori di quel posto che secondo verità cronologicamente gli compete.

39. Con Gregorio M. si connette un monumento di cui è pur necessario dir qui una parola, perchè la fantasia del Biraghi ne ha tratto per il martirio di Boezio e l'autenticità d'uno tra i suoi opuscoli teologici (il solo che sia certamente spurio!) un argomento che vedo accolto senza discussione persino dal Prof. A. Graf¹.

Nel notissimo dittico di Monza edito dal Gori (Thes. vet. dypt. vol. II, 1755 tav. 8 p. 243) e dal Frisi (Mem. di Monza ed. 1794 vol. 3 p. 14) e che dal Gori stesso, per congettura, fu interpretato di Boezio, il Biraghi² credette leggere *a stento* sì, ma leggere:

<i>nel margine del libro che tiene fra le mani</i>	<i>nel volume che sta al piede de- stro del consorte seduto</i>	<i>al piede ma a sinistra</i>
IN FID IHS MENEÀ	M. ANICI SEVE	MALII ANICII
	RINI BOETII VC	TORQUAT SEVER
	EX CONSUL PATRIC	INI BOETHI V. C.
	V V O L U M E N	OP CONSOLATION
	DEFENSION SUE	ΦΗΕΙΑΙΟΣΟΦΗ
	CONTRA BASILEIV	E

« *Ego, scrive però il Mommsen, qui vidi ipse diptychum adhibito in re praesenti exemplo Biraghiano, testor lineolas illis locis exaratas tales esse qualibus cuiusvis aetatis pictores sculptoresque utuntur ad scripturae speciem repraesentandam, vere nullam ibi litteram cerni, nedum vocabulum ullum, id quod*

¹ Op. cit. Vol. I p. 342.

² Op. cit. p. 56.

duo quae adieci specimina satis declarabunt. Diptychon autem cum optime conservatum sit, ut oculi non hebetes singulos ductus certissime ibi deprehendant, haec qui protulit addens LEGGESI, UN PO' A STENTO, PUR LEGGESI, non fallitur sed fallit ». Il quale giudizio è forse troppo severo per quel che riguarda personalmente il Biraghi, anima ingenua incapace di mentire, ma capacissima di esaltarsi sino a vedere quello che non esiste: ma quanto all'oggettività della cosa è esatto. Per tacere d'altre autorità¹, me lo confermava a voce il compianto Comm. Giov. Battista de Rossi.

40. Al sec. VII abbiamo il Ven. Beda. Di lui il Biraghi² cita un *Commentarius in librum Boetii de Trinitate*. Sciaguratamente esso è spurio: « *redolet*, scrive l'Oudin³, *recentem scholasticae palestrae methodum; unde longe distat ab ipsis Bedae temporibus. Iure igitur ab omnibus inter spuria ad scholasticam balbutiem proicitur* ».

Nelle *Chronica maiora*⁴ leggiamo sotto l'a. 510 l'andata di Giovanni a Costantinopoli e poi:

511. « *Qui dum rediens Ravennam venisset, Theodoricus eum cum comitibus carceris adflictione peremit, invidia ductus, quia catholicae pietatis defensor Iustinus eum honorifice suscepisset* ».

512. « *Quo anno, i. e. cons. Probi iunioris, et Symmachum patricium Ravennae occiderat, et ipse anno sequente ibidem subita morte periit, succedente in regnum Athalarico nepote eius* ».

Anche nel Martirologio manca il ricordo di Boezio come santo martire; e la mancanza è tanto più notevole, osservano concordemente il Graf⁵ e l'Hildebrand⁶, che l'A. si mostra informato del martirio di Papa Giovanni: « *Quinta Kalendas Iunii, Natale Sancti Ioannis Papae, quo tempore Theodoricus rex*

¹ Mgr. Riboldi « *cum dypticha moedicentia attente spectavimus, non dubitamus affirmare nihil in ipsis clare et secure inscriptum legi* » (Papien. Confirm. cultus ab imm. praestiti servo Dei Sev. Boet. Roma Tip. Guerra e Mirri 1883 p. 81), Maiocchi in Balan St. d'Italia t. I.

² Op. cit. p. 68-9.

³ M. P. L. XC, 96.

⁴ Mon. Germ. hist. Chron. min. ed. Mommsen III p. 307.

⁵ Op. cit. p. 333.

⁶ Op. cit. p. 46.

duos senatores praeclaros et consules Symmachum et Boetium occidit »¹.

41. Nel sec. VIII il Biraghi cita, qual testimone del martirio di Boezio, Paolo Diacono. Ma nel L. VII aggiunto alle istorie di Eutropio egli scrive semplicemente: « *Theodoricus rex rabie suae iniquitatis stimulatus, Symmachum ex consulem ac patritium, et Boetium senioremem et ex consulem CATHOLICOS VIROS gladio trucidavit* »: dove il martirio si può riguardare solo come indirettamente insinuato nelle parole *catholicos viros*.

Al sec. IX Agnello ravennate (che scriveva circa l'840) non accenna ancora del martirio, c. 39: « *Simmachus et Boetius patricii, Theodorico iubente, carne propinqui civesque Romani cum securibus capitibus amputati sunt* »².

La prima chiara ed esplicita affermazione del martirio si trova nel martirologio di Adone: « *Quo tempore (della morte di Papa Giovanni) Symmachum atque Boetium consulares viros pro catholica pietate idem Theodoricus occidit* ».

Allo stesso tempo circa andrebbe riferito anche l'elogio di Rabano Mauro:

| *Cruz Christi sequitur de summo stemmate natum*
Exilium meruit dum tibi Gothe placet.

¹ Il mart. di Beda a noi è giunto nel raffazzonamento di Floro suddiacono lioneese (anno 850 circa). L'editio Colon. da me citata rappresenta appunto questo raffazzonamento di Floro (M. P. L. 94, 928-9). I Bollandisti hanno cercato di ripristinare il testo di Beda ma, dice uno di loro, il P. De Smedt (Introd. in Hist. eccles. criticae tractandam p. 138 n. 4) « *non satis certis argumentis nixi* ». Nelle loro ediz. il ricordo di Simmaco e Boezio manca. Noto poi che al giorno 23 Ottobre (in cui ora si celebra la festa di S. Severino Boezio) lo stesso martirologio edit. Colon. ha « *Coloniae Sancti Severini archiepiscopi et confessoris* ». E la ed. Boll. « *S. Severini colon. Archiep.* ».

² « *Agnellus presbyter Ravennas c. a. 840 scripsit librum pontificalem ecclesiae Ravennatis... Adhibuit Agnellus passim chronica haec ipsa indeve excerpta... ea supra (p. 237) diximus ab eo tribui Maximiano episcopo Ravennati, sed esse in excerptis Agnellianis etiam res post eius mortem (556-7) gestas* ». Mommsen Chron. min. I, 27, 5. Il curioso si è che egli ritiene sepolti a Ravenna insieme con Giovanni Papa, benchè in un'arca distinta, i due patrizi. Infatti dopo aver detto (subito dopo le già citate parole) che « *Iohannes papa Romanus post legationem de oriente cum Ecclesio episcopo Ravennae iussu regis Ravennam ductus, ab Theodorico coactus est et tandiu detentus est, quamdiu mortuus et infra carcerem publico in arca marmorea sepultus est* », soggiunge: « *et supradicti patricii in alia arca sepulti sunt, quae permanet usque in praesentem diem* »; notizia che ha la sua verosimiglianza per Simmaco giustiziato, secondo l'anonimo Valesiano, a Ravenna, ma inverosimile per Boezio, a meno di pensare col Pfeilschifter ad un trasporto delle ceneri a Ravenna sotto Amalasueta (p. 182).

*At Christo placuit cum non tibi Gothe placeret
Et meruit vitam perpetuamque sophus.
Instruit in terris virtute latina
In coelum sequitur crux pia*

se fosse certamente suo. Ma nella nuova edizione di Rabano il Dümmler (Poetae latini aevi Carolini t. II p. 258) lo mette tra gli *Hymni incertae originis* e dice a proposito di essi nel proemio p. 159: « *Quibus poetis haec carmina tribuenda sint, ea de re, penes existimatores me peritiores iudicium esto* ».

42. Ma ancora al sec. IX e X la idea del martirio non era universale. Il Peiper ha premesse alla sua edizione critica sei vite di Boezio, delle quali « *nulla superior esse potest carolina aetate* » (p. XXX). Tutte, eccetto la quarta, accennano alla morte di Boezio, ma nessuna assegna causa religiosa, bensì politica, quantunque la sesta accenni anche alla persecuzione teodericiana contro papa Giovanni. Nel suo elogio Gerberto, poi papa Silvestro II (999-1003), sembra consideri Boezio piuttosto come martire della libertà, che della religione, giacchè l'interpretare il *praeclara morte*¹ del v. 7 esclusivamente nel senso di morte per la fede cristiana mi pare criticamente insostenibile.

Non è probabile che questo elogio fosse per la tomba di Boezio² in S. Pietro in Ciel d'oro, tomba eretta, pare, da Luitprando in occasione della traslazione delle ossa di S. Agostino dalla Sardegna in Italia, e che nulla ci vieta di credere ritoccata ai tempi di Ottone e Silvestro II (*Aeternumque tui statuit monumenta laboris?*). Certo la basilica intiera fu restaurata al sec. XII e in quel restauro la tomba dovette essere compresa.

43. Allora forse alla tomba fu apposto l'elogio: « *Hoc in sarcofago iacet ecce Boethius arto etc.* » riferito dall'Anonimo Ticinese che scriveva nel 1330: « *et in hac urbe ipsa Boethius trucidatus occubuit, sicut patet in versibus in eius tumulo scriptis, qui sic dicunt: Hoc in s... etc.* »³, parole che fanno cre-

¹ Una tale interpretazione trovo rammentata in Riv. bibliogr. ital. p. 314 anno I.

² Tertius Otho sua dignum te iudicat aula, fa pensare ad un busto o statua.

³ Murat. Rerum ital. scriptores XI, 15. La forma in cui l'elogio è riferito dall'An. Tic. il Peiper la ritiene come genuina a preferenza di quella offerta da Martianus Rota (in epist. nuncup. ed. Basil. MDLXX fol. a, b). « *Ecce Boethus adest in coelo magnus,*

dere l' An. Tic. abbia letti lui questi versi sul tumulo: e se ciò è vero, tutto ci porta a credere che l' epitaffio dati dall' ultimo restauro (sec. XII), ed è perfettamente arbitrario riferirlo al sec. VII.

Nel sec. XIII nell' Inventario delle reliquie dei Santi della città di Pavia, compilato da Rodoaldo Vescovo, 1236, leggiamo: *In Ecclesia ... S. Petri in coelo aureo ... iacet corpus S. Augustini; item iacet corpus S. Severini i. e.*¹ *Boetii philosophi.*

Al sec. XVI fu composto dal pavese Baldassarre Sacconi un nuovo epitaffio: *Maconia et latia lingua* etc. che il P. Berretta (Lychnus chronol. iurid. etc. Pavia 1700 p. 57) lesse sulla tomba.

L' 11 Maggio 1782 (Atto rog. notaio G. B. Lucca cancell. vescovile) la tomba di Boezio venne aperta e ristorata insieme alle iscrizioni: le ossa vennero raccolte in cassetina di legno nero ornata d' argento ed esposte alla pubblica venerazione, prima in S. Pietro in Ciel d' oro, quindi (1799) nella Cattedrale ove si trovano².

43. Da questo studio io non traggio nessuna conclusione nè pro nè contro il martirio di Boezio, perchè niuna me ne sono proposta. Ho voluto solo serenamente interrogare le fonti ed esporre lo stato di ciascuna, dolente solo di non aver potuto far più e meglio. Siccome il mio lavoro ha per tema la quistione boeziana, dirò che a risolverla non si può trarre gran partito dalla tradizione intorno al martirio, appunto perchè tale tradizione non presenta, a un punto di vista puramente critico-storico, quella solidità che sarebbe necessaria per adoperarla come argomento convincente contro chi non crede al Cristianesimo di Boezio.

et omni perspectus mundo etc. » e dell' amplificazione che ce ne offre il liber Trecensis n. 1581 saec. XIII.

¹ Quell' *i. e.*, specie se si mette insieme col fatto analogo segnalato a proposito del martirologio del Beda, potrebbe far nascere qualche sospetto di una confusione tra un S. Severino e Severino Boezio.

² Debbo parecchie di queste notizie al dotto e cortese Prof. Majocchi.

CAPO III.

LA TRAMA DEL *PHILOSOPHIAE CONSOLATIONIS*

44. Per quanto il libro della Consolazione della Filosofia, intrecciato com'è di poesie e di prose passabilmente rettoriche, ammetta una certa libertà di orditura, non è tuttavia possibile, date le abitudini dialettiche dell'A., che sia stato concepito senza un armonico e quasi simmetrico disegno. Ed il rintracciarlo è cosa che importa moltissimo non solo allà conoscenza profonda ed esatta del libro, ma eziandio delle quistioni che per noi vi si riannodano. Così, a tacer d'altro, solo dal determinar bene il disegno dell'opera, dipende il decidere s'ella sia compiuta in sè medesima o, come il Berti s'ingegna di provare, monca. Eppure ch'io sappia, niuno s'è mai addentrato in questo esame. I più dei commentatori e scrittori vecchi e nuovi si contentano di esporre in compendii più o meno succinti il contenuto di ciascun libro, ma senza ricercare punto se vi sia, oltre quella tutta materiale dei libri, una partizione ideale, e nello svolgimento di ciascuna parte quale nesso logico. Tra i vecchi il Berti, tra i nuovi l'Hildebrand, accennano con poche frasi l'argomento di ciascun libro: un copioso ma inorganico riasunto ne offrono il Gervaise e lo Stewart. Il solo che siasi accostato ad un vero studio sul disegno generale e speciale del Ph. C. è Pietro Cally, autore della edizione *in usum delphini*. Alla quale ha premessa un'idea *totius operis*, ma con divisioni un poco artificiali. Giacchè le tre parti « *quarum prima complectitur afflictionem Boetii, secunda consolationem philosophiae, tertia contraria, quae illius consolationis vim minuere videntur, argumenta cum responsionibus* », non corrispondono certo intieramente al concetto stesso che Boezio si formava dell'opera sua. A me pare infatti che non si debba sezionar noi l'opera secondo un concetto logico nostro, ma ricercare come all'autore medesimo si presentò distribuita nelle parti e procedente in ciascuna.

45. Mentre l'afflitto Boezio si consola con le Muse (I c. 1) gli appare la Filosofia (p. 1) simbolicamente rappresentata, che, cac-

ciate le Muse e deplorato l'abbattimento di Boezio (c. 2) gli si dà a conoscere (p. 2, c. 3), ed a lui, meravigliato di vedersela accanto in quel luogo, spiega il motivo così della propria pietà per lui, come della persecuzione che i suoi cultori hanno costantemente sostenuta (p. 3). Dopo una lode della fermezza d'animo (c. 4), la Filosofia invita il suo alunno a scoprirgli i suoi mali perchè ella possa curarli (p. 4). Il discorso che allora (ib.) fa Boezio è dalla Filosofia stessa, dopo un carme (c. 5) che propone il maggior problema intellettuale e sentimentale del libro Ph. C., cioè il disordine del mondo morale, tanto più grave per la contraddizione in cui è coll'ordine del mondo fisico, alla p. 5 riassunto così: « *de tuis in commune bonum meritis vera quidem sed pro multitudine gestorum pauca dixisti. De obiectorum tibi vel honestate vel falsitate cunctis nota memorasti. De sceleribus fraudibusque delatorum recte tu quidem strictim attingendum putasti, quod ea melius, uberiusque recognoscentis omnia vulgi ore celebrentur. Increpuisti etiam vehementer iniusti factum Senatus. De nostra etiam criminatione doluisti, laesae quoque opinionis damna fleuisti. Postremus adversus fortunam dolor incanduit, conquestusque es non aequa meritis praemia pensari. In extremo Musae saevientis, uti quae coelum terras quoque pax regeret, vota posuisti* ».

46. Dopo di che la Filosofia così traccia il metodo della cura: « *Sed quoniam plurimus tibi affectuum tumultus incubuit, diversumque te dolor, ira, maeror distrahunt, uti nunc mentis es, nondum te VALIDIORA REMEDIA contingunt. Itaque LENIORIBUS PAULISPER UTEMUR, ut quae in tumorem perturbationibus influentibus induruerunt, ad acrioris vim medicaminis recipiendam, tactu blandiore mollescant* ». Questo metodo progressivo costituisce già di per sè una prima divisione dell'opera, divisione però il cui concetto è precisato alla fine della p. 6, cioè del libro primo. Quivi la Filosofia, dopo aver riconosciuto che Boezio ammette la Divina Provvidenza, traccia così le cause dell'afflizione in cui, malgrado quella fede, i recenti fatti l'hanno gettato: « *Quare plenissime vel aegritudinis tuae rationem, vel aditum reconciliandae sospitatis inveni. α) Nam quoniam TUI OBLIVIONE confunderis et exulem te et expoliatum propriis bonis esse doluisti; β) quoniam vero QUIS SIT RERUM FINIS ignoras, nequam*

homines, atque nefarios potentes, felicesque arbitraris. γ) Quoniam vero QUIBUS GUBERNACULIS MUNDUS REGATUR, oblitus es, has fortunarum vices existimas sine rectore fluitare ».

L'analisi dei libri seguenti, a cui questo primo serve di introduzione, chiarirà che in queste tre proposizioni si racchiude il concetto e la partizione fondamentale di tutta l'opera.

47. Il libro II infatti è tutto inteso a dimostrare che Boezio non che lagnarsi della fortuna, come fa, per le ultime sue tristi vicende, se ne deve chiamare contento. Essa dapprima non si può accusare per tali vicende come *volubile*, che anzi si è *mantenuta*, cangiando, *coerente* alla sua volubile natura (p. 1, c. 1); nè come *ingiusta*, perchè agli sfortunati non toglie mai cosa che loro di proprio e pien diritto appartenga (p. 2). In particolare poi Boezio dei beni di fortuna fu altra volta largamente provvisto (p. 3) ed anche oggi, almeno relativamente, ne rimane ricco (p. 4).

Fin qui la Filosofia si è aiutata « colle dolci persuasioni della rettorica, la quale procede per diritto sentiero, allorchè non abbandona le filosofiche dottrine » (II. p. 1); all'infermo e fiacco Boezio ha somministrato « qualcosa di soave e di gradito » (ib.).

48. Ma vedendo i farmaci adoperati fin qui proficui, ora pon mano ad altri alquanto più forti « *paullo validioribus utendum puto* » (II p. 5). E s'accinge infatti a mostrare che i beni da lui perduti, i beni di fortuna, non danno diritto a Boezio di considerarsi come sfortunato, perchè di beni non hanno la realtà, ma la semplice apparenza, anzi il puro e perciò stesso mentito nome (p. 5-7). Lo prova successivamente per le ricchezze (p. 5), le dignità e la potenza (p. 6). Men fallace sembrerebbe la gloria meritamente per pubblici servizi conquistata; ma questa gloria che è mai? quando si pensi alla piccolezza dello spazio a cui si estende e del tempo per cui dura? (p. 7). Rettoricamente conclude poi la Filosofia, che non vuole nè essere nè parere irconciliabile nemica della fortuna: c'è un caso in cui essa giova, quando è avversa, perchè allora si scopre e scoprendosi dissipa ogni illusione, allora riconduce al bene, allora svela i veri amici. Boezio adunque più che sfortunato è e deve reputarsi *fortunato*. Per tutto intiero questo libro il filosofo dalla sua maestra fu richiamato a conoscenza o meglio riconoscimento di sè medesimo e

della sua vera condizione, affine di mostrargli la insussistenza dei suoi lamenti pei beni di che si trova spogliato: è la prima parte della divisione generale: « *Quoniam tui oblivione confunderis et exulem te et expoliatum propriis bonis esse doluisti* » (I p. 6). Il discorso è gradualmente innalzato da una forma *rettorica* (p. 1-4) ad una forma *dialettica*, riguardata come rimedio più vigoroso e robusto.

49. Al principio del L. III è messo in rilievo il risultato pratico di tutto il libro precedente. Boezio si sente « forte abbastanza da resistere quindi innanzi ai colpi della fortuna »: non solo non rabbrivisce più « al pensiero di quegli acerbi rimedii di cui la Filosofia ha parlato, ma istantemente li chiede ». Il discorso si eleva oramai in modo definitivo a rimedii tali che « *degustata quidem mordeant, interiori autem recepta dulcescant* » (p. 1), e comincia lo svolgimento della seconda parte del tema generale « *quis sit rerum finis* ». Boezio muove da questa osservazione che « *omnis mortalium cura... diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire* ». Ciò posto, comincia la Filosofia dal definire la felicità IN ASTRATTO: « *liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum* » (p. 2). Ma a questa astratta felicità gli uomini *in concreto* muovono per *vie diverse* che la Filosofia enumera approssimativamente così: *ricchezze, onori, potenza, gloria, piacere*; nel che un lato di vero non manca, perchè c'è del bene in ciascuna di queste cose, ma nessuna di esse « *id valent efficere quod promittunt et bonis plurimis carent* » (p. 3). La Filosofia prova ciò lungamente e distintamente per ciascuno degli enumerati beni (p. 3-7). E bastasse l'essere queste « *ad beatitudinem viae deviae* », incapaci di condurre chicchessia « *eo... ad quod se perducturas esse promittunt* »; ma sono « *implicitae malis* » che la Filosofia brevemente descrive per concludere: « *haec quae nec praestare quae pollicentur bona possunt, nec omnium bonorum congregatione perfecta sunt, ea nec ad beatitudinem quasi quidam calles ferunt, nec beatos ipsa perficiunt* » (p. 8).

Confutati i *falsi* concetti *concreti* della felicità, s'ha da stabilire il *vero* (p. 9); ma la Filosofia a questo si fa strada studiando le cause per cui niuna delle enumerate cose basta alla umana felicità. Gli è che gli uomini separano quello che sarebbe per

sè medesimo unito. Donde consegue che vera felicità sia quella che « *sufficientem, potentem, reverendum, celebrem, lactumque perficiat (hominem)* » (ib). Anzi, poichè tutte queste cose, ricchezza, potenza etc. che noi distinguiamo, non ne fanno in realtà che una sola « *quae unum horum... veraciter praestare potest, hanc esse plenam beatitudinem sine ambiguitate cognosco* » (ib). Definita la vera felicità, rimane a vedere *dove* essa si trovi. La Filosofia vi si fa strada invocando Dio col celebre carme: « *O qui perpetua mundum ratione gubernas* » etc. (c. 9).

