

SEVERINO BOEZIO

LA CONSOLAZIONE DELLA FILOSOFIA

A cura di

CLAUDIO MORESCHINI

GUIDA ALLA CONSULTAZIONE

Gentile lettore,

essendo venuta meno l'originale struttura con testo a fronte, per questi titoli è stata ideata una nuova fruizione del testo, allo scopo di favorire la navigazione all'interno dell'opera.

Ogni capitolo/libro è suddiviso in tre distinte sezioni:

- testo in lingua originale
- testo tradotto
- note critiche al testo

Ogni sezione rimanda direttamente a un'altra secondo le seguenti modalità:

- Dal testo in lingua originale, clicca sul numero di verso/riga di cui vuoi leggere la traduzione e vai direttamente al testo corrispondente.
- Dal testo tradotto, clicca sul numero di verso/riga di cui vuoi leggere il testo in lingua originale e vai direttamente al testo corrispondente.
- Nella sezione del testo tradotto, i numeri di verso/riga in neretto indicano la presenza di una nota critica. Clicca sul numero per leggere la nota.

Gli indici conclusivi rendono possibile ritrovare con facilità tutte le informazioni particolari che sia necessario cercare, attraverso un link al numero del verso/della riga di testo corrispondente.

INDICE

Introduzione

Nota biografica

Nota bibliografica

Nota critica

LA CONSOLAZIONE DELLA FILOSOFIA

Libro primo

Libro secondo

Libro terzo

Libro quarto

Libro quinto

Indice dei nomi

INTRODUZIONE

L'età del regno romano-goto di Teodorico, tra gli ultimi anni del quinto secolo e i primi tre decenni del sesto, rappresenta per la cultura latina, nonostante le difficoltà politiche e sociali che attraversava l'Italia a causa della contiguità tra l'elemento romano e quello barbarico, un periodo di felice sviluppo e fervore, che contrasta fortemente con la drammatica situazione del quinto secolo, in cui ebbe luogo la fine dell'impero d'Occidente, nel 476 d.C., insieme ad una pressoché totale distruzione della cultura e alla scomparsa di ogni personalità artistica di rilievo. Parlando di «cultura latina» noi cerchiamo di concepire una unità che superi e, insieme, colleghi tra di loro le entità statali dell'impero disgregato nella parte d'occidente. Le invasioni germaniche del quinto secolo avevano frantumato l'unità politica, determinando la formazione dei cosiddetti regni romano-barbarici: Vandali in Africa, Visigoti in Spagna, Franchi e Burgundi in Gallia, Eruli, e poi Ostrogoti in Italia. Regni, questi, in rapporti di continuo contrasto e mutevole amicizia fra di loro, talora di effimera durata, nei quali la cultura classica, insieme con la lingua latina che ne era la portatrice, aveva una vita sempre più stentata e misera, preludio della completa decadenza e quasi totale sparizione nell'età precarolingia. In quel periodo la situazione politica, sociale, culturale dell'Italia, oramai completamente staccata da tutti gli altri regni romano-barbarici, e sconvolta dalle invasioni, era fortemente precaria, e la cultura classica ridotta ad un livello di assoluta mediocrità (superata — ma di poco, del resto —, da quella di uno solo tra gli altri paesi occidentali, e cioè la Gallia). L'ultima grande personalità che fosse stata attiva in Italia era Ambrogio, negli ultimissimi anni del quarto secolo; o, se vogliamo, nei primi decenni dal quinto, il pelagiano Giuliano d'Eclano.

L'età del regno di Teodorico, invece, rappresentò un mutamento di grande rilievo nelle condizioni politiche, sociali e culturali dell'Italia¹. Non è compito nostro indagare sull'assetto politico di quell'epoca, e sugli aspetti positivi e negativi che esso ebbe, procurando all'Italia finalmente un periodo di relativa tranquillità, in presenza, comunque, di tensioni all'interno, nei rapporti tra Romani e Goti, e all'esterno, nei rapporti con l'impero d'Oriente². In questo contesto politico, al quale accenniamo solamente, si verifica quella rinascita della cultura latina che caratterizza l'età di Boezio, e che vede attivi altri letterati come Cassiodoro, Aratore ed Ennodio.

Nel contesto di tale rinascita Boezio è senza dubbio la personalità più

significativa. Egli fu definito come l'ultimo dei Romani e il primo degli scolastici³ — una definizione sostanzialmente esatta. Boezio fu, infatti, l'ultimo vero rappresentante della cultura antica in lingua latina, un dato di fatto, questo, che non vale tanto sulla base della cronologia, quanto perché il filosofo fu l'ultimo ad avere la chiara consapevolezza della propria funzione e della propria posizione, che si riallacciavano a quelle della tradizione classica; in tale tradizione la cultura greca era posta allo stesso livello di quella latina, e Boezio fu l'ultimo latino a credere di poterla organizzare e proseguire. Fu considerato il primo degli scolastici per avere precisato un certo metodo di ricerca, basato sul commento filosofico, per aver introdotto per la prima volta in modo organico nella cultura latina la filosofia aristotelica nel suo complesso (e soprattutto la logica), per esser ricorso alla filosofia al fine di dare giustificazione e spiegazione alla fede, considerando la prima parte integrante della seconda. Boezio, certamente, è filosofo più che letterato, ma la letteratura greca gli è senza dubbio familiare come quella latina, anche se nel modo oramai schematizzato e retorizzato, che era quello della tarda antichità. Questo emergerà proprio dalla lettura della *Consolatio*, per cui si può dire che la sua cultura essenzialmente filosofica si nutre anche delle altre discipline della tradizione classica.

Importante è anche il fatto che lo scrittore, fin dall'inizio della sua attività, la quale, nei primi tempi, fu di erudito più che di pensatore originale, aveva ben chiare nella mente le finalità del proprio lavoro: egli mirava alla diffusione della filosofia greca nella cultura latina, la quale, egli osservava, da sempre si era nutrita dell'insegnamento dei grandi scrittori greci. Tale convinzione fu esposta da Boezio poco più che venticinquenne ai suoi lettori nella prefazione della sua prima opera pervenutaci, il *De institutione arithmetica*, del 505 circa. Essa è dedicata al suocero Simmaco, al quale lo scrittore si rivolge con quello stile ampolloso e pesante che caratterizza le prefazioni delle opere, letterarie e scientifiche, dell'età tardoantica. Boezio parla del suo aver trasportato 'nel tesoro dei Romani opere tratte dall'opulenza delle lettere greche'. Questo atteggiamento, di rivolgersi alla letteratura greca per arricchire le conoscenze della cultura romana, era stato tradizionale fin dai tempi di Cicerone almeno, il quale si era posto il problema della dipendenza della cultura latina da quella greca, e lo aveva risolto in due direzioni contrastanti e collegate tra di loro: questa seconda, anche perché è più antica, possiede un grande tesoro, del quale la prima deve servirsi, per non restare chiusa nella propria pochezza; e per converso, i Romani che si impadroniscano e si servano dell'insegnamento dei Greci non rimarranno in condizione di inferiorità, in un atteggiamento di sudditanza, ma saranno in grado di rielaborare in modo autonomo tale insegnamento e di giungere a risultati

anche più importanti di quelli degli originali. Boezio, quindi, si inserisce nella tradizione romana già con questa prima sua opera, e vi si mantiene coscientemente in tutte quelle successive, ch , anche se in esse mutano le strade da percorrere (ora la musica, ora la logica, ora la teologia), comunque l'atteggiamento di base rimarr  il medesimo, vale a dire, la ripresa cosciente, in vista di una rielaborazione autonoma, della filosofia dei Greci.

Il proemio dell'opera a cui abbiamo accennato   interessante anche per altri motivi. Boezio ripropone la necessit  di una trattazione completa delle scienze del quadrivio, che erano state collegate in un'unit  organica probabilmente da Porfirio, ma per le quali la cultura latina si presentava gravemente manchevole. In particolare la scienza matematica, con quelle ad essa collegate (ad esempio la musica), non era mai stata oggetto di riflessione adeguata da parte dei Romani. Importante anche osservare che la scienza dei numeri possiede, secondo Boezio, una funzione catartica di primaria importanza. «Esistono, infatti, alcuni gradini e determinate misure nel procedere, per mezzo delle quali si pu  ascendere e progredire, affin  che quell'occhio dell'animo che, come dice Platone⁴, merita di essere salvato e irrobustito pi  di molti occhi corporei, in quanto solo per mezzo della luce di esso pu  essere investigata e osservata la verit , quest'occhio, dicevo, che   stato sommerso e accecato dai sensi corporei, possa essere nuovamente illuminato da queste discipline. Ebbene, quale di esse deve essere considerata la prima, se non quella che, nei confronti delle altre,   il principio e la madre, se cos  si pu  dire?» (*Instit. arithm.* p. 10, 1-10 Friedlein). Dunque, in questa affermazione programmatica Boezio attribuisce alla matematica la funzione di essere il fondamento delle altre scienze, in vista della ascesa dell'animo alla contemplazione della vera realt . Tale affermazione di principio inserisce Boezio, subito agli esordi della sua attivit  di scrittore e di filosofo, nella tradizione platonica; il *De institutione arithmetica*, del resto, riprende in abbondanza il contenuto di un famoso 'matematico' (meglio sarebbe dire 'aritmologo') della et  imperiale, Nicomaco di Gerasa. Questa interessante personalit  di filosofo, sul quale manca a tutt'oggi uno studio adeguato, vissuto nel secondo secolo d.C., scrisse una *Introduzione alla aritmetica*, oltre ad altre opere di analogo contenuto, quale la *Aritmetica teologica*, che fu ripresa dall'anonimo scrittore neoplatonico autore dei *Theologoumena arithmeticae*, una compilazione dedicata ad indagare i misteri contenuti nei numeri e nelle loro combinazioni. Nell'opera di Nicomaco appare anche la figura di Pitagora, considerato quale maestro non soltanto di aritmolologia, ma anche di vita filosofica e di severo comportamento morale, e tale idealizzazione di Pitagora (comune, peraltro, a tutto il medioe neoplatonismo) fu professata anche da Porfirio e Giamblico. Un significato non 'scientifico', ma

etico e ascetico, la matematica lo possiede anche secondo Teone di Smirne, altro matematico del secondo secolo, le cui dottrine, contenute in una *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, mostrano particolare affinità con quelle dei platonici a lui contemporanei. In breve, la matematica era da secoli una disciplina di capitale importanza per il platonismo dell'età imperiale, il quale, del resto, con questa posizione teorica non fece altro che portare all'estremo l'interesse che già Platone aveva nutrito per essa. Anche Apuleio aveva composto un trattato di aritmetica, oggi perduto, verisimilmente basato sulle dottrine di Nicomaco.

Boezio dedica la sua opera al suocero Simmaco, personaggio autorevole del Senato romano, benefattore di Boezio stesso (come apprendiamo dal *De consolatione philosophiae* I, 4, 40 e II, 4, 5 sgg.). Terminata la trattazione dell'aritmetica, Boezio si volge, con una sistematicità che è tipica della sua formazione culturale e mentale, alla musica. Questa disciplina era stata considerata dai platonici come strettamente affine alla matematica, e non del tutto a torto, del resto. È noto l'interesse di Platone per l'armonia che le sfere celesti producono nel loro movimento, a cui fa cenno il mito di Er nella parte conclusiva della *Repubblica* (cfr. 617b), e tale dottrina rimase un punto basilare dell'insegnamento platonico delle epoche successive, non soltanto in ambito pagano, ma addirittura presso quegli scrittori cristiani, come Ambrogio e Agostino, che furono interessati al platonismo. Anche il neoplatonico latino Macrobio, che Boezio probabilmente conobbe, dedica numerosi capitoli dei suoi *Commentarii in Somnium Scipionis* a problemi di teoria musicale. Orbene, sia l'opera di Macrobio sia quella di Boezio ebbero vasta diffusione nel Medioevo, e per il suo libro *De institutione musica* Boezio ebbe grandissima fama. «La musica cosmica è un tema dominante della speculazione platonica e pitagorica: vale a dire, la disposizione reciproca dei cieli, i rapporti armonici e gli intervalli costituiscono il principio che regola le distanze fra i pianeti. Il *Timeo* forniva l'esposizione più classica ed autorevole di queste teorie. Secondo il *Commento al Timeo* di Porfirio (un testo utilizzato da Macrobio e probabilmente conosciuto da Boezio), i Platonici ritenevano che l'universo fisico fosse costruito, sul modello degli accordi musicali, in base a rapporti armonici che sono parte della struttura costituente l'anima del mondo» (Chadwick)⁵. Per riassumere in poche parole, le teorie musicali, talora anche particolarmente approfondite, come quelle relative al problema dei rapporti armonici degli accordi tra di loro, hanno un posto di notevole rilievo nella speculazione del platonismo dell'età imperiale, al pari delle teorie matematiche, anche se, purtroppo, a causa del loro tecnicismo, non godono,

da parte degli studiosi, la considerazione che meriterebbero. Per Boezio, inoltre, la musica è presente anche all'interno della persona umana; studiare la musica significa vedere la mescolanza dell'elemento fisico con l'elemento intellettuale e i loro rapporti reciproci. La musica, di conseguenza, influisce profondamente sulla vita morale e religiosa dell'uomo. Tale convinzione di Boezio sembra derivare dagli *Elementi Armonici* di Tolomeo, che sarebbero stati probabilmente la fonte per le parti in cui il *De institutione musica* (che non ci è giunto completo) trattava della musica cosmica e dell'armonia che è all'interno dell'uomo. Quale che sia la soluzione del problema delle fonti di quest'opera⁶, è certo, comunque, che il significato della musica, inteso ad un livello più alto di quello, pure essenziale per la vita umana, in cui la musica è considerata esclusivamente un'arte, è fondamentale per Boezio come per tutto il neoplatonismo in generale: la musica come armonia dell'uomo in quanto tale e armonia del mondo in cui l'uomo vive, cioè equilibrio che regge l'etica e, insieme, l'universo fisico, rapporto tra macrocosmo e microcosmo. Una visione della vita, questa, che meriterebbe una maggiore attenzione di quanto normalmente non riceva, a causa, come dicevamo, della tecnicità della problematica. Del resto, la convinzione che la musica avesse un profondo influsso sui moti dell'anima, che li modificasse, li rilassasse o li stimolasse a seconda dei suoi vari toni risaliva fino all'età classica, e si trova in Platone e nel pitagorismo. Anche Agostino (*Conf.* X, 33, 49-50) aveva riscontrato l'esistenza di un profondo legame tra la musica e l'equilibrio psichico, per cui si comprende che l'esigenza di Boezio, di dare alla teoria musicale un significato filosofico ed una funzione eminentemente etica, non giungeva isolata, ma rientrava anch'essa di pieno diritto, come già la matematica, nella tradizione platonica. Oltre che Tolomeo, ancora una volta Nicomaco, il quale scrisse un trattato sulla musica, sarebbe stato la fonte di Boezio. A queste due opere si accompagnarono, infine, a concludere le sue trattazioni sulle discipline del quadrivio, una *Geometria*, basata sugli *Elementi* di Euclide, e una *Astronomia*, per la quale lo scrittore seguiva l'*Almagesto* di Tolomeo. Erano, queste, tutte opere che avevano suscitato l'interesse del neoplatonismo greco, al quale Boezio stava rivolgendo in quegli anni la sua attenzione, e che costituisce la base della sua speculazione filosofica.

Ma non è nostra intenzione, in questo momento, presentare tutto il *curriculum* della attività letteraria di Boezio anteriore alla *Consolatio*; noi dobbiamo accennare ai punti salienti dei suoi interessi e della sua cultura filosofica, in vista di una interpretazione della sua ultima opera, che tenga conto, pertanto, di quello che la ha preparata. Dopo questo primo approccio alla tradizione platonico-pitagorica, Boezio si venne accostando poi alla tradizione aristotelica. La presenza

di Aristotele e della scuola peripatetica nel mondo latino è ancora imperfettamente conosciuta, e soprattutto studiata in modo non omogeneo e complessivo; per il quarto secolo si può ricorrere agli studi di P. Hadot, che si è dedicato con delle ricerche di fondamentale importanza, per quanto riguarda la logica, a Mario Vittorino⁷, ma uno studio d'insieme sull'aristotelismo nel mondo latino non è attualmente disponibile. La diffusione della filosofia a Roma, iniziata nell'età ciceroniana, non coinvolse le opere logiche di Aristotele, le quali, come altre, erano ancora celate nel complesso degli scritti esoterici dello Stagirita, per cui esse ebbero, fino a tutto il quarto secolo, una presenza molto modesta nel mondo occidentale, limitata quasi esclusivamente ai *Topica*, dei quali già Cicerone si era servito. Invalsa nell'età ellenistica la tripartizione della filosofia in logica, fisica, etica, alla prima disciplina si attribuì di preferenza il nome di 'logica', mentre la tradizione platonica preferiva in generale quello di 'dialettica'. Il mondo latino, comunque, non è interessato a questioni terminologiche e si volge allo studio della logica solamente tardi, come si diceva, allorché la distribuzione delle scienze in trivio e quadrivio la inserì nella più ampia compagine della cultura tardoantica. Determinante per questo arricchimento della cultura latina, come per altri modi di diffusione della filosofia greca nell'occidente, fu il neoplatonico Porfirio, il quale scrisse una *Isagoge* alla logica aristotelica, e più precisamente alle *Categorie*. Bisogna tener presente il fatto che Aristotele era certamente studiato nella scuola di Plotino, come Porfirio stesso ci fa sapere (*Vita Plotini*, cap. 14), e già nel corso del medioplatonismo del secondo secolo si era sviluppata una corrente di pensiero che tendeva alla conciliazione tra Platone e Aristotele. Porfirio scrisse, oltre alla già ricordata *Isagoge*, anche un'opera *Sulle discordanze tra Platone e Aristotele*, due commenti alle *Categorie* e uno al *De interpretatione*. Il mondo latino, conformemente alle sue tendenze culturali, si disinteressò delle opere più strettamente teoriche e scientifiche di Porfirio, e lesse, invece, con grande interesse la *Isagoge*, che, fornendo le conoscenze introduttive della disciplina, poteva essere impiegata come un manuale, e pertanto ebbe una grande diffusione.

L'insegnamento di Porfirio, comprendente un ampio e articolato complesso di dottrine metafisiche ed etiche, fu recepito soprattutto in occidente; questo è vero anche per la logica. Mario Vittorino tradusse l'*Isagoge* e, siccome era un retore e un filosofo insieme, accompagnò la sua traduzione con altre opere tecniche, quali un commento al *De interpretatione*, uno al *De inventione*, uno ai *Topica* di Cicerone. Fu merito soprattutto di Mario Vittorino, dunque, l'aver inserito la logica aristotelica nella tradizione filosofica latina: egli congiunse Aristotele a

Cicerone, quasi anticipando in questo l'atteggiamento di Boezio. Quest'ultimo, tuttavia, non soltanto critica il suo predecessore per la traduzione di Porfirio, ma anche per il commento ai *Topica* ciceroniani, e si accinge a scriverne un altro, più approfondito; la sua posizione nei confronti del suo predecessore è duramente polemica, ma non sempre giustificata. È indubbio, comunque, che Vittorino, come è emerso soprattutto in questi ultimi decenni dagli studi fondamentali del Hadot, svolse una attività di capitale importanza per la diffusione e la rielaborazione dell'aristotelismo nell'Occidente, anche se il suo ruolo sarà eclissato da Boezio: il Medioevo, infatti, fino alla riscoperta di Aristotele, avvenuta con la Scolastica, vide soltanto Boezio, e non Vittorino, come maestro di logica, e tutto il *corpus* delle sue opere dedicate ad Aristotele ebbe grandissima diffusione.

Nemmeno gli studi di logica, che Boezio instaurò ai suoi tempi, possono qui essere presentati dettagliatamente, data l'enorme ampiezza di una materia vasta e complessa: dobbiamo limitarci a rimandare alle ricerche degli specialisti, e accennare solo al fatto che Boezio concepì, intorno al 510, il progetto di tradurre e commentare in latino le opere di Aristotele e quelle di Platone. Egli si accinse prima all'Aristotele logico, di cui stiamo adesso parlando, studiandolo in modo sistematico, vale a dire, traducendo i testi greci e poi accompagnandoli con un commento; contemporaneamente venivano anche alcune opere logiche di contorno. Fu un progetto di grande ampiezza, ma che non poté essere condotto a termine, sia per la mole del lavoro, che avrebbe schiacciato probabilmente chiunque, sia, verisimilmente, perché Boezio fu prevenuto dalla morte violenta comminatagli da Teodorico. Certo è che la *Consolatio philosophiae* si presenta come un'opera che dà ampia parte all'aristotelismo, dal quale riprende (soprattutto nel quinto libro, ove si discutono il determinismo e il libero arbitrio) anche problematiche e dimostrazioni, e che considera come costituente di pieno diritto un'unità con il platonismo. Ciò vale non soltanto per le opere logiche di Aristotele, ma anche per quelle metafisiche, che sono presenti nella *Consolatio* in modo molteplice. L'ultima opera di Boezio fu preparata, dunque, da uno studio approfondito sulla tradizione filosofica greca, considerata nelle sue componenti essenziali, e alla quale lo scrittore attinse non soltanto impiegando i testi di base, platonici e aristotelici, ma anche tenendo conto della attività esegetica più recente, quella svolta dai neoplatonici e dai peripatetici più tardi, alla cui scuola Boezio, forse, aveva studiato di persona, o che riconsiderava criticamente.

È opportuno considerare anche un altro fatto, per meglio comprendere non soltanto la personalità di Boezio, ma anche alcuni atteggiamenti che caratterizzano la *Consolatio*. Nel mezzo di una discussione rigorosa e sistematica, che la Filosofia svolge sulla realtà del mondo e sul significato dell'esistenza

dell'uomo, Boezio introduce spesso non soltanto elementi che hanno attinenza con la sua vicenda personale (e questo è ben comprensibile, dato che la *Consolatio* doveva essere anche l'autodifesa, la giustificazione dalle calunnie che lo avevano colpito, e alle quali avevano prestato interessato orecchio le autorità dello Stato), ma anche considerazioni che sono ispirate da una vigile coscienza politica⁸, da un atteggiamento di virile consapevolezza che la filosofia e l'attività speculativa, alla quale Boezio stesso si era dedicato, avevano, secondo l'insegnamento di Platone, la loro giusta funzione all'interno di uno stato bene ordinato, alla realizzazione del quale il filosofo aveva contribuito per la sua parte nel corso della sua carriera politica precedente. Boezio, infatti, era stato console e senatore, e si sentiva impegnato a difendere la tradizione romana davanti a chiunque l'avesse minacciata, sia che si trattasse del re Teodorico e dei suoi seguaci barbari, o degli stessi senatori, vili e indegni dell'antico ruolo, incapaci di conservare la propria dignità. Con ciò il filosofo si comporta, appunto, da ultimo dei Romani, unendo armoniosamente attività politica e *otium* letterario, come avevano sempre fatto, specialmente nei più lontani periodi della repubblica, le più eminenti personalità. Anche Boezio sottolinea il risvolto civile della sua attività speculativa, che non vuole essere solo umbratile ricerca e, ripetendo frasi e atteggiamenti di Cicerone filosofo (ad esempio quelli che si possono leggere nel proemio del *De finibus*), osserva (*In Categorias II*, prol.): «Anche se le cure del nostro ufficio di console ci impediscono di dedicare a questi studi tutto il nostro *otium*⁹ e una attività esclusiva, tuttavia ci sembra che abbia per qualche aspetto attinenza con l'amministrazione dello Stato l'istruzione dei nostri concittadini con l'insegnamento di una disciplina da noi meditata. E io non credo di comportarmi male verso di loro, se, mentre la virtù degli antichi donò a questa sola repubblica il dominio e l'impero su tutte le altre città, io farò almeno quello che rimane da fare, vale a dire educerò i costumi della nostra città con le arti della sapienza greca». E ancora: «La stessa filosofia greca non sarebbe assurda a tanto onore, se non fosse cresciuta grazie alle contese e ai contrasti degli uomini più dotti; pertanto io esorto tutti quelli che sono in grado di farlo, a strappare alla Grecia oramai in declino anche questa gloria, e a trasportarla nella nostra città, così come i nostri maggiori con il loro impegno e la loro attività trasportarono in essa tutte le altre arti che meritavano di essere acquisite» (*In Top. Ciceronis V*, PL LXIV, 1152B). Come gli antichi avevano trasportato a Roma tutte le altre arti della Grecia, ora Boezio confida di poter coltivare nella sua patria la scienza della logica e di stimolare anche i suoi concittadini a praticarla. Difficilmente un'illusione fu meno di questa fondata sui fatti.

È necessario accennare, in questa rapida considerazione della preparazione filosofica che costituisce l'antecedente della *Consolatio philosophiae*, anche alle sue opere di contenuto teologico. Il filosofo romano scrisse degli *opuscula theologica*, che, alla pari delle altre opere di Boezio, in questo contesto possono essere solamente considerati rapidamente, e solo per l'attinenza che posseggono con la *Consolatio*. Ci sono stati tramandati con il nome di Boezio cinque brevi trattati di contenuto teologico, i quali affrontano alcuni temi specifici delle controversie che agitavano il cristianesimo in quel momento¹⁰. È interessante osservare che i primi tre e il quinto di esso cercano di risolvere, in modo molto sintetico, alcuni problemi centrali della cristologia del sesto secolo, agitata da circa cent'anni dalle controversie legate ai nomi di Eutiche e di Nestorio¹¹. Ora, è molto significativo il fatto che l'autore di questi *opuscula theologica* cerchi di risolvere tali problemi, e più precisamente quello delle due nature presenti nella persona di Cristo, per vari motivi oggetto di aspro contrasto tra eretici e ortodossi, ricorrendo esclusivamente al metodo della logica aristotelica. Tale caratteristica fa di questi *opuscula* un *unicum* della letteratura cristiana, e non vi è dubbio che, se fossero stati letti dagli scrittori cristiani dei secoli precedenti, essi sarebbero stati duramente criticati (anzi, non è escluso che lo siano stati anche dai contemporanei di Boezio). Costituiva, infatti, un *topos* della letteratura cristiana, e più in particolare delle controversie antieretiche, accusare l'avversario dell'ortodossia di essersi lasciato guidare dalla filosofia pagana, nella quale la logica aristotelica (conosciuta, peraltro, dalla quasi totalità degli scrittori cristiani soltanto per sentito dire) costituiva l'emblema, il simbolo dell'attività intellettuale priva di ogni scopo più profondo, puro e semplice esercizio della mente, spogliato di ogni intento edificante e didattico, avulso da ogni collegamento con la realtà, tanto più con la realtà cristiana. Aristotele costituiva quindi l'esempio di come non si dovesse comportare uno scrittore cristiano (o, addirittura, un cristiano semplicemente), e la sua logica appariva come la quintessenza della logorrea e del cavillo, mentre la litigiosità e la discussione fine a se stessa, che si erano diffuse con il crescere del cristianesimo e l'eliminazione del paganesimo, avevano portato (secondo i tradizionalisti della Chiesa) grave danno alla fede, ed erano simboleggiati nella filosofia logica, che, comunque (ripetiamo), era, per la massima parte degli scrittori cristiani, semplicemente un nome, e in realtà non era conosciuta quasi da nessuno.

Ora, il caso di Boezio si manifesta come una patente anomalia della tradizione letteraria e controversistica cristiana, e si conferma nella sua peculiarità. Boezio è, infatti, un laico che si inserisce in una discussione di carattere dogmatico, e questo già di per sé costituisce un caso forse unico in quell'epoca, dato che la

discussione teologica era riservata da sempre, si può dire, con poche eccezioni, alla gerarchia ecclesiastica. I numerosi concili che si erano succeduti dai tempi di quello di Nicea (325 d.C.), erano stati il campo di battaglia dei vescovi e degli ecclesiastici dei vari partiti, quasi mai avevano visto la partecipazione dei laici. La presenza dei laici si era limitata all'intervento, spesso anche con l'uso della forza, delle autorità imperiali, che perseguivano un loro disegno politico, di tipo cesaropapista: è evidente, però, che noi intendiamo, con Boezio, qualcosa di diverso, cioè una presenza laica di altro genere. È, perciò, significativo della personalità del nostro filosofo il fatto che egli abbia cercato di portare il suo contributo ai problemi di carattere religioso dibattuti ai suoi tempi, e che abbia fatto questo impiegando proprio le conoscenze che gli erano specifiche, cioè quelle della logica aristotelica e della filosofia neoplatonica. È vero che proprio questa peculiarità sarà considerata arbitrariamente nei secoli successivi, e più precisamente dal sedicesimo secolo in poi, un indizio della non autenticità degli *opuscula*, producendo l'effetto opposto a quello voluto da Boezio: il filosofo aveva voluto spiegare la sua fede ricorrendo a mezzi puramente umani, al di fuori, cioè, della tradizione ecclesiastica, e più tardi, quando era diventata oramai convinzione consolidata che la fede fosse cosa che apparteneva alla Chiesa e non anche ai cristiani, si dedusse che l'aver scritto delle opere di contenuto cristiano senza ricorrere all'insegnamento della tradizione ufficiale della Chiesa significava aver scritto delle opere non cristiane: che aveva a che fare, infatti, la filosofia con la fede? Pertanto tali opere non potevano essere di Boezio, che invece era stato sicuramente cristiano.

Tale convinzione è stata abbandonata nei tempi più recenti, e la attribuzione a Boezio degli *opuscula theologica* oramai non trova obiezioni. Ma tale interesse di Boezio per la dottrina cristiana rimane un fatto particolarmente significativo, di cui dobbiamo tenere conto quando vogliamo considerare la figura dello scrittore, quale effettivamente è stato, cioè un filosofo cristiano, e quando vogliamo meglio comprendere la *Consolatio* stessa. Quando avremo percorso i ragionamenti che Boezio presenta in quest'opera, e avremo valutato le dottrine ivi contenute, dovremo tener conto, per una valutazione globale, anche del fatto che Boezio scrisse delle opere di contenuto teologico. E anche se in un primo momento risulterebbe più complicata la questione, qualora credessimo di trovare nella *Consolatio* delle dottrine apertamente cristiane, che, al contrario, non troveremmo, forse, però, proprio questo fatto ci aiuterebbe a intendere più rettamente sia gli *opuscula theologica* sia la *Consolatio* stessa: dovremmo, infatti, tener presente, per intendere quelle opere e questa, che Boezio cercò di approfondire il dogma cristiano muovendo da postulati della filosofia

neoplatonica e applicando un metodo di dimostrazione ispirato a quella scienza logica che egli aveva sempre coltivato, e che tale metodo non significava l'abbandono della fede.

Esaminando infine la *Consolatio philosophiae*, dovremo mettere da parte, in un primo momento, determinati problemi di carattere storico, come il processo di Boezio e i motivi politici che lo hanno causato, ai quali faremo riferimento al momento opportuno (cfr. p. 64 sgg.); per adesso considereremo la *Consolatio* per quanto attiene la sua struttura letteraria e i suoi contenuti di pensiero. Vedremo così che questi contenuti, a loro volta, si intrecciano con quelli delle altre opere, e cioè quelle teologiche, scientifiche, logiche, sì che la *Consolatio* può ben essere considerata la *summa* della personalità di Boezio, tale da permettere al lettore di comprendere l'essenziale del filosofo, anche se non possiede la specializzazione nelle discipline della logica e della teologia.

Sono ben noti l'argomento della *Consolatio philosophiae* ed i motivi che l'hanno prodotta: Boezio, accusato e condannato ingiustamente, tenuto isolato e sotto sorveglianza nell'attesa della esecuzione capitale, cerca e ottiene dalla filosofia, qui personificata, una consolazione della propria sventura. L'opera si presenta come un dialogo, nel corso del quale la Filosofia, apparsa improvvisamente allo scrittore come in una visione, gli mostra che le sciagure che lo hanno colpito, inserendosi, come quelle di tutti gli altri uomini, anzi, come qualunque fatto umano, in una realtà retta e governata dalla Provvidenza divina per il meglio, a ben considerare non richiedono commiserazione, ma una personale e convinta adesione al volere di tale Provvidenza. La Filosofia, che da sempre era stata la maestra di Boezio, raggiunge il suo scopo mediante un dialogo con il suo discepolo, nel quale ciascuno dei due interlocutori porta i propri argomenti: sono argomenti umani, giustificati, certo, dall'apparenza, ma sostanzialmente angusti e lontani dalla vera realtà, che non è quella che vediamo o che tocchiamo con i sensi, quelli di Boezio; 'filosofici', cioè più profondamente veri, invece, quelli della Filosofia, che vuole consolare l'afflitto. Abbiamo, dunque, davanti a noi una discussione, la quale ora si svolge con una serie continuata di domande e risposte, e ha effettivamente la forma di una conversazione tra due interlocutori, ora, invece, conserva solo esteriormente l'aspetto dialogico e svolge la propria argomentazione per mezzo di una vera e propria trattazione continuata. Se volessimo determinare il genere letterario della *Consolatio*, potremmo pensare con una certa ragione a quello del dialogo filosofico: esso si svolge sia secondo la forma del dialogo platonico-socratico, sia secondo la forma che si suole definire 'aristotelica' (quella delle opere essoteriche

di Aristotele) e che era diffusa soprattutto nell'età imperiale, cioè quella del dialogo-trattato filosofico, che è impiegata da Cicerone e da Plutarco. In Boezio, dunque, abbiamo presenti entrambi gli aspetti del dialogo, al quale la *Consolatio* si riallaccia (anzi, alcune sezioni di esso mostrano una perfetta imitazione del dialogare platonico). Ma l'opera boeziana non può essere definita un dialogo puro e semplice, in quanto è caratterizzata da un'altra peculiarità, che invece non ha niente a che fare con quel genere letterario, cioè dalla presenza di vari componimenti poetici, i quali, evidentemente, non fanno parte della conversazione, ma hanno un rapporto solo esterno, e talora definibile con una certa difficoltà, con la parte dialogica precedente. Questa mescolanza di prosa e di versi è stata considerata, con una certa approssimazione, caratteristica della cosiddetta 'satira menippea', cioè del genere letterario 'inventato', si dice, dal filosofo cinico Menippo di Gadara nel secondo secolo prima di Cristo, e poi diffusosi a Roma grazie soprattutto alla attività letteraria di Varrone, il quale scrisse numerose opere di tal genere. Si è osservato anche che la satira menippea (definizione nella quale il termine 'satira' non possiede, come è noto, il carattere 'satirico' che si intende in italiano, ma indica solamente una struttura varia ed una molteplicità di argomenti) era spesso strumento, veicolo di una discussione di contenuto filosofico, e quindi si è concluso che in tale genere letterario rientrasse anche la *Consolatio*. Ma tra Varrone e Boezio intercorrono circa sei secoli, per cui è più giustificato prendere in considerazione analoghe composizioni formate da prosa e da versi, aventi, però, contenuto specificamente, non saltuariamente, filosofico: si è osservato che, prima di Boezio, Marziano Capella, nella prima metà del quinto secolo, aveva scritto un'opera di analoga struttura, in quanto composta di prosa e di versi e con marcato contenuto filosofico, cioè il *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, e quindi si è coniato il termine di 'prosimetro' per indicare un genere letterario, che, tra l'altro, è caratteristico, con vari contenuti, della tarda antichità (Ausonio, Sidonio Apollinare, Ennodio — contemporaneo, questi, di Boezio — composero prosimetri).

È verisimile, certo, che Boezio abbia voluto comporre un prosimetro di contenuto filosofico, alla maniera di Marziano Capella, uno scrittore che egli certamente conosceva, e su questa interpretazione del genere letterario della *Consolatio* insistono soprattutto gli studiosi più recenti; a nostro parere, tuttavia, si dovrebbe tenere in maggiore considerazione, accanto alla caratteristica della alternanza di prosa e versi, la struttura dialogica dell'opera, con la quale Boezio, da platonico qual era, ha voluto sicuramente imitare gli scritti del suo maestro: il prosimetro, infatti, non è un genere letterario che richieda per necessità il dialogo. La *Consolatio* è, dunque, un'opera caratterizzata da una notevole varietà di

struttura e di stili, non un'opera che appartenga ad un genere letterario ben definito, e questa varietà ben si inserisce nella tendenza artistica della letteratura tardoantica, che aveva di mira proprio l'intreccio dei generi letterari, che in età classica erano tenuti ben distinti. I carmi che Boezio inserisce nel corso della sua trattazione hanno, forse ancor più che in altre opere di contenuto analogo, una funzione essenziale e sono connessi alla parte in prosa e alle argomentazioni ivi contenute per una esigenza interna allo svolgimento stesso dei pensieri. Boezio afferma (IV, 6, 57) che i carmi sono cantati dalla Filosofia con l'intento di fornire al suo interlocutore — e quindi anche al lettore, che, bisognoso di apprendere, non può non identificarsi con Boezio — una pausa, un gradito sollievo che lo ristori dalle difficoltà insiste negli ardui argomenti trattati. La poesia ha, infatti, come sempre per l'antichità classica, una funzione che è essenzialmente quella del *delectare*. La *Consolatio*, quindi, è uno dei prosimetri più elaborati e meglio riusciti della letteratura tardoantica.

Anche per quello che riguarda il contenuto dell'opera, talora si è voluto dare minore importanza all'insegnamento platonico, e si è ipotizzato, invece, che la *Consolatio* in realtà non sia una consolazione, se non per il titolo, ma, se mai, un protrettico alla filosofia; oppure che essa non sarebbe un protrettico di tipo tradizionale, come quelli di Aristotele e di Cicerone, ma una rivelazione, una apocalissi, alla maniera di quelle di Marziano Capella e di Fulgenzio¹². Boezio vorrebbe rivelare ai lettori la sua filosofia, ed attuerebbe il suo proposito con un'opera di un genere letterario nuovo. A noi, tutte queste sembrano elucubrazioni arbitrarie. Se Boezio ha intitolato la sua opera 'consolazione della filosofia', è perché voleva, appunto, mostrare che la filosofia procurava a lui, incarcerato e in attesa della condanna a morte, quella consolazione di cui aveva bisogno. A nostro parere, un atteggiamento psicologico del genere, in Boezio, costituisce la più immediata e la più logica supposizione. L'ipotesi della 'apocalissi', della rivelazione, è tanto gratuita quanto quella del protrettico. La *Consolatio* appartiene di pieno diritto alla letteratura consolatoria, e non meraviglia affatto che colui che abbisogna di consolazione debba essere l'autore stesso, e non un altro: casi del genere sono ammessi nella letteratura consolatoria fin dai tempi della *Consolatio* che Cicerone scrisse per sé, in occasione della morte della figlia. Che, poi, una 'consolazione', che di per sé è di contenuto filosofico in senso lato (morale e didascalico), possa anche contenere motivi protrettici alla filosofia, non deve meravigliare.

Si è detto che la *Consolatio* può ben essere considerata come lo scritto di maggior rilievo per quanto attiene alla filosofia di Boezio, anche se essa è solo un'opera tra tutte quelle della sua vasta produzione. Ebbene, proprio per quanto

riguarda il contenuto del *De consolatione philosophiae*, solo in tempi a noi considerevolmente vicini ci si è resi conto della origine, della forma e anche della novità delle dottrine in essa contenute: fino a tutto l'Ottocento si vedeva in Boezio soprattutto uno scrittore che 'attingeva' (per usare la terminologia propria della 'critica delle fonti') a Cicerone o agli scritti essoterici di Aristotele (quelli perduti) o a qualche neoplatonico posteriore a Plotino (ad esempio, a Giamblico). Tali tentativi, che si sono risolti in uno sminuzzamento del testo boeziano, appaiono assolutamente superati e per la gran parte inconcludenti. È stato merito soprattutto del Courcelle l'aver individuato con precisione nel neoplatonismo contemporaneo a Boezio, e più precisamente in quello di Ammonio (il quale, peraltro, era stato un commentatore aristotelico) e di Proclo, l'origine delle dottrine del filosofo romano¹³. Anche se alcuni dettagli della dimostrazione del Courcelle si sono rivelati col tempo caduchi (e ciò è sempre inevitabile), come, ad esempio, quello della presunta frequentazione della scuola di Ammonio ad Alessandria, da parte di Boezio, comunque sia la ricostruzione storica dello studioso è rimasta valida e salda. Sia il Courcelle sia altri hanno svolto una serie di ricerche puntuali sulla origine delle dottrine del nostro scrittore, tanto che, attualmente, si può ben ripetere con l'Obertello che la ricerca delle fonti di Boezio si può considerare esaurita¹⁴. L'unica rettifica di prospettiva che, a parere nostro e di altri, deve essere fatta, è quella di non considerare come fonte di Boezio esclusivamente il neoplatonismo a lui contemporaneo: gli ampi brani del terzo e quarto libro, che espongono dottrine platoniche, non necessariamente dovrebbero essere stati desunti da commenti neoplatonici a dialoghi platonici; niente impedisce di credere che Boezio possedesse, accanto alle opere dei platonici dei suoi tempi, anche alcuni dei dialoghi più letti di Platone, come il *Protagora*, il *Gorgia*, il *Timeo*. E anche se le dottrine rielaborate ed esposte da Boezio sono quasi esclusivamente quelle della filosofia profana, per i motivi che si è detto sul carattere intenzionalmente non cristiano della *Consolatio*, non bisogna comunque disconoscere il fatto che alcune dottrine agostiniane (peraltro, di origine neoplatonica anch'esse) sono probabilmente alla base di alcune trattazioni di Boezio, come quella del sommo bene e quella della identificazione tra Dio, felicità e sommo bene, nella quale confluiscono insieme tradizione neoplatonica cristiana e tradizione neoplatonica latina. Un'indagine dettagliata o un quadro prospettico degli elementi che Boezio desume, per il suo sistema filosofico, dalla tradizione neoplatonica e peripatetica possono apparire superflui, ora, e basterà presentarli nella loro giusta sede, che è quella del commento puntuale ai singoli passi. In conclusione, si può dire brevemente che le dottrine presentate da Boezio nella *Consolatio* sono quelle del neoplatonismo a lui contemporaneo, integrate,

verisimilmente, da quelle delle autorità di base, come Platone e Aristotele; la cultura latina è presente soprattutto con Cicerone, Seneca, Agostino. Queste stesse fonti di Boezio hanno fornito al nostro scrittore anche altri particolari isolati, che vengono da lui elaborati all'interno del discorso che si viene di volta in volta svolgendo: spunti di pensiero che possono essere ricondotti a Giamblico o ad Alessandro di Afrodisia, si trovavano probabilmente già nelle opere di Ammonio o di Porfirio o di Proclo, alle quali Boezio attingeva. In conclusione, come Mario Vittorino, con i suoi scritti di logica e di teologia, aveva rielaborato autonomamente la speculazione di Porfirio, così Boezio rielabora l'insegnamento di Ammonio e di Proclo; entrambi, Mario Vittorino e Boezio, preparano per il Medioevo latino un complesso di dottrine omogeneo e in sé concluso, che sarà particolarmente stimolante e fertile di ulteriori sviluppi.

A questo neoplatonismo, comunque, si arriva per gradi. Esso è collocato soprattutto nella seconda metà dell'opera, quasi come la vetta e il culmine della argomentazione, alla quale si giunge faticosamente attraverso altre dottrine di origine non neoplatonica, come quella cinico-stoica dei primi due libri o quella, pur platonica, ma ancora non essenziale alla visione cosmica esposta dalla Filosofia, contenuta nel *Gorgia* di Platone. L'opera presenta, dunque, una sua struttura abbastanza chiara. Dopo un inizio in tono minore, dedicato ad esaminare la situazione contingente in cui si trova Boezio, lo scrittore svolge nel secondo libro una diatriba di tipo cinico-stoico e sostanzialmente tradizionale, volta a confutare le errate convinzioni degli uomini a proposito di quelli che sono i veri beni, mentre nella prima metà del terzo si ha una discussione sul medesimo argomento, ispirata, però, alla dottrina platonica: vale a dire, si riprende il medesimo problema esposto nel libro secondo, ma da un differente punto di vista (ora platonico, a differenza di quello cinico-stoico del libro precedente). Dopo l'ampio e fondamentale carme nono, in esametri, posto a metà del terzo libro, che funge da chiave di volta di tutta l'opera, la Filosofia costruisce la parte più impegnativa e densa del suo insegnamento, che occupa i secondi due libri e mezzo.

La struttura della *Consolatio* è, dunque, una struttura a *klimax*. E comunque, tale ascesa è riscontrabile anche nella realtà umana, non soltanto nei gradi del ragionamento filosofico, per cui dallo stoicismo si passa al neoplatonismo (vale a dire, dalla filosofia più imperfetta si ascende a quella più completa), ma anche nel senso che Boezio passa dalla considerazione del suo caso personale all'esame di tutta l'esistenza dell'uomo nel mondo e alla contemplazione della struttura dell'universo, disposto per gradi. La stessa *klimax* è rintracciabile nella vicenda stessa di Boezio: nel primo libro lo scrittore è soltanto capace di piangere sulla

propria sorte; nel secondo risulta che la gloria stessa da lui acquisita è vana ed insussistente. Nel terzo libro la Filosofia lo conduce a definire la natura del vero bene, che è differente da quei beni nei quali egli fino ad allora aveva creduto. Nel quarto egli si convince che il male che gli è toccato non incide, in realtà, su quel bene del quale egli è assolutamente signore, per cui nel quinto libro Boezio può inserire nella più ampia considerazione dedicata alla questione del fato, della provvidenza e del libero arbitrio, la sua stessa vicenda personale. Essa, infatti (come ogni altra vicenda umana, del resto), era stata prevista *ab aeterno* da Dio, il quale vede tutto e tutto dispone in modo provvidenziale. Le sofferenze di Boezio rientrano dunque nel piano della Provvidenza, che però non incide sul libero arbitrio dell'uomo, e quindi Dio potrà ricompensare ciascuno secondo i suoi meriti. Questo è il messaggio della Filosofia; questa è la consolazione che essa arreca a Boezio e, dopo di lui, a tutti gli uomini; la consolazione contiene pure un'esortazione, anche se conclusa in modo un po' brusco, come andremo a vedere tra breve, che vale per tutti: gli uomini si impegnino a praticare la virtù, perché il loro agire ha luogo sotto lo sguardo di Dio.

A questo punto, giunti, cioè, alla fine del *De consolatione philosophiae*, ci sarebbe da domandarsi se veramente questa costruzione di pensiero, così ben strutturata nel suo ascendere per gradi alle vette delle questioni più ardue e più astratte, sia stata l'opera di uno scrittore incarcerato nelle prigioni di Pavia; ci si è domandato, cioè, in primo luogo se Boezio potesse avere avuto l'agio di dedicarsi ad una meditazione tanto impegnativa sulla vita umana e sulla realtà dell'universo, pur trovandosi nella ristrettezza e nella angustia di una prigione, e, in secondo luogo, se l'opera stessa sia stata portata alla fine, se abbia avuto l'ultima mano. Il *De consolatione*, infatti, termina abbastanza bruscamente, come è agevole vedere; non vi è alcuna conclusione che permetta alla Filosofia di uscire di scena, così come era stato descritto il suo ingresso; terminata la spiegazione relativa all'armonioso interagire di Provvidenza e libero arbitrio, si esorta semplicemente l'uomo a comportarsi in modo virtuoso, nella convinzione di essere sempre sotto gli occhi di Dio: una esortazione tutto sommato abbastanza banale, per una discussione che era stata così ardua e sottile. Si ha l'impressione che lo scrittore abbia abbandonato il suo scrivere abbastanza bruscamente, quasi in modo improvviso. Tale conclusione così impreveduta, senza nemmeno una parola definitiva, contrasta sicuramente con la cura formale e la elaborazione che caratterizzano l'opera intera, e che erano state percepibili fino alle ultime battute. Insomma, l'opera non termina in un modo che risponda alle regole della composizione retorica. Dobbiamo pensare che proprio in quel momento sia sopraggiunta l'esecuzione capitale? Non è opportuno insistere su questo problema

e cercare di risolverlo, ch  si cadrebbe in facili biografismi. Certo   che Boezio, pur sapendo di avere a propria disposizione non molto tempo da vivere (cfr. IV, 6, 5),   riuscito a scrivere un'opera di grande validit  letteraria e accuratamente elaborata. Proprio per questo motivo l'Obertello¹⁵ ha sostenuto che l'opera era stata composta prima che Boezio fosse effettivamente incarcerato, anche se la vicenda personale a cui egli allude con tanti dettagli fa vedere che era gi  stato condannato. Secondo l'Obertello non sarebbe verisimile che Boezio in carcere avesse avuto a sua disposizione tutti i libri necessari per l'esame e la discussione dei problemi ardui e difficili che stava mettendo per iscritto, i quali richiedevano confronti con i testi greci, citazioni da poeti e da filosofi, traduzioni da opere filosofiche: al contrario, le traduzioni sono accurate, le citazioni sono di solito precise, e non fatte a memoria, come era abitudine degli antichi. Certo, si pu  aggiungere che la struttura del *De consolatione*, come sopra si   visto, mostra una sua ragione interna, che meglio si spiega tenendo conto dell'ipotesi che lo scrittore avesse avuto l'agio di dedicarsi anche a questi particolari non secondari, che richiedono notevole impegno e capacit  di concentrazione. Quindi, Boezio, prima di essere rinchiuso in carcere, avrebbe passato un certo periodo di privazione della libert , durante la quale la sua condizione, anche se non delle pi  felici, era pur sempre tollerabile. Alcune allusioni all'interno della *Consolatio* fanno pensare che Boezio potesse ancora seguire lo svolgimento della sua vicenda; significativo   anche il fatto che egli nomina esplicitamente i responsabili delle accuse di cui fu fatto segno, ma non fa mai esplicitamente il nome del re Teodorico, dal quale attende la sentenza finale, nonostante che egli accenni velatamente a lui pi  volte, quando sottolinea la efferatezza e la intima debolezza e miseria dei tiranni. E nemmeno   da escludere che Boezio non volesse richiedere solamente una consolazione della filosofia, ma anche, indirettamente, un intervento in suo favore del pubblico, al quale, in fondo, la sua opera era pur sempre diretta. Ma se l'ipotesi di Obertello   valida, allora tanto pi  ci si deve domandare il perch  di quella cos  brusca e improvvisa conclusione. Forse l'esecuzione nell'ago *Calventianus* fu pi  rapida di quanto non ci immaginiamo.

L'ascesa del ragionamento della *Consolatio* alla vera dottrina, quella neoplatonica, e alla conclusione, nella quale si concentra l'insegnamento pi  alto della Filosofia, avviene per gradi, partendo, come si   detto, da un livello inferiore di conoscenza (o, addirittura, di ignoranza) per giungere ai vertici pi  alti della speculazione filosofica.

Nessuna vera dottrina neoplatonica, anzi, nessun vero insegnamento filosofico si incontra, si pu  dire in tutto il primo libro, che si apre presentandoci la misera

condizione di Boezio, incarcerato e dolente. Lo scrittore, veramente, non descrive l'ambiente né presenta se stesso né gli antefatti della vicenda: l'opera non ha questo intento, ma ha una funzione didascalica, che subito viene alla luce. In modo assai brusco, infatti, si inizia con un carme elegiaco, nel quale un cantore (non sappiamo chi sia, all'inizio: solo dopo la sua conclusione apprendiamo che a intonare quel canto sono le Muse della poesia elegiaca) compiangere le sventure di Boezio e contrappone la sua misera condizione di quel momento alla floridezza dei tempi precedenti. Ma subito appare una donna di aspetto venerabile, dal portamento più augusto di quello umano, che fa capire di essere una divinità (da qui lo spunto per l'ipotesi¹⁶ che la *Consolatio* sia una 'apocalissi', una rivelazione); ogni dettaglio della figura e della veste di questa donna (che è, lo immaginiamo subito, la Filosofia) possiede un valore simbolico. Quella donna venerabile vede le Muse della poesia sedute presso il letto di Boezio, che intonano un triste carme, ed immediatamente, forte della propria autorità, le caccia con dure parole perché esse, con i loro lamenti, non sono in grado — essa dice — di fornire al malato vere medicine, che servano a estirpare da lui la malattia che ha infettato l'anima, ma, fornendogli inopportune dolcezze, quelle del piacere dei sensi, aggravano il male, invece di fornirgli un rimedio. Questa scena, accennata con pochi tocchi e senza dettagli, richiama, come osserva il Gigon¹⁷, alcuni elementi tradizionali. Troviamo l'uomo giusto rinchiuso nel carcere, afflitto, con il solo conforto della filosofia e della sua virtù: questa descrizione sembra derivata da Cicerone (*Tusc.* V, 13 e V, 80) e probabilmente questo quadro era tratteggiato anche nel *Hortensius* (framm. 104 Grilli): si tratta, dunque, probabilmente di un tema di carattere protrettico. Parimenti antico è il concetto che la filosofia è colei che cura i mali dell'anima: esso è presentato da Platone, da Aristotele, ed è ampiamente sviluppato ancora da Cicerone, nel terzo e nel quarto libro delle *Tusculanae*. Ciò fatto, tocca a Filosofia compiangere (carme II) lo stato di afflizione e di abbattimento intellettuale e morale nel quale si trova il suo allievo, che nel passato aveva dedicato tutte le sue energie ad indagare i problemi più ardui e difficili quali la scienza della natura e l'astronomia, simbolo, quest'ultima, dello studio disinteressato e di argomento sublime. Il lamento di Filosofia è, dunque, parallelo a quello delle Muse, ma si oppone al loro nel contenuto, nei fini e nei toni poetici: Boezio è ora immerso nella materia e nelle tenebre, ed il dolore ed il lutto che lo pervadono e che egli manifesta non sono altro che il sintomo esterno dell'errore nel quale si trova: invece gli studi che egli aveva coltivato in passato lo rendevano uguale a Dio. La Filosofia si fa riconoscere da Boezio, ed assume immediatamente la propria funzione, che è quella di consolare, cioè di guarire dalla malattia dell'anima: la vera consolazione, infatti, non consiste nel

porgere superficiali fomenti che con la loro momentanea dolcezza smorzino il dolore, ma nel guarire veramente, nel curare le cause, insomma, e non gli effetti soltanto. La consolazione filosofica era considerata nella antichità una cura che, in quanto osservava, nell'anima, determinati sintomi e applicava ad essi le corrispondenti medicine, era analoga a quella del corpo, per cui impiegava normalmente (anche in quest'opera di Boezio) le stesse espressioni tecniche della medicina. Pertanto anche i ragionamenti della Filosofia, a mano a mano che approfondiscono il problema della vita del singolo, di Boezio, immerso nella realtà del mondo che è stato creato e governato da Dio, si fanno più difficili e più ardui: essi son perciò paragonati a delle cure, che vengono applicate al malato, e che sono prima più leggere, poi sempre più impegnative e raggiungono il profondo. La Filosofia, pertanto, tocca gli occhi del malato, e subito si sgombra la nube che li offuscava: il carne III illustra, per mezzo di un paragone con il sole che appare a illuminare la terra dopo la tempesta, questo processo nell'animo di Boezio.

Comincia, quindi, nella prosa 3, la cura dell'anima, cioè la consolazione della Filosofia. Innanzitutto si fa osservare a Boezio che quello che gli è toccato, cioè la persecuzione che i malvagi hanno inflitto a lui innocente, non è diverso da quello che in passato era toccato a lei stessa o ad altri filosofi (Socrate, Anassagora, Zenone e i latini Canio, Seneca, Sorano): considerazioni, queste, che erano comuni nella letteratura consolatoria antica (ad esempio, la morte toccata ad una persona cara non è altro, né più né meno, che un fenomeno che si riscontra in tutto l'universo per legge di natura). In ogni modo, per quanto violenti e protervi possano essere i nemici che assalgono e maltrattano i filosofi, questi si rifugiano sicuri nella torre della sapienza, lasciando senza crucciarsi che gli assalitori saccheggino cose di poco conto: detto in altre parole, le violenze esterne non tolgono al sapiente i beni interiori, che sono la cosa più preziosa, ed egli può tranquillamente abbandonare i beni materiali, che posseggono poco valore, al saccheggio dei violenti. Questa superiorità del filosofo è ribadita nel carne successivo, che presenta in rapido scorcio il tiranno (che è il violento per eccellenza) in preda al turbamento, mentre il filosofo permane nella sua serenità.

Il motivo delle prepotenze e delle prevaricazioni che i malvagi arrecano ai buoni porge naturalmente a Boezio l'occasione di presentare dettagliatamente la propria autodifesa dalle accuse rivoltegli: essa costituisce una sezione dell'opera per noi importante, perché ci permette di conoscere, almeno a grandi linee, gli avvenimenti relativi alla sua condanna e al processo (prosa 4). Il filosofo rievoca il suo passato e riafferma con orgoglio i nobili sentimenti che hanno sempre ispirato il suo comportamento, conformemente ai più puri precetti della filosofia di Platone, allorquando, per il bene comune, si oppose alle prepotenze e alle

insidie di spregevoli personaggi (da notare che costoro sono tutti dei Goti, cioè appartengono alla classe dei dominatori e della cerchia di Teodorico) — non si parla, tuttavia, del re stesso, al quale non è rivolta nessuna accusa. La nobiltà d'animo di Boezio, purtroppo, non ottenne dal Senato la riconoscenza che meritava, nonostante che egli fosse sceso in campo a difesa della dignità e degli interessi del Senato stesso; al contrario, l'ordine senatorio si era mostrato incapace di difendere la propria libertà, o, per lo meno, colui che si era esposto a difenderla in sua vece. Boezio insiste a narrare dettagliatamente le ingiustizie subite, ma queste considerazioni, comunque, trascendono il suo caso personale e debbono essere proiettate su tutta la condizione umana, perché fatte alla presenza della Filosofia, che è un valore universale. Di conseguenza è Boezio stesso che intona il carme successivo, a differenza di quanto avviene di solito nella *Consolatio*, ove è la Filosofia a chiarire ulteriormente e sintetizzare, per mezzo della composizione poetica, i risultati raggiunti nella conversazione in prosa. Egli si rivolge al creatore e reggitore dell'universo, sottolineando il contrasto tra il disordine che domina nelle vicende umane e l'ordine che regge i fenomeni naturali: la preghiera è che anche agli uomini si impongano, alla fine, le leggi dell'armonia cosmica. Questo carme, particolarmente significativo, già preannuncia l'intendimento e gli scopi dei ragionamenti successivi. Ma la commozione di Boezio induce Filosofia a intervenire ancora una volta per correggere gli errori del discepolo. La vera patria dell'uomo, ella dice, è altrove, al di fuori dei limiti fissati dalla filosofia stessa, essa osserva nella prosa 5, e da tale patria Boezio si è allontanato di propria volontà. Nessuno, infatti, può essere esiliato dalla sua vera patria: chi ne è lontano si è estromesso da solo. Per cui il presunto disordine che sconvolge le vicende umane, in realtà non esiste, perché è il singolo che, da solo, abbandona la propria condizione di equilibrio e di atarassia e si lascia turbare da quello che proviene dall'esterno. Il vero uomo non appartiene al regno della molteplicità, del disordine, ma a quel regno in cui uno solo è signore e sovrano, come dice un famoso verso omerico, che anche Aristotele aveva ripreso, dandogli un significato teologico, nella sua *Metafisica* (1076a 4). Pertanto l'evidente sconforto in preda al quale Boezio si trova è sintomo di un errore, di un turbamento che lo pervade nel profondo e gli impedisce di trovare il vero significato dell'esistenza umana. Come nel mondo terreno ogni cosa possiede il suo giusto ordine e ha un suo compito specifico, altrettanto deve avvenire nelle azioni degli uomini: altrimenti i loro esiti non saranno felici. Questa conclusione di carattere generale suggella il pensiero della stessa prosa 5, che il rimedio giusto deve essere applicato al momento giusto; e poiché è predominante qui l'idea della cura dei mali dell'anima, la Filosofia,

prima di applicare il rimedio a Boezio, vuol far risaltare davanti agli occhi del malato stesso quanto sia grave la sua malattia, per cui lo interroga per fare emergere il suo stato di ignoranza, di confusione, di torpore. Boezio sa, comunque, che il mondo è stato creato da Dio; il malato possiede, perciò, ancora una scintilla di salute, che sarà compito di Filosofia attizzare e irrobustire, in modo da ottenere la piena guarigione. Una volta assodato, quindi, che il mondo è stato creato da Dio, bisognerà indagare sullo scopo e sul fine dell'universo e sulla natura dell'uomo, che in esso vive (prosa 6): è quello che Filosofia farà nella seconda parte dell'opera (libri III-V). Su questo motivo dell'armonia cosmica, che deve regnare anche nell'animo dell'uomo, si conclude il primo libro con un carme di notevole significato (VI): esso pertanto sembra essere il motivo centrale del primo libro, che, se considerato dal punto di vista della struttura e della concatenazione del pensiero, sembra un poco disordinato.

Più compatto è il secondo libro, che appare tutto incentrato sul tema filosofico e morale della vanità delle cose umane: esso costituisce il primo rimedio dei mali di Boezio, ed è svolto con emotività e vivacità oratoria, più che per mezzo di una pacata riflessione filosofica, ma non per questo è meno convincente. Come già il primo libro risultava diviso sostanzialmente in due parti (richiesta pressante della Filosofia a Boezio, che si stacchi dalle cose del mondo, e autodifesa di Boezio, che abbisogna ora di una cura spirituale), così anche il secondo si può dividere in due sezioni: nella prima si considera il rapporto dell'uomo con la fortuna, della quale si sottolinea la continua mutevolezza, anche se tale mutevolezza, in ogni caso, si inserisce nell'ordine delle cose volute da Dio, per cui in tale ordine trova la sua più intima giustificazione; nella seconda si conclude che l'errore di essersi fidato della mutevolezza della fortuna non può essere altro che di Boezio stesso. Così Boezio innalza ad un livello di maggiore dignità ontologica il concetto di fortuna, la quale comunemente era considerata una realtà dai contorni imprecisi, che sfuggiva ad ogni considerazione oggettiva, ma appariva come qualcosa di inafferrabile e tale che la sua incidenza si prestava soprattutto a considerazioni moraleggianti o di carattere letterario. Bisogna osservare, tuttavia, che già lo stoicismo, che Boezio sicuramente conosceva, aveva assegnato alla fortuna una sua funzione precisa nell'ambito della realtà dell'universo. Ma questa valutazione della fortuna come entità metafisica sarà oggetto della discussione successiva, del quarto e del quinto libro: per ora Boezio si muove (certo volutamente, in vista, cioè della struttura, ascendente per gradi, della sua dottrina) su di un livello più basso, allineandosi alle numerose diatribe antiche, dedicate al tema della fortuna, del suo cieco volere, della necessità inderogabile per il sapiente di non lasciarsi turbare da essa. Si tratta di considerazioni che erano diventate trite soprattutto nella filosofia stoica e in quella cinica, nella prosa moraleggiante dell'età

imperiale: molti echi di queste diatribe, spesso impiegate con intenti consolatori, come già in Seneca, prima ancora che in Boezio, si riscontrano in queste pagine; accanto a quella di Seneca, è forte la presenza di Cicerone, il quale, soprattutto nelle *Tusculanae* e probabilmente anche nella *Consolatio* scritta per la morte della figlia, aveva impiegato i medesimi motivi consolatori di origine cinica. Del resto, proprio alla fine del secondo libro i riferimenti a Cicerone, e più specificamente al *Somnium Scipionis*, diventano particolarmente marcati ed evidenti. Così, per mezzo di patetiche allocuzioni ed esortazioni a non credere alla fortuna, e di giustificazioni, addotte dalla fortuna stessa, a difesa del proprio operato, che può apparire forse cieco e ingiusto a chi è sempre rivolto alla ricerca insaziabile del proprio tornaconto, ma non mai realmente assurdo (una prosopopea non rara nella prosa moraleggiante dell'età ellenistica e imperiale), si svolgono le prime due prose del secondo libro, a ciascuna delle quali si aggiungono, senza arrecare motivi nuovi, i carmi relativi.

Terminata questa prima parte, di carattere generale, dedicata a investigare sulla realtà della fortuna, sul suo dominio sugli uomini, sull'atteggiamento che il sapiente deve assumere di fronte a lei, e nella quale il nostro scrittore non si distingue, in fondo, da un Seneca o da un Dione Crisostomo, si passa poi (prosa 3 e 4) al caso particolare di Boezio, il quale era stato abbondantemente favorito dalla sorte negli anni passati, e in parte anche in quel momento stesso in cui si lamentava, dato che, mentre lui era in carcere, erano comunque sani e salvi e godevano di una prospera condizione le persone che a lui erano più care. La fortuna, dunque, non gli era divenuta del tutto avversa, nonostante quello che potesse sembrare. Boezio, quindi, non ha alcun motivo di lamentarsi: essa si è comportata secondo il suo costume; è stata, cioè, mutevole e cieca, ma non ha fatto niente di diverso da quello che è nella sua natura fare. I carmi relativi, anche in questo caso non molto significativi, confermano queste dottrine.

Con la seconda parte del libro, il quale ha inizio con la prosa 5, la Filosofia passa ad un secondo gradino della sua cura, applicando a Boezio dei rimedi più energici. Essi consistono nel mostrare come tutte le cose che l'uomo crede che siano buone, in realtà non sono tali, nella loro più intima essenza, come il potere, la ricchezza, la dignità, o sono caduche, anche se posseggono almeno in parte un valore positivo, come la gloria e la fama. Il discorso che si viene svolgendo introduce una serie di considerazioni non particolarmente nuove, che si muovono anch'esse, come già le precedenti, nell'ambito della precettistica filosofica dell'età greca e romana; ancora una volta Seneca e Cicerone molto verisimilmente sono stati i modelli di Boezio, e non è difficile riscontrare nelle opere di quelli i motivi ai quali il nostro scrittore ha attinto. Questi motivi topici costituiscono il

contenuto anche del carne successivo (il quinto), che contiene una descrizione molto manierata della antica età dell'oro, quando l'uomo viveva senza aver bisogno di alcuna cosa, contento solo di quello che la natura gli offriva. Convenzionali sono anche le considerazioni della prosa successiva (n. 6), nella quale viene criticato il desiderio degli onori e delle cariche pubbliche: essi, infatti, non rendono migliore l'uomo, ma al contrario lo corrompono, sì che è l'uomo a rendere detestabile il potere. Ne sono una riprova fatti e personaggi famosi, che vengono citati, secondo un atteggiamento didattico caratteristico, a mo' di esempio: in particolare è Nerone colui che impersona il tipo del tiranno crudele.

Il discorso potrebbe a questo punto considerarsi concluso; invece Boezio vuole esaminare a parte un ultimo problema, che solitamente nelle trattazioni moralistiche della filosofia antica è collocato, in un unico motivo di critica e di condanna, insieme con quelli precedenti: il desiderio della gloria. Ora pertanto (prosa 7) il discorso di Boezio compie un vero e proprio salto di qualità, abbandonando i motivi convenzionali e topici per assumere coloriture affatto personali. È un ex console, che parla, una persona che aveva iniziato il *cursus honorum* nella prima giovinezza e aveva esercitato cariche importanti negli anni passati, come egli stesso aveva detto con un certo compiacimento e con abbondanza di dettagli in una delle sue prose precedenti. La fama e il potere politico di cui lo scrittore aveva goduto contrastano dolorosamente con la triste situazione in cui ora egli si trova mentre scrive queste amare considerazioni sulla vanità della grandezza umana. È naturale, quindi, che in queste parole di Boezio sulla gloria ora risuonino dei motivi personali, che non si potevano leggere nelle diatribe, destinate a tutti gli uomini senza tener conto dei casi concreti, dai moralisti antichi; Seneca potrebbe rappresentare un'eccezione a questa prassi diatribica, perché anch'egli si era dedicato alla filosofia contemporaneamente e dopo l'esercizio del potere. Boezio confessa apertamente di aver ricercato la gloria, anche se non per desiderio di potenza o per vanità, ma per permettere alla virtù di manifestarsi con l'attività nella vita politica. Ma anche la gloria umana è limitata nello spazio e di breve durata, replica la Filosofia. Così dicendo Boezio riprende molte delle considerazioni già svolte da Cicerone nel *Somnium Scipionis*, al quale lo scrittore si collega palesemente in più di un dettaglio. Ma quello che potrebbe sembrare un aggancio di carattere puramente letterario ed erudito è vivificato dalla personale adesione dello scrittore ad una visione sconsolata e non ottimistica. Certamente anche Cicerone aveva sottolineato la breve durata della gloria umana e la sua diffusione entro angusti spazi, ma aveva anche additato all'uomo politico un suo fine proprio, che serviva a superare lo scoramento che avrebbe prodotto la considerazione troppo disincantata della vanità della gloria:

tale fine consisteva nella vita nel cielo, nel ritorno a quella condizione originaria dalla quale l'uomo era disceso, nel raggiungimento di una realtà beatificante riservata esclusivamente a coloro che avevano ben meritato della patria. Il concetto è ripetuto, ma con molto minor efficacia, nel carme successivo (i carmi di questo libro non si distinguono per pregi particolari, ad eccezione dell'ultimo, che si solleva a grande altezza poetica e si caratterizza per la densità del pensiero).

Con la prosa 7 e con le amare considerazioni sulla brevità e sulla inutilità della gloria umana si conclude il pensiero fondamentale del secondo libro, al quale si aggiungono un passo in prosa ed uno in poesia che hanno, tuttavia, poca attinenza con il tema principale. Il primo di essi, cioè la prosa 8, è anche piuttosto inconcludente e privo di una vera idea conduttrice, oltre a tornare inopinatamente sul tema, già trattato, della fortuna (la fortuna ha, almeno, il merito di farti distinguere i veri dai falsi amici), mentre il carme VIII, che chiude il libro secondo, merita ben altra considerazione. È un carme veramente ispirato e perfetto nella sua cura formale e può essere considerato come uno dei più elevati della *Consolatio*. In esso Boezio svolge un'esaltazione dell'amore cosmico, di quella forza che domina e trascende le particolarità dei singoli fenomeni contingenti e risolve i contrasti in un'armonia superiore. Questo avviene sul piano della realtà sensibile, nella quale le forze contrastanti sono legate da un accordo eterno e da un'armonia produttrice di pace e di equilibrio, ma purtroppo non avviene nel mondo degli uomini, nel quale non regna l'amore, che dovrebbe inserire quel mondo nell'armonia universale. Con queste considerazioni il neoplatonico Boezio non può essere collocato sulla medesima linea di un Empedocle, che aveva visto nell'amore una forza che domina sull'universo in concomitanza con l'elemento disgregante, Podio: per Boezio, l'«amor che muove il sole e l'altre stelle» è una forza metafisica, è l'effetto dell'aspirazione di tutto l'universo a Dio¹⁸. Il carme significa, a questo punto, che il potere della fortuna, sul quale aveva così a lungo insistito il libro secondo, è oramai superato: forza dominante in tutto l'universo è l'amore per Dio; ad esso si dovrà ora dedicare il pensiero di Boezio, e giustificare razionalmente quello che l'empito lirico aveva enunciato in un primo momento¹⁹.

Se il secondo libro si muoveva in un ambito di pensieri dominato soprattutto dalla filosofia cinico-stoica e dalla letteratura protrettica e consolatoria, il terzo ci introduce, invece, nel pensiero che più è vicino al cuore del problema, e cioè affronta la definizione del *telos*, del fine ultimo dell'uomo, dal punto di vista del platonismo: stiamo affrontando oramai la parte più significativa e più personale della filosofia di Boezio. Questo libro è diviso in due sezioni dal carme IX, la cui importanza fondamentale per tutta l'opera, per quanto concerne il contenuto

filosofico, verrà posta in luce al momento opportuno: qui bisogna osservare che già la sua collocazione è importante, perché serve a dividere in due parti non solo il terzo libro, ma anche la *Consolatio* intera. Prima di tale carme il problema del *telos* è affrontato in negativo: si esamina, cioè, quali cose non costituiscano il vero fine dell'uomo, mentre dopo di esso, appunto, la discussione si incentra a definire che cosa effettivamente tale fine sia.

Dopo un inizio di carattere interlocutorio, che toma a impiegare la oramai ben nota immagine della 'cura' dell'anima (la Filosofia trova che ora è giunto il momento di applicare al malato delle cure più energiche: prosa I e carme I), Boezio propone per bocca della sua maestra un enunciato che, in fondo, deriva dalla *Etica Nicomachea* di Aristotele: ogni uomo ricerca la felicità, solo che tale ricerca viene deviata dalla natura umana, che è attratta da false immagini di bene, e quindi persegue come se fosse vero bene quello che in realtà non lo è (prosa 2). Il discorso della Filosofia, a questo proposito, risulta analogo a quello del secondo libro, ove si diceva che i beni ricercati dagli uomini sono tali solo in virtù del loro errato giudizio e non sono veri beni, ma in quel contesto si insisteva, con tono protrettico e diatribico, sulla vanità dei beni terreni, qui, invece, si osserva che tutto deriva dall'errore umano, che è in preda alle illusioni, quando considera veri beni i beni terreni. La ricerca del bene, ripete Boezio nel carme II, accomuna uomini e animali, perché in tutti gli esseri viventi è innato siffatto impulso: tale concetto della universalità della aspirazione dell'uomo al bene ci introduce alla formulazione successiva, dalla quale risulta che il *telos* ha un carattere di universalità non *a parte subiecti*, ma *a parte obiecti*, perché esso deve escludere ogni bene che sia solamente particolare. Il vero bene deve assommare in sé tutti i beni particolari (prosa 9). Orbene, il complesso del libro, che inizia dalla prosa 3 e si prolunga fino al carme Vili, serve a mettere in evidenza l'errore degli uomini, che per la maggior parte sono distratti dietro false immagini nella ricerca del vero bene: essi, infatti, vanno dietro alle cose del mondo, non perseguono il bene assoluto, ma un bene relativo, che solo in parte è buono, per cui ogni bene limitato porta con sé inevitabilmente una parte di male e di dolore e, soprattutto, non comprende tutti gli altri beni. In tutta questa discussione Boezio sembra attingere con notevole insistenza alla filosofia platonica, più precisamente al *Protagora*, anche se le argomentazioni del filosofo romano sono destinate ad una conclusione diversa, e anche se il concetto fondamentale è da inserirsi nella dottrina neoplatonica. Platone, infatti, aveva indagato sul problema se le varie virtù fossero qualcosa di diverso l'una dall'altra o costituissero, tutte insieme, un'unità; Boezio osserva che gli uomini hanno indebitamente diviso in una molteplicità di beni apparenti quello che, nella sua

sostanza, è unico. È la dottrina stoica della differenza tra beni esterni e, quindi, non realmente tali, e bene vero, che è ripresa da Boezio e trasformata con la conclusione che il bene vero è unico e si identifica con Dio.