50. C'è un bene sommo, dacchè c'è un bene o meglio ci sono dei beni imperfetti. Ora questo bene non è altri che Dio. Dunque « *veram beatitudinem in summo Deo sitam esse necesse est* » (p. 10). E non esiste in Dio la felicità come cosa ch' Egli abbia ricevuto dal di fuori, sì piuttosto Egli è essenzialmente la stessa felicità. La quale identità tra la felicità e Dio è riconfermata con questo specioso ragionamento. Non si possono dare due beni sommi: ma, in forza di definizioni date e universalmente ammesse, è bene sommo la felicità ed è bene sommo Iddio. Dunque Dio e la felicità sono una cosa sola. Dal che la Filosofia trae questo corollario, che ogni uomo felice è Dio, Dio non per assenza, ma per partecipazione; giacchè non si diviene felici se non partecipando alla felicità, la quale, per le cose stabilite, s'identifica con Dio.

Continuando al corollario, la Filosofia agita il problema: « *cum multa beatitudo continere videatur, utrumne haec omnia unum veluti corpus beatitudinis quadam partium varietate coniungant, an sit eorum aliquid quod beatitudinis substantiam compleat, ad hoc vero caetera referantur* »; provando falsa la prima e vera la seconda parte del dilemma. Ciò che tutti desiderano per essere felici è il bene, il bene che perciò s'identifica con la felicità e con Dio.

S'identifica inoltre il bene con la *unità*: « *oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas* ». E poichè tutte le cose desiderano la unità (desiderando la loro *esistenza*, di cui la unità è condizione indispensabile), ne consegue che desiderano il bene e questo può definirsi « *ciò che tutti bramano* ». Arrivato qui l'A. stesso ci richiama a riflettere essere omai svolto il secondo dei punti che si era proposto. A Boezio dalla Filosofia

era stata rimproverata la ignoranza del fine di tutte le cose « *quis sit rerum finis ignoras* » (I p. 6). Ora, questa ignoranza è guarita. Dopo le dimostrazioni, che abbiamo esposte, della Filosofia, Boezio (p. 11) conclude: « *vel ad nihilum cuncta referuntur, et uno velut vertice destituta sine rectore fluitabunt, aut si quid est AD QUOD UNIVERSA FESTINENT, il erit omnium summum bonorum* ». Alle quali parole di Boezio la Filosofia risponde rallegrandosi che egli abbia coltá nel suo punto centrale la verità, quella stessa ch' egli dianzi diceva di ignorare, cioè « *quis esset rerum omnium finis* »: formola piú chiara, per richiamarsi a quella ch' io ho considerata e considero come partizione fondamentale, non saprei ritrovare.

51. Ed ora, dopo aver richiamata la teoria platonica della reminiscenza, la Filosofia svolge l' ultima parte: « *Si superiora concessa respicias, ne illud quidem longius aberit quin recorderis, quod te dudum nescire confessus es.... QUIBUS GUBERNACULIS MUNDUS REGATUR* »; che richiamano di nuovo la formola del L. I p. 6: « *quoniam vero QUIBUS GUBERNACULIS MUNDUS REGATUR oblitus es, has fortunarum vices existimas sine rectore fluitare* ». È Dio che governa tutte le cose, e le governa di per sè e le governa con la bontà; la quale essendo il natural desiderio di ogni cosa, ne consegue che nulla vi sia che, restando fedele alla sua natura, contraddica a Dio. Dio quindi tutte le cose governa con forza e soavità; il male, quel male di cui Boezio si viene lagnando, è, in buona sostanza, un bel nulla. Come infatti sarebbe qualche cosa, se Dio, che può tutto, non lo può fare? Con un riepilogo di ciò che fu discorso nella seconda parte del L. III (p. 9-12) intorno alla natura ed alla sede della felicità vera e ai mezzi del divino governo, il libro si conclude, e l' opera potrebbe quasi parer compiuta, a meno che non se ne sia falsamente in quel trinomio del L. I p. 6 riposta la trama.

52. Ma appunto un esame attento di quel trinomio dimostra che il tema generale dell' opera non era esaurito. La Filosofia aveva osservato che per la sua ignoranza del fine delle cose Boezio reputava « *nequam homines atque nefarios potenteis felicesque* ». Ora snebbiata quella ignoranza, bisognava alla luce della verità combattere anche questo *errore*, ed a ciò è consecrata una parte del L. IV. L' A. vi si introduce prendendo occasione da ciò che la

Filosofia ha discorso e concluso intorno al governo di Dio. Gli è appunto perchè un Dio buono governa il mondo, che l'A. si cruccia pensando alla prepotenza dei malvagi sovente impunita e felice, mentre i buoni, deboli, nè ricevono il premio delle loro virtù, nè la felicità di cui sarebbero degni. In un mondo che andasse a casaccio tutto questo non farebbe meraviglia, ma in un mondo governato da un Dio che sa tutto, può tutto, e vuole esclusivamente il bene... La Filosofia combatte dapprima quelle affermazioni *di fatto* che servono di base e fondamento allo scandalo che Boezio prova ed esprime. Sono i cattivi che debbono dirsi veramente *deboli*, perchè non raggiungono quel bene a cui naturalmente aspirano, o certo non lo raggiungono per la via e coi mezzi naturali, sviandoli la ignoranza o le passioni. E tanto sono deboli, che si può dire non sieno, o certo non sieno, in quanto cattivi, un *abel nulla*: e la loro, nel fare il male, pare e si dice forza, potenza, ma è in realtà una deplorabile debolezza; mentre, per la ragion dei contrarii, i buoni essi ed essi soli si debbono riguardare come forti e potenti (p. 2). I buoni in forza della loro stessa bontà hanno un premio che mai non falla, e i cattivi nei loro vizi un tormento che mai non li abbandona (p. 3). È vero che ai cattivi è concesso di inferire a rovina dei buoni, ma è questa pei malvagi una infelicità nuova e peggiore di quella onde sembrano vittime coloro che patiscono da essi violenza ed ingiuria.

53. Con tutto questo discorso sui buoni e cattivi, la loro *forza* e *debolezza*, *ricompense* e *castighi*, *felicità* ed *infelicità* (assoluta e relativa) potrebbe sembrar compiuta la giustificazione della Provvidenza divina, per eliminazione dei fatti onde mossero i dubbi boeziani a riguardo di essa; senonchè la eliminazione tentata se *a priori* soddisfa, *a posteriori* non appare completa; giacchè è un fatto che, talora almeno, i buoni sono esuli, poveri ed oscuri, mentre i malvagi ricchi, onorati e potenti rimangono in patria, e niuno sano di mente preferisce l'esiglio, la povertà alla ricchezza ed al rimanere sul suolo natio. E ciò non solo per una considerazione egoistica, ma anche perchè coll'essere ricchi e potenti in patria possono i buoni fare assai bene agli altri e impedire di molto male (p. 5). Il problema della Provvidenza rimane di tal guisa nella sua crudezza, e bi-

sogna, per risolverlo alla mente angustiata dell' uomo, tentare *altra via*.

54. È ciò che ora fa la Filosofia nell'ultima parte dell' opera (resto del L. IV e tutto il L. V) che si può riguardare come ulteriore illustrazione del *quibus gubernaculis mundus regatur*, a quel modo che la prima parte del L. IV fu illustrazione piena del secondo punto: *quis sit rerum finis*. O anche tutti insieme i due ultimi libri si possono riguardare come un tentativo di giustificazione della Provvidenza da quell' accusa che è così spontanea sulle labbra d' un innocente oppresso: perchè mai e come Dio lascia trionfare i malvagi e calpestare i giusti? Ma mentre fin qui si cercò, come dissi, d' attenuare il fatto scandalizzante, qui Boezio assorbe ad uno studio della Provvidenza in sè medesima! Assistiamo qui ad un notevole cangiamento di visuale e di intonazione. La Filosofia accenna alla complessità del problema verso di cui Boezio con la sua curiosità lo sospinge. Un tal problema infatti comprende « *la semplicità della Provvidenza, l'intreccio del Fato, i casi fortuiti, la cognizione e predestinazione divina, la libertà umana* » (p. 6), tutte cose d' un' importanza facile a scorgersi. Così il programma minuto della parte che rimane è tracciato e noi lo vediamo svolto in tutta la sua ampiezza.

55. Comincia la Filosofia dal distinguere con mirabile chiarezza tra Provvidenza e Fato. La Provvidenza è l'ordine ideale del Fato: il Fato la esecuzione dell'ordine di Provvidenza, non d'ogni ordine però, ma dell'ordine imposto da Dio alle creature prive di libertà. Quella perciò è eterna, questo temporaneo; quella semplice, questo complesso; l'una immobile, l'altro mutevole; quella tutte le cose nel suo ordine abbraccia e comprende, questo le sole soggette a necessità di natura.

Di qui la Filosofia si fa strada a nuova giustificazione della Provvidenza di Dio, nuova davvero, perchè, mentre prima la Filosofia si affannava a provare, senza un gran successo, la felicità, la grandezza, la potenza dei buoni, la infelicità e la miseria dei malvagi, qui (ammessa la realtà vera delle cose) si fa piuttosto a dimandare se sieno poi davvero buoni quelli che noi poveri uomini giudichiamo tali, o certo se lo sieno intimamente quei che lo sembrano al di fuori. E prosegue di tal metro con delle considerazioni basate tutte o quasi sulla imperscrutabilità dei divini

consigli, in forza della quale accade che ne sfuggano molti perchè e molti scopi delle divine disposizioni. Dio sa volgere, Egli solo, in bene anche il male, e noi dobbiamo credere, anche quando non paia, alla bontà delle sue disposizioni¹. Alla luce di questa Provvidenza che involge tutto in un'atmosfera di bene, che ogni sorte o prospera od avversa fa servire a ricompensa od a prova dei buoni, a castigo o ad emendazione dei malvagi, niuna fortuna può apparire cattiva.

56. Dopo il Fato, il caso, il quale, data la universalità assoluta della Provvidenza, non esiste. Si può tutt'al più chiamare caso un avvenimento che ha bensì le sue cause proprie e proporzionate, ma diverse da quelle che alcuno recavasi in mente operando per qualche fine (V p. 1).

La libertà, figlia della ragione, sfugge al Fato, benchè non sempre in egual modo e con la stessa misura per tutti gli esseri. Ma questa libertà sottostà anch'essa alla Provvidenza, concepita come universale. Ora, come mai ciò? non ripugna forse che insieme esistano la prescienza di Dio e il libero arbitrio dell'uomo? « Se Dio prevede tutto e non può ingannarsi, è *necessario* che avvenga ciò ch' Egli prevede dover succedere. Ora dalla eternità Dio conobbe non solo le azioni, ma anche i consigli e i voleri degli uomini; così il libero arbitrio si riduce a nulla... Che se le cose potessero succedere diversamente da quello che sono prevedute, la prescienza del futuro non sarebbe sicura, ma incerta, quasi opinione... » (p. 3). Insomma bisogna sacrificare o la certezza della cognizione di Dio o la libertà dei fatti umani. Nè giova manifestamente, a togliere questo cruccioso dilemma, il dire che le cose non avvengono, perchè Dio le prevede, ma Dio le prevede perchè avvengono; giacchè qualunque delle due ipotesi si abbracci « è *necessario* tuttavia o che sieno prevedute da Dio le cose che *debbono* accadere, o che accadano perchè sono prevedute da Dio, e ciò basta per distruggere il libero arbitrio »; e del resto è assurdo pensare che le cose sieno esse causa della prescienza di Dio. Senonchè, posta la scienza di Dio come causa delle cose, sembra ancor più logicamente fatale quella ne-

¹ Sola est enim divina vis, cui mala quoque bona sint, cum eis competenter utendo, alicuius boni elicit effectum (p. 6).

gazione del libero arbitrio che è feconda dei più gravi inconvenienti.

57. Le prose 4-6 sono destinate a risolvere l'arduo problema di cui la pr. 3 ha fatta sentire tutta la difficoltà. Innanzi tutto la prescienza non porta nessuna necessità essa alle cose future: se la prescienza, invero, non fosse, le cose, a confessione di tutti, accadrebbero (nelle ragionevoli nature) liberamente: posto che la prescienza *sia* ma non *influisca* con l'essere suo realmente sulle cose, queste liberamente continueranno ad accadere. Si dirà: la prescienza, senza essere causa di necessità alle cose avvenire, è *segno* che stanno per *necessariamente* succedere. Ma a questo conto, pur prescindendo dalla prescienza, sarebbero necessari gli avvenimenti; perchè un *segno* mostra quello che *è*, non *fa essere* quello che significa. Per cui o c'è, e si dimostra che v'è necessità in tutte le cose che avvengono (gli atti umani compresi) e si può parlar di *segno* d'una tale necessità; o non c'è questa necessità in tutte le cose, ed allora non ve ne può essere nessun *segno*, nessuno, neanche la divina prescienza. Si dice, è vero: Come può essere non accada quello che s'è previsto con certa scienza? Ma noi non si dice che non accadrà ciò che fu previsto, bensì che non accadrà necessariamente, non accadrà per necessità intima di natura. Quando noi stiamo a guardare, avvengono molte cose senza alcuna intima necessità che fatalmente le produca. Ora ciò che, nel mentre che accade, accade senza necessità, anche prima che accada è per accadere senza necessità. A quel modo che non crea nessuna necessità alle cose presenti la scienza, così niuna alle liberamente future la prescienza.

58. Senonchè si aggiunge: gli è appunto qui il problema, il dubbio: se delle cose liberamente future si possa dare certa e sicura prescienza. Se la scienza è sicura, pare non possano le cose essere libere, in futuro; ma se libere in futuro, pare non possano essere oggetto di scienza. Orbene, la ragione di questa difficoltà in cui l'umano intelletto bene spesso si avvolge, sta, secondo Boezio, nel credere che la cognizione risponda alla natura dell'oggetto, mentre invece risponde alla condizione del soggetto, o meglio, della facoltà conoscitrice, cosa che l'A. si ferma a dimostrare (p. 4). Ed appunto perchè vi è come una

gerarchia di tali facoltà, va notato che la inferiore non può nè deve da sè stessa misurare le forze di quelle che la superano, come ad es. il senso non può contendere all'intelletto quella capacità di assorgere agli universali che manca a lui. Non altrimenti la ragione umana dalla impossibilità in cui si trova essa di conoscere con certezza i futuri liberi, non può dedurre una eguale impossibilità anche in Dio (p. 5). Anzi assorgendo a studiare *quantumque fas est, quae sit divinae substantiae status*, vedremo quella impossibilità che sussiste per noi sparire in Dio. Ed infatti Iddio, a confessione di tutti, è eterno, il che importa non solo privo di principio e di fine (come, a giudizio di Platone e di Aristotele potrebbe essere anche il mondo), ma estraneo ad ogni successione di tempo, padrone in un quasi unico istante di tutta la sua vita. L'essere di Dio è come un presente continuo. Appunto perchè è fuori della categoria del tempo (a cui apparteniamo noi) il suo essere, è anche fuori di tal categoria la sua scienza, rispetto alla cui semplice infinità sono presenti quelle cose che rispetto a noi sono future¹. La sua non è *prescienza*, è scienza. E così chiarito non già *come* Dio conosca i futuri liberi, ma che non gli ripugna il conoscerli, se ne illustra il punto fondamentale della questione, cioè la libertà del nostro arbitrio, malgrado la certezza della divina prescienza. Giacchè a quel modo che la scienza che noi abbiamo d'un fatto, per certa che sia, non turba la libertà con cui esso accade, così non la turba la prescienza, o meglio scienza di Dio. Che se altri insista dover pure accadere, cioè essere necessario quello che Dio di certa scienza ha previsto, la Filosofia di Boezio risponde che sì quell'evento si può chiamar necessario relativamente alla scienza di Dio, non in sè, necessario d'una necessità condizionale e relativa, non semplice ed assoluta. A quel modo che, se io vedo muoversi un uomo, è necessario, relativamente a me (*o sub tali conditione*) che si muova, così se Dio vede un mio atto futuro libero, questo relativamente a Dio e *sub tali conditione* si può

¹ Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit: est autem Deo semper aeternus ac praesentarius status: scientia quoque eius omnem temporis supergressa notionem in suae manet simplicitate praesentiae, infinitaque praeterita ac futura spatia...

dir necessario, senza che diventi perciò realmente necessario in sè medesimo.

E possiamo ben noi a capriccio mutar proposito, ma il proposito nostro con tutte le sue mutazioni soggiace all'ampiezza della divina cognizione, la quale, per fluttuare che noi facciamo, non muta. Nè questa perspicacia d'intuito viene a Dio dalle cose, ma dalla sua semplice ed infinita natura. Così rimane salva da un canto la libertà, e vero dall'altro canto il controllo divino universale ed assiduo, controllo che suggerisce a Boezio una parenetica conclusione del libro e dell'opera.

59. Giunti alla fine possiamo con uno sguardo sintetico abbracciarne e con breve formola esporne il disegno. Il tema generale è la *consolazione dell'afflitto Boezio, consolazione rappresentata simbolicamente come la cura d'un infermo; il metodo della cura è graduale*; prima (L. II) i leggeri e soavi rimedii d'una rettorica informata a principii filosofici o d'una filosofia facile e quasi rettorica, poi i rimedii energici d'una filosofia grado a grado più profonda e sublime. Le tappe successive della cura sono tre: la Filosofia prova a Boezio ch'egli non può lagnarsi di essere α *sfortunato* (L. II), β) nè *infelice*, nè γ) *abbandonato* dalla Divina Provvidenza o in collera con Lei (L. III-V). La conciliazione di Boezio con la fortuna (L. II) e la determinazione del concetto vero della felicità (L. III, p. 1-11) servono più che altro alla giustificazione della Provvidenza, giustificazione in cui l'intelletto ed il cuore di Boezio posano con uguale fermezza.

60. L'opera appare compiuta perchè quello che ne sembra il programma è intieramente svolto, e lo sviluppo conferma la idea che anche ad una prima lettura si affaccia di trovare in certe formole il programma del libro.

Tratto tratto Boezio si dà cura di riassumere una parte più o meno notevole di quel che precede: tali riassunti abbiamo trovati I p. 5, e III p. 9 per brani notevolissimi dell'opera; riassunti di una sola prosa ci offrono le chiuse delle prose 4 e 5 L. III. Altra volta è uno schema-programma che precede lo svolgimento di qualche parte. Così III p. 2 sono enumerati i varii concetti della felicità, di cui poi si viene mano mano provando la insussistenza ed il medesimo si fa alla p. 6, IV per tutto il rimanente dell'opera.

61. Ciò comincia a farne sospettare che, malgrado la apparente unità che l' A. ha tentato darle col programma generale della prosa 6, L. I, l' opera sia una giusta-posizione di trattati diversi, piuttostochè un trattato organicamente *uno*. Ed in questo sospetto ci conferma un' altra serie di osservazioni. Chi ben guardi trova che una volta il medesimo soggetto è quasi ripetuto, e un' altra volta lo stesso problema è guardato da due punti di vista così diversi, che fanno pensare a tendenze rispecchiantisi nell' A. da due fonti diverse, piuttostochè sorgenti in lui sia pure in momenti diversi della composizione d' un' opera unica. Nel L. II p. 5-7 e nel L. III p. 3-7 si può dire trattato il medesimo identico soggetto, la vanità delle ricchezze (II, 5; III, 3), delle dignità (II, 6; III, 4) del potere (II, 6; III, 5) della gloria (II, 7; III, 6).

È vero che per le ricchezze, e specie per le dignità ed il potere la trattazione è più breve al L. II, ma è molto più lunga per la gloria, onde non si può ritenere che accenni al L. II per isvolgere poi nel III. Noi ci troviamo dinanzi a due serie di osservazioni sul medesimo soggetto, serie attinte forse (e indipendentemente dal ricalzo che viene a questa ipotesi dallo studio che farò più sotto di II, 7), a due fonti diverse. — A due fonti ancora più visibilmente ci conduce il confronto tra la giustificazione della Provvidenza contenuta nella 1^a parte del L. IV e quella accennata nella 2^a metà della p. 6 del medesimo libro, prosa che è intimamente legata con tutto il resto dell' opera così da fare una cosa sola. Se si noti che questa parte, in cui è visibile il contrasto con quello che precede, si apre con un vero programma speciale che è poi fedelmente eseguito (*in hac enim de prouidentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione diuina, de arbitrii libertate quaeri solet*) non apparirà inverosimile la congettura, che qui abbiamo un quasi opuscolo speciale che potrebbe stare, che forse stava da sè dinanzi a Boezio come fonte, e che è saldato al resto dell' opera piuttosto che fuso con essa: i segni della saldatura ci sono tutti. Ma di quel che riguarda le fonti immediate del Ph. C. e alcune altre quistioni di indole generale tratterò nel seguente capitolo, a cui mi sono con questo aperta e spianata la via.

CAPO IV.

QUESTIONI GENERALI INTORNO AL *PHILOSOPHIAE CONSOLATIONIS*

62. La *prima* quistione che ci si offre è di sapere se il Ph. C. si possa riguardare come un'opera completa od incompleta. Incompleta parve al Berti e ad altri dopo di lui, ma la loro sentenza si può intendere in due sensi ch'essi medesimi non hanno a dovere distinti. Si può credere incompleta come prima parte d'un'opera più ampia che Boezio non potè eseguire; e si può credere invece che sia monca ed incompleta in sè medesima.

A crederla incompleta nel primo senso porterebbero alcune delle ragioni svolte dal Berti, ed a crederla incompleta nel secondo senso altre.

63. Che accanto alla *Philosophiae Consolationis* Boezio volesse scrivere una specie di *Theologiae Consolationis* il Berti lo argomenta *a priori* dal Cristianesimo di lui. Del quale argomento certo io non posso qui giovarmi perchè, secondo la tessitura logica del mio lavoro, il Cristianesimo di Boezio non è considerato come un *assioma*, bensì come un *problema* di fronte a coloro che tuttora lo negano: del resto non tiene neppure come argomento in sè. Giacchè posto che Boezio fosse un cristiano convinto e fervente, ne deriva bensì ch'ei dovesse ai pensieri della fede ricorrere per consolare sè medesimo, ma non ch'ei dovesse di quei conforti di fede scrivere per pubblico vantaggio. *A posteriori* questa intenzione di una *Theologiae Consolationis* sarebbe manifesta dal noto passo IV p. 4, dove la Filosofia richiesta da Boezio se non ammetta *animarum supplicia post mortem* risponde: *Et magna quidem.... quorum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri puto*; e soggiunge: *Sed nunc de his disserere consilium non est. Non ora, dunque poi*; poi, non in questo libro medesimo che è strettamente filosofico, ma in un altro teologico, giacchè alla teologia appartengono le dottrine qui accennate sulla varia natura dei supplizii nella vita avvenire, o certo la teologia sola ne può *disserere*. L'argomento fila; solo il punto di partenza sembra un po' fiacco. Il *nunc de his disserere consilium non est* può voler dire semplicemente che

quelle dottrine non entrano nel piano dell'opera, può esprimere la causa della loro omissione qui senza alcun proposito per altro tempo ed altro luogo.

Insussistente affatto così per dimostrare il proposito di una *Theol. Cons.* come per dimostrare incompleto in sè il Ph. C. è l'argomento dedotto dai *validiora remedia* a cui la Filosofia accenna I p. 5. Giacchè questi *remedia validiora* sono rimedii filosofici anzi della filosofia in quest'opera stessa somministrati: cfr. III p. 1.

64. Anche più inutilmente s'affanna il Berti a dimostrare che il Ph. C. sia incompleto, monco in sè stesso. L'esame fatto dell'opera è la miglior risposta preventiva ai suoi argomenti. Valga per saggio questo: Boezio (IV, 1 fin.) scrive: « *Decursus omnibus quae praemittere necessarium puto, viam tibi quae te domum revehat, ostendam. Pennas etiam tuae menti quibus se in altum tollere possit, affigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam, meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris etc.* ». Ora, osserva il Berti, noi troviamo nel Ph. C. *ea quae praemissurum se ait*, ma *desideramus alteram partem*; mentre mi pare abbastanza chiaro che le premesse sono costituite dalla prima parte del L. IV (p. 1-4) e la trattazione che segue sulla Provvidenza è considerata da Boezio come il colmo della Filosofia e delle sue spiegazioni.

L'incertezza di pensiero del Berti è rivelata ancora meglio dall'argomento che a lui pare più conclusivo: « *Sed quid cesso valido et inconcusso auctoritatis argumento idem probare? Initio libri quinti sic loquitur Boethius de Philosophia. Dixerat, orationisque cursum ad alia quaedam tractanda et expedienda vertebat... Quenam? illa scilicet quae ex Christianae religionis mysteriis peti possunt* »... La Filosofia che si volge *ad expedienda mysteria Christianae religionis!* ma quando mai? E del resto che vuole provare con questo argomento il Berti? che manca la consolazione della Teologia o che quella stessa della Filosofia è incompleta e monca? Egli non si è reso conto di questo doppio aspetto del problema da lui sollevato e di qui la confusione degli argomenti. Quel volgersi della Filosofia *ad alia quaedam tractanda* m'ha tutta l'aria di una *finta* rettorica, perchè l'argomento generale e l'ordine del L. V era già stato fissato appuntino nella p. 6 del L. IV.

Delle due ipotesi pertanto, che cioè il Ph. C. sia la prima parte d' un' opera che si dovea integrare con una Th. C., o che sia incompleto e monco in sè medesimo, la seconda è men vera della prima, ma neanche questa si può dire dimostrata.

65. La seconda quistione d' indole generale è quella delle fonti, ed essa si può tanto meno trascurare in quanto che il resto dell' attività letteraria di Boezio ci mostra un uomo piuttosto di imitazione che di iniziativa nel campo intellettuale. Quant' egli ci ha lasciato di filosofico se non è traduzione, è commentario. Ma la quistione delle fonti qui la intendiamo nel suo senso più immediato: noi non ci chiediamo, cioè, a quali scuole filosofiche attingesse le idee a cui il libro si informa – una tal quistione si agiterà più sotto – ma bensì quali opere avesse direttamente presenti nel comporre il Ph. C. Ed anche intesa così, la quistione è doppia: chi, cioè, gli suggerisse la idea della forma speciale che il suo libro ci presenta, e donde più direttamente dipenda il contenuto.

66. Quanto alla forma, questa miscela di prosa e di verso era propria della *Satyra*, un genere letterario eminentemente latino e di cui gli esempi abbondano, dalla *Satyra Menippaea* di Terenzio Varrone fino al *Satyricon* di Petronio Arbitro. Ma quanto all' esemplare immediato, il Peiper¹ si esprime così:

« Multi Consolationis librorum formam imitati sunt, ipse Boetius Martianum Capellam quod recte animadvertit auctor vitae I: sic Mart. I, l v. 7 *elementa ligas* et I, 92 v. 31 *quaeque elementa liget dissona nexio* transierunt in Boeti III, 9 v. 10, cum quo carmine Martiani hymnus II, 185-193 totus conferendus, nec minus illud alterum Martiani VIII, 907 s. cum nostri carmine III, 12 quamquam quae leguntur v. 9 ss. (cfr. Boet. v. 10-12):

Impune accubuit rictibus agna lupi,
et lepus inmiti contulit ora cani

similia apud multos poetas, Ovidium Senecam Claudianum inveniuntur.

Extant *versus Platonis ab quodam Tiberiano de graeco*

¹ Peiper id. B. p. LVI.

*in latinum translati*¹. Eorum magnam cum Boeti c. 9, III quod veluti quandam Platonis Timaei ἐπιτομὴν dixit Vallinus, Hauptius agnovit similitudinem. At ne quis Boeti carmen poetam imitatum esse suspicetur, prohibet Martiani² comparatio, ad quem etiam v. 28 propius accedit quam ad nostrum.

Tiberiani est v. 28 « Da pater augustas ut passim noscere causas ».

Martiani II, 193 « Da pater aetherios mentem conscendere coetus ».

Boeti III, 9, 22 « Da pater augustam menti conscendere sedem ».

Nec magis de Eucleri³ cuiusdam imitatione constat ».

67. Di Tiberiani, oltre un Priscillianista (Teuffel 422, 8. Hier. *de vir. ill.* 111-112) di cui qui non mette conto di occuparci, ne conosciamo due. L'uno *praefectus urbi*, a quanto pare, nel 303 (Teuffel 392, 7; 402, 2) di cui parla Vopisco Aureliano. (1, c. 2, 1); l'altro menzionato da S. Girolamo all'anno 2352=335 p. C. *Tiberianus, vir disertus, praefectus praetorio Gallias regit*. È il medesimo che troviamo *comes per Africam* nel 336 (Cod. Theod. 3, 5, 6; 12, 5, 1; Cod. Iust. 6, 1, 6). Questi, dice il Teuffel (401, 8) « *ist wahrscheinlich der Dichter welchen wir aus Anführungen und einigen Gedichten kennen* ». Tra queste poesie (raccolte dal Baehrens, *Unedirte lateinische Gedichte* Leipzig Teubner 1877) vi è il nostro carme « *Omni-potens annosa poli quem suscipit aetas* » (Baehrens p. 28, è il primo di quelli ch'egli riporta)⁴. Se il carme a lui appartiene

¹ Nota del Peiper. « Ex vindobonensi libro a M. Hauptio edito (post Ovidii Halieutica Lips. 1858 p. 65 s.) ex Parisiensi 2772 a Quicheratio (in Bibliotheca scholae chartarum III 1842 et 43 p. 267 ss.) novissime a Riesio ex eodem atque altero Paris. 4885 A, cui nimis ille confidit, Quicheratii nescius in Anthol. n. 490 ».

² Dello stesso. « Tiberianus Martiani popularis videtur esse. unde explicatur et similitudo quam illi inter se et cum Apuleio habent, qua de re exposuit Quicheratius, et cur Fulgentius alia quaedam Tiberiani carmina laudet, de quibus accuratius Quicheratio egit Riesius II praef. p. X ».

³ Dello stesso. « Riesi Anth. n. 789 ad cuius v. 2 o *terrae pelagique sator qui etc.* cfr. Boet. III, 9 v. 2: *Terrarum coelique sator qui etc.*

⁴ Seguono: a) un esametro (vv. 28) sulla vanità dell'oro: una fiera invettiva contro dell'oro considerato quale causa precipua degli umani delitti: un verso di essa è citato da Serv. Aen. 6, 156 aurum quo pretio reserantur limina Ditis; b) un bel quadretto di scena naturale. Amnis ibat inter herbas valle fusus frigida (20 trochei sett.); c) de avicula Avis dum madidis gravata pennis (12 endecasillabi); ma se appartengano a Tiberiano è incerto.

davvero, siamo certi della anteriorità di esso su Marziano Capella e non già per la forma del verso citato dal Peiper. L'intonazione panteistica lo riannoda ben più e meglio a Marziano Capella II, 185 che a Boezio III, c. 7. Col quale tuttavia i contatti non si riducono al verso citato dal Peiper. Cito inoltre vv. 7-8:

Tu solus tu multus item, tu *primus et idem*
Postremus mediusque simul mundoque superstans ¹

da confrontarsi con

Principium, rector dux semita terminus idem (III, 9 v. ult.)

e ricordano frasi e concetti boeziani questi altri:

vv. 10-11. Altus et aeterno spectans fera turbine certo
Rerum fata rapi vitasque involvier *aero*

e v. 29: *Mundanas olim moles quo foedere rerum.*

Talchè come per il pensiero è più stretta la parentela tra Tiberiano e Marziano, così per la forma è più stretta quella tra Tiberiano e Boezio.

68. Il Peiper esagera quanto agli influssi di Marziano sul nostro libro della Consolazione filosofica. Il II, 185, ch'egli dice vada confrontato con III, c. 9, in realtà non ha da far nulla con esso per il concetto e pochissimo per la forma. E il VIII, 907 di Marziano Capella non ha di comune con Boezio III c. 12 altro che il ricordo della meravigliosa efficacia dei carmi d'Orfeo, un soggetto dei più usuali, ma introdotto in Boezio con tutt'altro scopo da Marziano. Perciò meglio del Peiper mi sembra ispirato lo Stewart quando scrive: « *Nor was his debt considerable to his immediate predecessor in the Satira Menippaea, Martianus Capella whose extraordinary book « De nuptiis mercurii et Philologiae » which, by the way, enjoyed an almost equal popularity with the « Consolation » during the early middle ages, is marked by an extravagance and pedantry to which the later writer offers no parallel even in his least happy moments » ².*

¹ Cito dall'ediz. del Baehrens.

² p. 75.

Meglio avvisato fu il Peiper studiando in appendice le imitazioni di Seneca che si riscontrano nelle poesie del Ph. C., ma il seguirlo su questo terreno mi trarrebbe troppo fuori del mio campo. Possiamo concludere che, salvo l'alternare della prosa coi versi, che era proprio del genere satirico (uso *Satura Menippaea*) non ci consta se per la forma Boezio avesse un immediato modello e quale.

69. Più importante per noi è lo studio delle fonti immediate della sostanza del Ph. C. Su tal quistione la ipotesi più determinata è quella emessa per la prima volta dal Bywater (*Journal of philology* II, 1869 p. 59) svolta dall' Usener nel *Rhein. Mus.* 28, 400 ss. e da lui stesso nel suo commento all'*Anecdoton Holderi* riassunta così: « Ingram Bywater hat zuerst darauf hingewiesen, dass die *consolatio* reflexe des Aristotelischen protrepticos zeige. In wahrheit ist der schönste theil des buchs nichts als die wahrscheinlich jüngste umarbeitung jenes unzerstörbaren dialogs des Stagiriten. Die stelle, wo die benutzung beginnt, hebt sich von den einleitenden und vorbereitenden abschnitten leicht ab, II, 4 z. 38 P. *Quis est enim tam compositaе felicitatis*, - und der punkt wo er eine neue quelle vornahm, ist von dem verfasser selbst deutlich durch die worte bezeichnet: *Tum velut ab alio orsa principio ita disseruit* (IV, 6 z. 20, 6): es war ein Neuplatoniker, wie schon zu anfang der mystische Orakel spruch zeigt. - Natürlich hat Boethius weder den Aristotelischen protreptikos noch Ciceros Hortensius als vorlage benutzt, denn beide citiert er: sondern in seine händen war ein jüngerer auszug, wie ein solcher, auch gewiss nicht aus erster hand, dem protreptikos des Iamblichos einverleibt ist. Eben darum wäre es vorwitzig entscheiden zu wollen, ob erst Boethius oder bereits ein Platoniker, den er benutzte, dem Aristotelischen antheil mit dem jüngerem in verbindung gesetzt habe ».

Le fonti del Ph. C. sarebbero pertanto due: 1° il Protreptikos di Aristotele rispecchiato nell'*Hortensius* di Cicerone per II, 4 - IV, 6; 2° uno scritto neoplatonico per il resto. Il Ph. C. mostrerebbe esso medesimo le tracce della giuntura così a II, 4 come a IV, 6: rimarrebbe solo incerto se le due fonti fossero state contaminate la prima volta da Boezio o da altri prima di lui; certo la prima delle due fonti Boezio non l'ebbe dinanzi genuina, ma in qualche posteriore imitazione.

70. La parentela spirituale dell' Hortensius di Cicerone col Protrephtikos di Aristotele è molto ingegnosamente provata dall' Usener nel citato art. del *Rhein. Museum*. Il confronto d' un passo di Censorino (de die nat. 18, 11) con uno di Tacito (dial. 16) prova che Cicerone nell' Hortensius parlava al pari di Aristotele nel Protrepht. dell' anno *massimo* o mondiale, e probabilmente in entrambi quel concetto era introdotto a provare, sotto forma di obbiezione o difficoltà, l' origine assai recente della filosofia. Lo studio del *somnium Scipionis* prova che questo concetto medesimo dell' anno massimo era adoperato da Cicerone nel *De republica* per provare la inanità della fama, insieme con la considerazione dello spazio esiguo a cui la fama umana si estende: e che questi riflessi fossero anche nell' *Hortensius* per ciò che concerne lo spazio, è certo in base al fr. 87 (Non. p. 274, 5) *ne in continentibus quidem terris vestrum nomen dilatari potest*, e per ciò che concerne il tempo (l' anno massimo) probabile. La esistenza poi d' entrambi i riflessi nel Protrephtikos è certa per un passo di Giamblico (2° libro della sua opera sulla setta Pitagorica¹). Ora Boezio (II, p. 7) adopera a provare la inanità della gloria questi medesimi raziocinii e con frasi che ricordano Cicerone², il quale del resto è espressamente citato.

71. Ma basta *da solo* questo punto di contatto certo col *Somnium Scipionis*, vago col *Protrephtikos* e solo probabile e congetturale coll' *Hortensius* a farci additare in questo e nel Protrephtikos la fonte del Ph. C. e di una parte determinata di esso?

Quanto al Protrephtikos, dei frammenti che il Rose ha raccolti uno solo, oltre al già citato, (τιμαὶ δὲ καὶ δέξαι etc.) cioè il 59, offre una analogia di pensiero e una imitazione di frase col Ph. C. III, p. 8. In entrambi i luoghi è espresso il concetto

¹ Τιμαὶ δὲ καὶ δέξαι τὰ ζηλούμενα μάλλον τῶν λοιπῶν ἀτιμότητος γίμει φλουαρίας. τῷ γὰρ καθορῶντι τῶν αἰδίων τι ἡλίθιον περὶ ταῦτα σπουδάζειν. Τι δ' ἐστὶ μακρὸν ἢ τί πολυχρόνιον τῶν ἀνθρωπίνων; ἀλλὰ διὰ τῶν ἡμετέραν ἀσθένειαν, οἴμαι καὶ βίου βραχύτητα καὶ τοῦτο φαίνεται πολῦτι.

² L' Usener insiste su questi passi del *Somnium* § 16: « iam ipsa terra ita mihi parva visa est ut me imperii nostri, quo quasi *punctum* eius attingimus poeniteret ». Boezio: *puncti constat obtinere rationem*. Però il *quarta fere portio est, quae a nobis cognitis animalibus incolatur* di Boezio non coincide col § 21, secondo il quale sarebbe *quinta*.... *portio*, a meno che il *fere* non salvi.

che la presunta bellezza d'una cosa nasce dal non poterla noi con esattezza vedere :

κάλλος γὰρ παρὰ τὸ μηδὲν ὄραν
 ἀκριβῆς δοκεῖ εἶναι τοιοῦτον....

Igitur te pulchrum videri non
 sua natura sed oculorum spec-
 tantium reddit infirmitas....

ed è rammentata da Aristotele, a cui Boezio espressamente rimette, la vista di lince. Il Vallino a questo luogo di Boezio « *quod si, ut Aristoteles ait, Lynceis oculis homines uterentur* » notava « *locum illum summi Philosophi sicut et librum desiderari puto* ». A noi si rende probabile che sia il Protreptikos: tanto più che in questo frammento non la bellezza solo, ma ἰσχὺς τε καὶ μέγεθος.... γέλως.... καὶ οὐδενὸς ἄξια sono dichiarati; il che di nuovo coincide con altre parti del L. III del Ph. C.

In base a queste ulteriori riflessioni, il Protreptikos si può considerare come una delle fonti del Ph. C., ma non direi con l'Usener che ne derivi tutto il tratto da II, 4 a IV, 6, e ciò perchè, come mi sembra d'aver dimostrato più sopra (Cap. III) II, 4-7 fa un duplicato con III, 3-7 e paiono derivare da due fonti diverse. La influenza del Protreptikos, appunto perchè si spiega sul L. III, mi pare non possa estendersi al L. II. Perchè poi il trovar citato (III, p. 8) il Protreptikos, escluda che Boezio *direttamente* se ne giovasse, è uno di quelli che il Freeman chiama misteri della critica tedesca ¹.

72. L' *Hortensius* ² di Cicerone è anch'esso sciaguratamente perduto: 103 frammenti ne ha raccolti nella sua ediz. il Müller (C. F. W.—Teubner). Ora, scorrendoli, ben scarsi punti di contatto si raccolgono col nostro Ph. C. Innanzi tutto l'argomento generale mi par diverso da quello che tratta Boezio. Era una esortazione allo studio della filosofia: « *Cohortati sumus, ut maxime potuimus ad philosophiae studium eo libro, qui est inscriptus*

¹ Nessun costrutto pei rapporti tra il Ph. C. e il Protreptikos mi pare si possa trarre dal fr. 60. Giacchè la dottrina specifica di una unione dell'anima col corpo in pena di colpe d'una vita anteriore in quel frammento rammentata, non ricorre mai in Boezio per quanto egli, come vedremo e spiegheremo, sembri credere ad una certa preesistenza delle anime e dipinga d'un colore fosco e pessimista la unione di esse al corpo.

² Bene inteso che io qui studio l' *Hortensius* indipendentemente dai riflessi del *Protreptikos* che in esso si contenevano per la testimonianza di Treb. Pollio Gallien. 20, 1, in Hortensio, quem ad exemplar Protrepticum scripsit. Io voglio vedere quanta luce i frammenti che ne abbiamo ci forniscono sui suoi rapporti col Ph. C.

Hortensius » (fr. 1), e perciò stesso una difesa contro quei che la tacciavano di inutilità: « *Philosophiae vituperatoribus satis responsum est eo libro, quo a nobis philosophia defensa et collaudata est, cum esset accusata et vituperata ab Hortensio* » (fr. 2). Certo tra l'altro è ben naturale che vi si toccasse dei conforti che la filosofia può dare ad un animo afflitto, ossia di ciò che nel Ph. C. è svolto; ma era secondario ciò che qui diventa principale.

Alla definizione della *beatitudo* e del *bonum* data da Boezio III, p. 10, come di ciò che tutti desiderano, si accosta quello che dell' *Hortensius* riferisce S. Agostino (De Trin. XIII, 4, 7): « Cicero cum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium: *Beati certe, inquit, omnes esse volumus* »¹.

A ciò che Boezio sottilmente ragiona sulla impotenza dei cattivi, sulla infelicità speciale che c'è a raggiungere quello che non si dovrebbe desiderare (IV p. 4 princ.) rassomiglia il fr. 39 (Aug. De vita beata T. I p. 225 F.): « *Tullius in Hortensio quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit: Ecce autem, ait, non philosophi quidem sed prompti tamen ad disputandum omnes aiunt esse beatos qui vivant, ut ipsi velint. Falsum id quidem: velle enim quod non deceat, id ipsum miserimum est, nec tam miserum est NON ADIPISCI QUOD VELIS, quam adipisci velle quod non oporteat: plus enim mali pravitas voluntatis affert quam fortuna cuiquam boni* ». Un lungo frammento, l'81, è consacrato a combattere i piaceri del corpo²: « *An vero voluptates corporis expetendae, quae vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae atque escae malorum? quae enim confectio est (inquit) valetudininis, quae deformatio coloris et cor-*

¹ Poichè questo era l'*exordium disputationis* e, si rammenti di una disputatione in difesa della filosofia, non è improbabile che il nerbo del discorso nell'*Hortensius* tendesse a dimostrare che la filosofia sola ci dà felicità vera, le altre cose solo una felicità apparente. La somiglianza col *Protreptikos* dove, lo vedemmo, la vanità della *forza*, della *grandezza*, della *bellezza* i beni comunemente cercati dagli uomini era svolta, ci conferma nella ipotesi che altrettanto si facesse nell'*Hortensius*. Ed allora, riflettendo che da questa medesima osservazione: *tutti vogliamo essere felici* muove il L. III p. 2, si confermerebbe la mia idea che il *Protreptikos-Hortensius* sia la fonte speciale alla 1ª parte del L. III.

² Questo frammento conferma la congettura fatta nella nota precedente sulla trama dell'*Hortensius*. I piaceri sono una delle false e apparenti forme di felicità che Cicerone doveva combattere.

poris, quod turpe damnum, quod dedecus quod non evocetur atque eliciatur voluptate? » Intonazione analoga a quella del Ph. C. III p. 7: « *Quantos illae (voluptates) morbos, quam intolerabiles dolores, quasi quendam fructum nequitiae fruentium solent referre corporibus!* ».

E due altri, il 74 e l'80, parmi si riferiscano alla incapacità che hanno i piaceri di darci la felicità che è nel desiderio di tutti¹.

Così l'Hortensius da solo non aggiunge un gran che alla questione delle fonti di Boezio nel Ph. C. essendo pochi i punti di contatto e non ben chiari. Ma, posta la sua affinità col Protreptikos, si ribadisce la congettura che questo scritto Aristotelico ispirasse una parte del Ph. C., sempre però nei limiti da me assegnati (L. III, 2-7) anzichè in quelli più larghi accennati dall' Usener.

Col quale invece consento nel credere che a IV, 6 cominci una fonte nuova che ispira tutto il resto dell' opera (salvo probabilmente IV, 7 che è come un cuneo infitto nell'opuscolo-fonte da Boezio); e quanto dovrò dire sui rapporti del Ph. C. colle scuole filosofiche anteriori chiarirà che la fonte nuova si può a buon dritto ritenere fosse qualche scritto neoplatonico.