Viene ora il già ricordato carme IX, un inno di invocazione al Dio dell'universo, intonato dalla Filosofia con la partecipazione commossa del suo discepolo, perché Dio conceda a entrambi la conoscenza delle realtà più elevate: essa soltanto procura anche la conoscenza del *telos* e il suo conseguimento; già Platone, del resto, aveva detto che prima di un'impresa importante si deve invocare Dio (cfr. *Tim.* 27c). Posta, dunque, come base di ogni indagine la vera dottrina (cioè la dottrina neoplatonica), è su tale base che si dovrà costruire la discussione successiva, la quale, appunto, costituisce la *pars construens* dell'opera. La densità del pensiero contenuto dal carme sarà meglio illustrata in dettaglio dall'esame di esso nel corso della nostra lettura, nel commento ai singoli versi. Il carme che, come si è detto, è un inno a Dio, ne celebra le lodi, e si colloca, come ultimo e splendido esempio, nella lunga tradizione letteraria greca e latina degli inni alla divinità, che risaliva fino ad Omero. Il cristiano Boezio si è rivolto a Dio scrivendo la sua preghiera nelle forme della cultura pagana, della quale era imbevuto: e non solo in questo carme, del resto, ma nella architettura del suo pensiero, nella creazione di una limpida prosa filosofica e nella costruzione di una limata poesia didascalica. Inni poetici di contenuto filosofico e religioso erano da sempre esistiti nella cultura ellenistica e romana; inni filosofici, di esaltazione e di adorazione del Dio cristiano, erano stati composti da Sinesio di Cirene; più vicina a Boezio, e probabilmente a lui nota, era l'opera di Marziano Capella, il *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, nella quale si incontrano inni di contenuto filosofico-religioso, e la filosofia professata da Marziano nella sua opera oscurissima e nebulosa era, appunto, il neoplatonismo (si legga il carme di II, 185-193). Niente delle nebbie di Marziano, però, è passato nella limpida poesia di Boezio, il quale ha saputo concentrare in trenta versi la dottrina platonica del *Timeo*, insieme a spunti di esegesi neoplatonica, tratti da Proclo e altri filosofi dell'epoca. Dio creatore, rimanendo immoto, è il motore dell'universo, e tutto lo governa con leggi eterne e razionali; tale governo del mondo è ispirato esclusivamente dalla bontà e si manifesta mediante un ininterrotto rapporto armonioso delle singole parti tra di loro, rese vitali dalla presenza dell'anima cosmica, che tutte le pervade. Quest'anima, che è all'interno del mondo, è da intendersi alla maniera platonica come principio eterno di vita e di moto (cfr. il passo, fondamentale per tutta l'esegesi neoplatonica, di *Phaedr.* 245c sgg.); ma viene meglio definita, in seguito, secondo gli sviluppi che il neoplatonismo ha dato alla dottrina del *Timeo* (36b sgg.): essa si divide in due parti, ciascuna delle

quali ritorna su se stessa attraverso un moto circolare: è il moto della 'conversione', come la chiamavano i neoplatonici, che riproduce il ritorno di tutte le realtà al loro principio vitale, dopo che questi le ha 'prodote' per mezzo di una 'processione' (*proodos*)²⁰. La medesima esigenza del 'ritorno' (*epistrophé*) è presente nell'anima umana, arricchita dal conforto e dal sostegno che l'intelletto le conferisce. Dall'anima del mondo provengono poi le anime dei singoli esseri viventi, cioè degli uomini e degli animali tutti, le quali sono dotate di un 'carro aereo', cioè di un veicolo materiale, sì, ma leggerissimo con il quale esse possano attraversare le regioni del mondo terreno. Poiché, dunque, tutte le anime aspirano a questo 'ritorno' al Dio che le ha create, ora Boezio per bocca della Filosofia invoca: *da, Pater, augustam menti conscendere sedem*. Solo a Dio, infatti, noi dobbiamo tener fisso lo sguardo, ché Dio è il nostro principio, la guida, la strada e il fine ultimo. Così, dopo l'ampia trattazione della dottrina di Dio, celebrato nella maniera tradizionale con un inno che elenca tutte le sue *aretài*, tutte le sue prerogative, Boezio, sempre seguendo le norme fissate dalla tradizione letteraria, intona la sua preghiera, che si riassume nel desiderio di conoscere Dio; e nella conclusione del carme si ribadiscono di seguito tutti i termini che servono a designare la realtà assolutamente trascendente.

Gli ultimi versi dell'inno hanno stabilito che solo Dio costituisce il vero e massimo bene. Una volta che questo è stato posto come premessa, bisogna poi riscontrarne la validità; ma in ogni caso si è fatto un passo avanti nella discussione, dato che la prima metà del libro terzo era arrivata, in conclusione, alla negazione di tutti i beni umani, in quanto essi non posseggono la prerogativa di essere veri beni. In sostanza, come si può dimostrare che il *summum bonum*, che costituisce il *telos* della vita umana, è Dio? Questa conclusione era, in un certo senso, implicita in tutta la discussione precedente, nella quale si svolgeva la dimostrazione della insufficienza di tutti i beni terreni, ma non era stata ancora apertamente enunciata. Fondamentale, per questo scopo, è la prosa io, la quale è tutta incentrata su di un preciso postulato neoplatonico: la presenza della imperfezione si configura come un depotenziamento della perfezione; non si può procedere per un cammino ascendente, perché tutta la realtà è strutturata in una scala discendente. Il ragionamento di Boezio si svolge attraverso una serie di postulati. Bisogna vedere se esiste nella realtà cosmica quel sommo bene che Filosofia aveva indicato poco prima. Ma l'esistenza di tale sommo bene è solo affermata per via di postulato ineludibile, non è dimostrata: «sed quin existat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum negari nequit. Omne enim quod imperfectum esse dicitur id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur» («Ma non si può negare che questo bene esista e sia come la fonte, se così si può

dire, di tutti i beni: infatti tutto quello che è detto imperfetto è definito tale per la diminuzione del perfetto»). Da nessuna parte, finora, era stato detto che esiste un *fons bonorum*, e questo perché l'origine di tutti i beni è Dio, la cui esistenza sia per il cristiano sia per il neoplatonico non abbisogna di dimostrazione. È il significato della realtà materiale, invece, che deve essere adeguatamente interpretato. Orbene, nella discussione precedente era pur sempre emerso che nella felicità consisteva il sommo bene degli uomini, anche se gli altri beni terreni apparivano soltanto come beni parziali e non si identificavano totalmente con essa né la procuravano in modo assoluto. Ma Finno che la Filosofia ha poi cantato ha esaltato Dio come il sommo bene. Poiché non possono esistere due realtà somme, se ne deve concludere che, anche per l'uomo, e non solo considerato ontologicamente in sé, Dio si conforma e si presenta come *summum bonum* e quindi si identifica con la felicità. Questa affermazione deriva a Boezio da una lunga tradizione neoplatonica: accennata, in ambiente latino, da Calcidio, che nelle sue linee fondamentali si era rifatto a Porfirio (è in Porfirio, infatti, che si trova esplicitamente affermata l'identificazione di Dio con il bene), questa identificazione ebbe poi più ampia applicazione in Agostino, il quale, tuttavia, evita quella accentuazione di tipo panteistico che Boezio le conferisce, come andremo a vedere tra poco. Infatti, prosegue Boezio, gli uomini, partecipando a tale felicità, che si identifica con il sommo bene, diventano, in un certo senso, partecipi di Dio: una affermazione, questa, densa di significato, che porta alle estreme conseguenze la riflessione sul concetto di partecipazione, che era stato tipico della scuola platonica e a cui si era interessato anche Agostino²¹. In ogni caso, con questa affermazione: Dio è il sommo bene e tutti gli uomini ricercano il bene, si risponde alla domanda preliminare che la Filosofia aveva posto nel primo libro (prosa 6): quale sia lo scopo ultimo di tutte le cose. Lo scopo ultimo è il bene.

In conformità con questo importantissimo risultato a cui si è giunti, il carme X esorta gli uomini a volgere il loro sguardo alla patria celeste, ove possono trovare la loro felicità. Essa, infatti, non risiede nella terra, ché i tesori materiali servono solo a far vieppiù sprofondare l'uomo nella tenebra. Ma qual è, dunque, questo bene? Ancora non si era risposto alla questione di quale fosse la sua natura. A tale questione risponde la prosa n. Precedentemente si era detto che il bene in realtà è unico e trascendente, in quanto nessuno dei beni terreni, che erano stati passati in rassegna, era tale da poter escludere ogni altro; poi il vero bene era stato identificato con la felicità e con Dio; ora si afferma che il vero bene è Dio ed è uno partendo da un'altra serie di considerazioni, alla base delle quali vi è sempre la realtà di Dio. Dio, infatti, fornisce a tutte le cose la loro sussistenza, non in quanto le crei materialmente o le tenga nella vita, ma in quanto fornisce

ad esse la vera possibilità di esistere, che consiste nell'essere, ciascuna, *una* cosa. Dio è, come aveva affermato Porfirio sviluppando la dottrina e alcuni accenni di Plotino, l'uno; il neoplatonismo boeziano, al quale si aggiunge senza dubbio la conferma della dottrina cristiana, insegna parimenti che Dio è l'uno; e come per Plotino l'Uno è la causa dell'esistenza di tutte le cose, così per Boezio l'unità (che sostanzialmente si identifica con Dio) permette a tutte le cose la loro esistenza. Pertanto tutte le cose, sia quelle animate sia quelle inanimate, tendono all'unità, perché senza di essa non esisterebbero, e questa unità è il bene, questa unità è Dio; il carme XI trae da questa affermazione alcune conseguenze che, forse non sono molto calzanti con la conclusione a cui si era giunti, come l'esistenza della reminiscenza negli uomini.

Segue un'altra dottrina fondamentale, quella della non esistenza del male. Stabilito che Dio si identifica con il sommo bene, ne deriva, in prima istanza, che non può esistere un principio del male, ché, altrimenti, esisterebbero due principi (e questo punto fermo della dottrina neoplatonica, della non esistenza del male, era stato sottolineato soprattutto dagli scrittori cristiani in polemica con il manicheismo); poiché, inoltre, tutte le cose traggono dall'uno la loro esistenza e non possono esistere senza l'uno, cioè senza Dio, nessuna cosa è, di conseguenza, malvagia; e infine, se Dio, che è il sommo bene, è l'essere per eccellenza (in questa dottrina sono presenti alcune formulazioni e problematiche discusse nelle opere logiche di Boezio stesso, come il *de hebdomadibus*), ne consegue che quello che è malvagio non ha esistenza. Questa era stata una dottrina fondamentale della tradizione platonica, sia pagana sia cristiana: la si incontra, ad esempio, in Plotino, in Origene, in Gregorio di Nissa, in Agostino²².

Il libro si conclude con la rievocazione del mito, interpretato in chiave neoplatonica, della discesa di Orfeo negli inferi. Essa simboleggia la discesa dell'uomo nell'oscurità del mondo materiale, dal quale egli può e deve riemergere. Ma l'uomo faccia attenzione a non volgersi di nuovo indietro a considerare la materia, per non ricadere in essa, così come era succeduto ad Orfeo, che, per aver rivolto il suo sguardo indietro, cioè al Tartaro, aveva perduto Euridice (carme XII). Leggiamo qui una interpretazione neoplatonica di questo mito, che era assai diffusa anche presso i Greci; è noto, del resto, l'interesse dei neoplatonici (ma già anche degli stoici) per i miti, e in particolare per i miti omerici, che quei filosofi vogliono interpretare allegoricamente. Del resto, data la centralità dei poemi omerici nella cultura antica, non meraviglia che i neoplatonici non intendessero escluderli dalla costruzione del loro pensiero, ma si rivolgessero anche ad essi per trovare, mediante una appropriata interpretazione allegorica, una conferma alle proprie dottrine.

Con il quarto libro si affronta un altro punto fondamentale della teodicea boeziana: oramai il ragionamento del nostro scrittore ha abbandonato le dottrine preliminari e si volge dirittamente verso il nucleo centrale della sua dottrina. Ammettiamo pure che il male non esista, osserva Boezio: è un fatto, però, che gli uomini commettono il male, e quindi esso esiste, se non sul piano ontologico, certo su quello morale; da qui la necessità di considerarlo come esistente in qualche modo, per annullarne il danno e l'efficacia. Che colui che commette il male sia — contrariamente alla comune convinzione degli uomini — debole, infelice e degno di commiserazione, a differenza dell'uomo onesto, è un punto fondamentale dell'etica, che aveva animato, molti secoli prima di Boezio, la dottrina di Platone ed era stato splendidamente dimostrato dal *Gorgia*²³. Gli uomini, infatti, tendono naturalmente al bene, sia a quello vero sia anche a quello soltanto apparente; ma mentre colui che è buono può in ogni caso compiere il bene, altrettanto non può fare il malvagio, o perché è tale, e quindi non vuole di proposito comportarsi rettamente, o perché è accecato dall'errore, e quindi commette il male scambiandolo per il bene. Ma colui che non può compiere quella cosa che vuole fare e che è portato a fare per forza di natura deve essere ritenuto più debole di colui che può compierla, e questo vale ancora di più per colui che non può compiere la cosa più eccellente di tutte, e cioè il bene (prosa I). Chi è convinto di questa verità può oramai affrontare con le sue sole forze il viaggio di ritorno verso la patria celeste, perché non sarà più turbato dalla violenza e dal disordine del mondo, come si accenna alla fine di quella prosa e si conferma con lirico slancio nel primo carme. La prosa successiva illustra il discorso apparentemente paradossale del *Gorgia* platonico (466b sgg.), confermato anche dal carme II (breve ed efficace descrizione del contrasto tra l'aspetto esteriore del violento e la sua intima miseria di uomo incatenato alle passioni). Gli uomini buoni, quindi, posseggono come premio la propria bontà, che nessuno può strappare loro; pertanto essi sono destinati a diventare, in un certo senso, Dio, grazie alla presenza in essi del bene, che è Dio stesso; al contrario, i malvagi si sprofondano sempre di più in una condizione ferina e perdono i connotati umani (prosa 3): una dottrina, questa, che risaliva fino al *Fedone* platonico e che era comune al neoplatonismo in generale. Tale convinzione è confermata, ancora una volta, dalla interpretazione allegorica di un mito, e precisamente di quello di Circe, la quale aveva trasformato in porci i compagni di Odisseo (Odyss. X, 133 sgg.). Solo l'eroe, grazie all'aiuto del dio e della propria intelligenza e del proprio senno, si era salvato: è evidente, quindi, la funzione emblematica e didascalica che possiede, ancora una volta, il mito omerico. Proseguendo nell'argomentazione ispirata al *Gorgia* platonico, Boezio sostiene che i malvagi sono infelici appunto

in quanto tali e che potranno avere un sollievo alla loro infelicità solo scontando la pena dovuta alla loro malvagità. Chi riesce ad evitarla merita più compassione di chi, invece, la sconta, perché quest'ultimo riesce almeno in parte a liberarsi dal male (cfr. 472e sgg.) (cfr. prosa 4; questa dottrina è confermata, sia pure non con stringente coerenza, dal carme successivo).

Precisato questo, si torna al punto iniziale: come si armonizza la certezza dell'esistenza del bene e del male con il dispiegarsi della provvidenza di Dio? Se, come è evidente a tutti, i beni terreni (i quali, pur non essendo veri beni, sono però almeno in parte tali: cfr. Aristot., *Eth. Nicom.* 1178a 25 - b3) toccano a caso agli uomini, allora bisogna concludere che la loro distribuzione è ingiusta. Ma se c'è un Dio che guida ogni cosa, anche l'attribuzione del bene e del male deve dipendere da certe cause: bisogna, dunque, conoscere siffatte cause. È evidente l'allusione di Boezio a se stesso e alla propria vicenda, nella quale la sua nobile condotta era stata così ingiustamente ricompensata (prosa 5). In un modo un po' criptico ciò è confermato dal successivo carme V: se uno osserva i fenomeni celesti a cui è abituato, non se ne meraviglia, mentre se gli capita di osservare dei fenomeni non usuali (ad esempio, una eclissi), rimane sbigottito, perché non ne conosce le cause. Altrettanto avviene per il bene e il male che sono sulla terra, la cui intima giustificazione sfugge ad un primo sguardo degli uomini.

Per spiegare l'esistenza del bene e del male si deve passare all'esame delle due forze, apparentemente contrastanti, che regolano le vicende di tutti: la provvidenza e il fato. Abbiamo raggiunto, quindi, i problemi fondamentali della vita dell'uomo, dai quali, se bene interpretati, può scaturire la consolazione della filosofia. La provvidenza e il fato sono esattamente due facce della medesima realtà: la prima è la razionalità, fondata in Dio, che tutto ordina in modo conforme alla semplicità e alla immobilità del suo essere stesso; il fato è il medesimo ordine, considerato, però, dal punto di vista del mondo; esso significa il molteplice intrecciarsi di tutte le cose che divengono e si muovono: tutto quello che è sottoposto al fato è sottoposto anche alla provvidenza, perché il primo è subordinato alla seconda. Provvidenza e fato dispongono la vita dell'uomo, perché Dio conosce in anticipo il bene e il male. Anche se l'uomo non li sa distinguere, deve comunque avere fede nella guida di Dio²⁴. Il destino, del resto, si attua per mezzo di sei entità differenti, intermedie tra Dio e l'uomo: o per mezzo degli spiriti divini, che sovrintendono alla divinazione, o per mezzo dell'anima del mondo, o per mezzo della natura del tutto, o per mezzo del movimento delle stelle, o delle potenze angeliche o della attività dei demoni (prosa 6). Il carme VI si ricollega, per mezzo di una assai elaborata architettura di corrispondenze, sulla quale ha fatto luce il Gruber, al carme I, V (stesso metro ed

uguale estensione): nel primo libro ci si domandava come l'armonia del tutto potesse andare d'accordo con il disordine che regna sulla terra; nel quarto si propone la risposta: il macrocosmo è il modello di quello che avviene sulla terra. Grazie alla pace e all'amore, che hanno la loro radice nella provvidenza di Dio, gli uomini sono in contatto con lui.

Orbene, ogni destino, buono o cattivo che sia, viene attribuito agli uomini o perché i buoni si esercitino nella pratica della virtù e nella sopportazione del male materiale o perché i malvagi traggano da esso i mezzi per il loro miglioramento. Pertanto ogni destino è sostanzialmente buono, anche se gli uomini non lo considerano tale: ma essi non sono in grado di vederne, nella loro limitatezza, l'intrinseca realtà (prosa 7). La mitologia, che rimaneva ancora ai tempi del cristiano Boezio uno strumento indispensabile della cultura e dell'arte, fornisce, nel metro VII, la conferma a quanto è stato esposto nella prosa precedente: Agamennone, che con i dieci anni dell'assedio di Troia aveva punito l'offesa arrecata al fratello Menelao; Odisseo, che riuscì a vendicarsi di Polifemo; Eracle in primo luogo, che, come già avevano spiegato soprattutto i filosofi della scuola stoica, grazie alle sue fatiche poté essere levato fino al cielo: tutti forniscono un esempio di come l'uomo che lotti con le avversità del destino migliori e nobiliti la propria anima.

Il quinto libro si connette immediatamente a questi problemi posti alla conclusione del quarto, e più precisamente a IV, 6. Esso costituisce la vetta del pensiero del nostro filosofo, affrontando le due tematiche considerate strettamente unite fin dai tempi della filosofia ellenistica, quelle della provvidenza e del libero arbitrio: va tenuto presente, per evitare ambiguità nella lettura del testo, che Boezio usa spesso il termine di 'previdenza' o di 'conoscenza previa per designare la provvidenza di Dio, allorquando vuole sottolineare in essa non tanto l'attività provvidenziale, che dispone le cose per il bene dell'uomo, quanto il conoscere in anticipo l'attuarsi delle varie vicende. In questo libro si collegano, mediante un ideale rimando interno alle precedenti parti dell'opera, le risposte a molte delle domande che Boezio aveva posto nell'inizio della sua discussione con Filosofia, sul significato dell'infelicità umana e del disordine che regna sulla terra. Con la prosa i si cominciano a precisare, seguendo l'insegnamento di Aristotele (cfr. *Phys.* II, 4-6), i significati dei termini casuale e fortuito. Come osserva il Courcelle, qui due tesi si scontrano: quella sostenuta da Boezio, non ancora adeguatamente istruito sul problema, che tende a rimarcare l'antinomia tra prescienza divina e libero arbitrio, e l'altra, quella della Filosofia, che vuole risolvere tale antinomia. Il caso in senso assoluto non esiste, ed il suo significato volgare di 'avvenimento non prodotto da una causa certa' è, in realtà, una contraddizione in termini. Niente ha origine dal niente, avevano osservato

già gli antichi filosofi, sebbene avessero proposto tali loro affermazioni soltanto nell'ambito della realtà fisica²⁵. Ma il caso è tale solo all'apparenza, e significa solamente che gli uomini non conoscono le cause, o determinate cause. L'avvenimento casuale è anch'esso prodotto da una causa precisa: solo che tale causa è sconosciuta; tutto rientra comunque nell'ordine cosmico delle cause (prosa 1). Il carme I esemplifica l'affermazione precedente servendosi di un'immagine: cosa avverrebbe se, per ipotesi, le correnti del Tigri e dell'Eufrate si incontrassero? I due fiumi hanno origine dalla stessa montagna, ma poi si separano; se si unissero di nuovo, tutto il materiale da loro portato produrrebbe degli incontri e degli scontri non prevedibili, ma certo dovuti a una causa. Era un'immagine frequente nella cultura antica quella di rappresentare il tempo e la vita, che mai stanno fermi e tutto travolgono, con la corrente di un fiume.

Negata, dunque, l'esistenza del caso, si affronta il problema dell'esistenza del libero arbitrio e della provvidenza, cioè della conoscenza previa, che Dio ha di ogni cosa futura, vale a dire di quello che avviene e della catena di cause che lo ha determinato. Ogni essere razionale possiede il libero arbitrio, e Dio possiede la libertà più di ogni altro; in proporzione all'allontanarsi da lui, la realtà scende per gradi, secondo la interpretazione dei neoplatonici, nella indeterminatezza e nella mancanza di libertà: prima vengono le anime che contemplano Dio, poi le anime che si sono diffuse nel corpo, quindi le anime che sono incatenate nelle membra del corpo e infine le anime che si sono allontanate dalla ragione e si sono abbandonate al vizio. Su tutte, comunque, domina la provvidenza (prosa 2). Il carme successivo si collega in modo non molto stretto alla conclusione della prosa precedente: Dio è il vero sole, la cui luce penetra ovunque, a differenza di quella del sole terreno. Dio, pertanto, vede contemporaneamente il passato, il presente e il futuro. In questo modo si accenna già alla soluzione che verrà esposta in seguito, del modo in cui Dio conosce le cose umane: è necessario, cioè, che si salvaguardi la prescienza di Dio per il futuro e, comunque, non si determini in anticipo l'agire dell'uomo. È questo, infatti, il problema fondamentale: come possa Dio conoscere il futuro senza determinarlo, ché in tal caso, se l'agire umano fosse già conosciuto, sarebbe condizionato in anticipo, e allora i meriti e le responsabilità, come già aveva osservato Cicerone, andrebbero perduti e la preghiera a Dio non avrebbe nessun senso. Innanzitutto bisogna sgombrare il campo da una soluzione sbagliata del problema, eppure sostenuta da alcuni: le cose che avverranno producono la onniscienza di Dio, non, viceversa, la onniscienza di Dio determina le cose che avverranno. Tale soluzione, anche se apparentemente salva il libero arbitrio dell'uomo, è errata, perché fa dipendere Dio dalle cose, e non viceversa (prosa 3). Ancora una volta il carme successivo (III) affronta un problema particolare, solo sfiorato dalla prosa precedente, quello

del contrasto tra provvidenza e libero arbitrio. La soluzione che Boezio pensa di proporre non è immediatamente perspicua. Condizionato dalla oscurità del mondo corporeo, l'uomo ha dimenticato quello che aveva visto nella sua condizione preterrena. Solo la reminiscenza, di cui parla Platone, può ricondurlo alla conoscenza delle realtà celesti, che aveva contemplato nella sua vita anteriore alla discesa nella materialità.

Ed ecco, per tornare alla questione fondamentale, la soluzione per cui la provvidenza e il libero arbitrio coesistono. Di tale problema si erano già occupati Cicerone e Boezio stesso nelle sue opere logiche. L'apparente contraddizione è causata innanzitutto dal fatto che si confondono, a torto, la catena delle cause e la preconoscenza di Dio. La concatenazione delle cause e i loro effetti sono una cosa, il conoscere in anticipo l'una e gli altri, un'altra. Il rapporto tra il conoscere e l'accadere si basa su come si intende il conoscere. Gli uomini non sono in grado di vedere e di conoscere la realtà nello stesso modo in cui la conosce Dio. La realtà, infatti, contrariamente a quanto si ritiene di solito, non è conosciuta in base alla sua essenza, ma in base alle facoltà di coloro che la conoscono; esse, a loro volta, sono disposte come in una scala ascendente di valori e di funzioni, corrispondentemente al posto che occupa nella realtà cosmica colui che conosce. Uno è il modo di conoscere dell'animale, puramente sensitivo e immaginativo, altro quello dell'uomo, che aggiunge alla sensazione e alla immaginazione anche la facoltà razionale; e il grado più alto di conoscenza può inglobare quello più basso, mai, invece, quello più basso può servirsi del grado più alto. La struttura gerarchica dell'universo, insomma, si riflette anche nella scala della conoscenza (prosa 3). Il carme successivo è un ampliamento della discussione, ed è incentrato sul problema del conoscere, la cui soluzione, proposta dalla Filosofia nella prosa precedente, è conforme ai criteri del neoplatonismo e nettamente contraria a quella degli Stoici. Costoro, infatti, ritenevano che la conoscenza fosse prodotta dalle impressioni esterne sull'anima dell'uomo, che le riceve come una *tabula rasa*. Questa ulteriore polemica con gli Stoici vuole probabilmente sottolineare la novità della proposta di Boezio, che è basata su principi assolutamente differenti. La prosa 4 prosegue nella discussione relativa alla gerarchia dei gradi di conoscenza e sottolinea il fatto che i gradi inferiori non possono giudicare i gradi superiori e l'oggetto da essi conosciuto. Così gli uomini possono vedere solo in modo temporaneo e limitato, mentre Dio, al contrario, possiede, grazie alla *simplicitas* della propria natura, la capacità di vedere l'universo nella sua interezza. Così è prerogativa specifica di Dio l'eternità, che consiste nel ridurre a *simplicitas* la molteplicità che si snoda nel percorso del tempo e che rappresenta la dimensione entro la quale l'uomo si trova, vive, e, infine, conosce. L'uomo

conosce nel tempo, cioè frammentariamente e per momenti successivi, Dio conosce nella eternità, cioè in modo totale e immediato. Se, dunque, la provvidenza divina vede in anticipo gli avvenimenti prodotti dal libero arbitrio dell'uomo, non per questo essa li determina, ma si limita, appunto, a vederli dalla eternità (prosa 4). Questa differenza è ulteriormente esemplificata nel successivo carme IV, nel quale si sottolinea la differenza tra le bestie, che vivono con il muso rivolto a terra, cioè alla realtà più bassa, e l'uomo, che, grazie alla sua posizione eretta, è in grado di volgersi al cielo e di conoscere le cose più elevate: in questo si distingue, pertanto, dagli animali. Il Gruber pensa che questo sia, sostanzialmente, il vero scopo della *Consolatio*: forse non è necessario arrivare a una conclusione così radicale, dato che il carme in questione non ha un particolare rilievo nell'opera; certo, anche questo ammonimento agli uomini, di ricordarsi della propria dignità e della propria posizione di preminenza nell'universo, è uno dei più significativi messaggi di Boezio.

La prosa successiva introduce un nuovo, importante concetto. A Dio si addice l'eternità, così come è specifico della condizione umana il tempo. Il tempo si divide in passato, presente e futuro, che sono tre sezioni ben distinte e separate l'una dall'altra. L'eternità, invece, è pura presenza: non è un infinito permanere nel tempo, come quello che Platone aveva attribuito al mondo (una dottrina che Boezio, pur cristiano, riprende dal suo maestro); il non terminare in una fine, ma l'aver avuto un principio (anche se non nel tempo, comunque un principio di dipendenza ontologica), costituisce la perpetuità, non l'eternità, ripete Boezio seguendo la dottrina di Ammonio, e tale perpetuità è caratteristica del mondo, mentre a Dio si confà l'eternità, cioè la mancanza dell'inizio e della fine. Pertanto non esistono, per Dio, il prima e il poi; quindi anche il suo conoscere non ha un prima e un poi, ma in lui tutto è presente. Ne consegue che è assurdo pensare ad una determinazione del futuro ad opera della prescienza di Dio, perché tutto avviene alla sua presenza in un'eterno presente, sia quello che accade in seguito ad una necessità sia quello che accade come conseguenza del libero arbitrio; Dio vede allo stesso modo sia quello che è necessario (ad esempio, il risultato delle leggi fisiche) sia quello che non è necessario (cioè gli accadimenti dovuti alla libera volontà dell'uomo). Certo, quello che Dio sa che deve avvenire, avviene; ma questo sapere di Dio è un sapere del presente, non una determinazione del futuro, per cui Dio conosce anche tutte le possibilità che l'uomo soppesa in procinto dell'azione, sia quelle per le quali l'uomo si decide, sia quelle per le quali non si decide. Pertanto la libertà del volere degli uomini rimane salvaguardata, pur se prevista da Dio. Risolto, dunque, il contrasto tra provvidenza e libero arbitrio, l'opera si conclude, perché è giunta alla vetta a cui può pervenire la speculazione umana, perché è riuscita a trovare la spiegazione intrinseca di tutte

le vicende, anche delle più dolorose, che l'uomo attraversa nel corso della sua esistenza terrena. In conclusione, se Dio vede tutte le azioni degli uomini, essi devono essere consci di vivere e di agire sempre al cospetto della sua eterna presenza.

Così termina la *Consolatio*: un'opera che, fedele ai suoi intendimenti e al suo titolo, ha voluto fornire a Boezio stesso in prima istanza, e poi a tutti gli uomini, la consolazione delle sventure, che la filosofia poteva procurare e che si poteva ottenere solamente mediante l'impiego di strumenti filosofici e razionali. Siffatto atteggiamento di Boezio destò in passato non poche meraviglie, tanto che la *Consolatio* fu considerata opera di un pagano; e in effetti si può dire che nessun elemento rilevante di dottrina cristiana può essere riscontrato in essa, ma solamente degli accenni. Gli studiosi che hanno cercato di cogliere nella *Consolatio* la presenza della dottrina cristiana, in cui pure Boezio fermamente credeva, sono rimasti delusi: quasi niente vi si può trovare, se non brevi e insignificanti cenni, che, comunque, non hanno nessuna importanza per lo sviluppo del pensiero del filosofo.

Il problema che qui accenniamo fu, in passato, centrale per la critica di Boezio, ed anche se attualmente non è più posto negli stessi termini di un tempo, periodicamente ritorna ad essere preso in considerazione. E precisamente: se un tempo ci si domandava se Boezio fosse addirittura cristiano, o no, proprio perché la *Consolatio philosophiae*, come si è detto ed il lettore può vedere, non possiede, nelle proprie argomentazioni, niente di specificamente cristiano, ora ci si domanda se, approfondendo la ricerca, nella *Consolatio* si possa eventualmente trovare qualcosa di cristiano, come, in fondo, senza volere ci si augura di trovare. Già in età carolingia erano sorti dubbi sulla ortodossia cristiana dell'ultima opera di Boezio, e il problema si ripresentò in modo radicale a partire dal diciottesimo secolo, allorquando, partendo, appunto, dal carattere 'razionale' e non 'religioso' del ragionamento svolto dalla *Consolatio*, si pensò che il vero Boezio fosse quello della sua ultima opera, con la quale ben si potevano armonizzare le precedenti, di contenuto matematico-musicale e quelle di carattere logico, mentre dovevano essere messe da parte come non autentiche quelle di contenuto religioso, a lui attribuite dalla tradizione. Questa opinione risultò tuttavia insostenibile da quando, nel secolo scorso, uno studioso, Hermann Usener, pubblicò il cosiddetto *Anecdoton Holderi*, cioè un testo anonimo verisimilmente del sesto secolo, un estratto da Cassiodoro, che ci assicura della autenticità delle opere teologiche di Boezio: «Scripsit librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et

librum contra Nestorium»: non vi è dubbio che si tratti esattamente degli *Opuscula theologica* del nostro scrittore. Attualmente più nessuno dubita della autenticità di quelle opere.

Accertata, dunque, la identità tra il Boezio scrittore delle opere teologiche e il Boezio scrittore di quelle profane, ci si è posto il problema di come le due aree potessero essere armonizzate. Certo, sul piano delle corrispondenze precise e testuali tra *Consolatio* e Sacra Scrittura, poco o niente può essere riscontrato (lo ripetiamo ancora una volta)²⁶. Il problema, comunque, va impostato diversamente, in modo che meglio si armonizzi con la realtà culturale della tarda antichità, per la quale la conciliazione tra l'attività filosofico-letteraria e la professione di fede religiosa non si poneva con la stessa nettezza che siamo abituati a concepire noi né un'eventuale divaricazione dei due ambiti di interesse presentava gli elementi di contrasto che noi crediamo di dovere, proprio per questo motivo, risolvere. Per dirla in breve, Boezio, che si era proposto di scrivere una consolazione della filosofia, cioè di reperire tutte le argomentazioni che il ragionamento filosofico poteva fornirgli, per inquadrare entro una visione cosmica complessiva i dolorosi avvenimenti dei quali era stato protagonista (voleva, cioè, essere consolato delle sue sventure), non aveva nessun motivo di andare a cercare altrove, foss'anche nella Sacra Scrittura, quelle argomentazioni che si era impegnato a trovare nella filosofia. Boezio credeva, come tutta la antichità classica, che la filosofia fosse una scienza ('la scienza delle cose umane e divine', come dicevano gli Stoici), e quindi potesse fornirgli anche la spiegazione dell'universo, dell'uomo, della sua esistenza; potesse fargli conoscere il significato del male che tormenta la nostra vita: questa era stata la domanda che Boezio si era posto all'inizio. Tanto cercava nella filosofia, e tanto trovò, né sentì il bisogno, evidentemente, di cercare, per ottenere quelle risposte, presso la religione, che pure professava. Ciò non significava intendere in maniera anacronistica l'atteggiamento spirituale di Boezio, come si sarebbe potuto proporre nel secolo scorso, e cioè come se avessimo a che fare con una separazione della sfera religiosa dalla sfera scientifica dell'agire umano, ma semplicemente svolgere le proprie ricerche secondo campi ben delimitati e stabiliti in precedenza. Analogo, in fondo, è il caso di uno scrittore certo molto meno importante e famoso di Boezio, e precisamente Calcidio, il quale, nel quarto secolo (secondo altri, agli inizi del quinto), e quindi in piena età cristiana, scrisse un commento al *Timeo* di Platone, e più precisamente un'opera 'scientifica' di carattere assolutamente profano (salvo poche e confuse allusioni alla dottrina cristiana), di commento ad un'altra opera, evidentemente pagana: eppure era sicuramente cristiano, e anzi, secondo alcuni, sarebbe vissuto nell'*entourage* di un vescovo cristiano, Ossio.

La domanda, dunque, di come potesse uno scrittore sicuramente cristiano comporre un'opera dedicata ai problemi centrali dell'uomo senza fare nessun uso della tradizione cristiana è certamente mal posta. Il Chadwick ha dedicato delle osservazioni assai fini a mostrare che, contrariamente a quanto aveva ritenuto la critica fino al momento della scoperta dell'*Anecdota Holderi*, al quale abbiamo accennato sopra, vi sono molti punti di contatto tra la *Consolatio* e gli *Opuscula theologica*²⁷. Ora, a nostro parere, non è necessario cercare contatti precisi e documentabili concretamente; quelli che si possono rintracciare, non debbono essere intesi come il ripresentarsi delle stesse dottrine nell'una e nell'altra opera, bensì come l'armonioso compenetrarsi di filosofia e fede cristiana, con l'impiego del medesimo metodo argomentativo. I trattati teologici, osserva il Chadwick, conoscono bene la logica neoplatonica, anzi, la impiegano addirittura più della *Consolatio*, tanto che «a causa del loro carattere rigorosamente logico hanno un afflato religioso meno personale»; negli *opuscula* «Boezio mostra la stessa acuta chiarezza e brevità, e la stessa attenzione per ciò che è importante. Il modo di esporre non teologico è ben caratteristico di Boezio». La *Consolatio*, in conclusione, «è un saggio di teologia naturale a prescindere dalla rivelazione; e la possibilità di tutto questo si fonda su presupposti cristiani».

Del resto, non è valida nemmeno l'ipotesi contraria, e cioè che se la *Consolatio* non presenta niente di dichiaratamente cristiano, essa potrebbe essere un'opera pagana, alla maniera del neoplatonismo greco contemporaneo di Boezio: il neoplatonismo, infatti, nei suoi più illustri rappresentanti, quali Ammonio e Proclo, era dichiaratamente pagano. La *Consolatio*, invece, pur essendo intimamente ispirata a quel pensiero, non ha niente di pagano. Il Dio che Boezio invoca è concepito, sì, spesso volte alla maniera del neoplatonismo, e riprende molti dettagli essenziali dal *Timeo* platonico, ma non ha affatto una configurazione di tipo impersonale, quale era da sempre caratteristica della filosofia greca, la quale concepiva l'esistenza di 'il dio', de 'l'essere divino' non di 'Dio'. Il Dio della *Consolatio* è il Dio cristiano, sulla cui esistenza e sulla cui attività benefica, sul suo amore per l'uomo (il concetto dell'amore divino è assai frequente in quest'opera) Boezio medita seguendo, sì, il neoplatonismo, ma reinterpretandolo in senso cristiano, in modo non differente, in linea di principio, da quanto aveva già fatto prima di lui Mario Vittorino. Inoltre, Boezio nella sua opera è sicuramente d'accordo con Agostino in molte questioni, come si può riscontrare meglio leggendo il testo. Insomma, il problema della fede cristiana di Boezio, e della sua conferma o confutazione, fomite dalla *Consolatio*, oramai non ha più motivo di esistere.

La *Consolatio philosophiae*, al pari degli altri scritti di Boezio, rappresentò un punto fermo della cultura antica, al quale le epoche successive dovettero rifarsi. I suoi studi sulle arti liberali furono apprezzati proprio per quei motivi per cui la scienza storica moderna li considera opere di non alto livello speculativo, cioè in quanto rappresentano il compendio delle dottrine greche sulla matematica filosofica e sulla musica. Il Medioevo non richiese a Boezio di essere, come si usò dire poi, 'personale' e 'originale'; cercò nelle sue opere delle conoscenze che potessero tornare utili e fossero scientificamente valide, e, siccome le trovò, ebbe di lui un'alta considerazione. L'importanza di Boezio fu ancora maggiore nell'ambito della logica, perché con la sua filosofia non soltanto egli trasmise ai secoli successivi, in traduzione, le opere logiche di Aristotele, ma anche le accompagnò con rigorosi commenti. In essi lo scrittore latino aveva condensato e raccolto l'esperienza scientifica dei suoi predecessori greci, e fornì in questo modo alla filosofia medievale, almeno fino alla 'riscoperta' di Aristotele, gli strumenti per ulteriori meditazioni. Con il sopravvenire dell'Umanesimo del secolo decimoquinto la polemica contro il Medioevo investì in parte anche Boezio, e il disinteresse per le sue opere scientifiche si accentuò nei secoli successivi, allorquando la filosofia percorse delle strade completamente differenti. La *Consolatio*, a sua volta, dopo una incertezza iniziale su come dovesse essere valutata, nei primi tempi dell'età carolingia, incertezza dovuta a quell'aspetto non cristiano a cui abbiamo accennato, si impose non soltanto per il suo insegnamento morale e metafisico, ma anche per l'aspetto umano della vicenda del suo autore, che fu considerato come un martire della fede, condannato a morte da un re barbaro per degli ingiusti motivi. Boezio fu «l'anima santa che 'l mondo fallace fa manifesto a chi di lei ben ode», cioè Boezio mediante la consolazione della filosofia aveva insegnato agli uomini che fossero stati in grado di intenderlo la vanità di tutte le cose umane; la sua anima era stata esiliata nel corpo terreno (Dante impiega qui l'espressione che più volte si incontra nella *Consolatio*, della vita terrena intesa come esilio e peregrinazione lontano dalla patria celeste), ed egli era stato martirizzato, ma solo il corpo si trova in terra, ché insieme con altri dottori della chiesa la sua anima gode la pace del paradiso: «lo corpo ond'ella fu cacciata giace giuso in Cieldauro; ed essa da martiro e da essilio venne a questa pace» (Parad. X, 124 Sgg.).

Può apparire un'ironia della sorte il fatto che la *Consolatio*, l'opera scritta da Boezio in condizioni di precarietà, e certo senza l'agio e la comodità che egli aveva potuto dedicare alla sua precedente produzione letteraria, appaia come la più alta creazione artistica non solo di Boezio, ma, sicuramente, dei suoi tempi e

di tutto il periodo della cultura latina che è posteriore ad Agostino. Abbiamo accennato sopra (p. 27-28) alla questione che gli studiosi si sono posti, se Boezio avesse scritto effettivamente la *Consolatio* nel carcere di Pavia, in cui sarebbe stato rinchiuso; e in tal caso, che tipo di prigionia dovesse essere stata la sua; o, se, invece, egli avesse cominciato a dedicarsi alla sua opera già tempo prima: il problema, che sopra avevamo considerato dal punto di vista della elaborazione filosofica, si pone con la stessa urgenza anche per quanto attiene la composizione letteraria.

Si è già detto che la *Consolatio* è un 'prosimetro', cioè una composizione mista di prosa e di versi; che tale genere letterario, iniziato, si dice, con Menippo di Gadara in età ellenistica, avrebbe avuto appunto per questo il nome di 'satira Menippea'. Tale tradizione prosimetrica è presente anche in opere famose della latinità, come nel *Satyricon* di Petronio o nella *Apocolocyntosis* di Seneca, ma già prima di Boezio — ad esempio nel *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella, che verisimilmente Boezio ha tenuto presente — il prosimetro aveva perduto la primitiva funzione satirica, o, comunque, la sua destinazione di far sorgere il riso, per essere impiegato in opere scientifiche e filosofiche. Tipica di Boezio, invece, sembra essere la struttura regolare della successione di prosa e di versi, mentre precedentemente (anche nello stesso Marziano Capella) tale successione era completamente libera. Può, infine, essere considerato un'estensione del criterio del prosimetro il fatto che la *Consolatio* impieghi la poesia non soltanto nella composizione di un carme a sé stante, ma pure in frequenti citazioni, anche da poeti greci (ad esempio, Omero ed Euripide: data la fama di cui godevano questi poeti, non mi sembra necessario supporre, come fanno alcuni, che Boezio non li citasse direttamente, ma trovasse i loro versi nelle opere dei neoplatonici che egli stava utilizzando; Boezio probabilmente aveva letto per conto proprio sia l'uno sia l'altro).

Le composizioni poetiche della *Consolatio* hanno attirato in modo particolare l'attenzione degli studiosi. Esse sono tanto più notevoli, in quanto Boezio si presenta per la prima volta come poeta: il tecnicismo delle sue opere precedenti non ci avrebbe fatto immaginare una così notevole conversione alla poesia. In passato, in conformità con le tendenze erudite della filologia ottocentesca, l'interesse si era concentrato quasi esclusivamente a individuare le reminiscenze poetiche che i carmi di Boezio presentano. Tale problema sembra essere ora di minor rilievo. Echi di Virgilio, Orazio e Ovidio, in primo luogo, ben si accordano con la posizione centrale che questi poeti avevano nella scuola e nella cultura tardoantica; è possibile riscontrare la presenza anche di poeti dell'età imperiale, come Seneca tragico, Stazio e Lucano.

Più interessante sembra, per la critica attuale, esaminare la struttura dei carmi stessi, e la forma metrica impiegata da Boezio. I metri sono insolitamente vari e numerosi: dai più comuni della poesia epica (esametro e distico elegiaco), a quelli della poesia lirica, desunti dalla tradizione che risaliva a Catullo e Orazio, fino a quelli di Seneca tragico. Ma Boezio impiega anche metri meno usuali e, quando gli toma utile, anche metri che sembrano essere stati creati da lui per la prima volta. Sembra che si possa rintracciare anche una complicata corrispondenza tra i carmi dei vari libri, nel senso che il carme più impegnativo e più importante della *Consolatio* per quanto attiene il suo contenuto filosofico (III, IX), è stato posto al centro dell'opera, ed è scritto nel metro più consono alla poesia didascalica e più famoso in assoluto, cioè in esametri dattilici. Attorno a questo centro si disporrebbero, con corrispondenze talora evidenti, talora meno chiare, gli altri carmi: quelli dei primi due libri e mezzo, da una parte, quelli dei secondi due libri e mezzo, dall'altra. Il Gruber ha proposto uno schema per illustrare siffatta corrispondenza, uno schema, che, come sempre in tali casi, presenta molti aspetti convincenti, ma può talora apparire sforzato.

La critica letteraria, in passato, si è dedicata più alla considerazione della parte metrica che non di quella prosastica della *Consolatio*, che era ritenuta materia per gli specialisti di filosofia. Essa ben si inquadra nell'arte della età tardoantica, nella quale avremmo torto di cercare la 'ispirazione' e la 'originalità', ideali letterari che in quell'epoca non erano considerati come preminenti, essendo più ricercati e più apprezzati quelli della elaborazione retorica e della *aemulatio*, e cioè lo sforzo di gareggiare con i modelli antichi, nel tentativo di rielaborarli e di superarli davanti agli occhi del lettore colto, capace di apprezzare il lavoro sottile dell'imitatore. Anche la varietà dei metri, molti dei quali impiegati da Boezio per la prima volta, come si è detto, testimonia l'impegno dello scrittore, il quale vuole imitare gli antichi, riprendendo i metri della lirica classica, ma, al contempo, vuole offrire al lettore qualcosa di più e di diverso. Certo, anche nella poesia di Boezio, come in generale nella poesia tardoantica, l'artificio prevale sulla naturalezza dell'espressione.

Quanto alla parte in prosa, mi sembra che lo sforzo di Boezio, di scrivere, per la prima volta dopo le opere tecniche del passato, in uno stile che ricerchi di proposito la elaborazione letteraria, sia perfettamente riuscito. Nel corso della sua precedente attività Boezio, conformemente a quelli che abbiamo visto essere stati i suoi intenti di filosofo romano, aveva composto solo opere tecniche: trattati sulle discipline del quadrivio, traduzioni di testi filosofici, commenti scientifici. La elaborazione letteraria era rimasta del tutto assente, o emergeva solo a tratti, là ove l'argomento, così arido, permetteva di alleggerire la pesantezza dei contenuti.

Inoltre, quando la elaborazione letteraria era percepibile, essa veniva alla luce nei modi peggiori, anche se consoni anch'essi con le tendenze del suo tempo, cioè con una espressione farraginosa, con uno stile gonfio e ricercato, lontano da ogni naturalezza. Se non avesse scritto la *Consolatio*, Boezio non avrebbe meritato di essere ricordato nella storia letteraria. La sua ultima opera, invece, abbandona lo stile solito, arido e disadorno, perché si conforma ad un genere letterario, e lo scrittore, messi da parte gli intenti pratici e la dizione non curata delle opere tecniche, si inserisce nel solco della migliore tradizione letteraria latina. Ne è venuta un'insolita duttilità e varietà di stili, sulla quale molto ha influito anche la voluta imitazione dei modelli. L'imitazione del tono diatribico e del dialogo platonico ha trovato una forma particolarmente felice, ed è attuata con una straordinaria leggerezza; lo scrittore è stato in grado di riprodurre l'originale platonico e, al contempo, di presentare una novità per la cultura latina, una trattazione filosofica in forma dialogica. Anche in questo Boezio si è proposto dei modelli da seguire: Cicerone e Seneca. Per cui il periodare acquista ora una limpidezza, una chiarezza, una naturalezza che sono il frutto di una lunga scuola, di una insistita imitazione dei classici del passato. Anche sul piano della letteratura, dunque, e non soltanto del pensiero, Boezio può a buon diritto essere considerato come 'l'ultimo dei Romani'.

1. Su questa diffusione della cultura e sulla rinascita degli studi nell'età di Teodorico si è soffermato soprattutto P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1948, pp. 257 sgg., prendendo in considerazione non solamente l'ambiente di Boezio, ma anche quello degli altri regni romano-barbarici.

2. Sull'ambiente sociale e sulle difficoltà dei rapporti tra Romani e Goti bene informa, con abbondanza di dettagli, L. Cracco Ruggini, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, in: Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980), a cura di L. Obertello, Roma 1981, pp. 73-96.

3. Questa definizione di Boezio si trova assai spesso nella bibliografia a lui dedicata. Stando a quanto ci fa sapere il Gruber (*Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae*, Berlin - New York 1978, p. 41 n. 281), essa sarebbe stata il titolo di un'opera, invero poco conosciuta, di J. G. Stüttgen, Programm Eichstätt 1852 (che noi non abbiamo letto); ripresa poi con ben altra autorevolezza da M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Freiburg 1909, p. 148.

4. Questa indicazione di Boezio non è una citazione esatta, che corrisponda ad un passo preciso di Platone; Boezio probabilmente si riferisce, a grandi linee, a quanto Platone osserva in *Respi.* 533c, ove parla effettivamente di 'occhio dell'anima'.

5. Cfr. H. Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Bologna 1986, pp. 113-114.

6. Sul quale, per più ampi dettagli, cfr. il fondamentale saggio di L. Obertello, *Severino Boezio*, Genova 1974, pp. 462 sgg. Cogliamo l'occasione per precisare che le notizie di carattere generale sulle opere di Boezio sono state da noi desunte dai saggi di Obertello e di Chadwick.

7. Indichiamo solamente i due saggi di importanza fondamentale: *Porphyre et Victorinus I-II*, Paris 1968 (*Porfirio e Vittorino*, trad. it. a cura di G. Girgenti, presentazione di G. Reale, Milano 1993) e: *Marius Victorinus*, Paris 1971.

8. Su questo aspetto della personalità di Boezio ha insistito soprattutto l'Alfonsi (cfr. *L'umanesimo boeziano della Consolatio*, Sodalitas Erasmi I, Napoli 1950, pp. 166-180; *Humanitas in Boezio*, *Aevum* XXV, 1951, pp. 132-140).

9. È significativo ritrovare qui in Boezio questa parola con la sua antica accezione.

10. Sull'ambiente religioso, e sulle controversie dei primi decenni del sesto secolo, a proposito delle quali Boezio scrisse i suoi *opuscula theologica*, cfr. soprattutto C. Leonardi, *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio*, in: Atti del Congresso Internazionale cit., pp. 109-122.

11. Per questi trattati cfr. gli studi accurati e densi di C. Micaelli, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli 1988; *Dio nel pensiero di Boezio*, Napoli 1994.

12. Questa era stata l'opinione del Klingner... herausgegeben und übersetzt von E. Gegenschatz und O. Gigon, Eingeleitet und erläutert von O. Gigon, München - Zürich 1990, p. 321).

13. Oltre al già citato lavoro su *Les lettres grecques en Occident* etc. (vedi n. 1), è da tener presente, del Courcelle, anche il saggio successivo, che riprende e approfondisce, oltre ad altri problemi, anche quello delle fonti (*La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967, soprattutto pp. 161-176).

14. Cfr. *op. cit.*, p. 447.

15. Cfr. *op. cit.* abbia molti aspetti dell'opera incompiuta: manca ogni parola conclusiva che faccia riferimento alla condizione in cui si trovava Boezio, ed è strano che i motivi principali, che erano stati sottolineati dall'inizio dell'opera fino a tutto il quarto libro, nel quinto non siano più nemmeno accennati; se la Filosofia aveva veramente raggiunto il suo scopo, di guarire Boezio della sua malattia spirituale, costui avrebbe almeno dovuto affermarlo esplicitamente e ringraziare la sua salvatrice; cfr. altre osservazioni assai pertinenti in *op. cit.*, pp. 367-368.

16. Sostenuta, come si è già detto, dal Klingner, e riproposta anche dal Gigon.

17. Cfr. *op. cit.*, pp. 312-313.

18. L'aspetto letterario e il contenuto filosofico di questo carme sono stati oggetto di approfondita ricerca da vari studiosi; citiamo Klingner, *op. cit.*, p. 26; Alfonsi, *Studi boeziani*, Aevum XIX (1945), pp. 142-157, p. 151; Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa 1938, pp. 114-130; de Vogel, *Amor quo caelum regitur*, Vivarium I (1963), pp. 2-34; Gigon, *op. cit.*, pp. 345-346; Chadwick, *op. cit.*, p. 293. Il Klingner per primo, seguito poi soprattutto dalla de Vogel, ha individuato un collegamento, per quanto riguarda la dottrina boeziana dell'amore, tra Boezio da una parte, Dionigi l'Aeropagita e Dante, dall'altra.

19. Ha osservato il Gruber (p. 266) che la struttura metrica di questo carme, in gliconei, corrisponde a quella del carme I, 6, al quale idealmente si riferisce.

20. Si legga, per l'interpretazione di questo carme, il saggio penetrante di colui che è forse il miglior conoscitore di Proclo (W. Beierwaltes, *Pensare l'uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Traduzione di M. L. Gatti. Introduzione di G. Reale, Milano 1991, pp. 276-288), oltre ai già indicati studi di Klingner, Courcelle, Obertello e Chadwick.

21. Sugli aspetti neoplatonici di questa dottrina boeziana hanno insistito in modo particolare Courcelle etc. cit., pp. 170-172), che osserva che, comunque, è Plotino, non Agostino, a sottolineare l'identificazione tra Dio e il bene (*Enn.* I, 4), e Chadwick (*op. cit.*, pp. 297-298), che vede spunti di questa dottrina anche nelle opere logiche di Boezio stesso (cfr. *de interpr. see.* 42,3-6; *opusc.* Ili, 93). Cfr. inoltre August., *de vera relig.* 32,60: «quis non admonitus videat neque ullam speciem neque ullum omnino

22. Secondo Courcelle VII, 12, 18).

23. Per la presenza del *Gorgia* platonico nella *Consolatio* cfr. Klingner (*op. cit.*, p. 85); Courcelle (*op. cit.*, pp. 173-176).

24. Una più approfondita discussione sul problema della provvidenza e del fato in Boezio si può leggere in Courcelle, *op. cit.*, pp. 204-208; Obertello, *op. cit.*, pp. 700-734; Chadwick, *op. cit.*, pp. 304-306.

25. Cfr. ancora Courcelle, *op. cit.*, p. 213.

26. Sembra essere qui necessaria, se mai, la ricerca dei punti di contatto tra Boezio e uno scrittore cristiano come Agostino; a tal proposito gli studiosi hanno trovato varie attestazioni; cfr., da ultimo, in modo riassuntivo, Chadwick, *op. cit.*, pp. 312-314. Cfr. anche sopra, n. 21.

27. Cfr. *op. cit.*, pp. 310-313.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- 475-477 Anicio Manlio Torquato Severino Boezio nasce a Roma da nobile famiglia: suo padre, Flavio Narsete Manlio Boezio era stato forse prefetto d'Egitto; fu poi due volte prefetto del pretorio d'Italia, due volte prefetto di Roma, console nel 487. Anche da parte di madre discende da nobile famiglia: essa, infatti, apparteneva alla famosa e antichissima *gens Anicia*. Secondo alcuni, Boezio sarebbe nato ad Alessandria.
- 490 circa Dopo la morte del padre (in data imprecisata dopo il 487), Boezio viene affidato per la sua educazione a Quinto Aurelio Memmio Simmaco. Anche Simmaco è personaggio illustre e potente a Roma, letterato, e si preoccupa di impartire a Boezio una accurata educazione. Di Simmaco, Boezio si ricorderà ancora negli ultimi anni della sua vita, in due passi della *Consolatio* (cfr. II, 3,6 e 4,5). Intorno a quegli anni, nel 493, Odoacre, re degli Eruli a partire dal 476, allorquando aveva spodestato l'ultimo imperatore romano d'Occidente, viene ucciso da Teodorico, re dei Goti, che stabilisce in Italia il suo regno.
- 495 circa Boezio sposa Rusticiana, figlia di Simmaco, dalla quale avrà due figli (cfr. *Consolatio* II, 4,6-7).
- 502 circa Inizia l'attività letteraria e filosofica di Boezio. Si dedica alle scienze del quadrivio, scrivendo i trattati di aritmetica (*De institutione arithmetica*) e di musica (*De institutione musica*); sono compresi in questa attività anche i due trattati, non pervenutici, *De institutione geometrica* e *De institutione astronomica*. La fama da lui ottenuta con queste sue opere gli attira l'attenzione di Teodorico.

- 508-509 Boezio traduce e commenta l'*Isagoge* di Porfirio.
- 510 Boezio è nominato *consul sine collega*. La nomina proveniva dalla corte imperiale di Costantinopoli, ma era sicuramente approvata da Teodorico. In quanto console, Boezio presiederà al Senato di Roma fino al 31 dicembre 511, divenendone poi membro di diritto; quindi sarà incaricato dal re di assumere altre importanti funzioni politiche. Mentre è ancora console, Boezio inizia la traduzione e il commento delle *Categorie* di Aristotele (*In praedicamenta Aristotelis*), e in questo periodo progetta e inizia il suo lavoro globale di tradurre e commentare l'*Organon*.
- 512 Traduce il *De interpretatione* di Aristotele, componendo un primo commento, più semplice; si dedica anche alla composizione dei trattati teologici, scrivendo il *Contra Eutychem et Nestorium*.
- 513-514 Continua il lavoro sulla logica aristotelica: traduzione e commento (ora perduto) degli *Analytica priora*, due redazioni di un trattato *De syllogismis categoricis*, un trattato *De divisione*.
- 515-516 Compone un secondo commento, più ampio, al *De interpretatione* di Aristotele.
- 517 Traduce, e forse commenta, gli *Analytica posteriora*; scrive un *De hypotheticis syllogismis*.
- 518-520 Traduce i *Topica* di Aristotele e scrive un commento ad essi, non pervenutoci. Commenta i *Topica* di Cicerone.
Prosegue l'attività di scrittore di teologia, connessa con complesse vicende di ordine politico-religioso, che si svolgono in quegli anni, e vedono coinvolto l'imperatore Anastasio I, il papa Ormisda e alcuni circoli aristocratici e religiosi di Roma. Boezio scrive pertanto gli altri *opuscula theologica*: *De Trinitate*, dedicato a Simmaco; *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*; *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum*

non sint substantialia bona, o *De hebdomadibus*; forse anche un *De fide catholica*, una specie di professione di fede, che in passato era stato considerato spurio per motivi stilistici, ma che ora si è inclini a considerare autentico di Boezio. A queste opere teologiche appaiono particolarmente interessati anche dei membri della nobiltà e del Senato di Roma. Sembra pertanto che, come osserva l'Obertello, l'incidenza degli *opuscula* non si limitasse al puro ambito teologico, ma coinvolgesse anche altri aspetti della vita culturale di Roma, in un sottile intreccio di motivi, che conducevano anche al di fuori di Roma, a Costantinopoli, alla quale il patriziato romano guardava sempre favorevolmente, più che all'elemento gotico dominante in Italia. «L'intervento diretto di questi autorevoli esponenti del Senato e della nobiltà fa pensare che la ricerca dell'unità con l'Oriente, in apparenza giocata tutta sul piano teologico, avesse anche un esplicito aspetto politico, di cui i contraenti non facevano mistero. Questo fatto aveva di che allarmare Teodorico … timoroso di una possibile alleanza tra l'elemento latino d'Italia e l'impero d'Oriente, mediata da una ricostituita unità religiosa, che avrebbe sempre più escluso e respinto a margine i Goti, aderenti all'arianesimo» (Obertello¹). Non bisogna, comunque, trascurare l'ambiente romano in cui ebbero luogo le molteplici controversie cristologiche, entro le quali si inserì anche quella di Boezio. Non è questo il contesto in cui intervenire per una discussione sulle opere teologiche di Boezio: rimandiamo soltanto a C. Leonardi, *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio*, in: «Atti del Congresso internazionale etc.», cit., pp. 109- 122.

- 521-522 Traduzione del *De sophisticis elenchis*, forse accompagnato da un commento, che però non ci è pervenuto. Composizione del trattato *De differentiis topicis*.
- 522 Boezio è costretto ad abbandonare Roma e i suoi studi, e a recarsi alla corte di Teodorico, che risiede a Ravenna, ma anche a Verona e a Pavia. Si scontra con alcuni personaggi della corte, con dei Goti che esercitavano le loro prepotenze nei confronti degli italici (cfr. gli episodi accennati da *Consol.* 1, 3, 10 sgg.). La situazione politica degli italici in generale, e di Boezio in particolare, si fa più difficile, perché la collaborazione dei primi decenni del regno di Teodorico è

oramai tramontata.

523

Muore il papa Ormisda, che aveva saputo mantenere un atteggiamento diplomatico di buoni rapporti con il regno dei Goti e l'impero di Oriente. Gli succede il papa Giovanni I, che è forse lo stesso diacono Giovanni, al quale Boezio aveva dedicato due dei suoi trattati teologici. In occasione dell'elezione del nuovo papa il senato di Roma invia alcune lettere a Costantinopoli; alcune, intercettate dalle autorità gote, sembrano poter dar adito a sospetti di macchinazioni segrete tra il patrizio Albino e l'imperatore. Tale accusa è sostenuta nel 523 a Verona dal magistrato Cipriano, il quale, comunque, sarebbe stato mosso sostanzialmente dal desiderio di impadronirsi dei beni di Albino. Boezio interviene in difesa di Albino, sostenendo, tra l'altro, che, se Albino è colpevole, lo sono il Senato intero e Boezio stesso con quello. Tale difesa risulterà estremamente pericolosa, perché non per questo Cipriano abbandonerà l'accusa, ma la sosterrà con rinnovata energia e l'ausilio di false testimonianze, le quali ora colpiranno anche Boezio. Il filosofo (cfr., per questo e gli altri particolari della vicenda, la narrazione dei fatti, presentata dall'autore stesso in *Consol.* I, 4) sottolineerà, naturalmente, l'infondatezza delle accuse e l'inattendibilità dei testimoni; ciononostante le accuse sono basate su delle lettere (che Boezio, comunque, dichiara essere state falsificate), dalle quali risulterebbe che Boezio «avrebbe sperato di restaurare la libertà di Roma», evidentemente ai danni del potere di Teodorico. Inoltre gli accusatori ricorrono ad un altro capo d'accusa, cioè all'aver Boezio praticato la magia (indicata dal termine di 'sacrilegio'), un'accusa, questa, che era frequente nella società del mondo tardo-antico, e che generalmente veniva punita con la morte. In seguito a queste accuse Boezio, tra l'agosto del 523 e il settembre del 524, viene spogliato delle sue dignità e tradotto in cattività a Pavia: come si è detto sopra (p. 29), questo non voleva significare necessariamente 'il carcere duro', ma la detenzione in attesa del giudizio del re, e siffatta detenzione, relativamente severa, poteva permettere allo scrittore di dedicarsi alla filosofia e allo scrivere, appunto, la *Consolatio*. Detenuto a Pavia, Boezio viene giudicato in sua assenza, a Roma, da un collegio formato da cinque senatori estratti a sorte e presieduto dal prefetto della città, come voleva la

legge nei confronti di coloro che erano stati accusati di arti magiche e di coloro che erano membri del Senato. Quindi, come lamenta Boezio stesso (*Consol.* I, 4, 36) quello stesso Senato che egli aveva difeso non si periterà di infliggergli la condanna e la sentenza capitale, unita alla confisca dei beni. D'altra parte, quando scrive la sua ultima opera, Boezio non fa espliciti riferimenti alla ingiustizia del sovrano, ma soltanto velati accenni alla malvagità dei tiranni in generale, in quanto, probabilmente, egli si illude ancora di poter ottenere l'assoluzione.

Sul problema della condanna di Boezio l'indagine degli studiosi è stata, come si può facilmente capire, nutrita e appassionata. Un recente studio di L. Cracco Ruggini (*Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, in: Atti del Congresso internazionale di studi boeziani, Roma 1981, pp. 73-96) inquadra perfettamente l'attività politica di Boezio nella condizione dell'Italia del suo tempo, stretta tra la simpatia di alcuni senatori per la corte imperiale di Costantinopoli, il desiderio di autonomia di altri, e il feroce controllo dei Goti (cfr. soprattutto p. 88 e poi p. 93): «Ma Boezio commise l'errore (che gli fu fatale) di accettare una carica palatina che lo estraniava dalla carriera senatoria «urbana» più tradizionale, in anni che già si annunciavano difficili per gli *illustres* di Roma. Egli dovette farlo per amore d'una militanza intesa come impegno intellettuale oltre che per un dovere di classe, pur intuendone i rischi: si trovò così allo sbaraglio, irretito dalle trame di un alto funzionario militare e civile di Ravenna (gotico o ferocemente filogotico), le *palatinae canes*, di cui egli parla nel *De consolatore*, gli *improbi* cui egli tentò invano di sbarrare il cammino, e ai quali oppose orgogliosamente la propria fedeltà alla *conscientiae libertas*, l'unica che rimaneva a chi ben sapeva ormai che la *libertas romana* era definitivamente perduta».

524-525 Tra l'inverno del 524 e l'estate del 525 Teodorico fa venire a Pavia, ove si trova, il prefetto di Roma, Eusebio, il quale gli reca la notifica della condanna di Boezio, formulata dalla già nominata commissione di senatori. La condanna, infatti, non poteva aver luogo, fino a che il re non l'avesse approvata. Teodorico, comunque, la sottoscrive senza aver ascoltato Boezio, il quale viene giustiziato

nell'estate del 525 vicino a Pavia, nell'*ager Calventianus*, cioè in una località chiamata Calvenziano, che, secondo alcuni, apparterebbe al territorio di Milano, secondo altri, i quali si basano anche su di una antichissima tradizione locale, nel territorio di Pavia; sulla collocazione precisa di questa località, cfr. recentemente F. Gianani, «*In agro Calventiano*»: *il luogo del supplizio di Boezio*, in: «Atti del Congresso internazionale etc.», cit., pp. 41-47.

1. Cfr. Boezio, *La consolazione della filosofia, opuscoli teologici*, traduzione di A. Ribet e L. Obertello, a cura di L. Obertello, Milano 1979, p. 79. La presente nota biografica utilizza soprattutto la esposizione di questo studioso.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La bibliografia boeziana, che non è rivolta, evidentemente, solo alla *Consolatio*, ma anche alle opere di logica e agli *opuscula theologica*, è immensa; solo uno studioso che possenga una particolare competenza nelle problematiche filosofiche e teologiche può dominare tutta l'opera del filosofo latino. Gli studi apparsi fino al 1974 sono stati raccolti, distribuiti secondo un rigoroso criterio e valutati criticamente da L. Obertello, il cui secondo volume del già più volte citato saggio su Severino Boezio è dedicato, appunto, alla bibliografia boeziana; più succintamente, ma sempre in modo eccellente, è stata raccolta e valutata, per gli anni dal 1974 al 1979, nella traduzione della *Consolazione della filosofia* e degli *Opuscoli teologici*, pubblicata a Milano nel 1979, della quale ugualmente abbiamo tenuto conto. Al saggio di Obertello del 1974 rimandiamo, dunque, il lettore che volesse approfondire la problematica boeziana e quindi avesse bisogno di servirsi degli strumenti scientifici adatti allo scopo.

Per quanto riguarda il presente lavoro, offriamo al lettore solamente la bibliografia che possiede i caratteri della essenzialità e che è necessaria per giungere ad una sufficiente comprensione dei contenuti dell'opera; eventuali altri contributi critici sono da noi forniti in nota alla traduzione.

Edizioni

Edizioni critiche di: R. Peiper, Leipzig, Teubner 1871 (insieme con gli *opuscula theologica*); di A. a Forti Scuto - G. D. Smith, London, Burns, Oates & Washbourne 1925 (ristampa Hildesheim 1976); di G. Weinberger, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LXVII, Wien, Holder - Pichler - Tempsky 1934; di L. Bieler, Corpus Christianorum, Series Latina, XCIV, Turnhout, Brepols 1947; di K. Büchner, Editiones Heidelbergenses, Heidelberg, Winter, 2^a ediz. 1960. Con traduzione o traduzione e commento: di E. Rapisarda, Catania, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, 1961; di R. Del Re, Roma, Edizioni dell'Ateneo &

Bizzarri 1968; di O. Dallerà, Milano 1977; 1991⁵; di A. Ribet, insieme con gli *Opuscoli Teologici*, tradotti da L. Obertello (che è curatore del volume), Milano, Rusconi 1979; di E. Gegenschatz (edizione e traduzione) e O. Gigon (introduzione e note), Artemis Verlag, München und Zürich 1990.

Commenti

J. Gruber, *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*, Berlin - New York 1978.

Saggi critici di carattere generale

ALFONSI, L., *Problemi filosofici della Consolatio boeziana*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXV (1943), pp. 323-328.

ALFONSI, L., *Studi boeziani*, «Aevum», XIX (1945), pp. 142-157; XXV (1951), pp. 132-166; 210-229.

ALFONSI, L., *Romanità e barbarie nell'Apologia di Boezio*, in «Studi Romani», I (1953), pp. 605-616.

AMERIO, R., *Probabile fonte della nozione boeziana di eternità*, in «Filosofia», I (1950), pp. 365-372.

ANASTASI, R., *Sul processo di Boezio*, in *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, I (1947), pp. 21-39.

ANASTASI, R., *La fortuna di Boezio*, in *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, III (1951), pp. 93-110.

ARMSTRONG, A.H., *St. Augustine and Christian Platonism*, Villanova University, 1967.

AUERBACH, E., *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano, 1970².

BALTES, M., *Gott, Welt, Mensch in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in «Vigiliae Christianae», XXXIV (1980), pp. 313-340.

BARRETT, H.M., *Boethius: Some Aspects of his Times and Work*, Cambridge, 1940, rist. New York, 1965.

BEIERWALTES, W., *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt, 1965 (seconda

- edizione 1979) = *Proclo, I fondamenti della sua metafisica*. Introduzione di G. Reale, traduzione di N. Scotti, Milano, 1988.
- BEIERWALTES, W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Introduzione di G. Reale, traduzione di M. L. Gatti, Milano, 1991.
- BEUTLER, R., art. *Proklos*, in *PW* 23, I; 1957, 186-247.
- BRANDT, S., *Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boethius*, in «*Philologus*», LXII (1903), pp. 141-154 e 234-275.
- CARTON, R., *Le christianisme et l'augustinisme de Boëtie*, in *Melanges Augustiniennes*, Paris, 1931, pp. 243-329 [= «*Revue de Philosophie*», n.s., XXX (1930), n. 1, pp. 573-659].
- CHADWICK, H., *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, trad. ital. di F. Lechi, Bologna, 1986.
- COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948².
- COURCELLE, P., *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boëtie*, Paris, 1967.
- COURCELLE, P., *Connais-toi toi-même de Socrate à S. Bernard*, Paris, 1974-1975.
- COURCELLE, P., *La survie comparée des Confessions augustinienes et de la Consolation boécienne*, in *Classical Influences on European Culture AD 500-1500*, a cura di R.R. Bolgar, Cambridge, 1971.
- FLAMANT, J., *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leiden, 1977.
- GALDI, M., *Saggi Boeziani*, Pisa, 1938.
- GEGENSCHATZ, E., *Die Gefährdung des Möglichen durch des Vorauswissen Gottes in der Sicht des Boethius*, in «*Wiener Studien*», LX-LXIX (1966), pp. 517-530.
- GEGENSCHATZ, E., *Die Freiheit der Entscheidung in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in «*Museum Helveticum*», XV (1958), pp. 110-129.
- HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968 = *Porfirio e Vittorino*. Presentazione di G. Reale. Traduzione di G. Girgenti, Milano, 1993.
- HADOT, P., *Marius Victorinus*, Paris, 1971.
- HENRY, P., *Plotin et l'occident*, Louvain, 1934.

- KLIBANSKY, R., *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, New York, 1950².
- KLINGNER, F., *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin, 1921 (Philologische Untersuchungen, 27), ristampa Hildesheim 1966.
- KLINGNER, F., *Römische Geisteswelt*, München, 1961⁴.
- KLINGNER, F., Recensione dell'edizione della *Consolatio* curata da G. Weinberger, in «Gnomon», XVI (1940), pp. 26-32.
- MERLAN, P., *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag, 1968³. = *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Introduzione di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Milano, 1990.
- MERLAN, P., *Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus, and Boethius*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», IX (1968), pp. 193-203.
- MICAELLI, C., *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli, 1988.
- MICAELLI, C., *Dio nel pensiero di Boezio*, Napoli, 1994.
- MORESCHINI, C., *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*, Atti del Convegno internazionale di Studi Boeziani, Roma, 1981, pp. 297- 310.
- MORESCHINI, C., *Neoplatonismo e cristianesimo: «partecipare a Dio» secondo Boezio e Agostino*, in: *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Atti del Convegno di Studi, Catania 24-27 ottobre 1989, Soveria Mannelli 1991, pp. 283-295.
- OBERTELLO, L., *Severino Boezio*, I-II, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova, 1974.
- OBERTELLO, L., *L'universo boeziano*, in «Congresso Internazionale di Studi Boeziani» (Pavia, 5-8 ottobre 1980), *Atti a cura di L. Obertello*, Roma 1981, pp. 157-168.
- O'DALY, G., *The Poetry of Boethius*, London, 1991.
- PATCH, H.R., *The Tradition of Boethius*, Oxford, 1935.
- PATCH, H.R., *Fate in Boethius and the Neoplatonists*, in «Spéculum», IV (1929), pp. 62-72.
- PATCH, H.R., *Necessity in Boethius and the Neoplatonists*, in «Speculum», X (1935), pp. 393-404.
- PEPE, L., *La metrica di Boezio*, in «Giornale italiano di filologia», VII (1954), pp.

227-243.

RAND, E.K., *On the Composition of Boethius' Consolatio Philosophiae*, in «Harvard Studies in Classical Philology», XV (1904), pp. 1-28.

RAND, E.K., *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1928.

SCHEIBLE, H., *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg, 1972.

SCHMIDT-KOHL, V., *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Meisenheim, 1965 (Beiträge zur klassischen Philologie, 16).

SILK, E.T., *Boethius' Consolation of Philosophy as a Sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquies*, in «Harvard Theological Review», XXXII (1939), pp. 19-39.

TRÄNKLE, H., *Philologische Bemerkungen zum Boethiusprozess*, in *Romanitas et Christianitas, Studia f.H. Waszink oblata*, Amsterdam, 1973, pp. 329-339.

TRÄNKLE, H., *Ist die Philosophiae Consolatio des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangt?*, in «Vigiliae Christianae», XXXI (1977), pp. 148-156.

TRONCARELLI, F., *Boethiana Aetas. Modelli grafici e fortuna manoscritta della «Consolatio Philosophiae» tra IX e XII secolo*, Firenze, 1993².

VOGEL, C.J. de, *Boethiana*, in «Vivarium», IX (1971), pp. 59-66; X (1972), pp. 1-40.

VOGEL, C.J. de, *Amor quo caelo regitur*, in «Vivarium», I (1963), pp. 2-34.

VOGEL, C. J. de, *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' Consolatio*, in *Romanitas et Christianitas. Studia f.H. Waszink oblata*, Amsterdam, 1973, pp. 357-370.

La presente edizione

Per il testo latino ci siamo serviti di quello, sopra menzionato, di L. Bieler, che eccelle sugli altri non solo per l'equilibrio delle scelte delle lezioni, ma anche per una più vasta e approfondita indagine sulla tradizione manoscritta, che sfrutta in modo più ampio rispetto agli editori precedenti (anche se molto rimane da fare), e per un primo tentativo di gettare uno sguardo anche sulla ricchissima tradizione indiretta altomedievale. Là dove abbiamo preferito staccarci dal testo del Bieler, o abbiamo pensato opportuno tener conto, comunque, anche di altre edizioni, abbiamo precisato le nostre opinioni nelle note critiche.

NOTA CRITICA

I carme III, 3. «glomerantur sidera» è considerato ‘vix sanum’ dal Bieler, che propone «clauduntur sidera», richiamato dal v. 8. Il Weinberger, invece, con altri (tra cui il Gigon) conserva il testo della tradizione manoscritta concorde. «Glomerantur nubila» propone lo Schrader, in base a Sen., *Phaedr.* 736-737: «fugit... ocior nubes glomerante Coro», e tale congettura è accolta anche dal Peiper e dal Büchner. Come osserva il Gruber, si può anche intendere *sidus* nel significato di ‘maltempo’, ‘tempesta’, che è però un’accezione isolata in Boezio. Noi traduciamo seguendo il Gruber, sia pure rimanendo incerti.

I, 3,5. «acciderit» è la lezione di vari manoscritti, accolta anche dal Peiper.

I, 3,9. «nec Socratis venenum» è considerato sospetto dal Büchner, ma tale espunzione è ingiustificata e rompe l’armonia e il parallelismo dei due periodi (i casi dei filosofi greci, prima, e poi le ingiuste condanne dei filosofi latini).

I, 4,10. «numquam me ab iure quis ad iniurium quicquam» legge il Bieler, ma sulla scorta del solo manoscritto P (*Parisinus*, Bibl. Nat., Lat. 7181, del secolo IX), da lui di solito preferito, contro il resto della tradizione manoscritta concorde: «numquam me ab iure ad iniuriam quisquam detraxit».

I, 4,15. «exacerbasse»: «exacervasse» alcuni manoscritti, la cui lezione è adottata dal Peiper.

I, 4,38. Il testo greco, logicamente assai corrotto dai manoscritti, è restituito in ἐπὶ θεός dall’Engelbrecht, cioè con il plurale, più consono al neoplatonismo pagano che non al cristianesimo, che, come si è visto più volte, non è mai apertamente professato da Boezio nella *Consolatio*. Ma il singolare θεός è ben testimoniato in tutta la tradizione platonica, anche latina (fin dai tempi di Apuleio, cfr. *De Plat.* II, 26,252), e Boezio stesso sempre parla di «Dio» al singolare, non al plurale. Per questo motivo conserviamo il singolare «Dio», e traduciamo impiegando la maiuscola, tenendo conto della fede cristiana di Boezio, presente anche in questa opera strettamente filosofica.

I, 4,40. «ac tu ipsa» è correzione di Sitzmann, Weinberger e Bielen «actu ipso» i manoscritti, seguiti dal Peiper.

I carme V, 41. Di fronte a tutta la restante tradizione manoscritta, che legge «gaudent», il Bieler e il Traina [cfr. RFIC 98 (1970), p. 99] leggono «gaudet», lezione originaria di un solo manoscritto, riferendo il verbo alla Fortuna, come in Hör., *Carm.* I, 34,16. Poco più oltre (v. 45) accogliamo la congettura di S. Mariotti che corregge «fortuna» dei manoscritti in «fluitante» per ragioni metriche.

I, 5,3. «quam procul» codici ed editori; il Bieler congettura «tam procul».

II, 1,5. «blandientemque» leggono alcuni manoscritti ed editori, tra i quali il Weinberger; «blandientem quoque» leggono Peiper e Bieler, seguendo altri manoscritti.

II, 1,13. «nec praesens manendi fida» è una correzione del Bieler, per «praesens nec manendi fida» della tradizione manoscritta, lezione accolta dai precedenti editori, e che anche noi seguiamo.

II, 1,14. «fugax» è stato espunto, ma senza un motivo cogente, dal Bieler.

Il carme I, 2. «et aestuantis» di quasi tutta la tradizione manoscritta è stato corretto, sulla base di pochi testimoni medievali, in «exaestuantis» dal Büchner. Nel primo caso la proposizione principale comincia al v. 3; se si accoglie, invece, la correzione (le necessità metriche sottolineate dal Büchner, di non iniziare il verso con un giambo, in realtà non sono cogenti, come ha osservato il Gruber), essa comincia immediatamente con questo verso.

Il carme I, 8. «suis (de) monstrat». Seguiamo questa correzione del Rand (in LGL) che risolve una difficoltà metrica (si richiederebbe lunga la -udi «suis»).

II, 2,5. «habes gratiam» è corretto in «debes gratiam» dal Peiper.

II, 2,10. «ne uti» della tradizione manoscritta, corretto in «ne tu» dal Peiper, è mantenuto da Engelbrecht, Weinberger e Bieler, che attribuiscono a «ne uti» il significato di «ut non».

II, 4,6. Il testo ha di seguito «pudicitia, pudore», che certamente ad una prima lettura appare sovrabbondante, ed è stato corretto con l'espunzione ora di un termine ora dell'altro. Ma il Gruber ha osservato che il sintagma è costruito in maniera asindetica come in Cic. *Mil.* 77; Sali., *Catil.* 12,2.

II, 5,10. «mereantur» è correzione di Engelbrecht, Weinberger e Bieler, la tradizione manoscritta è «merebantur», che è difesa dal Klingner, «Gnomon» 16, 1940, p. 30.

II, carme VI, 9-10. Il testo dei manoscritti appare alquanto duro, a causa dell'asindeto; è evidente che il soggetto non può essere altro che «Phoebus», che regge «condens» e «veniens». Il Büchner ha proposto di correggere in «(et) veniens».

II, 8,1. Il testo «fallax illa nihil» è sicuramente corrotto, perché viene ad affermare tutto il contrario di quello che richiede il senso (anche la fortuna

talvolta arreca veri vantaggi agli uomini) — ed è difficile intendere «per niente ingannatrice» (come, peraltro, traduciamo). Il Klingner espunge tutto il sintagma, il Büchner soltanto «nihil», il Gruber accoglie la lezione «non nihil» di alcuni manoscritti.

III, 1,7. Il secondo «causa» è sicuramente ripetizione del primo, dovuto ad un errore della tradizione manoscritta. Espunto da quasi tutti gli editori, è inutilmente conservato dal Weinberger.

III, 4,4. Il Brakman propone di correggere «putares» della tradizione manoscritta in «optares».

III, 10,25. (Deus) è aggiunta del Bieler, sicuramente utile per una maggiore chiarezza del passo.

III, 10,41. Anche in questo passo, per maggiore chiarezza, il Bieler, già preceduto, del resto, dal Büchner, espunge le parole tra parentesi quadre, considerandole una glossa penetrata nel testo, che turba lo svolgimento del discorso.

IV, 1,7; 2,15 etc. Il Weinberger preferisce la lieve variante «imbecillos», attestata da un maggior numero di manoscritti, di fronte al meno frequente «imbecilles», preferito dal Bieler.

IV, 3,3. «Idem ipsum» è la lezione genuina di alcuni manoscritti, accolta dal Bieler, di fronte a «id ipsum» di pochi altri e del Weinberger, e a «id est ipsum», parimenti attestata.

IV, 3,13. È da preferire alla lezione della tradizione manoscritta «extrema nequitia», la correzione del Weinberger «extremum» (sci. «malorum»); il Büchner e il Bieler correggono «extremo» («dall'ultimo»).

IV, 3,16. Si può conservare anche qui, con il Gruber, la lezione «infra hominis meritum» della tradizione manoscritta, corretta in «infra homines merito» dal Bieler.

IV, 3,17. Inutile la correzione di «lupi» in «lupis», proposta dal Weinberger.

IV, 4,18. Il testo qui da noi seguito è quello della tradizione manoscritta, accolto dal Weinberger. In questo ci discostiamo dal Bieler, il quale, d'accordo con il Langen, l'Engelbrecht e il Büchner, colloca le battute da «sed puniri improbos iustum» a «liquere respondi» dei paragrafi 20-21 prima di «Habent igitur improbi — iusta ultione puniti», dei paragrafi 18-19. una tale trasposizione, infatti, il ragionamento non guadagna niente in chiarezza, e non sembra che si possa riscontrare una motivazione cogente per abbandonare la tradizione manoscritta concorde.

IV, 4,18. «mali» è unito con «aliquid ulterius» dal Bieler, con «ipsa impunitas» dal Weinberger.

IV, 4,37. La battuta «apparet, inquam» è una aggiunta del Bieler, il quale ritiene

opportuno interrompere con la risposta di Boezio la trattazione di Filosofia, che, altrimenti, riprenderebbe da capo con «Atqui nunc», senza nessuna pausa.

IV, 5,3. «carcer nex» un solo manoscritto, la cui lezione è accolta dal Rand e dal Bieler; «carcer, lex», la maggior parte dei manoscritti, ove la parola «lex» è sicuramente errata, tanto che alcuni la omettono. Il Weinberger, appunto, legge solo «carcer».

IV, 6,40. «Remordet» della tradizione manoscritta è sicuramente corrotto, secondo il Bieler. Il Weinberger ipotizza una lacuna prima di questo verbo, mentre il medesimo Bieler propone di integrare e correggere in «iniucundo sinit interdum remorderi... agitari». Ma osserva giustamente il Büchner, seguito dal Gruber, che «remordere» con il significato di «tormentare» non ha bisogno di un ablativo strumentale, come si vede da varie attestazioni. Boezio intende dire che i periodi di buona fortuna e di felicità sono sempre interrotti dall'intervento del male. Poco più oltre, «sinit» è integrazione di Rand e Weinberger, mentre il Büchner corregge in «agitat».

IV, 6,42. «Venerandum saeculis» è correzione di Büchner e Bieler, mentre il Weinberger rimane fedele a «venerandum saeculi» della tradizione manoscritta concorde.

IV, 6,44. Seguiamo il testo di Weinberger («malo meritos»), invece di quello del Bieler («male meritos»).

IV, 6,58. Vi è da dire qualcosa in favore della congettura del Bieler «rationum», invece di «rationis». «Orationis» propone l'Orth.

V, 3,6. Il Bieler, seguendo ancora una volta il solo manoscritto P, corregge il «provisae» (riferito a «voluntates») di tutta la tradizione manoscritta, accolto anche dal Weinberger e dal Büchner, in «provisa» (riferito a «facta hominum»).

V, 3,25. Osserva il Bieler che il Bentley, nel suo commento a Hor., *Serm.* II, 5,59, propone di correggere «refert» in «differt», ma il Gruber ha obiettato che «refert» nel significato di «differire» «esser diverso» è attestato nel latino tardo (ad esempio già in Tertulliano, per il quale cfr. Bulhart in CSEL LXXVI, praef., p. LVI).

V, 3,26. «Humana» è omissio, probabilmente per errore di stampa, dal Bieler.

V, 4,1. «Distribuit» appare a tutta prima di incerto significato, ed è stato considerato sospetto dal Bieler; il Theiler propone di correggere in «destrait». Ma il Courcelle (*La consolation de philosophie* etc. cit., p. 210 n. 5) giustifica questa affermazione di Boezio facendo riferimento alla struttura del testo stesso di Cicerone a cui qui ci si riferisce (*Div.* 1,125), che contiene una specie di 'distribuzione degli argomenti': «primum mihi videtur... a deo,... deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda».

V, carme IV,6. «Quondam» appare sospetto al Bieler, ed in effetti non se ne riesce a comprendere il significato esatto in questo contesto. Ma come correggerlo?

V, 6,3. La lezione «patefacit» di quasi tutta la tradizione manoscritta è stata inutilmente corretta in «patefaciet» dal Klingner e dal Büchner, in «patefecit» dal Peiper.

V, 6,19. «Minime», secondo il Bieler, è una risposta della Filosofia a se stessa, non di Boezio, come ritenevano gli editori precedenti. In effetti, in tutto questo contesto Boezio non interviene mai a interrompere la esposizione della sua maestra, né è esplicitamente interrogato al riguardo.

PHILOSOPHIAE CONSOLATO

LA CONSOLAZIONE DELLA FILOSOFIA

LIBER I.

- I. Carmina qui quondam studio fiorente peregi,
flebilis heu maestos cogor inire modos¹.
Ecce mihi lacerae dictant scribend Camenae²
et veris elegi³ fletibus ora rigant.
- 5 Has saltern nullus potuit pervincere terror⁴,
ne nostrum comités prosequerentur iter.
Gloria felicitis olim viridisque iuventae,
solantur maesti nunc mea fata senis.
Venit enim properata malis in opina senectus io
10 et dolor aetatem iussit inesse suam.
Intempestivi funduntur vertice cani
et tremit effeto corpore laxa cutis.
Mors hominum felix, quae se nec dulcibus annis
inserit et maestis saepe vocata venit.
- 15 Eheu, quam surda miseros avertitur aure
et fientes oculos claudere saeva negat!
Dum levibus male fida bonis fortuna faveret,
paene caput tristis merserat hora meum;
Nunc quia fallacem mutavit nubila vultum,
20 protrahit ingratas impia vita moras.
Quid me felicem totiens iactastis, amici?
Qui cecidit, stabili non erat ille gradu.

[1, 1] Haec dum mecum tacitus ipse reputarem querimoniam-que lacrimabilem stili officio signarem, astitisse mihi supra verticem visa est¹ mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido atque inexhausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret, ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae. [2] Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero

pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur; quae cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum. [3] Vestes erant tenuissimis filis subtili artificio indissolubili materia² perfectae, quas, uti post eadem prodente cognovi, suis manibus ipsa texuerat; quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quaedam neglectae vetu-statis obduxerat. [4] Harum in extremo margine Π Graecum, in supremo vero Θ legebatur³ intextum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus. [5] Eandem tamen vestem violentorum quorundam sciderant manus et par-ticulas, quas quisque potuit, abstulerant⁴. [6] Et dextra quidem eius libellos, sceptrum vero sinistra gestabat.

[7] Quae ubi poeticas Musas vidit nostro assistentes toro fle-tibusque meis verba dictantes, commota paulisper ac torvis inflammata luminibus⁵: [8] Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent vene-nis? [9] Hae sunt enim, quae infructuosis affectuum spinis⁶ uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes as-suefaciunt morbo, non libérant. [10] At si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiae vestrae detraherent⁷, minus moleste ferendum putarem — nihil quippe in eo nostrae operae laederentur — hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum⁸? [11] Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces⁹, meisque eum Musis¹⁰ curandum sanandumque relinquire. [12] His ille chorus increpitus deiecit humi maestior vultum confessusque rubore verecundiam limen tristis excessit. [13] At ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem, quaenam haec esset mulier tam imperiosae auctoritatis¹¹, obstupui visuque in terram defixo, quidnam deinceps esset actura, expectare tacitus coepi. [14] Tum ilia propius accedens in extrema lectuli mei parte consedit¹² meumque intuens vultum luctu gravem atque in humum maerore deiectum his versibus de nostrae mentis perturbatione conquesta est:

II. Heu, quam praecipiti mersa profundo¹
mens hebet et propria luce relieta²
tendit in extemas ire tenebras³,
terrenis quotiens flatibus aucta
crescit in immensum noxia cura!
Hic quondam caelo liber aperto

suetus in aetherios ire meatus⁴
cemebat rosei lumina solis,
visebat gelidae sidera lunae
10 et quaecumque vagos stella recursus
exercet varios flexa per orbes,
comprehensam numeris victor⁵ habebat.
Quin etiam causas, unde sonora
fiamma sollicitent aequora ponti⁶,
15 quis volvat stabilem spiritus⁷ orbem
vel cur Hesperias sidus⁸ in undas
casurum rutilo surgat ab ortu,
quid veris placidas temperet horas,
ut terram roseis floribus ornet,
20 quis dedit ut pleno fertilis anno
autumnus gravidis influât uvis,
rimari solitus atque latentis
naturae varias reddere causas:
nunc iacet effeto lumine mentis
25 et pressus gravibus colla catenis
declivemque gerens pondere⁹ vultum¹⁰
cogitur heu stolidam cedere terram.¹¹

[2, 1] Sed medicinae, inquit, tempus est quam querelae. [2] Tum vero totis in me intenta luminibus: Tune ille es, ait, qui nostro quondam lacte nutritus¹³, nostris educatus alimentis in virilis animi robur evaseras? [3] Atqui talia contuleramus arma, quae nisi prior abiecisses¹⁴, invicta te firmitate tuerentur. [4] Agnoscisne me? Quid taces? Pudore an stupore siluisti? Mallem pudore, sed te, ut video, stupor oppressit. [5] Cumque me non modo taciturn, sed elinguem prorsus mutumque vidisset, ammovit pectori meo leniter manum et: Nihil, inquit, perieli est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum¹⁵. [6] Sui paulisper oblitus est; recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus¹⁶. [7] Haec dixit oculosque meos fletibus undantes contracta in rugam veste sic-cavit.

III. Tunc me discussa liquerunt nocte tenebrae
luminibusque prior rediit vigor,
ut, cum praecipiti glomerantur¹ sidera Coro²

5 nimborisq;ue polus stetit imbribus,
sol latet ac nondum caelo venientibus astris
desuper in terram nox funditur;
hanc si Threicio Boreas emissus ab antro³
verberet et clausum reseret diem,
10 emicat et subito vibratus lumine Phoebus
mirantes oculos radiis ferit.

[3, 1] Haud aliter tristitiae nebulis dissolutis hausi caelum et ad cognoscendam medicantis faciem mentem recepi. [2] Itaque ubi in earn deduxi oculos intuitumque defecidi, respicio nutricem meam, cuius ab adulescentia laribus obversatus fuero, Philo-sophiam. [3] Et quid, inquam, tu in has exsilii nostri solitudines, o omnium magistra virtutum¹⁷, supero cardine delapsa venisti?¹⁸ An ut tu quoque mecum rea falsis criminationibus agiteris?¹⁹ [4] An, inquit ilia, te, alumne, desererem nec sarcinam, quam mei nominis invidia sustulisti, communicato tecum labore par-tirer? [5] Atqui Philosophiae fas non erat in-comitatum relin-quere iter innocentis. Meam scilicet criminationem vererer et quasi novum aliquid accideret, perhorrescerem? [6] Nunc enim primum censes apud improbos mores lacescitam periculis esse sapientiam? Nonne apud veteres quoque ante nostri Platonis aetatem²⁰ magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate cer-tavimus eodemque superstite praeceptor eius Socrates iniustae victoriam mortis me astante promeruit?²¹ [7] Cuius hereditatem cum deinceps Epicureum vulgus ac Stoicum²² ceterique pro sua quisque parte raptum ire molirentur meque reclamantem reni-tentemque velut in partem praedae traherent, vestem, quam meis texueram manibus, disciderunt abreptisque ab ea panni-culis totam me sibi cessisse credentes abire. [8] In quibus quo-niam quaedam nostri habitus vestigia videbantur, meos esse fa-miliares imprudentia rata nonnullos eorum profanae multitudi-nis errore pervertit, [9] Quodsi nec Anaxagorae fugam nec Socratis venenum nec Zenonis tormenta²³, quoniam sunt peregrina, novisti, at Canios, at Senecas, at Soranos²⁴, quorum nec pervetusta nec incelebris memoria est, scire potuisti. [10] Quos nihil aliud in cladem detraxit, nisi quod nostris moribus instituti studiis improborum dissimillimi videbantur. [11] Itaque nihil est quod ammirare, si in hoc vitae salo²⁵ circumflantibus agitemur procellis, quibus hoc maxime propositum est, pessimis displi-cere. [12] Quorum quidem tametsi est numerosus exercitus, spemendus tamen est, quoniam nullo duce regitur²⁶, sed errore tantum temere ac passim lymphante raptatur. [13] Qui si quando contra nos aciem struens valentior incubuerit, nostra quidem dux

copias suas in arcem²⁷ contrahit, illi vero circa diripiendas inutiles sarcinulas²⁸ occupantur. [14] At nos desuper irridemus vilissima rerum quaeque rapientes securi totius furiosi tumultus eoque vallo muniti, quo grassanti stultitiae aspirare fas non sit.

IV. Quisquis composito serenus aevo
fatum sub pedibus egit superbum
fortunamque tuens utramque rectus
invictum potuit tenere vultum,
5 non ilium rabies minaeque ponti
versum funditus exagitantis aestum¹
nec ruptis quotiens vagus caminis
torquet fumifricos Vesaevus ignes
aut celsas soliti ferire turres²
10 ardentis via fulminis movebit.
Quid tantum miseri saevos tyrannos
mirantur sine viribus furentes?
Nec speres ali quid nec extimescas³,
exarmaveris impotentis iram;
15 at quisquis trepidus pavet vel optat,
uqod non sit stabilis suiue iuris,
abiecit clipeum locoque motus
nectit, qua valeat trahi, catenam.

[4, 1] Sentisne, inquit, haec atque animo illabuntur tuo an ὀνός λύρας²⁹ Quid fies, quid lacrimis manas? ξαύδα, μή κευ#ε νόω³⁰. Si operam medicantis exspectas, oportet vulnus detegas. [2] Tum ego collecto in vires animo³¹: Anne adhuc eget ammonitione nec per se satis eminent fortunae in nos saevientis asperitas? Nihilne te ipsa loci facies movet? [3] Haecine est bibliotheca, quam certissimam tibi sedem nostris in laribus ipsa delegeras, in qua mecum saepe residens de humanarum divinarumque rerum scientia³² disserebas? [4] Talis habitus talisque vultus erat, cum tecum naturae secreta rimarer, cum mihi siderum vias radio³³ describeres, cum mores nostros totiusque vitae rationem ad caelestis ordinis exempla formares?³⁴ Haecine praemia referimus tibi obsequentes? [5] Atqui tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti beatas fore res publicas, si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisset³⁵. [6] Tu eiusdem viri ore hanc sapientibus capessendae rei publicae necessariam causam esse monuisti, ne improbis flagitiosis que civibus

urbium relictā gubemacula pestem bonis ac pemi-ciēm ferrent³⁶. [7] Hanc igitur auctoritatem secutus, quod a te inter secreta otia didiceram transferre in actum publicae ammi-nistrationis optavi. [8] Tu mihi et, qui te sapientium mentibus insérat, deus conscii nullum me ad magistratum³⁷ nisi commune bonorum omnium studium detulisse. [9] Inde cum improbis graves inexorabilesque discordiae et, quod conscientiae libertas habet, pro tuendo iure spreta potentiorum semper offensio.

[10] Quotiens ego³⁸ Conigastum³⁹ in imbecilli cuiusque fortu-nas impetum facientem obvius excepi, quotiens Trigguillam⁴⁰ regiae praepositum domus ab incepta, perpetrata iam prorsus iniuria deieci, quotiens miseros, quos infinitis calumniis impunita barbarorum semper avaritia vexabat, obiecta periculis auctoritate protexi! Numquam me ab iure quis ad iniurium quic-quam detraxit. [11] Provincialium fortunas tum privatis rapinis, tum publicis vectigalibus pessumdari non aliter quam qui pa-tiebantur indolui. [12] Cum acerbae famis tempore gravis atque inexplicabilis indicta coemptio profligatura inopia Campaniam provinciam⁴¹ videretur, certamen adversum praefectum praetorii⁴² communis commodi ratione suscepi, rege cognoscente contendī et, ne coemptio exigeretur, evici. [13] Paulinum con-sularem virum⁴³, cuius opes Palatinae canes iam spe atque bilione devorassent, ab ipsis hiantium faucibus traxi. [14] Ne Albinum consularem⁴⁴ virum praeiudicatae accusationis poena cprriperet, odiis me Cypriani delatoris⁴⁵ opposui. [15] Satisne in me magnas videor exacerbasse discordias? Sed esse apud cete-ros tutior debui, qui mihi amore iustitiae nihil apud aulicQS, quo magis essem tutior, reservavi. Quibus autem deferentibus perculsi sumus? [16] Quorum Basilius⁴⁶ olim regio ministerio depulsus in delationem nostri nominis alieni aeris necessitate compulsus est. [17] Opilionem vero atque Gaudentium⁴⁷ cum ob innumeras multiplicesque fraudes ire in exsilium regia censura decrevisset cumque illi parere nolentes sacrarum sese aedium⁴⁸ defensione tuerentur compertumque id regi foret, edixit uti, ni intra praescriptum diem Ravenna urbe decederent⁴⁹, notas insigniti frontibus⁵⁰ pellerentur. [18] Quid huic severitati posse astrui videtur? Atquin eo die deferentibus eisdem nominis nostri delatio suscepta est. [19] Quid igitur? Nostraene artes ita meruerunt an illos accusatores iustos fecit praemissa damnatio? Itane nihil fprtunam puduit si minus accusatae innocentiae, at accusantium vilitas?

[20] At cuius criminis arguimur summam quaeres? Senatum dicimur salvum esse voluisse⁵¹. [21] Modum desideras? Delato-rem, ne documenta deferret quibus senatum maiestatis reum faceret, impedisse criminamur. [22] Quid igitur, o magistra, censes? Infitiabimur crimen, ne tibi pudor simus? At volui nec umquam

velle desistam. Fatebimur? Sed impediendi delatoris opera cessavit. [23] An optasse illius ordinis salutem nefas vo-cabo? Ille quidem suis de me decretis⁵², uti hoc nefas esset, effecerat. [24] Sed sibi semper mentiens imprudentia reram merita non potest immutare nec mihi Socratico decreto⁵³ fas esse arbitror vel occuluisse veritatem vel concessisse mendacium.[25] Veram id quoquo modo sit, tuo sapientiumque iudicio ae-stimandum relinquo. Cuius rei seriem atque veritatem, ne latere posteros queat, stilo etiam memoriaeque mandavi⁵⁴. [26] Nam de compositis falso litteris, quibus libertatem arguor sperasse Romanam, quid attinet dicere? Quarum fraus aperta patuisset, si nobis ipsoram confessione delatoram⁵⁵, quod in omnibus negotiis maximas vires habet, uti licuisset. [27] Nam quae sperati reliqua libertas potest? Atque utinam posset ulla! Respondissem Canii verbo⁵⁶, qui cum a Gaio Caesare Germanici filio conscius contra se factae coniurationis fuisse diceretur: 'Si ego', inquit, 'scissem, tu nescisses'. [28] Qua in re non ita sensus nostros maeror hebetavit, ut impios scelerata contra virtutem querar molitos, sed, quae speraverint, effecisse vehementer am-miror. [29] Nam deteriora velie nostri fuerit fortasse defectus, posse contra innocentiam quae sceleratus quisque conceperit, inspectante deo monstri simile est⁵⁷. [30] Unde haud iniuria tuoram quidam familiarium quaesivit⁵⁸: 'Si quidem deus', quit, 'est, unde mala? bona vero unde, si non est?' [31] Sed fas fuerit nefarios homines, qui bonorum omnium totiusque sena-tus sanguinerà petunt, nos etiam, quos propugnare bonis sena-tuique viderant, perditum ire voluisse. [32] Sed num idem de patribus quoque merebamur? Meministi, ut opinor, quoniam me dicturum quid facturumve praesens semper ipsa dirigebas, meministi, inquam, Veronae cum rex avi dus exitii communis maiestatis crimen in Albinum delatae ad cunctum senatus or-dinem transferre moliretur, universi innocentiam senatus quanta mei periculi securitate defenderim. [33] Scis me haec et vera proferre et in nulla um quam mei laude iactasse; minuit enim quodam modo se probantis conscientiae secretum, quo-tiens ostentando quis factum recipit famae pretium. [34] Sed innocentiam nostram quis exceperit eventus, vides; pro verae virtutis praemiis falsi sceleris poenas subimus. [35] Eccuius um-quam facinoris manifesta confessio ita iudices habuit in severi-tate concordēs, ut non aliquos vel ipse ingenii error humani vel fortunae condicio cunctis mortalibus incerta summitteret? [36] Si inflammare sacras aedes voluisse, si sacerdotes impio iugulare gladio, si bonis omnibus necem struxisse diceremur, praesentem tarnen sententia, confessum tamen convictumve punisset; nunc quingentis fere passuum milibus procul⁵⁹ muti atque indefensi ob Studium propensius in senatum morti pro-scriptionique damnamur. O meritos de simili crimine neminem posse convinci!⁶⁰

[37] Cuius dignitatem reatus ipsi etiam qui detulere viderunt; quam uti alicuius sceleris ammixtione fuscarent, ob ambitum dignitatis sacrilegio⁶¹ me conscientiam polhiisse mentiti sunt. [38] Atqui et tu insita nobis omnem rerum mortalium cupidinem de nostri animi sede pellebas et sub tuis oculis sacrilegio locum esse fas non erat. Instillabas enim auribus cogitationibus-que cotidie meis Pythagoricum illud $\epsilon\pi\acute{o}\upsilon \ \xi\epsilon\acute{\omega}$ ⁶². [39] Nec conveniebat vilissimorum me spirituum⁶³ praesidia captare, quem tu in hanc excellentiam componebas, ut consimilem deo⁶⁴ faceres. [40] Praeterea penetrai innocens domus, honestissimorum coetus amicorum, socer⁶⁵ etiam sanctus et aequae ac tu ipsa reverendus ab omni nos huius criminis suspicione defendunt. [41] Sed — o nefas! illi vero de te tanti criminis fidem capiunt atque hoc ipso videbimur affines fuisse maleficio, quod tuis imbuti disciplinis, tuis instituti moribus sumus. [42] Ita non est satis nihil mihi tuam profuisse reverentiam, nisi ultro tu mea potius offensione lacereris. [43] At vero hic etiam nostris malis cumulus accedit, quod existimatio plurimorum non rerum merita, sed fortunae spectat eventum eaque tantum iudicat esse provisa, quae felicitas commendaverit; quo fit, ut existimatio bona prima omnium deserat infelices. [44] Qui nunc populi rumores, quam dissonae multiplicesque sententiae, piget reminisci; hoc tantum dixerim ultimam esse adversae fortunae sarcinam, quod, dum miseris aliquod crimen affingitur, quae perferunt, meruisse creduntur. [45] Et ego quidem bonis omnibus pulsus, dignitatibus exutus, existimatione foedatus ob beneficium supplicium tuli. [46] Videre autem videor nefarias sceleratorum officinas gaudio laetitiaque fluitantes, perditissimum quemque novis delationum fraudibus imminentem, iacere bonos nostri discriminis terrore prostratos, flagitiosum quemque ad audendum quidem facinus impunitate, ad efficiendum vero praemiis incitari, insontes autem non modo securitate, verum ipsa etiam defensione privatos. Itaque libet exclamare:

V. O stelliteli conditor orbis¹,
qui perpetuo nixus solio
rapido caelum turbine versas
legemque pati sidera cogis,
5 ut nunc pleno lucida comu
totis fratris obvia flammis
condat stellas luna minores,
nunc obscuro pallida comu
Phoebo propior lumina perdat
10 et, qui primae tempore noctis
agit argentes Hesperos ortus,

solitas iterum mutet habenas
Phoebi pallens Lucifer ortu.
Tu frondifluae frigore brumae
15 stringis lucem breviora mora,
tu, cum fervida venerit aestas,
agiles noeti dividis horas.
Tua vis varium temper at annum,
ut, quas Boreae spiritus aufert,
20 revehat mites Zephyrus frondes,
quaeque Arcturus semina vidit²,
Sirius altas urat segetes³;
nihil antiqua lege solutum
linquit propriae stationis opus.
25 Omnia certo fine gubemans
hominum solos respuis actus
merito rector cohibere modo.
Nam cur tantas lubrica versat
Fortuna vices? Premit insontes
30 debita sceleri noxia poena,
at perversi resident celso
mores solio sanctaque calcant
iniusta vice colla nocentes.
Latet obscuris condita virtus
35 clara tenebris iustusque tulit
crimen iniqui.
Nil penuria, nil nocet ipsis
fraus mendaci compta colore.
Sed cum libuit viribus uti,
40 quos innumeri metuunt populi,
summos gaudet subdere reges.
O iam miseras respice terras,
quisquis rerum foedera nectis!
Operis tanti pars non vilis
45 homines quatimur fluitante salo.
Rapidos, rector, comprime fluctus
et, quo caelum regis immensum,
firma stabiles foedere terras⁴.

[5, 1] Haec ubi continuato dolore delatravi, illa vultu placido nihilque meis questibus mota⁶⁶, [2] Cum te, inquit, maestum lacrimantemque vidissem, ilico miserum exsulemque cognovi; sed quam id longinquum esset exsilium⁶⁷, nisi tua prodidisset oratio, nesciebam. [3] Sed tu quam procul a patria non quidem pulsus es, sed aberrasti ac, si te pulsum existimari mavis, te potius ipse pepulisti; nam id quidem de te numquam cuiquam fas fuisset. [4] Si enim, cuius oriundo sis patriae reminiscare, non uti Atheniensium quondam multitudinis imperio regitur⁶⁸, sed εἰς κόερανός ἐστιν, εἰς βασιλεύς⁶⁹, qui frequentia civium, non depulsione laetetur, cuius agi frenis atque obtemperare iustitiae libertas est⁷⁰. [5] An ignoras illam tuae civitatis antiquissimam legem⁷¹, qua sanctum est ei ius exsulare non esse, quisquis in ea sedem fundare maluerit? Nam qui vallo eius ac munimine con-tinetur, nullus metus est ne exsul esse mereatur; at quisquis inhabitare eam velie desierit, pariter desinit etiam mereri. [6] Itaque non tam me loci huius quam tua facies movet nec bibliothecae potius comptos ebore ac vitro parietes⁷² quam tuae mentis sedem requiro, in qua non libros, sed id, quod libris pretium facit, librorum quondam meorum sententias collocavi. [7] Et tu quidem de tuis in commune bonum meritis vera quidem, sed pro multitudine gestorum tibi pauca dixisti. [8] De obiectorum tibi vel honestate vel falsitate cunctis nota memorasti. De sceleribus fraudibusque delatorum recte tu quidem strictim attingendum putasti, quod ea melius uberiusque gnoscentis omnia vulgi ore celebrentur. [9] Increpuisti etiam vehementer iniusti factum senatus. De nostra etiam criminatione doluisti, laesae quoque opinionis damna flevisti. [10] Postremus adversum fortunam dolor incanduit conquestusque non aequa meritis praemia pensari in extremo Musae saevientis, uti, quae caelum, terras quoque pax regeret, vota posuisti. [11] Sed quoniam plurimus tibi affectuum tumultus incubuit diversumque te dolor ira maeror distrahunt, uti nunc mentis es, nondum te validiora remedia contingunt. [12] Itaque lenioribus paulisper utemur, ut quae in tumorem perturbationibus in-fluentibus induruerunt, ad acrioris vim medicaminis recipien-dam tactu blandiore mollescant⁷³.

VI. Cum Phoebi radiis grave

Cancris si dus inaestuat¹,
tum qui larga negantibus
sulcis semina credidit,
5 elusus Cereris fide
quem as pergat ad arbores².
Numquam purpureum nemus
lecturus violas petas,

10 cum saevis Aquilonibus
 stridens³ campus inhorruit,
 nec quaeras avida manu
 vemos stringere palmites,
 uvis si libeat frui;
 autumno potius sua
 Bacchus munera contulit.
 15 Signât tempora propriis
 aptans officiis deus
 nec, quas ipse cohercuit,
 misceri patitur vices.
 20 Sic quod praecipiti via
 certum deserit ordinem,
 laetos non habet exitus⁴.

[6, 1] Primum igitur paterisne me pauculis rogationibus⁷⁴ statum tuae mentis attingere atque temptare, ut, qui modus sit tuae curationis intellegam? — [2] Tu vero arbitrato, inquam, tuo quae voles ut responsurum rogato. — [3] Tum ilia: Huncine, inquit, mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas an ullum credis ei regimen inesse rationis?⁷⁵ — [4] Atqui, inquam, nullo existimaverim modo, ut fortuita temeritate tam certa moveantur⁷⁶, verum operi suo conditorem praesidere deum scio nec umquam fuerit dies, qui me ab hac sententiae veritate de-pellat. — [5] Ita est, inquit; nam id etiam paulo ante cecinisti hominesque tantum divinae exsortes curae esse⁷⁷ deplorasti. Nam de ceteris, quin ratione regerentur, nihil movebare. [6] Papae autem vehementer ammiror, cur in tam salubri sen-tentia locatus aegro tes. Verum altius perscrutemur; nescio quid abesse coniecto. [7] Sed die mihi, quoniam deo mundum regi non ambigis, quibus etiam gubemaculis regatur, advertis? [8] Vix, inquam, rogationis tuae sententiam nosco, nedum ad inquisita respondere queam. — [9] Num me, inquit, fefellit abesse aliquid, per quod velut hiant valli robore in animum tuum perturbationum morbus inrepserit? [10] Sed die mihi, me-ministine quis sit rerum finis quove totius naturae tendat intentio?⁷⁸ — Audieram, inquam, sed memoriam maeror hebe-tavit. — [11] Atqui scis, unde cuncta processerint. — Novi, inquam, deumque esse respondi. — [12] Et qui fieri potest, ut, principio cognito, quis sit rerum finis ignores? [13] Verum hi perturbationum mores, ea valentia est, ut movere quidem loco hominem possint, convellere autem sibique totum extirpare non possint. [14] Sed hoc quoque respondeas velim, hominemne te esse

meministi. — Quidni, inquam, meminerim? — [15] Quid igitur homo sit, poterisne proferre? — Hocine interrogas, an esse me sciam rationale animai atque mortale?⁷⁹ Scio et id me esse confiteor. — [16] Et illa: Nihilne aliud te esse novisti? — Nihil. — [17] Iam scio, inquit, morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipse sis, nosse desisti. Quare pienissime vel aegri-tudinis tuae rationem vel aditum reconciliandae sospitatis in-veni. [18] Nam quoniam tui oblivione confunderis, et exsulem te et exspoliatum propriis bonis esse doluisti; [19] quoniam vero, quis sit rerum finis, ignoras, nequam homines atque nefarios potentes felicesque arbitraris; quoniam vero, quibus guberna-culis mundus regatur oblitus es, has fortunarum vices aestimas sine rectore fluitare: magnae non ad morbum modo, verum ad interitum quoque causae; sed sospitatis auctori grates, quod te nondum totum natura destituit. [20] Habemus maximum tuae fomitem salutis veram de mundi gubernatione sententiam, quod earn non casuum temeritati, sed divinae rationi subditam credis; nihil igitur pertimescas, iam tibi ex hac minima scintil-lula vitalis calor illuxerit. [21] Sed quoniam firmioribus reme-diis nondum tempus est et earn mentium constat esse naturam, ut, quotiens abiecerint veras, falsis opinionibus induantur, ex quibus orta perturbationum caligo verum ilium confundit intuitimi, hanc paulisper lenibus mediocribusque fomentis attenuare temptabo, ut dimotis fallacium affectionum tenebris splendo-rem verae lucis possis agnoscere.

VII. Nubibus atris

condita nullum
fundere possunt
sidera lumen¹.
5 Si mare volvens
turbidus Auster²
misceat aestum,
vitrea dudum
parque serenis
10 unda diebus
mox resoluta
sordida caeno
visibus obstat,
quique vagatur
15 montibus altis
defluus amnis,
saepe resistit
rupe soluti

obice saxi.
20 Tu quoque si vis
lumine clarò
cernere verum,
tramite recto
carpere callem:
25 gaudia pelle,
pelle timorem
spemque fugato
nec dolor adsit³.
Nubila mens est
30 vinctaque frenis,
haec ubi regnant.

LIBRO PRIMO

I. Io che un tempo con empito giovanile scrissi versi,
ahimè ora sono costretto a intonare, piangendo, mesti
canti¹.

Ecco che le Camene², lacere, mi dettano quello che scrivo
e le elegie³ solcano il mio viso con veri pianti.

Almeno costoro non furono vinte da nessun terrore⁴,
perché non seguissero come compagne la mia strada.

Gloria della mia un giorno verde e felice gioventù,
consolano ora il mio fato di vecchio dolente.

Improvvisa è giunta la vecchiezza, affrettata dalle sciagure,
e il dolore volle che venisse il proprio momento.

Bianchi i capelli scendono dalla testa anzi tempo,
e la pelle cadente trema sul corpo stanco.

Felice la morte che non interviene nei dolci anni
ma giunge, perché spesso invocata, ai dolenti!

Ahimè, essa con sorde orecchie discaccia i miseri
e crudele non vuol chiudere gli occhi che piangono!

Quando la malfida fortuna mi favoriva con beni fallaci,
a mala pena un'ora di tristezza sommergeva il mio
capo;

ora che, tempestosa, essa ha mutato il suo volto ingannatore,
questa misera vita prolunga i suoi indugi sgraditi.

Perché tante volte, o amici, mi chiamaste felice?

Chi è caduto, non stava su di uno stabile gradino.

[1, 1] Mentre io facevo, in silenzio, tra di me queste considerazioni, e segnavo, con il lavoro del mio stilo, lamenti bagnati di lacrime, mi sembrò di vedere¹ ritta sopra il mio capo una donna di aspetto assolutamente venerabile in volto, con gli occhi sfavillanti e acuti più della normale capacità umana; vivo era il suo colorito

e inesausta la sua vigoria, sebbene fosse così avanzata d'età che in nessun modo si poteva credere che appartenesse alla nostra epoca, mentre la sua statura era indefinita. [2] Ora, infatti, essa si limitava entro la misura normale degli uomini, ora invece sembrava che toccasse il cielo con la cima del capo; anzi, quando essa levava più in alto la testa, penetrava addirittura dentro il cielo e vana diventava la vista degli uomini che la guardavano. [3] Le sue vesti erano tessute con stoffa non lacerabile², con sottilissimi fili e a regola d'arte: se le era lavorate lei stessa con le sue mani, come poi mi disse; a vedersi, come avviene per i quadri anneriti dal fumo, esse erano state offuscate dalla caligine, se così la si può chiamare, di una trascurata vetustà. [4] Nel lembo estremo, in basso, si poteva leggere³ una Pi greca, intessuta, in quello superiore una Theta, e si scorgevano i segni di alcuni gradini che, come una scala, andavano dall'una all'altra lettera, di modo che su di essi si poteva salire dal basso all'alto. [5] Tuttavia la veste di cui stiamo parlando era stata lacerata dalle mani di alcuni violenti, le quali avevano strappato delle piccole parti di essa, quelle che ciascuno aveva potuto prender per sé⁴. [6] E con la mano destra teneva dei libri, con la sinistra uno scettro.

[7] Quando vide che le Muse della poesia stavano in piedi accanto al mio letto e suggerivano le parole ai miei pianti, si adirò un poco e, infiammata e con gli occhi torvi⁵, disse: [8] «Chi ha permesso a queste sciocche meretrici di teatro di avvicinarsi a questo malato? Esse non soltanto non sono in grado di lenire con alcun rimedio i suoi dolori, ma addirittura glieli accrescono con i loro dolci veleni! [9] Sono loro, infatti, che per mezzo delle sterili spine delle passioni⁶ uccidono la messe della ragione, ricca di frutti, e abituano alla malattia la mente dell'uomo, anziché liberarla. [10] Ma se con le vostre lusinghe, come siete solite fare, riusciste ad attrarre uno che a me è profano⁷, io crederei che bisognerebbe sdegnarsi di meno, in quanto la nostra opera non subirebbe in lui nessun danno — ma con costui, invece, che è stato nutrito di studi Eleatici e Accademici⁸? [11] Andatevene, piuttosto, Sirene dolci⁹ fino a procurar la rovina, e lasciatemi quest'uomo, da curare con le mie Muse¹⁰ e guarire!» [12] Allora quella schiera, rimbrottata da queste parole, fattasi mesta abbassò gli occhi a terra e, tradendo con il suo rossore la vergogna, se ne uscì triste dalla soglia. [13] Ma io, che avevo gli occhi sommersi nelle lacrime e annebbiati e non potevo distinguere chi mai fosse quella donna che comandava così imperiosamente¹¹, sbigottii e fissai lo sguardo a terra e cominciai ad aspettare in silenzio che cosa essa volesse fare in seguito. [14] Allora quella, fattasi più da presso, si sedette in fondo al mio letto¹² e, osservando il mio viso gravato dal pianto e volto a terra per il dolore, pianse con i versi che qui seguono sul turbamento dell'animo mio.

II. Ahi, quanto, sprofondata nel fondo del baratro¹,
torpida è la mente e, abbandonata la sua propria luce²,
tende ad andare nelle tenebre esteriori³,
ogni volta che, accresciuto dalle tempeste terrene,
sorge immenso l'affanno dannoso!
Costui che un tempo, libero nell'aperto cielo,
era solito percorrere le strade dell'etere⁴,
vedeva le luci del roseo sole,
mirava l'astro della fredda luna,
e, qualunque stella tracciasse le sue
orbite erranti, piegandosi in giri molteplici,
costui, vincitore⁵, la teneva avvinta entro i suoi numeri;
e anche le cause per cui i fragorosi
soffi affaticano le distese del mare⁶;
quale spirito⁷ faccia girare il mondo stabile;
perché la stella⁸, che cadrà nell'onde
Esperie, sorga dall'oriente rosseggiante;
che cosa renda temperate e miti le ore
della primavera, sì da ornare la terra di rosei fiori;
chi concesse all'autunno, reso fertile dalla abbondanza
dell'anno, di affluire con le uve ben piene;
le varie cause della nascosta natura
egli era solito osservare e scoprire;
ora egli giace, spenta la luce della mente
e schiacciato il collo da gravi catene;
sotto il peso⁹ il suo viso è rivolto in basso¹⁰
ed è costretto (ahimè) a guardare la terra brutta¹¹.

[2, 1] «Ma ora», disse, «è giunto il momento di curare, non di piangere». [2]
Poi, volgendosi a me con tutta la forza dei suoi occhi, disse: «Non sei tu quello
che, nutrito una volta dal nostro latte¹³, irrobustito dal nostro cibo, era giunto alla
età forte e matura? [3] E sì che ti avevamo portato delle armi che avrebbero
potuto difenderti con invitta fermezza, se tu non le avessi gettate via per primo¹⁴.
[4] Non mi riconosci? Perché taci? Stai silenzioso per vergogna o per
sbigottimento? Preferirei per vergogna, ma è lo sbigottimento, a quanto mi è dato
di vedere, che ti ha schiacciato». [5] E poiché mi ebbe visto non soltanto si
lenzioso, ma addirittura privo di parola e muto, accostò dolcemente la mano al

mio petto e disse: «Il caso non è grave: soffre di letargia, che è la malattia comune agli animi illusi¹⁵. [6] Si è dimenticato di se stesso per un poco; se ne sovverrà facilmente, purché ci abbia riconosciuto prima; perché lo possa fare, tergamogli gli occhi, che sono oscurati dalla nube delle cose mortali¹⁶». [7] Così disse, e, stretta la veste a formare una piega, con essa asciugò gli occhi miei che erano immersi nelle lacrime.

III. Allora, sgombrata la notte, mi lasciarono le tenebre
e alle mie luci tornò il primo vigore
come quando si adunano i nubi¹ ad opera di Coro che
precipita²
e il cielo è colmo di acque tempestose;
sta celato il sole, e non si vedono ancora le stelle nel cielo,
ma dall'alto la notte si riversa sulla terra;
ma se Borea, lasciato uscire dall'antro di Tracia³,
la caccia via a sferzate e dischiude il giorno,
ecco che Febo vien fuori e brilla, vibrando i suoi raggi
all'improvviso,
e ferisce gli occhi meravigliati.

[3, 1] Non diversamente io mi abbeverai alla luce del cielo, dopo che si furono dissolte le nebbie della tristezza, e ripresi il mio intelletto, per poter conoscere il viso di colei che mi curava. [2] E così, non appena ebbi rivolto a lei i miei occhi e vi ebbi fissato il mio sguardo, ecco che vidi la mia nutrice, presso la quale io ero vissuto fin dalla mia giovinezza. Era Filosofia. [3] E le dissi: «Perché in questo deserto del mio esilio, o maestra di tutte le virtù¹⁷, tu venisti, abbandonando le regioni superne?¹⁸ Perché tu potessi essere incolpata come me di false accuse?¹⁹». [4] E quella rispose: «Dovrei io abbandonarti, o figlio, e non dovrei condividere il peso che devi portare in seguito all'odio che attira su di te il nome mio? [5] E certo non era lecito alla Filosofia lasciare che un innocente camminasse da solo, senza accompagnarlo: avrei allora dovuto temere di essere accusata e spaventarmi, come se mi capitasse qualcosa di nuovo? [6] Sì, perché tu credi che questa sia la prima volta che la sapienza è maltrattata e corre pericoli, circondata dai malvagi? Non è avvenuto forse anche nelle antiche età, prima dei tempi del nostro Platone²⁰, che noi dovessimo affrontare spesso gravi lotte con la temerarietà della stoltezza? Quand'egli era ancora vivo, il suo maestro Socrate si guadagnò la vittoria su di una morte ingiusta grazie al mio sostegno²¹. [7] La sua

eredità, in seguito, cadde in mano alle bramosie del volgo epicureo e stoico²² e di tutti gli altri, che, per quanto stava in loro, nonostante le mie proteste e la mia opposizione, cercarono di trascinarvi via con sé, come se fossi parte di una preda; essi lacerarono la veste che avevo tessuto con le mie stesse mani, e, credendo che io fossi caduta tutta in lor potere perché mi avevano strappato solo dei brandelli, se ne andarono. [8] Poiché in essi si potevano vedere delle tracce, per dir così, del mio abito, gli stolti credettero che quelli fossero miei famigliari e ne fecero perire alcuni, cedendo all'errore tipico della folla dei profani. [9] Ché se tu non conosci l'esilio di Anassagora o il veleno di Socrate o le torture di Zenone²³, dal momento che sono vicende straniere, comunque avresti potuto conoscere i Canii, i Seneca, i Sorani²⁴, la cui fama non è tanto antica né sconosciuta, [10] Costoro furono perseguitati solamente perché erano stati educati secondo i nostri costumi, e quindi apparivano totalmente differenti dalle abitudini dei malvagi. [11] Pertanto non hai motivo di meraviglia, se in questa tempesta della vita²⁵ noi siamo agitati dalle procelle che soffiano tutto attorno a noi, dato che il nostro intento principale è proprio quello di non piacere ai peggiori. [12] E anche se la schiera di costoro è ben numerosa, ciononostante noi dobbiamo disprezzarli, poiché non hanno una guida²⁶, ma sono soltanto trascinati di qua e di là a causa del loro pazzo errore, senza discernimento e senza ordine. [13] Se talvolta capita che questo esercito con maggior violenza serri i ranghi contro di noi e ci assalga, allora la nostra condottiera raccoglie le sue schiere nella rocca²⁷, mentre quelli indugiano a saccheggiare delle inutili e misere mercanzie²⁸. [14] Ma noi dall'alto li deridiamo mentre afferrano quanto c'è di più vile al mondo, non toccati da quel furioso tumulto e riparati da quel bastione a cui la loro furiosa stoltezza non può avvicinarsi.

IV. Chi sereno, con placida vita,
ha calpestato il fato superbo
e, guardando indomito la buona e la cattiva
sorte, ha potuto conservare invitto il suo volto,
non lo spaventano la rabbia e la minaccia
del mare che sconvolge i flutti dal profondo¹,
né il Vesuvio, ogni volta che all'improvviso dalle aperte
bocche volge in giro fuochi e fumo,
né il guizzo dell'inflammato fulmine,
solito colpire le alte torri².
Perché gli infelici tanto sbigottiscono davanti ai crudeli

tiranni, che infuriano senza aver forza?
Non sperare e non temere³:
così disarmerai l'ira del prepotente.
Chiunque, invece, trepido teme o brama,
poiché non è saldo e non è signore di se stesso,
getta lo scudo e abbandona il suo posto
e annoda la propria catena, da cui sarà trascinato.

[4, 1] Comprendi questi pensieri», mi disse, «e penetrano essi nel tuo animo, o sei come un asino che ascolta la lira?²⁹ Perché piangi? Perché prorompi in lacrime? Parla, non nascondere nella tua mente³⁰. Se tu attendi l'opera del medico, devi scoprire la ferita». [2] E allora io, raccogliendo l'animo e facendomi forza, dissi³¹: «Ma c'è ancor bisogno che qualcuno la ricordi? Non è abbastanza chiara da sola la fortuna, quanto è dura nella sua crudeltà che esercita contro di noi? Non ti turba affatto l'aspetto stesso di questo luogo? [3] È questa quella biblioteca che tu ti eri scelta come sede a te riservata, a casa nostra? Lì ti intrattenevi spesso con me, e discutevi della scienza delle cose umane e divine³². [4] Avevo questo aspetto e questo volto io, allorquando insieme con te indagavo i segreti della natura, allorquando tu disegnavi con il raggio³³ i percorsi delle stelle, allorquando tu conformavi il nostro comportamento e la nostra scelta di vita airesempio che mi forniva l'ordine dei cieli?³⁴ È questo il premio che riportiamo per averti obbedito? [5] Eppure tu confermasti con la tua bocca la sentenza di Platone, che gli stati sarebbero stati felici, se fossero stati governati dai filosofi o se fosse successo che i loro reggitori si dedicassero alla filosofia³⁵. [6] Tu per bocca di quel medesimo grande uomo ricordasti che questo era, per i sapienti, il motivo di assumere il governo dello stato, cioè evitare che il timone di esso, se lasciato nelle mani di malvagi e sciagurati cittadini, arrecasse ai buoni peste e rovina³⁶. [7] Io pertanto, seguendo questa autorevole sentenza, volli trasferire nella attività della pubblica amministrazione tutto quello che avevo appreso da te fra mezzo agli ozi segreti. [8] Tu, e quel Dio che ti ha collocato nella mente dei sapienti, sapete bene che io non ho portato in nessuna carica pubblica³⁷ altro che il principio di favorire indistintamente i buoni. [9] Da tutto ciò sono derivate le gravi e implacabili discordie con i malvagi e, cosa che è richiesta dalla libertà della propria coscienza, il non essersi mai curato di offendere i potenti, pur che fosse difeso il diritto.

[10] Quante volte³⁸ io mi opposi a Conigasto³⁹, che si gettava bramoso sui beni di tutte le persone più deboli! Quante volte feci desistere Trigguilla⁴⁰, il

sovrintendente della reggia, dall'ingiustizia da lui iniziata, anzi, già del tutto commessa! Quante volte protessi, offrendo ai pericoli lo scudo della mia autorità, i miseri, che la avidità dei barbari, sempre impunita, tormentava con infinite accuse infondate! Nessuno, mai, mi spinse ad abbandonare il buon diritto per commettere ingiustizia. [11] Mi dolsi che le fortune dei provinciali venissero saccheggiate sia in private rapine sia con pubblici balzelli, non meno di coloro che dovevano subire quelle angherie. [12] Allorquando, nel momento di una acerba carestia, una imposta straordinaria grave e inesorabile sembrava che avrebbe distrutto e ridotto alla povertà la provincia della Campania⁴¹, io mi misi in contrasto con il prefetto del pretorio⁴² perché fosse rispettato il bene di tutti! I miei sforzi giunsero a conoscenza del re, e ottenni che non si applicasse l'imposta. [13] Paolino, l'ex console⁴³, le cui ricchezze erano già quasi state divorate dalle cagne del Palazzo reale, con le loro brame e con la loro ambizione, lo salvai proprio dalle loro bocche spalancate. [14] Perché la pena irrogata da un giudizio già predeterminato non trascinasse nel baratro Albino, ex console⁴⁴, io mi esposi agli odii dell'accusatore Cipriano⁴⁵. [15] Non ti sembra che io abbia attizzato contro di me delle inimicizie abbastanza gravi? Ma gli altri avrebbero dovuto fornirmi la loro protezione, dato che io, per amore della giustizia, non mi ero riservato nulla dalla riconoscenza dei cortigiani, per poter essere più sicuro. Ebbene, chi sono stati gli accusatori che ci hanno colpito? [16] Uno di loro, Basilio⁴⁶, una volta scacciato dal servizio del re, fu spinto dai suoi enormi debiti a denunciarmi. [17] E Opilione e Gaudenzio⁴⁷, che erano stati costretti dalla censura reale ad andare in esilio a causa delle loro innumerevoli e molteplici frodi, poiché non volevano obbedire e si difendevano con la protezione che offriva loro una santa casa⁴⁸, il re, informato della cosa, ordinò che se costoro non avessero lasciato Ravenna⁴⁹ entro un giorno stabilito, ne sarebbero stati scacciati con un marchio di infamia sulla fronte⁵⁰. [18] Poteva diventare ancora più dura questa severità? Eppure quel giorno stesso fu accolta l'accusa nei miei confronti, mossa proprio da costoro, che erano gli accusatori. [19] Ebbene, furono le nostre arti a meritare tutto ciò, oppure la condanna precedentemente inflitta fece diventare giusti quegli accusatori? Non si è vergognato la fortuna, non dico del fatto che fosse oggetto di accusa la innocenza, ma almeno che così spregevoli fossero gli accusatori?

[20] Ma insomma, vuoi sapere in che cosa consista la mia accusa? Si dice che noi abbiamo voluto la salvezza del Senato⁵¹. [21] Vuoi sapere in che modo? Siamo accusati di avere impedito ad un accusatore di esibire i documenti con i quali egli avrebbe potuto incriminare il Senato di lesa maestà. [22] Ebbene, che ne pensi, o maestra? Negheremo l'accusa, perché tu non abbia a vergognarti di noi? Ma io

l'ho voluto fare, e non smetterò mai di involerlo. Dovremo confessare? Ma la mia opera, volta a fermare l'accusatore, è già finita. [23] O dovrò dire che è un delitto l'aver desiderato la salvezza dell'ordine senatorio? È vero che il Senato aveva, con i suoi stessi decreti emanati contro di me⁵², fatto in modo che questo fosse effettivamente un delitto. [24] Ma la stoltezza, che sempre smentisce se stessa, non può cambiare la natura dei fatti, e io non credo, perché seguo la norma di Socrate⁵³, che mi sia lecito nascondere la verità o dare campo libero alla menzogna. [25] Ma questa vicenda, comunque sia andata, io la lascio giudicare da te e dai sapienti. Il vero svolgimento di tutto, lo l'ho affidato anche al ricordo scritto⁵⁴, perché non debba rimaner sconosciuto ai posteri. [26] Infatti, a che scopo parlare delle lettere falsificate ad arte, nelle quali io sono accusato di essermi augurato la libertà per i Romani? La frode contenuta in tali lettere sarebbe apparsa chiara alla luce del giorno, se avessimo potuto usare la confessione degli stessi accusatori⁵⁵, che è la prova più convincente in tutte le questioni giuridiche. [27] E infatti, quale altra libertà ci resta da sperare? Magari potessimo sperarne qualcuna! Avrei replicato con le parole di Canio⁵⁶, il quale, accusato dall'imperatore Gaio, il figlio di Germanico, di essere stato complice di una congiura ordita contro di lui, così rispose: «Se io l'avessi conosciuta, quella congiura, non l'avresti conosciuta tu». [28] In questa storia il dolore non ha talmente ottuso i nostri pensieri da rattristarmi che degli empí abbiano ordito i loro scellerati disegni contro la virtù, ma mi meraviglio assai che essi siano riusciti a porre in atto i loro progetti. [29] Ché il volere le cose peggiori si addice, forse, alle nostre manchevolezze, ma l'aver le capacità di riuscire a fare, a danno dell'innocenza, tutto quello che uno scellerato può volere, ecco, questo mi sembra inaudito, se avviene sotto gli occhi di Dio⁵⁷. [30] Per cui non senza motivo uno dei tuoi amici⁵⁸ si domandò: «Se Dio esiste, da dove viene il male? Ma da dove viene il bene, se Dio non esiste?» [31] Ma abbiano pur potuto degli uomini scellerati, degli uomini che vogliono la morte di tutte le persone oneste e di tutto il Senato, procurare la rovina anche a noi, che, appunto, avevano visto scendere in campo a difesa degli onesti e del Senato. [32] Ma ci siamo meritati altrettanto anche dai senatori? Tu ti ricordi, io credo (dato che tu indirizzavi, sempre presente presso di me, le mie parole e le mie azioni), tu ti ricordi, dico, che a Verona, allorquando il re, desideroso di ottenere la rovina di tutti, progettava di estendere a tutto l'ordine senatorio l'accusa di lesa maestà rivolta contro Albino, con quanto sprezzo del pericolo mio personale io abbia difeso l'innocenza dell'intero Senato. [33] Tu sai che queste cose che io dico sono vere, e che io non mi sono mai vantato dicendo bene di me, ché in certo qual modo diminuisce la segretezza della propria coscienza, che approva se stessa, colui che, facendo

ostentazione delle proprie azioni, ottiene dalla fama la propria ricompensa. [34] Ma tu vedi quale conclusione abbia avuto la nostra innocenza: invece dei premi che spettano alla vera virtù, noi dobbiamo affrontare le pene di una accusa infondata. [35] È mai avvenuto che l'aperta confessione di un delitto abbia trovato così concordi i giudici ad applicare la severità, senza che la possibilità di errore dell'intelletto umano o la condizione della sorte, che è incerta per tutti i mortali, abbiano avuto alcuna presa su qualcuno di loro? [36] Se si fosse detto che la mia intenzione era stata quella di dar fuoco ai sacri templi, di assassinare i sacerdoti con empia spada, di intentare la morte a tutte le persone oneste, la sentenza avrebbe comunque colpito me presente, mi avrebbe punito come reo confesso e convinto; ora noi invece ci troviamo a cinquecento miglia di distanza⁵⁹, senza poter né parlare né difenderci, siamo condannati alla morte e alla proscrizione per aver troppo favorito il Senato! Ah gente, che si è meritata che nessuno potesse essere trovato colpevole di un'accusa di tal genere⁶⁰!

[37] Quanto sia nobile siffatta accusa, l'hanno visto anche gli stessi che ce l'hanno mossa: per macchiarla, le hanno unito un delitto, quale che fosse, e si sono inventati che io avrei contaminato la mia coscienza con un sacrilegio⁶¹, per ambire ad una carica elevata. [38] Ma proprio tu scacciavi dal nostro animo, in cui avevi preso dimora, ogni desiderio di cose mortali, e sarebbe stato empio che un sacrilegio avesse avuto luogo sotto i tuoi occhi. Infatti ogni giorno tu instillavi nelle mie orecchie e nei miei pensieri quella famosa sentenza di Pitagora: 'seguì il dio!'⁶². [39] E non era conveniente che io andassi a cercare l'aiuto degli spiriti più spregevoli⁶³, io che ero da te conformato a raggiungere una tale elevatezza d'animo da rendermi simile a Dio⁶⁴. [40] Inoltre l'innocenza dei penetranti della mia casa, la compagnia degli amici più onesti, il suocero⁶⁵ retto e meritevole di reverenza allo stesso modo in cui lo sei tu, ci difendono da ogni sospetto di questo delitto. [41] Ma, quale empietà! Quelli credono, proprio servendosi di te, che sia attendibile tale scelleratezza, e sembrerà che noi siamo stati contaminati da siffatta malvagia azione, proprio perchiamo stati istruiti dalle tue discipline ed educati dai tuoi costumi. [42] Perciò non è bastato che la reverenza che ti è dovuta non mi abbia giovato; anzi, tu per prima sei insultata dalla offesa che si arreca a me. [43] Ma questo è il culmine che si aggiunge ai nostri mali, vale a dire che il giudizio della gente non tiene conto delle responsabilità, ma sta a guardare le conclusioni prodotte dalla fortuna, e crede che siano state bene amministrate solamente le vicende premiate dalla sorte, per cui avviene che la buona stima sia la prima ad abbandonare gli infelici. [44] Quante siano ora le chiacchiere della gente, quanto discordi e molteplici i giudizi, ho a noia raccontare: vorrei dire solamente che il peso peggiore che ci pone addosso la fortuna avversa consiste nel

fatto che, quando si inventa qualche accusa contro i disgraziati, ebbene, si crede che costoro si siano meritati quello che debbono sopportare. [45] E così anch'io, privato di ogni bene, spogliato di ogni onore, con la reputazione macchiata, ho riportato un supplizio, dal beneficio che avevo fatto. [46] E mi sembra già di scorgere le nefande dimore ove si macchinano i delitti tripudiare di gioia e di letizia; tutti i peggiori delinquenti dediti a nuove accuse fraudolente; i buoni ridotti all'impotenza, prostrati dal terrore che incute il rischio mio; ogni persona più scellerata spinta dall'impunità ad osare l'illecito e dai premi a perpetrarlo, mentre agli innocenti si toglie non soltanto la sicurezza, ma anche la stessa possibilità di difendersi. Per questo motivo vorrei esclamare:

V. O creatore dell'orbe stellato¹,
che, fermo sull'eterno soglio,
volgi il cielo con rapido ruotare
e costringi le stelle alle tue leggi,
sì che ora, splendente col suo corno pieno,
fattasi incontro a tutte le fiamme del fratello,
la luna nasconde le stelle più piccole,
ora, pallida con il suo corno oscuro,
vicina a Febo perde la sua luce;
e colui che nella prima ora della notte,
Vespero, apporta l'algido sorgere delle stelle,
e di nuovo muta l'usato cammino,
divenuto pallido Lucifero al sorgere di Febo!
Tu con il freddo autunnale che fa cader le foglie
accorci la luce in più breve percorso;
tu quando è giunta la calura dell'estate
assegni alla notte ore veloci.
La tua forza tempera e varia l'anno:
le frondi che il soffio di Borea
ci toglie, le riporta tenere Zefiro,
e i semi che Arturo² ha visto,
divenute alte messi, Sirio li brucia³.
Nessuna cosa si scioglie dall'antica legge
né lascia l'opra che le incombe.
Tu che governi il tutto con certo fine
solo le azioni umane ti rifiuti di frenare,
tu reggitore, secondo il merito.

Perché la ingannevole fortuna
tante sorti muta? Opprime gli innocenti
la grave pena dovuta al reo,
ma i perversi siedono
sull'alto soglio ed i malvagi calcano
con ingiusta sorte il collo agli innocenti.
Sta nascosta, chiusa in tenebre oscure,
la fulgida virtù, ed il giusto
subisce l'accusa dell'iniquo.
Ad essi non lo spergiuro, non la frode
nuoce, acconciata di mendace colore.
Ma quando voglion servirsi della forza,
allora gode di soggiogare i sommi re,
che innumerevoli genti temono.
Orsù, volgiti a guardare la misera terra,
chiunque tu sia che intrecci le leggi delle cose!
Parte non vile di tanta opera,
noi uomini siam scossi da agitata tempesta.
O tu reggitore, frena i flutti violenti,
e con quella legge con cui l'immenso cielo
tu governi, rendi stabile anche la terra!⁴».

[5, 1] Quando ebbi terminato di gridare questi lamenti con incessante dolore, quella con volto placido, per niente commossa dai miei gemiti⁶⁶, disse: [2] «Quando ti vidi mesto e in lacrime, subito compresi che tu eri misero ed esule; ma io non avrei saputo quanto fosse lontano il tuo esilio⁶⁷, se non me lo avesse rivelato il tuo parlare. [3] Però tu non sei stato cacciato così lontano dalla patria, ma te ne sei andato tu stesso in esilio, o, se tu preferisci considerarti esiliato, sei stato proprio tu a cacciare te stesso: infatti a nessuno sarebbe mai stato permesso di farti una cosa del genere. [4] Se, infatti, tu ti ricordassi da quale patria tu provieni, tu sapresti che essa non è retta, come un tempo quella degli Ateniesi⁶⁸, dall'impero della folla, ma 'vi è un solo signore, un solo re'⁶⁹; questi si rallegra se i suoi concittadini sono in gran numero, non se sono cacciati in esilio, ed essere governati dal suo freno ed essere obbedienti alla sua giustizia costituisce la vera libertà⁷⁰. [5] Ignori forse quella famosa, antichissima legge della tua città⁷¹, dalla quale è stato sancito che non è lecito che sia mandato in esilio chiunque abbia deciso di stabilirsi in essa? Infatti colui che è racchiuso entro il baluardo e la

difesa di quella città non ha nessuna paura di meritare l'esilio, mentre chiunque avrà cessato di volervi abitare, contemporaneamente cesserà anche di meritarlo. [6] Pertanto non mi commuove tanto l'aspetto di questo luogo quanto il tuo viso, e non cerco tanto le pareti della tua biblioteca, adorne d'avorio e di cristallo⁷², quanto la sede costituita dalla tua mente, nella quale non ho tanto riposto i libri, ma quello che dà valore ai libri, cioè il pensiero contenuto in quelli che una volta erano stati i miei libri. [7] E tu, senza dubbio, hai detto delle cose vere a proposito dei meriti da te conseguiti nei confronti del bene comune, ma ancora insufficienti, se confrontate con il gran numero delle tue azioni. [8] A proposito della onestà o falsità delle accuse che ti sono state rivolte, hai detto cose che tutti conoscono. A proposito dei misfatti e delle frodi degli accusatori, hai pensato di dover fare solo brevi cenni, e hai fatto bene, poiché di essi parla ovunque la bocca del popolo, che li conosce tutti, meglio e con maggiore abbondanza di parole. [9] Hai anche violentemente accusato il Senato per la sua ingiustizia. Hai mostrato il tuo risentimento anche per le accuse rivolte a noi, hai pianto il danno sofferto dalla tua reputazione offesa. [10] Da ultimo scoppiò il fuoco del tuo dolore nei confronti della fortuna, e ti sei lamentato del fatto che giusti premi non ricompensano i meriti, e alla fine della tua Musa corrucciata hai espresso l'augurio che quella pace che regge il cielo governi anche la terra. [11] Ma siccome ti ha oppresso il peso di un grandissimo tumulto di affetti e in direzioni opposte ti trascinano il dolore, l'ira, l'afflizione, data la condizione della tua mente non fanno ancora effetto su di te i rimedi più forti. [12] Pertanto useremo ancora un poco dei rimedi più leggeri, perché quei mali che si sono induriti fino a formare un gonfiore in seguito all'affluire al tuo interno delle perturbazioni, si ammorbiscano con un contatto più delicato, per ricevere poi la forza di una medicina più efficace⁷³.

VI. Quando, intollerabile per i raggi di Febo,
la costellazione del Cancro è infuocata¹,
allora chi ha affidato ai solchi che li rifiutano
gran quantità di semi,
ingannato dalla mala fede di Cerere,
dovrà tornare alle querce².
Mai dovrai cercare il bosco oscuro,
se vuoi cogliere le viole,
allorquando per i feroci Aquiloni
sibilando il campo rabbrivisce³;

non cercare con avida mano
di cogliere i pampini a primavera,
se ti piace godere dell'uva:
Bacco assegnò piuttosto
all'autunno i suoi doni.
Definisce le stagioni Iddio,
rendendole atte ai propri compiti,
e non vuole che siano confuse
quelle vicende che egli stesso dispose.
Così quello che con precipitoso andare
abbandona l'ordine certo
non avrà lieta conclusione⁴.

[6, 1] Innanzitutto, dunque, permetti tu che io con brevi domande⁷⁴ tocchi la tua mente, per vedere come stia, e provi quale sia il modo per curarla?» [2] Risposi: «a tuo piacimento: domanda pure, e io ti risponderò». [3] E quella: «pensi tu che questo mondo sia mosso da casi fortuiti e irrazionali o credi che in esso sia insito un governo della ragione?⁷⁵». [4] «Certamente», risposi, «in nessun modo io potrei credere che delle realtà così stabili⁷⁶ si muovano con la temerarietà del caso; io so, invece, che il Dio creatore presiede alla sua opera, e non verrà mai un giorno che io abbandoni questa affermazione così vera». [5] «È così», «rispose: «tu lo hai cantato anche poco fa e deplorasti che soltanto gli uomini non rientrassero nelle cure di Dio⁷⁷. Infatti, quanto alle altre cose, tu non dubitavi affatto che esse fossero rette da una ragione. [6] Ma, ahimè, mi meraviglio davvero che tu sia malato, se nutrì un pensiero così giusto. Comunque sia, esaminiamo più a fondo: mi immagino, infatti, che manchi ancora non so cosa. [7] Ma dimmi, dal momento che tu non dubiti che il mondo sia governato da Dio, ti accorgi anche quali siano gli strumenti del suo governo?» [8] «Faccio fatica a comprendere il significato della tua domanda: tanto meno posso rispondere a quello che tu vuoi sapere». [9] «Vedi, dunque, che non mi ero ingannata, quando dicevo che ti mancava qualcosa, sì che attraverso tale vuoto, come attraverso un'apertura in un terrapieno, è penetrata nel tuo animo la malattia delle perturbazioni?» [10] Ma dimmi, ti ricordi quale sia il fine dell'universo o a che cosa tenda tutta la natura?⁷⁸» «Lo avevo udito da qualcuno, ma il dolore mi ha intorpidito la memoria». [11] «Eppure tu sai donde provengano tutte le cose». «Lo conosco», dissi, e risposi che era Dio. [12] «E come è possibile che, conosciuto il principio, tu ignori quale sia il fine dell'universo? [13] Ma queste sono le

conseguenze solite delle perturbazioni dell'animo, questa è la loro forza: esse sono in grado, sì, di scuotere l'uomo, ma non di sradicarlo e di strapparli tutto quanto a se stesso. [14] Ma io vorrei che tu rispondessi anche a questa domanda: ti ricordi che sei un uomo?» «E perché non dovrei ricordarmelo?», risposi. [15] «E potrai espormi che cosa sia l'uomo?» «Tu mi domandi se io so di essere un animale razionale e mortale?»⁷⁹ Lo so, e professo di essere tale». [16] E quella: «E non sai di essere niente altro?» «Niente altro». [17] «Oramai ho compreso», disse, «un'altra causa della tua malattia, una causa assai grave: tu hai smesso di sapere che cosa tu sia. Perciò ho ben trovato sia il motivo della tua afflizione sia la strada per riottenere la tua salute. [18] Infatti, siccome tu sei confuso nell'oblio di te stesso, ecco che di conseguenza tu ti duoli di essere esule e di essere stato spogliato dei tuoi beni. [19] Dal momento, poi, che tu ignori quale sia il fine dell'universo, ecco che tu credi che gli uomini disonesti e scellerati siano potenti e felici; poiché, inoltre, ti sei dimenticato quali siano gli strumenti che governano il mondo, tu pensi che queste vicende della fortuna ondeggino senza un reggitore: queste sono cause gravi, che arrecano non solamente la malattia, ma anche la morte. Ma siano rese grazie all'artefice della tua salvezza, perché la natura non ti ha ancora abbandonato del tutto! [20] Noi possiamo servirci della dottrina, che è vera, secondo la quale il mondo è governato da un principio, come di un grande rimedio, che ti procurerà la salute: tu, infatti, credi che tale governo del mondo sia sottomesso non al caso fortuito, ma alla ragione divina: non temere, dunque, ché oramai da questa piccolissima scintilla si sprigionerà la luce del calore vitale. [21] Ma siccome non è ancora il momento per rimedi più energici, ed è noto che la mente umana è di tal fatta che, ogni volta che getta fuor di sé le opinioni vere, subito si riempie di quelle errate, dalle quali proviene la caligine delle perturbazioni che obnubila la vera vista di cui parliamo, io cercherò di attenuare un poco questa caligine ricorrendo a medicine leggere e moderate, sì che, sgombrate le tenebre delle ingannevoli passioni, tu possa riconoscere lo splendore della vera luce.

VII. Da nere nubi ascose,
nessuna luce
possono effondere
le stelle¹.
Se il violento Austro²
che sconvolge il mare
confonde i flutti,
l'onda, che poco prima

era limpida e uguale
al giorno sereno,
subito sporca
di fango rimescolato,
non ti lascia vedere;
e il fiume errante,
che scorre giù
dagli alti monti
spesso si arresta
per l'ostacolo di un masso
staccatosi dalla rupe.
Anche tu, se vuoi
con chiara vista
scorgere il vero,
e con diritto cammino
percorrere la via,
caccia le gioie,
caccia i timori,
metti in fuga la speranza,
non stia da presso il dolore³.
Nebbiosa è la mente,
e avvinta in catene,
se in lei regnano queste passioni».

Carme I. Metro: distici elegiaci.

1. Qui Boezio sembra riprendere la carriera poetica di Virgilio, che fu sicuramente uno dei suoi modelli poetici, e il modo in cui essa viene presentata; Virgilio alla fine delle *Georgiche* (IV, 563 sgg.) ricollega il poema testé compiuto con l'opera precedente, le *Bucoliche* («Allora vivevo, io Virgilio, in seno alla dolce Partenope, lieto e appartato fra cure tranquille; io che versi campestri composi e giovane audace cantai Titiro, te sotto i rami larghi del faggio», trad. di E. Cetrangolo). E anche i versi spuri, posti all'inizio dell'*Eneide* («scrise anche un carme bucolico»), non sappiamo se basandosi su di un dato di fatto o se ricavando tale dettaglio proprio da questi versi.

2. Le Camene erano, originariamente, nella cultura latina arcaica, delle ninfe delle acque che predicevano il futuro; furono poi identificate con le Muse a partire da Livio Andronico e da Nevio.

3. Questo è il significato del termine 'elegia' di Porfirione (*carm. I*, 33, 2 «i versi elegiaci sono adattissimi ai piante»), uno di Terenziano Mauro e uno di Isidoro di Siviglia («fu detto, poi,

Verso elegiaco', perché l'intonazione di quel carme è adatta ai miseri»).

4. Velato riferimento di Boezio al terrore ispirato dal tiranno, cioè da Teodorico.

Carme II. Metro: trimetri dattilici catalettici con adonio.