73. Si sogliono come fonti del Ph. C. additare i libri di Seneca *De Consolatione* (ad Helviam), *De Providentia*, *De tranquillitate animi*, *De vita beata*. Dai quali nondimeno Boezio il più che abbia fatto si fu di trarre qualcuno dei pensieri svolti nel Ph. C., epperò non si possono computare tra quelle fonti immediate che noi ora andiamo cercando, bensì tra quelle fonti remote del pensiero boeziano che studieremo dopo aver esposto il contenuto dottrinale del Ph. C.

¹ Il fr. 74 suona così: « *ad inveniem libidinem copia voluptatum, gliscit illa ut ignis oleo* » e il fr. 80: « *voluptates autem nulla ad res necessarias invigamenta adferunt senibus* ». Sembrano due parti di un ragionamento inteso a dimostrare che nè pei giovani nè pei vecchi ci può essere segreto di felicità nei piaceri.

CAPO V.

IL CONTENUTO DOTTRINALE DEL *PHILOSOPHIAE CONSOLATIONIS*

74. A risolvere la questione boeziana, il cui nocciolo in fondo consiste nella pretesa assenza di Cristianesimo, anzi ostilità contro di esso del Ph. C., nulla importa tanto come il determinarne con precisione il contenuto dottrinale. La ricerca vuol essere qui, come sempre, ma qui più che altrove, obbiettiva e serena, senza preconcezioni, ed esponendo quali sono realmente i pensamenti filosofici di Boezio. I rapporti amichevoli od antitetici delle sue dottrine filosofiche coi dogmi cristiani saranno esaminati poi, e questo esame in tanto appunto si potrà compiere con serietà e con frutto, in quanto si sia prima esattamente stabilito uno dei termini del confronto, la filosofia di Boezio. Perciò mi sembra meno opportuno il metodo adottato nella esposizione del sistema filosofico di Boezio dallo Stewart e dall'Hildebrand, che rappresentano in sostanza uno la tendenza anticristiana, e l'altro la cristiana: unendo la esposizione del sistema alla determinazione dell'indole di esso, finiscono per obbedire, od almeno si può sospettare che obbediscano, pur esponendolo, alle loro tendenze.

Per procedere con ordine, credo potermi giovare della vecchia enumerazione dei tre grandi oggetti della filosofia: Dio, il mondo e l'uomo.

ART. I.

La teodicea del Ph. C.: Dio in sè.

75. La teodicea, come ogni scienza, suppone la realtà del suo oggetto; e poichè Dio è tal cosa, la cui realtà non è evidente per sè, così ogni teodicea comincia dalla dimostrazione

della esistenza di Dio, o certo i più dei filosofi credono si debba cominciare di lì, mentre pochi s'ingegnano di provare la evidenza (*sit venia verbo...* una evidenza provata!) della realtà dell'Essere Infinito. Boezio non è nel gruppo di questi filosofi: per lui la esistenza di Dio è oggetto di dimostrazione, come gli scolastici, per contraddistinguere la dimostrazione vera dell'esistenza di Dio dal tentativo di rendere una tal dimostrazione superflua, ebbero a chiamarla, *a posteriori*.

La sua dimostrazione Boezio comincia dall'impostarla bene. Lo Stewart con un'aria, se non m'inganno, quasi di critica, osserva che Boezio « does not attempt to prove the existence of God, but rather the existence of a perfect Good which must be identified with God » (p. 86). Ora, questo è precisamente ciò che bisogna fare. *Dio* è una parola di un senso troppo vasto, attesa la quantità di attributi che all'Essere Divino appartengono: la realtà di uno od altro di tali attributi è il termine logico di ogni dimostrazione della esistenza di Dio. Così gli stessi argomenti raccolti da S. Tommaso nella sua Somma concludono alla esistenza di un *Primo Motore*, di una *Prima causa efficiente*, di un *Essere necessario...*, alla realtà, insomma, di uno od altro degli attributi che gli uomini concepiscono come proprii e caratteristici dell'Essere Divino. Coerentemente a questo, Boezio scrive (III p. 12): « HOC QUIDQUID EST quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo Deum nomino ». L'argomento che precede queste parole è il fisico-teologico, che è pur sempre tra gli argomenti della esistenza di Dio il più popolare.

Un più filosofico argomento Boezio svolge al L. III p. 10, là dove dimostra la esistenza o realtà *di un bene perfetto*. La dimostrazione in sostanza si regge su di un *principio*: « Si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse, necesse est »: e su di un *fatto*, che vi sono al mondo dei beni imperfetti: « Uti paulo ante demonstravimus, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas ». La conclusione è evidente. Il principio è da Boezio in questo stesso passo illustrato così: Tolto un che di perfetto (in ciascun ordine di cose), non si può neanche immaginare donde derivi ciò che non è perfetto. Si può infatti, astrattamente, il processo della natura concepire così: o che dall'imperfetto si svolga via via ciò

che è perfetto, o che dal perfetto si discenda via via a ciò che è meno perfetto: o dal meno al più o dal più al meno. Ma il primo processo è manifestamente assurdo, perchè contrario al principio di causalità, per cui resta solo possibile il secondo. « *Neque enim ab diminutis inconsummatisque natura rerum coepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens, in haec extrema atque effeta dilabitur* ».

76. Con questo processo di dimostrazione della realtà di un che perfettamente buono, non va confuso l'altro, che a questo immediatamente segue, della identificazione di questo ente perfettamente buono con Dio. Questo secondo processo muove dalla idea di Dio, dalla idea che tutti se ne formano, dal senso che tutti danno a questa parola: « *Deum RERUM OMNIUM PRINCIPIUM bonum esse, communis humanorum conceptio probat animorum* ». Lui appunto, segue a dire Boezio, l'Ente da tutti concepito così, deve essere quel tal Bene perfetto, la cui realtà (lo si noti bene) è già stata dimostrata. Se questo si ritenga, non apparirà più un processo *ontologico* il suo quando soggiunge, con frasi che rammentano il celebre argomento di S. Anselmo: « *Nam cum Deo nihil melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? ita vero BONUM esse Deum ratio demonstrat, ut PERFECTUM QUOQUE BONUM in eo esse convincat. Nam si tale sit rerum omnium Princeps (quale tutti gli uomini, posto che già sia, lo concepiscono) esse non poterit* ».

Ha dunque ragione lo Stewart di osservare col Nitzsch che anche questa seconda prova della esistenza di Dio, basata sul perfetto e l'imperfetto, è in fondo una prova cosmologica. Boezio non si appoggia sulla *idea* della perfezione per mostrarne la *realtà*; ma muove dalla esistenza del bene imperfetto per mostrare la esistenza del bene perfetto, e dalla idea comune di Dio per identificare con Lui il bene perfetto dimostrato realmente esistente.

77. Di qual guisa concepisce Boezio questo Iddio di cui ha dimostrata la esistenza? La teodicea distingue giustamente in Dio gli attributi e le facoltà, non perchè sieno altra cosa, ma perchè quelli sono concepiti da noi come proprietà dell'Essere Divino e queste come principio d'operazione. Vediamo degli uni e delle altre come pensi e ragioni Boezio.

Attributo fondamentale della Divinità fu dagli scolastici riguardata la *semplicità*, che è la identificazione reale con la essenza o sostanza divina di quelle cose che di Dio distintamente si concepiscono e si predicano. Ora, a questa semplicità dell'Essere Divino assorge Boezio là dove mostra come la bontà non sopravvenga all'Essere Divino dal di fuori, nè in Lui stesso sia qualcosa di diverso dall'essere suo, ma questo Essere medesimo, la sua essenza (IV p. 10). Da questa semplicità dell'Essere Divino deduce la singolar natura della sua cognizione « *quam comprehendendi omnia visentique praesentiam, non ex futurorum proventu rerum sed ex propria Deus simplicitate sortitus est* » (V p. 6). Il Dio di Boezio è buono non solo nel senso metafisico della perfezione che accompagna l'essere in quanto tale, ma nel senso morale della benignità. È *livor carens* (III c. 9), è *coe'lo imperitans amor* (II c. 8), *aeternus et cunctis communis amor* (IV p. 6), *civium frequentia non depulsione laetatur* (I p. 5), Esso è immutabile (III p. 12) e questa immutabilità si comunica alla sua scienza, che non varia coll'avvicinarsi dei nostri atti; traspare, secondo la giustissima dottrina degli scolastici, nella sua eternità.

Questo della eternità di Dio è uno dei concetti che Boezio ha saputo meglio definire ed applicare. Ha giustamente riflettuto che il proprio della eternità non consiste nel mancare di principio e di termine nella propria esistenza, ma nel possederla tutta come in un punto solo: « *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* » (V p. 6): ha contrapposta l'eternità al tempo come un presente sempre stabile ad un presente che sempre si muove. « *Hunc... vitae immobilis praesentarium statum infinitus ille temporalium rerum motu imitatur; cumque eum effingere atque aequare non possit, ex immobilitate deficit in motum, ex simplicitate praesentiae decrescit in infinitam futuri ac praeteriti quantitatem* » (ib.). Dio è più antico delle cose, non come chi è collocato nella stessa linea di tempo, ma come colui che questa linea trascende: « *Neque enim Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae* » (ib.).

78. La unità di Dio risulta non solo dall'adoperar che fa costantemente Boezio, nel parlar di Dio, il singolare *Deus*, ma dalle

sue dottrine sulla identità del bene e dell' uno: « *Oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas* » (III p. 11). Anche l' ultimo vestigio di politeismo rispecchiato nel plurale *Dii* è scomparso, e non solo nella prosa boeziana, ma nei carmi, dove la licenza poetica avrebbe potuto concederlo, anche senza nota di biasimo o sospetto d' errore. Siamo dunque dinanzi ad una vera *cautela* monoteista. Perciò l' accusa di politeismo, nota l' Hildebrand ¹, non fu sollevata contro Boezio.

Quasi in compenso si è parlato istantemente e si parla del panteismo di lui. L' Obbarius scrive francamente: « *Sententiae quas de Deo in suis de consolatione philosophiae libris exposuit, philosophae sunt et eius pantheismum non religionem christianam indicant* » ². L' argomento principale, per non dire l' unico, è la frase (III p. 10): « *omnis igitur beatus Deus* »; ma questo argomento basta da solo a mostrare quanto poco valga la tesi. Boezio è così poco panteista, che si dà premura di soggiungere subito: « *sed natura quidem unus, participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos* ». E del resto ch' egli non divinizzi l' uomo lo dimostra il parlare che fa di uua *somiglianza* naturale tra l' uomo e Dio per via d' intelletto (vos autem Deo mente *consimiles* II p. 5) e d' una somiglianza acquisibile per via di esercizio filosofico « *ut consimilem Deo faceres* » (I p. 4).

Ma la cura di distinguere Dio ed il mondo è tale e tanta per tutto il libro (p. e. Dio eterno, il mondo perpetuo; la Provvidenza in Dio e il Fato nelle cose, V p. 6; IV p. 6) che il Nitzsch ³ ha mossa a Boezio l' accusa di dualismo, accusa che lo Stewart ⁴ tranquillamente ripete e che noi più sotto esamineremo.

79. Qui, per concludere, accennerò che Boezio non nega a Dio nessuna di quelle facoltà che noi gli attribuiamo e che integrano il concetto della personalità divina. Queste facoltà sono raccolte in tre parole ed elevate alla massima potenza, quando si dice che Dio sa tutto, può tutto e vuole solamente il bene. La scienza di Dio abbraccia tutte le cose, anche gli atti liberi futuri, l' oggetto

¹ p. 79.

² Edit. Introd. p. XXXV.

³ Op. cit. p. 62.

⁴ p. 84-5, 100.

il più difficile ad attribuirsi alla scienza di Dio, tanto difficile, che la filosofia antica spesso e volentieri glielo aveva negato. Boezio è ben lontano dall'illudersi su questa difficoltà: se ne rende conto e chiaramente la illustra. « *Se hoc ipsum dubitatur, inquires, an earum rerum quae necessarios exitus non habent ulla possit esse praenotio... putas, si necessitas desit, minime praesciri, nihilque scientia comprehendendi posse nisi certum, quod si quae incerti sunt exitus ea quasi certa praecedentur, opinionis id esse caliginem non scientiae veritatem* » (V p. 4). La doppia condizione di futuro e di libero rende o sembra rendere impossibile la scienza, trattandosi di cosa non determinata nè in sè (perchè futura) nè nelle sue cause (perchè libera), e non potendovi di un oggetto indeterminato essere scienza, cioè certa e determinata cognizione. — E come la difficoltà è nettamente intuita e proposta, così è genialmente risolta, ricorrendo, come si vide, alla condizione della Divinità, rispetto alla cui scienza eterna, cioè trascendente ogni tempo come il suo essere, nulla può dirsi futuro, tutto deve dirsi presente. Col che non è già che noi veniamo a comprendere in modo positivo come il futuro libero sottostia alla scienza divina, ma solo negativamente a comprendere che la cosa non ripugna, che il ragionamento fatto per provare impossibile a Dio la scienza dei futuri liberi, movendo dalla considerazione di quello che è la scienza umana, non tiene per Dio, la cui scienza si svolge in condizioni ben diverse dalle nostre; come i ragionamenti fatti per provare impossibile al senso la cognizione degli universali non varrebbero per provarla impossibile anche all'intelletto (V p. 4).

80. E come Iddio sa tutto, per Boezio, così può ogni cosa, e questa onnipotenza è così certa per il filosofo, che dal non potere Iddio fare il male, conclude che il male non è una cosa: « *Malum igitur... nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest* » (III p. 12).

Dio è libero, giacchè la libertà per Boezio consegue la ragione (V p. 2), e le creature stesse tanto sono più *realmente* libere, quanto più vicine a Dio (ib.), e chiaramente è detto che niuna causa esterna Lo ha spinto alla formazione del mondo: « *Quem non externae pepulerunt fingere causae, Materiae fluitantis opus...* » (III c. 9). Questa libertà di Dio poi è sottintesa in

tuttociò che l' A. dice a giustificazione della Provvidenza divina: d' un essere intrinsecamente determinato ad operare è inutile chiedere perchè operi in un modo piuttostochè in un altro: la giustificazione d' un tal essere è nella fatalità stessa delle sue deliberazioni.

ART. 2.

Dio nei suoi rapporti col mondo.

51. Quando si studiano i rapporti tra Dio e il mondo, il primo problema che s' affaccia è questo: Dio ha Egli creato, cioè tratto dal nulla il mondo, o non ha fatto invece che atteggiare in forme nuove la preesistente materia? Nella seconda ipotesi abbiamo il dualismo. Boezio ne fu accusato dal Nitzsch, come dicemmo, e dallo Stewart. Il passo fondamentale è (V p. 1): « *nihil ex nihilo existere vera sententia est, cui nemo unquam veterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio sed de materiali subiecto, h. e. de natura omnium rationum, quasi quoddam iecerit fundamentum* ». Allo Stewart questo sembra « a crucial test by which the Christianity of our author must stand or fall ». E a lui pare che cada, cioè che qui si affermi il dualismo *accettando* l' assioma « *ex nihilo nihil fit* » in un senso anticreationista, nel senso degli antichi, nel senso che senza una causa materiale (*ex nihilo*) neanche una forza infinita può far qualche cosa.

Senonchè qui è il punto forte: certo gli antichi quell' assioma l' hanno inteso in questo senso dualistico: ma Boezio lo accetta o non piuttosto lo ripudia questo senso? La formola con cui il ricordo della interpretazione dualistica è introdotto, *quamquam*, depone piuttosto per la seconda che per la prima ipotesi. — Ed al medesimo punto ne conduce il riflettere lo scopo per cui quest' assioma è da Boezio citato. Egli vuol provare che il caso non c' è, è nulla; e il mezzo termine della dimostrazione è questo, che non ha *causa* alcuna produttrice. Giacchè per definizione *caso* vorrebbe dire « evento, fenomeno estraneo alla causalità della Provvidenza »: ma questa si estende a tutto, talchè una cosa estranea ad essa è senza causa produttrice. Ma un tal mezzo

termine suppone una maggiore che affermi la necessità di una causa efficiente, la impossibilità di far senza, non già della causa materiale, bensì della efficiente. L'*ex nihilo nihil fit* Boezio dunque, per le esigenze logiche del suo discorso, lo intende così, e se soggiunge: « *quamquam illi* » etc., è unicamente per debito di lealtà che riferisce, non già ch'egli vi sottoscriva; sì piuttosto la respinge questa vecchia interpretazione. Ciò del resto è confermato dal modo con cui Boezio si esprime in questa medesima prosa: « *At si NULLIS EX CAUSIS aliquid oriatur, id ex nihilo ortum esse videbitur* »: dunque *de nihilo* o *ex nihilo* per lui vale *ex nihilo cuiuscumque causae*, non della sola causa materiale, il che significa ch'ei respinge la interpretazione degli antichi. E più sotto, dopo aver portato l'esempio d'uno di quei fatti che si chiamano casi, soggiunge: « *Hoc igitur fortuito quidem creditur accidisse, verum non de nihilo est* »: e perchè? forse perchè ha una causa materiale? no: « *nam proprias causas habet* », chiarendo così che per lui *ex nihilo nihil* è o l'equivalente del principio di causalità (ogni fenomeno deve aver cause proporzionate: *propriis*) o l'affermazione della necessità assoluta, imprescindibile d'un principio efficiente, non d'una causa materiale.

Il dualismo non si può dunque dire implicito nel sistema di Boezio per una sua accettazione del vecchio pagano *ex nihilo* (*causae materialis*) *nihil*. Nè anche servono a dimostrarlo quei luoghi dove Boezio parla di Dio come ordinatore o formatore dell'universo: basti ad es. il « *ingere... materiae fluitantis opus* ». Giacchè Dio è anche ordinatore delle cose, e l'affermare questo di Lui non è affermare questo *solo*, non è un escludere qualcosa di più e di meglio. Lo Stewart¹ trova una traccia di dualismo nel *conditor* applicato più d'una volta a Dio. Ora innanzi tutto giova qui avvertire che il *conditor* non prova nulla, perchè anche il più schietto cristiano poeta, il più fervente cristiano scrittore potrebbe benissimo, con tutte le sue convinzioni creazioniste, parlare di Dio, come di un *conditor* dell'universo.

¹ « We have seen that B. does not exclude from his system a certain substrate, that his *prima divinitas* did not « *in the beginning create* » the world, but built it up from preexisting matter ». E a proposito di edificare (built) cita *conditor rerum* (ed *artifex*) I c. 5, IV p. 6, IV c. 6.

Ed infatti l'Hildebrand osserva che « *von der lateinischen Uebersetzung des Hirten anzufangen, begegnet uns in den theologischen Schriften dieses Wort, als der geläufigste Ausdruck, und es dürfte doch wohl etwas mehr als Zufall sein, wenn wir dasselbe auch in den Werken des Boethius lesen* »¹.

82. Se mai accennerebbero piuttosto ad una concezione creazionista espressioni come *princeps rerum* (III p. 10) o anche meglio *sator* (III c. 9) o anche più chiaramente la frase III p. 10: *dedit providentia CREATIS a se rebus*, giacchè è ben vero che in senso ampio si possono dir create anche delle cose semplicemente fatte, ma certo ha più di per sè una consecrazione cristiana (ossia per il nostro caso creazionista) la parola *creare*, che non l'abbia dualistica il *conditor*.

L'Hildebrand contro il preteso dualismo di Boezio adopera un argomento ingegnoso e sottile, se vuoi, ma non privo di valore. Al L. III p. 12 Boezio da ciò che il male non è (nè può essere) termine della divina efficiente causalità, conclude che è un bel *nulla*, argomento il quale suppone che dalla causalità divina tutto, assolutamente tutto, provenga. Anche la materia, se non fosse fatta da Dio, sarebbe, in forza di quel ragionamento boeziano, un bel nulla.

Dio creatore non è dunque mai escluso nel Ph. C., anzi a più riprese e per varii modi è abbastanza chiaramente insinuato².

Creatore del mondo, Dio ne è la causa esemplare o ideale, ma l'idea del mondo Dio la trova in sè stesso. *Tu cuncta superno - Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse - Mundum mente gerens similique in imagine formans* (III c. 9): col che anche quell'ideale dualismo di cui potè essere, e non al tutto ingiustamente, sospetto Platone, rimane escluso. A creare e fare il mondo Dio non è determinato dal di fuori, ma spinto dalla sua intima bontà « *rerum insita summi forma boni* ». E come Dio è principio da cui escono, così è il fine a cui tendono tutte le cose (III p. 12).

¹ p. 87-8.

² III c. 6 v. 3 *unus... rerum pater est*. Lo Stewart p. 85 nota: « The Christian revelation distinctly states that in the beginning God created the heaven and the earth » (p. 85) e che Boezio non ha nulla di simile, ma III c. 9 è detto Iddio *terrarum coelique sator*.

83. Creato il mondo, Dio provvidamente lo governa. La Provvidenza per Boezio è un dogma, una convinzione intuitiva e profonda. « *Verum operi suo conditorem praesidere Deum scio; nec unquam fuerit dies qui me ab hac sententiae veritate depellat* »; (I p. 6), tanto più che non ignora i raziocinii, su cui quel dogma si appoggia (III p. 12). Fedele al suo teismo personale distingue la Provvidenza dal Fato, la Provvidenza che è in Dio dal Fato che è nel mondo: « *Providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit: fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque neclit ordinibus* ». Ma, contrario ad ogni dualismo, Provvidenza e Fato ricollega tra di loro, come causa ed effetto, modello e copia (IV p. 6).

Della Provvidenza a cui crede non ignora tuttavia le difficoltà, o meglio, la difficoltà per eccellenza, il male, il male nell'ordine morale. Nel mondo fisico tutto è ordine, canta (I c. 5) il filosofo poeta: « *Nihil antiqua lege solutum - Linqvit propriae stationis opus* ». Ma nel mondo umano, nel mondo morale tutto, o certo molto, è disordine: « *Omnia certo fine gubernans - Hominum solos respuit actus - Merito rector cohibere modo* ». Terribile problema che scuote la fede non solo nella Provvidenza, ma nella esistenza stessa di Dio. « *Si quidem Deus..... est, unde mala? bona vero unde, si non est?* » (I p. 4).

Alla soluzione di questo problema tutta, si può dire, l'opera, ma singolarmente i due ultimi libri di essa sono consecrati. La risposta al problema: *πῶθεν κακόν* preso nel senso metafisico è data implicitamente con la teoria intorno alla non-entità del male. È un non essere il male, quindi è vano cercarne in un essere il principio efficace ed attivo (III p. 12). Però questo aspetto metafisico del problema del male è appena considerato, per arrestarsi invece sul problema stesso moralmente considerato. I buoni soffrono ed i perversi trionfano. Il complesso delle sue osservazioni per spiegare in armonia con la Provvidenza vigile, efficace, buona di Dio un tal fatto, osservazioni distribuite in una doppia serie su cui non è il caso di insistere più oltre (v. sopra) è dall'Autore medesimo riassunto IV p. 7: « *Cum omnis fortuna vel iucunda vel aspera tum re-*

munerandi (se iucunda) exercendive (se aspera) bonos, tum puniendi corrigendive (iucunda o aspera ch' essa sia, giacchè l' aspera evidentemente o punisce o corregge, o fa l' una e l' altra cosa insieme, e la iucunda può essere anch' essa castigo stimolando il cattivo a malfare d'avvantaggio, o emendatrice richiemandolo soavemente a ben fare) improbos causa deferatur; omnis bona est quam vel IUSTAM constat esse (la fortuna iucunda che premia i buoni, e quella o aspera o iucunda che punisce i malvagi) VEL UTILEM (la fortuna che buoni e cattivi exercet et corrigi). La giustificazione della Provvidenza pertanto sta qui per Boezio, che Dio con la sua forza il male stesso lo fa servire al bene: « Sola est enim divina vis, cui mala quoque bona sint, cum eis competenter utendo alicuius boni elicit effectum » (IV p. 6). Del resto non è dimenticata la riserva razionale della imperscrutabilità dei divini consigli (ib.). A questo studio della Provvidenza da un punto di vista morale in cui, malgrado una leggera deviazione metafisica sul Fato, si riassume il L. IV, fa seguito uno studio metafisico sulla Provvidenza medesima al L. V, per provare soprattutto che la Provvidenza di Dio non lede punto la libertà dell' uomo, benchè questa dimostrazione si compia studiando piuttosto l' aspetto gnoseologico che non l' aspetto causativo coinvolto nella Provvidenza. E non sarà fuor di proposito notare, che sfugge a Boezio o certo egli neglige quello che è il più riposto mistero della Provvidenza, cioè la permissione stessa del male morale. Lo spirito del filosofo romano è crucciato dal vedere i perversi in alto: « At perversi resident celso - Mores solio, sanctaque calcant - Iniusta vice colla nocentes » (I c. 5): ma non è crucciato dal vedere puramente e semplicemente degli uomini perversi.

ART. 3.

La cosmologia di Boezio.

84. La cosmologia di Boezio non presenta così gravi difficoltà e non esige così lunga esposizione come la teodicea.

Se il mondo abbia cominciato o no è una questione che Boezio, forse per ossequio ai suoi due grandi maestri Aristotele e Pla-

tone, lascia sospesa (V p. 6) contentandosi di notare che anche nella ipotesi che il mondo non abbia cominciato e non sia per finire, si può dire *perpetuo* ma non *eterno* (ib.). Dalla eternità procede l'*eco* e dall'*eco* il *témpo*, la più mobile forma di esistenza come l'eternità è la più stabile: ma anche il *tempus ab aevo ire iubes* (III c. 9) non s'ha a intendere d'una precedenza temporanea di questo su quello, analogamente a ciò che è detto V p. 6: « *Neque enim Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae* ». Nulla di preciso sulla origine del mondo ci dice la frase con cui Dio è poeticamente descritto in atto di *fingere materiae fluitantis opus*. La *materia fluitans* è l'espressione d'una necessità logica del nostro pensiero, il quale non può raffigurarsi e concepir Dio in atto di *ordinare* altro che una *massa confusa*.

85. Sulla cosmologia adottata da Boezio ci illumina il c. 9 L. III. Gli elementi sono tra loro congiunti in proporzioni aritmetiche: *tu numeris elementa ligas*. Il mondo intiero ha una sua anima; i versi che la riguardano non peccano di soverchia chiarezza e tuttavia ne traspaiono manifesti questi due concetti: che l'anima risulta terza di due sostanze diverse, le quali sono come gli estremi di cui essa rappresenta il termine medio. Dove è evidente, più che la ispirazione Platonica, la traduzione dei concetti espressi nel Timeo. Da questo apprendiamo che le due nature (*οὐσίαι*) estreme che nell'anima si fondono sono l'*οὐσία ἀμέριστος* e la *οὐσία μεριστῆς*. E pure sul Timeo è ricalcata la idea di un organismo adatto alle facoltà e funzioni di questa anima universale: « *per consona membra resolvit* ». Quest'anima è dotata di un moto circolare che è il più perfetto fra tutti « *in semet reditura meat* », grazie al quale essa « *mentem profundam circuit et simili convertit imagine coelum* ». Noi ci troviamo così dinanzi ad un colossale antropomorfismo. Giacchè questa grande anima del mondo non è che il risultato della proiezione su vastissima scala dell'anima umana.

Il mondo è tutto una serie fatale di vicende. Tuttavia Boezio è ben lontano dal nostro determinismo scientifico e nella concezione della natura degli agenti cui questa fatal vicenda deve riferirsi, preferisce un eclettismo collettivista. Per lui è probabile che all'ordine cosmico concorrano delle Θεῶν ψυχαὶ e l'anima

del mondo e la natura stoica e gli astri e gli angeli ed i demoni (δαίμονες) (IV, 6) ¹.

86. Ne risulta un che di veramente bello, ma questa bellezza del κόσμος è più che altro affermata *a priori*: è bello il mondo, perchè è bellissimo quel Dio che lo ha in sè e da sè medesimo concepito: l'ottimismo di questa formola « *pulchrum pulcherrimus ipse – Mundum mente gerens similique in imagine formans* (III c. 9) è piuttosto fisico che morale. Quanto al mondo morale la concezione di Boezio sembra pessimista non solo per il disordine che vi ravvisa (a primo aspetto) nelle ricompense e nei castighi, ma anche perchè a lui il numero dei cattivi risulta stragrande: « *Quod quidem cuipiam mirum forte videatur, ut malos QUI PLURES HOMINUM SUNT, eosdem non esse dicamus* » (IV p. 2). E tuttavia la fede *a priori* nella bontà della Provvidenza di Dio converte in un ottimismo finale questo incipiente pessimismo. Non solo la Provvidenza ristabilisce l'ordine nella confusione apparente dei beni e dei mali, ma Dio vuole nel suo regno quanto è da sè la frequenza dei cittadini: *civium frequentia non depulsione laetatur*.

ART. 4.

L' antropologia del Ph. C.

87. Nella psicologia di Boezio ricalcata fedelmente su quella di Platone, il problema della origine dell' anima è intimamente connesso col problema della conoscenza; non parliamo della origine dell' anima per creazione o no; questo non è che un aspetto della questione generale trattata a proposito del mondo. È vero che l' animo ci è presentato come qualcosa di specialmente divino nella sua origine; *animi* sono detti *celsa sede petiti* (III

¹ *Sive igitur famulantibus quibusdam providentiae DIVINIS SPIRITIBUS fatum exercentur, seu anima, seu tota inserviente natura, seu coelestibus siderum motibus, seu ANGELICA VIRTUTE, seu DAEMONUM VARIA SOLERTIA, seu aliquibus horum seu omnibus etc.* IV p. 6. Quanto ai *divini spiritus* che paiono qui distinti dagli angeli e dai daemones cfr. V. 2, « *NAM SUPERNIS DIVINISQUE SUBSTANTIIS et perspicax iudicium et incorrupta voluntas, et efficacis optatorum praesto est potestas....* ». Quanto ai daemones cfr. I p. 4: « *Nec conveniebat vilissimorum spirituum praesidia captare, quem tu in hanc excellentiam componebas ut consimilem Deo redderes* ».

c. 6), ma ciò non implica nessun panteismo. Piuttosto importa sapere se l'anima comincia ad esistere per Boezio quando si congiunge al corpo o se, in quella vece, preesiste a questa unione. La fraseologia dell' A., prescindendo ora da ogni desiderio e tentativo di conciliazione della sua filosofia col Cristianesimo, è certo nel senso di una preesistenza.

Dico a bello studio la *fraseologia*, perchè il problema non è direttamente trattato, ma l' A. ne tocca ed accenna alla soluzione che dicevo, a proposito di altri problemi. Al c. 11 del III e al c. 3 del V è poeticamente svolto il problema della conoscenza. Il c. 11, III conclude una faticosa e ben riuscita ricerca intorno al fine delle cose. Chi è studioso della verità il poeta lo invita a cercarla in sè medesimo e la troverà. Poichè, continua, « *non òmne... mente depulit lumen - Obliviosam corpus invēhens molē* »: dove sembra che, a parer dell' A., all'anima già attiva nel conoscere e perciò già esistente sopravvenga, apportatore di tenebre e di oblio, il corpo. E la dottrina platonica della reminiscenza è poi formalmente professata: « *Quod si Platonis Musa personat verum - Quod quisque dixit, inmemor recordatur* », con la sua classica prova « *Nam cur rogati sponte recta censetis - Nī mersus alto viveret fomes corde?* ». Ed alla poesia fa eco la prosa, dove l' A. riconosce che quanto la Filosofia gli ha scoperto ei lo ritrova dopo di averlo per ben due volte perduto, se ne risovviene dopo averlo due volte dimenticato: la prima volta *corporea contagione*, la seconda *moerore pressus animi*. Se all'entrare nel corpo l'anima dimentica, par chiaro che prima sapesse.

Il c. 3, V precede la discussione del dilemma tra cui pare che l'umano ingegno sia costretto: o negare a Dio la scienza dei nostri atti futuri o a noi la libertà di questi atti medesimi. L'antitesi, dice il poeta, non è tra le verità: queste si armonizzano, ma a noi ne sfugge il nesso reale. « *Sed mens coecis obruta membris - Nequit oppressi luminis igne - Rerum tenuis noscere nexus* ». Eppure ne è curiosa. Come mai? giacchè tanto il sapere che il non sapere al tutto una cosa esclude la curiosità: « *quis nota scire laborat? At si nescit quid coeca petit?* » Ma forse la soluzione è qui, che sapeva altra volta, ora confusamente ricorda e vorrebbe tornare alla chiarezza antica. « *An*

cum mentem cerneret altam - Pariter summam et singula norat? - Nunc membrorum condita nube - Non in totum est oblita sui - Summamque tenet singula perdens? »

Al V p. 2 è discusso il problema della libertà che compete a tutte le creature ragionevoli, ma non a tutte in egual grado. « *Humanas... animas liberiores... esse necesse est, cum se in mentis divinae speculatione conservant, minus vero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam cum terrenis artubus colligantur* ». Quel « *cum se in mentis divinae speculatione conservant* » non pare che alluda ad un contemplar che faccia l'anima Dio, stando già unita al corpo, bensì ad uno stato anteriore a tale unione: ciò sia se si confronta col « *cum mentem cerneret altam* » (V c. 3) o con ciò che segue: « *minus cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam cum terrenis artubus colligantur* ».

88. La percezione anche nella sua forma più elementare (percezione sensitiva) non è per Boezio una pura passività, come parve agli stoici (V c. 4), ma attività dell'animo, sia pure che in seguito ad azione esercitata dagli oggetti esterni e nel corpo passivamente ricevuta. Essa si svolge per quattro gradi, ossia Boezio riconosce e distingue quattro facoltà diverse per gli *oggetti* a cui si riferiscono e gli *esseri a cui appartengono*: il senso, la fantasia, la ragione e la intelligenza. Sia pure che tutti si appuntino nella conoscenza di un medesimo uomo, è ben altro l'aspetto che ne colgono. « *Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam. Imaginatio vero solam sine materia indicat formam. Ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit. Supergressa namque universalitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur* » (V p. 4). E il senso (da solo) appartiene agli animali immobili come le conchiglie marine od altri che si nutrono aderendo agli scogli. La immaginazione ai semoventi che possono già sentir voglia di fuggire o di bramare qualcosa. La ragione è propria solo del genere umano; « *intelligentia sola divini* » (V p. 5).

Dove non è da trascurare per l'importanza che ebbe nella storia della filosofia così anteriore come posteriore a Boezio, ciò che riguarda l'*universale*, oggetto della ragione. La ragione umana

speciem ipsam quae singularibus inest universali consideratione perpendit. L' universale è perciò il frutto della considerazione della mente, ma applicata alle cose: ha un' esistenza mentale, ma *cum fundamento in re*; è la cosa ma sotto un aspetto ideale, come la cosa risponde alla idea ma concretamente e singolarmente. La *species inest singularibus* ed è nella considerazione della mente, là sotto una, qui sotto altra forma: là sotto forma individuale, qui universale. Noi siamo di fronte ad un realismo temperato o, come si conviene di chiamarlo, aristotelico.

89. In forza della ragione l' uomo ha la libertà; giudica, perchè ragionevole, lui di sua propria iniziativa il da farsi e il da fuggirsi: qui è la radice della sua libertà (V p. 2). Di questa Boezio fornisce le prove negli inconvenienti che seguirebbero nella vita individua e sociale la sua negazione: non più giustizia di premi e di pene, non vizî, non virtù, di quelli autore e responsabile Dio, vana la speranza e la preghiera; argomenti validi, si capisce, contro un fatalismo teistico, che è la forma di determinismo da Boezio in questo luogo (V p. 3) combattuta. La difficoltà dedotta dalla scienza sicura che Dio ha dei liberi atti umani è sciolta riflettendo che la scienza, in quanto tale, non muta la natura delle cose che apprende: se gli atti sono liberi, Dio conoscendoli (o prima o poi che avvengano o mentre avvengono che monta?) non li fa diventar necessari. « *Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his quae ventura sunt necessitatis importat* » (V p. 4).

90. Fornito di ragione e di libertà l' uomo è un animale divino « *divinum merito rationis animal* » (II p. 5), simile a Dio per la mente (ib.), principe per divina disposizione delle cose (ib.). Ma può avvilire la sua dignità disconoscendola: « *humanae quippe naturae ista conditio est, ut tum tantum caeteris rebus cum cognoscit se, excellat; eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desierit* » (ib.). Quando col vizio abusa della libertà, l' uomo la perde: « *extrema vero est servitus, cum vitis deditae rationis propriae possessione ceciderunt* » (V p. 2). L' avvilito brutale dell' uomo per il vizio è rettoricamente amplificato IV p. 3. L' uomo o si divinizza con le virtù o si imbestialisce col vizio: « *ita fit ut qui, probitate de-*

serta, homo esse desiderit, cum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in belluam » (ib.).

Ciò ne mostra che per Boezio il fine ed il valore della vita umana è essenzialmente *etico*. La figura stessa che ebbe, naturalmente ammonisce l'uomo, dritto la fronte verso il cielo, a tendervi come a meta dei suoi sforzi sulla terra (V c. 5): « *Haec nisi terrenus male desipis, admonet figura - Qui recto coelum vultu petis, exerisque frontem - In sublime feras animum quoque, ne gravata pessum - Inferior fidat mens corpore celsius levato* ». Veder Dio è il fine dell'uomo. « *Te cernere finis* » (III c. 9), e il cielo è la patria dell'uomo, patria donde mosse « *Si enim cuius oriundus sis patriae reminiscaris* » e patria a cui deve tornare « *Huc te si reducem referat via quam nunc requiris immemor - Haec, dices, memini, patria est mihi, hinc ortus hic sistam gradum* » (IV c. 6).

91. Ma trattando del fine dell'uomo, ci importa conoscere il pensiero di Boezio sulla immortalità dell'anima e sulla sanzione della vita avvenire. Quanto alla immortalità non v'è dubbio ch'egli l'abbia ammessa. Basta la testimonianza che ne rende la Filosofia II p. 4: « *tu idem et cui persuasum atque insitum per multis demonstrationibus scio, mentis hominum nullo modo esse mortales...* » E questa convinzione è ribadita II p. 7. Senonchè quanta efficacia attribuiva Boezio alla vita avvenire come sanzione e conclusione della vita presente? Bisogna confessare che Boezio ricorre poco o punto al concetto della vita avvenire per ispiegare le anomalie etiche della vita presente. Preferisce, forzando la realtà delle cose, trovare che i buoni sono qui felici per merito ed efficacia intima della loro virtù, i cattivi miserabili qui per colpa dei loro vizi, anzichè insistere osservando che la virtù il suo vero e definitivo castigo l'avrà in una vita ulteriore e futura. Non è però ch'egli non ammetta la realtà di tal vita o la diversità di essa per i buoni e pei malvagi: su questo punto la sua testimonianza è esplicita. « *Quaeso, inquam, te (chiede Boezio alla Filosofia IV p. 4, dopochè questa ha dimostrato la impotenza e la infelicità dei malvagi come tali e perchè tali) nulla ne animarum supplicia post defunctum morte corpus relinquis? Et magna quidem, essa risponde, quorum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri puto* »: ma « *nunc de his disserere consilium non est* ».

La Filosofia dunque conosce questo punto di vista e sa quali risorse se ne potrebbero cavare per il problema delle morali anomalie di quaggiù: ma deliberatamente lo trascura. E di tal deliberazione si comprende anche il perchè, inquantochè la Filosofia da sola sulle condizioni precise e minute della vita futura può piuttosto congetturare con probabilità che affermare con dimostrativa certezza. Non sarà inutile avvertire che ogni felicità accidentale per Boezio finisce con la morte. La felicità dell'uomo non consiste in questa felicità estrinseca, appunto perchè, se consistesse in questa, finendo essa con la morte, l'uomo diverrebbe colla morte miserabilissimo, *cum clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finire*. Ogni idea di ricongiungimento dell'anima col corpo è estranea alla visuale del nostro filosofo.

92. Un'ultima parola sui rapporti tra Dio e l'uomo e sui concetti speciali di certe virtù. L'azione di Dio sull'uomo per Boezio è profonda. È Dio che infonde la sapienza nell'anima umana: « *Tu mihi* (dice Boezio alla Filosofia I p. 4) *et qui te sapientium mentibus inseruit Deus, conscii etc.* ». L'aiuto di Lui è invocato come necessario anche nelle cose più piccole (III p. 9): e a questo aiuto si ascrive se Boezio arriverà a conoscere che i buoni sono sempre felici, sempre infelici i malvagi (IV p. 1).

L'azione di Dio sull'uomo non è limitata al campo dell'intelletto per l'acquisto della verità, ma si estende alla volontà per la pratica del bene: « *quis autem alius vel servator bonorum vel malorum depulsor, quam rector ac medicator mentium Deus?* » (IV p. 6).

Di qui nasce la necessità della preghiera, che è affermata energicamente V p. 3, come « *unicum inter homines Deumque commercium* », il solo modo « *quo cum Deo colloqui homines posse videntur* » (ib.); ciò senza di cui « *quid erit quo summo illi rerum principi connecti atque adhaerere possimus?* ». Anche la efficacia di essa è esattamente definita: essa impetra la divina grazia « *iustae humilitati pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur* », ma ha inoltre e più ancora una sua intima efficacia come unione dell'anima con Dio: « *qui solus modus est quo cum Deo colloqui homines posse videantur, illique inaccessiblei luci prius quoque quam impetrent, ipsa supplicandi ratione coniungi* ».

CAPO VI.

RAPPORTI DEL *PHILOSOPHIAE CONSOLATIONIS*

ART. I.

Con la filosofia delle scuole anteriori.

93. Che filosofia è questa che abbiamo esposta? Certo non di Boezio, ossia non trovata nè per la prima volta esposta da lui, sia perchè Boezio dal complesso della sua attività letteraria ci apparisce piuttosto raccoglitore diligente che inventore ardito, sia perchè egli appartiene ad un periodo che in ogni ramo di cultura appare estenuato per produrre del nuovo e capace a mala pena di conservare l'antico. Ma delle scuole filosofiche numerose e floride che lo hanno preceduto quale egli segue qui?

Intanto egli per conto suo si dice fin da principio I, 1: « *Eleaticis atque Academicis studiis innutritus* » dove l'*Eleaticis* stando indubbiamente a significare gli studi logici, rimane che egli si presenta come un accademico. In realtà contro la scuola epicurea e la stoica si mostra, I p. 3, molto severo: esse hanno usurpata la eredità genuina di Socrate e di Platone. Questi sentimenti contrarii allo stoicismo si ripercotono V c. 4, a proposito della teoria della conoscenza. Invece le simpatie per Platone sono vivissime; non solo è citato spesso e con reverenza deferente, come ad es. III p. 9, c. 9 e p. 10¹; ma la Filosofia con singolare affetto lo chiama suo (I p. 3; III p. 9); una sola volta (V p. 6) che l'A. non sembra seguirne, ne spiega però e giustifica la sentenza. Anche Aristotele è citato con onore, la Filosofia lo chiama *meus* (V p. 1; III p. 8) ma meno spesso², e ad ogni modo noi sappiamo d'altra parte che Aristotele per Boezio

¹ Cfr. anche I p. 4: « *Atqui tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti...* »

III c. 11: « *Quod si Platonis musa personat verum* », dove il *si* è una dubitazione rettorica.

IV p. 2: « *veramque illam Platonis esse sententiam liquet...* »

III p. 12: « *nihil est quod admirare cum Platone sanciente didiceris* ».

² Cfr. V p. 4, V p. 6.

faceva una cosa sola con Platone. Stando dunque alla testimonianza ed alle citazioni del Ph. C. è ad una filosofia platonica, temperata qua e là d' Aristotelismo, che noi dobbiamo attenderci ¹.

Altri filosofi e scrittori sono però anche citati. Così I p. 4, Pitagora, ma in un aforisma che era divenuto familiare « *instillabas... auribus, cogitationibusque quotidie meis Pythagoricum illud ἔπου θεῶ* ». Lucano pure è citato come un familiare della filosofia (IV p. 6), poi Cicerone nei suoi libri *De divinatione* (V p. 4) e *De Republica* (II p. 7). Più importante, al nostro punto di vista, la citazione di Parmenide con cui si chiude l'ultima prosa (12) del L. III: « *Ea est divinae forma substantiae, ut neque in externa dilabatur, nec in se externum aliquid ipsa suscipiat, sed, sicut de ea Parmenides ait, πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρας ἐναλίγκιον ὄγκῳ* ». Un *familiaris* della Filosofia è citato come autore di questo dilemma: *Siquidem Deus est, unde mala? bona vero unde, si non est?* Lo Stewart cita Epicuro (De ira divina c. XIII) .