1. Il baratro della materia.
2. La luce propria dell'anima consiste nel suo essere simile per natura a Dio.
3. Le tenebre, come segno della materia, nella quale si trova immerso l'animo umano, e dalla quale esso desidera uscire. Il termine indica non solamente l'ignoranza, come in I, 6, 21; IV, 4, 27 etc., ma tutta la realtà terrena (cf. I carme V, 35).
4. Rapido riferimento alla attività scientifica e filosofica di Boezio, anteriormente alla *Consolatio*: avrebbe scritto (ma non ci è pervenuta) un'opera di astronomia (la quale disciplina era particolarmente raccomandata dalla scuola platonica, come una attività consona all'animo filosofico: cfr. Plat., *Tim* XLV), Boezio avrebbe tradotto qualcosa dell'opera di Tolomeo. Egli scrisse, inoltre, un *Institutio arithmetica*, in due libri, che è quella a cui si fa riferimento in questi versi.
5. Vincitore, perché conosceva le leggi della natura, delle quali si era impossessato.
6. Qui e nei versi seguenti sembrerebbe farsi riferimento ad opere di fisica, che tuttavia non ci sono pervenute; forse si intende non tanto la composizione di opere scritte, quanto la lettura, lo studio delle opere dedicate dalla scuola aristotelica e platonica ai problemi fisici.
7. Lo spirito è il pneuma, il soffio materiale, che, secondo la dottrina stoica, percorre l'universo e gli dà la vita.
8. Il sole.
9. Il peso della materia e del corpo, come si legge con un'immagine frequente in Seneca (cfr. *epist.* 65, 16); cfr. più oltre III carme IX, 25: *dissice terrenae nebulas et pondera molis*.
10. Questa espressione si può intendere sia con il significato materiale, esprime la misera condizione dell'imprigionato, sia anche in significato simbolico, nel senso che Boezio, gravato dai mali, non guarda più le realtà celesti, ma pensa solamente alla sua condizione terrena, afflitto e timoroso per il futuro della sua vita corporea.
11. In quanto la terra è per eccellenza il simbolo della materia.

Carme III. Metro: esametri e tetrametri dattilici acatalettici.

1. Testo alquanto oscuro; il verbo *glomerari* (= «questo muore soffocato da una nube», trad. Aricò), e in alcuni altri passi. Cfr. anche la nostra nota critica, p. 73.
2. Il Coro è un vento dell'ovest, assai violento.
3. Borea è il vento del Nord che spinge con sé le nuvole; fin dai tempi di Omero la sua sede era stata localizzata nella Tracia, regione che per i Greci appariva particolarmente alpestre e fredda. L'immagine dell'antro del vento richiama, naturalmente Omero (*Odyss.* XIV, 533) e Virgilio (*Aen.* I, 52).

Carme IV. Metro: faleci.

1. È evidente l'imitazione che questo carme svolge, nei suoi primi versi, della famosa ode oraziana che inizia: *integer vitae scelerisque fturus* (I, 22, 1-8) («l'uomo di vita illibata e puro da scelleratezza»).
2. Altro topos della diatriba cinica: cfr. Hör., *Carm.* II, 10, 10 sgg.; Sen., *Agam.* 95. La sventura colpisce soprattutto chi sta in alto.

3. Un consiglio della filosofia stoica, cfr. Sen., *vit. beat* («può essere detto felice colui che, grazie al dono della ragione, non prova desideri né timori»).

Carme V. Metro: dimetri anapestici.

1. Questa preghiera è, come hanno osservato gli studiosi, il fondamento di tutto il primo libro. Boezio riprende alcuni motivi della 'orazione' di autodifesa, svolta nella prosa precedente (la malvagità degli uomini, la ingiusta sorte che premia i malvagi e colpisce i buoni), ma li trasferisce nella osservazione di tutta la realtà cosmica. L'universo intero ottempera alle leggi fissate dagli inizi (cioè da quando Dio lo creò, prima dei tempi), mentre solo gli uomini sono, apparentemente, svincolati da ogni legge divina. La risposta a questo problema, che si ricollega alla domanda del capitolo precedente: *donde il male?*, sarà data, ancora una volta, nell'ultimo libro, che per certi aspetti corrisponde al primo: anche il male del mondo e la malvagità umana trovano, non la giustificazione, ma la spiegazione, nella legge di Dio. Questo è certamente uno dei carmi più ispirati del *De consolatione philosophiae*.

2. Arturo sorge nella prima metà di settembre, quando in Italia aveva luogo la semina (cfr. Verg., *georg.* I, 68 e 204).

3. Come è noto, Sirio è la stella dell'estate: sorge il 25-26 luglio.

4. Questa invocazione, che si instauri anche in terra un ordine superiore, ritorna, mutata nel concetto di 'amore cosmico', nell'ultimo carme del libro secondo.

Carme VI. Metro: gliconei.

1. La costellazione del Cancro domina il corso del sole tra il 20 giugno e il 20 luglio circa; quel periodo dell'anno non è certo adatto alla semina.

2. La dea delle messi, Cerere, disillude, quindi, amaramente quel cattivo agricoltore, al quale conviene tornare a cibarsi di ghiande, come facevano gli uomini primitivi, prima che Cerere (così narrava il mito) scoprisse per essi il grano.

3. Il verbo *stridere*, che è proprio del vento, è applicato qui al campo battuto delPAquilone.

4. Questi ultimi versi enunciano l'insegnamento che si deve porre in pratica: ogni cosa deve essere fatta a suo tempo, e quindi, nel caso di Boezio, anche i rimedi non debbono essere inopportuni.

Carme VII II, 125.

1. Anche gli elementi della natura, come l'anima di Boezio, talvolta sono in preda allo sconvolgimento e alla lotta, che turbano la loro armonia originaria. Eppure in essi dopo un certo tempo toma la pace: analogamente, nell'uomo la scoperta della verità riporta la serenità dell'animo.

2. Vento tempestoso, proveniente dal sud, che soffia soprattutto d'inverno.

3. Gioie, timori, speranze e afflizioni: le quattro passioni fondamentali dell'animo umano, secondo gli Stoici.

1. Il manifestarsi della Filosofia è descritto da Boezio con i tratti che una lunga tradizione poetica, risalente fino ad Omero, aveva impiegato per rappresentare l'intervento improvviso di un dio nelle vicende umane, favorevole o nemico che fosse. La Filosofia giunge all'improvviso, interrompendo le amare riflessioni di Boezio, al di sopra del capo dello scrittore. Essa è una donna dal volto venerabile: ciò manifesta la dignità della filosofia, ma anche la superiorità di natura, che un dio possiede. I suoi occhi sono ardenti, come quelli di Atena, che appare accanto

ad Achille nel primo libro del iade (200 sgg.), perché la Filosofia vede nel profondo più di quanto non facciano comunemente gli uomini. Essa è antica, ch  la vecchiaia   segno di sapienza, ma contemporaneamente   vivace di intelletto e giovanile; non essendo una creatura umana,   impossibile precisarne la statura. Ancora, la filosofia   cos  alta, che nasconde la testa tra le nubi, in quanto   molto superiore alle vicende umane. Anche la descrizione delle vesti della filosofia riproduce un *tofios* tradizionale: esso si legge in Marziano Capella, *De nuptiis* IV, 328; V, 426; VII, 729.

2. La stoffa della veste non   lacerabile, nonostante quanto si legge poi (§ 5 e 3,7), che Stoici ed Epicurei avevano cercato di portarsene con s  una parte: questo significa che l'insegnamento della Filosofia, nonostante gli affronti subiti,   imperituro. Il particolare della veste, intessuta dalla Filosofia con le sue proprie mani, ha anch'esso un significato simbolico, come osserva il Gruber, il quale rimanda ad una esegesi di Proclo (*Tim.* I, 167, 22) del peplo di Atena (*II.* V, 734): «il peplo, che Atena stessa si   intessuto e che mette insieme con i suoi pensieri, deve essere inteso come la sua sapienza intellettuale».

3. Altra simbologia evidente: le due lettere greche indicano la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\&\varsigma$ e la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\alpha$, cio  le due suddivisioni fondamentali della filosofia (l'attivit  pratica e quella speculativa); i gradini che portano dall'una all'altra sono i gradini delle scienze del quadrivio.

4. Cio  gli epicurei e gli stoici, come si dir  in 3,5, i quali, evidentemente, erano considerati da Boezio estranei alla vera essenza della filosofia, che   quella platonico-aristotelica. Elementi stoici, comunque, non mancano nella cultura filosofica di Boezio.

5. La Filosofia scaccia le Muse:   un'immagine che rappresenta la antica contesa tra la cultura filosofica e la cultura letteraria, che risaliva fino ai tempi di Platone e di Isocrate.   nota, naturalmente, la presa di posizione di Platone, contraria alla poesia, almeno per quanto riguarda il valore di essa nella ricerca della verit . Tale contrasto tra filosofia da una parte, e retorica-poesia, dall'altra, era stato continuamente ripreso nella cultura dell'et  imperiale, e talvolta si erano trovati dei punti di accordo, se non in teoria, almeno nella prassi: la cultura retorica non escludeva, anzi, inglobava in s , almeno ad un certo livello, la cultura filosofica, e molti letterati dell'et  imperiale avevano (o credevano di avere) una certa conoscenza della filosofia.

Una tale soluzione, che consisteva in un accomodamento di carattere pratico ed empirico, non poteva certo soddisfare una personalit  come Boezio, educato alla filosofia neoplatonica e autore di scritti filosofici, per cui egli riproduce il contrasto tra Filosofia e Retorica in tutta la sua asprezza. E cos , «in accordo con la tradizione protreptica, la Filosofia censura le attrattive della poesia (e della retorica), che   puro riecheggiamento o sfogo o specchio delle passioni, siano esse suscitatrici di gioia o, come nel caso presente, di tristezza. Invece di esser medicina, una tal poesia   invero veleno per l'animo turbato e smarrito...» (Obertello).

6. Secondo alcuni studiosi, questo particolare potrebbe echeggiare la parabola del buon seminatore (*Matth.* 13, 22), nella quale il seme caduto tra le spine simboleggia la parola di Dio, appresa dall'uomo distratto dalle passioni.

7. «Profano» alla filosofia, la quale   qui presentata come un mistero, che richiede i suoi adepti. Questa connotazione della filosofia   assai comune nel neoplatonismo, ed il Gruber osserva che anche Agostino definisce l'insegnamento della filosofia come *remota longissime ab intellectu profanorum* («lontanissima dalla comprensione dei profani») (*contra Acad.* I, 1, 1; cfr. *solil.* I, 22, 1).

8. La filosofia eleatica e accademica potrebbe sembrare lontana dalla educazione di Boezio, ispirata dal neoplatonismo; i neoplatonici, tuttavia, consideravano Parmenide come un precursore di Platone, e nella filosofia accademica essi non vedevano il risvolto scettico, che   a

noi noto, bensì uno degli aspetti della filosofia platonica.

9. Le Sirene di Omero avevano un significato allegorico, secondo la filosofia stoica e neoplatonica, e la figura di questi esseri mitici, apportatori di diletto e di morte, era stata interpretata dalla letteratura protrettica come esempio dei diletti fomici dalle cose corporee e, quindi, disturbo della pace (e della salvezza) filosofica. Cfr., tra le tante testimonianze, Hor., *epist.*, I, 2, 23; Sen., *epist.* 31, 2.

10. Cioè le vere Muse, quelle della filosofia, che educano l'anima. L'espressione risale ad una definizione di Platone (*Resp* vogliono essere un esempio di vera poesia, che contemporaneamente ristora (come Boezio stesso più volte osserva) ed istruisce).

11. Questo sarà l'atteggiamento costante della Filosofia nel corso dell'opera, in quanto essa guarisce e ammaestra.

12. Un riferimento di Boezio alla condizione di carcerato, in cui si trovava: il filosofo doveva trovarsi in una piccola cella, con un letto soltanto.

13. È frequente nella letteratura protrettica l'immagine della filosofia come nutrice ed educatrice dell'uomo. Il latte è, naturalmente, il nutrimento dell'infanzia spirituale.

14. La filosofia rende l'uomo invincibile: se egli cede alle forze esterne, questo è dovuto al fatto che per primo getta le armi che essa gli fornisce.

15. Da questa descrizione particolareggiata della malattia si ricava evidentemente un'interpretazione spirituale della malattia stessa di Boezio; e del resto era consuetudine degli scrittori moralisti della età ellenistica e romana far corrispondere ai sintomi dei mali del corpo i sintomi dei mali dell'anima. Qui la letargia indica lo stato di stupore e di sbigottimento, causato dai mali esterni, i quali, indebitamente, abbattano anche l'animo, e non soltanto il corpo.

16. Per questa immagine cfr. Cic., *Tusc.* I, 64 (*philosophia*) *ab animo tamquam ab oculis caliginem dispulit*: «la filosofia sgombrò la nebbia dall'animo, come avviene con gli occhi».

17. Questa definizione sta a indicare il valore eminentemente etico che era attribuito alla filosofia da una lunga tradizione: cfr. ad esempio la definizione della filosofia come *magistra vitae* in Cic., *Tusc.* II, 16; V, 5; II, 28 (i filosofi).

18. Dove abita la filosofia, in quanto è una dea.

19. Altro topos della filosofia: essa è da sempre sospetta e in odio ai malvagi, cfr. Cic., *Tusc.* («la filosofia, infatti, è contenta del giudizio di poche persone, lei per prima evita di proposito la folla, alla quale è sospetta e invisa»); Sen., *epist.* («abbastanza odioso di per sé è il nome della filosofia, anche se essa viene praticata con moderazione»).

20. Il riferimento a Platone, quale filosofo per eccellenza, ribadisce anche in modo esplicito l'adesione di Boezio alla tradizione platonica.

21. Anche Socrate, dunque, come voleva la tradizione moralistica della antichità, poté affrontare serenamente la morte grazie al conforto della filosofia morale.

22. L'ostilità della tradizione platonica agli epicurei è ben comprensibile, data la posizione di rottura che l'epicureismo aveva assunto nei confronti di essa; la condanna degli stoici, da parte di Boezio, si comprende, invece con maggior difficoltà. Forse qui Boezio si adegua, senza essere molto preciso, all'atteggiamento generale del neoplatonismo, che si considerava il prosecutore della tradizione platonicoaristotelica, e per il quale lo stoicismo, se non composto da una folla di nemici, era comunque composto da una folla di estranei.

23. Topoi della letteratura moralistica: Anassagora di Clazomene (500-428 a.C.), amico di Pericle, fu esiliato dagli Ateniesi intorno al 432 a.C. con l'accusa di empietà; Zenone (490-430 a.C.) avrebbe congiurato contro il tiranno Nearco a Elea, e sarebbe stato da questi torturato a morte.

24. Giulio Canio (o Cano) fu uno stoico giustiziato sotto Caligola (cfr. Sen., *tranq. an.* 14, 4-10); Barea Sorano fu un altro stoico, console nel 52 e condannato a morte da Nerone per una falsa accusa (cfr. Tac., *Ann.* XV, 60 sgg.).

25. Un'antica immagine, che risaliva fino a Platone (cfr. *Legg* II, 5).

26. Tale, invece, è la filosofia: *O vitae philosophia dux* («filosofia, guida della vita umana!»), aveva, appunto esclamato Cicerone, *Tusc.* V, 2, 5.

27. Questa immagine della 'torre della filosofia', all'interno della quale trovano sicuro rifugio i sapienti, fu accolta con molto successo dall'iconografia dei manoscritti medievali della *Consolatio*, nei quali spesso si trova: cfr. la documentazione di P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédants et Postérité*, Paris 1967, tavola 64.

28. Cioè la folla dei malvagi e degli ignoranti crede di danneggiare i sapienti togliendo loro i beni esterni, che sono, invece, agli occhi di questi ultimi, solo delle 'inutili mercanzie'.

29. In greco nel testo, perché era un proverbio greco, cfr. Menand., fragm. 460 Körte. L'asino era anche per gli antichi simbolo di ignoranza e di pigrizia mentale.

30. Parole di Teti ad Achille (*II*, I, 363): il verso omerico è, anch'esso, citato in greco.

31. Questo brano di prosa è comunemente intitolato (cfr. Obertello; Gruber) «l'apologia di Boezio».

32. Definizione della sapienza, secondo gli stoici (cfr. Cic. *Tusc.* IV, 57; *off.* II, 5); ancora una volta, compito della filosofia è procurare la sapienza umana, cioè svolgere un'indagine che sottende un intendimento etico.

33. Una bacchetta metallica che serviva per le misurazioni geometriche. Boezio si riferisce ai suoi studi di astronomia.

34. Secondo il Gruber, questo è un elemento della filosofia platonica: Platone aveva sentenziato (*Resp.* 592b) che «forse è riposto nel cielo, per chi lo vuol vedere, l'ideale dello Stato e, per chi lo vede, il prendervi dimora».

35. Cfr. Plat., *Resp.* 473d; 487e.

36. Cfr. Plat., *Resp.* 347c.

37. «È possibile che qui Boezio faccia riferimento alla carica di *magister officiorum*, da lui ricoperta probabilmente tra il settembre del 522 e l'agosto del 523». (Obertello).

38. Questa sezione del capitolo può essere definita, all'interno della cosiddetta 'apologia' di Boezio, come la *narratio* dei fatti avvenuti.

39. Un cortigiano della corte di Teodorico, non meglio conosciuto. Esso è nominato anche da Cassiodoro, *Var.* VIII, 28 (una lettera di Atalarico a costui).

40. Probabilmente da identificare con il potente personaggio ricordato da En-nodio (*epist.* IX, 21, 2), che però lo chiama «Triggua».

41. Come era consuetudine nella tarda età imperiale, si imponeva, in caso di carestia o di altra calamità, una vendita forzata (*coemptio* nel 522, cfr. L. Cracco Ruggini, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*, in Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani cit., pp. 73-96, p. 94 η. 87).

42. Trattasi probabilmente di Flavio Anicio Probo Fausto Niger (come si ricava dal nome, era imparentato con Boezio stesso); sarebbe stato prefetto del pretorio dal 507 al 511.

43. Flavio Paolino, console del 498; le sue ricchezze avevano attirato la bramosia dei cortigiani, verisimilmente goti.

44. Albino fu console nel 493 e implicato nel processo a Boezio, come si è detto

nell'introduzione (p. 64).

45. Fratello di Opilione, nominato subito dopo, *referendarius* di Teodorico, accusò Albino, portando gravi prove contro di lui; in seguito a questa accusa fu fatto *comes sacrarum largitionum* (una specie di ministro delle finanze). Il *referendarius* sarebbe stato 'colui che recita davanti al principe le preghiere dei supplici e riferisce ai giudici gli incarichi del principe' (Forcellini).

46. Questo Basilio era un *vir spectabilis* («uomo onorevole», «eccellenza»), la cui figlia aveva sposato Opilione (cfr. Cassiod., *Var* («cameriere del re»), osserva il Gruber, Basilio si sarebbe indotto, grazie alla sua parentela con Opilione, ad accusare Boezio; l'Obertello, tuttavia, è meno sicuro circa la identificazione di questo Basilio con altri personaggi del tempo, poco raccomandabili.

47. Di questo personaggio si sa solo quello che dice qui Boezio.

48. Cioè una chiesa cristiana, la quale evidentemente garantiva l'asilo.

49. A Ravenna risiedeva, come è noto, la corte di Teodorico.

50. Probabilmente con una Kappa, *Calumniator*.

51. Sul processo di Boezio, e sulle accuse che gli erano state rivolte (accuse di ordine più propriamente politico), si legga l'introduzione, pp. 64-65.

52. Condannando Boezio attraverso una commissione presieduta dal prefetto di Roma.

53. Riferimento a Plat., *Theaet* 151d.

54. Un documento scritto, che non ci è pervenuto.

55. Cioè la confessione a cui per forza sarebbero dovuti pervenire gli accusatori, di avere falsificato le lettere, qualora essi fossero stati messi a confronto con l'accusato, come Boezio avrebbe voluto, ma come non gli era stato permesso.

56. Questo filosofo stoico era già stato nominato sopra (cfr. 3, 9). La sua morte è stata narrata da Seneca, ma nel resoconto di Seneca non si trova questo particolare, che, evidentemente, è stato raccolto da Boezio in un'altra fonte. Tale fonte potrebbe essere, come ipotizza il Courcelle (*Les Lettres Grecques* etc. cit., pp. 283-284), Plutarco, in un'opera per noi perduta.

57. Questo problema, che qui viene posto in tono patetico e sotto l'effetto del dolore, sarà riproposto nel quarto libro e risolto nel quinto, con l'esame della realtà della provvidenza divina e del libero arbitrio.

58. Questa domanda sarebbe stata posta da Epicuro, secondo alcuni (cfr. Gruber, *ad locum*) 13, 19 = fr. 374 Usener), ma si è anche obiettato che Epicuro non era certo interessato a questo problema; aggiungiamo noi che, dopo quanto si è visto sopra, difficilmente Boezio avrebbe potuto definire Epicuro come un amico di Filosofia. Probabilmente ha ragione l'Obertello a supporre che questa non sia una vera e propria citazione, ma una domanda consona alle linee della teologia platonica e neoplatonica, che identificava la divinità con il bene in sé. E del resto Plotino aveva intitolato uno dei suoi trattati (I, 8) proprio: «Dove i mali?», e Proclo aveva scritto un *de malorum subsistentia*.

59. Boezio si sarebbe trovato rinchiuso in prigione nell'ager Calventianus, una località a nord di Pavia; ivi, infine, sarebbe stato giustiziato, come riferisce l'anonimo Valesiano (cap. 87). La distanza, arrotondata, di cinquecento miglia, è quella che separa Pavia da Roma, ove sarebbe stata pronunciata su Boezio la sentenza di condanna da parte dei senatori, come si è detto sopra. Sull'argomento, e per maggiori particolari, cfr. L. Obertello, *Severino Boezio* etc., cit., pp. 121 sgg.

60. Perché, invece di sostenere il proprio difensore, lo ha abbandonato alle calunnie dei

delatori e alla vendetta del tiranno.

61. Questo termine indicava probabilmente la magia (la cui accusa era capitale fin dai tempi della *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, emanata da Siila); ad essa ci si riferisce anche con il termine di *maleficium*, poco oltre.

62. Una sentenza attribuita a Pitagora, ma penetrata nella filosofia platonica dell'età imperiale (cfr. Apul., *de Plat.* II, 23, 253).

63. Probabilmente i demoni, dai quali dipendeva la magia, di cui Boezio era stato accusato. La contrapposizione tra filosofia e magia era propria del platonismo fin dai tempi di Apuleio.

64. Altra sentenza centrale dell'etica platonica e neoplatonica: è impossibile raccogliere le numerosissime testimonianze; cfr. Gruber *ad locum*.

65. Quinto Aurelio Memmio Simmaco, autorevole senatore, discendente di illusterrima famiglia, famoso come letterato e animatore della tradizione romana nella Roma conquistata dai Goti. Teodorico, comunque, ebbe stima di lui in un primo momento, affidandogli anche delle cariche politiche, come la prefettura dell'Urbe, dopo che aveva avuto il consolato nel 487. Cadde anch'egli vittima dei sospetti di Teodorico e fu giustiziato nel 525, a Ravenna, pochi mesi dopo Boezio.

66. La filosofia, conformemente alla sua funzione eminentemente etica, assume il ruolo della persona imperturbabile e serena di fronte al male.

67. Il termine di «esilio» deve essere inteso secondo la valenza propria del neo-platonismo: l'uomo non ha la sua vera realtà nel mondo terreno, ma la sua patria è nella realtà intellettuale: è famosa la frase di Plotino (*Enn* 3, 6) e Agostino, è trasformata nel senso che la nostra vera patria è la patria celeste (cfr. *de civ* IX, 17). Questo concetto, veramente, era già stato presentato dalla teologia platonica: cfr. Cic., *Tusc* («l'animo dell'uomo, quando è uscito dal corpo, può tornare al cielo, quasi fosse la sua dimora»); *Somn. Scip.* 13. Cfr. le nostre considerazioni in: *Il motivo dell'esilio dell'anima nella filosofia tardo-antica*, in corso di stampa.

68. Un topos assai diffuso nella età imperiale, in cui la democrazia ateniese, che era una realtà politica assai lontana da quella di quei tempi, soggetta all'assolutismo, era comunemente interpretata come demagogia.

69. Citazione del verso di *Iliade* II, 204, usato frequentemente dai commentatori aristotelici per sottolineare la 'monarchia' divina nell'universo. «Zaccaria nel suo dialogo *Ammonio*... lo usa a dimostrazione dell'unicità divina, contro il suo maestro Ammonio di Alessandria» (Obertello). Cfr. p. 105, 319 sgg. Minniti Colonna.

70. Cfr. Sen., *vit. beat* («siamo nati sotto un re: nell'obbedire a dio consiste la nostra libertà»).

71. La città di cui qui si parla è la rocca della filosofia, nella quale Boezio si era stabilito: nessuno poteva cacciarlo in esilio, ma solamente lui poteva andarsene, qualora lo volesse. Niente, infatti, può restringere, sotto nessun aspetto, la libertà del filosofo.

72. Particolari che indicano la ricchezza e l'eleganza di cui aveva potuto godere in passato Boezio.

73. Un topos della letteratura consolatoria: l'afflizione deve essere curata gradatamente, perché una cura troppo brusca, applicata all'inizio del male, sortisce l'effetto contrario. Cfr. Sen., *ad Helv* («sapevo bene che non bisognava affrontare il tuo dolore, finché era fresco e incrudeliva, perché non lo irritassero e non lo alimentassero le medicine stesse: infatti anche nelle malattie non vi è niente di più dannoso di una medicina intempestiva»); Cic., *Tusc* [«Crisippo proibisce di applicare le medicine ai gonfiori dell'animo (se così si possono

chiamare), quando sono freschi»].

74. Questo capitolo è strutturato tutto secondo il metodo del dialogo platonico: la Filosofia conduce un poco alla volta il suo discepolo alle conclusioni desiderate, per poter stabilire quali siano i turbamenti dell'anima di Boezio, e poterli così curare.

75. Ancora una volta si tornerà a questo problema alla fine del quinto libro, quando Boezio sarà stato equipaggiato da ben più solida preparazione, e sarà in grado, perciò, di dare una risposta plausibile.

76. La stabilità a cui qui si accenna è quella caratteristica dei fenomeni celesti.

77. Nel carme V di questo stesso libro.

78. A questa domanda si risponde più oltre, in III, n, 41; *is (scil. finis) est enim profecto quod desideratur ab omnibus; quod quia bonum esse collegimus, oportet rerum omnium finem bonum esse fateamur.*

79. Una definizione comune nelle scuole filosofiche. Ma così schematicamente enunciata, essa è insufficiente, osserva subito dopo la Filosofia, perché si limita ad una definizione dell'uomo sul piano della logica, senza prendere in considerazione la sua realtà più intima in rapporto a Dio. E siccome le conoscenze di Boezio si limitano all'affermazione che l'uomo è un animale razionale e mortale, egli ha smarrito la retta via in seguito ai colpi della fortuna e non conosce più se stesso.

LIBER II.

[1, 1] Post haec paulisper obticuit atque, ubi attentionem meam modesta taciturnitate collegit, sic exorsa est: [2] Si penitus aegritudinis tuae causas habitumque cognovi, fortunae prioris affectu desiderioque tabescis; ea tantum animi tui, sicuti tu tibi fingis, mutata pervertit. [3] Intellego multiformes illius prodigii fucos et eo usque cum his, quos eludere nititur, blandissimam familiaritatem, dum intolerabili dolore confundat quos insperata reliquerit. [4] Cuius si naturam, mores ac meritum reminiscere¹ nec habuisse te in ea pulchrum aliquid nec amisisse cognosces; sed, ut arbitror, haud multum tibi haec in memoriam revocare laboraverim. [5] Solebas enim praesentem quoque blandientemque virilibus incessere verbis eamque de nostro adyto prolatis insectabare sententiis². [6] Verum omnis subita mutatio rerum non sine quodam quasi fiuctu contingit animorum; sic factum est ut tu quoque paulisper a tua tranquillitate descisceres. [7] Sed tempus est haurire te aliquid ac delo hai potuto perdere; ma, io credo, non dovrò far molta fatica a richiamare tutto questo alla tua memoria. gustare molle atque iucundum, quod ad interiora transmissum validioribus haustibus viam fecerit. [8] Adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis, quae tum tantum recto calle procedit, cum nostra instituta non deserit³ cumque hac musica laris nostri vernacula⁴ nunc leviores, nunc graviores modos succinat.

[9] Quid est igitur, o homo⁵, quod te in maestitiam luctumque deiecit? Novum, credo, aliquid inusitatumque vidisti. Tu fortunam putas erga te esse mutatam: erras. [10] Hi semper eius mores sunt, ista natura. Servavit circa te propriam potius in ipsa sui mutabilitate constantiam; talis erat, cum blandiebatur, cum tibi falsae illecebris felicitatis alluderet. [11] Deprehendisti caeci numinis ambiguos vultus. Quae sese adhuc velat aliis, tota tibi prorsus innotuit. [12] Si probas, utere moribus, ne queraris. Si perfidiam perhorrescis, speme atque abice perniciose ludentem; nam quae nunc tibi est tanti causa maeroris, haec eadem tranquillitatis esse debuisset. Reliquit enim te, quam non relicturam nemo umquam poterit esse securus. [13] An vero tu pretiosam aestimas abituram felicitatem et cara tibi est fortuna praesens nec manendi fida et, cum discesserit, allatura maerorem? [14]

Quodsi nec ex arbitrio retineri potest et calamitosos fugiens facit, quid est aliud fugax quam futurae quoddam calamitatis indicium? [15] Neque enim quod ante oculos situm est suffecerit intueri; rerum exitus prudentia metitur eademque in alterutro mutabilitas nec formidandas fortunae minas nec exoptandas facit esse blanditias. [16] Postremo aequo animo tolere oportet quicquid intra fortunae aream geritur, cum semel iugo eius colla summiseris. [17] Quodsi manendi abeundique scribere legem velis ei, quam tu tibi dominam sponte legisti, nonne iniurius fueris et impatientia sortem exacerbare, quam permutare non possis? [18] Si ventis vela committeres, non quo voluntas peteret, sed quo flatus impellerent, promoveres; si arvis semina crederes, feraces inter se annos sterilesque pensares. Fortunae te regendum dedisti, dominae moribus oportet obtemperare. [19] Tu vero vis ventis rotae impetum retinere conaris?⁶ At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit, fors esse desistit.

I. Haec cum superba verterit vices dextra
et aestuantis more fertur Euripi¹,
dudum tremendos saeva proterit reges
humilemque vieti sublevat fallax vultum.

5 Non illa miseros audit aut curat fletus
ultroque gemitus, dura quos fecit, ridet.
Sic illa ludit, sic suas probat vires
magnumque suis (de) monstrat ostentum, si quis
visatur una stratus ac felix hora.

[2, 1] Vellem autem pauca tecum Fortunae ipsius verbis⁷ agitare; tu igitur, an ius postulet, animadvertite. [2] 'Quid tu, homo⁸, ream me cotidianis agis querelis? quam tibi fecimus iniuriam? quae tibi tua detraximus bona? [3] Quovis iudice de opum dignitatumque mecum possessione contende et, si cuius quam mortalium proprium quid horum esse monstraveris, ego iam tua fuisse, quae repetis, sponte concedam. [4] Cum te matris utero natura produxit, nudum rebus omnibus inopemque suscepi⁹, meis opibus fovi et, quod te nunc impatientem nostri facit, favore prona indulgentius educavi, omnium, quae mei iuris sunt, affluentia et splendore circumdedi. [5] Nunc mihi retrahere manum libet: habes gratiam velut usus alienis, non habes ius querelae, tamquam prorsus tua perdidideris¹⁰. [6] Quid igitur ingemescis?¹¹ Nulla tibi a nobis est aliata violentia. Opes, honores ceteraque talium mei sunt iuris, dominam famulae cognoscunt, mecum veniunt, me abeunte discedunt. [7] Audacter adfirmem, si tua forent quae amissa

conquereris, nullo modo perdidisses. [8] An ego sola meum ius exercere prohibebor? Licet caelo proferre lucidos dies eosdemque tenebrosis noctibus condere, licet anno terrae vultum nunc floribus frugibusque redimire, nunc nimbis frigoribusque confundere, ius est mari nunc strato aequore blandiri, nunc procellis ac fluctibus inhorrescere: nos ad constantiam nostris moribus alienam inexplata hominum cupiditas alligabit? [9] Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus¹², infima summis, summa infimis mutare gaudemus. [10] Ascende, si placet, sed ea lege, ne, uti cum ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes. [11] An tu mores ignorabas meos? Nesciebas Croesum regem Lydorum Cyro paulo ante formidabilem, mox deinde miserandum rogi flammis traditum, misso caelitus imbre defensum?¹³[12] Num te praeterit Paulum Persi regis a se capti calamitatibus pias impendisse lacrimas?¹⁴ Quid tragoediarum clamor aliud deflet nisi indiscreto ictu fortunam felicia regna vertentem? [13] Nonne adolescentulus δύο πέθους, τὸν μὲν ἐνὰ κακῶν, τὸν δὲ ἐτερόν ἐάων in Iovis limine iacere didicisti?¹⁵[14] Quid si uberius de bonorum parte sumpsisti, quid si a te non tota discessi, quid si haec ipsa mei mutabilitas iusta tibi causa est sperandi meliora¹⁶, tamenne animo contabescas et intra commune omnibus regnum locatus proprio vivere iure desideres?’

- II. Si quantas rapidis flatibus incitus
 pontus versat harenas
 aut quot stelliferis edita noctibus
 caelo sidera fulgent,
 5 tantas fundat opes nec retrahat manum
 pieno Copia comu,
 humanum miseras haud ideo genus
 cesset fieri querelas¹.
 Quamvis vota libens excipiat deus
 10 multi prodigus auri
 et claris avidos omet honoribus,
 nil iam parta videntur,
 sed quaesita vorans saeva rapacitas
 alios pandit hiatus.
 15 Quae iam praecipitem frena cupidinem
 certo fine retentent,
 largis cum potius muneribus fluens
 sitis ardescit habendi?
 Numquam dives agit, qui trepidus gemens

[3, 1] His igitur, si pro se tecum Fortuna loqueretur, quid profecto contra hisceres non haberes; aut, si quid est quo querelam tuam iure tuearis, proferas oportet, dabimus dicendi locum. — [2] Tum ego: Speciosa quidem ista sunt, inquam, oblitaque rhetoricae ac musicae melle dulcedinis tum tantum, cum audiuntur, oblectant, sed miseris malorum altior sensus est; itaque cum haec auribus insonare desierint, insitus animum maeror praegravat. — [3] Et illa: Ita est, inquit; haec enim nondum morbi tui remedia, sed adhuc contumacis adversum curationem doloris fomenta quaedam sunt. [4] Nam quae in profundum sese penetrent, cum tempestivum fuerit, ammovebo, verumtamen ne te existimari miserum velis; an numerum modumque tuae felicitatis oblitus es?

[5] Taceo quod desolatum parente summorum te virorum cura suscepit delectusque in affinitatem principum civitatis¹⁷, quod pretiosissimum propinquitatis genus est, prius carus quam proximus esse coepisti. [6] Quis non te felicissimum cum tanto splendore socerorum, cum coniugis pudore¹⁸, tum masculae quoque prolis oportunitate praedicavit?¹⁹[7] Praetereo — libet enim praeterire communia²⁰ — sumptas in adulescentia negatas senibus dignitates: ad singularem felicitatis tuae cumulum venire delictat. [8] Si quis renim mortalium fructus ullum beatitudinis pondus habet, poteritne illius memoria lucis quantalibet ingruentium malorum mole deleri, cum duos pariter consules liberos tuos domo provehi sub frequentia patrum, sub plebis alacritate vidisti, cum eisdem in curia curules insidentibus tu regiae laudis orator ingenii gloriam facundiaeque meruisti²¹, cum in circo duorum medius consulum circumfusae multitudinis expectationem triumphali largitione satiasti?²²[9] Dedisti, ut opinor, verba Fortunae, dum te illa demulcet, dum te ut delicias suas fovet. Munus, quod nulli umquam privato commodaverat, abstulisti. Visne igitur cum Fortuna calculum ponere? [10] Nunc te primum liventi oculo praestrinxit. Si num enim modumque laetorum tristiumve consideres, adhuc te felicem negare non possis. [11] Quodsi idcirco te fortunatum esse non aestimas, quoniam quae tunc laeta videbantur abierunt, non est quod te miserum putes, quoniam quae nunc creduntur maesta praetereunt. [12] An tu in hanc vitae scenam nunc primum subitus hospesque venisti?²³ Ullamne humanis rebus inesse constantiam reris, cum ipsum saepe hominem velox hora dissolvat? [13] Nam etsi rara est fortuitis manendi fides, ultimus tamen vitae dies mors quaedam fortunae est etiam manentis. [14] Quid igitur refutere putas, tunc illam moriendo deseras an te illa fugiendo?

III. Cum polo Phoebus roseis quadrigis
 lucem spargere coeperit,
 pallet albentes hebetata vultus
 fiammis stella prementibus.

5 Cum nemus flatu Zephyri tepentis
 vernis inrubit rosis,
 spiret insanum nebulosus Auster,
 iam spinis abeat decus.

10 Saepe tranquillo radiat sereno
 immotis mare fluctibus,
 saepe ferventes Aquilo procellas
 verso concitat aequore.

Rara si constat sua forma mundo,
 si tantas variat vices,

15 crede fortunis hominum caducis,
 bonis crede fugacibus!
 Constat aetema positumque lege est,
 ut constet genitum nihil.

[4, 1] Tum ego: Vera, inquam, commémoras, o virtutum omnium nutrix²⁴, nec infitiri possum prosperitatis meae velocissimum cursum. [2] Sed hoc est, quod recolentem vehementius coquit; nam in omni adversitate fortunae infelicissimum est genus infortunii fuisse felicem²⁵. — [3] Sed quod tu, inquit, falsae opinionis supplicium luas, id rebus iure imputare non possis. Nam si te hoc inane nomen fortuitae felicitatis movet, quam pluribus maximisque abundes mecum reputes licet. [4] Igitur si, quod in omni fortunae tuae censu pretiosissimum possidebas, id tibi divinitus inlaesum adhuc inviolatumque servatur, poterisne meliora quaeque retinens de infortunio iure causari?

[5] Atqui viget incolumis illud pretiosissimum generis Immani decus Symmachus socer et — quod vitae pretio non segnis emeris — vir totus ex sapientia virtutibusque factus, suarum securus tuis ingemescit iniuriis²⁶. [6] Vivit uxor ingenio modesta, pudicitia pudore praecellens et, ut omnes eius dotes breviter includam, patri similis; vivit, inquam, tibi que tantum vitae huius exosa spiritum servat, quoque uno felicitatem minui tuam vel ipsa concesserim, tui desiderio lacrimis ac dolore tabescit. [7] Quid dicam liberos consulares, quorum iam ut in id aetatis pueris vel patemi vel aviti specimen elucet ingenii?

[8] Cum igitur praecipua sit mortalibus vitae cura retinendae, o te, si tua bona cognoscas, felicem, cui suppetunt etiam nunc quae vita nemo dubitat esse cariora.

[9] Quare sicca iam lacrimas; nondum est ad unum omnes exosa fortuna nec tibi nimium valida tempestas incubuit, quando tenaces haerent anchorae, quae nec praesentis solamen nec futuri spem temporis abesse patiantur. — [10] Et haereant, inquam, precor; illis namque manentibus, utcumque se res habeant, enatabimus. Sed quantuni omamentis nostris decesserit, vides. - [11] Et illa: Promovimus, inquit, aliquantum, si te nondum totius tuae sortis piget. Sed delicias tuas ferre non possum, qui abesse aliquid tuae beatitudini tam luctuosus atque anxius conqueraris. [12] Quis est enim tam compositae felicitatis, ut non aliqua ex parte cum status sui qualitate rixetur? Anxia enim res est humanorum condicio bonorum et quae vel numquam tota proveniat vel numquam perpetua subsistat. [13] Huic census exuberat, sed est pudori degener sanguis; hunc nobilitas notum facit, sed angustia rei familiaris inclusus esse mallet ignotus. [14] Ille utroque circumfluis vitam caelibem deflet; ille nuptiis felix oribus liberis alieno censum nutrit heredi; alius prole laetatus filii filiaeve delictis maestus illacrimat. [15] Idcirco nemo facile cum fortunae suae condicione concordat; inest enim singulis quod inexpertus ignoret, expertus exhorreat. [16] Adde, quod felicissimi cuiusque delicatissimus sensus est et, nisi ad nutum cuncta suppetant, omnis adversitatis insolens minimis quibusque prostemitur: adeo perexigua sunt quae fortunatissimis beatitudinis summam detrahunt. [17] Quam multos esse coniectas, qui sese caelo proximos arbitrentur, si de fortunae tuae reliquiis pars eis minima contingat? Hic ipse locus, quem tu exilium vocas, incolentibus patria est²⁷. [18] Adeo nihil est miserum, nisi cum putes, contraque beata sors omnis est aequanimitate tolerantis. [19] Quis est ille tam felix, qui cum dederit impatientiae manus, statum suum mutare non optet? [20] Quam multis amaritudinibus humanae felicitatis dulcedo respersa est! Quae si etiam fruendi iucunda esse videatur, tamen quominus, cum velit, abeat, retineri non possit. [21] Liquet igitur quam sit mortalium rerum misera beatitudo, quae nec apud aequanimos perpetua perdurât nec anxios tota delectat.

[22] Quid igitur, o mortales²⁸, extra petitis intra vos positam felicitatem?²⁹ Error vos inscitiae confundit. [23] Ostendam breviter tibi summae cardinem felicitatis. Estne aliquid tibi te ipso pretiosius? Nihil, inquires; igitur si tui compos fueris, possidebis quod nec tu amittere umquam velis nec fortuna possit auferre. [24] Atque ut agnoscas in his fortuitis rebus beatitudinem constare non posse, sic collige. [25] Si beatitudo est sursum naturae bonum ratione degentis nec est summum bonum quod eripi ullo modo potest, quoniam praecellit id, quod nequeat auferri, manifestum est quin ad beatitudinem percipiendam fortunae instabilitas aspirare non possit. [26] Ad haec, quem caduca ista felicitas vehit, vel seipsum eam vel nescit esse mutabilem. Si nescit, quaenam beata sors esse potest

ignorantiae caecitate? Si seit, metuat necesse est, ne amittat quod amitti posse non dubitat; quare continuus timor non sinit esse felicem. [27] An vel si amiserit, neglegendum putat? Sic quoque perexile bonum est, quod aequo animo feratur amissum. [28] Et quoniam tu idem es, cui persuasum atque insitum permultis demonstrationibus scio mentes hominum nullo modo esse mortales, cumque clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finiri, dubitali nequit, si haec afferre beatitudinem potest, quin omne mortalium genus in miseriam mortis fine labatur. [29] Quodsi multos scimus beatitudinis fructum non morte solum, verum etiam doloribus suppliciisque quaesisse³⁰, quonam modo praesens facere beatos potest, quae miseros transacta non efficit?

IV. Quisquis volet perennem
cautus ponere sedem
stabilisque nec sonori
sterni fiatibus Euri
5 et fiuctibus minantem
curat spemere pontum,
montis cacumen alti,
bibulas vitet harenas;
illud protervus Auster
10 totis viribus urguet,
hae pendulum solutae
pondus ferre recusant.
Fugiens periculosam
sortem sedis amoenae
15 humili domum memento
certus figere saxo.
Quamvis tonet ruinis
miscens aequora ventus,
tu conditus quieti
20 felix robore valli
duces serenus aevum
ridens aetheris iras.

[5, 1] Sed quoniam rationum iam in te mearum fomenta descendunt, paulo validioribus utendum puto³¹. [2] Age enim, si iam caduca et momentaria fortunae dona non essent, quid in eis est, quod aut vestrum umquam fieri queat aut non perspectum consideratumque vilescat? [3] Divitiaene vel vestrae vel sui natura

pretiosae sunt? Quid earum potius, aurumne ac vis congesta pecuniae? [4] Atqui haec effundendo magis quam coacervando melius nitent, si quidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit. [5] Quodsi manere apud quemque non potest, quod transfertur in alteram, tunc est pretiosa pecunia, cum translata in alios largiendi usu desinit possideri. [6] At eadem, si apud unum quanta est ubique gentium congeratur, ceteros sui inopes fecerit; et vox quidem tota pariter multorum replet auditori, vestrae vero divitiae nisi comminutae in plures transire non possunt; quod cum factum est, pauperes necesse est faciant quos relinquunt. [7] O igitur angustas inopesque divitias, quas nec habere totas pluribus licet et ad quemlibet sine ceterorum paupertate non veniunt.

[8] An gemmam fulgor oculos trahit? Sed si quid est in hoc splendore praecipui, gemmarum est lux illa, non hominum; quas quidem mirari homines vehementer ammiror. [9] Quid est enim carens animae motu atque compage³², quod animatae rationabilique naturae pulchrum esse iure videatur? [10] Quae tametsi conditoris opera suique distinctione postremae aliquid pulchritudinis trahunt, infra vestram tamen excellentiam collocatae admirationem vestram nullo modo mereantur.

[11] An vos agrorum pulchritudo delectat? Quidni? Est enim pulcherrimi operis pulchra portio³³. [12] Sic quondam sereni maris facie gaudemus, sic caelum, sidera, lunam solemque miramur: num te horum aliquid attingit, num audes alicuius talium splendore gloriari? [13] An vernis floribus ipse distingueris aut tua in aestivos fructus intumescit ubertas? [14] Quid inanibus gaudiis raperis, quid externa bona pro tuis amplexaris? Numquam tua faciet esse fortuna quae a te natura rerum fecit aliena. [15] Terrarum quidem fructus animantium procul dubio debentur alimentis; sed si, quod naturae satis est, replere indigentiam velis, nihil est quod fortunae affluentiam petas. [16] Paucis enim minimisque natura contenta est; cuius satietatem si superfluis urgere velis, aut iniucundum, quod infuderis, fiet aut noxium³⁴.

[17] Iam vero pulchrum variis fulgere vestibus putas. Quarum si grata intuitu species est, aut materiae naturam aut ingenium mirabor artificis. [18] An vero te longus ordo famulorum facit esse felicem? Qui si vitiosi moribus sint, perniciose domus sarcina et ipsi domino vehementer inimici; sin vero probi, quonam modo in tuis opibus aliena probitas numerabitur? [19] Ex quibus omnibus nihil horum, quae tu in tuis computas bonis, tuum esse bonum liquido monstratur. Quibus si nihil inest appetendae pulchritudinis, quid est quod vel amissis doleas vel laeteris retentis? [20] Quodsi natura pulchra sunt, quid id tua refert? Nam haec per se a tuis quoque opibus sequestrata placuissent. [21] Neque enim idcirco sunt pretiosae, quod in tuas venere divitias, sed quoniam pretiosae videbantur, tuis ea divitiis

annumerare maluisti.

[22] Quid autem tanto fortunae strepitu desideratis? Fugare, credo, indigentiam copia quaeritis. [23] Atqui hoc vobis in contrarium cedit: pluribus quippe amminiculis opus est, ad tuendam pretiosae supellectilis varietatem verumque illud est permultis eos indigere qui permulta possideant³⁵, contraque minimum, qui abundantiam suam naturae necessitate, non ambitus superfluitate metiantur. [24] Itane autem nullum est proprium vobis atque insitum bonum, ut in externis ac sepositis rebus bona vestra quaeratis? [25] Sic rerum versa condicio est, ut divinum merito rationis animai non aliter sibi splendere nisi inanimatae supellectilis possessione videatur? [26] Et alia quidem suis contenta sunt, vos autem deo mente consimiles ab rebus infimis excellentis naturae ornamenta captatis nec intellegitis quantam conditori vestro faciatis iniuriam. [27] Ille genus humanum terrenis omnibus praestare voluit, vos dignitatem vestram infra infima quaeque detruditis. [28] Nam si omne cuiusque bonum eo, cuius est, constat esse pretiosius, cum vilissima rerum vestra bona esse iudicatis, eisdem vosmet ipsos vestra existimatione summittitis. [29] Quod quidem haud immerito cadit. Humanae quippe naturae ista condicio est, ut tantum ceteris rebus, cum se cognoscit, excellât, eadem tarnen infra bestias redigatur, si se nosse desierit; nam ceteris animantibus sese ignorare naturae est, hominibus vitio venit. [30] Quam vero late patet vester hic error, qui ornari posse aliquid ornamentis existimatis alienisi [31] At id fieri nequit; nam si quid ex apposis luceat, ipsa quidem, quae sunt apposita, laudantur, illud vero his tectum atque velatum in sua nihilo minus foeditate perdurat. [32] Ego vero nego ullum esse bonum quod noceat habenti. Num id mentior? Minime, inquis. [33] Atqui divitiae possidentibus persaepe nocuerunt, cum pessimus quisque eoque alieni magis avidus, quicquid usquam auri gemmarumque est, se solum, qui habeat, dignissimum putat. [34] Tu igitur, qui nunc contum gladiumque sollicitus pertimescis, si vitae huius callem vacuus viator intrasses, coram latrone cantares³⁶. [35] O praeclara opum mortalium beatitudo, quam cum adeptus fueris, securus esse desistisi

V. Felix nimium prior aetas¹

contenta fidelibus arvis

nec inertī perdita luxu,

facili quae sera solebat

5 ieiunia solvere glande.

Non Bacchica munera norant

liquido contundere melle²

nec lucida veliera Serum³

Tyrio miscere veneno.
 10 Somnos dabat herba salubres,
 potum quoque lubricus amnis,
 umbras altissima pinus.
 Nondum maris alta secabat
 nec mercibus undique lectis
 15 nova litora viderat hospes.
 Tunc classica saeva tacebant
 odiis neque fusus acerbis
 cruor horrida tinxerat arva.
 Quid enim furor hosticus ulla
 20 vellet prior arma movere,
 cum vulnera saeva viderent
 nec praemia sanguinis ulla?
 Utinam modo nostra redirent
 in mores tempora priscos!
 25 Sed saevior ignibus Aetnae
 fervens amor ardet habendi.
 Heu primus quis fuit ille,
 auri qui pondera tecti
 gemmasque latere volentes
 30 pretiosa pericula fodit?

[6, 1] Quid autem de dignitatibus potentiaque disseram, qua vos verae dignitatis ac potestatis inscii caelo exaequatis?³⁷ Quae si in improbissimum quemque ceciderunt, quae flammis Aetnae eructantibus, quod diluvium tantas strages dederint? [2] Certe, uti meminisse te arbitror, consulare imperium, quod libertatis principium fuerat, ob superbiam consulum vestri veteres abolere cupiverunt, qui ob eandem superbiam prius regium de civitate nomen abstulerant³⁸. [3] At si quando, quod perrarum est, probis deferantur, quid in eis aliud quam probitas utentium placet? Ita fit ut non virtutibus ex dignitate, sed ex virtute dignitatibus honor accedat. [4] Quae vero est ista vestra expetibilis ac praeclara potentia? Nonne, o terrena ammalia³⁹, consideratis quibus qui praesidere videamini? Nunc si inter mures videres unum aliquem ius sibi ac potestatem prae ceteris vindicantem⁴⁰, quanto movereris cachinno! [5] Quid vero, si corpus spectes, imbecillius homine repperire queas, quos saepe muscularum quoque vel morsus vel in secreta quaeque reptantium necat introitus?⁴¹ [6] Quo vero quisquam ius aliquod in quempiam nisi in solum corpus et quod infra

corpus est — fortunam loquor — possit exserere? [7] Num quicquam libero imperabis animo, num mentem firma sibi ratione cohaerentem de statu propriae quietis amovebis? [8] Cum liberum quendam virum supplicii se tyrannus adacturum putaret ut adversum se factae coniurationis conscios proderet, linguam ille momordit atque abscidit et in os tyranni saevientis abiecit⁴²; ita cruciatus, quos putabat tyrannus materiam crudelitatis, vir sapiens fecit esse virtutis. [9] Quid autem est, quod in alium facere quisque possit, quod sustinere ab alio ipse non possit? [10] Busiridem accepimus necare hospites solitum ab Hercule hospite fuisse mactatum. [11] Regulus plures Poenorum bello captos in vincla coniecerat, sed mox ipse victorum catenis manus praebuit⁴³. [12] Ullamne igitur eius hominis potentiam putas, qui, quod ipse in alio potest, ne id in se alter valeat, efficere non possit?

[13] Ad haec, si ipsis dignitatibus ac potestatibus inesset aliquid naturalis ac proprii boni, numquam pessimis provenirent; neque enim sibi soient adversa sociari: natura respuit ut contraria quaeque iungantur. [14] Ita cum pessimos plerumque dignitatibus fungi dubium non sit, illud etiam liquet natura sui bona non esse, quae se pessimis haerere patiantur. [15] Quod quidem de cunctis fortunae muneribus dignius existimari potest, quae ad improbissimum quemque uberiora perveniunt. [16] De quibus illud etiam considerandum puto, quod nemo dubitat esse fortem, cui fortitudinem inesse conspexerit, et, cuicumque velocitas adest, manifestum est esse velocem. [17] Sic musica quidem musicos, medicina medicos, rhetorica rhetores facit; agit enim cuiusque rei natura quod proprium est nec contrariarum rerum miscetur effectibus et ultro, quae sunt adversa, depellit. [18] Atqui nec opes inexpletam restinguere avaritiam queunt nec potestas sui compotem fecerit quem vitiosae libidines insolubilibus adstrictum retinent catenis, et collata improbis dignitas non modo non efficit dignos, sed prodit potius et ostentat indignos. [19] Cur ita provenit? Gaudetis enim res sese aliter habentes falsis compellare nominibus, quae facile ipsarum rerum redarguuntur effectibus; itaque nec illae divitiae nec illa potentia nec haec dignitas iure appellari potest. [20] Postremo idem de tota concludere fortuna licet, in qua nihil expetendum, nihil nativae bonitatis inesse manifestum est, quae nec se bonis semper adiungit et bonos, quibus fuerit adiuncta, non efficit.

VI. Novimus quantas dederit ruinas
urbe fiammata patribusque caesis,
fratre qui quondam ferus interempto
matris effuso maduit cruore
corpus et visu gelidum pererrans

ora non tinxit lacrimis, sed esse
 censor exstincti potuit decoris¹.
 Hic tamen sceptro populos regebat,
 quos videt condens radios sub undas
 10 Phoebus, extremo veniens ab ortu,
 quos premunt septem gelidi triones,
 quos Notus² sicco violentus aestu
 torret ardentem recoquens harenas³.
 Celsa num tandem valuit potestas
 15 vertere pravi rabiem Neronis?
 Heu gravem sortem, quotiens iniquus
 additur saevo gladius veneno! —

[7, 1] Tum ego: Scis, inquam, ipsa minimum nobis ambitionem mortalium rerum fuisse dominatam; sed materiam gerendis rebus optavimus, quo ne virtus tacita consenesceret. — [2] Et illa: Atqui hoc unum est, quod praestantes quidem natura mentes, sed nondum ad extremam manum virtutum perfectione perductas allicere possit, gloriae scilicet cupido et optimorum in rem publicam fama merito rum. [3] Quae quam sit exilis et totius vacua ponderis, sic considera⁴⁴. Omnem terrae ambitum, sicuti astrologicis demonstrationibus accepisti, ad caeli spatium puncti constat obtinere rationem⁴⁵, id est, ut, si ad caelestis globi magnitudinem conferatur, nihil spatii prorsus habere iudicetur. [4] Huius igitur tam exiguae in mundo regionis quarta fere portio est, sicut Ptolomaeo probante⁴⁶ didicisti, quae nobis cognitae animantibus incolatur. [5] Huic quartae si, quantum maria paludesque premunt⁴⁷ quantumque siti vasta regio distenditur, cogitatione subtraxeris, vix angustissima inhabitandi hominibus area relinquetur. [6] In hoc igitur minimo puncti quodam puncto circumsaepti atque conclusi de pervulganda fama, de proferendo nomine cogitatis, ut quid habeat amplum magnificumque gloria tam angustis exiguisque limitibus artata? [7] Adde quod hoc ipsum brevis habitaculi saeptum⁴⁸ plures incolunt nationes lingua, moribus, totius vitae ratione distantes, ad quas tum difficultate itinerum, tum loquendi diversitate, tum commercii insolentia non modo fama hominum singulorum, sed ne urbium quidem pervenire queat. [8] Aetate denique M. Tullii, sicut ipse quodam loco significat⁴⁹, nondum Caucasum montem Romanae rei publicae fama transcenderat⁵⁰ et erat tunc adulta Parthis etiam ceterisque id locorum gentibus formidolosa. [9] Videsne igitur quam sit angusta, quam compressa gloria, quam dilatare ac propagare laboratis? An ubi Romani nominis transire fama nequit,

Romani hominis gloria progredietur?⁵¹ [io] Quid quod diversarum gentium mores inter se atque instituta discordant, ut, quod apud alios laude, apud alios supplicio dignum iudicetur? [n] Quo fit ut, si quern famae praedicatio delectat, huic in plurimos populos nomen proferre nullo modo conducat. [12] Erit igitur pervagata inter suos gloria quisque contentus et intra unius gentis terminos praeclara illa famae immortalitas coartabitur.

[13] Sed quam multos clarissimos suis temporibus viros scriptorum inops delevit oblivio? Quamquam quid ipsa scripta proficiant, quae cum suis auctoribus premit longior atque obscura vetustas? [14] Vos vero immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. [15] Quod si ad aeternitatis infinita spatia pertractes, quid habes quod de nominis tui diuturnitate laeteris? [16] Unius etenim mora momenti, si decem milibus copferatur annis⁵², quoniam utrumque spatium definitum est, minimam licet, habet tamen aliquam portionem; at hic ipse numerus annorum eiusque quamlibet multiplex ad interminabilem diuturnitatem ne comparali quidem potest. [17] Etenim finitis ad se invicem fuerit quaedam, infiniti vero atque finiti nulla umquam poterit esse collatio. [18] Ita fit ut quamlibet prolixi temporis fama, si cum inexhausta aeternitate cogitetur, non parva, sed plane nulla esse videatur. [19] Vos autem nisi ad populares auras inanesque rumores recte facere nescitis et relictam conscientiae virtutisque praestantiam de alienis praemia sermunculis postulatis. [20] Accipe in huius modi arrogantiae levitate quam festive aliquis illuserit; nam cum quidam adortus esset hominem contumeliosum, qui non ad verae virtutis usum, sed ad superbam gloriam falsum sibi philosophi nomen induerat, adiecissetque iam se sciturum, an ille philosophus esset, si quidem inlatas iniurias leniter patienterque tolerasset, ille patientiam paulisper assumpsit acceptaque contumelia velut insultans: 'Iam tandem', inquit, 'intellegis me esse philosophum?' Tum ille nimium mordaciter: 'Intellexeram', inquit, 'si tacuisses'⁵³. [21] Quid autem est, quod ad praecipuos viros — de his enim sermo est —, qui virtute gloriam petunt, quid, inquam, est, quod ad hos de fama post resolutum morte suprema corpus attineat? [22] Nam si, quod nostrae rationes credi videntur⁵⁴, toti moriuntur homines, nulla est omnino gloria, cum is, cuius ea esse dicitur, non exstet omnino. [23] Sin vero bene sibi mens conscia⁵⁵ terreno carcere resoluta⁵⁶ caelum libera petit⁵⁷, nonne omne terrenum negotium spernat, quae se caelo fruens terrenis gaudet exemptam?

VII. Quicumque solam mente praecipiti petit
summumque credit gloriam,
late patentes aetheris cernit plagas

artumque terrarum situm;
 5 brevem replere non valentis ambitum
 pudebit aucti nominis.
 Quid, o superbi, colla mortali iugo
 frustra levare gestiunt?
 Licet remotos fama per populos means
 10 diffusa linguas explicet
 et magna titulis fulgeat claris domus,
 mors spemit altam gloriam,
 involvit humile pariter et celsum caput
 aequatque summis infima¹.
 15 Ubi nunc fidelis ossa Fabricii² manent,
 quid Brutus aut rigidus Cato?
 Signât superstes fama tenuis pauculis
 inane nomen litteris.
 Sed quod decora novimus vocabula,
 20 num scire consumptos datur?
 Iacetis ergo prorsus ignorabiles
 nec fama notos efficit.
 Quodsi putatis longius vitam trahi
 mortalis aura nominis,
 25 cum sera vobis rapiet hoc etiam dies,
 iam vos secunda mors manet³.

[8, 1] Sed ne me inexorabile contra fortunam gerere bellum putes, est aliquando, cum de hominibus fallax ilia nihil bene mereatur, tum scilicet, cum se aperit, cum frontem detegit moresque profitetur. [2] Nondum forte, quid loquar, intellegis; mirum est quod dicere gestio, eoque sententiam verbis explicare vix queo. [3] Etenim plus hominibus reor adversam quam pro speram prodesse fortunam: illa enim semper specie felicitatis, cum videtur blanda, mentitur, haec semper vera est, cum se instabilem mutatione demonstrat. [4] Illa fallit, haec instruit, illa mendacium specie bonorum mentes fruentium ligat, haec cognitione fragilis felicitatis absolvit; itaque illam videas ventosam fluentem suique semper ignaram, hanc sobriam succinctamque et ipsius adversitatis exercitatione prudentem. [5] Postremo felix a vero bono devios blanditiis trahit, adversa plerumque ad vera bona reduces unco retrahit. [6] An hoc inter minima aestimandum putas, quod amicorum tibi fidelium mentes haec aspera, haec horribilis fortuna detexit, haec tibi certos sodalium vultus ambiguosque secrevit,

discedens suos abstulit, tuos reliquit? [7] Quanti hoc integer et, ut videbaris tibi, fortunatus emissem? Nunc amissas opes querere; quod pretiosissimum divitiarum genus est, amicos invenisti.

VIII. Quod mundus stabili fide¹

concordes variat vices,
quod pugnantia semina
foedus perpetuum tenent²,
5 quod Phoebus roseum diem
curru provehit aureo,
ut, quas duxerit Hesperos,
Phoebe³ noctibus imperet,
ut fluctus avidum mare
10 certo fine coherceat,
ne terris liceat vagis
latos tendere terminos,
hanc renim seriem ligat
terras ac pelagus regens
15 et caelo imperitans amor.
Hic si frena remiserit,
quicquid nunc amat invicem,
bellum continuo geret
et, quam nunc socia fide
20 pulchris motibus incitant,
certent solvere machinam.
Hic sancto populos quoque
iunctos foedere cōrltinet,
hic et coniugii sacrum
25 castis nectit amoribus,
hic fidis etiam sua
dictât iura sodalibus.
O felix hominum genus,
si vestros animos amor,
30 quo caelum regitur, regat!

LIBRO SECONDO

[1, 1] Dette queste parole, si tacque un poco, e, quando ebbe richiamato la mia attenzione con il suo silenzio pieno di modestia, così riprese a dire: [2] «Se io ho ben compreso la causa e la condizione della tua sofferenza, tu ti struggi per il dolore e il rimpianto della fortuna passata: a tal punto essa ha sconvolto il tuo animo perché è cambiata, come tu immagini. [3] Io riconosco bene i multiformi belletti di quel mostro e la carezzevolissima familiarità che ha con coloro che vuole distruggere, al punto che li confonde con un dolore intollerabile, allorquando li abbandona senza che essi se lo aspettino. [4] Ma se tu ricordassi la natura, l'indole e il pregio della fortuna¹, tu riconosceresti che non hai avuto, possedendo lei, nessun bene e che nemmeno che, se penetrato al tuo interno, potrà aprire la strada a bevande più efficaci. Io hai potuto perdere; ma, io credo, non dovro far molta fatica a richiamare tutto questo alla tua memoria.[5] Tu eri solito, infatti, affrontare con parole virili la fortuna, quando era presente e ti lusingava, e la maltrattavi ricorrendo a delle sentenze ricavate dai nostri penetrali². [6] Ma nessun mutamento improvviso capita senza suscitare una tempesta nell'animo, e così è accaduto che anche tu perdessi per un poco la tua serenità. [7] Ma è ora che tu beva e assaggi qualcosa di dolce e di piacevole.[8] Ci assista benevola, dunque, la persuasione della dolce retorica, che è in grado di avanzare su retto cammino solamente quando non abbandona i nostri insegnamenti³, e insieme con lei la musica, che è ancella della nostra casa⁴, intoni un canto ora più leggero ora più solenne.

[9] Che cosa è stato, dunque, o uomo⁵, che ti ha gettato in questa mestizia e in questo lutto? Evidentemente hai visto qualcosa di nuovo e di insolito. Tu credi che la fortuna sia mutata nei tuoi confronti, ma sbagli. [10] Questo è sempre il suo comportamento, questa è la sua natura. Al contrario, essa ha conservato con te la stessa costanza, proprio con il suo mutare: era sempre la stessa, quando ti lusingava, quando ti illudeva con le attrattive di una menzognera felicità. [11] Tu hai scoperto il volto ambiguo di quella cieca divinità. Se agli altri rimane ancora velata, essa si è già tutta scoperta agli occhi tuoi. [12] Se la apprezzi, adeguati ai

suoi comportamenti e non ti lamentare. Se hai orrore del suo tradimento, disprezzala e respingila mentre conduce il suo gioco così pericoloso; infatti costei, che ora è causa di questo tuo grande dolore, avrebbe dovuto essere causa della tua serenità. Sì, perché ti ha abbandonato colei dalla quale nessuno può mai essere sicuro di non essere abbandonato. [13] O forse tu credi che sia preziosa una felicità destinata a perire, e ti è cara una fortuna che è presente, ma che non è sicuro che rimanga, e che ti farà soffrire quando se ne andrà? [14] Ché se non può essere trattenuta secondo la nostra volontà e getta nella sventura quando se ne parte, che altro è questo suo carattere fugace se non l'indizio di una disgrazia futura? [15] Non sarà bastato guardare quello che è davanti ai nostri occhi: come andranno a finire le cose, è la prudenza che lo misura, e la stessa mutevolezza della fortuna in un senso o nell'altro fa sì che le sue minacce non debbano essere temute né desiderate le sue lusinghe. [16] Infine bisognerà che tu sopporti con animo sereno tutto quello che avviene nel campo della fortuna, una volta che tu abbia sottomesso il collo al suo giogo. [17] Ché se tu volessi prescriverle la legge di quando andarsene e di quando rimanere, mentre di tua spontanea volontà te la sei presa come padrona, non commetteresti forse ingiustizia e con la tua intolleranza non renderesti ancora più acerba quella sorte che non potresti cambiare? [18] Se tu dessi le vele ai venti, tu non andresti dove vorrebbe la tua volontà, ma dove ti spingerebbero i loro soffi; se tu affidassi il seme alla terra, tu dovresti fare il conto degli anni fecondi e degli anni sterili. Ti sei affidato al governo della fortuna: bisogna, quindi, che tu asseondi il comportamento della tua padrona. [19] E tu, invece, ti sforzi di trattenere la ruota della fortuna che gira vorticosamente?⁶ Ma, o stoltissimo tra tutti i mortali, se la sorte comincia a fermarsi, cessa di essere tale.

I. Quando con mano superba costei ha girato le vicende
umane; quando si muove al pari del tempestoso Euripo¹,
ferocemente calpesta i re poco prima superbi
e ingannevole solleva il volto umile del vinto.
Quella non ode i pianti dei miseri né se ne cura,
e per prima irride i gemiti che, crudele, ha destato.
Così scherza, così ostenta le sue forze
e mostra ai suoi essere gran prodigio, se nella stessa ora
si vede uno felice e abbattuto.

[2, 1] Ma io vorrei esaminare con te poche cose, servendomi delle parole della

Fortuna stessa⁷. Tu, dunque, fa attenzione se la Fortuna esige quello che le spetta di diritto. [2] Perché, o uomo⁸, tu mi perseguiti con i tuoi quotidiani lamenti? Che offesa ti abbiamo fatto? Quali beni, che fossero tuoi, ti abbiamo tolto? [3] Puoi prendere qualunque giudice, che esamini la con tesa che mi muovi per il possesso delle ricchezze e delle dignità. E se sarai riuscito a dimostrare che qualcuno di questi beni appartiene ai mortali, allora io ammetterò per prima che erano state tue quelle cose che ora chiedi in restituzione. [4] Quando la natura ti fece uscire dal grembo di tua madre, io ti accolli, nudo di ogni cosa e povero⁹; ti riscaldai con le mie cure, e, cosa che ora è proprio quella che ti rende intollerante nei miei confronti, chinandomi su di te con il mio interessamento, ti nutrii, ti circondai con la ricchezza e lo splendore di quanto è di mia prerogativa. [5] Ora io voglio ritirare la mia mano. Siimi riconoscente, in quanto ti sei servito di cose che non ti appartenevano; non hai il diritto di lamentarti come se tu avessi perduto quello che era assolutamente tuo¹⁰. [6] E allora perché piangi?¹¹ Da parte nostra non ti è stata arrecata nessuna violenza. Le ricchezze, gli onori e tutte le altre cose del genere mi appartengono. Esse sono come delle serve che riconoscono in me la loro padrona: vengono insieme con me e se ne vanno quando io me ne parto. [7] Potrei affermare con una certa audacia che, se fossero tue quelle cose la cui perdita ti ha addolorato, tu non le avresti perdute. [8] O forse solamente io non posso esercitare i miei diritti? Il cielo può ben dispiegare giorni luminosi, ma poi anche nasconderli in notti tenebrose. L'anno può ora adomare il volto della terra con fiori e con frutti, ora sconvolgerlo con nubi e con geli. Il mare ha il diritto di allettare con la sua liscia distesa, e poi gonfiarsi con procelle e flutti. E noi saremo costrette dalla inesausta cupidigia degli uomini ad una costanza che è aliena dalle nostre abitudini? [9] Questa è la nostra forza, questo è il gioco che conduciamo continuamente: noi giriamo la mota¹² in tondo, ci piace mutare le cose che sono in basso con quelle che si trovano in alto, e viceversa. [10] Sali pure, se tu vuoi, ma a questo patto: che tu non consideri un'offesa il discendere, quando lo richiederà la regola del gioco. [11] O forse tu non conoscevi le mie abitudini? Non sapevi che Creso, il re dei Lidi, fino ad un momento prima era stato temibile per Ciro, ma poi fu condannato, destando pietà, alla fiamma del rogo, e che fu salvato dalla pioggia mandata giù dal cielo?¹³ [12] Ti sei dimenticato che Paolo versò lacrime di pietà sulle disgrazie del re Perseo, che aveva fatto prigioniero?¹⁴ Che altro piangono gli ululati delle tragedie, se non la fortuna, che con colpi menati a caso sconvolge i regni felici? [13] Non apprendesti forse da ragazzo che sulla soglia della reggia di Giove sono poste «due anfore, l'una piena di mali, l'altra, invece, di beni»?¹⁵ [14] E che diresti, poi, se ti dimostrassi che hai preso con più abbondanza dalla parte migliore? Che io non mi sono allontanata totalmente da

te? Se proprio questa mia mutevolezza costituisce per te un giusto motivo di sperare nel meglio?¹⁶ Tuttavia tu non devi struggerti nell'animo, e, dal momento che sei stato posto in un regno che è uguale per tutti, tu non devi voler vivere secondo le tue proprie leggi.

II. Se, quanti granelli di rena gira il mare
 mosso dai soffi violenti;
o quanti astri risplendono in cielo,
 rivelati dalle notti stellate;
altrettante ricchezze spargesse, e non ritraesse
 la mano, l'Abbondanza con il suo corno pieno,
non per questo il genere umano cesserebbe
 di piangere in miseri lamenti¹.
Per quanto benevolo Dio accogliesse i loro desideri,
 prodigo di oro abbondante,
e anche se coprisse di splendidi onori gli uomini avidi,
 niente sembrerebbe ciò che si è ottenuto,
ma la crudele rapacità, inghiottendo quel che aveva
desiderato,
 nuovamente spalancherebbe la bocca.
Quali freni potrebbero trattenere entro un limite certo
 la precipitosa cupidigia,
dal momento che, quanto più abbonda di ricchi doni,
 arde la brama di possedere?
Non è mai ricco chi, trepido e gemente,
 crede di esser povero.

[3, 1] Dunque, se questo ti dicesse la Fortuna in propria difesa, sicuramente non potresti nemmeno aprir bocca; altrimenti, se tu avessi qualche argomento con cui difendere a buon diritto le tue lamentele, bisognerebbe che tu lo esponessi. Ti daremo, dunque, l'occasione di parlare». [2] E allora io: «Belle, sì, sono queste considerazioni, e ben ricoperte del dolce miele della retorica e della musica, ma dilettono solamente quando le si ascoltano. Ma negli sventurati la sensazione della propria sventura va giù nel profondo. Perciò, quando queste parole finiscono di risuonare nelle orecchie, ecco che il dolore che è dentro di noi aggrava il nostro animo». [3] E quella: «È senz'altro così», rispose; «queste mie parole, infatti, non sono ancora il rimedio della tua malattia, ma sono come dei lenimenti (se così li possiamo definire) da applicare alla cura del tuo pertinace

dolore. [4] I rimedi che penetreranno nel profondo, te li somministrerò quando sarà arrivato il momento. Tuttavia non devi voler considerarti infelice: o hai dimenticato la quantità e la misura della tua felicità?

[5] Non voglio parlare del fatto che tu, rimasto privo del padre, fosti accolto dalla sollecitudine degli uomini più ragguardevoli e fosti scelto ad unirti nella parentela con i primi cittadini di Roma¹⁷, il che costituisce il legame più prezioso, perché cominciasti ad essere caro prima che congiunto. [6] Chi non ti proclamò fortunatissimo, sia per il grande splendore dei tuoi suoceri, sia per la pudicizia della tua sposa¹⁸, sia per la fortuna di aver avuto anche dei figli maschi?¹⁹ [7] Non parlo, ché preferisco omettere quello che non è propriamente tuo²⁰, delle dignità che ottenesti nella giovinezza, ma che sono negate agli anziani; voglio ricordare il colmo della tua felicità, che è veramente singolare. [8] Se qualche godimento delle cose mortali possiede in sé un nucleo di felicità, potrà mai essere cancellato da una massa di dolori incalzanti, pur grande quanto si voglia, il ricordo di quel giorno in cui tu vedesti i due tuoi figli, entrambi consoli, tornare a casa accompagnati dai senatori in folla e dalla plebe entusiasta, quando essi sedevano nella Curia sulle sedie curiali e tu fosti oratore della gloria del re e meritasti la lode per il tuo ingegno e la tua eloquenza?²¹ Quando nel Circo, in mezzo ai due consoli, tu con una trionfale elargizione di denaro accontentasti l'aspettativa della folla che ti si era riversata intorno?²² [9] Tu ingannasti, io credo, la fortuna, mentre lei ti blandiva, mentre ti accarezzava come se tu fossi il suo beniamino. Tu ne ottenesti un dono quale non fu dato a nessun privato cittadino. Vuoi dunque fare i conti con la fortuna? [10] Questa è la prima volta che ti ha sfiorato con occhio invidioso. Se tu considerassi il numero e la misura delle cose liete e delle cose tristi, tu non potresti negare di essere ancora felice. [11] Ché se tu non credi di essere fortunato, in quanto se ne sono andate quelle cose che allora sembravano liete, non c'è motivo per cui tu ti creda sfortunato, perché quelle cose che ora sono credute tristi passano anch'esse. [12] O forse tu sei venuto sulla scena di questa vita²³ ora per la prima volta, all'improvviso e straniero? Pensi tu che nelle cose umane vi sia alcuna costanza, dal momento che spesso il rapido correre di un'ora fa scomparire un uomo? [13] Infatti, anche se raramente si può confidare che durino le cose della fortuna, tuttavia l'ultimo giorno della vita è pur sempre la morte della fortuna, anche della fortuna che dura. [14] Che importanza, dunque, credi tu che abbia, se sia tu a lasciarla perché muori, oppure se è lei a lasciarti perché fugge?

III. Quando Febo sulle rosee quadrighe
comincia a diffonder la luce nel cielo,

impallidiscon le stelle, indebolite nel bianco lor volto,
perché le fiamme del sole le incalzano.
Quando il bosco al soffio del tepido Zefiro
rosseggia per le rose di primavera,
ma poi violentemente spira il nebbioso Austro,
ecco che le spine perdono la loro bellezza.
Spesso brilla nel tranquillo sereno
il mare, immote le onde;
spesso Aquilone muove le furenti
tempeste, sconvolgendo le acque.
Se raramente dura la sua bellezza al mondo,
se esso muta così tante veci,
allora puoi credere alle caduche fortune
degli uomini, ai beni fuggevoli.
È certo e fisso per eterna legge
che tutto quello che è nato non resti immoto».