Il Peiper ² ha vista una nuova citazione di Parmenide in un altro passo indeterminato: « *Nam ut quidam me quoque excellentior: Ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δέμας αἰθερες οἰκοδόμησαν* (IV p. 6). Il Peiper nota: *quidam, sine dubio Parmenides, cuius reliquiis hunc versum addas: cfr. περὶ φύσεως v. 116 et 136 ss.* Ma questi due luoghi non contengono la minima prova in favore della sua asserzione. È vero che il contenuto del verso può in qualche modo collimare con le dottrine Parmenidiane sulla origine dell' uomo: secondo Teofrasto (presso La. Diog. IX, 22) egli affermava γένεσιν ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρώτων γένεσθαι (dove è da correggere probabilmente ἰλύος. Cfr. Diels, *Doxographi Graeci* p. 482) e ciò combinerebbe col nostro frammento: i venti avrebbero formato il corpo umano dal fango della terra. Tutto questo

¹ « Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit in Romanum stylum vertens... omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam et in his eos non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque quae sunt in philosophia maxime consentire demonstrarem: haec si vita otiumque supererit, cum multa operis huius utilitate necnon etiam laude contenderim, qua in re faveant oportet quos nulla coquit invidia ». In lib. de interpr. ed. sec. l. II.

² Ediz. crit. a questo luogo nota.

è vero e per debito di lealtà andava notato: ma α) questa lezione del Peiper e il senso che porta con sè non sembrano del tutto in armonia col contesto: giacchè si trattava di provare con l'autorità che si adduce, che il corpo dei *buoni* è superiore alle vicende stesse della malattia; β) quel che più importa, l'A. di questa sentenza la Filosofia lo considera come superiore a sè medesima: *me excellentior*, il che di niun filosofo si potea dire. Per cui mi pare abbia qui ragione l'Usener di credere citato un oracolo.

Le citazioni da sole non ci provano punto un largo eclettismo nel nostro libro.

94. Scendendo ora all'esame delle dottrine che furono esposte, il Platonismo di molte fra di esse appare evidente. Dio concepito come bene: l'amore di Lui (*coelo imperitans amor* II c. 8; *aeternus et cunctis communis amor* IV p. 6) rispecchiato nelle cose (*o felix hominum genus, si vestros animos amor quos coelum regitur regat* II c. 8) sono dottrine Platoniche: vi riconosce un'eco della φιλία platonica anche l'Hildebrand (p. 77) pur così propenso a trovare delle reminiscenze cristiane. La teoria della bellezza del mondo derivante da quella di Dio (*pulchrum pulcherrimus ipse* etc. III c. 9) è direttamente tolta dal Timeo¹ donde tutto quel c. 9 dipende, talehè il Nitzsch la potè chiamar giustamente: *ein ganzer Abschnitt des Timaeus versificirt*², e del resto già gli antichi commentatori sotto questo aspetto lo aveano largamente illustrato. Lì è espressa la dottrina platonica dell'anima del mondo. Platonico anche il concetto del male considerato come un non essere³; e più chiaramente ancora dal filosofo greco è dedotta la dottrina della cognizione - reminiscenza, dell'oscuramento intellettivo e dell'infacchimento di volontà prodotto nell'animo dalla sua unione col corpo. Nè è del tutto estraneo a Platone il concetto di pene medicinali nella vita avvenire⁴, mentre la dottrina stessa della

¹ Τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελείῳ μάλιστα' αὐτὸν ὁ Θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ἕσθων ἐν ὁρατῶν... Ἐνέστησε (Bekker p. 26 Tim.).

² Citato da Stewart p. 83.

³ Cfr. Stewart p. 91.

⁴ Lo Stewart p. 98-9 cita questo passo del Gorgia di cui dovrò occuparmi anche più sotto: εἶσι δὲ οἱ μὲν ἀφελούμενοί τε καὶ δίχην διδόντες ὑπὸ Θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων οὔτοι οἱ ἐν ἕσπεσσι ἀμαρτήματα ἀμαρτωσίων ὅμως δὲ δι' ἀλλαγῶνων καὶ ὀδυνῶν γίνονται αὐτοῖς ἢ ὀφρῆλαι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Αἰθούσῃ οὐ γὰρ οἷον τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι.

immortalità dell'anima è presentata, nell'intero prescindimento da ogni risurrezione corporea, in forma platonica.

Ma Boezio non è così schiavo di Platone che non ne modifichi e corregga le sentenze. Così non si mostra mai imbarazzato dalla esistenza della materia, o proclive a sottrarne alla azione di Dio la esistenza. Le idee stesse esemplari del mondo sono da lui recisamente collocate nella divinità¹ (III c. 9, v. 7-8) e il realismo platonico è temperato in senso aristotelico.

95. Nè a Platone così strettamente ed unicamente si attiene che ignori le posteriori speculazioni dei neoplatonici. Lo Stewart ha ragione di riannodarlo con costoro per ciò che riguarda il concetto della divinità come pura, inaccessibile e semplice essenza². Ma il problema per cui è in più stretta connessione coi neoplatonici è quello della Provvidenza. Gli stoici aveano identificato intieramente l'εἰμαρμένη, la universale necessità delle cose, con la πρόνοια o Provvidenza, la quale veniva così ridotta ad un puro *nomen sine re*. Fu merito dei neoplatonici subordinare la εἰμαρμένη alla πρόνοια, concependo il fatal andare delle cose quale conseguenza del supremo volere divino.

¹ Quanto alla *materia* o a quella che noi chiamiamo tale, è certo che nel sistema di Platone non viene da Dio, piuttosto non è certo *se sia qualche cosa*, e certo non appare ben chiaro *che cosa sia*. Platone distingue il mondo delle idee che è e che si pensa, dal mondo sensibile che diviene e che si sente. Il mondo sensibile partecipa di essere e di non essere: l'essere gli viene dalla partecipazione delle idee, il non essere da quello che noi, con termine aristotelico, chiamiamo materia. Questo secondo principio è chiamato da Platone stesso τὸ ἄπειρον (Philos. 24 A). Altrove è detto ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορρον, πανδέχης. In alcuni luoghi del Timeo è considerata come una massa caotica; probabilmente quest'ultima caratteristica è, come molte altre cose del Timeo, destinata semplicemente a rendere più plastica la esposizione dell'origine del mondo. Lo Zeller II 1, 605 sqq., ritiene che la materia platonica sia semplicemente lo spazio e che le idee estrinsecandosi nello spazio danno luogo al mondo sensibile in quanto ricevono la dimensione. Nel Timeo è accennato ripetutamente (50 A, 52 D, 69 B) che la divinità ha trovato questo ἄμορρον εἶδος e se ne è servita nel creare i quattro elementi. - Quanto alle idee io ritengo qui come certa l'interpretazione data alla dottrina di Platone da Aristotele, a cui avviso esse sono χωριστὰ separate dalla divinità, interpretazione accettata oggi comunemente. Cfr. Herbart *Einleitung in die Philosophie* § 144 sgg. Zeller *Phil. der Griechen* II 1, p. 662. Windelband nell'*Handbuch* di Ivan Müller v. 1 p. 229. Non ignoro le difficoltà che a tale interpretazione si sono mosse e si possono muovere. Platone si esprime intorno alle idee sempre presso a poco come si esprime per la idea del bello nel Symp. 211. Ora chi rilegga quelle espressioni può giudicare se ne venga esclusa la esistenza della idea del Bello nella mente divina. Ma resta sempre il grande argomento *ex silentio* (svolto dall'Herbart). Se per Platone le idee esistevano nella mente divina, non v'è dubbio che si sarebbe espresso su questo punto con maggior chiarezza.

² De Providentia 50-52.

Però Proclo mantenne ancora distinta la πρόνοια essenza suprema dalla νοῦς o mente creatrice, laddove Boezio le identifica dando maggior precisione e verità ai suoi concetti¹. E non solo pei rapporti della Provvidenza col Fato Boezio potè utilmente ispirarsi al *De Providentia et Fato* di Proclo, ma anche per armonizzare la prescienza di Dio e la libertà umana al *Liber de decem dubitationibus circa Providentiam*.

Giacchè quivi è chiaramente insinuato il problema e la via di risolverlo, osservando che la cognizione prende sua forma non dall'oggetto conosciuto, ma dal soggetto conoscente, e che perciò Iddio « *cognoscit indeterminatum determinate, sicut et incorporaliter et indistanter distensum post ipsam et corporatum* »². Di neoplatonismo risente anche la classificazione degli esseri spirituali³: *divini spiritus (supernae divinaeque substantiae), angelica virtus, daemonum varia sollertia (v'issimi spiritus)*; ma nè in Boezio è ben chiara⁴, nè coincide intieramente colle neoplatoniche⁵.

E nondimeno anche il neoplatonismo è corretto, di proposito deliberato, nella sua dottrina della eternità del mondo, della coesistenza di esso alla divinità. « *They (i neoplatonici) scrive lo Stewart, imagined (basati su una falsa interpretazione del Timeo 41 c.) that Plato assigned to the world a co-eternity with God, whereas he had only predicated of it a life of endless duration and not at all that simultaneous and complete comprehension of all time which is the characteristic of eternity* »⁶.

Un'ultima traccia di neoplatonismo è il tentativo di conciliazione che sappiamo fatto (o voluto fare) espressamente al-

¹ V. Stewart p. 88.

² Lo Zeller op. cit. III 856 sgg., dove parla di Boezio e del Ph. C. a proposito della conciliazione della scienza divina con la libertà umana, osserva che Nietzsche avea già trovato il contatto con Proclo (System. des Boethius 75 ss.).

³ Zell. op. l. c. dice solo che « Boethius theilt hierüber die allgemeinen Vorstellungen seiner Zeit ».

⁴ Non s' intende molto chiaramente che cosa siano le *supernae divinaeque substantiae* distinte, come pare, dagli *angeli* e dai *daemones*. Nè viene luce sufficiente a questo da un passo dell' *In Porphy. a Victor. transl.* citato da Zeller, dove è detto che la filosofia teoretica *comprehendit quae sunt omnium coelestium supernae divinitatis operum caussae* (die Sterngeister) *et quidquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia valet* (i demoni); *postremo humanarum animarum conditionem et statum*.

⁵ Proclo distingue tre classi di demonii: Angeli, demonii propriamente detti, ed eroi.

⁶ P. 89.

trove da Boezio, ma che trapela anche qui, tra Platone ed Aristotele. Giacchè il Cousin nella edizione di Proclo osserva che « *Suidas citat septem libros deperditos Porphyrii περί τοῦ μίαν εἶναι τῆν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρεσιν. Necnon et Proclus ad Timaeum Porphyrium ait περιπατητικὰς ἀποδόσεις παρεισφέροντα λύειν τὰς Πλατωνικὰς ἀπορίας. Quis ignorat τὰς Ὀρρέως καὶ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος συμφωνίας Syriani, Procli et aliorum?* »¹.

96. Minori sono le tracce di Aristotelismo, pure non mancano. Da Aristotele è espressamente dedotta tutta la teoria del caso (V p. 1). Lo Zeller nota che da Aristotele pure deriva la divisione della filosofia in teoretica e pratica (I p. 1). M'è già accaduto di notare altrove, e qui occorre solo rammentare, che anche la dottrina degli universali è esposta da Boezio in senso aristotelico, con un realismo temperato.

97. Lo Stewart nota con ragione che « as a Roman of Boethius' taste and education could not help having an intimate knowledge of Cicero and Seneca, there is nothing surprising in the strong dash of Stoicism that tinges the whole ».

E quanto a Cicerone c'è già accaduto di rammentare la citazione del *De divinatione* e i punti di contatto coll' *Hortensius* e col *Somnium Scipionis*. Duolmi che il tempo non mi abbia consentito un largo confronto colle molte opere filosofiche dell' oratore romano. Un esame un po' rapido della *Consolatio* mi ha dati risultati negativi.

Per la medesima ragione non ho potuto approfondire i rapporti con Seneca. Lo Stewart medesimo offre alcuni punti di contatto. Il famoso passo del IV, 4, dove si parla di supplizi inflitti dopo morte *purgatoria clementia* richiama la *Consolatio* ad Marciam c. 25, dove del figlio morto si dice: « *Integer ille nihilque in terris relinquens fugit et totus excessit; paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnis mortalis aeri excutit, deinde ad excelsa sublatus est* ». Le riflessioni che Boezio fa (II p. 6) sulla vanità d'un potere che non si estende, come sempre accade del potere d'un uomo sugli altri, se non al corpo, trovano un riscontro in Seneca *De Beneficiis* III, XX: « *Errat si quis existimat servitutem in to-*

¹ Vol. I p. XI.

tum hominem descendere: pars melior eius excepta est... Corpus itaque est quod domino fortuna tradidit»: benchè il pensiero è tanto comune e il proposito in Boezio e Seneca è abbastanza diverso (Boezio parla della sovranità e Seneca della proprietà) perchè il parlar di derivazione piuttostochè di incontro sia arbitrario.

A me pare si possa confrontare Boezio I, 5 « *cuius (Dei) agi frenis atque obtemperare iustitiae summa libertas est* » con Sen. *De vita beata* XV « *In regno nati sumus: Deo parere libertas est* ». La riflessione che fa Boezio IV, 6 che le fortune le quali toccano ai tristi persuadono i buoni a disprezzare una felicità siffatta che corteggia spesso anche i perversi, arieggia al pensiero di Seneca *De Prov.* 5: « *Hoc est propositum Deo, quod sapienti viro, ostendere haec quae vulgus appetit quae reformidat, nec bona esse nec mala: apparebunt autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse, si malis tantum irrogaverit* ».

Indipendentemente da parziali riscontri, certo una delle più fondamentali e caratteristiche dottrine della morale stoica è seguita da Boezio, quando insiste tanto, quanto ci è altra volta accaduto di riflettere, sulla felicità che accompagna, anzi è intimamente connessa col bene morale, e della sciagura che parallelamente seconda il male. « *Melioribus animum conformaveris; nihil opus est iudice praemium deferente, tu te ipse excellentioribus addidisti. Studium ad peiora deflexeris; extra te ne quae-sieris ultorem: tu te ipse in deteriora detrusisti* » (IV p. 4). Va tanto lontano in questo Boezio da crearsi al pari degli Stoici tutti delle illusioni sulla realtà delle cose, illusioni che poi sono corrette, come vedemmo, nella 2^a parte del L. IV, quando non si cerca più di mostrare che i buoni stanno sempre bene e male i cattivi, ma si investiga e si dichiara come la Provvidenza possa pei suoi fini permettere parziali trionfi di malvagi e tribolazioni di giusti.

Un platonismo con aggiunte neoplatoniche, con temperamenti aristotelici e influssi stoici, ecco come si presenta nel nostro libro la filosofia di Boezio, filosofia di cui ora dobbiamo studiare i rapporti col Cristianesimo oggettivo.

ART. 2.

Col Cristianesimo oggettivo.

98. Noi giungiamo alla parte più importante del nostro studio sul Ph. C., a quella per lo meno che ricongiunge quanto abbiamo scritto intorno a quest'opera col tema generale del Cristianesimo di Boezio. Notisi bene che noi non abbiamo qui da esaminare i soli dati del Ph. C. Se questo scritto solo di Boezio noi conoscessimo e in base a questo solo dovessimo risolvere il dubbio: fu Boezio Cristiano? la risposta, osserva giustamente l'Hildebrand, sarebbe forse logicamente questa: *Non liquet*. Ma a noi consta per altra via (e non parlo qui degli opuscoli teologici, bensì di quanto concerne l'ambiente storico in cui Boezio visse) che egli fu Cristiano di professione esterna, e dobbiamo solo risolvere questo problema: il Ph. C. ci permette di credere che fosse tale anche di convinzione intima? o ci sforza a ritenere, contro la presunzione storica, che non lo fosse? Quelli che abbracciano questa seconda ipotesi, chi ben guardi i loro argomenti, sono mossi da due ordini di considerazioni diverse: credono innanzi tutto che una o parecchie convinzioni dottrinali espresse nel Ph. C. contrastino con le dottrine, coi dogmi del Cristianesimo; e poi, indipendentemente da questi contrasti, par loro inverosimile che un Cristiano di cuore scrivesse un libro, sia pur anche al Cristianesimo non contrario, certo ad esso completamente estraneo, e specialmente lo scrivesse per consolarsi in punto di morte. Ecco perchè lo studio oggettivo e soggettivo mi paiono da separarsi.

Guardando il Ph. C. oggettivamente, cioè nelle dottrine che vi si professano, v'hanno due sentenze estreme: alcuni vedono il Cristianesimo per queste dottrine positivamente escluso, altri lo ritengono positivamente e direttamente affermato. È il caso di discutere prima l'una, poi l'altra sentenza per instabilire nella discussione la verità.

99. Lo Stewart, in cui si rispecchia il pensiero del Nitzsch, così riepiloga i contrasti dottrinali del Ph. C. col Cristianesimo: « We find him in strenuous opposition, notwithstanding all that

Hildebrand has to say to the contrary, to the Christian theory of creation, and his Dualism is at least as apparent as Plato's. We find him coquetting with the antichristian doctrine of the immortality of world and assuming a position with regard to sin which is ultra - Pelagian and utterly untenable by a Christian theology »¹.

Ora tutto ciò che ho esposto, analizzando il sistema filosofico di Boezio, basta a mostrare quanto le osservazioni dello Stewart sieno qui superficiali. Ben lungi dal professare il dualismo (o sotto la forma di eternità della materia, o sotto quella d' un mondo ideale realmente distinto dalla divinità) Boezio è cauto a preventivamente escluderlo, quando potrebbe come conseguenza appiattarsi in un principio che il bisogno di una dimostrazione estranea affatto ad ogni questione sulla origine delle cose, gli fa invocare (V p. 1). Ed il medesimo dicasi del mondo: se lo Stewart parla di eternità, questa Boezio così poco concede al mondo, che anzi apertamente dice Dio eterno e il mondo perpetuo, ed in questo senso, certamente non anticristiano, interpreta il pensiero di Platone. Quanto alla immortalità, propriamente detta, del mondo, cioè al suo non cessar mai, dove essa sia formalmente insegnata nel Ph. C. ignoro (la perpetuità del mondo ha più l'aria di concessione che di affermazione), ma so certo che non è punto in antitesi col Cristianesimo.

Più grave sembra l'attitudine pelagiana, accusa da unirsi con l'altra che il medesimo Stewart muove coll'istesso scopo a Boezio, che cioè egli non parli della risurrezione dei corpi, ma solo della immortalità dell'anima². Giacchè anche la cosiddetta attitudine pelagiana non consiste in altro che in una lacuna: Boezio non parla d'una corruzione della natura umana, non d'un soccorso di grazia redentrice necessario alla pratica della virtù³. Ma egli è evidente che tutte queste cose sono fuori della visuale d'un uomo anche cristiano, il quale si metta ad un punto di vista puramente filosofico. Si potrà quistionare se tale posi-

¹ p. 100.

² p. 95.

³ p. 92: « Boezio chooses rather to confess the wickedness of the majority of mankind than to include, with Augustine the whole world in one sweeping condemnation. Indeed, he recognises the possibility of man's attaining to perfection, and that without any assistance from divine grace.

zione filosofica sia possibile ad un Cristiano, e noi lo discuteremo più sotto, ma non già che, data tale posizione, tutte queste sieno puramente lacune e legittime lacune.

Ed è tanto più strano in queste lacune, naturali e logiche per chiunque si collochi ad un punto di vista puramente filosofico, trovare opposizioni e contrasti al Cristianesimo, in quantochè Boezio, come lo Stewart stesso osserva, crede alla cattiveria della umanità, ponendosi così in un indirizzo di pensiero omogeneo a quello che si convenne di chiamare pessimismo cristiano: la direzione del suo pensiero qui Boezio certo, senza poterla rendere identica, almeno la rende parallela al Cristianesimo. E questo parallelismo, non solo per la cattiveria o corruzione della umanità, ma continua per la necessità d'un soccorso divino a fuggire il male e praticare il bene. Dio è presentato come il medico della umanità¹, ed il nome stesso di *grazia*, eminentemente cristiano, non è evitato².

100. Bensì lo Stewart ha dimenticato in quella sua sintesi superficiale e frettolosa un punto che crea forse la maggiore difficoltà al Cristianesimo di Boezio: tutto cioè quello che riguarda la preesistenza delle anime. Senza negare la intonazione fortemente platonica di questi luoghi che ho altrove citati ed esposti, mi sia lecita una serie di riflessi.

a) Quest'ordine Platonico di idee, senza coincidere col Cristianesimo, vi arieggiava. L'unione penale di anime preesistenti ai corpi arieggiava al dogma del peccato originale; e l'oscuramento intellettuale, l'infacchimento volitivo prodotto da questa unione coincideva per un lato con la corruzione della umana natura (insegnata da S. Agostino e che lo Stewart si duole manchi in Boezio) per l'altro con le tendenze cristiane alla mortificazione del corpo come nemico dell'anima, alla spirituale emancipazione dalla schiavitù corporea, motivi ricorrenti da S. Paolo in poi in tutta la teologia cristiana.

b) Perciò Origene, il primo dei teologi cristiani nel senso

¹ Quid vero aliud animorum salus videtur esse quam probitas? quid aegritudo quam vitia? quis autem alius vel servator bonorum vel malorum depulsor quam rector ac mediator mentium Deus? IV. p. 6.

² Siquidem iustae humilitatis pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur. V. p. 3.

che oggi diamo alla parola *teologo*, potè adottare questo complesso di dottrine platoniche come una buona spiegazione filosofica delle dottrine cristiane; e i pensieri di lui, per quanti contrasti avessero già sollevati in Oriente tra il sec. IV e il sec. V e nuovi ne sollevassero al principio del sec. VI¹, non erano stati su questo punto oggetto di formale esplicita condanna da parte della Chiesa.

c) La teologia anzi, per ciò che concerne la origine delle anime individuali, procedeva ancora con singolare incertezza ai tempi stessi di S. Girolamo e di S. Agostino, che contrastavano fra di loro se l'anima venisse per creazione da Dio o per generazione dai parenti. Stante questa incertezza del dogma cristiano sulla precisa origine delle singole anime umane è qui, se mai, il caso di ammettere un contrasto tutt'al più *inconsciente* di Boezio col Cristianesimo, contrasto di cui gli esempi abbondano nella storia dei pensatori cristiani.

d) Ma forse le frasi di Boezio non sono tali da non ammettere una interpretazione cristiana. Tutto sta a vedere se esprimano necessariamente una reale preesistenza delle anime alla unione col corpo. La questione, per sottile che possa parere, non è nè strana nè assurda, giacchè vi sono senza dubbio delle precedenze di natura da non confondersi con precedenze di tempo: così per Boezio stesso Dio sarebbe per natura prima del mondo, posto pure che questo non avesse mai avuto principio (V p. 6). Non altrimenti Boezio parlando dell'anima umana come esistente, prima della unione, fuori del corpo, potrebbe non intendere di uno stato reale, ma di una esigenza logica; e descrivendo ciò che all'anima separata conviene e ciò ch'ella perde nell'unirsi alla materia, potrebbe alludere ad una serie di *esigenze*, quantunque effettivamente non realizzate. Allora la teoria della reminiscenza andrebbe intesa non già nel senso di cognizioni realmente sviluppatesi nell'anima in un periodo di esistenza anteriore alla unione, ma di cognizioni che all'anima come pura intelligenza competerebbero, il cui sviluppo resta impedito dal realizzarsi per la unione di essa col corpo e viene poi aiutato, malgrado questa unione, dall'insegnamento esteriore e dalla interna riflessione.