[4, 1] E allora io: «Vere sono le cose che tu dici, o madre di tutte le virtù²⁴, e io non posso certo negare il corso velocissimo della mia prosperità. [2] Ma è proprio questo che più mi tormenta e mi brucia, mentre lo ripercorro con il pensiero. Infatti in ogni avversità il genere più infelice di sfortuna consiste nell'essere stati felici²⁵». [3] E quella: «Ma se tu paghi il fio di un'errata opinione, è cosa che non hai diritto di imputare alla realtà dei fatti. Ché se ti turba questo vano nome di una fortuita felicità, tu puoi considerare insieme con me quanto sono più numerosi e più grandi i beni dei quali sei colmo. [4] Pertanto, se quanto c'era di particolarmente prezioso in tutto il patrimonio procuratoti dalla tua fortuna, ti vien conservato tuttora intatto per volontà divina: avrai allora il diritto tu, che conservi tutte le cose migliori, di lamentarti della cattiva sorte?

[5] E in effetti è sano e salvo, incolume, quel preziosissimo vanto del genere umano, tuo suocero Simmaco e, cosa che tu non esiteresti a comperare al prezzo della tua stessa vita, quell'uomo, che è tutto sapienza e virtù, incurante, per quanto lo riguarda, delle proprie offese²⁶, ora piange per le tue. [6] Vive tua moglie, modesta di indole, donna superiore ad ogni altra per pudicizia e per pudore, e, per racchiudere in poche parole tutte le sue virtù, donna simile a suo padre. Vive, lo ripeto, e conserva solamente per te il suo soffio vitale, che ella ha in odio e — l'unica cosa per cui pur io potrei concederti che sarebbe diminuita la tua felicità — ella si strugge nelle lacrime e nel dolore per la tua mancanza. [7] Che dire dei tuoi figli, che sono stati consoli? In essi, per quanto è possibile in

giovani di quell'età, traluce un segno dell'indole del padre o del nonno.

[8] Dal momento, dunque, che la principale cura dei mortali consiste nel conservare la propria vita, beato te, se sei in grado di comprendere i beni che possiedi! Tu hai ancora a tua disposizione anche quelli che nessuno dubita che siano più cari della vita! [9] Pertanto asciuga oramai le lacrime! La fortuna non ha ancora odiato tutti i tuoi fino all'ultima persona, e non è precipitata su di te una procella troppo forte, dal momento che stanno ancora bene attaccate al fondo le ancore che non permettono che ti manchi il conforto del tempo presente e la speranza del tempo futuro». [10] «E che stiano ancora attaccate! lo prego anch'io: ché se quelle rimangono ferme, anche noi riusciremo a scampare a nuoto, comunque vadano le cose. Ma tu vedi quanto degli onori di cui godevamo sia andato perduto!» [11] E quella: «Abbiamo già ottenuto un certo successo se non ti incresce più della tua sorte. Ma io non posso tollerare il tuo compiacimento con cui ti lamenti, tra i pianti e l'ansietà, del fatto che ora manca qualcosa alla tua felicità. [12] Chi, infatti, possiede una felicità così completa da non scontrarsi almeno in parte con la condizione in cui vive? È piena di ansietà, infatti, la condizione dei beni umani, ed essa non può mai toccarci in tutta la sua interezza, né può mai durare per sempre. [13] Uno ha denaro in abbondanza, ma si deve vergognare della umiltà dei natali; quest'altro è famoso per la sua stirpe, però, incarcerato dall'angustia dei suoi mezzi, preferirebbe essere meno famoso, ma più ricco. [14] Quell'altro ancora è circondato dall'uno e dall'altro di questi beni, ma trascorre una vita senza moglie; un altro, felice perché è sposato, è però privo di figli, e quindi accumula un patrimonio per un erede che gli è estraneo. Un altro, infine, lieto per avere avuto una discendenza, piange e si dispera dei delitti di un figlio o di una figlia. [15] Per questo motivo nessuno si acconcia di buon grado alla condizione della propria fortuna: risiede, infatti, airintemo di ciascuno qualcosa che, se non è provata, si ignora, ma, quando la si è provata, si detesta. [16] Aggiungi il fatto che ogni persona, quanto più è fortunata, tanto più è debole di carattere, e se non ha a propria disposizione tutte le cose come le vuole lui, incapace di affrontare qualunque avversità, è abbattuto dai casi più insignificanti: a tal punto sono di scarso peso quegli avvenimenti che possono scalfire il complesso della felicità di una persona fortunata! [17] Quanti pensi che siano quelli che crederebbero di toccare il cielo con un dito, se potessero avere una minima parte di quel che avanza della tua fortuna? Questo stesso luogo che tu chiami esilio è la patria di coloro che vi abitano²⁷: [18] è così vero, dunque, che niente è triste, se non lo consideri tale, e viceversa, ogni sorte è felice per coloro che la sopportano di buon animo. [19] Chi è così felice che, una volta che abbia ceduto allo scontento, non desideri di mutare la propria condizione? [20] Di quante amarezze è cosparsa la dolcezza della felicità umana! Anche se tale felicità

sembra piacevole a chi ne gode, tuttavia tu non le puoi impedire di andarsene dove vuole. [21] È chiaro, dunque, quanto sia misera la felicità delle cose mortali, dal momento che essa non dura a lungo in coloro che ne godono con animo sereno e non rallegra gli ansiosi, anche se è presente tutta.

[22] Perché, allora, o mortali²⁸, cercate fuori di voi quella felicità che è riposta al vostro interno?²⁹ Sono l'errore e l'ignoranza, che vi confondono. [23] Ti mostrerò in breve il cardine della felicità suprema. Esiste per te qualcosa di più prezioso di te stesso? Niente, tu dirai. Pertanto, se tu sarai padrone di te stesso, tu possiederai quello che tu non vorrai mai perdere e che la fortuna non ti potrà togliere. [24] E perché tu apprenda che la felicità non può consistere nelle cose fortuite, fai questo ragionamento. [25] Se la felicità consiste nel sommo bene di una natura che vive secondo ragione, e non è sommo bene quello che può esserti tolto in un modo o nell'altro; dal momento, inoltre che quello che non può esserti tolto è più importante dell'altro, è chiaro che la fortuna, che è instabile, non può aspirare a ottenere la felicità. [26] Inoltre, colui che è trasportato da questa fortuna caduca, o sa che essa può mutare, o non lo sa. Se non lo sa, che condizione felice è quella che dipende dalla cecità dell'ignoranza? Se lo sa, deve per forza temere di perdere quello che non dubita di poter perdere: pertanto il timore continuo non gli permette di essere felice. [27] Oppure pensa che, anche se perderà quello che ha, tale perdita sarà trascurabile? Allora anche in tal caso è un bene assai limitato, se può essere perduto senza che ce ne affliggiamo. [28] E poiché tu sei proprio colui che so essere stato convinto da molte dimostrazioni, e so che in te è stata instillata l'idea che la mente dell'uomo non è mortale affatto; poiché, d'altra parte, è chiaro che la felicità dovuta alla fortuna finisce con la morte del corpo, non si può dubitare che, se questa felicità può procurare la beatitudine, tutto il genere dei mortali cada nella infelicità, quando vi sarà la fine dovuta alla morte. [29] Ma poiché noi sappiamo che molti hanno cercato il frutto costituito dalla felicità non solo con la morte, ma anche con i dolori e con i supplizi³⁰, in che modo quella felicità può rendere beati, quando è presente, dato che, quando è trascorsa, non rende infelici?

IV. Chiunque vorrà, prudente,
fissare stabile sede,
e, saldo, non essere abbattuto
dai soffi di Euro fragoroso,
e pensa a non curarsi del mare,
minaccioso con i suoi flutti,
eviti, ebbene, la vetta

di un alto monte e le assetate arene.
Quella, violento l'Austro
percote, a tutta forza,
queste, mobili,
cedono sotto il peso.
Fuggendo la pericolosa sorte
di una piacevole sede,
ricordati di fissare la casa
sicuro su di una roccia non elevata.
Rimbombi pure con la sua ruina
il vento che sconvolge i flutti:
tu nel grembo della quiete,
felice della protezione di un vallo,
passerai sereni i giorni,
ridendo dell'ira del cielo.

[5, 1] Ma siccome i ristori dei miei ragionamenti discendono oramai entro di te, io penso che se ne debbano usare di più energici³¹. [2] Ebbene, se i doni della fortuna non fossero caduchi ed effimeri, cosa mai vi sarebbe in essi, che potesse diventare vostro o che, se ben guardato ed esaminato, non perderebbe tutto il suo valore? [3] Le ricchezze sono preziose di per sé o per voi? E che cosa di esse è preferibile, l'oro o un gran mucchio di denaro? [4] Eppure esse brillano di più se le spendi che se le accumuli, dal momento che Pavidità di denaro rende sempre odiosi, mentre è la generosità che vi rende noti. [5] Ché se non può rimanere presso alcuno quello che viene trasferito agli altri, allora il denaro diventa prezioso quando, trasferito agli altri con la pratica del dono, cessa di essere in vostro possesso. [6] Ma se il denaro che c'è in tutto il mondo venisse accumulato presso una persona sola, esso ne renderebbe privi tutti gli altri. E mentre la voce rimane tutta intera e contemporaneamente può riempire le orecchie di molti, le vostre ricchezze, invece, se non sono state diminuite, non possono toccare a più persone. Quando questo è avvenuto, per forza il denaro rende poveri coloro che lascia. [7] Ah, ricchezze anguste e modeste davvero, dal momento che molte persone non le pos sono avere nella loro interezza, e se toccano a uno, debbono rendere poveri gli altri!

[8] O forse è lo splendore delle gemme che attira i vostri occhi? Ma se questo splendore possiede qualcosa di straordinario, la luce è nelle gemme, non appartiene agli uomini, ed io molto mi meraviglio a vedere che gli uomini le guardano ammirati. [9] Quale cosa, infatti, se è priva del movimento e della

unità³² che sono proprie dell'anima, può a buon diritto apparire bella ad una natura animata e razionale? [10] E le gemme, sebbene in virtù dell'opera del loro creatore e per la loro eccellenza posseggano qualche tratto, infimo, di bellezza, tuttavia stanno al di sotto della nobiltà di voi uomini, e quindi per nessun motivo avrebbero dovuto meritare la vostra ammirazione.

[11] O forse vi piace la bellezza della campagna? E perché no? Si tratta, infatti, di una bella parte di un'opera splendida³³. [12] Così talvolta ci diletta guardare il mare sereno; così leviamo gli occhi mirando il cielo, le stelle, la luna, il sole. Ma forse qualcuna di queste cose ti appartiene? Hai forse il coraggio di vantarti dello splendore di una di esse? [13] Oppure sei tu che ti adorni dei fiori primaverili, è tua la fertilità dei frutti che maturano d'estate? [14] Perché ti lasci trascinare da vani diletteri? Perché abbracci i beni esterni come se fossero tuoi? Mai la fortuna riuscirà a far sì che sia tuo quello che la natura ha fatto estraneo a te. [15] Senza dubbio i frutti della terra sono destinati al nutrimento degli esseri animati, ma se tu vuoi riempire quello che manca (e questo è sufficiente alla tua natura), non c'è nessun motivo per cui tu debba ricercare in abbondanza le cose della fortuna, [16] ché la natura si accontenta del poco, anzi, del minimo. Se tu vuoi gravare con il superfluo la natura che è già sazia, quello che vi aggiungerai sarà spiacevole o dannoso³⁴.

[17] Tu credi, poi, che sia bello pavoneggiarti in vesti di vario colore. Se la loro apparenza è piacevole a vedersi, allora io ammirerò la natura del materiale o l'ingegnosa dell'artefice. [18] Oppure ti rende felice una lunga fila di schiavi? Se costoro sono di cattivi costumi, costituiscono un peso pericoloso per la casa, e assai dannoso al padrone stesso; se, invece, sono onesti, in che modo si potrà contare tra le tue ricchezze l'onestà altrui? [19] Da tutto questo risulta chiaramente che niente tra tutto quello che tu annoveri tra i tuoi beni è veramente un bene tuo. Se in tali cose non è insito nessun elemento di bellezza, che debba essere oggetto di desiderio, che motivo hai di dolerti, se le perdi, o di essere contento, se le tieni con te? [20] Ché se sono belle per natura, questo che ti riguarda? Infatti esse ti sarebbero piaciute per se stesse, anche se fossero state estranee alle tue ricchezze. [21] Infatti non sono preziose per il fatto che si sono aggiunte alle tue ricchezze, ma, siccome apparivano cose preziose, per questo motivo tu volesti annoverarle tra le tue ricchezze.

[22] Che cosa desiderate, allora, tanto vantando la vostra fortuna? Per mezzo della abbondanza voi volete eliminare, io credo, la povertà. [23] E invece tutto ciò va a finire nella conclusione opposta, dal momento che sono necessari molti aiuti per custodire varie suppellettili così preziose, ed è vera quella sentenza che dice che hanno bisogno di moltissime cose coloro che ne posseggono moltissime³⁵, e

che, al contrario, ne hanno bisogno di pochissime coloro che misurano la propria abbondanza secondo la necessità della natura, non secondo il superfluo della ostentazione. [24] E allora voi non possedete nessun bene vostro personale e insito in voi stessi, da dover cercare i vostri beni tra le cose esterne e lontane da voi? [25] Le cose, dunque, hanno capovolto il loro stato, sì che quell'essere animato, che è divino grazie alla ragione, non crede di poter brillare se non possiede una supellettile priva di vita. [26] E gli altri animali sono contenti delle loro cose, mentre voi, che siete simili a Dio in virtù della vostra mente, andate a cercare nelle cose più umili gli ornamenti della vostra natura, che è superiore, e non capite quanta offesa recate al vostro creatore. [27] Quello volle che il genere umano fosse migliore di tutti gli esseri della terra, mentre voi cacciate la vostra dignità al di sotto di tutte le cose più spregevoli. [28] Infatti se ogni cosa buona che si possiede risulta essere più preziosa di colui al quale essa appartiene, dal momento che giudicate vostri beni le cose più spregevoli, voi vi sottomettete ad esse in base al vostro stesso giudizio, [29] e questo avviene non senza motivo. La condizione della natura umana è così fatta, che essa è superiore a tutte le altre cose solamente quando conosce se stessa, mentre se cessa di conoscersi viene cacciata al di sotto delle bestie, ché l'ignorare se stessi deriva a tutti gli animali dalla loro natura, mentre agli uomini deriva dal loro difetto. [30] E quanto è grande questo vostro errore, per cui voi credete di potere essere ornati da abbellimenti che non sono vostri! [31] Ma tutto ciò è impossibile, ché se qualche cosa splendesse di quello che le è stato aggiunto, sarebbero lodate le cose stesse che sono state aggiunte, mentre quella se ne starebbe nascosta e coperta da esse e rimarrebbe pur sempre nella sua bruttura. [32] Ma io sostengo che non sia buona nessuna cosa che nuoccia a chi la possiede. Forse sbaglio? Per niente affatto. [33] Eppure le ricchezze nocquero spessissimo a chi le possedeva, dal momento che ogni persona più spregevole, e pertanto più avida delle cose altrui, ritiene di essere l'unica degna di possedere tutto l'oro e tutte le pietre preziose che esistano. [34] Tu, dunque, che ora temi preoccupato la lancia e la spada, se fossi entrato nel sentiero di questa vita come un viandante privo di tutto, potresti cantare in faccia al brigante³⁶. [35] Meravigliosa davvero la felicità che danno le ricchezze mortali, dal momento che, una volta che le hai raggiunte, smetti di essere sereno!

V. Fin troppo felice l'età di un tempo¹,
contenta dei suoi campi non fallaci,
non rovinata dal lusso ozioso:
essa era solita por fine tardi
al digiuno con ghiande facili a trovarsi.

Non sapevano mescolare
i doni di Bacco al liquido miele²,
né i lucidi fili dei Seri³
colorare con tintura di Tiro.
Sonno salutare forniva l'erba,
la bevanda il fiume che scorreva,
l'ombra un altissimo pino.
Non ancora solcavano le profondità
del mare, né con merci ovunque raccolte
nuovi lidi vedeva lo straniero.
Allora taceva la tromba crudele,
né, versato dall'odio acerbo,
il sangue aveva bagnato gli orridi campi.
A che, infatti, il furore nemico
avrebbe dovuto muover l'armi per primo,
se vedevano esser crudeli le ferite,
ma nessun premio al sangue?
Oh se i tempi nostri
tornassero agli antichi costumi!
Ma più feroce del fuoco dell'Etna,
arde la calda brama di possedere.
Ahi, chi fu il primo
che la massa dell'oro nascosto
e le gemme che volevano star celate
scavò, preziosi pericoli?

[6, 1] E che cosa dovrei dire delle dignità e della potenza, per cui voi, ignari della vera dignità e della vera potenza, vi rendete uguali al cielo?³⁷ Ma una volta che esse sono toccate alle persone più disoneste, quale Etna che erutta le sue fiamme, quale diluvio ha scatenato uguali sciagure? [2] Certo, io credo che tu ti ricordi che il comando consolare, che era stato il principio della libertà, i vostri antichi vollero abolirlo a causa della superbia dei consoli, i quali avevano precedentemente cancellato dalla città il titolo regale viziato della medesima superbia³⁸. [3] Ma se talvolta (caso rarissimo) le dignità e la potenza sono attribuite alle persone oneste, che cosa piace in esse, se non l'onestà di coloro che le esercitano? Così avviene non che l'onore si aggiunga alle virtù come conseguenza della dignità, ma che si aggiunga alle dignità in conseguenza della virtù. [4] E qual è, dunque, questa vostra desiderabile e splendida potenza? Non

considerate, o animali della terra³⁹, chi siete voi e a chi vi sembra di comandare? Orbene, se tu vedessi che tra i topi⁴⁰ ve ne è uno che rivendica per sé il comando e l'autorità sugli altri, quanto ridere tu faresti! [5] E poi? Se tu guardassi il corpo, potresti trovare un essere più debole dell'uomo, che spesso è ucciso dalla puntura di piccole mosche o dall'ingresso al suo interno di ogni animaletto che si insinui strisciando nelle parti nascoste?⁴¹[6] E ancora, a che proposito uno potrebbe rivendicare il proprio diritto su di un altro, se non a proposito del corpo di quello e di ciò che è sottomesso al corpo, cioè della sua fortuna? [7] Potrai mai comandare ad un animo libero? Potrai smuovere dalla propria condizione di quiete una mente equilibrata nella propria fermezza? [8] Una volta che un tiranno pensò di costringere con le torture un uomo libero a rivelargli i complici di una congiura ordita contro di lui, quello si morse la lingua, se la troncò e la sputò in faccia al tiranno che incrudeliva⁴²: così le torture, che il tiranno pensava che fossero strumento della sua crudeltà, quell'uomo saggio fece in modo che fossero strumenti della virtù. [9] E che cos'è quello che uno può fare ad un altro, e che non possa subire da un altro? [10] Abbiamo appreso che Busiride, il quale aveva l'abitudine di uccidere gli ospiti, fu poi ammazzato da Ercole, che era suo ospite. [11] Regolo aveva gettato in catene molti Cartaginesi fatti prigionieri in guerra, ma poi proprio lui dovette porgere le mani alle catene del vincitore⁴³. [12] Pensi, dunque, che valga qualcosa la potenza di quell'uomo che non può evitare che un altro faccia a lui quello che lui può fare ad un altro?

[13] Inoltre, se le dignità e le potestà possedessero di per sé un bene naturale e loro proprio, esse non toccherebbero mai agli uomini peggiori: e infatti le cose contrarie solitamente non si congiungono tra di loro, e la natura non vuole che i contrari si uniscano. [14] E così, dal momento che è sicuro che le cariche sono esercitate di solito dai peggiori, è chiaro anche che non possono essere buone per natura le cose che accettano di congiungersi agli uomini peggiori. [15] Questo fatto può essere esaminato in modo ancora più acconcio, se consideriamo tutti i doni della fortuna, i quali toccano tanto più abbondanti quanto più le persone sono disoneste. [16] A questo proposito io credo che si debba anche considerare il fatto che nessuno dubita che sia forte colui nel quale ha visto presente la forza, e che chiunque possieda la velocità è certamente veloce. [17] Così la musica rende musicisti, la medicina medici, l'oratoria oratori, ché la natura di ciascuna cosa esegue quello che le è proprio e non si mescolano gli effetti di cose contrarie tra di loro e ciascuna respinge quello che le è nemico. [18] Eppure né le ricchezze possono spengere l'avidità inestinguibile né il potere rende padrone di sé colui che i piaceri del vizio tengono legato in catene irresolubili, e l'onore conferito ai malvagi non solo non li rende degni, ma piuttosto rivela e mette in chiara luce

che sono indegni. [19] Perché avviene questo? Perché voi provate piacere a chiamare con dei nomi sbagliati delle cose che sono diverse, e il valore di tali nomi viene poi facilmente dimostrato falso dalle conclusioni stesse dei fatti: così quelle non è giusto chiamarle ricchezze, né quella chiamarla potenza né questa chiamarla dignità. [20] Infine si possono trarre le medesime conclusioni a proposito di tutta la fortuna nel suo complesso, nella quale è chiaro che non vi è nessuna bontà ingenita, dato che essa non si congiunge sempre ai buoni e non rende buoni coloro ai quali si congiunge.

VI. Sappiamo quante rovine produsse

con l'incendio di Roma e la strage dei senatori
quel feroce che un tempo, ucciso il fratello,
si bagnò del sangue versato della madre,
e ne andava guardando il freddo corpo
senza segnar di lacrime il viso, ma poté essere
giudice della bellezza dell'uccisa¹.
E pure costui reggeva con lo scettro i popoli
che vede, tuffando i raggi sotto l'onda,
Febo, che viene dall'oriente estremo,
e quelli che opprime il gelido settentrione,
e quelli che prosciuga il Noto², violento per
l'arida bufera, che ribolle nelle infuocate arene³.
Forse che il sommo potere riuscì infine
a mutare la rabbia del malvagio Nerone?
Ahi grave sorte, ogni volta che un'iniqua
spada si aggiunge al feroce veleno!»

[7, 1] E allora io: «Tu per prima sai che l'ambizione delle cose mortali ebbe scarsissimo potere su di me: ma noi sperammo di avere in esse la materia per il nostro agire, perché la nostra virtù non invecchiasse nel silenzio». [2] E quella: «Certamente questa è l'unica cosa che possa attrarre gli intelletti nobili per natura, che però non sono stati ancora condotti all'estremo punto della perfezione delle virtù. Mi riferisco al desiderio della gloria e della fama, conseguite da coloro che hanno ottimamente meritato della propria patria. [3] Ma quanto sia misera questa fama, e completamente priva di peso, consideralo nel modo che ora ti dico⁴⁴. Tutta la distesa della terra, come hai appreso dalle dimostrazioni degli astronomi, rapportata allo spazio deir universo equivale ad un punto⁴⁵: vale a dire, se viene paragonata alla grandezza del globo celeste, la si considera come

assolutamente priva di estensione. [4] Ebbene, di questa regione del mondo, che pure è così piccola, è più o meno la quarta parte, come hai appreso dai calcoli di Tolomeo⁴⁶, quella che è abitata dagli esseri animati che noi conosciamo. [5] Se tu, con il tuo ragionamento, sottrai a questa quarta parte tutto quello che è coperto dai mari e dalle paludi⁴⁷, e tutto quello che si distende come regione desolata dalla sete, a stento rimane per gli uomini, perché la abitino, un'area angustissima. [6] Dunque, voi uomini, che siete circondati e racchiusi in questo minimo punto, se così si può dire, di un punto, pensate a come propagare la vostra fama, a come diffondere il vostro nome? Che cosa potrebbe avere di grande e di splendido una gloria che viene coartata da così angusti e ristretti confini? [7] Aggiungi il fatto che questa stessa aiuola della vostra piccola abitazione⁴⁸ è abitata da numerose popolazioni che differiscono tra di loro per lingua, per costumi, per tutto il modo di vivere, alle quali non può arrivare non solo la fama dei singoli uomini, ma nemmeno quella di intere città, a causa delle difficoltà del cammino, della diversità delle lingue, della rarità dei rapporti reciproci. [8] Tanto è vero che all'epoca di Marco Tullio, come egli stesso ci dice in un passo di una sua opera⁴⁹, la fama della Repubblica romana non aveva ancora oltrepassato il monte Caucaso⁵⁰, e pure era già grande e pericolosa per i Parti e per tutte le altre popolazioni di quei luoghi. [9] Vedi, dunque, quanto sia angusta, quanto ristretta la gloria che voi cercate di ampliare e di diffondere? O forse la gloria di un uomo di Roma giungerà là dove non è potuta passare la fama del nome di Roma?⁵¹ [10] Che dire, poi, del fatto che le tradizioni e le leggi delle varie genti sono diverse tra di loro, sì che quello che presso alcune è ritenuto degno di lode, presso altre è ritenuto meritevole di supplizio? [11] Da ciò consegue che se qualcuno è rallegrato dal diffondersi della propria fama, non gli conviene certo propagare il proprio nome presso moltissimi popoli. [12] Pertanto ciascuno sarà contento se la sua fama si diffonde tra i suoi conterranei, e quella famosa immortalità della fama sarà ristretta entro i confini di un solo popolo.

[13] Ma quanti uomini che ai loro tempi furono famosi sono stati cancellati dall'oblio solo perché non furono sorretti da opere scritte! E comunque, a che cosa potrebbero servire gli scritti stessi, dal momento che essi insieme ai loro autori sono schiacciati da un'antichità che tutto oscura ed è più lunga di loro? [14] Voi, invece, credete di diffondere la vostra immortalità, quando pensate alla fama del tempo futuro! [15] Ma se tu la esaminassi prendendo a confronto gli spazi infiniti della eternità, che motivo avresti di rallegrarti della lunga durata del tuo nome? [16] Infatti la durata anche di un solo momento, se viene paragonata allo spazio di diecimila anni⁵², è pur sempre proporzionata, anche se in modo minimo, dato che l'uno e l'altro periodo di tempo sono definiti; però questo stesso numero di

anni, anche se moltiplicato quanto tu voglia, non può nemmeno essere paragonato con la interminata durata della eternità. [17] Infatti tra due realtà finite potrà essere istituito un confronto reciproco, quale che sia, mentre tra una realtà infinita ed una finita, non lo si potrà istituire in nessun modo. [18] Così avviene che la fama che duri un tempo, lungo quanto si voglia, se viene paragonata alla eternità che mai vien meno, non solo sembra essere piccola, ma addirittura inesistente. [19] Voi invece non siete capaci di operare rettamente, se non adeguandovi all'aura popolare e ai vuoti discorsi, e, abbandonata la nobiltà della coscienza e della virtù, chiedete il vostro premio alle meschine chiacchiere degli altri. [20] Ascolta quanto spiritosamente uno irrise la vanità di siffatta arroganza: una volta egli assalì con ingiurie una persona che si era rivestita indebitamente del nome di filosofo, non per esercitare la vera virtù, ma per vana gloria, e aggiunse che ben presto avrebbe capito se quello era veramente filosofo, qualora avesse tollerato serenamente e pazientemente le offese ricevute. L'altro si armò per un poco di pazienza e, dopo aver subito le offese, disse con tono di trionfo: «Ti accorgi una buona volta che io sono un filosofo?» E il primo con ancor maggiore mordacità gli rispose: «Lo avrei capito se te ne fossi rimasto zitto»⁵³. [21] Ma per quale motivo gli uomini più eccellenti (è di loro, infatti, che adesso si sta parlando), i quali ricercano la gloria praticando la virtù, per quale motivo, dicevo, dovrebbero preoccuparsi della loro fama dopo che il corpo si è dissolto definitivamente nella morte? [22] Infatti, se (cosa, peraltro, a cui ci impedisce di credere la nostra filosofia⁵⁴) la morte colpisce l'uomo nella sua totalità, la gloria non esiste assolutamente, una volta che non esista del tutto colui al quale si dice che la gloria appartenga. [23] Se, invece, la mente, conscia dei propri meriti⁵⁵, sciolta da questo carcere terreno⁵⁶, si dirige libera verso il cielo⁵⁷, non dovrebbe allora disprezzare ogni cura terrena, dato che, godendo del cielo, esulta per essere stata tolta alla realtà terrena?

VII. Chiunque con animo ardente brama soltanto

la gloria e la ritiene la cosa suprema,
osservi la plaghe distese dell'etere
e l'angusto sito della terra:
si vergognerà che il suo nome illustre
non riempi uno spazio così ristretto.
Perché, o superbi, il collo al giogo della morte
invano sottrarre essi vogliono?
Anche se la fama, muovendosi tra popoli lontani,
diffondendosi dispiega le lingue,

e la vostra casa grande risplende per illustri titoli,
la morte disprezza la gloria sublime,
avvolge parimenti l'umile e l'eccelso
ed uguaglia l'altissimo all'infimo¹.
Dove stanno ora le ossa del leale Fabrizio²,
cosa sono Bruto e il severo Catone?
L'esile fama superstite segna con poche
lettere un vano nome.
E anche se conosciamo parole di gloria,
una volta morti, ci è dato saperle?
Voi dunque giacete nella tomba del tutto ignoti
e la fama non vi rende famosi.
Ché se credete che sia prolungata la vita
dall'aura di un nome mortale,
allorquando il giorno, pur se tardi, vi strapperà anche
questo,
allora vi attende una seconda morte³.

[8, 1] Ma perché tu non creda che io muova alla fortuna una guerra senza quartiere, vi è, prima o poi, un momento in cui quella, per niente ingannatrice, acquista dei meriti nei confronti degli uomini, vale a dire quando si manifesta, quando scopre la fronte e fa vedere i suoi costumi. [2] Forse tu non capisci ancora che cosa sto dicendo; infatti quello che io voglio significare è qualcosa di mirabile, e per questo motivo faccio fatica a spiegare il mio pensiero. [3] Ebbene, io ritengo che la fortuna sia utile agli uomini più se è avversa che se è favorevole: essa, se è carezzevole, mente con la falsa apparenza della felicità, mentre è sempre vera, quando si mostra instabile con il suo continuo mutare. [4] L'una inganna, l'altra istruisce, l'una, con l'apparenza di beni che non esistono, irretisce la mente di chi ne gode, l'altra li libera, facendo loro conoscere quanto è fragile la felicità, e così tu potresti vedere che l'una è piena di vento, incerta, sempre ignora se stessa, l'altra, invece, è sobria, spedita, e resa prudente proprio dall'esercizio stesso della avversità. [5] Infine la fortuna prospera ti svia con le sue lusinghe dal vero bene, mentre quando è avversa di solito tira indietro con un uncino, riportando gli uomini al vero bene. [6] O tu pensi che sia una cosa di poca importanza, se questa fortuna ostile, questa orribile fortuna ti rivela l'animo degli amici fedeli, se distingue per il tuo bene il volto degli amici certi da quello degli amici falsi, se, allontanandosi, ti toglie quegli amici che le appartengono, e ti lascia quelli che appartengono a te? [7] A quale prezzo avresti comperato questo guadagno,

quando eri sano e salvo e (tale ti pareva di essere) fortunato? Ora piangi pure le ricchezze perdute: tu hai scoperto però gli amici, che costituiscono la più preziosa ricchezza.

VIII. Se il mondo con stabile fede¹

muta le vicende concordi,
se gli elementi tra sé contrastanti
sono uniti da un patto perpetuo²,
se Febo il roseo giorno
ci porta con il carro dorato,
perché Febe³ possa signoreggiare
sulle notti guidate da Vespero,
perché l'avido mare trattenga
i flutti entro limite certo,
perché non sia lecito alla terra
allargare i propri confini,
ebbene questo ordine di cose è connesso insieme
dall'amore che regge il mare e le terre
e comanda al cielo.
Se l'amore allenta il freno,
tutte le cose che ora si aman tra loro
immediatamente si faranno guerra,
e quella macchina che ora
con mutua fede e movimenti belli
muovono, cercheran di distruggere.
L'amore regge anche i popoli,
uniti con sacri patti;
esso unisce anche il santo matrimonio
con casti affetti;
l'amore detta le sue leggi
anche agli amici fedeli.
Oh felice il genere umano,
se reggesse il vostro animo
quell'amore che regge il cielo!»

Carme I. Metro: coliambi.

1. Lo stretto dell'Euripo, tra Calcide, sulla terraferma, e l'Eubea. Tale braccio di mare era noto nell'antichità per essere perennemente percorso da una forte corrente, alla quale veniva spesso paragonata, per un topos letterario, il fluttuare della Fortuna.

Carme II. Metro: distici formati da un asclepiadeo e un ferecrateo.

1. Queste considerazioni di tono diatribico sulla insaziabilità umana richiamano da vicino la prima satira di Orazio.

Carme III. Metro: endecasillabi saffici e gliconei.

Carme IV. Metro: dimetri giambici alternati con ferecratei.

Carme V. Metro: dimetri anapestici catalettici (paremiaci).

1. Questo carme, di esaltazione della mitica età dell'oro, è formato da una compilazione di topoi che si possono incontrare un po' ovunque nelle letterature antiche.

2. Una bevanda (il *mulsum*), costituita da vino e miele.

3. La seta, importata dalla Cina, il paese dei *Seres*, e colorata con la tintura di Tiro, la porpora.

Carme VI. Metro: endecasillabi saffici.

1. Riferimenti a Nerone, uccisore del fratello Britannico e della madre Agrippina, della quale ammirò, morta, la bellezza fisica, come ci riferisce un passo famoso di Tacito (*Ann.* XIV, 9). L'esempio di Nerone è citato a conferma della divaricazione, che solitamente si verifica, tra potere terreno e nobiltà di comportamenti.

2. Vento proveniente dall'Africa, identificabile con lo scirocco.

3. Cioè reggeva l'impero più grande del mondo, e pure fu sommamente scellerato.

Carme VII. Metro: trimetri e dimetri giambici.

1. Una serie di topoi sulla morte che tutto uguaglia, diffusi anche nella letteratura epigrafica.

2. Gaio Fabrizio Luscinio, esempio famoso di virtù nella Roma repubblicana: è detto 'leale', perché mantenne la lealtà nei suoi rapporti con Pirro, nonostante che questi fosse in guerra con Roma. Infatti, allorquando il medico del re promise a Fabrizio che, dietro compenso, avrebbe potuto avvelenare Pirro, Fabrizio non accettò la proposta e consegnò il traditore al suo nemico.

3. Cioè lo scomparire anche dalla memoria dei viventi. Il Traina (RFIC 1970, p. 99) rimanda ad un passo del *Somnium Scipionis* ciceroniano (cap. 17), che è il modello di tutta questa discussione boeziana: *sermo autem omnis... et obruitur hominum interitu et oblivione posteritatis extinguitur* («e d'altra parte ogni parlare che ne possono fare gli uomini vien sepolto dalla loro morte e si spegne perché i posteri l'obliano»).

Carme VIII. Metro: gliconei.

1. Il significato di questo carme, con cui si conclude grandiosamente il secondo libro, è più ampiamente illustrato nella introduzione. Felici sarebbero gli uomini, dunque, se tra di essi vigesse la stessa legge di amore e di concordia (comunque la si debba intendere: cioè basata su presupposti cristiani — «l'amor che muove il sole e l'altre stelle» — o su dottrine neoplatoniche) che regge l'universo!

2. Cioè i mutamenti del mondo sono pur sempre regolati da una legge, che è (questo è il punto fondamentale) una legge di amore.

3. Il nome, soprattutto di uso poetico, che indica la luna.

1. Nel secondo libro viene discusso approfonditamente il motivo della mutevolezza e degli inganni della fortuna: tale descrizione è, come dice la Filosofia, ancora una medicina più delicata, meno robusta, in quanto agisce solamente sul lato etico della vita e del comportamento umano; da tale medicina l'uomo deve apprendere a non fidarsi della sorte. Un rimedio più valido e più solido sarà quello che emergerà dagli ultimi due libri dell'opera, nei quali la fortuna viene inserita nella realtà cosmica disposta da Dio, in quanto è sottomessa alla sua provvidenza. Ma convincersi razionalmente di questo costituisce, appunto, una medicina più aspra, meno facilmente assimilabile per l'uomo: in un primo momento, quindi, Boezio si accontenti dei rimedi costituiti dalle esortazioni moraleggianti.

2. Perché, appunto, la condanna della mutevolezza della fortuna costituiva un topos della filosofia morale.

3. Come nell'esordio dell'opera la filosofia aveva scacciato le Muse della poesia, mostrandone l'inutilità e il pericolo, allo stesso modo ora si accenna al fatto che la retorica è valida solo se è sottomessa alla filosofia.

4. È quel tipo di musica, che anche Platone ammetteva sul piano filosofico, in quanto utile per instillare negli animi dell'uomo i giusti atteggiamenti e i convenienti sentimenti, non la musica che serve solo al diletto momentaneo. Un trattato di musica con intenti filosofici aveva, appunto, scritto Boezio nella sua giovinezza.

5. Osserva il Gruber che questa allocuzione a Boezio in quanto uomo è tipica della diatriba e della predicazione etica. Si trova, ad esempio, in Epitteto e nel *Corpus Hermeticum*.

6. Una immagine divenuta famosa, anche nella iconografia, quella della ruota della fortuna; su di essa cfr. P. Courcelle, *La consolation de philosophie*, cit., pp. 127-134, con tavole allegate.

7. Ora la filosofia si rivolge a Boezio impersonando la Fortuna che tiene apertamente la sua allocuzione.

8. Una allocuzione frequente nella diatriba cinica e nelle meditazioni di tipo moraleggiante. Il Gruber rimanda ad una analoga movenza in Lucr. III, 933 sgg. Il discorso della Fortuna è che la sua mutevolezza rientra nelle leggi dell'universo, non diversamente da quelle che regolano i fenomeni fisici. In un certo senso, quindi, la spiegazione della natura della Fortuna è analoga a quella che sarà proposta nel quinto libro: ciò che qui è affermato nell'ambito delle considerazioni etiche, là sarà dimostrato sul piano metafisico.

9. Un altro motivo topico della filosofia moraleggiante ellenistica, ripreso, in ambiente latino, da Lucrezio (V, 195 sgg.) (la *culpa naturae*) e da Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* VII, 2) (la debolezza dell'uomo rispetto a tutti gli altri esseri animati prodotti dalla natura).

10. Un topos della letteratura consolatoria: il Gruber rimanda a Sen., *ad Marc* 12, 1 («tu non devi lamentarti di quello che ti è stato tolto, ma ringraziare per quello che ti è toccato») e *tranq. an* 11, 2 («e quando il saggio dovrà restituire i doni ricevuti, non si lamenterà con la fortuna, ma dirà: 'ti ringrazio di quello che ho posseduto e avuto'»).

11. Ancora lo stile diatribico, caratterizzato dalla vivacità di queste allocuzioni.

12. È l'immagine della 'ruota della Fortuna', che si è vista nella prosa precedente.

13. L'episodio famoso è riferito da Herod. I, 86 sgg.

14. Altro episodio famoso, narrato da Livio (XLV, 8), il quale pone in bocca a Emilio Paolo,

alla presenza di Perseo, il re della Macedonia sconfitto a Pidna nel 167 a. C., e dei propri ufficiali, delle considerazioni filosofiche sul mutare della fortuna.

15. Libera citazione da Hom., *Il* etc. cit., p. 286), il quale ritiene pertanto che Boezio li abbia appresi dallo studio del neoplatonismo. È più probabile, però, che l'*adulescentulus* di cui qui si parla si riferisca alla educazione retorica del giovane Boezio (basata, oltre che su altri testi, su Omero), più che al suo neoplatonismo.

16. Sembrerebbe potersi ricavare da questo accenno che Boezio sperasse ancora in una assoluzione da parte del re.

17. Sposando la figlia di Simmaco (vedi sopra, p. 61), Boezio entrò a far parte di una nobilissima e potente famiglia.

18. Essa aveva il nome di Rusticiana.

19. Flavio Simmaco e Flavio Boezio. Il riferimento alla fortuna procurata da una nobile parentela e dalla esistenza della prole è un topos della letteratura consolatoria.

20. Oppure, secondo altri, «quello che è comunemente noto».

21. Riferimento al culmine della carriera politica e delle dignità raggiunte da Boezio: l'episodio era avvenuto nel 522, solo due anni prima che egli scrivesse queste parole.

22. «L'entrata dei consoli nel loro ufficio — senz'altro la maggior dignità che l'impero, fino a quando conservò anche solo una larva di esistenza, poteva concedere a un cittadino romano — era celebrata... con giochi offerti a tutto il popolo nel *Circo* e con la distribuzione di doni...» (Obertello).

23. Una metafora frequente nella letteratura consolatoria e moraleggiante: cfr. ad esempio Marco Aurelio XII, 36; Hor., *epist* 17, 29; Cic., Cat. 64 e 70, Greg Nyss. Omelie sulle beatitudini II, 2 (traduzione di C. Moreschini, Torino, Utet 1992).

24. Questa definizione della Filosofia sottolinea ancora una volta la preminenza del suo risvolto etico, a cui abbiamo già accennato sopra a proposito di I, 1, 10 e 3, 3.

25. Su questa sentenza, cfr. F. Galdi, *Saggi Boeziani*, Pisa 1938, p. 215.

Secondo l'Obertello un'eco immediata di questa affermazione sembrerebbero essere i versi famosi di Dante, *Inf.* V, 121-123; tuttavia, secondo il Boccaccio e altri commentatori di Dante, essi deriverebbero da Verg., *Aen.*, II, 1-13 e dal quarto libro dell'*Eneide*, ove Didone ricorda, al momento della partenza di Enea, la passata felicità (e del resto Francesca da Rimini, in quel passo, attribuisce al 'dottore' di Dante, al quale si rivolge, non a Boezio, quella sentenza).

26. Una sicurezza che non sarebbe durata a lungo. Probabilmente mentre Boezio scriveva queste parole (senza conoscere come stessero effettivamente le cose, dato che era tenuto chiuso nel carcere), già Simmaco era oggetto di macchinazioni, tanto che fu giustiziato pochi mesi dopo Boezio stesso.

27. Pertanto Boezio non era propriamente incarcerato, ma tenuto sotto sorveglianza in un luogo preciso.

28. Per questa esclamazione, cfr. quanto si è osservato sopra II, 1, 9.

29. Una dottrina tipicamente stoica, secondo la quale i beni, distinti in interiori, esterni, ed indifferenti, si riducono ad essere, a rigore, solamente i beni interiori, cioè le virtù di ciascuno. Questa dottrina morale è frequente soprattutto in Seneca, il quale insiste sul valore personale e intimo del bene e della felicità: cfr. (passi citati dal Gruber) *provid* 6,5 («voi non risplendete verso l'esterno; i vostri beni sono rivolti al vostro interno... è dentro di voi che io ho riposto ogni vostro bene; nel non avere bisogno della felicità consiste la vostra felicità»); *vit. beat.* 16,3 («che bisogno ha delle cose esterne colui che ha raccolto tutte le cose sue entro se stesso?»).

30. Come i filosofi sopra nominati (cfr. I, 3, 9), che hanno difeso la propria libertà a prezzo delle torture e della morte.

31. In che cosa consistono questi rimedi più energici? Nel mostrare, dopo che si è sottolineata l'instabilità della Fortuna, la quale non permette di fondare la propria felicità sui beni esterni, che quegli stessi beni esterni in realtà non meritano di essere considerati beni. Anche in queste considerazioni intervengono molti motivi moralistici della diatriba cinico-stoica.

32. Unità nel senso di «omogeneità» (*compages*), che è propria dell'anima e non si trova nella materia.

33. Il mondo, naturalmente; Boezio è, in questa ammirazione dell'opera splendida del creatore, ancora molto vicino alla mentalità greca, che chiamava il mondo con la stessa parola con cui indicava l'ordine e la bellezza ordinata. In conformità con le dottrine neoplatoniche da lui professate, Boezio riteneva che il mondo, pur creato da Dio, non fosse perituro: cfr. più oltre, prosa 7, 14 sgg.

34. Il topos dell'autosufficienza (*autàrkeia*), frequente nella prosa moralistica antica.

35. Sembrerebbe essere una sentenza proverbiale, che si incontra anche in Orazio (*Carm.* III, 16, 42: *multa petentibus desunt multa*: «molto manca a chi molto desidera»); Seneca (*epist.* 108, 11) espone, citando Publilio Siro (*sent.* 242 Ribbeck³) lo stesso concetto.

36. Probabilmente un'eco di una famosissima frase di Giovenale (10,21: *cantabit vacuus coram latrone viator*, «canterà davanti al ladrone il viandante senza denaro»), ma l'immagine, di tipo cinico, è presente anche in Seneca (*epist.* 14, 9), Epitteto (*diss.* III, 13, 13) e altrove.

37. Anche le cariche politiche e la potenza che si acquista con esse sono beni esterni, e quindi non sono veri beni, secondo la divisione tracciata nei capitoli precedenti. Anche queste considerazioni fanno parte della letteratura consolatoria; anche Cicerone (*Tusc.* gloria, che è quella derivata dalla virtù, alla gloria procurata dalla potenza umana, un argomento che doveva essere calzante per Boezio, che era stato uomo politico).

38. Il riferimento non è molto perspicuo. È noto, sì, che, secondo la interpretazione tradizionale della storia arcaica, il potere consolare sarebbe stato istituito dopo la cacciata dei re, e quindi avrebbe avuto lo scopo di frenare l'arroganza della monarchia; ma a quale avvenimento storico ci si riferisce con il tentativo di frenare la superbia dei consoli? Probabilmente alla istituzione del triumvirato della plebe; se è vero che esso era stato la conseguenza della opposizione della plebe al patriziato, comunque fino alla metà del IV secolo a.C. i consoli erano sempre stati patrizi.

39. Altra espressione tipica dello stile diatribico.

40. Secondo il Gruber qui si potrebbe scorgere una allusione alla favola del 'combattimento dei topi e delle rane' (la cosiddetta 'batracomiomachia'), che divenne anche oggetto di un componimento satirico di età ellenistica. Il confronto tra l'agire umano e il comportamento dei topi era stato tracciato anche da Marco Aurelio VII, 3, 1.

41. Altro motivo cinico-stoico, cfr. Sen., *ad Marciam* 11,3-4: *Quid est homo? Quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu... Miramur in hoc mortem, quae unius singultus opus est?* («che cos'è l'uomo? un recipiente che si rompe ad ogni scossa e ad ogni movimento... Ci desta meraviglia la sua morte, che può esser prodotta anche da un solo singhiozzo?»).

42. L'episodio riguarderebbe il filosofo Zenone di Elea, il quale avrebbe partecipato ad una congiura contro il tiranno Nearco; questo particolare è citato da varie fonti: cfr. Tert., *apolog.* 50, 8-9 (che confonde Zenone con la cortigiana Leena); Diog. Laer. IX, 27; Plut., *de garrul.* 505 D.

43. È l'episodio famoso di Marco Attilio Regolo, vincitore dei Cartaginesi durante la prima guerra punica, nel 255, ma successivamente sconfitto dalle milizie mercenarie di Xantippo e fatto prigioniero. La sua fine è nota; essa è citata solitamente come esempio di fortezza (basti ricordare Hor., *Carni.* III, 5, 13 sgg.); qui, invece, l'avvenimento della storia romana è interpretato da Boezio in modo ben diverso.

44. Inizia qui la parte sicuramente più originale e più commovente del secondo libro, dedicata alla considerazione di quanto sia effimera la gloria umana. Sicuramente tale motivo doveva toccare nell'intimo lo scrittore, educato ad attribuire un valore positivo alla *gloriae cupido*, e che aveva goduto egli stesso di grandi onori, come ci riferisce, del resto, nei capitoli precedenti.

45. Tutta questa meditazione boeziana si basa sul *Somnium Scipionis* ciceroniano, del quale riprende il motivo di fondo e molti spunti particolari: ma mentre Cicerone esortava a vedere nella vita celeste, presso i grandi del passato, la vera retribuzione dei meriti acquistati in terra dall'uomo politico, per cui il suo messaggio non è solamente negativo e non si arresta solo alla considerazione della limitatezza, nello spazio e nel tempo, dell'uomo, le considerazioni di Boezio sono molto più amare, e insistono esclusivamente sulla fugacità e la nullità della gloria terrena, oltre la quale non vi è nulla che perduri nell'eternità. Questo paragonare la terra a un punto, se confrontata con l'universo, si legge anche in Cicerone, *Somn.* n. Forse si trovava nel *Protreptico* di Aristotele.

46. Questo particolare, naturalmente, non si trova in Cicerone: cfr. Ptol., *synt.* II, I (e Macrob., *Comm. Somn.* II, 5,16 sgg.). Conviene osservare che Tolomeo era stato rielaborato da Boezio nel *De institutione astronomica*, ma che quest'opera è andata perduta.

47. Un motivo forse aristotelico anche questo, sfruttato comunque da Lucrezio V, 202 sgg.

48. Abbiamo tradotto di proposito in questo modo l'espressione *habitaculi saep-tum* del testo boeziano, perché essa, insieme all'altra immagine sopra indicata, della terra come *punctum* rispetto alla grandezza dell'universo, è stata verosimilmente imitata da Dante (*Parad.* XXII, 151; cfr. anche 127 sgg.). Si legga al riguardo lo studio fondamentale di A. Traina, «L'aiuola che ci fa tanto feroci». *Per la storia di un topos*, in: *Poeti Latini e Neolatini*, Bologna 1980, pp. 305-335.

49. Riferimento esplicito a Cicerone, *Somn.* 6, 22.

50. Con il termine di *Caucasus* Cicerone non intendeva il Caucaso, ma l'Himalaya occidentale, come era abitudine dei geografi antichi dai tempi di Alessandro Magno. Boezio, invece, si riferisce al Caucaso vero e proprio, per cui aggiunge di suo il riferimento ai Parti.

51. Questo è un particolare che Boezio aggiunge alla dottrina del *Somnium*: Cicerone non pensava alla impossibilità che si diffondesse il nome di Roma, ma alla limitatezza della gloria personale. Il passo sembra essere derivato da Macrobio, *Comm. in Somn.* etc. cit., p. 281 sgg.; ciò servì da spunto alle ipotesi del Courcelle (*La consolation de philosophie* etc., cit., p. 116 sgg.), che Boezio si rifacesse, in questo passo, non al *Somnium*, ma al commento di Macrobio. È verosimile che il Commento fosse, come nei manoscritti medievali, già unito al testo del *Somnium Scipionis*.

52. Questo numero indica il cosiddetto *magnus annus*, cioè l'anno cosmico. Boezio avrebbe ripreso le considerazioni di Cicerone, dando però un numero arrotondato. Macrobio parla di quindicimila anni (*Comm. in Somn.* *Somnium Scipionis*. Libro II. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Regali, Pisa 1990, p. 187).

53. L'aneddoto si legge anche in Plut., *de vit. pud.* 532F; Macrobi., *Saturn.* VII, I, II.

54. Ché la filosofia platonica (e si noti che neppur qui Boezio fa riferimento al cristianesimo per una dottrina che, pure, è essenziale per esso) aveva da sempre sostenuto l'immortalità dell'anima.

55. Probabile reminiscenza di Verg., *Aen* I, 604 («la mente consapevole della propria rettitudine»).

56. Una immagine derivata da Platone (cfr. *Phaed.* 62b), come altre affini (il corpo 'tomba' dell'anima), e ampiamente diffusa nella cultura moralistica e filosofica dell'età imperiale; numerosissime testimonianze in P. Courcelle, *Connais-toi toi-même*, Paris 1974-1975, pp. 345-380; p. 373.

57. Si dirige verso il cielo, perché da esso ha avuto origine, secondo la dottrina del *Somnium Scipionis* (cfr. 13 e 23, ove si conclude — come qui — il ragionamento sulla gloria umana).

La conclusione di questo discorso è che il fine dell'anima non consiste nella gloria terrena, ma nella beatitudine (e nella gloria) celeste.

LIBER III.

[1, 1] Iam cantum illa finiverat, cum me audiendi avidum stupentemque arrectis adhuc auribus carminis mulcedo defixerat. [2] Itaque paulo post: O, inquam, summum lassorum solamen animorum, quam tu me vel sententiarum pondéré vel canendi etiam iucunditate refovisti¹, adeo ut iam me posthac imparem fortunae ictibus esse non arbitrer! Itaque remedia, quae paulo acriora esse dicebas², non modo non perhorresco, sed audiendi avidus vehementer efflagito. — [3] Tum illa: Sensi, inquit, cum verba nostra tacitus attentusque rapiebas, eumque tuae mentis habitum vel exspectavi vel, quod est verius, ipsa perfeci; talia sunt quippe, quae restant, ut degustata quidem mordeant, interius autem recepta dulcescant. [4] Sed quod tu te audiendi cupidum dicis, quanto ardore flagrares, si, quonam te ducere aggrediamur, agnosceres! — Quonam? inquam. — [5] Ad veram, inquit, felicitatem, quam tuus quoque somniat animus, sed occupato ad imagines visu ipsam illam non potest intueri³. — [6] Tum ego: Fac, obsecro, et quae illa vera sit, sine cuncta tione demonstra. — [7] Faciam, inquit ilia, tui causa libenter; sed quae tibi [causa] notior est, earn prius designare verbis atque informare conabor, ut ea perspecta, cum in contrariam partem flexeris oculos, verae specimen beatitudinis possis agnoscere⁴.

I. Qui serere ingenuum volet agrum,
liberat arva prius fruticibus,
falce rubos filicemque resecat,
ut nova frage gravis Ceres eat¹.

5 Dulcior est apium mage labor,
si malus ora prius sapor edat.
Gratius astra nitent, ubi Notus
desinit imbriferos dare sonos.
Lucifer ut tenebras pepulerit
10 pulchra dies roseos agit equos.
Tu quoque falsa tuens bona prius

incipere colla iugo retrahere:
vera dehinc animum subierint.

[2, 1] Tum defixo paululum visu et velut in augustam suae mentis sedem recepta sic coepit: [2] Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire⁵. Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. [3] Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens; cui si quid aforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari⁶. Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatane perfectum⁷. [4] Hunc, uti diximus, diverso tramite mortales omnes conantur adipisci; est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa devius error abducit. [5] Quorum quidem alii summum bonum esse nihilo indigere credentes, ut divitiis affluant, elaborant, alii vero, bonum quod sit dignissimum veneratione iudicantes adeptis honoribus reverendi civibus suis esse nituntur. [6] Sunt qui summum bonum in summa potentia esse constituent: hi vel regnare ipsi volunt vel regnantibus adhaerere conantur. At quibus optimum quiddam claritas videtur, hi vel belli vel pacis artibus gloriosum nomen propagare festinant. [7] Plurimi vero boni fructum gaudio laetitiaque metiuntur; hi felicissimum putant voluptate diffluere. [8] Sunt etiam qui horum fines causasque alterutro permutent, ut qui divitias ob potentiam voluptatesque desiderant vel qui potentiam seu pecuniae causa seu proferendi nominis petunt. [9] In his igitur ceterisque talibus humanorum actuum votorumque versatur intentio veluti nobilitas favorque popularis, quae videntur quandam claritudinem comparare, uxor ac liberi, quae iucunditatis gratia petuntur; amicorum vero quod sanctissimum quidem genus est, non in fortuna, sed in virtute numeratur, reliquum vero vel potentiae causa vel delectationis assumitur. [10] Iam vero corporis bona promptum est ut ad superiora referantur; robur enim magnitudoque videtur praestare valentiam, pulchritudo atque velocitas celebritatem, salubritas voluptatem. [11] Quibus omnibus solam beatitudinem desiderari liquet; nam quod quisque prae ceteris petit, id summum esse iudicat bonum. Sed summum bonum beatitudinem esse defini vimus; quare beatum esse iudicat statum, quern prae ceteris quisque desiderat

[12] Habes igitur ante oculos propositam fere formam felicitatis humanae: opes, honores, potentiam, gloriam, voluptates. Quae quidem sola considerans Epicurus consequenter sibi summum bonum voluptatem esse constituit, quod cetera omnia iucunditatem animo videantur afferre⁸. [13] Sed ad hominum studia revertor, quorum animus etsi caligante memoria tamen bonum suum repetit, sed

velut ebrius, domum quo tramite revertatur, ignorat⁹. [14] Num enim videntur errare hi qui nihilo indigere nituntur? Atqui non est aliud quod aequè perficere beatitudinem possit quam copiosus bonorum omnium status nec alieni egens, sed sibi ipse sufficiens. [15] Num vero labuntur hi qui, quod sit optimum, id etiam reverentiae cultu dignissimum putent? Minime; neque enim vile quiddam contemnendumque est quod adipisci omnium fere mortalium laborat intentio. [16] An in bonis non est numeranda potentia? Quid igitur, num imbecillum ac sine viribus aestimandum est, quod omnibus rebus constat esse praestantius? [17] An claritudo nihili pendenda est? Sed sequestrali nequit, quin omne, quod excellentissimum sit, id etiam videatur esse clarissimum. [18] Nam non esse anxiam tristemque beatitudinem nec doloribus molestiisque subiectam quid attinet dicere, quando in minimis quoque rebus id appetitur quod habere fruique delectet? [19] Atqui haec sunt quae adipisci homines volunt eaque de causa divitias, dignitates, regna, gloriam voluptatesque desiderant, quod per haec sibi sufficientiam, reverentiam, potentiam, celebritatem, laetitiam credunt esse venturam. [20] Bonum est igitur quod tam diversis studiis homines petunt; in quo quanta sit naturae vis, facile monstratur, cum licet variae dissidentesque sententiae tamen in diligendo boni fine consentiunt¹⁰.

II. Quantas renim flectat habenas

natura potens, quibus immensum
legibus orbem provida servet
stringatque ligans inresoluto
5 singula nexu, placet arguto
fidibus lentis promere cantu.
Quamvis Poeni pulchra leones
vincula gestent manibusque datas
captent escas metuantque trucem
10 soliti verbera ferre magistrum,
si cruor horrida tinxerit ora,
resides olim redeunt animi
fremituque gravi meminere sui¹,
laxant no dis colla solutis
15 primusque lacer dente cruento
domitor rabidas imbuit iras.
Quae canit altis garrula ramis
ales, caveae clauditur antro;
huic licet inlita pocula melle

20 largasque dapes dulci studio
ludens hominum cura ministret,
si tamen arto saliens texto
nemorum gratas viderit umbras,
sparsas pedibus proterit escas,
25 silvas tantum maesta requirit,
silvas dulci voce susurrât.
Validis quondam viribus acta
pronus flectit virga cacumen;
hanc si curvans dextra remisit,
30 recto spectat vertice caelum.
Cadit Hesperias Phoebus in undas,
sed secreto tramite rursus
currum solitos vertit ad ortus.
Repetunt proprios quaeque recursus
35 redituque suo singula gaudent
nec manet ulli traditus ordo,
nisi quod fini iunxerit ortum
stabilemque sui fecerit orbem².

[3, 1] Vos quoque, o terrena ammalia¹¹, tenui licet imagine vestram tarnen principium somniatis veramque ilium beatitudinis finem licet minime perspicaci, qualicumque tarnen cogitatione prospicitis eoque vos et ad verum bonum naturalis ducit intentio et ab eodem multiplex error abducit. [2] Considera namque, an per ea, quibus se homines adepturos beatitudinem putant, ad destinatum finem valeant pervenire. [3] Si enim vel pecunia vel honores ceteraque tale quid afferant, cui nihil bonorum abesse videatur, nos quoque fateamur fieri aliquos horam adeptione felices. [4] Quodsi neque id valent efficere quod promittunt, bonisque pluribus carent, nonne liquido falsa in eis beatitudinis species deprehenditur? [5] Primum igitur te ipsum, qui paulo ante divitiis affuebas, interrogo: inter illas abundantissimas opes numquamne animum tuum concepta ex qualibet iniuria confudit anxietas? — [6] Atqui, inquam, libero me fuisse animo, quin aliquid semper ângerer, reminisci non queo. — [7] Nonne quia vel aberat quod abesse non veiles, vel aderat quod adesse noluisses? — Ita est, inquam. — [8] Illius igitur praesentiam, huius absentiam desiderabas? — Confiteor, inquam. — [9] Eget vero, inquit, eo quod quisque desiderai? — Eget, inquam. — Qui vero eget ali quo, non est usquequaque sibi ipse sufficiens. — Minime, inquam. — [io] Tu itaque hanc insufficientiam plenus, inquit, opibus

sustinebas? — Quidni? inquam. — [n] Opes igitur nihilo indigentem sufficientemque sibi tacere nequeunt et hoc erat quod promittere videbantur. [12] Atqui hoc quoque maxime considerandum puto, quod nihil habeat suapte natura pecunia, ut his, a quibus possidetur, invitis, nequeat auferri. — Fateor, inquam. — [13] Quidni fateare, cum eam cotidie valentior aliquis eripiat invito? Unde enim forenses querimoniae, nisi quod vel vi vel fraude nolentibus pecuniae repetuntur ereptae? — Ita est, inquam. — [14] Egebit igitur, inquit, extrinsecus petito praesidio, quo suam pecuniam quisque tueatur. — Quis id, inquam, neget? — [15] Atqui non egeret eo, nisi possideret pecuniam, quam possit amittere. — Dubitali, inquam, nequit. — [16] In contrarium igitur relapsa res est; nam quae sufficientes sibi tacere putabantur opes, alieno potius praesidio faciunt indigentes. [17] Quis autem modus est, quo pellatur divitiis indigentia? Num enim divites esurire nequeunt, num sitire non possunt, num frigus hibemum pecuniosorum membra non sentiunt? [18] Sed adest, inquires, opulentis, quo famem satient, quo sitim frigusque depellant. Sed hoc modo consolari quidem divitiis indigentia potest, auferri penitus non potest; nam si haec hians semper atque aliquid poscens opibus expletur, maneat necesse est, quae possit expleri. [19] Taceo quod naturae minimum, quod avaritiae nihil satis est. Quare si opes nec summovere indigentiam possunt et ipsae suam faciunt, quid est, quod eas sufficientiam praestare credatis?

III. Quamvis fluente dives auri gurgite
non expleturas cogat avaras opes¹
oneretque bacis colla rubri litoris²
raraque centeno scindat opima bove,
5 nec cura mordax deserit superstitem
defunctumque leves non comitantur opes.

[4, 1] Sed dignitates honorabilem reverendumque, cui provenerint, reddunt¹². Num vis ea est magistratibus, ut utentium mentibus virtutes insérant, vitia depellant? [2] Atqui non fugare, sed inlustrare potius nequitiam soient. Quo fit, ut indignemur eas saepe nequissimis hominibus contigisse; unde Catullus licet in curiali Nonium sedentem stramam tarnen appellat¹³. [3] Videsne quantum malis dedecus adiciant dignitates? Atqui minus eorum patebit indignitas, si nullis honoribus inclarescant. [4] Tu quoque num tandem tot periculis adduci potuisti, ut cum Decorato¹⁴ gerere magistratum putares, cum in eo mentem nequissimi scurrae delatorisque respiceres? [5] Non enim possumus ob honores reverentia dignos iudicare, quos ipsis honoribus iudicamus indignos. [6] At si quem

sapientia praeditum videres, num posses eum vel reverentia vel ea, qua est praeditus, sapientia non dignum putare? — Minime. — [7] Inest enim dignitas propria virtuti, quam protinus in eos, quibus fuerit adiuncta, transfundit. [8] Quod quia populāres facere nequeunt honores, liquet eos propriam dignitatis pulchritudinem non habere. [9] In quo illud est animadvertendum magis: nam si eo abiectior est quo magis a pluribus quisque contemnitur, cum reverendos facere nequeat quos pluribus ostentat, despectiores potius improbos dignitas facit. [10] Verum non impune; reddunt namque improbi parem dignitatibus vicem, quas sua contagione commaculant.

[11] Atque ut agnoscas veram illam reverentiam per has umbratiles dignitates non posse contingere: si qui multiplici consulatu functus in barbaras nationes forte devenerit, venerandumne barbaris honor faciet? [12] Atqui si hoc naturale munus dignitatibus foret, ab officio suo quoquo gentium nullo modo cessarent, sicut ignis ubique terrarum numquam tamen calere desistit. [13] Sed quoniam id eis non propria vis, sed hominum fallax adnectit opinio, vanescunt ilico, cum ad eos venerint qui dignitates eas esse non aestimant. [14] Sed hoc apud exterarum nationes; inter eos vero apud quos ortae sunt, num perpetuo perdurant? [15] Atqui praetura magna olim potestas, nunc inane nomen et senatorii census gravis sarcina¹⁵; si quis quondam populi curasset annonam, magnus habebatur, nunc ea praefectura quid abiectius?¹⁶[16] Ut enim paulo ante diximus, quod nihil habet proprii decoris, opinione utentium nunc splendorem accipit, nunc amittit. [17] Si igitur reverendos facere nequeunt dignitates, si ultro improborum contagione sordescunt, si mutatione temporum splendere desinunt, si gentium aestimatione vilescent, quid est quod in se expetendae pulchritudinis habeant, nedum aliis praestent?

IV. Quamvis se Tyrio superbus ostro

comeret et niveis lapillis¹,

invisus tamen omnibus vigeat

luxuriae Nero saevientis.

5 Sed quondam dabat improbus verendis
patribus indecores curules.

Quis illos igitur putet beatos,
quos miseri tribuunt honores?²

[5, 1] An vero regna regumque familiaritas efficere potentem valet? Quidni, quando eorum félicitas perpetuo perdurat? [2] Atqui piena est exemplorum

vetustas, piena etiam praesens aetas, qui reges felicitatem calamitate mutaverint. O praeclara potentia, quae ne ad conservationem quidem sui satis efficax invenitur! [3] Quodsi haec regnorum potestas beatitudinis auctor est, nonne, si qua parte defuerit, felicitatem minuat, miseriam importet? [4] Sed quamvis late humana tendantur imperia, plures necesse est gentes relinqui, quibus regum quisque non imperet. [5] Qua vero parte beatos faciens desinit potestas, hac impotentia subintrat, quae miseros facit; hoc igitur modo maiorem regibus inesse necesse est miseriae portionem. [6] Expertus sortis suae periculorum tyrannus regni metus pendentis supra verticem gladii terrore simulavit¹⁷. [7] Quae est igitur haec potestas, quae sollicitudinum morsus expellere, quae formidinum aculeos vitare nequit? Atqui vellent ipsi vixisse securi, sed nequeunt; dehinc de potestate gloriantur. [8] An tu potentem censes, quem videas velie quod non possit efficere, potentem censes, qui satellite latus ambit, qui, quos terret, ipse plus metuit, qui ut potens esse videatur, in servientium manu situm est? [9] Nam quid ego de regum familiaribus disseram — cum regna ipsa tantae imbecillitatis plena demonstram — quos quidem regia potestas saepe incolumis, saepe autem lapsa prostemit? [10] Nero Senecam familiarem praeceptoremque suum ad eligendae mortis coegit arbitrium¹⁸, Papinianum diu inter aulicos potentem militum gladiis Antoninus obiecit¹⁹. [11] Atqui uterque potentiae suae renunciare voluerunt, quorum Seneca opes etiam suas tradere Neroni seque in otium conferre conatus est²⁰; sed dum ruituros moles ipsa trahit, neuter quod voluit effecit. [12] Quae est igitur ista potentia, quam pertimescunt habentes, quam nec cum habere velis, tutus sis et, cum deponere cupias, vitare non possis? [13] An praesidio sunt amici, quos non virtus, sed fortuna conciliât? Sed quem félicitas amicum fecit, infortunium faciet inimicum. [14] Quae vero pestis efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus?

V. Qui se volet esse potentem,
animos domet ille feroces
nec vieta libidine colla
foedis summittat habenis¹;
5 etenim licet Indica longe
tellus tua iura tremescat
et serviat ultima Thyle²,
tamen atras pelleré curas
miserasque fugare querelas
10 non posse potentia non est.

[6, 1] Gloria vero quam fallax saepe, quam turpis est! Unde non iniuria tragicus²¹ exclamat:

ὦ δόξα, δόξα, μυρέόεσι δὴ βρότων
οὐδέν γεγώσι βέότον ὠγκώσας μέγαν.

[2] Plures enim magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. [3] Quae si etiam meritis conquisitae sint, quid tamen sapientis adiecerint conscientiae, qui bonum suum non populari rumore, sed conscientiae veritate metitur? [4] Quodsi hoc ipsum propagasse nomen pulchrum videtur, consequens est ut foedum non extendisse iudicetur. [5] Sed cum, uti paulo ante disserui, plures gentes esse necesse sit, ad quas unius fama hominis nequeat pervenire, fit ut, quem tu aestimas esse gloriosum, proxima parte terrarum videatur inglorius. [6] Inter haec vero popularem gratiam ne commemoratione quidem dignam puto, quae nec iudicio provenit nec umquam firma perdurat. [7] Iam vero quam sit inane, quam futille nobilitatis nomen, quis non videat? Quae si ad claritudinem refertur, aliena est; videtur namque esse nobilitas quaedam de meritis veniens laus parentum²². [8] Quodsi claritudinem praedicatio facit, illi sint clari necesse est, qui praedicantur; quare splendidum te, si tuam non habes, aliena claritudo non efficit. [9] Quodsi quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo videatur, ne a maiorum virtute degeneret.

VI. Omne hominum genus in terris simili surgit ab ortu;

unus enim rerum pater est¹, unus cuncta ministrat.

Ille dédit Phoebos radios, dédit et comua lunae,

ille homines etiam terris dédit ut sidera caelo,

5 hic clausit membris animos celsa sede petitos²:

mortales igitur cunctos edit nobile germen.

Quid genus et proavos strepitis? Si primordia vestra

auctoremque deum spectes, nullus degener exstat,

ni vitiis peiora fovens proprium deserat ortum.

[7, 1] Quid autem de corporis voluptatibus loquar²³, quarum appetentia quidem plena est anxietatis, satietas vero paenitentiae? [2] Quantos illae morbos, quam intolerabiles dolores quasi quendam fructum nequitiae fruendum soient referre corporibus! [3] Quarum motus²⁴ quid habeat iucunditatis, ignoro; tristes

vero esse voluptatum exitus, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intellet. [4] Quae si beatos explicare possunt, nihil causae est, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur, quarum omnis ad explendam corporalem lacunam festinat intentio. [5] Honestissima quidem coniugis foret liberorumque iucunditas, sed nimis e natura dictum est nescio quem filios invenisse tortores²⁵; quorum quam sit mordax quaecumque condicio, neque alias expertum te neque nunc anxium necesse est ammo nere. [6] In quo Euripidis mei²⁶ sententiam probo, qui carentem liberis infortunio dixit esse felicem.

VII. Habet hoc voluptas omnis,
stimulis agit fruentes
apiumque par volantum,
ubi grata mella fudit,
5 fugit et nimis tenaci
ferit icta corda morsu.

[8, 1] Nihil igitur dubium est, quin hae ad beatitudinem viae devia quaedam sint nec perducere quemquam eo valeant, ad quod se perducturas esse promittunt. [2] Quantis vero implicitae malis sint, brevissime monstrabo. [3] Quid enim, pecuniamne congregare conaberis? Sed eripies habenti. Dignitatibus fulgere velis? Danti supple abis et, qui praeire ceteros honore cupis, poscendi humilitate vilesces. [4] Potentiamne desideras? Subiectorum insidiis obnoxius periculis subiacebis. [5] Gloriam petas? Sed per aspera quaeque distractus securus esse desistis. [6] Voluptariam vitam degas? Sed quis non spemat atque abiciat vilissimae fragilissimaeque rei, corporis, servum? [7] Iam vero qui bona prae se corporis ferunt, quam exigua, quam fragili possessione nituntur! Num enim elephantos mole, tauros robore superare poteritis, num tigres velocitate praeibitis? [8] Respicite caeli spatium, firmitudinem, celeritatem²⁷ et aliquando desinite vilia mirari. Quod quidem caelum non his potius est quam sua, qua regitur, ratione mirandum. [9] Formae vero nitor ut rapidus est, ut velox et vemalium florum mutabilitate fugacior! [10] Quodsi, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis homines uterentur, ut eorum visus obstantia penetraret, nonne introspectis visceribus illud Alcibiadis superficie pulcherrimum corpus turpissimum videretur?²⁸ Igitur te pulchrum videri non tua natura, sed oculorum spectantium reddit infirmitas. [11] Sed aestimate quam vultis nimio corporis bona, dum sciatis hoc, quodcumque miramini, triduanæ febris igniculo posse dissolvi. [12] Ex quibus omnibus illud redigere in summam licet, quod 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.

VIII. Eheu quae miseros tramite devios
abducit ignorantia!
Non aurum in viridi quaeritis arbore
nec vite gemmas carpitis,
5 non altis laqueos montibus abditis,
ut pisce ditetis dapes,
nec vobis capreas si libeat sequi,
Tyrrena captatis vada;
ipsos quin etiam fluctibus abditos
10 norunt recessus aequoris,
quae gemmis niveis unda feracior
vel quae rubentis purpurae
nec non quae tenero pisce vel asperis
praestent echinis litora.
15 Sed quonam lateat, quod cupiunt, bonum,
nescire caeci sustinent
et quod stelliferum transabiit polum¹
tellure demersi petunt.
Quid dignum stolidis mentibus imprecer?
20 Opes honores ambient
et, cum falsa gravi mole paraverint,
tum vera cognoscant bona.

[9, 1] Hactenus mendacis formam felicitatis ostendisse suffecerit, quam si perspicaciter intueris, ordo est deinceps, quae sit vera, monstrare. — [2] Atqui video, inquam, nec opibus sufficientiam nec regnis potentiam nec reverentiam dignitatibus nec celêbritatem gloria nec laetitiam voluptatibus posse contingere. — An etiam causas, cur id ita sit, deprehendisti? — [3] Teïiui quidem veluti rimula mihi videor intueri, sed ex te apertius cognoscere malim. — [4] Atqui promptissima ratio est. Quod enim simplex est indivisumque natura, id error humanus separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit²⁹. An tu arbitraris, quod nihilo indigeat, egere potentia? s— Minime, inquam³⁰. — [5] Rfecte tu quidem; nam si quid est, quod in ulla re imbecillioris valentiae sit, in hac praesidio necesse est egeat alieno. — Ita est, inquam. — [6] Igitur sufficientiae potentiaeque una est eademque natura. — Sic videtur. — [7] Quod vero huius

modi sit, spemendumne esse censes an contra rerum omnium veneratione dignissimum? — At hoc, inquam, ne dubitali quidem potest. — [8] Addamus igitur sufficientiae potentiaeque reverentiam, ut haec tria unum esse iudicemus. — Addamus, si quidem vera volumus confiteli. — [9] Quid vero, inquit, obscurumne hoc atque ignobile censes esse an omni celebritate clarissimum? [10] Considera vero, ne, quod nihilo indigere, quod potentissimum, quod honore dignissimum esse concessum est, egere claritudine, quam sibi praestare non possit, atque ob id aliqua ex parte videatur abiectius. — [11] Non possum, inquam, quin hoc, uti est, ita etiam celeberrimum esse confitear. — [12] Consequens igitur est ut claritudinem superioribus tribus nihil differre fateamur. — Consequitur, inquam. — [13] Quod igitur nullius egeat alieni, quod suis cuncta viribus possit, quod sit clarum atque reverendum, nonne hoc etiam constat esse laetissimum? — [14] Sed unde huic, inquam, tali maeror ullus obrepat, ne cogitare quidem possum; quare plenum esse laetitiae, si quidem superiora manebunt, necesse est confiteli. — [15] Atqui illud quoque per eadem necessarium est, sufficientiae, potentiae, claritudinis, reverentiae, iucunditatis nomina quidem esse diversa, nullo modo vero discrepare substantiam. — Necesse est, inquam. — [16] Hoc igitur, quod est unum simplexque natura, pravitas humana dispertit et, dum rei, quae partibus caret, partem conato adipisci, nec portionem, quae nulla est, nec ipsam, quam minime affectat, assequitur. — [17] Quonam, inquam, modo? — Qui divitias, inquit, petit penuriae fuga, de potentia nihil laborat, vilis obscurusque esse mavult, multas etiam sibi naturales quoque subtrahit voluptates, ne pecuniam, quam paravit, amittat. [18] Sed hoc modo ne sufficientia quidem contingit ei, quem valentia deserit, quem molestia pungit, quem vilitas abicit, quem recondit obscuritas. [19] Qui vero solum posse desiderat, profligat opes, despicit voluptates honoremque potentia caren tem, gloriam quoque nihili pendit. [20] Sed hunc quoque quam multa deficient, vides; fit enim ut aliquando necessariis egeat, ut anxietatibus mordeatur, cumque haec depellere nequeat, etiam id, quod maxime petebat, potens esse, désistât. [21] Similiter ratiocinari de honoribus, gloria, voluptatibus licet; nam cum unumquodque horum idem quod cetera sit, quisquis horum aliquid sine ceteris petit, ne illud quidem quod desiderai apprehendit. — [22] Quid igitur, inquam, si qui cuncta simul cupiat adipisci? — Summam quidem ille beatitudinis velit; sed num in his earn repperiet, quae demonstravimus id, quod pollicentur, non posse conferre? — Minime, inquam. — [23] In his igitur, quae singula quaedam expetendorum praestare creduntur, beatitudo nullo modo vestiganda est. — Fateor, inquam, et hoc nihil dici verius potest. —

[24] Habes igitur, inquit, et formam falsae felicitatis et causas. Deflecte nunc in adversum mentis intuitum; ibi enim veram, quam promisimus, statim videbis². —

[25] Atqui haec, inquam, vel caeco perspicua est eamque tu paulo ante monstrasti, dum falsae causas aperire conaris. [26] Nam nisi fallor, ea vera est et perfecta félicitas, quae sufficientem, potentem, reverendum, celebrem laetumque perficiat. [27] Atque ut me interius animadvertisse cognoscas, quae unum horum, quoniam idem cuncta sunt, veraciter praestare potest, hanc esse plenam beatitudinem sine ambiguitate cognosco. — [28] O te, alumne, hac opinione felicem, si quidem hoc, inquit, adieceris! <— Quidnam? inquam. — [29] Essene aliquid in his mortalibus caducisque rebus putas, quod huius modi statum possit afferre? — Minime, inquam, puto idque a te, nihil ut amplius desideretur, ostensum est. — [30] Haec igitur vel imagines veri boni vel imperfecta quaedam bona dare mortalibus videntur, verum autem atque perfectum bonum conferre non possunt. — Assentior, inquam.

— [31] Quoniam igitur agnovisti, quae vera illa sit, quae autem beatitudinem mentiantur, nunc superest ut unde veram hanc petere possis, agnoscas. — Id quidem, inquam, iam dudum vehementer exspecto. — [32] Sed cum, ut in Timaeo³¹ Platoni, inquit, nostro placet, in minimis quoque rebus divinum praesidium debeat implorari, quid nunc faciendum censes, ut illius summi boni sedem repperire mereamur? — [33] Invocandum, inquam, rerum omnium patrem³², quo praetermisso nullum rite fundatur exordium. — Recte, inquit, ac simul ita modulata est:

IX¹. O qui² perpetua mundum ratione gubemas³,
terrarum caelique sator⁴, qui tempus ab aevo
ire iubes⁵ stabilisque manens das cuncta moveri⁶,
quem non externae pepulerunt fingere causae
5 materiae fluitantis opus⁷, verum insita summi
forma boni⁸ livore carens⁹, tu cuncta superno
ducis ab exemplo¹⁰, pulchrum pulcherrimus ipse
mundum mente gerens similique in imagine formans¹¹
perfectasque iubens perfectum absolvere partes¹².
10 Tu numeris elementa ligas¹³, ut frigora flammis,
arida convenient liquidis, ne purior ignis
evolet aut mersas deducant pondera terras¹⁴.
Tu triplicis mediam naturae¹⁵ cuncta moventem
conectens animam per consona membra resolvis¹⁶;
15 quae cum secta duos motum glomeravit in orbes¹⁷,
in semet reditura meat mentemque profundam¹⁸

circuit et simili convertit imagine caelum¹⁹.
Tu causis animas paribus vitasque minores²⁰
provehis et levibus sublimes curribus aptans²¹
20 in caelum terramque seris, quas lege benigna²²
ad te conversas reduci facis igne reverti.
Da, pater²³, augustam menti conscendere sedem,²⁴
da fontem lustrare boni²⁵, da luce reperta²⁶
in te conspicuos animi defigere visus.
25 Dissice terrenae nebulas et pondera molis²⁷
atque tuo splendore mica; tu namque serenum,
tu requies tranquilla piis²⁸, te cernere finis²⁹,
principium, vector, dux, semita, terminus idem³⁰.

[10, 1] Quoniam igitur, quae sit imperfecti, quae etiam perfecti boni forma vidisti, nunc demonstrandum reor quonam haec felicitatis perfectio constituta sit³³. [2] In quo illud primum arbitror inquirendum, an aliquod huius modi bonum, quale paulo ante definisti, in rerum natura possit exsistere, ne nos praeter rei subiectae veritatem cassa cogitationis imago decipiat. [3] Sed quin exsistat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum³⁴, negari nequit; omne enim, quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur³⁵. [4] Quo fit ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit; etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur exstiterit, ne fingi quidem potest. [5] Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effeta dilabitur³⁶. [6] Quodsi, uti paulo ante monstravimus, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. — Firmissime, inquam, verissimeque conclusum est. —

[7] Quo vero, inquit, habitet, ita considera. Deum, rerum omnium principem, bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum³⁷; nam cum nihil deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? [8] Ita vero bonum esse deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat. [9] Nam ni tale sit, rerum omnium princeps esse non potent; erit enim eo praestantius aliquid perfectum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse videatur; omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt. [10] Quare ne in infinitum ratio prodeat, confitendum est summum deum summi perfectique boni esse plenissimum; sed perfectum bonum veram

esse beatitudinem constituimus: veram igitur beatitudinem in summo deo sitam esse necesse est³⁸. — Accipio, inquam, nec est quod contra dici ullo modo queat. — [n] Sed quaeso, inquit, te, vide quam id sancte atque inviolabiliter probes, quod boni summi summum deum diximus esse plenissimum. — Quonam, inquam, modo? — [12] Ne hunc rerum omnium patrem illud summum bonum, quo plenus esse perhibetur, vel extrinsecus accepisse vel ita naturaiiter habere praesumas, quasi habentis dei habitaeque beatitudinis diversam cogites esse substantiam³⁹. [13] Nam si extrinsecus acceptum pûtes, praestantius id quod dederit ab eo quod acceperit, existimare possis; sed hunc esse rerum omnium praecellentissimum dignissime confitemur. [14] Quod si natura quidem inest, sed est ratione diversum, cum de rerum principe loquamur deo, fingat, qui potest, quis haec diversa coniunxerit. [15] Postremo quod a qualibet re diversum est, id non est illud, a quo intellegitur esse diversum; quare quod a summo bono diversum est sui natura, id summum bonum non est, quod nefas est de eo cogitare quo nihil constat esse praestantius. [16] Omnino enim nullius rei natura suo principio melior poterit exsistere; quare, quod omnium principium sit, id etiam sui substantia summum esse bonum verissima ratione concluderim. — Rectissime, inquam. — [17] Sed summum bonum beatitudinem esse concessum est. — Ita est, inquam. — Igitur, inquit, deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteli. — Nec propositis, inquam, prioribus refragari queo et illis hoc inlatum consequens esse perspicio. —

[18] Respice, inquit, an hinc quoque idem firmitus approbetur, quod duo summa bona, quae a se diversa sint, esse non possunt. [19] Etenim quae discrepant bona, non esse alterum, quod sit alteram, liquet; quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutri alteram deest. Sed quod perfectum non sit, id summum non esse manifestum est; nullo modo igitur, quae summa sunt bona, ea possunt esse diversa. [20] Atqui et beatitudinem et deum summum bonum esse collegimus; quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem, quae sit summa divinitas. — [21] Nihil, inquam, nec reapse verius nec ratiocinatione firmitus nec deo dignius concludi potest. — [22] Super haec, inquit, igitur veluti geometrae soient demonstratis proposais aliquid inferre, quae porismata ipsi vocant, ita ego quoque tibi veluti corollarium dabo⁴⁰. [23] Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione beatos fieri manifestum est. [24] Sed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae sapientes fiunt, ita divinitatem adeptos deos fieri simili ratione necesse est. [25] Omnis igitur beatus deus. Sed (deus) natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos⁴¹. — [26] Et pulchram, inquam, hoc atque pretiosum, sive porisma sive corollarium vocari mavis. — [27] Atqui hoc quoque

pulchrius nihil est, quod his adnectendum esse ratio persuadet. — Quid? inquam. — [28] Cum multa, inquit, beatitudo continere videatur, utramne haec omnia unum veluti corpus beatitudinis quadam partium varietate coniungant an sit eorum aliquid, quod beatitudinis substantiam compleat, ad hoc vero cetera referantur? — [29] Vellem, inquam, id ipsam reram commemoratione patefaceres. — Nonne, inquit, beatitudinem bonum esse censemus? — Ac summum quidem, inquam. — [30] Addas, inquit, hoc omnibus licet. Nam eadem sufficientia summa est, eadem summa potentia, reverentia quoque, claritas ac voluptas beatitudo esse iudicatur. [31] Quid igitur, haecine omnia, bonum, s sufficientia, potentia ceteraque veluti quaedam beatitudinis membra sunt an ad bonum veluti ad verticem cuncta referuntur⁴²? — [32] Intellego, inquam, quid investigandum proponas, sed quid constituas audire desidero. — [33] Cuius discretionem rei sic accipe. Si haec omnia beatitudinis membra forent, a se quoque invicem discrepant; haec est enim partium natura, ut unum corpus diversa componant. [34] Atqui haec omnia idem esse monstrata sunt, minime igitur membra sunt; alioquin ex uno membro beatitudo videbitur esse coniuncta, quod fieri nequit. — [35] Id quidem, inquam, dubium non est, sed id quod restât exspecto. — [36] Ad bonum vero cetera referri palam est. Idcirco enim sufficientia petitur, quoniam bonum esse iudicatur, idcirco potentia, quoniam id quoque esse creditur bonum; idem de reverentia, claritudine, iucunditate coniectare licet. [37] Omnium igitur expetendorum summa atque causa bonum est⁴³; quod enim neque re neque similitudine ullum in se retinet bonum, id expeti nullo modo potest. [38] Contraque etiam, quae natura bona non sunt, tamen si esse videantur, quasi vere bona sint, appetuntur. Quo fit uti summa, cardo atque causa expetendorum omnium bonitas esse iure credatur. [39] Cuius vero causa quid expetitur, id maxime videtur optari, veluti si salutis causa quispiam velit equitare, non tam equitandi motum desiderai quam salutis effectum. [40] Cum igitur omnia boni gratia petantur, non illa potius quam bonum ipsum desiderato ab omnibus. [41] Sed propter quod cetera optantur, beatitudinem esse concessimus; [quare sic quoque sola quaeritur beatitudo.] [42] Ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam. — Nihil video cur dissentire quispiam possit. — [43] Sed deum veramque beatitudinem unum atque idem esse monstravimus. — Ita, inquam. — Securo igitur concludere licet dei quoque in ipso bono nec usquam alio sitam esse substantiam.

X. Hue omnes pariter venite capti,
quos fallax ligat improbis catenis¹
terrenas habitans libido mentes:

haec erit vobis requies laborum,
5 hic portus placida manens quiete²,
hoc patens unum miseris asyllum.
Non quicquid Tagus³ aureis harenis
donat aut Hermus rutilante ripa⁴
aut Indus calido propinquus orbi
10 candidis miscens virides lapillos⁵,
inlustrent aciem magisque caecos
in suas condunt animos tenebras.
Hoc, quicquid placet excitatque mentes,
infimis tellus aluit cavemis;
15 splendor, quo regitur vigetque caelum,
vitat obscuras animae ruinas⁶;
hanc quisquis poterit notare lucem,
candidos Phoebi radios negabit⁷.

[11, 1] Assentior, inquam; cuncta enim firmissimis nexa rationibus constant. —
[2] Turn illa: Quanti, inquit, aestimabis, si, bonum ipsum quid sit, agnoveris? —
[3] Infinito, inquam, si quidem mihi pariter deum quoque, qui bonum est, continget agnoscere. — [4] Atqui hoc verissima, inquit, ratione patefaciam, maneant modo quae paulo ante conclusa sunt. — Manebunt. — [5] Nonne, inquit, monstravimus ea, quae appetuntur pluribus, idcirco vera perfectaue bona non esse, quoniam a se invicem discreparent, cumque alteri abesset alteram, plenum absolutumque bonum afferre non posse, turn autem veram bonum fieri cum in unam⁴⁴ veluti formam atque efficientiam⁴⁵ colliguntur, ut, quae sufficientia est, eadem sit potentia, reverentia, claritas atque iucunditas, nisi vero unum atque idem omnia sint, nihil habere quo inter expetenda numerentur? — [6] Demonstratum, inquam, nec dubitali ullo modo potest. — [7] Quae igitur, cum discrepant, minime bona sunt, cum vero unum esse coeperint, bona fiunt, nonne, haec ut bona sint, unitatis fieri adeptione⁴⁶ contingit? — Ita, inquam, videtur. — [8] Sed omne quod bonum est, boni participatione bonum esse concedis an minime? — Ita est. — [9] Oportet igitur idem esse unum atque bonum simili ratione concedas⁴⁷; eadem namque substantia est eorum quorum naturaliter non est diversus effectus. — Negare, inquam, nequeo. — [10] Nostine igitur, inquit, omne quod est tam diu manere atque subsistere, quamdiu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter atque unum esse destiterit? — Quonam modo? — [11] Ut in animalibus, inquit, cum in unum coeunt ac permanent anima corpusque, id animai vocatur; cum vero haec unitas utriusque separatione dissolvitur, interire

nec iam esse animal liquet. [12] Ipsum quoque corpus cum in una forma membrorum coniunctione permanet, humana visitur species; at si distributae segregataeque par tes corporis distraxerint unitatem, desinit esse quod fuerat. [13] Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque dum unum est, cum vero unum esse desinit, interire. — Consideranti, inquam, mihi plura minime aliud videtur. —

[14] Estne igitur, inquit, quod, in quantum naturaliter agat, relicta subsistendi appetentia venire ad interitum corruptionemque desideret?⁴⁸ — [15] Si animalia, inquam, considerem, quae habent aliquam volendi nolendique naturam, nihil invenio quod nullis extra cogentibus abiciant manendi intentionem et ad interitum sponte festinent. [16] Omne namque animal tueri salutem laborat, mortem vero pemiciemque devitat. [17] Sed quid de herbis arboribusque, quid de inanimatis omnino consentiam rebus, prorsus dubito. — [18] Atqui non est quod de hoc quoque possis ambigere, cum herbas atque arbores intuearis primum sibi conventientibus innasci locis, ubi, quantum earum natura queat, cito exarescere atque interire non possint. [19] Nam aliae quidem campis, aliae montibus oriuntur, alias ferunt paludes, aliae saxis haerent, aliarum fecundae sunt steriles harenae, quas si in alia quispiam loca transferre conetur, arescant. [20] Sed dat cuique natura quod convenit, et ne, dum manere possunt, intereant, elaborat. [21] Quid quod omnes velut in terras ore demerso trahunt alimenta radicibus ac per medullas robur corticemque diffundunt? [22] Quid quod mollissimum quidque, sicuti medulla est, interiore semper sede recondito, extra vero quadam ligni firmitate, ultimus autem cortex adversum caeli intemperiem quasi mali patiens defensor opponitur? [23] Iam vero quanta est naturae diligentia, ut cuncta semine multiplicato propagentur! [24] Quae omnia non modo ad tempus manendi, veram generatim quoque quasi in perpetuum permaneteli veluti quasdam machinas esse quis nesciat? [25] Ea etiam quae inanimata esse creduntur, nonne, quod suum est, quaeque simili ratione desiderant? [26] Cur enim flammas quidem sursum levitas vehit, terras vero deorsum pondus deprimit, nisi quod haec singulis loca motionesque conveniunt? [27] Porro autem, quod cuique consentaneum est, id unumquodque conservât; sicuti ea, quae sunt inimica, corrumpunt. [28] Iam vero, quae dura sunt ut lapides, adhaerent tenacissime partibus suis et, ne facile dissolvantur, resistunt. [29] Quae vero liquentia ut aer atque aqua facile quidem dividendis cedunt, sed cito in ea rursus, a quibus sunt abscisa, relabuntur, ignis vero omnem refugit sectionem.

[30] Neque nunc nos de voluntariis animae cognoscentis motibus⁴⁹, sed de naturali intentione tractamus, sicuti est quod acceptas escas sine cogitatione transigimus, quod in somno spiritum ducimus nescientes. [31] Nam ne in

animalibus quidem manendi amor ex animae voluntatibus, verum ex naturae principiis venit. [32] Nam saepe mortem cogentibus causis, quam natura reformidat, voluntas amplectitur, contraque illud, quo solo mortalium rerum durât diuturnitas, gignendi opus, quod natura semper appetit, interdum cohercet voluntas. [33] Adeo haec sui caritas non ex animali motione, sed ex naturali intentione procedit; dédit enim providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut, quoad possunt, naturaliter manere desiderent. [34] Quare nihil est, quod ullo modo queas dubitare cuncta, quae sunt, appetere naturaliter constantiam permanendi, devitare pemiciem. — [35] Confiteor, inquam, nunc me indubitato cernere quae dudum incerta videbantur. — [36] Quod autem, inquit, subsistere ac permanere petit, id unum esse desiderat; hoc enim sublato ne esse quidem cuiquam permanebit⁵⁰. — Veram est, inquam. — [37] Omnia igitur, inquit, unum desiderant. — Consensi. — Sed unum id ipsum monstravimus esse, quod bonum. — Ita quidem. — [38] Cuncta igitur bonum petunt, quod quidem ita describas licet ipsum bonum esse, quod desideretur ab omnibus. — [39] Nihil, inquam, verius excogitari potest: nam vel ad nihil unum cuncta referuntur et uno veluti vertice destituta sine rectore fluitabunt aut, si quid est ad quod universa festinant, id erit omnium summum bonorum. — [40] Et illa: Nimium, inquit, o alumne, laetor; ipsam enim mediae veritatis notam mente fixisti. Sed in hoc patuit tibi, quod ignorare te paulo ante dicebas. — Quid? inquam. — [41] Quis esset, inquit, rerum omnium finis; is est enim profecto quod desideratur ab omnibus; quod, quia bonum esse collegimus, oportet rerum omnium finem bonum esse fateamur⁵¹.

- XI. Quisquis profunda mente vestigat verum
cupitque nullis ille deviis falli,
in se revolvat intimi lucem visus¹
longosque in orbem cogat inflectens motus²
5 animumque doceat, quicquid extra molitur,
suis retrusum possidere thesauris³;
dudum quod atra texit erroris nubes,
lucebit ipso perspicacius Phoebo.
Non omne namque mente depulit lumen
10 obliviosam corpus invehens molem⁴;
haeret profecto semen introrsum veri⁵,
quod excitatur ventilante doctrina;
nam cur rogati sponte recta censetis,
ni mersus alto viveret fomes corde?

5 Quodsi Platonis Musa personat verum,
quod quisque discit, immemor recordatur⁶.

[12, 1] Turn ego: Platoni, inquam, vehementer assentior; nam me horum iam secundo commémoras, primum quod memori am corporea contagione⁵², dehinc cum maeroris mole⁵³ pressus amisi. — [2] Tum illa: Si priora, inquit, concessa respicias, ne illud quidem longius aberit, quin recorderis quod te dudum nescire confessus es. — Quid? inquam. — [3] Quibus, ait illa, gubemaculis mundus regatur⁵⁴. — Memini, inquam, me inscitiam meam fuisse confessum, sed quid afferas, licet iam prospiciam, planius tamen ex te audire desidero. — [4] Mundum, inquit, hunc deo regi paulo ante minime dubitandum putabas. — Ne nunc quidem arbitror, inquam, nec umquam dubitandum putabo, quibusque in hoc rationibus accedam, breviter exponam. [5] Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset qui tam diversa coniungeret⁵⁵. [6] Coniuncta vero naturarum ipsa diversitas invicem discors dissociaret atque divellerei, nisi unus esset, qui quod nexuit contineret. [7] Non tam vero certus naturae ordo procederei nec tam dispositos motus locis, temporibus, efficiantia, spatiis, qualitatibus explicarent, nisi unus esset qui has mutationum varietates manens ipse diserneret⁵⁶. [8] Hoc quicquid est, quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo deum nomino⁵⁷. —

[9] Tum illa: Cum haec, inquit, ita sentias, parvam mihi restare operam puto, ut felicitatis compos patriam sospes révisas⁵⁸. Sed, quae proposuimus, intueamur. [10] Nonne in beatitudine sufficientiam⁵⁹ numeravimus deumque beatitudinem ipsam esse consensimus?⁶⁰ — Ita quidem. — [11] Et ad mundum igitur, inquit, regendum nullis extrinsecus amminiculis indigebit; alioquin si quo egeat, plenam sufficientiam non habebit. — Id, inquam, ita est necessarium. — [12] Per se igitur solum cuncta disponit? — Negari, inquam, nequit. — [13] Atqui deus ipsum bonum esse monstratus est⁶¹. — Memini, inquam. — [14] Per bonum igitur cuncta disponit, si quidem per se regit omnia, quem bonum esse consensimus, et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum⁶², quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur. — [15] Vehementer assentior, inquam, et id te paulo ante dicturam tenui licet suspicione prospexi. — [16] Credo, inquit; iam enim, ut arbitror, vigilantius ad cernenda vera oculos deducis, sed quod dicam non minus ad contuendum patet. — Quid? inquam. — [17] Cum deus, inquit, omnia bonitatis davo gubemare iure credatur eademque omnia, sicuti docui, ad bonum naturali intentione festinent, num dubitari potest, quin voluntaria regantur seque ad disponentis nutum veluti convenientia temperataque

rectori sponte convertant?⁶³ — [18] Ita, inquam, necesse est; nec beatum regimen esse videretur, si quidem detrectantium iugum foret, non obtemperantium salus. — [19] Nihil est igitur, quod naturam servans deo contra ire conetur? — Nihil, inquam. — [20] Quodsi conetur, ait, num tandem proficiet quicquam adversus eum, quem iure beatitudinis potentissimum esse concessimus? — Prorsus, inquam, nihil valeret. — [21] Non est igitur aliquid, quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere? — Non, inquam, arbitror. — [22] Est igitur summum, inquit, bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit.⁶⁴ — [23] Turn ego: Quam, inquam, me non modo ea, quae conclusa est, summa rationum, verum multo magis haec ipsa, quibus uteris, verba delectant, ut tandem aliquando stultitiam magna lacerantem sui pudeat! —

[24] Accepisti, inquit, in fabulis lacescentes caelum Gigantas; sed illos quoque, uti condignum fuit, benigna fortitudo disposuit. [25] Sed visne rationes ipsas invicem collidamus? Forsitan ex huius modi conflictatione pulchra quaedam veritatis scintilla dissiliat. — Tuo, inquam, arbitrato. — [26] Deum, inquit, esse omnium potentem nemo dubitaverit. — Qui quidem, inquam, mente consistât, nullus prorsus ambigat. — [27] Qui vero est, inquit, omnium potens, nihil est quod ille non possit. — Nihil, inquam. — [28] Num igitur deus facere malum potest? — Minime, inquam. — [29] Malum igitur, inquit, nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest⁶⁵. — [30] Ludisne, inquam, me inextricabilem labyrinthum rationibus texens, quae nunc quidem, qua egrediaris, introeas, nunc vero, quo introieris, egrediare, an mirabilem quendam divinae simplicitatis orbem complicas?⁶⁶ [31] Etenim paulo ante beatitudine incipiens earn summum bonum esse dicebas, quam in summo deo sitam loquebare. [32] Ipsum quoque deum summum esse bonum plenamque beatitudinem disserebas, ex quo neminem beatum fore, nisi qui pariter deus esset, quasi munusculum dabas. [33] Rursus ipsam boni formam dei ac beatitudinis loquebaris esse substantiam ipsumque unum id ipsum esse bonum docebas, quod ab omni rerum natura peteretur. [34] Deum quoque bonitatis gubemaculis universitatem regere disputabas volentiaque cuncta parere nec ullam mali esse naturam. [35] Atque haec nullis extrinsecus sumptis, sed ex altero altero fidem trahente insitis domesticisque probationibus explicabas. — [36] Turn illa: Minime, inquit, ludimus remque omnium maximam dei munere, quem dudum deprecabamur, exegimus. [37] Ea est enim divinae forma substantiae, ut neque in externa dilabatur nec in se externum aliquid ipsa suscipiat⁶⁷, sed, sicut de ea Parmenides ait,

πάντό\$εν εύκύκλous σφαέρης έναλέγκιον δγκω

rerum orbem mobilem rotat, dum se immobilem ipsa conservât. [38] Quodsi rationes quoque non extra petitas, sed intra rei, quam tractabamus, ambitum collocatas agitavimus, nihil est quod ammirare, cum Platone sanciente didiceris cognatos, de quibus loquuntur, rebus oportere esse sermones⁶⁸.

XII. Felix, qui¹ potuit boni²
fontem visere lucidum³,
felix, qui potuit gravis
terrae solvere vincula⁴.
5 Quondam funera coniugis
vates Threicius gemens⁵,
postquam fiebilibus modis
silvas currere mobiles,
amnes stare coegerat
10 iunxitque intrepidum latus
saevis cerva leonibus
nec visum timuit lepus
iam cantu placidum canem,
cum flagrantior intima
15 fervor pectoris ureret
nec, qui cuncta subegerant,
mulcerent dominum modi,
immites superos querens
infemas adiit domos.
20 Illic blanda sonantibus
chordis carmina temperans,
quicquid praecipuis deae
matris fontibus hauserat⁶,
quod luctus dabat impotens,
25 quod luctum geminans amor,
deflet Taenara⁷ commovens
et dulci veniam prece
umbrarum dominos rogat.
Stupet tergeminus novo
30 captus carmine ianitor⁸,
quae sontes agitant metu
ultrices scelerum deae⁹
iam maestae lacrimis madent;

non Ixionium caput
35 velox praecipitat rota
et longa site perditus
spernit flumina Tantalus;
vultur, dum satur est modis,
non traxit Tityi iecur.
40 Tandem: 'Vincimur' arbiter
umbrarum miserans ait.
'Donamus comitem viro
emptam carmine coniugem;
sed lex dona coherceat,
45 ne, dum Tartara liquerit,
fas sit lumina flectere'.
Quis legem det amantibus?
Maior lex amor est sibi.
Heu noctis prope terminos
50 Orpheus Eurydicen suam
vidit, perdidit, occidit.
Vos haec fabula respicit¹⁰,
quicumque in superum diem
mentem ducere quaeritis;
55 nam qui Tartareum in specus
victus lumina flexerit,
quicquid praecipuum trahit,
perdit, dum videt inferos.

LIBRO TERZO

[1, 1] Già quella aveva terminato il suo canto, ed io, desideroso di ascoltare, sbigottito, ancora con le orecchie tese, ero rimasto fermo, tanto dolce era stata la sua poesia. [2] E così, poco dopo ripresi: «Somma consolazione degli animi stanchi, quanto mi hai confortato con i tuoi gravi pensieri! Quanto anche con la dolcezza del tuo canto!¹ A tal punto che io dopo queste tue parole non mi sento più impari ai colpi della fortuna. Pertanto non solo non ho paura di fronte a quei rimedi un poco più duri, dei quali parlavi poco fa², ma addirittura li richiedo avidamente, perché desidero ascoltarti». [3] Allora quella: «Me ne sono accorta», disse, «quando tu silenzioso e attento afferravi le nostre parole; del resto, mi aspettavo questo tuo atteggiamento interiore, o meglio, lo produssi in te io stessa. Infatti gli argomenti che ci rimangono sono tali che, appena gustati, ci mordono, sì, ma, quando sono accolti al nostro interno, si addolciscono. [4] Ma tu, che ti dichiari desideroso di ascoltare, di quanta fiamma bruceresti, se sapessi dove sto per condurti!» «Dove mai?», risposi. [5] «Alla vera felicità», ella disse, «a quella che anche il tuo animo agogna, ma che non può vedere perfettamente perché la sua vista è occupata dietro alle immagini del vero»³. [6] E io: «Ti prego, fa quello che dici, e mo strami senza indugio quale sia quella vera felicità». [7] «Lo farò ben volentieri, per amor tuo», ella replicò. «Ma prima cercherò di indicarti e di tratteggiarti quella felicità che tu conosci meglio, perché, dopo averla vista, possa riconoscere l'aspetto della felicità vera, una volta che tu abbia rivolto gli occhi dalla parte opposta⁴.

I. Chi vuol seminare un campo fruttifero,
prima libera il terreno dagli sterpi
e con la falce taglia rovi e felci,
perché il raccolto venga pieno di nuova messe¹.
È più dolce l'opera delle api,
se un cattivo sapore ci morde prima la bocca.
Più dolci splendon le stelle, quando Noto

cessa di spargere fragori che portan la pioggia.
Quando Lucifero ha scacciato le tenebre,
il bel giorno conduce i rosei cavalli.
Anche tu, che stai guardando i falsi beni,
comincia a ritrarre il collo dal giogo.
Allora subentreranno nel tuo animo i veri beni».

[2, 1] Allora fissò per un poco gli occhi a terra e, come se si fosse ritirata nell'augusta sede della sua mente, così cominciò: [2] «Ogni cura dei mortali, che è tormentata dalla fatica di vari desideri, procede, sì, per vie diverse, ma cerca pur sempre di giungere ad un unico fine, che è quello della felicità⁵. Tale fine consiste nel bene: ognuno, una volta che lo ha ottenuto, non può più desiderare altro. [3] Questo è certo il sommo tra tutti i beni e contiene al suo interno tutti gli altri: se gliene mancasse qualcuno, non potrebbe più essere il sommo bene, poiché rimarrebbe al di fuori di esso qualche bene che potrebbe essere desiderato⁶. È chiaro, dunque, che la felicità è una condizione, resa perfetta dal fatto che tutti i beni vi si raccolgono insieme⁷. [4] Questa condizione, come abbiamo detto, i mortali cercano di conseguirla percorrendo vie diverse: è, infatti, insito per natura nella mente degli uomini il desiderio del vero bene, ma l'errore li svia e li porta verso i falsi beni. [5] Alcuni credono che il sommo bene consista nel non aver bisogno di niente, e quindi si danno da fare per nuotare nell'oro; altri, invece, considerano bene quello che più di ogni altra cosa è degno di rispetto, per cui cercano di ottenere gli onori e diventare, così, meritevoli di rispetto agli occhi dei loro concittadini. [6] Vi sono quelli che ripongono il sommo bene nella somma potenza, e questi vogliono o regnare essi stessi o stare vicino a chi regna. Ma coloro che considerano cosa ottima la fama si danno da fare per diffondere il loro nome glorioso con le arti della guerra e della pace. [7] Moltissimi, invece, commisurano il frutto del bene in base alla gioia e alla letizia: costoro ritengono che procuri la massima felicità l'essere esultanti di piacere. [8] Vi sono anche quelli che scambiano il fine con la causa di queste due cose, e viceversa, come quelli che desiderano la ricchezza per la potenza ed il piacere o quelli che desiderano la potenza o per il denaro o perché permette loro di diffondere la fama. [9] A queste cose, dunque, e ad altre analoghe si volge lo sforzo delle azioni e dei desideri umani, come alla nobiltà e al favor popolare, i quali danno l'impressione di poter procurare una certa fama; come alla moglie e ai figli, che vengono cercati perché procurino diletto; come agli amici, che sono la cosa più sacra e venerabile, e sono annoverati non tra i beni della fortuna, ma tra quelli della virtù, mentre tutto il resto viene cercato perché si desidera la potenza o il

diletto. [10] Ed i beni del corpo, poi, è evidente che sono riferiti a quelli sopra detti, ch  la forza e la buona corporatura sembrano fornire la vigoria fisica, mentre la bellezza e la velocit  danno la celebrit  e la buona salute procura il piacere. [11]   chiaro che con tutte queste cose si desidera solamente la felicit ; infatti quello che ciascuno ricerca pi  di tutto il resto lo considera il sommo bene. Ma noi abbiamo detto che la felicit    il sommo bene, per cui quella condizione che ciascuno considera felice,   desiderata pi  di ogni altra.

[12] Eccoti dunque posta davanti agli occhi, si pu  dire, la forma della felicit  umana: ricchezze, onori, potenza, gloria, piaceri. Epicuro, facendo conto solamente di questi beni, stabili, conseguentemente con i suoi postulati, che il piacere fosse il sommo bene, in quanto tutte le altre cose, a quanto sembra, arrecano all'animo il diletto⁸. [13] Ma ora torno ai desideri degli uomini, l'animo dei quali, anche se con memoria ottenebrata, ricerca comunque il suo bene, ma, quasi fosse in preda all'ebbrezza, non sa che strada percorrere per tornare alla sua casa⁹. [14] Ti sembra forse che sbagliano quelli che cercano di non avere bisogno di niente? Certo no, perch  quello che pu  rendere felici non   altro che una condizione di abbondanza di tutti i beni, che non ha bisogno dell'altrui, ma basta a se stessa. [15] E allora si sbagliano coloro che credono essere degno della considerazione e del rispetto ci  che ai loro occhi   il meglio? Per niente: e in effetti non   qualcosa di meschino e di spregevole quello che lo sforzo di quasi tutti i mortali cerca di ottenere. [16] O forse che la potenza non deve essere annoverata tra le cose buone? Come? Forse deve essere considerato debole e senza forze quello che si sa per certo essere superiore a tutto? [17] O forse che la gloria non merita alcuna considerazione? Ma non si pu  evitare che quello che appare come la cosa pi  eccellente di tutte non risulti anche la pi  gloriosa. [18] Infatti, che la felicit  non sia colpita dall'ansiet  e dalla tristezza e non sia sottomessa ai dolori e alle afflizioni, che bisogno c'  di dirlo, dal momento che anche nelle minime cose si cerca quello che, quando   ottenuto e goduto, diletta? [19] E certo, proprio questi sono i vantaggi che gli uomini vogliono ottenere, e per questo motivo le ricchezze, le dignit , i regni, la gloria, i piaceri essi desiderano, poich  per loro mezzo essi credono che sopraggiungeranno l'autosufficienza, il rispetto, la potenza, la celebrit , la letizia. [20]   il bene, dunque, quello che gli uomini ricercano con differenti modi, e quanto grande sia in ci  la forza della natura, si vede facilmente, dal momento che le opinioni, per quanto varie e differenti tra di loro, purtuttavia concordano nell'amare il fine ultimo, ci  il bene¹⁰.

II. Quanto potere sulle cose eserciti

la natura dominatrice, con quali leggi,
provvida, conservi l'immenso orbe,
stringa e legghi con irresolubile
vincolo ogni cosa, mi piace dire
con canto sonoro sulle pieghevoli corde della cetra.
I Punici leoni portano
belle catene e vogliono il cibo
dato da mano umana e, avvezzi
a subir le frustate,
temono il loro domatore;
se però il sangue ha bagnato le orride fauci,
tornano le ire da lungo tempo assopite
e con terribil ruggito si ricordan di sé¹:
sciolti i nodi, liberano il collo,
e, per primo azzannato da dente cruento,
il domatore ne conosce l'ira rabbiosa.
L'uccello che garrulo canta sugli alti rami,
è rinchiuso in una gabbia:
bevande piene di miele
e abbondante cibo con dolce amore
scherzosa la cura degli uomini gli porge;
se tuttavia, balzando sullo stretto graticcio,
vede le gradite ombre dei boschi,
sparge e calpesta con i piedi quel cibo,
ricerca mesto soltanto le selve,
le selve sussurra con dolce voce.
Pria spinto da forza tenace,
piega in basso la cima l'arbusto;
ma se la destra che lo curva lo lascia,
ecco che guarda il cielo con la punta diritta.
Cade Febo nelle onde Esperie,
ma con nascosto sentiero nuovamente
piega il carro verso l'usato sorgere.
Ogni cosa vuole correre indietro
e ciascuna gode a tornare,
ma a nessuna rimane l'ordine assegnato,
se non unirà la fine all'inizio
e non farà di sé uno stabile circolo².

[3, 1] Anche voi, o esseri viventi sulla terra¹¹, sognate, sia pure in una tenue immagine, il vostro principio, e quello che è veramente il fine della vostra felicità voi lo vedete comunque con il pensiero, anche se esso non è particolarmente acuto, e per questo motivo l'impulso della natura vi conduce al vero bene e dal vero bene vi distoglie un molteplice errare. [2] Considera, infatti, se gli uomini siano in grado di arrivare al termine fissato, qualora impieghino quegli strumenti con i quali essi credono di raggiungere la felicità. [3] Se il denaro o gli onori e tutte le altre cose possono arrecare una condizione di vita tale che ad essa non manchi, apparentemente, nessuna cosa buona, anche noi dovremo ammettere che diventeranno felici coloro che conseguiranno queste cose. [4] Ma se tali cose non riescono a procurare quello che promettono e mancano di molti beni, non è chiaramente falsa quell'immagine di felicità che in esse si coglie? [5] Pertanto io domando a te per primo, che poco tempo fa nuotavi nell'oro: in mezzo a quelle stesse abbondantissime tue ricchezze non fosti mai turbato da un'ansietà che in te sorgeva in seguito a una qualunque offesa?» [6] «Anzi», replicai, «io non riesco a ricordarmi di avere mai avuto l'animo sereno, senza essere sempre angustiato da qualcosa». [7] «Non forse perché ti mancava quello che non volevi che ti mancasse, o c'era quello che non avresti voluto che ci fosse?» «È proprio così», risposi. [8] «Tu desideravi, dunque, la presenza di una cosa e l'assenza dell'altra?» «Lo ammetto», risposi. [9] «Ma colui che desidera qualcosa, manca proprio di quella?» «Ne manca», dissi. «Però colui che manca di qualcosa non è assolutamente autosufficiente». «Per niente affatto», risposi, [io] «E tu, dunque, che eri pieno di ricchezze, soffrivi questa mancanza?» «Come no?», risposi, [n] «Le ricchezze, dunque, non possono rendere non manchevole di niente né autosufficiente; e pure sembrava che le ricchezze ti promettessero proprio questo. [12] E certo io credo che si debba considerare soprattutto questo particolare, cioè che il denaro non possiede niente, per sua natura, che non possa essere tolto a coloro che lo posseggono, anche se fanno resistenza». «Lo ammetto», risposi. [13] «E come non ammetterlo, dal momento che ogni giorno il più forte porta via il denaro al più debole, anche se questi si oppone? Da dove vengono, infatti, i litigi del foro, se non dal fatto che si richiede la restituzione dei danari che sono stati portati via, o con la forza o con la frode, a chi non voleva?» «È così», risposi. [14] «Avrà, dunque bisogno», riprese, «di un aiuto che proviene dall'esterno, chiunque voglia difendere il proprio danaro». «Chi lo potrebbe negare?», risposi. [15] «Eppure non avrebbe bisogno di quell'aiuto, se non possedesse il danaro, che può perdere». «Si può ben dirlo», ammisì. [16] «Dunque, siamo andati a finire nella conclusione opposta: infatti quelle ricchezze che si credeva che potessero rendere autosufficienti, rendono bisognosi, piuttosto, della difesa di un altro. [17] E c'è mai un modo per allontanare la povertà per mezzo delle ricchezze? Forse che i

ricchi possono fare a meno di avere fame, forse possono non aver sete, forse che le membra dei possessori di danaro non sentono il freddo dell'inverno? [18] Ma tu dirai che i ricchi hanno il modo di saziare la fame e di cacciare la sete ed il freddo. Ma così si può mitigare con le ricchezze la mancanza, non si può eliminarla completamente, ch  se questa mancanza, che sempre apre la bocca e richiede qualcosa,   saziata dalle ricchezze,   inevitabile che rimanga una mancanza che deve essere saziata. [19] E non parlo del fatto che alla natura basta pochissimo, mentre alla avidit  non basta niente. Perci , se le ricchezze non possono eliminare la mancanza e anzi, la fanno sorgere loro stesse, come potete voi pensare che esse forniscano la autosufficienza?

III. Per quanto abbondante scorra il fiume d'oro
con cui il ricco avaro raccoglie le ricchezze
che mai non saziano¹,
anche se appesantisce il collo con i frutti del rosso lido²,
e con cento buoi solca i campi opimi,
l'affanno che lo morde non lo lascia da vivo,
e dopo morto non l'accompagneranno le volatili
ricchezze.

[4, 1] Ma le dignit  rendono onorevole e degno di rispetto colui al quale toccano¹². Ma forse le magistrature hanno tanto potere da instillare le virt  nella mente di chi le possiede e da cacciarne i vizi? [2] Eppure esse di solito danno lustro alla malvagit , non la cacciano, per cui avviene che ci sdegniamo a vedere che esse sono toccate a delle persone spesso indegnissime: cos , Catullo defin  scrofoloso Nonio, anche se sedeva sulla sedia curale¹³. [3] Vedi, dunque, quanto disonore le dignit  arrechino ai malvagi? Eppure la loro indegnit  sar  meno evidente se essi non saranno illustri per nessun onore. [4] E anche tu, avresti mai potuto esser costretto da alcun pericolo a esercitare una magistratura insieme a Decorato¹⁴, in cui scorgevi l'indole di un indegnissimo buffone e di un delatore? [5] Non possiamo, infatti, in virt  dei loro onori giudicare degni di rispetto coloro che consideriamo indegni di quegli stessi onori. [6] Se tu, invece, vedessi uno ornato della sapienza, lo consideresti forse non degno di riverenza o non degno di quella stessa sapienza di cui   ornato? » « Certamente no ». [7] «   insita, infatti, nella virt  una sua propria dignit , che essa trasfonde immediatamente in coloro ai quali si aggiunge. [8] E poich  questo non lo possono fare gli onori che il popolo ci assegna,   chiaro che tali onori non posseggono la bellezza propria della vera dignit . [9] E a tal proposito bisogna fare attenzione soprattutto a questo:

che se uno è tanto più abietto quanto più grande è il numero delle persone che lo disprezzano, la dignità, dal momento che non può rendere degni di onore coloro che essa pone in primo piano, rende le persone disoneste ancor più spregevoli, [10] Ma questo non avviene impunemente, perché i malvagi ripagano le dignità con uguale moneta, dato che le macchiano con il proprio contatto.

[11] E perché tu capisca che quel vero rispetto di cui parliamo non può toccare grazie a queste dignità, che sono come ombre: se uno, dopo aver esercitato più consolati, capitasse per caso presso popoli barbari, forse che quella carica lo renderebbe onorevole ai loro occhi? [12] Eppure, se questa fosse la prerogativa naturale delle dignità, esse non verrebbero meno al loro compito da nessuna parte del mondo, così come il fuoco non cessa mai di essere caldo in nessuna parte della terra. [13] Ma poiché questa prerogativa è attribuita alle dignità non dalla propria essenza, ma dalla fallace opinione degli uomini, le dignità subito svaniscono non appena sono giunte presso coloro che non le ritengono tali. [14] Ma questo, tu dirai, avviene presso i popoli stranieri: forse allora che esse durano in eterno presso coloro in mezzo ai quali tali dignità sono sorte? [15] Eppure la pretura, che una volta era una carica importante, adesso è diventato un nome vano e un grave peso del censo senatorio¹⁵; se un tempo uno curava l'annona, costui era ritenuto importante: ora, invece, che cosa c'è di più umile di quella prefettura?¹⁶[16] Come, infatti, abbiamo detto poco fa, quella cosa che non possiede una sua intrinseca grandezza ora acquista splendore, ora lo perde, in base all'opinione di chi se ne serve. [17] Se, dunque, gli onori non possono rendere degni di rispetto; se essi per primi diventano sozzi in seguito al contatto con le persone malvage; se con il mutar dei tempi cessano di brillare; se diventano vili proprio a seconda di come li considerano gli uomini, cos'hanno in sé di bello, che meriti di essere desiderato? Tanto meno ne hanno da donarlo agli altri.

IV. Per quanto, superbo, di porpora tiria
 si adornasse e di nivee pietruzze¹,
odioso a tutti però viveva
 Nerone, con furente lussuria.
Ma talvolta, lo sciagurato, dava a venerandi
 senatori indegne cariche.
Chi, dunque, considererebbe felici
 le cariche procurate dagli indegni?²

[5, 1] O forse che i regni e la familiarità con i re possono rendere uno potente?

E come no, tu dirai, dal momento che la loro felicità dura per sempre? [2] Eppure i tempi passati sono pieni di esempi, ne è piena anche l'età presente, a mostrare quanti re hanno mutato la loro felicità con la sciagura. Illustre davvero è la potenza che non è in grado di conservare se stessa! [3] Ché se è questo potere regale a procurare la felicità, non ne consegue che, se viene a mancare in parte, esso diminuisce la felicità e arreca la miseria? [4] Si estendano pure quanto vogliono gli imperi umani: è inevitabile che rimangano in numero maggiore i popoli che non sono sottomessi a nessun re. [5] Ma in quella parte in cui vien meno il potere che dà la felicità, in essa subentra la mancanza di potere, la quale rende miseri: in questo modo, dunque, è inevitabile che i re abbiano una parte maggiore di miseria. [6] Un tiranno, che ben conosceva i pericoli della sua condizione, rappresentò i timori, che il regno procura, per mezzo del terrore suscitato da una spada appesa sopra il capo di una persona¹⁷. [7] Qual è mai, dunque, questo potere che non è in grado di cacciare i morsi delle preoccupazioni, che non può evitare i pungoli delle paure? E certamente essi vorrebbero vivere sereni, ma non lo possono: e poi si vantano del loro potere! [8] E allora tu credi che sia potente colui che tu vedi volere ciò che non può fare; credi che sia potente colui che va in giro affiancato da uno scherano; colui che teme per primo, e in maggior grado, coloro ai quali incute paura; colui che, per poter sembrare potente, è nelle mani dei suoi servitori? [9] Dovrei forse dilungarmi sui cortigiani dei re, quando potrei dimostrare che i regni stessi sono pieni di tanta debolezza? I cortigiani sono abbattuti dal potere regale spesso quando è integro, spesso quando crolla! [10] Nerone costrinse Seneca, che era suo familiare e suo precettore, a scegliere come voleva morire¹⁸; Antonino gettò alle spade dei soldati Papiniano, che era stato a lungo potente tra i suoi cortigiani¹⁹, [11] eppure l'uno e l'altro avevano voluto rinunciare alla loro potenza e, tra i due, Seneca tentò anche di consegnare le sue ricchezze a Nerone e di ritirarsi a vita privata²⁰, ma mentre la loro stessa grandezza li trascinava alla rovina, nessuno dei due poté fare quello che voleva. [12] E allora cos'è questa grande potenza, che è temuta in sommo grado da coloro che la posseggono, che nemmeno quando tu la vuoi avere ti rende sicuro, e, quando la vuoi deporre, non la puoi scansare? [13] O forse ti possono difendere quegli amici che ti sono stati procurati non dalla virtù, ma dalla fortuna? Ma colui che è stato fatto tuo amico dalla buona sorte, ti sarà reso nemico dalla disgrazia. [14] Quale calamità è più efficace a nuocere che un nemico che è tuo familiare?

V. Chi vorrà essere potente
dovrà domare le ire feroci

e non sottomettere a sozze briglie
il collo da libidine vinto¹.
Ché anche se la terra dell'india
lontana trema ai tuoi ordini,
ed è tua serva l'ultima Thule²,
cacciare però i negri affanni
e mettere in fuga i miseri lamenti
se non si può, non è potenza.

[6, 1] E la gloria quanto spesso è ingannevole, quanto spesso è turpe! Per cui non senza motivo il poeta tragico²¹ esclama:

«Oh gloria, gloria, a infiniti mortali
che niente valgono tu gonfi, grande, la vita!»

[2] È stato maggiore, infatti, il numero di coloro che spesso hanno riportato fama grazie alle errate opinioni del volgo: ma che cosa si può immaginare di più turpe? Infatti coloro che sono celebrati senza un giusto motivo, dovranno ben arrossire per primi delle lodi di cui godono. [3] E anche se queste lodi sono state ottenute con i meriti, che cosa avranno aggiunto mai alla coscienza del sapiente, il quale misura il suo bene non in base al rumor popolare, ma in base alla verità della sua coscienza? [4] Ché se sembra bello aver diffuso il proprio nome, ne consegue che sia considerato turpe non averlo fatto. [5] Ma dal momento che, come ti ho spiegato poco fa, è inevitabile che siano più numerosi i popoli ai quali non può giungere la fama di un uomo soltanto, ne consegue che colui che tu consideri famoso, in una parte, anche vicinissima, del mondo appaia sconosciuto. [6] E tra queste cose, poi, io non ritengo nemmeno che meriti menzione il favor popolare, che non proviene da un retto giudizio e non dura mai saldo. [7] E poi quanto sia vano, quanto sia stolto il nome della nobiltà, chi è che non veda? Ché se questa nobiltà è ricondotta alla gloria, allora essa non appartiene a te, perché la nobiltà sembra essere una certa fama che proviene dai meriti dei nostri avi²². [8] Se invece la fama proviene dall'essere nominati, è necessario che siano famosi quelli dei quali si parla, per cui la fama degli altri non rende splendido te, se non ne possiedi una tua. [9] Ché se la nobiltà possiede qualcosa di buono, io penso che consista soltanto nella necessità, imposta ai nobili, di non degenerare dalla virtù degli antenati.

VI. Tutto il genere umano in terra proviene dalla medesima

nascita;
uno solo, infatti, è il padre delle cose¹, uno solo tutto
governa.
Egli dette a Febo i raggi e alla luna i comi,
egli dette anche gli uomini alla terra, come le stelle al
cielo.
Egli racchiuse nel corpo l'animo, derivato dall'alta sede
del cielo²:
nobile, pertanto, fu il germoglio che tutti produsse.
Perché proclamate la vostra nobiltà e gli antenati? Se i
vostri primordi
e il Dio creatore tu consideri, nessuno è ignobile
se non chi, dedicandosi con i suoi vizi al male, abbandona
l'origine propria.

[7, 1] E a che scopo parlare dei piaceri del corpo²³, che, se desiderati, ti
riempiono di ansietà, quando ti saziano, ti fanno pentire? [2] Quante malattie,
quanti dolori intollerabili, come se fossero il frutto della malvagità, essi arrecano
di solito al corpo di chi ne gode! [3] Quale gioia procuri il loro moto²⁴, io non lo
so; che invece sia triste la conclusione dei piaceri, lo capirà chiunque vorrà
ricordare i propri godimenti. [4] Ché se essi possono rendere felici, allora non vi è
motivo che non diciamo felici anche gli animali, dal momento che ogni loro
istinto tende a saziare proprio quello che manca nel corpo. [5] Onestissimo, senza
dubbio, è il diletto che procurano la moglie e i figli, ma è una sentenza che
corrisponde fin troppo alla realtà naturale quella di chi disse (non so chi) che
aveva trovato nei figli i suoi torturatori²⁵: quanti morsi all'animo procuri la
condizione dei figli, qualunque essa sia, io credo che non ci sia bisogno di dirtelo,
ché hai fatto altre volte esperienza e ora ti preoccupi per loro. [6] A questo
proposito io approvo la sentenza di Euripide, il poeta a me caro²⁶, il quale disse
che chi era privo di figli era felice per una disgrazia.

VII. Così è fatto ogni piacere:

punge chi ne gode,
e pari alle api che volano,
poi che ha versato il gradito miele,
fugge e ferisce i cuori
colpiti da morso incessante.

[8, 1] Non vi è alcun dubbio, pertanto, che queste strade che conducono alla felicità sono errate e non possono portare nessuno là dove promettono. [2] E in quanto grandi mali esse si avviluppano, te lo mostrerò con pochissime parole. [3] Ebbene, cercherai di raccogliere del denaro? Ma così lo toglierai a chi lo possiede. Vuoi brillare per dignità? Dovrai supplicare chi te la concede, e tu che vuoi precedere gli altri negli onori, diventerai spregevole nell'umiliazione che ti procura il domandare. [4] Desideri la potenza? Esposto alle insidie dei sudditi, vivrai in mezzo ai pericoli. [5] Vorresti avere la gloria? Ma trascinato in opposte direzioni per le strade più aspre, ecco che cessi di essere sereno. [6] Vorresti trascorrere una vita nei piaceri? Ma chi non disprezzerebbe e scaccerebbe colui che diviene schiavo della cosa più abietta e più fragile, il suo corpo? [7] E poi, coloro che ostentano i beni del corpo, su quale esiguo, su quale fragile possesso si basano! Forse che potrete vincere gli elefanti nella mole, i tori nella forza, correrete più veloci delle tigri? [8] Volgetevi a guardare l'estensione, il firmamento, la velocità del cielo²⁷, e smettete una buona volta di dare importanza alle cose di poco conto! E del resto, questo cielo non è cosa tanto mirabile di per sé, quanto per la razionalità che lo regge. [9] Ma la bellezza del suo aspetto esteriore come fa presto a passare, come è fugace! Più dei fiori di primavera, che appassiscono così presto! [10] Ché se, come dice Aristotele, gli uomini avessero gli occhi di Linceo, sì che la loro vista potesse penetrare entro quello che fa ostacolo, non è forse vero che quel corpo di Alcibiade, bellissimo alla superficie, apparirebbe bruttissimo se potessimo guardarlo all'interno?²⁸ Pertanto, che tu sia bello a vedersi, non te lo procura la tua natura, ma la debolezza degli occhi altrui, che ti guardano, [11] Ma date pure, come volete, un valore eccessivo ai beni del corpo, purché sappiate che quello che voi ammirate, qualunque esso sia, può dissolversi con il breve calore di una febbre che dura tre giorni. [12] Da tutte queste considerazioni si può concludere che queste cose, che non possono dare i beni che promettono e non sono complete, perché non riuniscono in sé tutti i beni, non portano, a mo' di sentiero, alla felicità, e non rendono felici gli uomini.

VIII. Ahi, quale ignoranza conduce i miseri
lontani dal retto sentiero!
Nell'albero verdeggianti voi non cercate l'oro,
e non cogliete le gemme sulle viti,
non nascondete le reti sugli alti monti
per arricchire le mense di pesci,
e se volete seguire le capre che pascolano,
non cercate il mare Tirreno;
gli uomini conoscono i recessi del mare,

che stan nascosti sotto i flutti;
l'onda che è fertile di nivee gemme,
o quella di rosseggiante porpora,
o i lidi famosi di pesci delicati
o di irsuti ricci.
Ma dove stia nascosto il bene che desiderano,
ciechi, lo ignorano, e non se ne dispiacciono;
sprofondati sotto terra, ivi ricercano
quello che è al di là del polo stellato¹.
Cosa potrei augurare degno delle stolide menti?
Cerchino pure ricchezze e onori:
una volta che si saran procurati falsi beni,
sotto grave peso, allora conosceranno quelli veri.

[9, 1] Ma basta essere arrivati fino a questo punto per mostrare l'aspetto della falsa felicità: se tu la esami con attenzione, l'ordine successivo degli argomenti richiede che ti si mostri quale sia quella vera». [2] «E certamente io vedo», risposi, «che con le ricchezze non si ottiene l'autosufficienza, né con i regni la potenza né con le cariche il rispetto né con la gloria la fama né con i piaceri la letizia». «Ma forse sei riuscito a comprendere anche i motivi per cui le cose stanno così?» [3] «Mi sembra di vederli come attraverso una sottile fessura, ma preferirei conoscerli più chiaramente da te». [4] «Eppure la spiegazione è pronta. Infatti quello che per sua natura è semplice e l'indiviso, l'errore umano lo separa e lo allontana dal vero e dal perfetto per accostarlo al falso e all'imperfetto²⁹. O tu pensi che quello che non ha bisogno di niente sia manchevole di potenza?» «Per niente affatto», risposi³⁰. [5] «E dici bene, perché se c'è qualcosa che per qualche aspetto è meno valida, è necessario che proprio per questo aspetto abbia bisogno della difesa di un'altra». «È senz'altro così», risposi. [6] «Pertanto l'essere autosufficienti e l'essere potenti sostanzialmente coincidono». «Sembra così». [7] «Ma quello che è fatto in questo modo, deve essere disprezzato, o, al contrario, è degno, più di ogni altra cosa, di rispetto?» «Ma questa ipotesi non merita nemmeno il dubbio». [8] «Aggiungiamo dunque anche il rispetto all'essere potenti, in modo da affermare che queste tre sono una cosa sola». «Aggiungiamolo pure, se vogliamo ammettere la verità». [9] «Ebbene?», riprese, «tu pensi che questa cosa di cui parliamo sia oscura e ignobile, oppure illustrissima per rinomanza di ogni genere? Ma fa' attenzione, e guarda se quello che tu hai ammesso essere privo di bisogno e pieno di potenza e degno di ogni onore, sia manchevole di fama e non possa procurarsela, e quindi per un certo

aspetto risulti essere una realtà di minor conto». [11] «Non posso non ammettere», dissi, «che questa realtà, così com'è, sia anche famosissima». [12] «Ne consegue, dunque, che dobbiamo ammettere che la fama non si differenzia in niente da quelle tre prerogative sopra enunciate». «Ne consegue», dissi. [13] «Ebbene? Quello che non abbisogna di niente di estraneo a sé, quello che può ogni cosa con le proprie forze, quello che è illustre e merita rispetto, non è forse anche pieno di letizia? Così, almeno, risulta». [14] «Certo», risposi, «come possa toccare ad una tale realtà qualche dolore, è cosa, questa, che io non riesco nemmeno a pensare: pertanto, se i precedenti punti rimangono saldi, è necessario ammettere che questa realtà sia piena di letizia». [15] «Anzi, anche questo è necessario in virtù dei medesimi presupposti, vale a dire che i nomi della autosufficienza, della potenza, della fama, del rispetto, della letizia, siano di per sé diversi, ma di essi la sostanza non sia diversa». «È necessario», risposi.

[16] «Dunque, questa realtà, che è unica e semplice per natura, è stata divisa in parti dalla scelleratezza degli uomini, i quali, mentre cercano di ottenere una parte di una realtà che è priva di parti, non ottengono né la parte di essa, che non esiste, né la realtà stessa, che non desiderano affatto». [17] «In che senso dici questo?», replicai. «Colui che cerca le ricchezze per sfuggire alla povertà, non si preoccupa della potenza, ma preferisce rimanere spregevole e oscuro, rinuncia anche a molti piaceri naturali, pur di non perdere quel denaro che si è procurato. [18] Ma in questo modo non gli tocca nemmeno la autosufficienza, e rimane poi privo della forza, è trafitto dalle molestie, è umiliato dalla sua bassa condizione, è nella oscurità, perché gli altri lo ignorano. [19] D'altra parte chi desidera solamente la potenza, sperpera il denaro, disprezza i piaceri e non si cura di quegli onori che sono privi della potenza, e neppure della gloria. [20] Ma tu vedi quante cose manchino anche a questa persona: capita, infatti, che talvolta abbia bisogno del necessario, che senta i morsi delle preoccupazioni, e che, siccome non può scacciare questi mali, cessi di essere anche quello che aveva perseguito sopra ogni cosa, vale a dire di essere potente. [21] Altrettanto si può dire per gli onori, per la gloria, per i piaceri: dal momento, infatti, che ciascuna di queste cose equivale alle altre, chi ne ricerca una senza le altre non ottiene nemmeno quella che desidera». [22] «E che diremo, allora, se costui cercasse di ottenere tutte le cose in una volta?» «Che costui vorrebbe senza dubbio la somma felicità: ma riuscirebbe a trovarla in quelle cose che abbiamo già mostrato non essere in grado di fornire quello che promettono?» «Per niente affatto», risposi. [23] «Dunque, in queste cose che, prese singolarmente, si crede che possano fornire l'una o l'altra delle realtà desiderabili, in nessun modo si deve andare a cercare la felicità». «Lo ammetto», risposi, «e non si può dire niente di più vero».

[24] «Tu conosci, dunque», riprese, «come sia fatta la falsa felicità, e quali ne

siano le cause. Ora devi volgere lo sguardo della mente in senso opposto, e lì immediatamente vedrai quella vera felicità che ti abbiamo promesso». [25] «E certamente», risposi, «essa è chiara anche a un cieco e tu me la hai mostrata poco fa, quando cercavi di svelarmi le cause della falsa felicità. [26] Ché, se non mi inganno, la vera e perfetta felicità è quella che può rendere l'uomo autosufficiente, potente, degno di rispetto, famoso e lieto. [27] E perché tu ti renda conto che io ho compreso la questione nel suo intimo, quella felicità che può veramente fornire una soltanto di queste cose, poiché tutte sono uguali tra di loro, io riconosco senza incertezza che quella è la piena felicità». [28] «Beato te, o mio allievo, per questa tua opinione, pur che tu le aggiunga anche quest'altro punto!» «E quale?», risposi. [29] «Pensi tu che tra queste cose mortali e caduche ve ne sia una che possa arrecarti una condizione di tal genere?» «Non lo credo affatto», risposi, «e questo tu lo hai mostrato come meglio non si sarebbe potuto desiderare». [30] «Queste cose, dunque, possono arrecare ai mortali o delle immagini soltanto del vero bene o certi beni imperfetti, ma il vero e perfetto bene non lo possono arrecare in alcun modo». «Sono d'accordo con te», risposi. [31] «Dal momento, dunque, che hai capito quale sia la vera felicità, e quali siano, invece, le forme di felicità che imitano la vera, non rimane altro da fare che conoscere dove tu possa ottenere la vera felicità». «Questa», risposi, «è una cosa che aspetto da un pezzo, e con ansia». [32] «Ma dal momento che, come piace al nostro Platone nel *Timeo*», ella riprese, «anche per le più piccole cose si deve implorare l'aiuto di Dio³¹, che cosa pensi che dobbiamo fare adesso, per meritare di trovare la sede di quel sommo bene?» [33] «Io penso che si debba invocare il padre di tutte le cose³²: se non lo facciamo, nessun inizio avrà le sue giuste fondamenta». «Hai ragione», rispose, e così dicendo intonò il suo canto:

IX¹. «Oh tu che² con eterna ragione il mondo governi³,
creatore della terra e del cielo⁴; tu che ordini al tempo
di procedere dall'eternità⁵ e immoto rimanendo il tutto
muovi⁶;
tu, che non cause a te esterne spinsero a creare
l'opera della materia che fluttuava⁷, ma del sommo bene
l'idea⁸, priva di invidia⁹, in te insita; tu ogni cosa derivi
dall'esempio superno¹⁰; tu, bellezza suprema, porti nella
mente
il mondo, che è bello, e formandolo con immagine a te
simile¹¹,

ordini alle parti di esso, perfette, di renderlo perfetto¹²
Tu con i numeri colleghi gli elementi¹³, sì che i freddi con
le fiamme,
il secco convenga con il liquido, il fuoco, più puro,
non voli in alto o il peso non porti in basso e sprofondi la
terra¹⁴.
Tu metti insieme e diffondi per membra a lei uguali¹⁵
l'anima che sta nel mezzo e muove ogni cosa, triplice
natura¹⁶;
allorquando, divisa in due, ha racchiuso entro due cerchi
il moto¹⁷,
procede per tornare in se stessa e corre intorno alla mente
profonda¹⁸ e con analoga immagine il cielo essa muove¹⁹.
Tu da uguali cause produci le anime e le vite minori²⁰,
e, unendole in alto a carri leggeri²¹
le spargi nel cielo e nella terra: con legge d'amore²²
esse si volgono a te e tu le fai tornare con reduce fuoco.
Da', o Padre²³, alla mia mente di ascendere all'augusta
sede²⁴,
concedi di vedere la fonte del bene²⁵, concedi di trovare la
luce²⁶,
e di figgere in te, ben chiari, gli sguardi dell'animo.
Sgombra le nebbie e i pesi della massa terrena²⁷
e brilla nel tuo splendore: ch   tu sei il sereno,
tu sei il riposo, la pace dei pii²⁸; veder te    il fine²⁹;
tu sei principio, motore, guida, via e termine insieme³⁰.

[10, 1] Dal momento, dunque, che tu hai visto quale sia la forma del bene imperfetto e quale la forma del bene perfetto, ora io credo che si debba mostrare in che cosa consista questa perfezione della felicit  ³³. [2] A tal proposito io penso che la prima ricerca da fare sia se nella natura possa esistere un bene di quel genere che tu hai definito poco fa, perch   non ci inganni una vana immagine del nostro pensiero, contraria alla realt   dei fatti. [3] Ma non si pu   negare che questo bene esista e sia come la fonte (se cos   si pu   dire) di tutti i beni³⁴: infatti tutto quello che    detto imperfetto    definito tale per la diminuzione del perfetto³⁵. [4] Per cui avviene che se in qualche genere di cose si trova quello che risulta essere imperfetto,    necessario che in quello stesso genere vi sia anche un

perfetto: infatti, se togliamo la perfezione, non ci si potrebbe nemmeno immaginare donde deriverebbe quella cosa che si dice essere imperfetta. [5] Ché la natura non parte dalle cose più piccole e imperfette, ma procede dalle realtà integre e perfette, e discende fino a queste realtà estreme ed esigue³⁶. [6] Se, infatti, come abbiamo mostrato poco fa, esiste una felicità imperfetta in un bene destinato a perire, non si può dubitare che esista una felicità salda e perfetta». «Questa conclusione è assolutamente certa e vera», risposi.

[7] «Ma dove abiti questa felicità, consideralo nel modo seguente. Che Dio, l'origine di tutte le cose, sia buono, lo dimostra il convincimento comune di tutti gli animi umani³⁷: infatti, dal momento che non si può pensare niente che sia meglio di Dio, come si potrebbe dubitare che sia buono quello di cui niente è meglio? [8] E la ragione dimostra che Dio è buono in modo da poterci convincere che in lui vi è anche il bene perfetto. [9] Infatti, se Dio non fosse così, non potrebbe essere l'origine di tutte le cose; vi sarebbe qualcosa migliore di lui, qualcosa che possedesse il bene perfetto, che risulterebbe precedente e più prezioso di questo: è risultato chiaro, infatti, che tutte le cose perfette sono antecedenti a quelle meno complete. [10] Pertanto, affinché il ragionamento non proceda all'infinito, bisogna ammettere che Dio, che è sommo, è assolutamente pieno del bene sommo e perfetto. Ma noi abbiamo stabilito che il bene perfetto costituisce la vera felicità; pertanto è necessario concludere che la vera felicità si trova riposta nel sommo Dio³⁸». «Intendo», risposi, «e non vi è niente, assolutamente, che possa essere detto contro questa conclusione», [n] «Ma osserva, ti prego», disse, «come tu possa dimostrare in maniera ferma e sicura il fatto che abbiamo detto, cioè che il sommo Dio è assolutamente pieno del sommo bene». «In che modo?», risposi. [12] «Tu non devi credere che il Padre di tutte le cose, di cui stiamo parlando, abbia ricevuto dall'esterno quel sommo bene, di cui si è detto che è pieno, o che lo possieda per natura, sì, ma nel senso che la sostanza di Dio, che la possiede, è diversa dalla sostanza della felicità, che è posseduta³⁹. [13] Infatti, se tu pensassi che quel bene è stato ricevuto dall'esterno, tu potresti pensare anche che chi lo ha dato fosse più prezioso di chi lo ha ricevuto, mentre noi confessiamo secondo ogni convenienza che Dio è superiore a tutte le cose. [14] Ché se il bene è in Dio per natura, ma è diverso da Dio sul piano razionale, dal momento che stiamo parlando di Dio, autore di tutte le cose, immagini, chi ne è capace, chi possa aver unito insieme queste due realtà differenti. [15] Infine, quello che è differente da qualsivoglia cosa, non è quella cosa dalla quale si intende che esso è differente; pertanto quello che per sua natura è differente dal sommo bene non è sommo bene; ma questo è empio pensarlo di colui che è certamente superiore ad ogni cosa. [16] Senza dubbio,

infatti, nessuna cosa può per sua natura essere superiore al suo principio, per cui con verissimo ragionamento io vorrei concludere che quello che è il principio di tutte le cose è anche il sommo bene, in virtù della sua stessa sostanza». «Hai perfettamente ragione», dissi. [17] «Ma si è ammesso che la felicità è il sommo bene». «È così», risposi. «Dunque», ella riprese, «è necessario ammettere che Dio è la felicità stessa». «Non posso contestare i precedenti postulati», risposi, «e vedo che questo che si è dedotto ora è la conseguenza dei precedenti».

[18] «Considera, dunque», riprese, «se si può dimostrare con maggiore rigore questo medesimo punto, anche in base al fatto che non possono esserci due sommi beni, diversi l'uno dall'altro. [19] Infatti, di due beni in contrasto tra di loro, è evidente che l'uno non è quello che è l'altro: pertanto nessuno dei due potrà essere perfetto, dal momento che a ciascuno manca l'altro. Ma quello che non è perfetto, è evidente che non può essere sommo: pertanto in nessun modo possono essere diversi tra loro quelli che sono sommi beni. [20] Eppure abbiamo dedotto che la felicità e Dio sono il sommo bene, per cui è necessario che la somma felicità sia il sommo Dio». [21] Risposi: «Non si può trarre nessuna conclusione più oggettivamente vera di questa né razionalmente più certa né più degna di Dio». [22] «Ma oltre a tutto ciò», disse, «come gli studiosi di geometria hanno l'abitudine di inferire certe conclusioni dopo aver dimostrato alcuni presupposti, conclusioni che chiamano *porismata*, così anche io ti darò, per così dire, un corollario⁴⁰. [23] Infatti, siccome è con l'ottenimento della felicità che gli uomini diventano felici, e siccome la felicità consiste nella stessa natura di Dio, è evidente che gli uomini diventano felici con l'ottenimento di Dio. [24] Ma come diventano, con l'ottenimento della giustizia, giusti, e della sapienza, sapienti, così con analogo ragionamento è necessario che coloro che hanno ottenuto Dio diventino Dio. [25] Pertanto ogni persona felice è Dio. Per natura, certo, Dio è uno solo, ma per partecipazione niente impedisce che dèi siano numerosissimi⁴¹», [26] «È bello e prezioso», risposi, «questo *porisma*, o corollario come preferisci chiamarlo». [27] «Eppure non vi è niente di più bello di questo, che la ragione ci convince ad annettere al precedente». «E quale?», risposi. [28] «Dal momento che la felicità, a quanto sembra, contiene molte cose, forse che tutte queste cose formano, costituendo una varietà di parti, qualcosa che è come un corpo unico (corpo della felicità, intendo dire), oppure vi è tra di esse una cosa che forma la sostanza della felicità, e tutte le altre, poi, si riferiscono alla sostanza?» [29] Risposi: «Vorrei che tu lo spiegassi meglio, passando in rassegna, appunto, queste cose». «Non pensiamo noi che la felicità sia un bene?» «Anzi, il sommo bene», dissi. [30] «Tu puoi aggiungere questo a tutte le cose. Infatti la felicità è anche somma autosufficienza e così è somma potenza, e così pure il rispetto, la fama e il

piacere sono considerati equivalenti alla felicità. [31] Ebbene? Tutte queste cose, intendo dire il bene, l'autosufficienza, la potenza e le altre, costituiscono le membra, per così dire, della felicità, oppure si riferiscono tutte al bene, come al loro vertice?⁴². [32] «Capisco», risposi, «quello che tu mi proponi da esaminare, ma desidero ascoltare che cosa tu affermi al riguardo». [33] «Eccoti la partizione di questo problema. Se tutte queste cose costituissero le membra della felicità, esse sarebbero anche diverse tra di loro, perché la natura delle parti consiste nel formare, nella loro diversità, un corpo unico. [34] Eppure è stato mostrato che tutte queste prerogative costituiscono una cosa sola. Pertanto non sono affatto delle membra: altrimenti si vedrebbe che la felicità è composta da un solo membro, il che è impossibile». [35] «Questo, certo, è indubbio», risposi, «ma aspetto di conoscere il resto». [36] «Ma è chiaro che tutte le altre cose si riferiscono al bene. Infatti si ricerca la autosufficienza perché la si considera un bene; si desidera la potenza, perché anch'essa è ritenuta tale; altrettanto si può congetturare per il rispetto, la fama, la letizia. [37] Pertanto, la somma e la causa del desiderare le varie cose è sempre la medesima, cioè il bene⁴³, ché quello che né nei fatti né nell'aspetto esteriore possiede entro di sé il bene, non può in alcun modo essere desiderato. [38] E, al contrario, quelle cose che per natura non sono buone, se però sembrano tali, sono desiderate come se fossero effettivamente buone. Ne consegue perciò che con ragione si crede che la somma, il cardine e la causa del desiderare le varie cose sia la bontà. [39] Ma quello per cui una cosa è cercata sembra essere in particolar modo desiderabile: ad esempio, se uno volesse cavalcare perché giova alla sua salute, costui non desidererebbe tanto il moto del cavalcare quanto l'effetto, che consiste nella buona salute. [40] Dal momento, dunque, che tutte le cose sono cercate in vista di un bene, non sono tanto loro ad essere desiderate da tutti, quanto piuttosto il bene. [41] Ma quello per cui si bramano tutte le altre cose, abbiamo ammesso che è la felicità, per cui anche così si cerca solamente la felicità. [42] Da tutto ciò appare con chiarezza che la sostanza del bene stesso coincide totalmente con quella della felicità». «Non vedo il motivo per cui uno possa dissentire». [43] «Ma noi abbiamo dimostrato che Dio e la felicità sono un'unica e identica cosa». «È così», risposi. «Si può dunque concludere con sicurezza che anche la sostanza di Dio è riposta nel bene stesso e in niente altro.

X. Qui tutti parimenti venite, o prigionieri,
che la fallace brama con sciagurate catene
avvince¹, abitando le terrene menti:
questa sarà per voi requie alle fatiche,

questo il porto che resta in placida quiete²,
questo l'unico asilo aperto ai miseri.
Non tutto quello che dona il Tago³
con l'aurea arena o l'Ermò con la fulva riva⁴,
o l'indo che, vicino al caldo circolo,
assomma le pietre verdi con le candide⁵,
potrebbe render chiara la vista, ch  i ciechi
animi vieppi  sommergon nelle loro tenebre.
Tutto quel che vi piace e stimola la mente
dalla terra fu nutrito nelle profonde caverne;
lo splendore che regge ed anima il cielo
rifugge dalle tenebrose rovine dell'anima⁶;
chiunque potr  contemplar quella luce
dir  che non sono chiari i raggi di Febo⁷.

[11, 1] «Sono d'accordo», risposi; «infatti tutte le argomentazioni sono coerenti e legate tra di loro da solidissimi ragionamenti». [2] E allora lei: «Quanto pagheresti per conoscere che cosa sia il bene stesso?» [3] «Un prezzo infinito», risposi, «dato che contemporaneamente otterrei di conoscere anche Dio, che   il bene». [4] «Ma certamente», riprese, «io ti manifester  con un chiarissimo ragionamento tutto questo, purch  rimangano salde le conclusioni alle quali siamo arrivati poco fa». «Ma rimarranno salde». [5] «Non   forse vero», riprese, «che abbiamo dimostrato che tutte le cose cercate dalla maggior parte degli uomini non sono dei beni veri e perfetti, perch  discordano tra di loro, e, dal momento che quello che ha l'una manca all'altra, esse non possono arrecarci il bene pieno e completo, mentre il vero bene si avrebbe allorquando esse fossero raccolte⁴⁴ in una forma e in una potenzialit  (se cos  la possiamo chiamare⁴⁵), di modo che l'autosufficienza coincida con la potenza, con il rispetto, con la fama, con il diletto, mentre, se tutte quante non sono la medesima e identica cosa, esse non posseggono nessun motivo per poter essere annoverate tra le cose da ricercare?» [6] «  stato dimostrato proprio questo», risposi, «e non se ne pu  dubitare in alcun modo». [7] «Dunque, le cose che, quando sono diverse l'una dall'altra, non sono affatto buone, mentre diventano buone quando cominciano ad essere una cosa sola, non   forse vero che ottengono di diventare tali grazie al conseguimento dell'unit ?⁴⁶». «Sembra proprio cos », risposi. [8] «Ma tutto quello che   buono, tu concedi, o no, che sia buono per la partecipazione al bene?» «Senz'altro». [9] «Bisogna, dunque, che con analogo ragionamento tu conceda che l'uno sia identico al bene⁴⁷: identica, infatti,   la sostanza di quelle cose il cui

effetto è, per natura, uguale». «Non posso negarlo», dissi. [10] «Non sai tu, dunque, che tutto quello che esiste dura e sussiste fin tanto che rimane uno, mentre perisce e si dissolve non appena ha cessato di essere uno?» «In che senso?» [11] «Come negli esseri animati», rispose. «Quando l'anima e il corpo diventano una cosa sola e tale rimangono, quella cosa è chiamata essere animato, mentre quando questa unità si dissolve in seguito alla separazione dell'uno dall'altra, allora è chiaro che l'essere animato perisce e non esiste più». [12] Anche nel corpo stesso, finché esso dura in un'unica forma grazie alla congiunzione delle varie membra, si vede l'aspetto umano, ma se le parti del corpo si dividono e si separano, sì da lacerare l'unità, allora esso cessa di essere quello che era stato. [13] Se tu esami allo stesso modo tutte le altre cose, senza dubbio sarà chiaro che ogni essere sussiste finché è uno, mentre quando cessa di essere uno, perisce». «Quando considero molti aspetti del problema», risposi, «non mi sembra affatto che le cose stiano in altro modo».