¹ V. Funk, Hist. de l'Eglise, trad. per Hemmer I § 53.

Ed anche la maggior libertà dell' anima separata andrebbe intesa, non di una libertà che l' anima abbia realmente avuta in una esistenza anteriore alla presente, ma di una libertà che, in quanto pura sostanza spirituale, l' anima dovrebbe avere. La quale interpretazione io sono lontano dal dare come certa e dimostrata, ma non le si può negare una certa probabilità, e ad ogni modo per salvare la obbiettiva ortodossia dell' A. non è necessaria.

101. Esclusa una positiva antitesi tra le dottrine di Boezio nel Ph. C. ed il Cristianesimo, si può pensare a positiva concordia? ammesso che il Cristianesimo non è in modo positivo nè escluso nè contraddetto, si può sostenere che è in modo positivo affermato ed espresso? Siamo, io penso, dinanzi ad un altro estremo, e non è difficile dimostrarlo, esaminando quei luoghi che sono parsi una positiva dichiarazione di Cristianesimo.

C' è innanzi tutto una, secondo l' Hildebrand ¹, esplicita allusione a questo. Il « *quidam me quoque excellentior: ANΔΡΟΣ...* » del IV p. 6 è la rivelazione divina; giacchè qual principio mai, se non il principio di rivelazione e di fede, la Filosofia potrebbe dire superiore a sè medesima?

Noi però abbiamo già visto che altri in quel *quidam me quoque excellentior* vedono un oracolo. Delle due interpretazioni quale si presenta più criticamente probabile? Intanto la seconda è più in armonia col carattere generale del libro, essenzialmente ed esclusivamente filosofico. La filosofia, e tal filosofia quale Boezio ce la presenta, era ben più naturale che, conforme alle sue tradizioni storiche, appellasse ad oracoli che non ai libri santi. Nè la cosa disdiceva neppure ad un filosofo cristiano, se si pensi la fede che ebbero nei libri Sibillini - pretesi oracoli pagani - e l' uso che ne fecero gli apologeti più antichi del Cristianesimo.

Inoltre qual passo della Scrittura si citi qui non è possibile trovare, neanche se con lo Schündelen (cit. da Hildebrand) ² si ricorra alle congetture. Giacchè queste congetture medesime ci conducono a *commi*, il cui senso, ma non la forma, è scrit-

¹ p. 141.

² *ivi*, nota. Le congetture nello Schündelen sono due: α) 'Ανδρὸς θεῶν ἱεροῦ θαυτέρου ἀποδόμησεν e β) 'Ανδρὸς σῶν ἱεροῦ περισσεύει σικαδομοῦσιν. Ma è chiaro che in niuno di questi due casi abbiamo frasi scritturali, solo allusioni, e anche un po' stracchiate, a frasi scritturali o pensieri. Cfr. Sap. 3, 1, 5, 1-7, 20, 8, 1-9, 17. Dan. 3, 50.

turale: ora qui mi pare evidente che, qualunque cosa si citi, o scrittura o oracolo o filosofo, lo si cita *letteralmente*. Non mi par quindi che qui il principio cristiano sia espressamente invocato.

Nè a rendere probabile la cosa valgono altre frasi che l'Hildebrand richiama. È vero che la Filosofia è detta (IV p. 1) *veri praevia luminis*, ma ciò non significa necessariamente ch'ella sia scienza propedeutica a scienza superiore, cioè alla teologia, ma può anche esprimere semplicemente che la filosofia conduce l'animo, lo guida alla luce della verità. E quando (V p. 5) la Filosofia dice: « *quare in illius summae intelligentiae cacumen si possumus, erigamur: illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri* », questo non vuol dire che « Boethius wohl noch ein anderes Gebiet des Wissens, als die Lehren der Philosophie anerkannte » cioè la teologia - giacchè, a farlo apposta, è proprio lei la Filosofia che entra nel nuovo terreno colle citate parole dischiuso -; bensì che la soluzione del problema « come si compongano libertà umana e prescienza divina », è nello studio della divina intelligenza.

102. Come una espressa e formale allusione al Cristianesimo, così l'Hildebrand trova nel Ph. C. una dottrina espressamente cristiana. Si tratta del IV p. 4: quella distinzione di supplizi della vita avvenire in definitivi e medicinali « *quorum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri puto* » sono il dogma cristiano dell'inferno e (c'è persino la parola) del purgatorio. Ora io non insisterò sull'essere qui la Filosofia che parla ed esprime una sua convinzione, la quale dovrebbe dunque essere convinzione filosofica. Siccome la Filosofia personifica qui un poco anche Boezio, non è necessario che parli sempre, per usare una frase scolastica, *formaliter qua Philosophia est*: e il « *puto* » potrebbe anche credersi allusivo ad un atto di fede in un dogma superiore fatto da una Filosofia meno filosofica e più umana. Ma il nocciolo della quistione è vedere se ciò che qui la Filosofia dice ecceda la portata della Filosofia, se quella distinzione di pene nella vita avvenire la Filosofia, non la possa congetturare anch'essa e non l'avesse di fatto prima di Boezio congetturata. Or bene Platone, come abbiamo già visto, nel Gorgia 525 B, e nel Fedone 113 D, distingue nella vita avvenire i castighi medicinali dai definitivi, quantunque e nel

Fedone 114 D, e nel Gorgia 527 A, faccia intendere le sue in proposito essere piuttosto congetture che affermazioni: e in Seneca (Cons. ad Marciam 25) non manca neppure la formola *purgare*. Non sembra quindi provato che qui ci troviamo di fronte ad una dottrina esclusivamente cristiana.

103. Segue una serie di reminiscenze o implicite citazioni scritturali, rispetto alle quali il meglio mi pare esporle prima ad una ad una tutte, e poi vedere che cosa se ne possa logicamente concludere rispetto al Cristianesimo dell'Autore.

a) III p. 12: «*Est igitur summum bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit*». Ora Sap. VIII, 1: «*Attingit vero a fine usque ad finem fortiter et disponit suaviter*». La reminiscenza biblica, senza potersi dire certa, è molto probabile. Il Suttner osserva con insistenza che Boezio, dopo le parole citate del III, 12, soggiunge: «*Quam... me non modo ea quae conclusa est, summa rationum, verum multo magis haec ipsa quibus uteris, verba delectant...*» E la ragione del diletto sarebbe il carattere scritturale della frase.

b) «*Huc omnes pariter venite capti quos ligat fallax... libido*» III c. 10 ricorda Mt. XI, 28: «*Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis*»; ma è pura reminiscenza di forma, essendo da Boezio applicato alla Filosofia ciò che il Cristo dice di sè medesimo.

c) IV p. 1: «*Esset infiniti stuporis.... si.... in tanti veluti patrisfamilias dispositissima domo, vilis vasa colerentur, pretiosa sordescerent*». L'immagine dei vasi con la loro distinzione di preziosi e vili e la casa richiama 2 Tim. II, 20: «*In magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia: et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam*». Cfr. anche Rom. IX, 21-23, quantunque sia vero che per Boezio la casa è il mondo, per Paolo (2 Tim.) la Chiesa.

104. Queste sono reminiscenze bibliche dallo Stewart (p. 101-4) e dall'Hildebrand (p. 143-4) concordemente ammesse. Altre vanno insieme con loro respinte.

a) II p. 6: «*Quo vero quisquam ius aliquod in quempiam nisi in solum corpus et quod infra corpus est, fortunam loquor possit exercere?*» richiama assai più Seneca *De Benef.* III

cap. XX, che non Mt. X, 28, dove si parla di chi ha potere (certo in altro senso, ma ad ogni modo) sull'*anima* e sul corpo: « *qui potest et animam et corpus perdere* ».

b) Similmente II c. 7: « *Iam vos secunda mors manet* » non ha proprio nulla da fare - si tratta della vita della gloria che si spegne anch'essa - col *θάνατος ὁ δεύτερος* dell'Apocalisse, per cui c'è pura coincidenza di frase, non probabile reminiscenza.

c) « *Tulit crimen iniqui iustus* » I c. 5, esaminato nel contesto, dove sono esposte le anomalie del mondo morale, ha senso ben diverso dal principio cristiano di riversabilità.

Piuttosto vi sono alcune altre reminiscenze che i due valenti autori mi paiono aver trascurate o a cui non hanno dato nessun peso.

a) I p. 5: « (Deus) *frequentia civium* (in patria i. e. in coelo) non depulsione laetatur » richiama I Tim. 2, 4: « (Deus) *omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire* ».

b) III n. 9: « *terrarum coelique sator* » richiama il noto Gen. I, 1.

c) I p. 5: « *uti quae coelum terras quoque pax regeret vota posuisti* » ricorda il Pater noster: « *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra* ».

d) II p. 5: « *vos autem Deo mente consimiles* ». Cfr. Gen. V, 1 « *ad similitudinem Dei fecit illum* ».

e) « *Ille (Deus) genus humanum terrenis omnibus praestare voluit* » II p. 5. Cfr. Gen. I, 28 e Salm. 8, 8: « *Omnia subiecisti sub pedibus eius* ».

f) III c. 9: « *te cernere finis* ». Cfr. Ioa. XVII, 3: « *Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te solum Deum verum* ».

g) V p. 2: « *Extrema vero est servitus cum civis deditae rationis propriae possessione ceciderunt* ». Cfr. Ioa. 8, 34: « *Qui facit peccatum servus est peccati* ».

h) IV p. 3. L'imbestialire dell'uomo analiticamente descritto richiama Salm. 31, 9: « *Nolite fieri sicut equus et mulus* » e 48, 13: « *Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis* ». Abbiamo, concludendo, alcuni incontri di pensiero e di forma tra il Ph. C. e la Scrittura, incontri nessuno dei quali forse da solo proverebbe, ma tutti insieme non è facile credere sieno puramente fortuiti.

105. Senonchè che cosa provano in ordine al Cristianesimo di Boezio? Direttamente provano che l'A. del Ph. C. non ignorava la S. Scrittura. Ciò non basterebbe ancora a provare che ei fosse cristiano, ma, ripeto che non è quistione di questo qui. Noi sappiamo che lo era esteriormente e a credere che lo fosse anche interiormente la difficoltà, la quale nasce tutta dal Ph. C., riesce minore per queste reminiscenze bibliche del libro. Nè vale l'osservare con lo Stewart che assai più di quel che valgono *per* il Cristianesimo di Boezio (nel senso dichiarato) le reminiscenze, vale *contro* il mancamento completo di citazioni vere e proprie. Giacchè un tal mancamento è naturalissimo anche in un autore profondamente cristiano messosi di proposito deliberato a far della filosofia: un tal mancamento non prova nulla. Le reminiscenze invece, senza potersi dir prove, sono indizi e tracce del Cristianesimo dell'A., il quale, se cristiano, anche messosi a far della filosofia, non potea agli influssi del Cristianesimo intieramente sottrarsi.

106. E questi influssi, ancor meglio che in queste reminiscenze, si appalesano nel carattere generale così negativo come positivo della filosofia dell'A. *Negativamente* parlando questa filosofia, lo mostrammo, non ha nessuna opposizione al domma cristiano; il che, dati i punti che tocca così numerosi e variamente connessi col dogma, sarebbe meraviglioso in un pagano e molto più in un cristiano ribelle. Ma per di più quella filosofia ha una certezza e precisione che non troviamo, così, in nessun filosofo pagano e che richiede e dimostra l'influsso dommatico del Cristianesimo. Della certezza e precisione di Boezio anche quando tocca le più ardue quistioni della filosofia - esistenza di Dio, suoi attributi, sua scienza e provvidenza, immortalità dell'anima, sanzioni della vita futura - credo superfluo il dar qui una dimostrazione: essa risulta dalla esposizione che di quella filosofia sopra abbiamo fatta. Quanto poi queste doti rivelino l'influsso cristiano, lo dimostra la storia della filosofia pagana. Quali oscillazioni di pensiero soffrissero anche i migliori ce lo insegna, per accennar qui cosa che merita ed ha del resto avuto maggiore sviluppo, il caso di Cicerone che, parlando della immortalità dell'anima esposta nel Fedone Platonico, afferma: « *Nescio quomodo dum lego assentior; quum posui li-*

brum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, assensio omnino elabitur » (Tusc. quaest. I, 11, 24). Lo stoicismo, che pure a Roma nell'epoca imperiale era giunto a tanta perfezione di morale, non avea saputo liberarsi da mille incertezze e qualche volta da errori metafisici. Invoco per questo punto la testimonianza di due uomini assai diversi fra loro, ma concordi nell'amore della verità. Si legga il notevole Saggio consecrato da Gaetano Negri ai Ricordi di Marco Aurelio e si vedrà la esattezza di ciò che l'A. afferma: « Marco Aurelio ha in fondo la coscienza vivissima della incertezza di ogni affermazione, di ogni principio trascendentale. Egli talvolta, è vero, s'induce, come per abitudine, a parlar degli Dei, come di esseri reali e personali, ma più spesso il suo pensiero oscilla fra ipotesi opposte, senza riuscire a metter piede su nessuna sponda »¹. Il libro di Mgr. Salvatore Talamo « *Le origini del Cristianesimo e il pensiero stoico* » è tutto una critica in questo medesimo senso della metafisica non già dei più antichi, ma dei più recenti discepoli dello Stoa. Platone, il divino Platone, lasciamo stare se fosse, certo pareva ai lettori romani incostante appunto perchè incerto nel suo pensiero « *Iam de Platonis inconstantia longum esset disserere* » (De nat. deor. lib. I).

Grazie a queste osservazioni storiche, quello che avevamo notato circa l'attitudine negativa della filosofia di Boezio rispetto al Cristianesimo (non contraddizione) si trasforma: non basta più dire che non è anticristiana, bisogna dire che è, per questo stesso, cristiana: l'assenza di antitesi suona concordia: e se prima potea parere che il non contraddire Boezio al Cristianesimo fosse una difficoltà di meno per credernelo convinto, ora si vede che è una ragione di più. La filosofia di Boezio è cristiana: l'assenza d'ogni affermazione dommatica cristiana, d'ogni appello alla Scrittura non basta a cancellare quella qualifica di cristiana, perchè si tratta di *filosofia*: la correttezza cristiana di tal filosofia basta a dimostrare gli influssi religiosi che il pensiero filosofico dell'A. ha subiti. Più cristiano di quello che riesce nel Ph. C., Boezio non potea mostrarsi, per rimanere filosofo: ma non

¹ Meditazioni vagabonde. Milano, Hoepli, 1897 p. 127.

sarebbe riuscito ad apparir cristiano quanto effettivamente appare, se non lo fosse stato.

107. La piega cristiana del suo spirito è indicata anche altrimenti :

1) dal giro che talvolta prende il suo pensiero, movendo cioè da una affermazione quasi dommatica che poi si conforta di argomenti e si libera da difficoltà, una specie di *credo ut intelligam*. Un esempio di questo processo spirituale così tipico del Cristianesimo ce l'offre la sua attitudine nel problema fondamentale del libro, il problema della Provvidenza. Di questa egli è sicuro : « *Verum operi suo conditorem praesidere Deum scio: nec unquam fuerit dies, qui me ab hac sententiae veritate depellat* » (I p. 6). Altrove poi espone le ragioni e scioglie le difficoltà : ma l'animo muove da una certezza.

2) Certi sentimenti sono tipici del Cristianesimo e credo che l'Hildebrand¹ abbia ragione di segnalare tra questi la umiltà. Ora, io non nego qua e là nel Ph. C. una certa compiacenza forse un po' soverchia degli onori avuti da lui e dai suoi figli, ma c'è il sentimento della umiltà verso Dio : « *Humiles preces in coelum porrigite* » (De cons. V p. 6) : « *Si quidem iustae humilitatis pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur* » (V p. 3).

3) Finalmente c'è un po' di fraseologia cristiana quando l'A. parla di *gratia* (ib.), di *praedestinatio* e di *arbitrii libertas*.

Concludendo, la filosofia del Ph. C. non contraddice punto al Cristianesimo come ad altri parve; e, più che altri non credano, del Cristianesimo nei suoi aspetti negativi e positivi subisce e tradisce gli influssi. Il Cristianesimo non vi è esplicitamente professato, opponendovisi il punto di vista filosofico scelto dall'A., ma si insinua. Restano a studiare i rapporti col Cristianesimo soggettivo dell'Autore.

¹ p. 139.

ART. 3.

Col Cristianesimo soggettivo dell'A.

108. Può un Cristiano convinto collocarsi in un suo libro ad un punto di vista puramente filosofico? svolgere perciò il suo argomento senza mai contraddire alla fede bensì, ma anche senza mai professarla, invocarla? Porre così il problema è già un averlo risolto. Perchè un Cristiano, se è obbligato a non smentir mai, per conservarsi tale, la sua fede, non è obbligato di ispirarsi alla medesima in tutti i suoi atti. Anche un Cristiano può fare il filosofo, e il filosofo severo, il filosofo esclusivo; anche un Cristiano può proporsi e cercare di risolvere questo quesito: quali elementi, a giustificazione della Provvidenza ed a conforto di un animo afflitto, possa fornire la ragione da sè sola. Ma il proposito - non può negarsi - singolare di Boezio, poteva a lui essere suggerito da varie circostanze.

Innanzi tutto dal suo passato scientifico. Egli era stato sempre un filosofo, a tendenze spiccatamente dialettiche, nè avea cessato d'esserlo anche quando s'era applicato a materie teologiche. Il lato dialettico del dogma lo avea attirato. Qual meraviglia che eziandio nel carcere, a confortar l'animo afflitto, continuasse negli studi che aveano rallegrata la sua giovinezza e che negli anni virili alle cure pubbliche gli aveano servito di sollievo?

Inoltre a mantenerlo in quella tale attitudine negativa rispetto al Cristianesimo, che riesce a prima giunta così strana, contribuiva il passato stesso della filosofia. La filosofia come scienza era nata pagana, nata fuori del Cristianesimo. Questo, parlo ora storicamente, non si creò una metafisica che fosse fioritura dello spirito suo, ma adottò, adattandola a sè, la filosofia pagana platonica o aristotelica ch'essa fosse. Il quale adattamento consistè più che altro nell'eliminare quelle dottrine che erano repugnanti ai suoi dogmi. Ora, di questa sua origine la filosofia era naturale serbasse l'impronta. E come i poeti cristiani, appunto perchè la poesia tra i pagani avea avute le sue origini e la fioritura, ben raramente riuscirono ad avviar di

Cristianesimo l' arte loro, anzi subirono parecchie *cose* del paganesimo che pareano alle *forme* pagane indissolubilmente congiunte; così un filosofo cristiano non è meraviglia che apparisse, come filosofo, erede e continuatore di pagana filosofia, men cristiano di quello che la religione da lui professata avrebbe richiesto.

Infine come reazione al confusionismo tra filosofia e religione, onde erano sorte e di che s'erano nutrite le sette gnostiche, si disegnava una corrente che tendeva a distinguere le funzioni dell' una e dell' altra.

109. Sia pure, si dice, che ad un Cristiano non disconvenga trattare un problema, che potrebbe anche religiosamente risolversi, ad un punto di vista puramente filosofico: sia pure, ma come spiegare che un Cristiano, alla vigilia della sua morte, cerchi conforto fuor d' ogni idea cristiana nella filosofia? Forse qui si giuoca molto su di una metafora. Certo Boezio non dovea nutrir molta fiducia nella sua liberazione, nè scriveva per affrettarla il libro che abbiamo esaminato, ma non si credeva neppure alla vigilia della sua morte: era in tali condizioni fisiche e morali, da permettergli la composizione d' un libro abbastanza elaborato nell' insieme e nelle sue parti. E poi la ipotesi che meditasse come seguito alla Ph. C. una Th. C., se non si può ritenere punto dimostrata, come dichiarai altrove, non è impossibile. E ad una ipotesi possibile niente ci vieta di ricorrere per ispiegare un fatto.

Il caso d' un Cristiano che si conforta in prigione con uno scritto filosofico non è un caso frequente, ma non è neppure un caso che involga una contraddizione psicologica. Al postutto non dobbiamo noi costruire degli uomini a priori, ma prenderli come sono: a priori un tal uomo non è impossibile, dunque non si può dal Ph. C. come fatto trarre nessuna conclusione contro la fede intima e sincera di Boezio.

CAPO VII.

GLI OPUSCOLI TEOLOGICI.

110. Nel Ph. C. vi è la precipua difficoltà al Cristianesimo interiore di Boezio; negli opuscoli teologici la miglior prova di esso. Senonchè bisogna all' uopo stabilirne la autenticità, perchè essa pure viene discussa.

L' Usener¹ ha, credo, ragione di osservare che il più radicale degli argomenti contro l' autenticità boeziana degli opuscoli teologici² è che Boezio non sarebbe stato cristiano; come poi alla sua volta che Boezio non sia stato cristiano, o certo non quanto era necessario per scrivere di teologia, lo si deduce principalmente dal Ph. C. Ora noi abbiamo dimostrato, o meglio oggi non si nega più da nessuno che Boezio fosse Cristiano di professione esterna, e che a questa professione corrispondesse l' interno sentimento è cosa che la Ph. C. non basta a dimostrare falsa. Con ciò la precipua obbiezione contro la autenticità degli opuscoli boeziani casca. Era Cristiano Boezio: dunque ha potuto scrivere gli opuscoli che gli si attribuiscono.

Ma innanzi tutto potere non è sinonimo di essere: che Boezio abbia potuto scrivere gli opuscoli teologici è un conto, che li abbia scritti è un altro. E poi noi vogliamo nella autenticità degli scritti teologici trovare una conferma del Cristianesimo di Boezio: dobbiamo dunque stabilire questa autenticità prescindendo dal Cristianesimo, sia pure *aliunde* certo, del grande filosofo.

I mezzi che abbiamo in mano per tale dimostrazione sono tre principalmente: a) la tradizione storica e manoscritta; b) l' Anecdoton Holderi; c) l' esame interno.

111. Cominciando da quest' ultimo si giovò di esso il Nitzsch per negare la autenticità di tutti e cinque gli opuscoli che vanno

¹ Op. cit. p. 50.