[14] «Esiste, dunque», domandò, «cosa alcuna che, in quanto agisce secondo natura, abbandoni il desiderio di esistere e desideri pervenire alla morte e alla corruzione?⁴⁸». [15] «Se considero gli animali», risposi, «i quali posseggono una facoltà naturale di volere e di non volere, non riesco a trovarne nessuno che, in assenza di costrizioni provenienti dall'esterno, respinga l'intento di durare, e si affretti spontaneamente alla propria rovina. [16] Ogni essere animato, infatti, procura di proteggere la sua buona salute ed evita, invece, la morte e la distruzione. [17] Ma che cosa io debba pensare delle erbe e degli alberi, e degli esseri inanimati, sono assolutamente incerto». [18] «Eppure», rispose, «non c'è nessun motivo per cui tu debba essere incerto anche di questo, quando tu vedi che le erbe e le piante innanzitutto nascono nei luoghi che ad esse si confanno, dove, per quanto lo permette la loro natura, non possano rapidamente seccarsi e perire. [19] Infatti alcune sorgono nei campi, altre sulle montagne, altre sono prodotte dalle paludi, altre stanno attaccate alle rocce, di altre sono feconde le sabbie, che pure sono sterili, e se uno volesse trapiantarle in altri luoghi, esse si seccerebbero. [20] Ma la natura dà a ciascuna di esse quello che le conviene e fa in modo che non perisca, finché può durare. [21] E che dire poi del fatto che tutte, come se immergessero nella terra la loro bocca, ne suggono gli alimenti con le radici e li diffondono attraverso le midolla, il tronco e la corteccia? [22] E che tutte le parti più tenere, come la midolla, son sempre riposte alPintemo, mentre all'esterno, in certo qual modo, si trova il legno, che è duro, e per ultima la corteccia si oppone alle intemperie del cielo, come un paziente difensore che sopporta il male? [23] E poi quanta è la diligenza della natura, che tutto propaga con la moltiplicazione dei semi! [24] Chi potrebbe ignorare che tutto questo è come un mecca nismo che non solo serve per il tempo in cui dura ogni cosa, ma

anche per procurare la permanenza eterna di ciascuna secondo il suo genere? [25] E anche le cose che sono ritenute inanimate non desiderano forse in modo analogo tutto quello che a loro è utile? [26] Perché, infatti, il fuoco è spinto in alto dalla sua leggerezza, mentre il peso grava in basso la terra, se non perché questi luoghi e questi movimenti si confanno alle singole sostanze? [27] Inoltre quello che a ciascuna cosa è connaturato, la conserva, così come quello che le è nemico, la rovina. [28] E certo, le sostanze dure, come ad esempio le pietre, stanno attaccate con grandissima coesione nelle loro parti e fanno resistenza per non essere facilmente dissolte. [29] Le sostanze fluide, infine, come l'aria e l'acqua, cedono facilmente alle cose che le vogliono dividere, ma ben presto ritornano nell'elemento dal quale sono state troncate via, mentre il fuoco è refrattario ad ogni divisione.

[30] E ora noi non stiamo parlando dei moti volontari dell'anima capace di conoscere⁴⁹, ma dell'impulso naturale, come è quello del digerire i cibi senza pensarci, come il fatto che, senza saperlo, durante il sonno noi respiriamo. [31] Infatti nemmeno negli esseri animati il desiderio di restaré in vita deriva dalla volontà dell'anima, ma dai principi naturali. [32] Spesso, infatti, la volontà accetta volentieri la morte, da cui la natura rifugge, perché ve la costringono certe cause, e talvolta, al contrario, la volontà frena l'operazione del riprodurre, che è l'unica con cui si protrae la durata delle cose mortali, e che la natura sempre richiede. [33] È tanto vero, dunque, che questo amore di sé non proviene da un moto dell'anima, ma da un impulso naturale: ché la provvidenza ha dato alle cose da lei create questa causa della loro durata, che è la più efficace, vale a dire che esse per forza di natura cerchino di durare fino a tanto che possono. [34] Perciò non c'è nessun motivo per dubitare che tutte le cose che esistono non ricerchino per forza di natura la costanza del perdurare, ed evitino la propria distruzione». [35] «Ammetto», risposi, «che ora io vedo senza alcuna incertezza quello che poco fa mi sembrava incerto». [36] «Ma quello che desidera sussistere e durare», riprese, «desidera anche di essere uno; tolto, infatti, questo, nessuna cosa durerà nell'esistenza⁵⁰». «È vero», risposi. [37] «Pertanto tutte le cose», soggiunse, «desiderano l'uno». Fui d'accordo con lei. «Ma noi abbiamo mostrato che l'uno è esattamente il bene». «Senza dubbio». [38] «Tutte le cose, dunque, cercano il bene, che tu puoi definire nel modo seguente: il bene è quello che tutte le cose desiderano». [39] «Non si può pensare niente di più vero», risposi; «infatti o nessuna cosa si riconduce all'unità, e allora esse, abbandonate dall'uno, che è come il loro vertice, vagheranno senza guida, o, se c'è qualche cosa verso la quale tutte si affrettano, questo sarà il sommo di tutti i beni». [40] E quella rispose: «Sono fin troppo lieta, o mio allievo, ch tu hai trafitto con la tua mente il centro

stesso del bersaglio della verità. Ma così facendo ti si è rivelato quello che poco fa tu dicevi di ignorare». «Che cosa?», risposi. [41] «Quale fosse il fine di tutte le cose», disse; «esso è sicuramente quello che è desiderato da tutte; per cui, siccome abbiamo dedotto che quello che è desiderato è il bene, dobbiamo ammettere che il bene è il fine di tutte le cose⁵¹.

XI. Chiunque con mente profonda investiga il vero
e non vuole errare per falsi sentieri,
rivolga entro di sé la luce del suo occhio interno¹,
pieghi in circolo i lunghi moti di quella²
e insegni all'animo suo che l'oggetto che cerca fuori di sé
lo possiede sepolto nei suoi tesori³: ed ecco,
quello che poco prima la nera nube dell'errore copriva,
ora brillerà più splendido dello stesso Febo.
Infatti non ogni luce tolse alla mente
il corpo, portando con sé la massa che dà oblio⁴;
sicuramente è confitto entro di noi il seme del vero⁵,
che è destato dal soffio della scienza:
perché, infatti, interrogati, da soli giustamente pensate,
se la scintilla non vive sepolta nel profondo del cuore?
Ché se la Musa di Platone fa echeggiare il vero,
quello che ciascuno apprende, immemore lo ricorda⁶».

[12, 1] Allora io: «Sono senza dubbio d'accordo con Platone: infatti è già la seconda volta che tu mi rammenti queste cose: la prima volta, perché avevo perso la memoria in seguito al contatto con il corpo⁵², la seconda perché l'avevo persa oppresso dalla mole del dolore⁵³». [2] E quella: «Se tu ti volgessi a guardare i primi punti da te ammessi», soggiunse, «non faresti fatica a ricordarti nemmeno quello che poco fa hai detto di ignorare». «Che cosa?», risposi. [3] «Da quale governo sia retto il mondo⁵⁴», disse. «Ricordo bene di avere ammesso la mia ignoranza al riguardo, ma, anche se già scorgo quello che tu introduci, desidero comunque sentirlo dire da te con maggior chiarezza». [4] «Poco fa tu pensavi che non si dovesse affatto dubitare», disse, «che il mondo in cui viviamo sia retto da Dio». «Nemmeno ora penso, né mai penserò che se ne debba dubitare, e ti spiegherò in poche parole a quali ragioni io aderisca. [5] Questo mondo non avrebbe certo potuto essere composto da così tante e così differenti parti, sì da costituire un'unica forma, se non ci fosse uno che tenesse insieme delle realtà così

diverse⁵⁵. [6] E viceversa, le realtà congiunte sarebbero state dissolte e separate dalla stessa loro contrastante diversità, se non ci fosse uno che da solo fosse in grado di tenere unito quello che aveva intrecciato insieme. [7] Ma non procederebbe per la sua strada questo ordine naturale, che è così stabile, e non dispiegherebbe dei movimenti così armoniosi nei vari luoghi, tempi, operazioni, spazi, qualità, se non ci fosse uno che, sempre rimanendo immobile, disponesse questi vari mutamenti⁵⁶. [8] Qualunque sia questo essere, che ha creato queste cose e le fa durare e muovere, io lo chiamo Dio, servendomi di un termine che da tutti è usato⁵⁷».

[9] E allora quella disse: «Dal momento che questo è il tuo pensiero, io credo che mi rimanga poco da fare, perché tu, padrone della tua felicità, possa rivedere sano e salvo la tua patria⁵⁸. Ma osserviamo quello che abbiamo proposto. [10] Non abbiamo forse incluso nella felicità l'autosufficienza⁵⁹ e non siamo stati d'accordo a dire che Dio è la felicità stessa?⁶⁰». «Senza dubbio». [11] «Dunque Dio sicuramente non avrà bisogno di nessun aiuto dall'esterno per reggere il mondo; altrimenti, se avesse bisogno di qualche cosa, non avrebbe la piena autosufficienza». «È necessario che sia così», risposi. [12] «Pertanto Dio dispone da solo tutte le cose?» «Non lo si può negare», dissi. [13] «Eppure si è mostrato che Dio è il bene stesso⁶¹». «Me lo ricordo», dissi. [14] «Pertanto Dio dispone tutte le cose attraverso il bene, se è vero che regge tutte le cose per suo proprio mezzo colui che fummo d'accordo a dire che è buono, e questi è, per così dire, il palo e il timone⁶² da cui la macchina del mondo è conservata stabile e incorrotta». [15] «Sono assolutamente d'accordo con te», dissi, «e poco fa avevo scorto, anche se congetturandolo solo oscuramente, che tu avresti detto questo». [16] «Lo credo», rispose: «infatti oramai con maggiore prontezza tu muovi gli occhi per vedere la verità, ma quello che sto per dire non è meno evidente a considerarsi». «E cos'è?» [17] «Dal momento che si crede, e con ragione, che Dio regge ogni cosa con il timone della bontà, e che tutte le cose tendono indistintamente al bene in seguito ad un impulso naturale, si può forse dubitare che esse si lascino governare per loro stessa volontà e che si volgano spontaneamente verso il loro reggitore, come se si conformassero e si adattassero al cenno di chi le dispone?⁶³». [18] «È assolutamente necessario», dissi, «ché tale reggimento non potrebbe apparire felice, se si trattasse di un giogo imposto a chi lo rifiuta, non della salvezza per chi obbedisce». [19] «Non vi è niente, dunque, che, finché conserva la propria natura, cerchi di opporsi a Dio?» «Niente», dissi. [20] «Ma se cercasse di farlo, forse riuscirebbe a qualcosa, contro colui che abbiamo affermato essere potentissimo in funzione della sua felicità?» «Senza dubbio non riuscirebbe a far niente». [21] «Dunque non vi è niente che voglia o

possa contrastare questo sommo bene?» «Non credo». [22] «È, dunque il sommo bene», disse, «quello che tutte le cose regge con forza e dispone con amore⁶⁴». [23] E allora io: «Quanto mi consolano non solamente le conclusioni dei ragionamenti fin qui svolti, ma anche, e vieppiù, queste stesse parole che tu pronunci, sì che una buona volta si vergogni della sua stoltezza colui che critica realtà così grandi!»

[24] «Tu hai imparato nei miti che i Giganti mossero guerra al cielo; ma la forza che vuole il bene trovò anche per loro l'ordine che meritavano. [25] O dobbiamo forse far contrastare questi ragionamenti l'uno con l'altro? Forse da un conflitto di questo genere potrebbe scaturire una bella scintilla di verità». «Fai come preferisci», risposi. [26] «Che Dio sia onnipotente», disse, «nessuno potrebbe metterlo in dubbio». «Nessuno senza dubbio potrebbe contestarlo», risposi, «purché sia padrone della sua intelligenza». [27] «Ma non c'è niente che non possa colui che è onnipotente». «Per niente affatto», dissi. [28] «Orbene, può Dio fare il male?» «Certamente no». [29] «Pertanto non esiste il male, dal momento che Dio non lo può fare, e pure non c'è niente che egli non possa fare⁶⁵». [30] Risposi: «Ti prendi gioco di me, preparando, con i tuoi ragionamenti un inestricabile labirinto, ora entrando per dove sei uscita, ora uscendo di là dove sei entrata, oppure intrecci un cerchio mirabile di divina semplicità?⁶⁶ [31] Infatti poco fa, cominciando dalla felicità, dicevi che essa è il sommo bene, e aggiungevi che si trova in Dio. [32] Spiegavi anche che Dio stesso è il sommo bene e la piena felicità, per cui sarebbe stato felice solamente chi fosse stato parimenti Dio, e ci donavi questo come se fosse un piccolo regalo. [33] Ancora, tu dicevi che la forma stessa del bene costituisce la sostanza di Dio e della felicità e insegnavi che lo stesso Uno è quel bene che è cercato da tutte le cose per loro natura. [34] Spiegavi anche che Dio regge l'universo con il timone della bontà e che tutte le cose gli obbediscono volontariamente e che non esiste la sostanza del male. [35] E queste dottrine le spiegavi senza prendere dall'esterno dei postulati, ma in quanto l'una cosa ricavava dall'altra la sua attendibilità, con delle dimostrazioni interne al discorso e tipicamente sue». [36] E quella: «Non ci prendiamo affatto gioco di te, ma per dono di Dio, al quale poco fa levammo la nostra preghiera, abbiamo compiuto l'impresa più importante di tutte. [37] Ché la forma della sostanza di Dio è tale che essa non può diffondersi verso l'esterno e non può accogliere in sé alcuna cosa dal di fuori⁶⁷, ma, come dice di essa Parmenide:

«simile al volume di una sfera da ogni parte ben rotonda»,

muove in giro il mondo, mentre si conserva immobile essa stessa. [38] Ché se noi abbiamo discusso certe questioni senza desumerle dall'esterno, ma collocate

all'interno dell'argomento che stiamo esaminando, non c'è nessun motivo per cui tu ti meravigli, dal momento che hai appreso dalla sentenza di Platone che i discorsi devono essere conformi alle cose di cui si sta parlando⁶⁸.

XII. Felice chi¹ poté del bene²
osservar la fonte luminosa³;
felice chi poté della terra
grave sciogliere le catene⁴!
Una volta la morte della sposa
piangeva il vate di Tracia⁵;
dopo che con musiche di pianto
ebbe costretto le selve a muoversi
correndo, e i fiumi a fermarsi,
e la cerva unì senza timore
il fianco suo ai feroci leoni,
e la lepre non ebbe più paura
del cane, ormai placido al canto,
ecco che più ardente il calore
bruciava l'interno del petto,
e le melodie che tutto avean soggiogato
non placavano il loro autore.
Piangendo la crudeltà dei celesti,
penetrò nelle dimore infernali.
Lì sulle corde risonanti
dolci carmi modulando,
quel che aveva attinto alle sublimi
fonti della dea sua madre⁶,
e quel che gli suggeriva il dolore feroce
e l'amore che gli raddoppiava il dolore,
piange, muovendo a commozione il Tenaro⁷,
e con dolce preghiera la grazia
implora al signor delle ombre.
Sbigottisce il triplice guardiano⁸,
pervaso dal carme mai udito,
e le dee che con il terrore perseguitano
i colpevoli, punitrici dei delitti⁹,
ormai meste son intrise di pianto;
la testa di Issione

non torce la vorticosa ruota,
e, sfinito dalla lunga sete,
non cura l'acqua Tantalò;
l'avvoltoio, mentre è sazio dei canti,
non strappa il fegato di Tizio.
E infine il signore delle ombre
'Siamo vinti', dice, commiserando;
'doniamo al marito la compagna,
la moglie riscattata col canto;
ma una legge vincoli il dono:
finché non avrà lasciato il Tartaro,
non possa girare lo sguardo'.
Chi potrebbe dettar legge a chi ama?
L'amore è, per sé, una legge maggiore.
Ahi, che vicino al termine della notte
Orfeo la sua Euridice
vide, perse – e cadde.
Questo mito riguarda voi¹⁰,
voi che alla luce superna
volete condurre la mente,
perché alla caverna tartarea
chi, vinto, avrà volto indietro lo sguardo,
tutto il bene che porta con sé,
lo perde, se guarda gli Inferi».

Carme I. Metro: Trimetro dattilico catalettico e monometro trocaico catalettico.

1. Questo carme esemplifica in versi quello che era stato detto nella prosa precedente: per ottenere un risultato, in qualunque campo, anche nella realtà concreta della vita, bisogna prendere i necessari provvedimenti precedentemente, mediante una serie di rimedi graduati, anche se spiacevoli. L'intento morale è manifestato chiaramente negli ultimi versi del carme.

Carme II. Metro: dimetri anapestici acatalettici.

1. Sono tutti esempi della forza che esercita la natura sugli esseri viventi, come si enuncia chiaramente alla fine del carme: ognuno ricerca quello che è il suo bene. per natura; non diversamente, anche l'uomo deve cercare il suo bene connaturato e corrispondente.

2. Ogni cosa possiede un inizio e una fine: tra i due punti si svolge il suo corso naturale, che non può essere deviato artificialmente; la cosa stessa tende a ritornare al proprio punto.

Carme III. Metro: trimetro giambico e pentametro dattilico.

1. Il contenuto di questo carme riprende, come spesso succede nel *de consolatione*, la sentenza enunciata alla fine della prosa precedente: le ricchezze, lungi dal saziare la brama degli uomini, la rendono più intensa.

2. Cioè del lido del Mar Rosso, in cui si trovano in abbondanza le perle.

Carme IV. Metro: faleci e decasillabi alcaici.

1. Cioè le perle.

2. Il carme espone semplicemente il pensiero già enunciato prima.

Carme V. Metro: dimetri anapestici catalettici.

1. L'unica vera potenza, dunque, non è quella che è fornita dalle cariche pubbliche o dalla tirannide, ma quella che l'uomo è in grado di esercitare sulle passioni che infuriano nel proprio animo. un motivo stoico.

2. Espressione famosa nella letteratura dell'età imperiale, per indicare il punto dell'estremo settentrione; solitamente Thule e identificata con l'Islanda o con qualche altra isola dell'Oceano Artico; ultima, perché è l'ultima, la più lontana dal mondo abitato.

Carme VI. Metro: tetrametro dattilico catalettico, unito a un dimetro ionico catalettico.

1. Non è necessario intendere questa designazione in senso cristiano, dato che essa si trova frequentemente nella cultura antica, a partire da Omero, che assegna a Zeus il titolo di 'padre degli dei e degli uomini'. Anche Platone (Tim. 29c) aveva definito 'padre' il creatore del mondo. Cfr. anche più oltre: 9, 33 e IX, 22.

2. Ancora una volta, la dottrina aristotelico-stoica, presente nel *Somnium Scipionis* e nelle *Tusculanae*, incontrata sopra (I, 5, 3).

Carme VII. Metro: dimetri ionici acatalettici.

Carme VIII. Metro: asclepiadeo minore e dimetro giambico.

1. Che il sommo bene, che costituisce il fine della felicità dell'uomo, non si trova sulla terra, ma è qualcosa di trascendente.

Carme IX. Metro: esametri dattilici.

1. Questo carme è sicuramente il più importante della *Consolatio* boeziana, e costituisce il fulcro di tutto il trattato; la sua posizione centrale, a metà di esso, ne sottolinea il rilievo. Bisogna inoltre notare che, mentre gli altri carmi, nella quasi totalità (con l'esclusione di II, Vili), ribadiscono, sostanzialmente, quello che è già stato discusso nella prosa a cui essi si collegano, il carme III, IX, di cui stiamo parlando, è assolutamente autonomo, ed introduce nella discussione l'elemento della filosofia neoplatonica che è, sostanzialmente, alla base di tutto: il significato e la posizione centrale di Dio, il quale è creatore dell'universo, e non è causa del male, ma costituisce, al contrario, il *summum bonum* non dal punto di vista della realtà metafisica, ma come risulta nell'ambito della vita umana, e quindi nella prosa il *summum bonum* è considerato esclusivamente dal punto di vista etico. Infine, un ulteriore elemento che sottolinea l'importanza di questo carme è dato dal fatto che esso è in esametri dattilici, l'unico carme della *Consolatio* in questo metro: l'esametro dattilico è, in effetti, il metro della poesia didascalica, e Boezio, da quell'esperto artefice di metri che era, si inserisce a pieno diritto nella tradizione filosofica

poetica, che aveva avuto inizio con Lucrezio, in ambito latino.

Il carne è stato approfonditamente studiato dall'Obertello, dal Gruber e dal Beierwaltes, nelle opere spesso citate: le osservazioni che qui seguono riprendono sostanzialmente i risultati a cui sono giunti quegli studiosi.

2. La composizione, poiché è una preghiera, come ha precisato Filosofia nelle ultime battute della prosa precedente, è strutturata secondo i canoni della preghiera classica: l'invocazione, con l'allocuzione del 'tu' anaforico (vv. 1-6), l'aretologia, che celebra le opere sublimi di Dio (vv. 7-20), e la preghiera finale, con il triplice *da* (vv. 21-28).

3. Dio «regge» (*gubernat* indica quello che durerà per sempre, ma ha avuto un inizio, come, appunto, il mondo; eterno, invece, è solamente Dio, che non ha avuto inizio e non avrà fine.

4. Cfr. Verg., *Aen* («creatore degli uomini e degli dèi»).

5. Distinzione tra tempo ed eternità: mentre il primo è in un continuo fluire, la seconda è immobile, e l'eternità ha dato inizio al tempo, come ha spiegato Platone, *Tim.* 37d. Il concetto si trova anche in altri platonici, come Apuleio e Tiberiano, ma non è probabile che Boezio lo abbia attinto da quelli invece che da Platone direttamente.

6. Dio è, dunque, 'motore immobile', come aveva sostenuto Aristotele (cfr. *phys.* 256b 24 sgg.; *metaph.* 1072a 24 sgg.). La presenza di dottrine aristoteliche nel neo-platonismo è una cosa ben nota: questa di Aristotele si legge anche in Proclo, *Tim.* I, 396, 24 sgg. Cfr. anche più oltre (III, 12, 37).

7. La materia, da cui Dio ha tratto il mondo, è descritta come *fluitans* κινώ secondo la concezione cristiana, ma un porre ordine nella materia e ottenere, così, il cosmo, cioè l'ordine'.

8. L'unico motivo che spinse Dio a creare il mondo fu un motivo interno a lui, e cioè la sua bontà: cfr. Plat., *Tim.* 29e.

9. L'invidia non è presente in Dio, il quale, appunto, è buono: cfr. ancora Platone, *Tim.* 29e; *Phaedr.* 247a.

10. Dio crea tutte le cose derivandole dall'esempio superno: esso è l'idea, in quanto paradigma della realtà materiale, e quindi è eterno: cfr. Platone, *Tim.* 29a; Senocrate, *framm.* 94 Isnardi e generalmente tutti i platonici posteriori.

11. Poiché il mondo è stato creato sull'esempio del paradigma eterno, esso è 'in immagine simile' ad esso. Il mondo materiale è a immagine del mondo intellettuale (cfr. Plat., *Tim.* 31b).

12. Affermazione che risale a Platone, *Tim.* 32d: 'affinché il mondo fosse tutto intero un essere vivente perfetto, composto di parti perfette'.

13. L'aritmetica stabilisce la connessione reciproca delle varie parti del mondo. Platone (*Tim.* 31c) aveva parlato di 'analogia', cioè 'proporzione'; cfr. anche Procl., *Tim.* II, 25, I sgg.

14. Vale a dire, tutti gli elementi del mondo conservano un rapporto reciproco basato sul numero, e pertanto razionale e perfetto; di conseguenza ogni elemento mantiene la sua giusta posizione all'interno del tutto.

15. L'anima, dunque, si diffonde convenientemente, armoniosamente, nelle singole parti del mondo.

16. Un accenno, molto sintetico e oscuro, alla creazione dell'anima cosmica. Il mondo, essendo eterno e vivente, riceve la vita da un'anima che è al suo interno (*media*): è l'anima, infatti, che dà vita ad ogni composto vivente (*cuncta moventem... animam*)... *naturae*.

17. Platone nel *Timeo* (30bc) spiega che il demiurgo divide la sostanza dell'anima cosmica in due parti, piegò ciascuna di esse nella forma della lettera greca *chi*, ottenendo da ciascuna un

cerchio. A entrambi i cerchi dette poi il movimento (il movimento circolare è, per Platone, il movimento perfetto).

18. Grazie al movimento circolare, è logico che l'anima torni sempre su se stessa (*Tim* è applicato alle realtà intellettuali dalle antiche teosofie, come dagli *Oracula Chaldaica* (framm. 18 e 183 des Places) e dalla eresia dei Valentiniani (βουθός). Lo stesso Boezio lo impiega in IV, 6, 32: *de divina profunditate*.

19. L'anima cosmica, muovendosi di un moto circolare attorno all'intelletto, è causa del movimento del cielo, che si muove, appunto, del medesimo moto. «Perché, dunque, il cielo si muove in circolo? Perché imita l'intelletto» (Plot. II, 2, I, 1); «l'anima cosmica muove il tutto, imitando anche in questo la sua causa» (Proci. *Tim.* II, 282, 27).

20. Non c'è differenza tra l'anima umana (che è intesa come principio del movimento, considerata separata dall'intelletto) e le anime minori, cioè le anime degli esseri animati inferiori all'uomo: tutte hanno lo stesso principio, cioè l'anima cosmica. Cfr. Proci., *Tim.* I, 236, 28.

21. Alla fine dell'unione con il corpo terreno, l'anima, quale che sia, torna al cielo (questo ritorno era stato evidenziato, soprattutto per l'anima dell'uomo, dal *Somnium Scipionis* ciceroniano, che era nutrito di dottrine platoniche). Ma secondo i neoplatonici tale ritorno delle anime al cielo ha bisogno di un rivestimento terreno, chiamato *vehiculum* μόχημα, che permette di attraversare le regioni corporee. È il rivestimento di cui l'anima si era guarnita nel corso della sua discesa dall'etere al corpo entro il quale era stata rinchiusa, e durante tale discesa essa aveva attraversato i circoli planetari. Cfr. Plat., *Tim.* 41e; Proci., *Tim.* I, 236, 28; III, 268, 26; *element, theol.* 207.

22. Il ritorno delle anime al cielo è voluto da una *lex benigna*, cioè provvidenziale per esse: ciò è sottolineato soprattutto dai neoplatonici, cfr. Proci., *Tim.* III, 273, 7 sgg. Esso è indicato dall'espressione *reduci igne*, che allude all'elemento igneo dell'anima che ritorna in cielo: cfr. Proci., *hymn.* 3, 1; 4, 2; Synes., *hymn.* I, 377, 595.

23. Questo verso sembra essere un'imitazione di Tiberiano (4, 28): *da, pater, augustas ut possim noscere causas* («concedimi, o padre, di conoscere le cause sublimi») e di Marziano Capella (II, 193): *da, pater, aetherios mentis conscendere coetus* («concedi, padre, al mio spirito di ascendere ai cori dell'etere», trad. di L. Lenaz). Secondo il Gruber, è Marziano Capella quello che potrebbe essere stato imitato da Boezio, in quanto è quello che riproduce più da vicino l'oggetto della preghiera.

24. Sci., la sede di Dio.

25. Dio è la fonte del bene: cfr. *Oracula Chaldaica* fr. 30; 37, 2 etc. des Places; Synes., *hymn.* I, 171; Proci., *Tim.* Ili, 249, 12.

26. È la luce spirituale, che invece Boezio aveva abbandonato in seguito alle sue sfortune (cfr. sopra I, carme II, 2).

27. È il topos, tipicamente platonico e assai diffuso, della contrapposizione tra la luce celeste e la oscurità terrena, in cui noi viviamo e da cui dobbiamo cercare di emergere.

28. Un'eco di Proclo, *hymn.* 6, 12.

29. Una serie di definizioni che caratterizzano la realtà di Dio: contemplarlo è il fine della esistenza umana; è l'inizio e la fine (cfr. Plat., *legg* richiama stranamente certe definizioni del Vangelo di Giovanni (14, 6), ma tali definizioni si trovano anche negli inni orfici e negli *Oracula*

Chaldaica.

30. Dio è, insieme (*idem*), tutte quante le cose, le realtà enunciate.

È caratteristico dello stile innodico della cultura antica questo accumulo di definizioni e di epiteti. Dio, infatti, è privo di nomi, perché nessun nome lo può definire; o, viceversa, ricchissimo di nomi, perché la sua ricchissima realtà richiede, appunto un numero infinito di definizioni.

Carme X. Metro: vv. 1-3 faleci; 4 sgg. faleci ed endecasillabi saffici.

1. Sembrerebbe essere un'eco di *Matth* («venite a me, voi tutti che siete addolorati ed oppressi, ed io vi ristorerò... e troverete pace per la vostra anima»). Si è già detto nell'introduzione che la presenza di elementi cristiani nella dottrina della *Consolatio* boeziana è molto controversa.

2. I concetti di 'porto' e di 'quiete' sono frequenti nella letteratura filosofica, per indicare la filosofia (ad esempio Cic., *Tusc.* V, 5; Verg., *Catal.* 5, 8) o la divinità (cfr. Apul., *metam.* XI, 15, 1: la dea Iside; Lact., *epit.* 47, 1; Paul. Noi., *epist.* 23, 30: Cristo).

3. Il Tago era famoso nell'antichità per le sue sabbie aurifere.

4. Anch'esso famoso per le sabbie aurifere (*rutilans*, come si sa, in latino non corrisponde esattamente al nostro 'rosso', ma indica il rosso con riflessi giallastri). L'Ermo è un fiume della Lidia.

5. Cioè smeraldi e perle.

6. Tipica dottrina neoplatonica: l'anima, quando rovina in basso, nella materia, si immerge nelle tenebre: cfr. Porph., *sent.* 29, 2; *Oracula Chaldaica*, framm. 163 des Places; etc.

7. Il sole materiale corrisponde, sulla terra, al sole intellettuale, che è Dio, e, rispetto a quest'ultimo, è infinitamente meno luminoso. La teologia astrale è dottrina fondamentale di Giuliano l'Apostata, che scrisse un'orazione al Re Helios, e non ignota nemmeno al cristianesimo sincretistico di Lattanzio.

Carme XI. Metro: coliambi.

1. È l'invito a rientrare in se stessi per conoscere la verità: il Gruber cita a confronto l'osservazione di Agostino (*Conf... et vidi... lucem incommutabilem* («ammonito... a tornare in me stesso, entravi nell'intimo del mio cuore... e vidi... una luce immutabile»); l'esortazione di Proclo all'anima perché ritorni a se stessa [*de prov.* 18, 3; *Tim.* II, 244, 14; 286, 30]).

2. Cioè l'anima che si protende verso l'esterno, con il suo 'lungo' (cioè 'diritto') movimento, deve trovare il vero in se stessa, piegandosi su se stessa ed eseguendo, quindi, un circolo; cfr. ancora Proci., *Tim.* II, 244, 17; W. Beierwaltes, *Proclo, I fondamenti della sua metafisica*, trad. di Nicoletta Scotti, introduzione di Giovanni Reale, Milano 1988, p. 240.

3. Un'implicita condanna di tutti i tesori esteriori, delle credute ricchezze materiali.

4. Questa concezione, del corpo e della materia, che procurano l'oscurità all'anima, era già stata accennata negli ultimi versi del carme di questo libro (sopra, p. 224).

5. Un'immagine che appare anche in Synes., *hymn.* 1, 560 sgg.; 576-609.

6. Accenno alla ben nota dottrina platonica della reminiscenza, presentata nel *Menone* e nel *Fedone* (73a; 76a etc.). Essa è discussa e confermata anche più oltre: V, carme IV.

Carme XII. Metro: gliconei.

1. Un motivo letterario particolarmente frequente nella poesia antica, quello del

makarismòs: basti citare, tra gli altri, Verg., *georg.* II, 490.

2. Il terzo libro, che è tutto dedicato alla individuazione e alla definizione del *summum bonum*, si chiude con una esaltazione del bene.

3. Cfr. sopra (carne IX, 23): *da fontem lustrare boni*.

4. Espressione che si legge anche in Sinesio, *hymn.* IX, 108 sgg.

5. Il mito di Orfeo, originario della Tracia, è impiegato qui da Boezio secondo l'interpretazione tipica dei neoplatonici: esso simboleggia l'ascesa dell'anima dalle tenebre della materia alla luce della vera realtà e del sommo bene, come un *iter* faticoso, che può anche concludersi nella ricaduta in basso. Sul piano letterario il probabile modello di Boezio è stato Virgilio, che ha rievocato il mito di Orfeo nella conclusione delle *Georgiche* (IV, 453-527).

6. La Musa Calliope, della quale Orfeo era figlio.

7. Una metonimia (il Tenaro era l'ingresso degli inferi), per indicare tutto il mondo sotterraneo.

8. Cerbero, il cane a tre teste.

9. Le furie infernali. Tutti gli altri personaggi dell'episodio mitico e i dettagli sono facilmente individuabili.

10. Viene presentato il significato allegorico del mito di Orfeo. Seducente l'ipotesi del Traina (RFIC 1970, p. 97 n. 1), che questi versi possano essere stati echeggiati da Dante, *Purg.* IX, 130: «Entrate, ma facciovì accorti che di fuor toma chi indietro si guata», con il medesimo significato allegorico che qui si legge in Boezio.

1. Questo insistere sulla dolcezza del canto della Filosofia non è puramente esornativo: riprende il motivo iniziale, della vacuità del canto delle Muse, che è puramente volto al diletto, e al quale bisogna sostituire un canto nuovo, ripieno di motivi seri e gravi e volto alla edificazione morale, ma non per questo meno dolce.

2. Quindi l'insegnamento della Filosofia ha oramai superato la fase iniziale, che consiste nel mostrare la vanità delle cose umane, e può volgersi, come avviene in effetti a partire dal terzo libro, a rivelare per mezzo di un discorso metafisico, che ingloba, peraltro, anche quello etico e lo giustifica nel profondo, quale sia la realtà dell'uomo e della sua sorte e della fortuna stessa.

3. Un riferimento all'immagine della caverna, di cui parla la *Repubblica* di Platone (515a), secondo il Gruber: l'uomo, racchiuso nella caverna del mondo, vede stagliarsi sullo sfondo solo le ombre della realtà, non la realtà stessa.

4. Cioè non più alle cose del mondo, ma alia realtà vera e al sommo bene.

5. Osservano gli studiosi che questa serie di enunciazioni deriva dalla dottrina platonica e dalla tradizione consolatoria: che tutti gli uomini desiderino la felicità è enunciato da Plat., *Euthyd.* 278e e da Cic., *Hort.* fr. 58 Grilli. Ma se unico è il fine, diversi sono i mezzi e varie le strade (spesso anche errate) che gli uomini percorrono,

6. Altra definizione di origine platonica, cfr. *Phileb.* 60b.

7. Definizione che traduce Ps. Plat., *defin.* 412d: «la felicità è un bene composto da tutti i beni».

8. Famosa sentenza epicurea: si legge, tra gli altri, in Cic., *de fin.* I, 9, 29 e Diog. Laer. X, 128.

9. Immagine derivata da Platone, *Phaed.* 79c: l'anima legata al corpo «erra e si turba ed è presa da vertigine come in preda all'ebbrezza».

10. Un'enunciazione fondamentale del neoplatonismo, anche cristiano: il fine ultimo dell'uomo è il sommo bene, che viene identificato con Dio.

11. Nuova allocuzione di stile diatribico; ma la trattazione di questo libro, dedicata al problema del vero bene, si muove sostanzialmente nell'ambito della dottrina platonica, come vedremo meglio in seguito, non cinico-stoica, e lo stile e la struttura del testo boeziano arieggiano il dialogo platonico. Ciò è evidente a partire già dalla serie di domande e risposte che inizia al paragrafo 5.

12. Si esaminano ora le opinioni errate degli uomini; contrariamente alla loro opinione, come si era visto in II, 6, 3, sono le virtù ad arricchire le cariche pubbliche con il loro pregio, non sono gli onori a rendere più preziose le virtù degli uomini.

13. Riferimento a Catullo 52, 2.

14. Probabilmente un avvocato, che esercitò la sua funzione prima a Ravenna e poi a Roma. È significativo che, subito dopo la condanna a morte di Boezio, costui sia stato nominato *quaestor palatii*, abbia avuto cioè una carica a corte del re.

15. Come è noto, gran parte delle cariche pubbliche di origine repubblicana, pur conservatesi durante l'impero in seguito al tradizionalismo tipico dei Romani, non avevano quasi più nessun significato, con la parziale eccezione del consolato. Poiché, tuttavia, i Senatori erano obbligati ad assumere la pretura, essa appariva come l'equivalente di una tassa.

16. Questa carica, ancora importante nella prima età imperiale, era divenuta totalmente priva di significato sotto Teodorico.

17. È il famoso episodio della 'spada di Damocle', che si legge, ad esempio, in Cic, *Tusc.* V, 21, 61-62. Il tiranno protagonista di questo episodio è Dionigi il Vecchio di Siracusa (405-367 a.C.).

18. Perché implicato nella cosiddetta 'congiura di Pisone', nel 65 d.C.

19. Famoso giurista, importante alla corte di Settimio Severo e di suo figlio Caracalla, che lo fece uccidere nel 212 d.C.

20. La cosa è riferita da Tacito (*Ann.* XIV, 54) e da Suetonio (*Nero* 35, 5). Niente di analogo ci è stato attestato a proposito di Papiniano.

21. Il poeta tragico è Euripide (cfr. qui *Androm.* 319 sgg.), che Boezio sta citando. Il giudizio che qui lo scrittore formula su Euripide, quale poeta tragico per eccellenza, era assai diffuso nell'antichità e derivava probabilmente da Aristotele (*Poet.* 1453a 29).

22. Considerazioni di origine cinica e stoica, frequenti nella letteratura moraleggiante dell'età imperiale.

23. Questa argomentazione, di condanna dei piaceri del corpo, è un altro topos della letteratura moralistica.

24. Nel contesto di una discussione sul piacere, Boezio è indotto a usare una definizione epicurea (il piacere in movimento).

25. La sentenza sembra essere attestata soprattutto da scrittori greci: cfr. ad esempio Democrito (VS 68B 275-276), Antifonte (VS 87B 49), Sofocle, *Antig.* 645 sgg., Euripide, framm. 908 Nauck.

26. Cfr. quanto si è detto sopra (6, 1), circa l'alta stima che Boezio nutriva per Euripide; la sentenza si trova in *Androm.*, 418 sgg.

27. L'ammirazione per la regolarità del movimento del cielo, per i rapporti matematici (e quindi perfetti) che stringono i vari corpi celesti tra di loro, era una costante della filosofia antica, nella sua tradizione platonico-aristotelica, dal *Timeo* di Platone in poi. Cfr. anche sopra, I, 6, 3; Cicerone, *Somnium Scipionis* 20.

28. Queste considerazioni moraleggianti derivano probabilmente dal Protrettico di Aristotele, per cui si può ipotizzare con buona probabilità che tutto il capitolo, e non solo questo passo, riprenda motivi aristotelici. Cfr. Aristot., protrept. fr. B 105 D., ripreso da Iambi., Protr. 8, p. 77, 19 des Places, ove si parla, forse, di Alcibiade: se uno possedesse la vista penetrante come quella che dicono avesse Linceo, il quale riusciva a vedere attraverso le pareti e le piante, potrebbe mai apparire costui tollerabile alla vista, qualora uno vedesse di quali brutte cose è composto? Ma gli onori e la gloria, che sono le cose che, più delle altre, suscitano l'invidia, sono ripiene di indicibile vanità. L'Obertello è incline a cogliere altri elementi di contiguità tra questo passo di Boezio e il Protrettico di Aristotele, ma tali elementi a me sembrano dei topoi di carattere generale piuttosto che dei veri e propri punti di contatto.

29. Vale a dire, il bene, che coincide con Dio, e uno e semplice, come si andrà a dimostrare nel seguito, ma l'uomo, collegandolo con la materia, lo disperde nella molteplicità delle apparenze, e si illude di poter scindere la unità di esso.

Con questo passo comincia, dopo la pars destruens, la pars construens, di questo terzo libro: una volta che si è dimostrato che nessuno dei beni perseguiti dagli uomini è vero bene (prose e carmi 1-8), adesso si deve ricercare quale sia tale bene. Fondamentale, in siffatta ricerca, è il ritorno all'unità, e mostrare che il vero bene, in quanto unitario, comprende tutti i beni parziali.

30. Continua lo stile del dialogo platonico.

31. Cfr. Plat., *Tim.* 27c. Boezio, dunque, con la preghiera che presenta immediatamente dopo, si colloca dichiaratamente nell'alveo dell'insegnamento platonico; ciò sarà confermato dal densissimo contenuto dottrinale di essa.

32. Anche qui, come nel metro VI, 2, si trova la parola 'padre', ma, come mostra il contesto filosofico, è un 'padre' conforme alla filosofia platonica, quello che Boezio si accinge ad invocare, non il Padre della religione cristiana.

33. Il bene imperfetto è stato illustrato nella prima parte del terzo libro, ed è rappresentato dai beni puramente umani e parziali, mentre il bene perfetto nella sua forma generale è stato spiegato quale sia in questa parte del terzo libro: vale a dire, esso è il bene unitario e assoluto.

34. È l'espressione che si è incontrata poco sopra, al verso 23 del carme IX di questo libro.

35. È un tipico concetto neoplatonico: l'imperfetto, il manchevole, il male, non costituiscono una realtà, ma un non essere, perché tutto ciò che esiste è buono. Plotino, infatti, parlava del male come 'privazione (στέρησις)' (II, g, 13), e Proclo di 'privazione e mancanza delle realtà buone' (*de mal. subst.* 51, 42). E così subito dopo si dice che, se si toglie la perfezione, non si potrebbe nemmeno immaginare che cosa sia l'imperfetto — appunto, perché il male di per sé non ha sussistenza.

36. È, questo, un altro assioma fondamentale del neoplatonismo, che deriva dal precedente e spiega la degradazione dell'essere, dalla originaria concentrazione nella unità alla dispersione e all'indebolimento nel molteplice.

37. L'identificazione di Dio con il sommo bene è stato un processo graduale che si è diffuso a partire dalla originaria concezione platonica che considerava 'il bene' in senso assoluto come la realtà più alta (cfr. *Resp.* 506d; 509b; 518d; 597 etc.). In quanto tale, il bene assoluto è anche 'al di là dell'essere'. Questa concezione neoplatonica, se è sostenuta in un primo momento con il riferimento alla *communis opinio*, cioè all'ovvio convincimento che Dio sia buono, viene però filosoficamente dimostrata subito dopo.

38. Questa è la conclusione a cui è giunto tutto il ragionamento precedente, iniziato con la esclusione dei beni materiali dal concetto di vero bene e proseguito con la identificazione del bene unico con il vero bene.

39. Altro assioma fondamentale: in Dio l'essere e il bene coincidono.

40. «Porisma» è il termine greco del latino *corollarium* greco.

41. Sulla problematica introdotta da questa affermazione, cfr. alcune nostre osservazioni in: *Neoplatonismo e cristianesimo: 'partecipare a Dio' secondo Boezio e Agostino*, in: *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e Vili secolo*. Atti del Convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989), Soveria Mannelli 1991, pp. 283-295.

42. «I problemi posti dalla Filosofia rimandano... al *Protagora* (cfr. ad es. 349c), che è la fonte ispiratrice della discussione sul bene e le sue parti; si veda però anche l'importante testo di Plotino, *Enneade* I, 4, 6» (Obertello). L'immagine del vertice, della testa, a cui tutto il resto si riferisce, deriverebbe da Platone, *Phaed.* 60b.

43. Questo corollario è spiegato nel modo migliore da S. Tommaso (*Summa Theol.* I, 5, I resp.), citato e tradotto dall'Obertello con molta pertinenza: «E manifesto che ogni cosa è desiderabile in quanto è perfetta; infatti tutte le cose ricercano la propria perfezione. E in tanto qualcosa è perfetto in quanto è in atto; è dunque chiaro che in tanto qualcosa è buono, in quanto è ente; l'essere infatti è la attualità di ogni realtà...; ne consegue che il bene e l'ente sono in realtà lo stesso; ma il bene contiene la nozione di appetibilità, che non contiene l'ente».

44. Viene ribadita l'asserzione, sopra indicata (io, 2 sgg.), della identificazione, fondamentale per il neoplatonismo, tra uno e sommo bene, cioè Dio.

45. La frase parentetica sta a indicare che qui Boezio cerca di rendere nella sua lingua un concetto greco: il vero bene, che la Filosofia sta indagando, è l'idea del bene (*forma* = εἰδός), cioè τἀγαθόν, e contemporaneamente possiede una *efficientia*, cioè una δύναμις, perché non rimanga immobile in sé, ma si espliciti verso l'esterno.

46. Vale a dire, i beni parziali diventano tali grazie alla partecipazione al vero bene; cfr. ancora quanto abbiamo osservato in: *Neoplatonismo e cristianesimo* etc. cit., p. 286.

47. Cfr. ancora come sopra, nota 1.

48. La natura, in quanto tale, costituisce una forza che tende alla conservazione dei singoli esseri. Ma questa concezione, comunemente diffusa nella cultura antica, è stata assunta dal neoplatonismo a sostegno della dottrina dell'uno: le cose tendono per natura alla conservazione di sé, e tale conservazione significa il mantenimento dell'unità, perché senza l'unità la cosa muore.

49. L'«anima capace di conoscere» è, secondo la terminologia platonica, l'anima razionale, cioè dotata di intelletto, dato che l'anima in sé è solamente una forza vitale — ed è quella di cui va immediatamente a parlare Boezio.

50. Cfr. quanto si è detto sopra, n. 1.

51. I paragrafi 36-41 di questo capitolo sono di importanza capitale per la filosofia di Boezio.

52. Cfr. sopra III, 1, 6.

53. Cfr. sopra I, carne 1, 2; III, carne XI, 10.

54. Cfr. I, 6, 4 e 7.

55. Un argomento comune alla filosofia neostoica dell'età imperiale e al cristianesimo: si ricava la prova dell'esistenza di Dio dall'ordine dell'universo. Esso però è qui adattato ai presupposti neoplatonici: non potrebbe esistere la molteplicità, se non ci fosse precedentemente l'unità.

56. Tipica dottrina aristotelica, quella del motore immoto, come abbiamo visto anche sopra, nel famoso carne IX, v. 3; cfr. anche oltre: IV, 6, 10.

57. Questa facilità con cui lo scrittore identifica l'uno neoplatonico con Dio è, a mio parere,

una prova della fede cristiana di Boezio.

58. Quella ideale, di cui si era parlato in I, 5, 2.

59. Cfr. III, 2, ig.

60. Cfr. III, 10, 17.

61. Cfr. III, 10, 20.

62. Osserva il Gruber che ci troviamo di fronte ad una espressione idiomatica che si riscontra in Cicerone: *clavurn tanti imperi tenere et gubernacula rei publicae tractare* {pro Sext. 20: «tenere il timone di sì grande impero e manovrare il reggimento dello Stato»).

63. Secondo l'Obertello, tutta questa sezione è analoga, negli intenti, ad una sezione del *De vera religione* di Agostino (un'altra opera parimenti influenzata in modo profondo dal neoplatonismo), nella quale si cerca di risalire all'unità assoluta partendo dalle tracce di essa, riscontrabili nel mondo materiale (capp. XXX-XXXV).

64. È noto che il *de consolatione* boeziano non presenta nessuna traccia evidente di dottrine cristiane; ebbene, secondo alcuni studiosi, questa espressione potrebbe richiamare alla mente *sap* [scil. *sapientia*] *fortiter et disponit omnia suaviter*. «la Sapienza regge con energia e amministra con mitezza ogni cosa»), E pur tuttavia, anche questa eco del testo biblico sembra assai debole: il fatto, poi, che una analoga espressione si trovi nell'Antifonale romano, non significa molto, poiché esso è dell'epoca di Gregorio Magno (e, quindi, posteriore a Boezio).

65. È una dimostrazione della non esistenza del male. Se Dio è onnipotente, non vi è niente che egli non possa fare. Ma Dio non può fare il male, perché ciò contrasterebbe con la sua essenza di *summum bonum* 12, 1; Proci., *Tim.* I, 374, 24.

66. Cioè una concentrazione di argomenti che si snodano con una divina naturalezza. Diversamente intende l'Obertello.

67. Ché altrimenti, come dicono altrove i platonici, la sostanza di Dio non sarebbe più *simplex*, ma composita e molteplice. Per meglio dimostrare la compatta uniformità della realtà divina, Boezio ricorre ad una citazione di Parmenide, il filosofo monista per eccellenza (VS 28B 8, 43), citazione che è presentata anche da Proclo spesse volte: *Theol. Plat.* Ili, 20; *Parm.* coll. 1084 e 112g; *Tim.* II, 69, 20.

68. Cfr. Plat., *Tim* ecc. cit., p. 165) pensa che Boezio l'abbia ricavata da Ammonio. Diciamo semplicemente che si trattava di una dimostrazione frequentemente impiegata dai neoplatonici.

LIBER IV.

[1, 1] Haec cum Philosophia dignitate vultus et oris gravitate servata leniter suaviterque cecinisset¹, turn ego nondum penitus insiti maeroris oblitus intentionem dicere adhuc aliquid parantis abrui et: [2] O, inquam, veri praevia luminis², quae usque adhuc tua fudit oratio cum sui speculatione divina tum tuis rationibus invicta patuerunt eaque mihi, etsi ob iniuriae dolorem nuper oblita, non tamen antehac prorsus ignorata dixisti. [3] Sed ea ipsa est vel maxima nostri causa maeroris, quod, cum rerum bonus rector exsistat, vel esse omnino mala possint vel impunita praetereant, quod solum quanta dignum sit ammiratione, profecto considéras. [4] At huic aliud maius adiungitur; nam imperante florenteque nequitia virtus non solum praemiis caret, veram etiam sceleratorum pedibus subiecta calcato et in locum facinorae supplicia luit. [5] Quae fieri in regno scientis omnia, potentis omnia, sed bona tantummodo volentis dei nemo satis potest nec ammirali nec conqueri³. — [6] Turn ilia: Et esset, inquit, infiniti stuporis omnibusque horribilius monstris, si, uti tu aestimas, in tanti velut patris famulias dispositissima domo⁴ vilia vasa colerentur, pretiosa sordescerent. [7] Sed non ita est; nam si ea, quae paulo ante conclusa sunt, inconvulsa servantur, ipso, de cuius nunc regno loquimur, auctore cognosces semper quidem potentes esse bonos, malos vero abiectos semper atque imbecillos nec sine poena umquam esse vitia nec sine praemio virtutes, bonis felicia, malis semper infortunata contingere multaque id genus, quae sopitis querelis firma te soliditate corroborant. [8] Et quoniam verae formae beatitudinis me dudum monstrante vidisti, quo etiam sita sit, agnovisti, decursis omnibus, quae praemittere necessarium puto, viam tibi, quae te domum revehat⁵, ostendam. [9] Pennas etiam tuae menti⁶, quibus se in altum tollere possit, adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris.

I. Sunt etenim pennae volucres mihi¹

quae celsa conscendant poli²;

quas sibi cum velox mens induit,

5 terras perosa despicit³,
 aeris immensi superat globum
 nubesque postergum videt,
 quique agili motu calet aetheris,
 transcendit ignis verticem⁴,
 donec in astriferas surgat domos
 10 Phoeboque coniungat vias
 aut comitetur iter gelidi senis⁵
 miles corusci sideris⁶,
 vel, quocumque micans nox pingitur⁷,
 recurrat astri circulum⁸
 15 atque, ubi iam exhausti fuerit satis,
 polum relinquat extimum
 dorsaque velocis premat aetheris⁹
 compos verendi luminis.
 Hic regum sceptrum dominus tenet
 20 orbisque habenas temperat¹⁰
 et volucrem currum stabilis regit
 rerum coruscus arbiter.
 Hue te si reducem référât via,
 quam nunc requiris immemor,
 25 'haec', dices, 'memini, patria est mihi,
 hinc ortus, hic sistam gradum'.
 Quodsi terrarum placeat tibi
 noctem relictam visere,
 quos miseri torvos populi timent,
 30 cernes tyrannos exsuies¹¹.

[2, 1] Tum ego: Papae, inquam, ut magna promittis! Nec dubito, quin possis efficere, tu modo, quem excitaveris, ne moreris. — [2] Primum igitur, inquit, bonis semper adesse potentiam, malos cunctis viribus esse desertos agnoscas licebit, quo rum quidem alteram demonstratur ex altero⁷. [3] Nam cum bonum malumque contraria sint, si bonum potens esse constiterit, liquet imbecillitas mali, at si fragilitas clarescat mali, boni firmitas nota est. [4] Sed uti nostrae sententiae fides abundantior sit, alteratro calle procedam nunc hinc, nunc inde proposita confirmans.

[5] Duo sunt, quibus omnis humanorum actuum constat effectus, voluntas

scilicet ac potestas, quorum si alteratram desit, nihil est, quod explicari queat. [6] Deficiente etenim voluntate ne aggreditur quidem quisque quod non vult, at si potestas absit, voluntas frustra sit. [7] Quo fit ut, si quem videas adipisci velie quod minime adipiscatur, huic obtinendi quod voluerit defuisse valentiam dubitare non possis. — Perspicuum est, inquam, nec ullo modo negari potest. — [8] Quem vero effecisse quod voluerit videas, num etiam potuisse dubitabis? — Minime. — [9] Quod vero quisque potest, in eo validus, quod vero non potest, in hoc imbecillis esse censendus est. — Fateor, inquam. — [10] Meministine igitur, inquit, superioribus rationibus esse collectum intentionem omnem voluntatis humanae, quae diversis studiis agitur, ad beatitudinem festinare? — Memini, inquam, illud quoque esse demonstratum. — [11] Num recordaris beatitudinem ipsum esse bonum eoque modo, cum beatitudo petitur, ab omnibus desiderari bonum? — Minime, inquam, recordor, quoniam id memoriae fixum teneo. — [12] Omnes igitur homines boni pariter ac mali indiscreta intentione ad bonum pervenire nituntur? — Ita, inquam, consequens est. — [13] Sed certum adeptione boni bonos fieri. — Certum. — Adipiscuntur igitur boni, quod appetunt? — Sic videtur. — [14] Mali vero si adipiscerentur, quod appetunt, bonum, mali esse non possent. — Ita est. — [15] Cum igitur utrique bonum petant, sed hi quidem adipiscantur, illi vero minime, num dubium est bonos quidem potentes esse, qui vero mali sint, imbecillos? — [16] Quisquis, inquam, dubitat, nec rerum naturam nec consequentiam potest considerare rationum. —

[17] Rursus, inquit, si duo sint quibus idem secundum naturam propositum sit, eorumque unus naturali officio id ipsum agat atque perficiat, alter vero naturale illud officium minime amministrare queat, alio vero modo quam naturae convenit⁸, non quidem impleat propositum suum, sed imitetur implentem, quemnam horum valentior esse decemis? — [18] Etsi coniecto, inquam, quid velis, planius tarnen audire desidero. — [19] Ambulandi, inquit, motum secundum naturam esse hominibus num negabis? — Minime, inquam. — [20] Eiusque rei pedum officium esse naturale num dubitas? — Ne hoc quidem, inquam. — [21] Si quis igitur pedibus incedere valens ambulet aliusque, cui hoc naturale pedum desit officium, manibus nitens ambulare conetur, quis horum iure valentior existimari potest? — [22] Contexe, inquam, cetera; nam quin naturalis officii potens eo, qui idem nequeat, valentior sit, nullus ambigat. — [23] Sed summum bonum, quod aequè malis bonisque propositum boni quidem naturali officio virtutum petunt, mali vero variam per cupiditatem, quod adipiscendi boni naturale officium non est, idem ipsum conantur adipisci; an tu aliter existimas? — [24] Minime, inquam; nam etiam quod est consequens patet. Ex his enim, quae concesserim, bonos quidem potentes, malos vero esse necesse est imbecillos. — [25] Recte, inquit, praecurris idque, uti medici sperare soient,

indiciū est erectae iam resistentisque naturae. [26] Sed quoniam te ad intellegendum promptissimum esse conspicio, crebras coacervabo rationes; vide enim, quanta vitiosorum hominum pateat infirmitas, qui ne ad hoc quidem pervenire queunt, ad quod eos naturalis ducit ac paene compellit intentio⁹. [27] Et quid, si hoc tam magno ac paene invicto prae-euntis naturae desererentur auxilio? [28] Considera vero, quanta sceleratos homines habeat impotentia. Neque enim levia aut ludicra praemia petunt¹⁰, quae consequi atque obtinere non possunt, sed circa ipsam rerum summam verticemque deficiunt nec in eo miseris contingit effectus, quod solum dies noctesque moliuntur; in qua re bonorum vires eminent. [29] Sicut enim eum, qui pedibus incedens ad eum locum usque pervenire potuisset, quo nihil ulterius pervium iaceret incessui, ambulandi potentissimum esse censeret, ita eum, qui expetendorum finem, quo nihil ultra est, apprehendit, potentissimum necesse est iudices. [30] Ex quo fit, quod huic obiacet, ut idem scelesti, idem viribus omnibus videantur esse deserti. [31] Cur enim relieta virtute vitia sectantur? Inscitiane bonorum? Sed quid enervatius ignorantiae caecitate? An sectanda noverunt, sed transversos eos libido praecipitat? Sic quoque intemperantia fragiles, qui obluctari vitio nequeunt¹¹. [32] An scientes volentesque bonum deserunt, ad vitia deflectunt? Sed hoc modo non solum potentes esse, sed omnino esse desinunt¹²; nam qui communem omnium quae sunt finem relinquunt¹³, pariter quoque esse desistunt.

[33] Quod quidem cuiquam mirum forte videatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus; sed ita sese res habet. [34] Nam qui mali sunt, eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego. [35] Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteli. [36] Est enim quod ordinem retinet servatque naturam; quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. [37] Sed possunt, inquires, mali; ne ego quidem negaverim, sed haec eorum potentia non a viribus, sed ab imbecillitate descendit. [38] Possunt enim mala, quae minime valerent, si in bonorum efficientia manere potuissent. [39] Quae possibilitas eos evidentius nihil posse demonstrat; nam si, uti paulo ante collegimus, malum nihil est, cum mala tantummodo possint, nihil posse improbos liquet. — Perspicuum est. — [40] Atque ut intellegas quaenam sit huius potentiae vis, summo bono nihil potentius esse paulo ante definivimus¹⁴. — Ita est, inquam. — Sed idem, inquit, facere malum nequit. — Minime. — [41] Est igitur, inquit, aliquis qui omnia posse homines putet? — Nisi quis insaniat, nemo. — Atqui idem possunt mala. — Utinam quidem, inquam, non possenti — [42] Cum igitur bonorum tantummodo potens possit omnia, non vero queant omnia potentes

etiam malorum, eosdem, qui mala possunt, minus posse manifestum est. [43] Hue accedit quod omnem potentiam inter expetenda numerandam omniaque expetenda referri ad bonum velut ad quoddam naturae suae cacumen ostendimus¹⁵. [44] Sed patrandi sceleris possibilitas referri ad bonum non potest, expetenda igitur non est. Atqui omnis potentia expetenda est; liquet igitur malorum possibilitatem non esse potentiam. [45] Ex quibus omnibus bonorum quidem potentia, malorum vero minime dubitabilis apparet infirmitas veramque illam Platonis esse sententiam¹⁶ liquet solos, quod desiderant, facere posse sapientes, improbos vero exercere quidem, quod libeat, quod vero desiderant, explere non posse. [46] Faciunt enim quaelibet, dum per ea, quibus delectantur, id bonum, quod desiderant, se adepturos putant; sed minime adipiscuntur, quoniam ad beatitudinem probra non veniunt.

II. Quos vides sedere celsos solii culmine reges¹,
purpura claros nitente, saeptos tristibus armis,
ore torvo comminantes, rabie cordis anhelos,
detrahat si quis superbis vani tegmina cultus,
5 iam videbit intus artas dominos ferre catenas;
hinc enim libido versat avidis corda venenis,
hinc flagellat ira mentem fluctus turbida tollens,
maeror aut captus fatigat aut spes lubrica torquet.
Ergo cum caput tot unum cernas ferre tyrannos,
10 non facit quod optat ipse, dominis pressus iniquis.

[3, 1] Videsne igitur quanto in caeno probra volvuntur, qua probitas luce resplendeat? In quo perspicuum est numquam bonis praemia, numquam sua sceleribus deesse supplicia. [2] Rerum etenim quae geruntur illud, propter quod unaquaeque res geritur, eiusdem rei praemium esse non iniuria videri potest, uti currendi in stadio, propter quam curritur, iacet praemium corona. [3] Sed beatitudinem esse idem ipsum bonum, propter quod omnia geruntur, ostendimus; est igitur humanis actibus ipsum bonum veluti praemium commune propositum. [4] Atqui hoc a bonis non potest separati — neque enim bonus ultra iure vocabitur, qui careat bono — quare probos mores sua praemia non relinquunt. [5] Quantumlibet igitur saeviant mali, sapienti tamen corona non decidet, non arescet¹⁷; neque enim probis animis proprium decus aliena decerpit improbitas. [6] Quodsi extrinsecus accepto laetaretur, poterat hoc vel alius quispiam vel ipse etiam qui contulisset, auferre; sed quoniam id sua cuique probitas confert, tum suo praemio carebit, cum probus esse desierit. [7] Postremo, cum omne praemium

idcirco appetatur, quoniam bonum esse creditur, quis boni compotem praemii iudicet expertem? [8] At cuius praemii? Omnium pulcherrimi maximique; memento etenim corollarii illius, quod paulo ante praecipuum dedi¹⁸, ac sic collige. [9] Cum ipsum bonum beatitudo sit, bonos omnes eo ipso, quod boni sint, fieri beatos liquet. [10] Sed qui beati sint, deos esse convenit¹⁹. Est igitur praemium bonorum, quod nullus deterat dies, nullius minuat potestas, nullius fuscet improbitas, deos fieri²⁰. [11] Quae cum ita sint, de malorum quoque inseparabili poena dubitare sapiens nequeat; nam cum bonum malumque, item poenae atque praemium adversa fronte dissideant, quae in boni praemio videmus accedere, eadem necesse est in mali poena contraria parte respondeant. [12] Sicut igitur probis probitas ipsa fit praemium, ita improbis nequitia ipsa supplicium est²¹. Iam vero quisquis afficitur poena, malo se affectum esse non dubitat. [13] Si igitur sese ipsi aestimare velint, possuntne sibi supplicii expertes videri, quos — omnium malorum extremum — nequitia non affecit modo, verum etiam vehementer infecit?

[14] Vide autem ex adversa parte bonorum, quae improbos poena comitetur; omne namque quod sit unum esse ipsumque unum bonum esse paulo ante didicisti²², cui consequens est ut omne quod sit id etiam bonum esse videatur. [15] Hoc igitur modo, quicquid a bono deficit, esse desistit. Quo fit ut mali desinant esse quod fuerant — sed fuisse homines adhuc ipsa humani corporis reliqua species ostendat — quare versi in mali tiam humanam quoque amisere naturam. [16] Sed cum ultra homines quemque provehere sola probitas possit, necesse est ut, quos ab humana condicione deiecit, infra hominis meritum detrudat improbitas; evenit igitur ut, quem transformatum vitiis videas, hominem aestimare non possis²³. [17] Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor: lupi similem dixeris. [18] Ferox atque iniquus linguam litigiis exercet: cani comparabis. [19] Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet: vulpeculis exaequetur. [20] Irae intemperans fremiti leonis animum gestare credatur. [21] Pavidus ac fugax non metuenda formidat: cervis similis habeatur. [22] Segnis ac stupidus torpet: asinum vivit. [23] Levis atque inconstans studia permutat: nihil avibus differt. [24] Foedis immundisque libidinibus immergitur: sordidae suis voluptate detinetur. [25] Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in beluam.

III¹. ela Neritii ducis²

et vagas pelago rates

Eurus appulit insulae³,

pulchra qua residens dea

5 Solis edita semine
 miscet hospitibus novis
 tacta carmine pocula.
 Quos ut in varios modos
 vertit herbipotens manus⁴,
 10 hunc apri facies tegit,
 ille Marmaricus leo
 dente crescit et unguibus;
 hic lupis nuper additus,
 flere dum parat, ululat⁵,
 15 ille tigris ut Indica
 tecta mitis obambulat.
 Sed licet variis malis
 numen Arcadis alitis⁶
 obsitum miserans ducem
 20 peste solverit hospitis,
 iam tamen mala remiges
 ore pocula traxerant,
 iam sues Cerealia
 glande pabula verterant
 25 et nihil manet integrum
 voce, corpore perditis.
 Sola mens stabilis super
 monstra, quae patitur, gemit.
 O levem nimium manum
 30 nec potentia gramina,
 membra quae valeant licet,
 corda vertere non valent!
 Intus est hominum vigor
 arce conditus abdita.
 35 Haec venena potentius
 detrahunt hominem sibi
 dira, quae penitus meant,
 nec nocentia corpori
 mentis vulnere saeviunt.

[4, 1] Turn ego: Fateor, inquam, nec iniuria dici video vitiosos, tametsi humani corporis speciem servant, in beluas tamen animorum qualitate mutari; sed

quorum atrox scelerataque mens bonorum pemicie saevit, id ipsum eis licere nōluissem. — [2] Nec licet, inquit, uti convenienti monstrabitur loco, sed tamen, si id ipsum, quod eis licere creditur, auferatur, magna ex parte sceleratorum hominum poena relevetur. [3] Etenim, quod incredibile cuiquam forte videatur, infeliciores esse necesse est malos, cum cupita perfecerint, quam si ea, quae cupiunt, implere non possint²⁴. [4] Nam si miserum est voluisse prava, potuisse miserius est, sine quo voluntatis miserae langueret effectus. [5] Itaque cum sua singulis miseria sit, triplici infortunio necesse est urgueantur, quos videas scelus velie, posse, perficere. — [6] Accedo, inquam, sed, uti hoc infortunio cito careant patrandi sceleris possibilitate deserti, vehementer exopto. — [7] Carebunt, inquit, ocus quam vel tu forsitan velis vel illi sese aestiment esse carituros; neque enim est aliquid in tam brevibus vitae metis ita serum, quod exspectare longum immortalis praesertim animus putet. [8] Quorum magna spes et excelsa facinorum machina repentino atque insperato saepe fine destruitur, quod quidem illis miseriae modum statuit; nam si nequitia miseros facit, miserior sit necesse est diuturnior ne quam. [9] Quos infelicissimos esse iudicarem, si non eorum malitiam saltern mors extrema finiret; etenim si de pravitatis infortunio vera conclusimus, infinitam liquet esse miseriam, quam esse constat aeternam. — [10] Turn ego: Mira quidem, inquam, et concessu difficilis inlatio, sed his earn, quae prius concessa sunt, nimium convenire cognosco. — [11] Recte, inquit, aestimas, sed qui conclusioni accedere durum putat, aequum est vel falsum aliquid praecessisse demonstret vel collocationem propositionum non esse efficacem necessariae conclusionis ostendat; alioquin concessis praecedentibus nihil prorsus est, quod de inlatione causetur. [12] Nam hoc quoque, quod dicam, non minus mirum videatur, sed ex his, quae sumpta sunt, aequum est necessarium. — Quidnam? inquam. — [13] Feliciores, inquit, esse improbos supplicia luentes, quam si eos nulla iustitiae poena coerceat. [14] Neque id nunc molior, quod cuivis veniat in mentem, corrigi ultione prava mores et ad rectum supplicii terrore deduci, ceteris quoque exemplum esse culpanda fugiendi, sed alio quodam modo infeliciores esse improbos arbitror impunitos, tametsi nulla ratio correctionis, nullus respectus habeatur exempli. — [15] Et quis erit, inquam, praeter hos alius modus? — Et illa: Bonos, inquit, esse felices, malos vero miseros nonne concessimus? — Ita est, inquam. — [16] Si igitur, inquit, miseriae cuiuspiam bonum aliquid addatur, nonne felicius est eo, cuius pura ac solitaria sine cuiusquam boni ammixtione miseria est? — Sic, inquam, videtur. — [17] Quid si eidem misero, qui cunctis careat bonis, praeter ea, quibus miser est, malum aliud fuerit adnexum, nonne multo infelicius eo censendus est, cuius infortunium boni participatione relevatur? — Quidni? inquam. — [18] Habent igitur improbi, cum puniuntur quidem, boni aliquid adnexum, poenam ipsam

scilicet, quae ratione iustitiae bona est, idemque cum supplicio carent, inest eis aliquid ulterius mali, ipsa impunitas, quam iniquitatis merito malum esse confessus es. — [19] Negare non possum. — Multo igitur infeliciores improbi sunt iniusta impunitate donati quam iusta ultione puniti. [20] Sed puniri improbos iustum, impunitos vero elabi iniquum esse manifestum est. — Quis id neget? — [21] Sed ne illud quidem, ait, quisquam negabit bonum esse omne, quod iustum est, contraque, quod iniustum est, malum. — Liquere respondi. [22] Turn ego: Ista quidem consequentia sunt eis, quae paulo ante conclusa sunt; sed quaeso, inquam, te, nullane animarum supplicia post defunctum morte corpus relinquis? — [23] Et magna quidem, inquit, quorum aliapoenali acerbitate, alia vero purgatoria dementia exerceri puto, sed nunc de his disserere consilium non est²⁵.

[24] Id vero hactenus egimus, ut, quae indignissima tibi videbatur malorum potestas, earn nullam esse cognosceres, quosque impunitos querebare, videres numquam improbitatis suae carere suppliciis, licentiam, quam cito finiri precabaris, nec longam esse disceres infelicioremque fore, si diuturnior, infelicissimam vero, si esset aeterna; post haec miseresse improbos iniusta impunitate dimissos quam iusta ultione punitos. [25] Cui sententiae consequens est, ut tum demum gravioribus suppliciis urgeantur, cum impuniti esse creduntur. —

[26] Turn ego: Cum tuas, inquam, rationes considero, nihil dici verius puto, at si ad hominum iudicia revertar, quis ille est, iniuriam? — Nec ambigo, inquam, quin perpresso satisfacerem dolore facientis. — [36] Miserior igitur tibi iniuriae inlator quam acceptor esse videretur. — Consequitur, inquam. — [37] Hac igitur aliisque causis ea radice nitentibus, quod turpitudine suapte natura miseros faciat, apparet inlatam cuilibet iniuriam non accipientis, sed inferentis esse miseriam. — (Apparet, inquam). — [38] Atqui nunc, ait, contra faciunt oratores; pro his enim, qui grave quid acerbumque perpessi sunt, miserationem iudicum excitare conantur, cum magis admittentibus iustior misratio debeat, quos non ab iratis, sed a propitiis potius miserantibusque accusatoribus ad iudicium veluti aegros ad medicum duci oportebat, ut culpa morbos supplicio resecarent. [39] Quo pacto defensorum opera vel tota frigeret, vel si prodesse hominibus mallet, in accusationis habitum verteretur. [40] Ipsi quoque improbi, si eis aliqua rimula virtutem relictam fas esset aspicere vitiorumque sordes poenarum cruciatibus se deposituros viderent, compensatione adipiscendae probitatis nec hos cruciatus esse ducerent defensorumque operam repudiarent ac se totos accusatoribus iudicibusque permetterent. [41] Quo fit ut apud sapientes nullus prorsus odio locus relinquatur, — nam bonos quis nisi stultissimus oderit? — malos vero odisse ratione caret²⁶. [42] Nam si uti corporum languor ita vitiositas quidam est quasi

morbus animorum, cum aegros corpore minime dignos odio, sed potius miseratione iudicemus, multo magis non insequendi, sed miserandi sunt, quorum mentes omni languore atrocior urguet improbitas. cui haec non credenda modo, sed saltern audienda videantur? [27] — Ita est, inquit illa. Nequeunt enim oculos tenebris assuetos ad lucem perspicuae veritatis attollere similesque avibus sunt, quarum intuitum nox inluminat, dies caecat; dum enim non rerum ordinem, sed suos intuentur affectus, vel licentiam vel impunitatem scelerum putant esse felicem.

[28] Vide autem, quid aeterna lex sanciat. Melioribus animum conformaveris: nihil opus est iudice praemium deferente, tu te ipse excellentioribus addidisti. [29] Studium ad peiora deflexeris: extra ne quaesieris ultorem, tu te ipse in deteriora trusisti, veluti, si vicibus sordidam humum caelumque respicias, cunctis extra cessantibus ipsa cemendi ratione nunc caeno, nunc sideribus interesse videaris. [30] At vulgus ista non respicit; quid igitur, hisne accedamus, quos beluis similes esse monstravimus? [31] Quid? Si quis amisso penitus visu ipsum etiam se habuisse oblivisceretur intuitum nihilque sibi ad humanam perfectionem deesse arbitraretur, num videntes eadem caeco putaremus? [32] Nam ne illud quidem adquiescent, quod aequae validis rationum nititur firmamentis, infeliciores eos esse, qui faciant, quam qui patiantur iniuriam. — Vellem, inquam, has ipsas audire rationes. — [33] Omnem, inquit, improbum num supplicio dignum negas? — Minime. — [34] Infelices vero esse, qui sint improbi, multipliciter liquet. — Ita, inquam. — Qui igitur supplicio digni sunt, miseros esse non dubitas. — Convenit, inquam. — [35] Si igitur cognitor, ait, resideres, cui supplicium inferendum putares, eum qui fecisset an qui pertulisset

IV. Quid tantos iuvat excitare motus

et propria fatum sollicitare manu?¹

Si mortem petitis, propinquat ipsa
sponte sua volucres nec remoratur equos.

5 Quos serpens, leo, tigris, ursus, aper
dente petunt, idem se tamen ense petunt;
an distant quia dissidentque mores,
iniustas acies et fera bella movent
atque altemisque volunt perire telis?

10 Non est iusta satis saevitiae ratio;
vis aptam meritis vicem referre:
dilige iure bonos et miseresce malis.

[5, 1] Hic ego: Video, inquam, quae sit vel félicitas vel miseria in ipsis proborum atque improborum meritis constituta. [2] Sed in hac ipsa fortuna populari non nihil boni malive inesse perpendo; neque enim sapientum quisquam exsul inops ignominiosusque esse malit potius quam pollens opibus, honore reverendus, potentia validus in sua permanens urbe iòrere. [3] Sic enim clarius testatiusque sapientiae tractatur officium, cum in contingentes populos regentium quodam modo beatitudo transfunditur, cum praesertim carcer nex ceteraque legalium tormenta poenarum pemiciosus potius civibus, propter quos etiam constitutae sunt, debeantur. [4] Cur haec igitur versa vice mutantur scelerumque supplicia bonos premant, praemia virtutum mali rapiant, vehementer ammiror, quaeque tam iniustae confusionis ratio videatur, ex te scire desidero. [5] Minus etenim mirarer, si misceli omnia fortuitis casibus crederem. Nunc stu porem meum deus rector exaggerat.²⁷[6] Qui cum saepe bonis iucunda, malis aspera contraque bonis dura tribuat, malis optata concédât, nisi causa deprehenditur, quid est, quod a fortuitis casibus differre videatur? — [7] Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione temerarium confusumque credatur²⁸; sed tu quamvis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites.