² Sotto questo nome si comprendono cinque trattati che nei manoscritti compaiono quasi invariabilmente in quest' ordine: I. De Trinitate. II. Utrum P. et F. et Sp. S. de Trinitate substantialiter praedicentur. III. Quomodo substantiae bonae sint. IV. De Fide catholica. V. Liber contra Eutychem et Nestorium. Il III è un opuscolo di argomento puramente filosofico.

nelle edizioni sotto il nome di Boezio. Il difensore della autenticità non può certo giovare di questo esame per provare la sua tesi, ma deve discuterlo come una specie di pregiudiziale: discuterlo per giungere ad un *nihil obstat*, che gli opuscoli sieno di Boezio quando altri argomenti stieno a dimostrazione positiva di questo fatto. Una tale discussione però, se io la volessi qui minutamente fare, non solo mi porterebbe troppo in lungo, ma anche fuori del dominio filosofico nel campo teologico o letterario. Mi contenterò pertanto di trascrivere quello che al Nitzsch rispondeva il Peiper difensore della autenticità dei primi tre, o, vogliamo dire, dei primi due, chè quanto al terzo esso come filosofico ha nella quistione minor importanza. « *Quae ille (Nitzsch) exposuit de primo tractatu p. 109-11, 113, 116, 119, de altero p. 126 quae nolo transcribere, vel maxime probant a Boetio qualem ex Consolatione et caeteris philosophis scriptis experti sumus, minime potuisse scribi, nam quaecumque ibi congescit N. ex scribendi ratione atque conditione et ingenio, immo ex moribus auctoris petita, indicia sunt hominis non solum parum exercitati, verum adolescentis (talem produunt etiam quae p. 80 auctori obiecit), sed non mediocri ingenio praediti adolescentis atque ex quo maiora et meliora sperari poterant: talem autem qualem auctor in hisce operibus se prodit, Boetium fuisse olim, cum studiorum primitias emitteret, cui videatur alienum a vero? et quis miretur adolescentem, qui sumpsisset dignitates senibus negatas, Symmacho atque Iohanne suasoribus, ni fallor (hunc autem eundem esse qui postea papa fuit, non inanem rumore crediderim) ad theologicas res tractandas sese applicasse, quarum cognitio senatori poterat maxime prodesse, abreptum autem brevi philosophis studiis haec quibus parum se vidisset aptum prorsus abiicisse? De tertio autem opusculo quod est de bono (quomodo substantiae) ne N. quidem (p. 24 n. 1) neque Iordanus (p. 11) quidquam se habere fatentur quare non possit a Boetio scriptum esse ».*

112. Il Peiper, ad ammettere l'autenticità di alcuni almeno fra gli opuscoli teologici, sbarazzatasi la via dalle difficoltà Nitzschiane, fu indotto dall'esame della tradizione manoscritta.

Lo stato di essa è rappresentato nella Appendice A dello Stewart. I manoscritti da lui distribuiti in cinque categorie sono

in numero di 32. I primi tre opuscoli si trovano, si può dire, in tutti, giacchè due dei 32 contengono il solo trattato quinto. Questo manca, quasi per compenso, in due dei 30 codici che possiamo chiamare completi: ma in uno di questi due è perduto, secondo l'osservazione dell'Usener, per mero caso. È il quarto opuscolo, esso ed esso solo, che si trova in condizioni eccezionali e che depongono contro la sua autenticità. Dei 30 codici completi, uno solo l'Einsiedlen 235 (sec. X o XI) lo ha col suo bravo titolo, ma fuor di posto, cioè dopo il 1° trattato. Degli altri 29, 7 ne mancano e 22 lo hanno, ma senza titolo. La quale esposizione basta a dimostrare che il Peiper ebbe ben ragione di non accettare il trattato IV, ma non altrettanta di respingere il trattato quinto. La sua presenza in 28 dei codici completi col suo bravo titolo equilibra assai bene la sua mancanza in due o meglio in un solo dei codici completi, dove questa mancanza si può spiegare, per questo che seguiva, nel codice da cui il Paris. Bibliot. Reg. Mss. Lat. 1919 deriva, probabilmente il IV senza titolo (com'è nella più parte dei codici esistenti) tacendo inoltre che questo unico codice è del sec. XIV e che c'è un compenso alla mancanza di esso trattato in un codice completo, nella sua presenza speciale e solitaria in due manoscritti *Vatic. Urbin. 532 (X)*, *Vatic. Alex. 166 (XI)*.

L'Usener ha ragione di credere che la tradizione manoscritta, quanto è da sé, prova la autenticità dei trattati I, II, III, V.

113. Sulla tradizione storica non c'è da insistere molto. Le linee di essa sono riassunte dall'Usener e dallo Stewart (p. 109). Sedulio grammatico di non ancora determinata epoca, cita il Trattato V. Alcuino (735-804) fa menzione del Tr. I, e vi attinge. Hincmaro di Reims (vescovo di questa città dopo l'a. 844) è familiare coi Tr. I II e V. Bruno di Corvey (sec. X) attribuisce I e V a Boezio. Notker di S. Gallo († 1022) traduce alcuni passi del I. Haimone (sec. X) accoppia il I col Ph. C. Abelardo († 1142) rammenta il Tr. I e V. Dove è notevole di nuovo la mancanza di testimonianze che ascrivano il IV a Boezio, mentre il silenzio sul III si spiega assai meglio per la natura speciale e filosofica dell'argomento.

Ho riassunte le altre prove dell'autenticità degli opuscoli teologici appunto per trattenermi un poco di più su quella che è certo oggi la prova più classica e relativamente, almeno fra noi, la meno conosciuta: l'*Anecdoton Holderi*.

114. Nella Biblioteca di Carlsruhe è un mss. del sec. X (cod. *Augiensis* n. CVI) che contiene le *Institutiones humanarum rerum* di Cassiodoro nella più recente e più ampia lor forma. Nell'ultima sua pagina (f. 53) l'Holder trovò precedute da una didascalia tre biografie, una di Simmaco, l'altra di Boezio, la terza di Cassiodoro¹. Secondo la didascalia, le tre biografie sarebbero estratte da un'opera dello stesso Cassiodoro, e la biografia di Boezio a lui attribuisce la paternità di alcuni opuscoli teologici.

La didascalia infatti suona così (secondo la ediz. dell'Usener)²: « *Excerpta ex libello Cassiodori senatoris monachi servi Dei ex patricio, ex consule ordinario quaestore et magistro officiorum, quem scripsit ad Rufium Petronium Nicomachum ex consule ordinario patricium et magistrum officiorum. ordo generis Cassiodoriorum: qui scriptores extiterint ex eorum progenie vel ex civibus eruditis* ».

E la vita di Boezio: « *Boethius dignitatibus summis excoluit, utraque lingua peritissimus orator fuit qui regem Theodoricum in Senatu pro consulatu florum luculenta oratione laudavit. Scripsit librum de Sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium; condidit et carmen bucolicum, sed in opere artis logicae idest dialecticae transferendo ac mathematicis disciplinis talis fuit ut antiquos auctores aut aequipararet aut vinceret* ».

115. L'*Anecdoton* fu dall'Holder comunicato all'Usener che lo pubblicò con un eruditissimo commento, dove egli cerca di illustrare il testo ed estrarne lume di notizie storiche, ma anche indirettamente di confermarne l'autenticità, dimostrando

¹ Nota il Mommsen op. cit. p. V: « Reliqui institutionum earum libri scripti excerpta haec non habent ».

² Oltre questa ediz. che qui seguo, ne abbiamo ora una del Mommsen, il quale, limitatosi ad osservazioni critiche parziali nella prefazione alla ediz. di Iordanes p. XLI, ha novellamente edito l'*Anecdoton* in testa alla ediz. dalle *Variae* di Cassiodoro; in Italia l'ediz. del Cipolla in calce alle *Considerazioni* etc.

l'esattezza qua e là veramente notevole del contenuto; tale e tanta da escludere l'opera d'un autore tardivo e falsario.

Così ad es. i fasti per l'a. 504 ci danno come console *Cethegus Κεθηγος* C(a)eth(a)eus senz'altro. Ma dai papiri ravennati (pap. n. CXIII tra i diplomatici, datato p. 172: Rufio Petronio Nicomago Cethego $\bar{u}c$ consule sub die nonarum februariorum) il Marini avea già dedotti gli altri nomi di Cetego, Rufius Petronius Nicomachus che qui precisamente ritroviamo. È vero che il Cetego manca, ma per pura obliuione del compilatore o perchè nel libello ond'egli estraeva le sue notizie il Cetego era divenuto illeggibile: certo egli ha ommesso oltre il Cetego le solite formole *v(irum) inl(ustrem)* o *v(irum) c(larissimum) et inl.* — I titoli dati a Cassiodoro convengono a lui prima ch'egli fosse *monaco* e anche prima che fosse prefetto del pretorio. Giacchè da *monaco* egli si segnava semplicemente *Cassiodorus senator*, e se avesse pure voluto enumerare i suoi titoli completi, non avrebbe allora potuto omettere la prefettura del pretorio. Il *monachi servi Dei* è dunque una interpolazione dell'epitomatore, ma il resto apparisce esatto. Esatto anche ciò che riguarda Boezio: perchè la perizia che l'A. gli attribuisce nelle due lingue greca e latina, la lode che non gli lesina per le sue opere scientifiche concordano con ciò che sappiamo, per altre fonti, di lui: e del panegirico fatto in Senato a re Teoderico nella occasione del consolato dei figli parla Boezio stesso nel Ph. C. II, 3: *eisdem in curia curules insidentibus tu regiae laudis orator ingenii gloriam facundiaequae meruisti*. La notizia nuova di un *carmen bucolicum* composto da Boezio coincide con quella più generica del Ph. C.: *Carmina qui quondam studio etc.* (I c. 1).

Eziandio le notizie riguardanti Simmaco ¹ hanno questa impronta di storicità. La parte ch'egli ebbe nelle controversie religiose che turbarono Roma sulla fine del V e il principio del VI sec., l'essere a lui indirizzato il trattato boeziano *de Tri-*

¹ « Symmachus patricius et consul ordinarius, vir philosophus, qui antiqui Catonis fuit novellus imitator, sed virtutes veterum sanctissima religione transcendit; dixit sententiam pro allecticiis in senatu, parentesque suos imitatus historiam quoque Romanam septem libris edidit ».

nitate¹, attestano della sua *sanctissima religio*: il suo discorso *pro allecticiis* (una parola nuova ma ben formata) ci trasporta con molta verosimiglianza storica al momento in cui (forse circa il 490) per il mutato governo gli *adlecti* di Odoacre correvano pericolo di essere dichiarati nulli². La notizia sulla storia romana da lui composta, coincide con la citazione che il Iordanes nelle sue *Getica* (c. 15) faceva di un Simmaco « *ut dicit Symmachus in quinto suae historiae libro* » e la illustra, togliendo il dubbio fin qui esistito, a qual Simmaco alludesse; e l'Usener prova a lungo la verità di quell'attività letteraria attribuita ai Simmaci con la frase *parentesque suos imitatus*³.

Quanto a Cassiodoro (Flavius Magnus Aurelius)⁴ il *cursus honorum* suo e del padre è esattamente riferito⁵, ed anche il tono un po' laudatorio dell'*Anecdoton*, stando alle osservazioni di B. Hasensteb⁶, non sarebbe fuor di carattere. Il punto più controverso è quello che riguarda la storia gotica che Cassiodoro avrebbe scritta per ordine di Teoderico, *praecipiente Theodoricho rege*. Secondo le conclusioni dell'Usener, il *libellus*, da cui deriva il nostro *Anecdoton* non sarebbe posteriore al 522, perchè α) « *jüngste ereigniss dessen es gedenkt, ist Boethius' lob-*

¹ Er (Boethius) hat ihm (Symmachus) und einem andern, den unsre hss. nicht nennen, vermuthlich dem diaconus Iohannes, den ersten theologischen Tractat *de trinitate* gewidmet (Usener 26).

² Usener p. 29 nota « In einer symmachischen Geschichte Roms von dem angegebenen Umfang musste die thronbeistung Maximinus (denn an diesem Punkt angelangt hatte der Verfasser aus) dem V Buch zufallen ». Il frammento della storia di Simmaco, citato da Iordanes c. 15 concerne « *die vorgeschichte des Kaisers Maximinus* ».

³ p. 29.

⁴ Cassiodorus senator vir eruditissimus et multis dignitatibus pollens, iuvenis adeo, dum patris Cassiodori patricii et praefecti pretorii consiliarius fieret et laudes Theodorichi regis Gothorum facundissime recitasset, ab eo quaestor est factus, patricius et consul ordinarius, postmodum dehinc magister officiorum (et praefuisset formulas dictionum, quas in duodecim libris ordinavit et Variarum titulum superposuit) scripsit praecipiente Theodoricho rege historiam Gothicam, originem eorum et loca moresque XII libris annuntians.

⁵ Il Mommsen (Cass. Sen. Variarum Praef.) fa solo una eccezione, quanto al patriziato. « Quod in anecdoto legitur patriciatum eum obtinuisse aut ante consulatum aut simul cum eo, potest in dubium vocari, non tam quod culmen illud honorum parum convenit homini primos administrationum gradus non supergresso, sed quod in variarum opere nusquam ne in inscriptionibus quidem epistularum ad Senatorem vel a Senatore datarum patriciatu mentio fit, cum is in aliis hominibus saepenumero ita enuntietur. eius honoris cum praeter anecdoton solus variarum index mentionem faciat, possis concitare patricium eum factum esse, sub finem praefecturae » p. XI.

⁶ Studien zur Variensammlung des Cassiodorus Senator, München 1865 p. 8. cit. da Cipolla « Considerazioni sulle Getica di Iordanes etc. » p. 57.

rede auf Theodorich aus dem anfang des j. 522; β) Cassiodorus an Cethegus hat geschrieben, während dieser *mag. offic.* war; Boethius selbst verwaltete dies amt unmittelbar vor seinem process, dh. nach den zuverlässigsten berichten, die seinen tod ins j. 524 setzen ¹, 522/3; das magisterium des Cethegus kann also nur in das indictionsjahr 521/2 fallen. Damit sind für die abfassung des sendschreibens die zeitgrenzen nach zusammengerückt, sie fällt in den kurzen zeitraum von januar bis august 522. Die darin erwähnte Gothengeschichte also, in welcher der stammbaum der Amaler bis auf Athalaric herabgeführt war, schloss frühestens mit 518, spätestens mit 521 ab ² ».

Senza addentrarmi in una controversia estranea al mio soggetto, debbo però notare che le conclusioni dell' Usener sulla data della storia gotica di Cassiodoro sono respinte dal Mommsen ³, il quale per conseguenza sposta dopo il 526 anche la data del *libellum*, donde il nostro *Anecdoton* deriva ⁴.

Se il *libellus* si ritiene coll' Usener composto verso il 522, si spiega agevolmente il silenzio dell' *Anecdoton* sul processo ed il supplizio così di Simmaco, come di Boezio ⁵. Lo storico non la potea far da profeta. Ma se no, il silenzio riesce misterioso: giacchè pensare che il compilatore abbia lui omesse queste no-

¹ Nota dell' Usener: « Unsere Quelle sind hier die Ravennatischen fasten: ihre zeitliche disposition der erignisse hat am getrensten Marius von Avenches bewahrt (bei W. Arndt, Bischof Marius von Avenches, Leipz. 1875, p. 51; Roncalli Vet. chron. 2, 40-6):

524 c. Iustino II et Opilione, ind. II... eo anno interfectus est Boetius patricius in territorio mediolanense.

525 c. Probo iunior et Filoxeno, ind. III: his consulibus occisus est Simacus patricius Ravennae (unter 526 nur Theodorich tod) ».

² p. 74.

³ *Cassiod. Sen. Variae* p. XI. *Historiae Gothicae* libros XII a Cassiodoro editos videri inter a. 526, quo Theodorici obiit, et 534, quo eorum meminit in variis, ad Iordanem (Praef. ad Iordanem p. XLI) ostendi. Eorum epitome extat conscripta a Iordane a. 551 superstita Cassiodoro.

⁴ Op. cit. p. XI. Posterior item variis est libellus de ordine generis Cassiodororum, quippe in quo variae commemorantur; neque enim adsentior Usenero libellum adiudicanti a. 525, nam principium epitomae perturbatum totum et brevioris magis quam auctoris quod praefecturam non habet, nequaquam ostendit libellum ante susceptam eam scriptum esse; in sequentibus autem mihi dubium non est mentionem eius latere in corrupto vocabulo *prae-fuisset* et abstinendum esse a violento remedio, quo usus est Usenerus, locum quo tractatur de variis, insititium esse totum; denique Cethegum, ad quem liber directus est, constat advixisse ad a. 546 et ultra.

⁵ Nel qual silenzio Usener scorge una prova di più della composizione del libellus nel 522.

tizie esistenti nel *libellus* è molto arbitrario ed inverosimile, per quanto in genere bisogna ammettere delle lacune in un *excerptum* o centone di *excerpta*. È però un mistero d'ordine più generale, come si vide sopra quando si trattava dell'attitudine di Cassiodoro verso Boezio, Simmaco e Papa Giovanni, le vittime della politica bellicosa di Teoderico. A me preme notare che quel silenzio riconferma l'antichità e l'esattezza dell'*Anecdoton*. Per uno scrittore o compilatore medievale sarebbe certo stato molto naturale il dire una parola almeno del Ph. C. e della catastrofe di Boezio.

116. Ora per ciò che concerne gli opuscoli teologici, questo *Anecdoton Holderi*, che nella copia ed esattezza delle notizie ha tanti caratteri di autenticità, attribuisce manifestamente a Boezio il I ed il V ed inoltre *capita quaedam dogmatica*. Quest'ultima frase è manifestamente generica: essa ci obbliga ad ammettere almeno due altri opuscoli teologici, ma non esclude che possano essere tre, e ad ogni modo non designa quali fra gli opuscoli II, III, IV sieno boeziani. Siccome del II e del III non si fa questione tra quelli che ammettono in massima la possibile autenticità degli scritti teologici boeziani, bisogna dire che la questione del IV da parte dell'A. Holderi rimane ancora aperta; quella intorno agli altri definitivamente risolta.

Giacchè pensare, per eludere la forza dell'argomento fin qui svolto, pensare che essendo autentico l'*Anecdoton*, sia interpolata proprio questa frase che concerne gli opuscoli teologici boeziani, sarebbe cosa del tutto arbitraria ed appunto perchè tale, non tentata ch'io sappia da nessuno¹.

117. Quello che invece fu tentato si è di gittare un dubbio universale sull'*Anecdoton*, come ha fatto lo Schepps in un articolo del *Neues Archiv* XI, 123 ss. che qui riassumo e brevemente discuterò affin di vedere qual valore abbiano i suoi dubbj.

Lo Schepps osserva che in tre codici contenenti commentari alla *Consolatio* di Boezio si trova su Simmaco la notizia stessa

¹ Ora che rileggo trovo in Teuffel § 478 6 che il tentativo fu fatto da F. Nitzsch in *Ien. Literaturz.* 1877, 714. Egli ha cercato *vergebens*, dice il Teuffel, di indebolire la testimonianza dell'A. H. « durch Annahme eines späteren Einschlebsels in die Worte Cassiodor's ».

che ne dà l'Anec. Hold. I, 7-11. Tenuto conto delle varianti si dee, a suo avviso, escludere che i tre codici (S. E. M.) della *Consolatio* dipendano qui dal codice dell'*Anecdoton Holderi*. Il fatto si può spiegare con tre ipotesi: 1^a I commentatori di Boezio hanno attinto ad altro codice della *Epitome*. In questa ipotesi è difficile a spiegare come essi insieme al paragrafo su Simmaco non abbiano trascritto il paragrafo su Boezio, così comodo per loro e ad un tempo abbastanza ricco di particolari. 2^a I commentatori di Boezio hanno usato l'originale di Cassiodoro. Siccome in questo il paragrafo su Simmaco stava forse a varie pagine di distanza da quello su Boezio, si può spiegare come sia stato trascritto il primo e non il secondo. 3^a L'epitomatore dell'Anec. Hold., non ostante la sua promessa di dare *excerpta* di Cassiodoro, fin dal primo nome, ossia da quello di Simmaco, ha lasciata da parte la sua fonte per ricorrere al commentario del prediletto Boezio. Lo Schepps osserva giustamente che questa terza ipotesi riaprirebbe la quistione della autenticità degli opuscoli teologici, ma della verosimiglianza di essa non si mostra egli stesso gran fatto convinto.

118. E per verità ciascuna delle due ipotesi precedenti si mostra più verosimile, la seconda poi singolarmente, della terza. Ad ogni modo la omissione in alcuni codici, per quanto non se ne possa assegnare la causa precisa, non vale, potendo da parecchie cause dipendere, contro l'ammissione in quello di Carlsruhe. È più facile e naturale supporre una causa (poniamo la 2^a accennata dallo Schepps o anche il falso apprezzamento di un amanuense sulla poca importanza d'una notizia su Boezio priva d'ogni accenno al Ph. C. e alla morte) per cui manchi in alcuni codici, che un processo artificioso per cui si sia introdotto in altri. I tre codici dello Schepps con la loro notizia su Simmaco confermano in massima la autenticità dell'*excerptum*: al quale che oltre quella di Simmaco appartenessero anche le biografie di Boezio e Cassiodoro riesce verosimile e per l'affinità di entrambi, di Boezio specialmente, con lui, e per la omogeneità della struttura e dello stile (qualità generali di ciascuno dei tre autori, poi attività letteraria. Per Boezio come per Simmaco ricordo di un discorso prima, poi degli scritti. Per entrambi dopo il 1^o periodo un secondo col *qui*. - incisi semplici).

L'autenticità dell' *Anecdoton* è perciò ammessa, oltrechè dallo Zeller e dal Teuffel, da Teodoro Mommsen, malgrado che niuno ignori i dubbi sollevati dallo Schepps e i due primi non si mostrino gran che propensi a far di Boezio un pensatore cristiano.

119. Concludendo: credo poter dire che a provare il Cristianesimo interiore di Boezio (l'esteriore è fuor di quistione) non si può, criticamente e storicamente parlando, farsi forti delle tradizioni sul martirio di lui; bensì le difficoltà che contro quel Cristianesimo parvero sorgere dal Ph. C. con una analisi minuta e serena s' appianano, mentre una prova positiva e perentoria a favore di esso si ha nella omai dimostrata autenticità degli opuscoli teologici. La quistione boeziana aperta al sec. XVIII, grazie al lavoro critico fattovi intorno per tutto il corso del nostro sec. XIX, si può oramai considerare come chiusa.

G. SEMERIA.