V. Si quis Arcturi sidera nescit¹
propinqua summo cardine labi,
cur legat tardus plaustra Bootes²
mergatque seras aequore flammās,
5 cum nimis celeres explicet ortus,
legem stupebit aetheris alti.
Palleant plenae cornua lunae³
infecta metis noctis opacae⁴,
quaeque fulgenti texerat ore,
10 confusa Phoebe⁵ detegat astra:
commovet gentes publicus error
lassantque crebris pulsibus aera⁶.
Nemo miratur flamina Cori⁷
litus frementi hindere fluctu
15 nec nivis duram frigore molem
fervente Phoebi solvier aestu.
Hic enim causas cernere promptum est,
illic latentes pectora turbant:
cuncta quae rara provehit aetas

20 stupetque subitis mobile vulgus;
cedat inscitiae nubilus error,
cessent profecto mira videri!

[6, 1] Ita est, inquam; sed cum tui muneris sit latentium rerum causas evolvere velatasque caligine explicare rationes, quaeso uti, quae hinc decemas, quoniam hoc me miraculum maxime perturbât, edisseras. — [2] Tum illa paulisper arridens: Ad rem me, inquit, omnium quaesitu maximam vocas, cui vix exhausti quicquam satis sit²⁹. [3] Talis namque materia est, ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae velut hydrae capita succrescant³⁰; nec ullus fuerit modus, nisi quis eas vivacissimo mentis igne coherceat. [4] In hac enim de providentiae simplicitate³¹, de fati serie³², de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina³³, de arbitrii liberiate quaeri solet, quae quanti oneris sint ipse perpendis. [5] Sed quoniam haec quoque te nosse quaedam medicinae tuae portio est, quamquam angusto limite temporis saepti tamen aliquid deliberare conabimur. [6] Quodsi te musici carminis oblectamenta delectant, hanc oportet paulisper diffêras voluptatem, dum nexas sibi ordine contexo rationes³⁴. — Ut übet, inquam.

[7] Tune velut ab alio orsa principio³⁵ ita disseruit: Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et quicquid aliquo movetur modo causas, ordinem, formas ex divinae mentis stabilitate sortitur. [8] Haec in suae simplicitatis arce composita³⁶ multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa divinae intellegentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad e a, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est³⁷. [9] Quae diversa esse facile liquebit, si quis utriusque vim mente conspexerit: nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta³⁸, quae cuncta disponit, fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus. [10] Providentia nam que cuncta pariter quamvis diversa, quamvis infinita complectitur, fatum vero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectum providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur.

[11] Quae licet diversa sint, alterarti tamen pendet ex altero; ordo nam que fatalis ex providentiae simplicitate procedit³⁹. [12] Sicut enim artifex faciendae rei formam mente praeciens movet operis effectum et, quod simpliciter praesentarieque pro spexerat, per temporales ordines ducit, ita deus providentia

quidem singulariter stabiliterque facienda disponit, fato vero haec ipsa, quae disposuit, multipliciter ac temporaliter administrat. [13] Sive igitur famulantibus quibusdam providentiae divinis spiritibus⁴⁰ fatum exercetur seu anima⁴¹ seu tota inserviente natura seu caelestibus siderum motibus⁴² seu angelica virtute seu daemonum varia sollertia seu aliquibus horum seu omnibus fatalis series textitur, illud certe manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam⁴³, fatum vero eorum, quae divina simplicitas gerenda disposuit, mobilem nexum atque ordinem temporalem.

[14] Quo fit ut omnia, quae fato subsunt, providentiae quoque subiecta sint, cui ipsum etiam subiacet fatum, quaedam vero, quae sub providentia locata sunt, fati seriem superent; ea vero sunt, quae primae propinqua divinitati⁴⁴ stabiliter fixa fatalis ordinem mobilitatis excedunt. [15] Nam ut orbium circa eundem cardinem sese vertentium, qui est intimus, ad simplicitatem medietatis accedit ceterorumque extra locatorum veluti cardo quidam, circa quem versentur, existit, extimus vero maiore ambitu rotatus, quanto a puncti media individuitate discedit, tanto amplioribus spatiis explicatur, si quid vero illi se medio conectat et societ, in simplicitatem cogitur diffundique ac diffluere⁴⁵ cessât, simili ratione, quod longius a prima mente discedit, maioribus fati nexibus implicatur ac tanto aliquid fato liberum est, quanto illum rerum cardinem vicinius petit. [16] Quodsi supernae mentis haeserit firmitati⁴⁶, motu carens fati quoque supergreditur necessitatem. [17] Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem. [18] Ea series⁴⁷ caelum ac sidera movet, elementa in se invicem temperat et alterna commutatione transformat; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fetuum seminumque rénovât progressus. [19] Haec actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum conexione constringit, quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est. [20] Ita enim res optime reguntur, si manens in divina mente simplicitas indeclinabilem causarum ordinem promat, hic vero ordo res mutabiles et alioquin temere fluituras propria incommutabilitate coerceat.

[21] Quo fit ut, tametsi vobis hunc ordinem minime considerare valentibus confusa omnia perturbataque videantur, nihilo minus tarnen suus modus ad bonum dirigens cuncta disponat. [22] Nihil est enim, quod mali causa ne ab ipsis quidem improbis fiat; quos, ut uberrime demonstratum est, bonum quaerentes pravus error avertit, nedum ordo de summi boni cardine praticiens a suo quoquam deflectat exordio⁴⁸. [23] Quae vero, inquires, potest ulla iniquior esse confusio, quam ut bonis turn adversa tum prospera, malis etiam tum optata tum

odiosa contingant? [24] Num igitur ea mentis integritate homines degunt ut, quos probos improbosve censuerant, eos quoque, uti existimant, esse necesse sit? [25] Atqui in hoc hominum iudicia depugnant et, quos alii praemio, alii supplicio dignos arbitrantur.

[26] Sed concedamus, ut aliquis possit bonos malosque discernere; num igitur poterit intueri illam intimam temperiem, velut in corporibus dici solet, animoram?⁴⁹[27] Non enim dissimile est miraculum nescienti cur sanis corporibus his quidem dulcia, illis vero amara conveniant, cur aegri etiam quidam lenibus, quidam vero acribus adiuvantur. [28] At hoc medicus, qui sanitatis ipsius atque aegritudinis modum temperamentumque dinoscit, minime miratur. [29] Quid vero aliud animoram salus videtur esse quam probitas, quid aegritudo quam vitia, quis autem alius vel servator bonorum vel malorum depulsor quam rector ac medicator mentium deus? [30] Qui cum ex alta providentiae specula respexit, quid unicuique conveniat, agnoscit et, quod convenire novit, accommodat. [31] Hic iam fit illud fatalis ordinis insigne miraculum, cum ab sciente geritur quod stupeant ignorantes.

[32] Nam ut pauca, quae ratio valet humana, de divina profunditate perstringam, de hoc, quem tu iustissimum et aequi servantissimum⁵⁰ putas, omnia scienti providentiae diversum videtur. [33] Et victricem quidem causam dis, victam vero Catoni⁵¹ placuisse familiaris noster⁵² Lucanus ammonuit. [34] Hic igitur quicquid citra spem videas geri, rebus quidem rectus ordo est, opinioni vero tuae perversa confusio. [35] Sed sit aliquis ita bene moratus, ut de eo divinum iudicium pariter humanumque consentiat, sed est animi viribus infirmus, cui si quid eveniat adversi, desinet colere forsitan innocentiam, per quam non potuit retinere fortunam. [36] Parcit itaque sapiens dispensatio ei, quem deteriorem facere possit adversitas, ne, cui non convenit, laborare patiatur. [37] Est alius cunctis virtutibus absolutus sanctusque ac deo proximus; hunc contingi quibuslibet adversis nefas providentia iudicat adeo ut ne corporeis quidem morbis agitari sinat. [38] Nam ut quidam⁵³ me quoque excellentior:

άνδρός δὴ ιερὸν δέμας αἰθέρες οἰκόδομησαν.

[39] Fit autem saepe uti bonis summa rerum regenda deferatur, ut exuberans retundatur improbitas. [40] Aliis mixta quaedam pro animorum qualitate distribuit, quosdam remordet, ne longa felicitate luxurient, alios duris (sinit) agitari, ut virtutes animi patientiae usu atque exercitatione confirment. [41] Alii plus aequo metuunt quod ferre possunt, alii plus aequo despiciunt quod ferre non possunt; hos in experimentum sui tristibus ducit. [42] Nonnulli venerandum

saeculis nomen gloriosae pretio mortis emerunt, quidam supplicii inexpugnabiles exemplum ceteris praetulerunt invictam malis esse virtutem; quae quam recte atque disposite et ex eorum bono, quibus accedere videntur, fiant, nulla dubitatio est. [43] Nam illud quoque, quod improbis nunc tristia, nunc optata proveniunt, ex eisdem ducitur causis⁵⁴. [44] Ac de tristibus quidem nemo miratur, quod eos maio meritos omnes existimant — quorum quidem supplicia tum ceteros ab sceleribus deterrent, tum ipsos, quibus invehuntur, emendant — laeta vero magnum bonis argumentum loquuntur, quid de huius modi felicitate debeant iudicare, quam famulari saepe improbis cernant. [45] In qua re illud etiam dispensari credo, quod est forsitan alicuius tam praeceptum atque importuna natura, ut eum in scelera potius exacerbare possit rei familiaris inopia; huius morbo providentia collatae pecuniae remedio medetur. [46] Hic foedatam probis conscientiam spectans et se cum fortuna sua comparans forsitan pertimescit ne, cuius ei iucundus usus est, sit tristis amissio; mutabit igitur mores ac, dum fortunam metuit amittere, nequitiam derelinquit. [47] Alios in cladem meritam praecipitavit indigne acta felicitas, quibusdam permissum puniendi ius, ut exercitii bonis et malis esset causa supplicii. [48] Nam ut probis atque improbis nullum foedus est, ita ipsi inter se improbi nequeunt convenire. [49] Quidni, cum a semet ipsis diserpentibus conscientiam vitiis⁵⁵ quisque dissentiat faciantque saepe quae, cum gesserint, non fuisse gerenda decemant?

[50] Ex quo saepe summa illa providentia protulit insigne miraculum, ut malos mali bonos facerent⁵⁶. [51] Nam dum iniqua sibi a pessimis quidam perpeti videntur, noxiorum odio flagrant ad virtutis frugem rediere, dum se eis dissimiles student esse, quos oderant. [52] Sola est enim divina vis, cui mala quoque bona sint, cum eis competenter utendo alicuius boni elicit effectum. [53] Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut, quod adsignata ordinis ratione decesserit, hoc licet in alium, tamen ordinem relabatur, ne quid in regno providentiae liceat temeritati.

[54] ργαλέον δέ μ.ε ταύτα \$εόν ως πάντ' αγόρευε tv⁵⁷.

[55] Neque enim fas est homini cunctas divinae operae machinas vel ingenio comprehendere vel explicare sermone⁵⁸. [56] Hoc tantum perspexisse sufficiat, quod naturarum omnium proditor deus idem ad bonum dirigens cuncta disponat dumque ea, quae protulit in sui similitudinem, retinere festinat, malum omne de rei publicae suae terminis per fatalis seriem necessitatis eliminat. [57] Quo fit ut, quae in terris abundare creduntur, si disponentem providentiam spectes, nihil usquam mali esse perpendas. [58] Sed video te iam dudum et pondéré quaestionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis exspectare dulcedinem; accipe igitur haustum, quo refectus firmior in ulteriora contendas⁵⁹.

VI¹. Si vis celsi iura Tonantis²

pura sollers cernere mente,
aspice summi culmina caeli;
illic iusto foedere rerum
5 veterem servant sidera pacem.
Non sol rutilo concitus igne³
gelidum Phoebes impedii axem
nec, quae summo vertice mundi
flectit rapidos Ursa meatus,
10 numquam occiduo Iota profundo⁴,
cetera cemens sidera mergi
cupit Oceano tingere flammās;
semper vicibus temporis aequis
Vesper seras nuntiat umbras
15 revehitque diem Lucifer alium.
Sic aeternos reficit cursus
alter amor⁵, sic astrigeris
bellum discors exultat oris.
Haec concordia temperat aequis
20 elementa modis, ut pugnancia
vicibus cedant humida siccis
iungantque fidem frigora flammis,
pendulus ignis surgat in altum
terraeque graves pondéré sidant.
25 His de causis vere tepenti
spirat florifer annus odores,
aestas cererem fervida siccāt,
remeat pomis gravis autumnus,
hiemem defluus inrigat imber.
30 Haec temperies alit ac profert
quicquid vitam spirat in orbe;
eadem rapiens condit et aufert
obitu mergens orta supremo.
Sedet interea conditor altus
35 rerumque regens flectit habenas,
rex et dominus⁶, fons et origo⁷,
lex et sapiens arbiter aequi⁸,
et, quae motu concitat ire,

40 sistit retrahens ac vaga firmat;
5nam nisi rectos revocans itus
flexos iterum cogat in orbes⁹,
quae nunc stabilis continet ordo,
dissaepa suo fonte¹⁰ fatiscant.
Hic est cunctis communis amor
45 repetuntque boni fine teneri¹¹,
quia non aliter durare queant,
nisi converso rursus amore¹²
refluant causâe, quae dedit esse¹³.

[7, 1] Iamne igitur vides, quid haec omnia, quae diximus, consequatur? — Quidnam? inquam. — [2] Omnem, inquit, bonam prorsus esse fortunam. — Et qui id, inquam, fieri potest? — [3] Attende, inquit. Cum omnis fortuna vel iucunda vel aspera tum remunerandi exercendive bonos, tum puniendi corrigendive improbos causa deferatur, omnis bona⁶⁰, quam vel iustam constat esse vel utilem. — [4] Nimis quidem, inquam, vera ratio et, si quam paulo ante docuisti providentiam fatumve considerem, firmis viribus nixa sententia. [5] Sed eam, si placet, inter eas, quas inopinabiles paulo ante⁶¹ posuisti, numeremus. — Qui? inquit. — [6] Quia id hominum sermo communis usurpât et quidem crebro, quorundam malam esse fortunam. — [7] Visne igitur, inquit, paulisper vulgi sermonibus accedamus, ne nimium velut ab humanitatis usu recessisse videamur? — Ut placet, inquam. — [8] Nonne igitur bonum censes esse quod prodest? — Ita est, inquam. — [9] Quae vero aut exercet aut corrigit, prodest? — Fateor, inquam. — Bona igitur? — Quidni? — [10] Sed haec eorum est, qui vel in virtute positi contra aspera bellum gerunt vel a vitiis déclinantes virtutis iter arripiunt. — Negare, inquam, nequeo. — [11] Quid vero iucunda, quae in praemium tribuitur bonis, num vulgus malam esse decemit? — Nequaquam, verum uti est, ita quoque esse optimam censet. — [12] Quid reliqua, quae cum sit aspera, iusto supplicio malos cohercet, num bonam populus putat? — [13] Immo omnium, inquam, quae excogitari possunt, iudicat esse miserrimam. — [14] Vide igitur, ne opinionem populi sequentes quiddam valde inopinabile confecerimus. — Quid? inquam. — [15] Ex his enim, ait, quae concessa sunt, evenit eorum quidem, qui vel sunt vel in possessione vel in provectu vel in adeptione virtutis, omnem, quaecumque sit, bonam, in improbitate vero manentibus omnem pessimam esse fortunam. — [16] Hoc, inquam, verum est, tametsi nemo audeat confitelli. — [17] Quare, inquit, ita vir sapiens moleste ferre non debet, quotiens in fortunae certamen adducitur, ut

virum fortem non decet indignali, quotiens increpuit bellicus tumultus. [18] Utrique enim huic quidem gloriae propagandae, illi vero conformandae sapientiae difficultas ipsa materia est. [19] Ex quo etiam virtus vocatur, quod suis viribus⁶² nitens non superetur adversis; neque enim vos in propectu positi virtutis diffiuere deliciis et emarcescere voluptate venistis. [20] Proelium cum omni fortuna animis acre consentis, ne vos aut tristis opprimât aut iucunda corrampat. [21] Firmis medium viribus occupate; quicquid aut infra subsistit aut ultra progreditur, habet contemptum felicitatis, non habet praeminm laboris. [22] In vestra enim situm manu, qualem vobis fortunam formare malitis; omnis enim, quae videtur aspera, nisi aut exercet aut corrigit, punit.

VII¹. Bella bis quinis operatus annis
ultor Atrides Phrygiae ruinis
fratris amissos thalamos piavit².
Ille dum Graiae dare vela classi
5 optat et ventos redimit cruore,
exuit patrem miserumque tristis
foederat natae iugulum sacerdos³.
Flevit amissos Ithacus sodales⁴,
quos feras vasto recubans in antro
10 mersit immani Polyphemus alvo;
sed tamen caeco furibundus ore
gaudium maestis lacrimis rependit.
Herculem duri celebrant labores:
ille Centauros domuit superbos,
15 abstulit saevo spoliū leoni
fbr̄it et certis volucres sagittis⁵,
poma cementi rapuit draconi⁶
aureo laevam gravior metallo,
Cerbemm traxit triplici catena.
20 Victor immitem posuisse fertur
pabulum saevis dominum quadrigis⁷.
Hydra combusto periit veneno⁸,
fronte turpatus Achelous amnis
ora demersit pudibunda ripis.
25 Stravit Antaeum Libycis harenis,
Cacus Euandri satiavit iras⁹,
quosque pressuras foret altus orbis,

saetiger spumis umeros notavit¹⁰.
Ultimus caelum labor inreflexo
30 sustulit collo pretiumque rursus
ultimi caelum meruit laboris.
Ite nunc, fortes, ubi celsa magni
ducit exempli via. Cur inertes
terga nudatis?¹¹ Superata tellus
35 sidera donat.

LIBRO QUARTO

[1, 1] Dopo che Filosofia ebbe cantato questi versi con voce dolce e soave mantenendo la dignità nel volto e la serietà nel parlare¹, allora io, che pure non avevo del tutto obliato la tensione del dolore inflitto profondamente nel mio animo, la interrompi mentre si preparava a dire ancora qualche cosa, ed esclamai: [2] «O tu che precedi la luce vera², quello che fino ad ora ci ha fatto conoscere il tuo parlare mi si è rivelato divino, considerandolo attentamente, e invincibile per merito dei tuoi ragionamenti; e le tue argomentazioni, anche se poco fa le avevo dimenticate per il dolore della offesa ricevuta, tuttavia non erano state del tutto da me ignorate. [3] Ma proprio in questo consiste il motivo maggiore del mio cruccio, e cioè che, nonostante che sia buono il reggitore delle cose, i mali possano comunque esistere di per sé o sfuggire impuniti: certamente tu vedi quanta meraviglia susciti, già da solo, questo fatto. [4] A questa si aggiunge un'altra cosa ancora più grave, ché, sotto il dominio ed il rigoglio della ingiustizia, la virtù non solamente non ottiene i suoi premi, ma addirittura è calpestata e gettata sotto i piedi dei malvagi, ed è lei punita in luogo degli scellerati. [5] E che questo succeda nel regno di Dio, il quale conosce ogni cosa e può ogni cosa, ma vuole solamente ciò che è buono, è un fatto del quale nessuno può meravigliarsi o dolersi a sufficienza»³. [6] E allora lei: «E sarebbe senza dubbio un fatto degno di infinita meraviglia e ancora più orrendo di tutti i mostri se, come tu pensi, nella casa ordinatissima⁴, di così grande padre di famiglia (se così lo si può chiamare), gli oggetti di poco pregio fossero tenuti in grande onore e quelli preziosi fossero disprezzati. [7] Ma non è così, ché se le conclusioni a cui siamo arrivati poco fa rimangono salde, tu capirai che, per la volontà di quello stesso Dio del cui regno ora noi stiamo parlando, i buoni sono sempre potenti, mentre i malvagi sono sempre abietti e deboli e i vizi mai sfuggono alle pene né le virtù sono prive del loro premio; ai buoni tocca una sorte felice, ai malvagi sempre una sorte infelice, e molte altre cose del genere che, sopiti oramai i tuoi lamenti, ti daranno forza e fermezza insieme e saldezza. [8] E poiché tu hai visto, ché te l'ho mostrata io stesso poco fa, la forma della vera felicità, e hai capito

anche in che cosa essa sia riposta, ora, dopo aver percorso tutti gli argomenti che penso sia necessario far precedere, ti mostrerò la strada che ti possa ricondurre alla tua casa⁵. [9] Darò anche ali alla tua mente⁶, perché possa levarsi in alto, di modo che, scacciato il turbamento, tu possa tornare sano e salvo nella tua patria, grazie alla mia guida, alla mia via e anche al mio trasporto.

I. Alate piume io posseggo¹,
che possono salire in cima al polo²;
quando la mente veloce se ne riveste,
odia e disprezza la terra³,
supera la massa dell'aria infinita
e vede dietro di sé le nubi;
oltrepassa il vortice del fuoco⁴,
ardente pel rapido moto dell'etere,
finché assurge alle stellate dimore
e unisce la sua strada a Febo
o accompagna il gelido vecchio⁵ nel cammino,
qual seguace dell'astro corrusco⁶;
ovunque vien dipinta la notte che luccica di stelle⁷,
ripercorre il circolo di un astro⁸
e, una volta che ne sia sazia,
lascia dietro a sé l'estremità del polo;
cammina sul dorso dell'etere⁹ veloce,
padrona oramai della veneranda luce.
Qui il Signore dei re ha lo scettro
e regge le redini del mondo¹⁰;
tiene stando fermo il carro alato,
lampeggiante dominatore delle cose.
Se là ti porterà di ritorno quel cammino
che ora immemore ricerchi,
tu dirai: 'Questa, ricordo, è la mia patria,
da qui son nato, qui fermerò il mio passo'.
Ché se ti piacesse guardare la notte
della terra, che tu hai lasciato,
lì vedrai esuli i tiranni che, torvi,
temono i popoli miserabili¹¹».

[2, 1] E allora io: «Ah», dissi, «quanto grandi cose tu prometti! E non dubito che tu possa compierle, pur che tu non mi faccia aspettare, dopo che mi hai esortato!» [2] «Prima di tutto, dunque», ella disse, «sarà opportuno che tu conosca che i buoni posseggono sempre il potere, mentre i malvagi sono privati di tutte le forze: di queste due proposizioni, l'una è dimostrata dall'altra⁷. [3] Poiché, infatti, il bene e il male sono contrari tra di loro, se risulterà che il bene è potente, sarà evidente la debolezza del male, mentre se sarà manifesta la fragilità del male, sarà evidente la solidità del bene. [4] Ma perché sia ancor più creduta la nostra affermazione, procederò per l'uno e per l'altro sentiero, confermando ora da questa parte ora da quella ciò che mi sono proposto.

[5] Due sono le cose che producono l'attuarsi di ogni azione umana, vale a dire il volere e il potere: se una qualunque delle due viene a mancare, niente si può ottenere. [6] Se, infatti, manca il volere, nessuno nemmeno si accinge a fare quello che non vuole, mentre se manca il potere, sarà vana la volontà. [7] Per cui se tu vedi uno che vuole ottenere qualche cosa, che però non gli riesce affatto, non puoi dubitare che a costui è mancato il poter ottenere quello che ha voluto». «Questo è evidente», risposi, «e non lo si può negare in alcun modo». [8] «E se invece tu vedi che uno è riuscito a fare quello che ha voluto, forse dubiterai che ha anche potuto farlo?» «Per niente». [9] «Ma ciascuno è forte per quello che può fare, mentre deve essere considerato debole per quello che non riesce a fare». «Lo ammetto», risposi. [10] «Ti ricordi, dunque», riprese, «che dai precedenti ragionamenti è stato dedotto che ogni intento della volontà umana, la quale è spinta da impulsi differenti, si affretta a raggiungere la felicità?» «Mi ricordo», risposi, «che fu dimostrato anche quello». [11] «E ti ricordi che la felicità è il bene stesso e che in tal modo, quando si ricerca la felicità, tutti desiderano il bene?» «Non è che lo ricordi», risposi: «è che lo tengo fisso nella mia memoria». [12] «Dunque tutti gli uomini, i buoni e i cattivi parimenti, con uno sforzo che è uguale in tutti, tendono a raggiungere il bene». «Questa è una conseguenza necessaria». [13] «Ma è certo che i buoni diventano buoni perché hanno raggiunto il bene». «È certo». «Dunque i buoni raggiungono quello che desiderano?» «Sembra di sì». [14] «Ché se i malvagi, invece, ottenessero quello che desiderano, cioè il bene, non potrebbero più essere malvagi». «È così». [15] Dal momento, dunque, che gli uni e gli altri ricercano il bene, ma gli uni lo ottengono, gli altri no, ci può essere qualche dubbio che i buoni, sì, siano potenti, i malvagi, invece, per niente affatto?» [16] «Chiunque ne dubita», risposi, «non è in grado di considerare né la natura delle cose né la consequenzialità dei ragionamenti».

[17] Disse allora: «Ebbene, se vi sono due persone, il cui proposito è lo stesso ed è secondo natura, e se una di esse esegue e compie tale proposito con mezzi

conformi a natura, mentre l'altra non è affatto in grado di perseguire quel compito naturale⁸, e, in un modo diverso da quello che è conforme alla natura, non tanto esegue quello che si era proposto, ma imita solamente chi lo esegue, quale di queste due tu definisci la più forte?» [18] Risposi: «Anche se congetturo quello a cui vuoi arrivare, tuttavia desidero ascoltarlo da te con maggior chiarezza». [19] Riprese: «Negherai tu forse che il moto del camminare, che gli uomini possiedono, sia secondo natura?» «Per niente affatto», risposi. [20] «E dubiti forse che il compito dei piedi, di eseguire tal cosa, sia naturale?» «Nemmeno questo», risposi. [21] «Dunque, se uno è in grado di procedere con i suoi piedi e cammina, e un altro, al quale manca questo compito naturale dei piedi, cerca di camminare appoggiandosi sulle mani, chi dei due può a buon diritto essere considerato più forte?» [22] «Organizza pure tutti gli altri ragionamenti», risposi, «ché nessuno potrebbe dubitare che colui che è in grado di esercitare il suo compito naturale è più forte di colui che non lo può». [23] «Ma il sommo bene, che è stato proposto ugualmente ai buoni e ai malvagi, i buoni lo ricercano per mezzo del compito naturale, quello delle virtù, mentre i malvagi cercano di ottenere il medesimo bene per mezzo di svariati desideri, il che non costituisce il compito naturale che serve a ottenere il bene; o tu la pensi diversamente?» [24] «Per niente», risposi; «infatti è anche chiaro che cosa ne consegua. Ché in base a quello che ho ammesso è necessario che i buoni siano potenti, e i malvagi, invece, siano deboli». [25] «Con esattezza», rispose, «tu mi precedi, e questo è un indizio, come son soliti sperare i medici, del fatto che la tua natura si è oramai ripresa e resiste al male. [26] Ma poiché vedo che tu sei prontissimo a comprendere, accumulerò ragionamenti in gran copia: vedi, infatti, fin dove arriva la debolezza dei malvagi, i quali non possono nemmeno giungere a quella meta alla quale li conduce e quasi li spinge l'istinto naturale⁹. [27] E che succederebbe, se essi fossero abbandonati da questo così grande e quasi invitto sostegno della natura, che li precede sulla loro strada? [28] Considera, invece, da quanta impotenza siano colpiti gli uomini scellerati. E infatti essi non ricercano dei premi di poco conto o ridicoli¹⁰, che comunque non possono conseguire ed ottenere, ma vengono meno proprio là dove si trova la vetta e la somma di tutte le cose, e i miseri non ottengono il successo in quell'ambito nel quale soltanto si danno da fare giorno e notte, mentre è proprio in questo che emergono le forze dei buoni. [29] Come, infatti, tu considereresti particolarmente dotato a camminare quell'uomo che, procedendo a piedi, sarebbe potuto arrivare fino a quel luogo oltre il quale non vi è nessuna strada percorribile, così è inevitabile che tu consideri potentissimo colui che afferra il termine delle cose desiderabili, oltre il quale non vi è niente. [30] Da ciò consegue l'opposto, cioè che gli

scellerati sembrano anche completamente privati di ogni forza. [31] Perché, infatti, abbandonata la virtù ricercano i vizi? Per ignoranza di ciò che è bene? Ma che cosa c'è di più debole della cecità dell'ignoranza? Oppure sanno che cosa debbono cercare, ma il piacere li fa precipitare lontano dalla retta strada? Anche in tal caso sono deboli: per l'intemperanza, sì che non possono contrastare il male¹¹. [32] Oppure scientemente e volontariamente abbandonano il bene e si volgono al vizio? Ma anche in tal caso cessano non solamente di essere potenti, ma addirittura di essere¹²; infatti coloro che abbandonano il fine comune a tutte le cose che esistono¹³, contemporaneamente cessano di esistere.

[33] Questo, certo potrebbe a qualcuno sembrare strano, e cioè che noi diciamo che non esistono i malvagi, che pure sono la maggioranza degli uomini: ma la cosa sta proprio così. [34] Infatti io non nego che i malvagi siano malvagi, ma nego che essi puramente e semplicemente siano. [35] Dunque come tu potresti chiamare cadavere un uomo morto, ma non lo potresti chiamare semplicemente 'uomo', così quelli che sono nel vizio io potrei senza dubbio ammettere che siano malvagi, ma non potrei confessare che essi semplicemente 'siano'. [36] 'È', infatti, quello che mantiene il proprio ordine e conserva la propria natura, mentre quello che si allontana dalla sua natura abbandona anche l'essere, che è posto nella sua natura. [37] Ma, tu dirai, i malvagi possono qualcosa. Nemmeno io lo potrei negare, ma questa loro potenza deriva da debolezza, non da forza. [38] Possono, infatti, fare il male, che non avrebbero potuto per niente fare, se avessero potuto rimanere nella possibilità di fare il bene. [39] Ma questo poter fare il male dimostra con tutta evidenza che essi non possono niente, ché se, come poco fa abbiamo dedotto, il male è il nulla, dal momento che essi possono solamente il male, è chiaro che i malvagi non possono niente». «È chiaro». [40] E perché tu capisca quale sia l'efficacia di questa potenza, poco fa abbiamo formulato la definizione¹⁴ che non vi è niente di più potente del sommo bene». «È così», risposi. «Ma il sommo bene», disse, «non può fare il male». «Per niente affatto». [41] «Vi è dunque qualcuno che ritenga che gli uomini possono tutto?» «Nessuno, a meno che non sia pazzo». «Eppure sempre gli uomini possono fare il male». «Volesse il cielo che non lo potessero!», risposi. [42] «Dal momento, dunque, che solamente colui che è potente nel bene può tutto, mentre non possono tutto coloro che sono potenti anche nel male, è evidente che quelli che possono il male possono di meno. [43] A ciò si aggiunge che noi mostriamo che ogni potere deve essere annoverato tra le cose desiderabili e che tutte le cose desiderabili si riferiscono al bene, alla vetta, per così dire, della loro natura¹⁵. [44] Ma la possibilità di commettere un delitto non può essere riferita al bene, e pertanto non merita di essere desiderata. Eppure ogni potere è degno di essere desiderato: è

chiaro, allora, che la possibilità di fare il male non è un potere. [45] Da tutto ciò risultano dunque assolutamente indubitabili la potenza dei buoni e la debolezza dei malvagi, ed è evidente che è vera quella sentenza di Platone¹⁶, che solamente i sapienti possono fare quello che desiderano, mentre i malvagi possono attuare quello che a loro piace, ma non possono compiere quello che desiderano. [46] Fanno, infatti, qualunque cosa, mentre per mezzo di quello che li diletta credono di ottenere quel bene che essi desiderano, ma non vi riescono affatto, perché le turpitudini non pervengono alla felicità.

II. Quei re che tu vedi sedere in alto sul soglio¹,
splendidi per porpora lucente, circondati da armi spaventose,
torvi nel volto e minacciosi, ansimanti di rabbia nel cuore,
se uno spogliasse quei superbi del velo della vana pompa,
già vedrebbe che quei padroni entro di sé portan strette catene:
di qua la libidine li turba nel cuore con mai sazio veleno,
di là l'ira flagella la mente, torbida levando i suoi flutti,
la tristezza dentro li angoscia o la speranza ingannatrice li tormenta.
Dunque, dal momento che vedi che una sola persona sopporta tanti
tiranni,
costui non fa quel che desidera, perché è oppresso da crudeli padroni.

[3, 1] Vedi, dunque, in quale fango si aggirino le indegne azioni, e di quale luce risplenda l'onestà? In tutto ciò è evidente che mai ai buoni mancano i premi, e mai ai delitti mancano i loro supplizi. [2] Infatti, la cosa in vista della quale ogni altra è fatta può apparire a buon diritto il premio dalle cose che si fanno, così come la corona è esposta alla vista di tutti come premio della corsa nello stadio, e per essa si corre. [3] Ma noi abbiamo dimostrato che la felicità è esattamente quel bene per cui tutte le cose vengono fatte: pertanto il bene stesso è stato proposto come premio comune di tutte le azioni umane. [4] E questo bene non può essere separato da coloro che sono buoni — altrimenti non potrebbe più essere chiamato a buon diritto 'buono' chi fosse privo del bene — per cui ai buoni costumi non mancano i loro premi. [5] Incrudeliscano, dunque, i malvagi quanto vogliono: al sapiente comunque non cadrà dal capo la corona, né appassirà¹⁷, in quanto la malvagità altrui non toglie agli animi onesti il proprio onore. [6] Ché se l'onesto si rallegrasse di un onore ricevuto dall'esterno, glielo potrebbe togliere o una qualunque altra persona o quella stessa che glielo ha dato; ma poiché lo conferisce a ciascuno la propria onestà, costui mancherà del suo premio allorquando cesserà di essere onesto. [7] Infine, dal momento che ogni bene è

ricercato perché è ritenuto tale, chi potrebbe giudicare privo del suo premio colui che è in possesso del bene? [8] E qual è questo premio? Il più bello e il più importante di tutti: ricorda, infatti, quel corollario che poco fa ti ho insegnato come fondamentale¹⁸, e trai la seguente deduzione: [9] dal momento che la felicità è il bene stesso, è chiaro che tutti i buoni sono felici proprio perché sono buoni. [10] Ma coloro che sono felici si è convenuto a dire che sono dèi¹⁹: pertanto il premio dei buoni, che non sarà consumato dal passare del tempo, non sarà diminuito dal potere di alcuno e non sarà offuscato dalla malvagità di nessuno, consiste nel diventare dèi²⁰. [11] Così stando le cose, il sapiente non avrebbe motivo di dubitare nemmeno che la pena è inseparabile dai malvagi: infatti, dal momento che il bene e il male, e parimenti le pene e i premi, sono in opposizione diretta tra di loro, quei vantaggi che noi vediamo aggiungersi al premio che tocca al buono, è necessario che nella pena del malvagio corrispondano in senso contrario. [12] Come, dunque, per gli onesti la stessa onestà è il premio, così per i disonesti la stessa malvagità è il supplizio²¹. E pertanto chiunque è colpito da una pena non dubita di essere colpito da un male. [13] Se, dunque, volessero giudicarsi da sé, potrebbero forse apparire a se stessi esenti dal supplizio coloro che la malvagità, che è il male estremo, non soltanto ha colpito, ma anche ha gravemente reso infetti?

[14] Considera, poi, dalla parte opposta a quella dei buoni, quale pena accompagni i malvagi: infatti tu hai appreso poco fa²² che tutto quello che esiste è uno e l'unità stessa è il bene, e ne è conseguito che tutto quello che esiste risulta anche essere cosa buona. [15] In questo modo, dunque, tutto quello che si allontana dal bene cessa di esistere. Per cui avviene che i malvagi cessano di essere quello che erano stati prima (ma che fossero stati uomini lo mostra anche quanto rimane dell'apparenza del corpo umano), per cui, voltisi alla malvagità, hanno perduto anche la natura umana. [16] Ma dal momento che soltanto l'onestà può fare avanzare qualcuno oltre i limiti fissati per l'uomo, è inevitabile che la malvagità abbassi al di sotto della dignità di essere umano coloro che essa ha espulso dalla condizione umana: avviene pertanto che tu non potrai più considerare uomo colui che vedi essere stato deformato dai vizi²³. [17] Arde di avidità colui che con la violenza strappa agli altri le loro ricchezze: lo potresti dire simile al lupo. [18] Una persona feroce e implacata esercita la sua lingua a litigare: lo paragonerai ad un cane. [19] Colui che tende insidie di nascosto è lieto di derubarti con la frode: e allora sia considerato uguale alle volpi spregevoli. [20] Chi non sa frenare l'ira, freme: si può credere che egli abbia un animo di leone. [21] Colui che è vile e pronto a fuggire teme anche quello che non desta paura: lo si consideri simile ai cervi. [22] Colui che è pigro e ristupidito se ne sta inerte:

vive come un asino. [23] La persona leggera e incostante cambia sempre i suoi interessi: non c'è nessuna differenza tra lui e gli uccelli. [24] Uno è immerso in libidini sporche e immonde: è impigliato nel piacere che è proprio di un sozzo maiale. [25] Ne consegue che colui che, abbandonata l'onestà, ha smesso di essere un uomo, dal momento che non può passare nella condizione di essere Dio, si muta in una bestia feroce.

III¹. Le vele del condottiero di Nerito²
e le navi che erravano sul mare
furono spinte dall'Euro all'isola³
dove abitava la bella dea
nata dalla stirpe del Sole.
Essa mesce per i nuovi stranieri
bevande toccate da magia.
Allorché in vari modi li ebbe mutati
la mano potente nelle erbe⁴,
l'uno è coperto dal muso del cinghiale,
all'altro, come leone di Marmarica,
crescono denti ed unghie;
quest'altro è aggiunto al branco dei lupi
e, quando vuol piangere, ulula⁵;
quello, divenuto una tigre dell'india,
mite si aggira per la casa.
Ma anche se il nume Arcade alato⁶,
commiserando il re
circondato da tanti mali,
lo ha liberato dalla peste dell'ospite,
già però i rematori avevano
bevuto la sciagurata bevanda,
e già, divenuti porci,
mangiavan ghiande anziché pane,
e niente era rimasto intatto a costoro,
che avean perduto e voce e corpo.
Solo la mente è come prima, e geme
le orrende sciagure che ha patito.
Oh fin troppo leggera quella mano,
oh erbe inefficaci, che anche se posson le membra,
i cuori non posson mutare!

All'interno è la forza dell'uomo,
in una rocca racchiusa nascosta.
Più spaventevolmente strappano
l'uomo a se stesso quei veleni
orrendi che serpeggiano all'interno
e senza nuocere al corpo
infuriano colpendo la mente».

[4, 1] E allora io: «Lo ammetto», dissi, «e vedo che non senza motivo si dice che le persone immerse nei vizi, anche se conservano la figura del corpo umano, sono tuttavia mutate in bestie per quanto attiene alle qualità del loro animo, ma non avrei voluto che questa gente, il cui intelletto crudele e scellerato infuria a danno dei buoni, potesse fare esattamente questo». [2] «E in effetti non può farlo, come ti sarà mostrato al momento opportuno; ma tuttavia, se si togliesse loro proprio quello che si crede che a loro sia permesso, la punizione di questi scellerati sarebbe per gran parte ridotta. [3] Infatti (e questo potrebbe forse sembrare a qualcuno incredibile), è necessario che i malvagi, se attuano quello che desiderano, siano più infelici che se non riescono a compiere quello che bramano²⁴. [4] Infatti, se è cosa miserevole aver voluto il male, il poterlo fare lo è ancora di più, dato che, se non lo si può fare, l'effetto di quella miseranda volontà viene frustrato. [5] Pertanto, dal momento che ogni malvagio possiede la propria miseria morale, è necessario che siano gravati da tre ordini di sciagure coloro che tu vedi volere, potere e compiere un delitto». [6] «Sono d'accordo con te», dissi, «ma forte è il mio desiderio che costoro ben presto siano liberati da questa sciagura, cioè dalla possibilità di compiere i loro delitti». [7] «E lo saranno», rispose, «forse più presto di quanto tu stesso lo voglia o essi lo pensino, ché nei termini, così vicini tra di loro, della nostra vita, niente arriva così tardi che l'animo, tanto più che è immortale, debba considerare lungo da attendersi. [8] In costoro i grandi progetti e la superba macchinazione dei misfatti spesso sono distrutti da una fine improvvisa e inaspettata: e questo, almeno, pone un termine alla loro miseria, ché se la malvagità rende miseri, è inevitabile che uno, quanto più a lungo è malvagio, tanto più sia misero. [9] E io riterrei che essi sarebbero i più infelici di tutti, se non fosse che almeno la morte, arrivando in ultimo, pone un termine alla loro malvagità; infatti, se sono vere le conclusioni che abbiamo tratto circa la malvagità, che è una disgrazia, è evidente che la miseria è infinita, se è eterna». [10] E allora io: «Mirabile senza dubbio, e difficile a concedersi questa conclusione, ma vedo bene che essa concorda fin troppo con quelle precedenti». [11] «Giusto è il tuo pensiero», ella disse. «Ma colui che pensa che

sia duro accettare la conclusione, deve dimostrare che c'è stato precedentemente qualche punto sbagliato o indicare che le premesse poste non sono state capaci di produrre la conclusione necessaria; altrimenti, una volta che sono stati concessi gli antecedenti, non vi è nessun motivo per criticare la conclusione. [12] Infatti anche questo che ora verrò a dire potrebbe apparire non meno straordinario, ma è parimenti inevitabile in base alle premesse poste». «Di che si tratta?», le chiesi. [13] «Del fatto che i malvagi sono più felici quando sono puniti», ella disse, «che non quando non li colpisce nessuna punizione della giustizia. [14] E ora io non intendo sostenere quello che a qualcuno potrebbe venire in mente, cioè che già il fatto che i cattivi costumi siano corretti dalla punizione e siano condotti alla rettitudine dal terrore del supplizio costituisce anche per gli altri un esempio per fuggire le cose che debbono essere biasimate. È in un altro modo, tutto particolare, che io giudico più infelici i malvagi che rimangono impuniti, anche se non facciamo conto alcuno della correzione e non consideriamo l'esempio che si dà agli altri». [15] «E qual è questo altro modo diverso?» E lei: «Non abbiamo forse concesso», disse, «che i buoni sono felici, mentre i malvagi sono infelici?» «Certamente», risposi. [16] «Dunque», ella riprese, «se alla miseria di uno si aggiunge un bene, costui non è forse più felice di un altro la cui miseria è pura e sola, senza che le si sia mescolato un qualsivoglia bene?» «Sembra che sia così», risposi. [17] «E che diresti se a questo misero di cui parliamo, che fosse privo di ogni bene, oltre a quei mali per i quali è misero si aggiungesse un altro male? Non lo si dovrebbe considerare molto più infelice di quello la cui sciagura è alleviata dalla partecipazione al bene?» «Come no?», risposi. [18] «Dunque i malvagi, almeno quando sono puniti, posseggono congiunto a sé qualche bene, vale a dire la pena stessa, la quale è buona in virtù della giustizia; e in questi medesimi malvagi, se essi sfuggono ad ogni punizione, si aggiunge un male ulteriore, e cioè lo stesso rimanere impuniti, che tu hai ammesso essere un male a motivo della sua iniquità». [19] «Non lo posso negare». «Sono pertanto molto più infelici i malvagi che godono ingiustamente dell'impunità, che non quelli che sono puniti giustamente. [20] Ma che i malvagi siano puniti è cosa giusta, mentre, che essi sfuggano alla punizione, è una iniquità: è evidente». «Chi potrebbe negarlo?» [21] «Ma neppure questo», aggiunse, «potrebbe essere negato da alcuno, vale a dire che quello che è giusto è buono, e, viceversa, quello che è ingiusto è cattivo». Risposi che era chiaro. [22] Allora io: «Queste cose, certo, conseguono a quelle che si sono concluse poco fa; ma io ti domando», ripresi, «se tu non lasci alle anime nessuna punizione di sorta dopo che il corpo è morto». [23] «Sì, e grandi, anche», disse: «alcune punizioni io credo che siano attuate con pene acerbe, altre invece con la clemenza che vuole la purificazione — ma ora non è nostro intendimento discuterne²⁵.

[24] Noi fino ad ora abbiamo esaminato questo punto, vale a dire, abbiamo voluto farti capire che il potere dei malvagi, che a te sembrava essere una assoluta indegnità, in realtà non esiste affatto, e che coloro che ti dolevi che rimanessero impuniti, non rimangono mai esenti dai supplizi derivanti dalla loro malvagità, ma la loro libertà, che tu pregavi che avesse presto un termine, non è durevole, e sarebbe stata ancora più infelice, se fosse stata più lunga, assolutamente infelice, infine, se fosse stata eterna; dopo queste considerazioni, volevamo che tu capissi che i malvagi, se venivano lasciati liberi in una ingiusta impunità, erano più miseri di quelli che erano stati puniti da una giusta punizione. [25] Conseguo a questa convinzione che essi siano schiacciati da supplizi tanto più pesanti proprio quando si crede che siano impuniti».

[26] Allora io dissi: «Quando considero i tuoi ragionamenti, non credo che niente sia detto con maggior verità, ma se tomo a considerare i giudizi degli uomini, a chi queste considerazioni potrebbero sembrare non dirò credibili, ma anche solamente meritevoli di ascolto?» [27] «È effettivamente così», rispose. «Gli uomini, infatti, non sono in grado di levare alla luce della chiara verità gli occhi abituati alla tenebra e sono simili a quegli uccelli la cui vista si illumina con la notte, ma è resa cieca dal giorno: mentre, infatti, essi guardano non l'ordine delle cose, ma le proprie passioni, credono che sia felice la licenza di fare il male o l'impunità dei delitti.

[28] Ma tu devi considerare che cosa ha sancito la legge eterna. Conformi al tuo animo ai migliori pensieri, e allora non avrai bisogno di un giudice che ti dia un premio, perché tu stesso ti sarai unito alle realtà più preziose. [29] Tu volgi i tuoi intenti al peggio: ed ecco che non dovrai cercare fuori di te nessuno che ti punisca, perché tu stesso ti sei cacciato nella condizione peggiore: come se tu guardassi con movimento alterno ora la sozza terra e ora il cielo, mentre tutte le altre cose dell'esterno non intervengono, ti sembrerebbe, solo con l'atto del guardare, di essere ora in mezzo al fango ora in mezzo alle stelle. [30] Ma il volgo non tiene conto di queste cose: ebbene? Dovremo metterci dalla parte di quelli che poco fa abbiamo mostrato essere simili alle bestie? [31] Che diresti se uno, per aver perso completamente la vista, dimenticasse anche di avere avuto la capacità di vedere e pensasse che non gli manca niente che abbia a che fare con la perfezione umana? Forse dovremmo considerare uguali a questo cieco coloro che vedono? [32] Infatti non accettano nemmeno questo punto, che pure poggia su basi razionali non meno solide, vale a dire che coloro che commettono l'ingiustizia sono più infelici di coloro che la subiscono». «Vorrei sentirti fare proprio questi ragionamenti», risposi. s[33] «Non dici forse», riprese, «che ogni malvagio merita un supplizio?» «Certamente». [34] «E che siano infelici i malvagi, è chiaro da mille ragioni». «Senz'altro», dissi. «Dunque, tu non dubiti

che siano infelici quelli che meritano il supplizio». «Siamo d'accordo», risposi. [35] «Se, dunque, tu sedessi come giudice», ella disse, «a chi tu penseresti che si dovesse infliggere una punizione, a chi ha commesso o a chi ha subito l'ingiustizia?» «Non dubito», dissi, «che infliggendo una dolorosa punizione dovrei dare soddisfazione a chi ha subito l'ingiustizia» . [36] «Dunque ti sembrerebbe più miserevole colui che ha arrecato l'ingiustizia che non colui che l'ha ricevuta». «Ne consegue», dissi. [37] «Per questo motivo, dunque, e per altre cause che poggiano sulla medesima base, poiché il male morale rende miseri per sua natura, è evidente che un'ingiustizia commessa costituisce la miseria non di chi la riceve, ma di chi la arreca». «Sembra così», dissi. [38] «Eppure», ella riprese, «ora gli oratori fanno esattamente il contrario: essi infatti cercano di suscitare la compassione dei giudici in favore di coloro che hanno subito qualcosa di grave e di doloroso, mentre la compassione sarebbe dovuta con maggior ragione a coloro che commettono quel male. E questi dovrebbero essere condotti al giudizio, come dei malati dal medico, ad opera di accusatori non irati, ma benevoli, piuttosto, e pieni di commiserazione, in modo da eliminare con la pena le malattie della colpa. [39] In questo modo l'attività degli avvocati difensori dei colpevoli sarebbe inutile, addirittura, tutta quanta, o, se preferisse giovare agli uomini, muterebbe il suo aspetto e diventerebbe attività di accusatore. [40] Anche i malvagi stessi, se a loro fosse lecito scorgere attraverso un piccolo forellino la virtù da essi abbandonata e se capissero che potrebbero liberarsi della sozzura dei vizi grazie ai tormenti delle punizioni, non penserebbero nemmeno che queste fossero dei tormenti, perché li compenserebbero con l'onestà che verrebbero a guadagnare, ripudierebbero l'opera dei loro difensori e si affiderebbero totalmente ai loro giudici e ai loro accusatori. [41] Perciò avviene che nei sapienti non ha assolutamente luogo l'odio (chi, infatti, se non il più stolto, potrebbe odiare i buoni? — e d'altra parte, odiare i malvagi è cosa senza senso²⁶). [42] Infatti, se è vero che, come la debolezza per i corpi, così il vizio è una specie di malattia per gli animi, dal momento che noi non consideriamo affatto meritevoli di odio, ma, se mai, di compassione, coloro che sono malati nel corpo, tanto meno devono essere perseguiti, ma compianti, coloro la cui mente è schiacciata dalla malvagità, che è più atroce di qualunque malattia.

IV. A che scopo destare tanti tumulti
e affrettare il destino con la propria mano?¹
Se volete la morte, essa viene da sola
e non trattiene i suoi veloci cavalli.
Costoro, che sono assaliti dal dente del serpente, del

leone, della tigre,
dell'orso, del cinghiale, si colpiscon l'un l'altro di
spada;
forse perché diversi e contrastanti sono i loro costumi
muovono ingiuste schiere a guerre feroci,
e vogliono uccidersi a vicenda con i dardi?
Non è giusto il motivo dell'esser crudeli;
vuoi tu rendere a ciascuno quello che si è meritato?
ama, ché è giusto, i buoni, e compatisci i malvagi».

[5, 1] A questo punto io dissi: «Vedo bene quali siano la felicità e la miseria, che sono comprese nei meriti stessi delle persone oneste o di quelle disoneste. [2] Ma in questa fortuna popolare di cui stiamo parlando io vedo che si trova qualche lato buono o cattivo, perché nessun saggio preferirebbe essere esule o povero o infamato piuttosto che potente per ricchezze, rispettabile per cariche pubbliche, forte per la sua potenza, e prosperare, così, rimanendo nella sua città. [3] Viene eseguito, infatti, con maggiore chiarezza e con maggiore certezza il compito della sapienza, quando la felicità dei reggitori si riversa, per dir così, sui popoli che li circondano, quando, soprattutto, il carcere, la morte e tutti gli altri tormenti delle punizioni volute dalla legge vengono inflitti piuttosto ai cittadini malvagi, per i quali, anche, tali pene sono state disposte. [4] Dal momento, però, che le cose procedono all'incontrario, e che le punizioni delle colpe schiacciano gli onesti, mentre i malvagi si impadroniscono dei premi destinati alle virtù, sono colpito da grande meraviglia e desidero apprendere da te quale sia il motivo di una così ingiusta confusione. [5] Infatti io mi meraviglierei di meno, se vedessi che tutte le cose sono sconvolte dai casi della sorte. Ora, invece, il fatto che Dio sia reggitore del mondo accresce il mio stu pore²⁷. [6] Dal momento, infatti, che egli spesso assegna cose liete agli onesti e le asperità della vita ai disonesti, ma anche, al contrario, spesso assegna ai buoni vicende amare e ai malvagi concede quello che desiderano, se di tutto questo non si trova il motivo, come si pu credere che esso non sia altro che il caso fortuito?» [7] «Ma non c'è da stupirsi», disse, «se qualche cosa ti sembra avvenire a caso e in modo confuso: è perché tu ne ignori la ragione²⁸; ma anche se non conosci la causa di questo così grande ordine, tuttavia, dal momento che è buono il reggitore che dà ordine al mondo, tu non devi dubitare che ogni cosa avvenga secondo giustizia.

V. Se uno ignora che le stelle d'Arturo¹
corrono vicine all'alto cardine del cielo,

o perché lento Boote² tocchi l'Orsa,
o tardi immerga le sue fiamme nell'Oceano,
mentre velocissimo dispiega il suo sorgere,
costui si stupirà delle leggi dell'alto etere.
Se impallidiscono i corni della luna piena³,
scoloriti dall'ombra della notte opaca⁴,
e se Febe⁵ offuscata rivela la luce degli astri
che aveva nascosto con il viso suo fulgente,
si spaventano le genti per un errore comune
e con fitti colpi affaticano i bronzi⁶.
Nessuno si stupisce dei soffi di Coro⁷
che percuotono il lido col flutto fremente
né che la massa di neve indurita dal gelo
si sciolga per l'ardente calore di Febo.
Qui, infatti, è facile vedere le cause,
là, invece, perché nascoste, esse turbano i cuori:
se il tempo ci porta quello che è raro
(e il mobile volgo sbigottisce per ciò che è improvviso),
si sgombri il nebbioso errore dell'ignoranza,
e sicuramente tutto cesserà di sembrare mirabile».

[6, 1] «È così», dissi; «ma dal momento che è compito tuo rivelare le cause delle cose nascoste e spiegare le ragioni celate dalla nebbia, ti prego di spiegarmi quali conclusioni tu ricavi da tutto ciò, dal momento che questa cosa strana mi turba più di ogni altra». [2] E allora quella, sorridendo un poco: «Tu mi inviti ad un problema che è il più difficile a indagarsi», disse, «e al quale a stento può bastare qualunque spiegazione, anche esauriente²⁹» [3] L'argomento, infatti, è tale che una volta che si sia troncato un dubbio, ne crescono innumerevoli altri, come le teste dell'idra³⁰, e non vi sarebbe nessun limite a questo, se uno non le fermasse con il fuoco vivacissimo della mente. [4] In tale questione, infatti, si indaga di solito sulla semplicità della provvidenza³¹, sulla serie dei fati³², sui casi improvvisi, sulla conoscenza e la predestinazione³³ di Dio, sul libero arbitrio: quanto siano gravi questi argomenti, lo puoi considerare da solo. [5] Ma siccome conoscere anche queste cose costituisce, in un certo senso, una parte della tua medicina, cercheremo comunque di arrivare ad una conclusione, pur nel limite angusto del tempo limitato. [6] Ché se ti dilettono i piaceri di un carne unito alla musica, tu devi rimandare per un poco siffatto godimento, finché io avrò posto

insieme i ragionamenti che sono tra di loro collegati³⁴». «Come ti piace», risposi.

[7] Allora, come riprendendo da un differente principio³⁵, così spiegò: «L'origine di tutte le cose e tutto il procedere delle nature mutevoli e tutto quello che si muove in qualche modo ottiene dalla immutabilità della mente divina le proprie cause, il proprio ordine, le proprie forme. [8] Tale mente, ferma e tranquilla nella rocca della sua semplicità³⁶, ha fissato vari modi per l'attuarsi delle cose. Questi modi, allorquando si vedono esistenti nella purezza stessa della intelligenza divina, sono chiamati 'provvidenza', quando invece sono ricondotti a quelle cose che l'intelligenza muove e dispone, sono stati chiamati 'fato' dagli antichi³⁷. [9] Che queste due realtà siano differenti, risulterà chiaro se si osserverà, riflettendo, l'essenza dell'una e dell'altra: infatti la provvidenza è la stessa razionalità di Dio³⁸, collocata in colui che è il primo di tutte le cose e tutte le cose dispone, mentre il fato è una disposizione inerente alle cose che si muovono, e servendosi di esso la provvidenza collega le varie cose nel loro ordine. [10] Infatti la provvidenza abbraccia parimenti tutte le realtà, per quanto diverse, per quanto infinite esse siano, mentre il fato dispone nel movimento le singole cose, distribuite secondo i luoghi, le forme ed i tempi, sì che questo dispiegamento dell'ordine temporale, raccolto in unità nella preveggenza della mente di Dio, costituisce la provvidenza, mentre il medesimo raccoglimento, quando è distribuito e dispiegato nei vari tempi, è chiamato 'fato'.

[11] Nonostante che queste due realtà siano diverse, tuttavia l'una dipende dall'altra, ché l'ordine del fato procede dalla semplicità della provvidenza³⁹. [12] Come infatti l'artefice concepisce con la mente la forma della cosa che deve eseguire e quindi porta ad effetto l'opera e conduce attraverso varie successioni di tempo quello che aveva visto in modo unitario ed immediato, così Dio con la sua provvidenza dispone ad una ad una ed inderogabilmente le cose che debbono essere fatte, ma in modo molteplice e secondo il tempo amministra per mezzo del fato queste medesime cose che ha disposto. [13] Sia, dunque, che il fato venga attuato mediante certi spiriti divini⁴⁰ che obbediscono alla provvidenza, sia attraverso l'anima⁴¹ o tutta la natura, che gli è serva, sia per i moti celesti delle stelle⁴² sia per la potenza degli angeli sia per la varia ingegnosità dei demoni sia per alcune di queste cose sia che per mezzo di tutte si intessa insieme la serie del fato, una cosa certamente è chiara, e cioè che la provvidenza è la semplice e immobile forma⁴³ delle cose che devono essere attuate, mentre il fato è il nesso mutevole e l'ordine temporale di quelle che la semplicità di Dio ha disposto che fossero attuate.

[14] Per cui avviene che tutte le cose che sono sottoposte al fato siano soggette anche alla provvidenza, alla quale sottosta il fato stesso, mentre certe, che sono

collocate sotto la provvidenza, siano superiori alla serie del fato: e queste sono quelle che, vicine al sommo Dio⁴⁴, rimanendo stabilmente fisse, sono superiori all'ordine che inerisce al movimento del fato. [15] Infatti, come tra tutte le circonferenze che si muovono attorno al medesimo centro, quella che è più interna si avvicina alla semplicità che è propria del centro, ed il centro diventa, per così dire, il cardine di tutte le circonferenze esterne, le quali girano attorno ad esso, mentre quella estrema, che si muove in giro con il percorso più lungo, quanto più si allontana dalla indivisibilità del punto, che è al centro, si dispiega per spazi tanto più ampi, e, se qualcosa è unita e congiunta a quel punto centrale, essa diventa semplice e cessa di diffondersi e di riversarsi all'esterno⁴⁵, in modo analogo quello che più si allontana dalla prima Mente, tanto più si impiglia negli stretti legami del fato, e una cosa è tanto più libera dal fato quanto più vicino al cardine di cui stiamo parlando essa si spinge. [16] Ché se tale cosa starà unita alla stabilità della Mente suprema⁴⁶, che è esente dal movimento, essa supererà anche la necessità del fato. [17] E così, il rapporto che unisce il ragionamento airintelletto, ciò che ha origine a ciò che è, il tempo all'eternità, la circonferenza al centro, in tale rapporto sta la mobile serie del fato con la immutabile semplicità della provvidenza. [18] La serie fatale⁴⁷ di cui parliamo muove il cielo e le stelle, pone nel giusto equilibrio gli elementi tra di loro e li trasforma con alterno mutamento; attraverso la crescita dei frutti e dei semi, simili tra di loro, rinnova tutte le cose che nascono e che muoiono. [19] Ancora, questa serie stringe in un indissolubile nesso di cause anche le azioni e le fortune degli uomini, e poiché essa parte dai suoi inizi, i quali sono costituiti dalla provvidenza, che è immobile, è inevitabile che anche le cause siano immobili. [20] Le cose, infatti, sono governate nel modo migliore se la semplicità che risiede nella Mente divina produce un ordine fisso di cause, e se questo ordine, a sua volta, stringe con la propria immutabilità le cose che sono mutevoli e che altrimenti scorrerebbero a caso.

[21] Per cui avviene che, anche se a voi, che non siete in grado di considerare quest'ordine, ogni cosa appare confusa e turbata, ciononostante il proprio ordine indirizza tutte le cose al bene e così le dispone. [22] Non vi è niente, infatti, che nemmeno i malvagi possano fare in funzione del male; e siccome, come è stato dimostrato più che a sufficienza, è uno sciagurato errore quello che li devia dalla loro ricerca del bene, tanto meno un ordine che parte dal cardine costituito dal sommo bene può far deviare dal proprio inizio verso qualsivoglia direzione⁴⁸. [23] Ma, tu potrai obiettare, quale confusione potrà essere più ingiusta di quella per cui ai buoni capitano sia vicende favorevoli sia vicende contrarie, e ai malvagi sia quello che desiderano sia quello che odiano? [24] Ma forse che gli uomini vivono

dotati di tale perfezione intellettuale, per cui è necessario che coloro che essi hanno giudicato buoni o malvagi siano effettivamente come li hanno giudicati? [25] Eppure proprio in questo contrastano tra di loro i giudizi degli uomini, e quelli che alcuni considerano degni di un premio, altri li considerano meritevoli di una punizione.

[26] Ma ammettiamo pure che uno possa distinguere i buoni dai cattivi: forse che per questo potrà vedere quell'interna temperie dell'animo⁴⁹, analoga a quella che si suol dire che esiste per i corpi? [27] Si tratta di un motivo di meraviglia non diverso da quello di chi ignora perché, tra i corpi sani, agli uni si confanno le cose dolci, agli altri, invece, quelle amare, perché alcuni malati traggono giovamento da medicine leggere, altri da rimedi forti. [28] Ma non se ne meraviglia affatto il medico, il quale sa distinguere il modo e il temperamento della buona salute stessa e della malattia. [29] Ebbene, la buona salute dell'animo che altro sembra essere, se non proprio l'onestà? Che altro la malattia, se non il vizio? Chi altri conserva le cose buone e caccia quelle cattive, se non il Dio che guida e cura la mente umana? [30] Dio, poiché ha volto lo sguardo dall'alta specola della sua provvidenza, riconosce quello che a ciascuno conviene e gli fornisce quello che sa che gli conviene. [31] Per cui si verifica quello straordinario miracolo che è l'ordine del fato, allorquando colui che lo conosce compie quello di cui si meravigliano quelli che lo ignorano.

[32] E ora, per accennare, per quanto lo può la ragione umana, a pochi motivi che riguardano il problema della profondità di Dio, fa' attenzione: costui, che tu consideri giustissimo e al massimo grado osservante dell'equità⁵⁰, appare diverso alla provvidenza che tutto conosce. [33] E che la causa del vincitore fosse piaciuta agli dèi, mentre quella dal vinto piacesse a Catone⁵¹, è un ammonimento che ci dà il nostro⁵² Lucano. [34] Pertanto tutto quello che tu vedi attuarsi qui in terra inaspettatamente, è, in effetti, un ordine giusto, mentre secondo la tua opinione è una perversa confusione. [35] Ma ammettiamo che vi sia uno che si comporta così bene, che il giudizio degli uomini e quello di Dio concordano a suo riguardo: è, però, debole di animo, per cui, se gli capitasse qualche avversità, cesserebbe forse di coltivare l'onestà, perché essa non gli sarebbe servita a conservare la buona fortuna. [36] Pertanto la sapiente dispensazione di Dio ha riguardo di lui, che potrebbe guastarsi in conseguenza delle avversità, e fa in modo che non sia travagliato colui al quale il travaglio recherebbe danno. [37] Vi è un altro, che è perfetto per tutte le virtù, santo e vicino a Dio; la provvidenza considera cosa empia che costui sia toccato dalle avversità, qualunque esse siano, tanto che non permette che egli sia turbato nemmeno dalle malattie del corpo. [38] E infatti, come disse uno⁵³ che è migliore anche di me:

‘di un uomo santo il corpo furono i cieli a crearlo’.

[39] Ma spesso avviene anche che il potere supremo sia affidato ai buoni, in modo che la malvagità, che sovrabbonda nel mondo, venga contrastata. [40] Ad altri distribuisce destini confusi, a seconda della qualità del loro animo, altri li affligge, affinché essi non esultino per una lunga felicità, altri ancora permette che siano tormentati dalle disgrazie, perché rafforzino le loro virtù con l’impiego e l’esercizio della pazienza. [41] Altri temono più del dovuto quello che pure potrebbero sopportare, altri più del giusto non si curano di quello che non possono sopportare: gli uni e gli altri la provvidenza mette alla prova, per mezzo di tristi vicende. [42] Alcuni hanno acquistato a prezzo di una morte gloriosa una fama venerata nel mondo, altri, inespugnabili ai supplizi, hanno offerto a tutti un esempio di quanto la virtù sia invitta ai mali: e non si deve certo dubitare che tutte queste vicende siano state destinate giustamente e ordinatamente e con il vantaggio di coloro alle quali capitano. [43] Sì, perché anche il fatto che ai malvagi capitino ora gli eventi tristi ora quelli che desiderano proviene dalle medesime cause⁵⁴. [44] E gli eventi tristi non suscitano nessuna meraviglia, perché tutti pensano che essi se li siano meritati per la loro malvagità — e comunque le punizioni ad essi inflitte distolgono gli altri dal commettere il male e correggono le stesse persone alle quali sono inflitte — mentre gli eventi lieti esprimono ai buoni una prova efficace di come essi debbano giudicare la felicità di questo mondo, che vedono essere spesso serva dei malvagi. [45] In tutto ciò io credo che si provveda anche a questo fatto, cioè che forse uno è per sua natura così precipitoso e sconsiderato che la mancanza di denaro potrebbe renderlo così aspro da commettere un delitto: orbene, la provvidenza cura la sua malattia con una medicina che consiste nel procurargli il denaro. [46] Un altro vede la propria coscienza insozzata da orribili macchie e forse, confrontando se stesso con la sua fortuna, teme vivamente che gli tocchi la perdita dolorosa di quella cosa di cui gode con tanto piacere: egli, dunque, potrebbe cambiare il suo comportamento, e, mentre teme di perdere la buona fortuna, abbandonerà la malvagità. [47] Un altro è precipitato in una ben meritata sciagura a causa della felicità malamente impiegata, ad altri fu concesso di punire, perché la punizione potesse servire ai buoni per esercitarsi nel bene e ai malvagi per ottenere la meritata punizione. [48] Come, infatti, non c’è nessun patto che leghi i buoni con i malvagi, così gli stessi malvagi non possono andar d’accordo tra di loro. [49] E come no, dal momento che ciascuno è in lotta con se stesso in seguito ai vizi che dilacerano la sua coscienza⁵⁵, e spesso fa quello che, una volta che lo ha fatto, pensa che non avrebbe dovuto fare?

[50] Da tutto ciò spesso la somma provvidenza ha prodotto quello straordinario miracolo, che dei malvagi rendessero buoni altri malvagi⁵⁶. [51] Infatti alcuni, poiché sembra loro di subire ingiustizia dai malvagi, ardenti di odio per i disonesti ritornano alla onestà e alla virtù perché cercano di essere diversi da quelli che odiano. [52] Solo per la potenza di Dio anche le cose cattive sono buone, in quanto, servendosene in modo adeguato, essa ottiene dai mali, come effetto, qualcosa di buono. [53] Ché tutte le cose sono abbracciate da un certo ordine, sì che quello che si è allontanato dalla razionalità di quell'ordine che gli è stato assegnato, si inserisce entro un altro ordine, per quanto differente dal primo, ché nel regno della provvidenza il caso non può nulla.

[54] 'Ma è difficile per me raccontar queste cose, come se fossi un dio'⁵⁷.

[55] E infatti non è lecito ad un uomo comprendere con il suo intelletto o spiegare con le sue parole tutti i meccanismi dell'opera di Dio⁵⁸. [56] Basti aver visto solamente che Dio, il quale porta all'esistenza tutte le nature, è sempre lui che dirige anche e dispone tutte le cose al bene e, mentre cerca di conservare quello che ha prodotto a sua somiglianza, grazie alla serie della necessità fatale sradica tutto il male dai confini del suo Stato. [57] Per cui avviene che, di quelle cose malvage che sembrano essere in terra in gran copia, se tu consideri la provvidenza che le dispone, tu vedi che non ne esiste, in realtà, nessuna. [58] Ma mi accorgo che tu già da tempo, gravato dalla mole della questione e dalla lunghezza del ragionamento, sei affaticato e aspetti qualche dolcezza del mio canto: ricevine, dunque, un sorso, che ti ristori, sì che tu possa volgerti più forte agli argomenti successivi⁵⁹.

VI¹. Se le leggi dell'alto Tonante²

alacre vuoi veder con mente pura,
guarda la vetta del sommo cielo:
ivi con giusto patto delle cose,
le stelle conservan la pace *ab antiquo*.
Il sole spinto dal fuoco rosseggiante³
non intralcia il gelido carro di Febe,
né l'Orsa, che sulla somma vetta del cielo
piega veloce il cammino,
mai bagnata nelle profondità occidue⁴,
ove vede immergersi le altre stelle,
vuol spenger le fiamme nell'Oceano;
sempre con giuste veci del tempo
Vespero annunzia le ombre sul tardi

e Lucifero riporta l'almo giorno.
Così riforma gli eterni corsi
il reciproco amore⁵, così dalle plaghe stellate
son lontane e inimicizia e guerra.
Questa concordia concilia gli elementi
con giuste misure, sì che a vicenda
il liquido, che lo contrasta, cede al secco,
e il freddo stringe un patto con le fiamme,
e il fuoco leggero guizza verso l'alto e
le terre, gravi per il peso, si assidono.
Per questi motivi nella tiepida primavera
l'anno fiorito spira i suoi profumi
e la calda estate inaridisce le messi,
toma, grave di frutta, l'autunno,
l'acqua che scende dal cielo bagna l'inverno.
Questo equilibrio nutre e fa progredire
tutto quel che nel mondo spira la vita;
afferra, nasconde e porta via ciò che è nato,
immergendolo da ultimo nella morte.
Siede intanto l'eccelso creatore,
e, reggendole, muove le redini del tutto,
re e signore⁶, fonte e origine⁷,
legge e sapiente arbitro del giusto⁸,
e le cose che spinge a muoversi veloci
poi le arresta ritraendole, ed erranti le ferma;
infatti, se non piegasse il retto movimento
e non lo costringesse a flettersi in giro⁹,
le cose ora conservate da stabile ordine
staccate dalla loro fonte¹⁰ si schianterebbero.
Questo è l'amore comune a tutte le cose,
ed esse tornano per esser tenute entro il bene¹¹,
perché non potrebbero durare altrimenti,
se nuovamente non si volgesse indietro¹² l'amore
e non tornassero alla causa che ha dato l'esistenza¹³.

[7, 1] Oramai tu vedi, dunque, quale sia la conseguenza di tutto questo che abbiamo detto?» «Quale?», risposi. [2] «Che ogni fortuna è assolutamente

buona», disse. «E come è possibile questo?» [3] «Fa' attenzione», riprese. «Dal momento che ognifortuna, sia quella gradita sia quella triste, viene assegnata agli uomini o per ricompensare ed esercitare i buoni o per punire e correggere i malvagi, la fortuna è tutta quanta buona⁶⁰, dal momento che risulta essere o giusta o utile». [4] «Questo ragionamento è fin troppo vero», dissi, «ed è poggiato su delle forze robuste il tuo pensiero, se io considero quella che poco fa hai spiegato essere la provvidenza e il fato. [5] Ma, se sei d'accordo, annoveriamolo tra quelle opinioni che poco fa⁶¹ hai definito incredibili». «E come?», disse. [6] «Perché il linguaggio comune degli uomini ripete, e anche spesso, che la fortuna di alcuni è cattiva». [7] «Vuoi allora», riprese, «che ci adeguiamo un poco al pensiero del volgo, per non dar l'impressione che ci siamo allontanati troppo dalle abitudini umane, per così dire?» «Come preferisci», dissi. [8] «Non credi, allora, che sia buono quello che è utile?» «È certo». [9] «E quella sorte che ti sottopone ad una prova o ti corregge, non è forse utile?» «Lo ammetto», risposi. «E dunque è buona?» «Come no?» [10] «Ma questa è la sorte di coloro che, mantenendosi saldi nella virtù, muovono guerra alle avversità o, allontanandosi dai vizi, procedono per la strada della virtù». «Non posso negarlo», dissi. [11] «Ebbene? La buona sorte, che viene data in premio ai buoni, forse il volgo pensa che sia cattiva?» «Per niente affatto, ma pensa anche che essa sia ottima, come in effetti è». [12] «E che dire dell'altra sorte, che, siccome è dura, raffrena i malvagi con giusta punizione? Forse che il volgo la considera buona?» [13] «Per niente affatto: anzi, la considera la più misera tra tutte quelle che si possono immaginare». [14] «Fa' attenzione, dunque, a che, se seguiamo l'opinione del volgo, noi non mettiamo insieme una conclusione veramente impensabile». «E quale?», risposi. [15] «Da tutto quello che è stato ammesso deriva che sia buona ogni sorte, qualunque essa sia, di coloro che sono nel possesso o nell'esercizio o nell'ottenimento della virtù, mentre la sorte di coloro che rimangono nella malvagità è, in ogni caso, pessima». [16] «Questo è vero», risposi, «anche se nessuno ha il coraggio di ammetterlo». [17] «Perciò», riprese, «il sapiente non deve crucciarsi ogni volta che è condotto a lottare con la fortuna, così come il forte non si deve sdegnare ogni volta che risuona il tumulto della guerra. [18] Infatti, la difficoltà stessa costituisce strumento, per l'uno, di diffondere la sua gloria, per l'altro, di perfezionare la propria sapienza. [19] E avviene anche che la virtù deriva il suo nome dal fatto che, servendosi delle sue forze⁶², non è vinta dalle avversità; nemmeno voi, infatti, che siete nell'esercizio della virtù, siete venuti qui in terra per abbandonarvi ai diletti e per snervarvi nei piaceri. [20] Voi ingaggiate con il vostro animo un'aspra lotta contro la fortuna, perché non vi schiacci quando è nemica e non vi corrompa quando è lieta. [21] Occupate il

punto centrale del combattimento, saldamente, con le vostre forze! Tutto quello che rimane al di sotto o avanza al di sopra di tale punto centrale disprezza la fortuna ma non ottiene il premio della sua fatica. [22] È posto nelle vostre mani, infatti, procurarvi la sorte che volete: ch  ogni sorte che vi sembra dura, se non mette alla prova o non corregge,   una punizione.

VII¹. Facendo guerra due volte cinque anni
l'Atride vendicatore espi  con le rovine
della Frigia il violato talamo del fratello².
Mentre desidera dar le vele alla flotta greca
e compra i venti a prezzo di sangue,
si spoglia dell'esser padre e, triste sacerdote,
fa un patto sacrificando la misera gola della figlia³.
Pianse l'Itacense⁴ i perduti compagni,
che il feroce Polifemo, nel vasto antro
disteso, aveva immerso nel ventre spietato;
e tuttavia quel furente, acciecato,
pag  con tristi lacrime il suo delitto.
Le dure fatiche rendon famoso Ercole:
egli dom  i Centauri superbi,
strapp  la spoglia al crudele leone,
con dardi infallibili trafisse gli uccelli⁵,
port  via i pomi⁶ al drago occhiuto,
appesantendo la sinistra con il prezioso metallo,
trascin  Cerbero con triplice catena.
Si narra che, vincitore, abbia imbandito
alle crudeli pariglie il loro spietato padrone⁷.
Per  l'idra⁸, bruciato che fu il suo veleno;
il fiume Acheloo, deturpata la fronte,
chin  vergognoso il volto sulle rive.
Abbatt  Anteo nelle arene di Libia,
Caco sazi  di Evandro l'ira⁹,
e il setoloso¹⁰ segn  con la bava quelle spalle
su cui, alto, il cielo si sarebbe posato.
Ultima fatica, sostenne il cielo
con non piegato collo e in ricompensa
dell'ultima fatica merit , ancora, il cielo.
Andate ora, o forti, l  dove vi guida

l'alta strada del grande esempio. Perché, fiacchi,
denudate la schiena?¹¹ La terra, vinta,
le stelle vi dona».

Carme I. Metro: tetrametri dattilici acatalettici, che alternano con dimetri giambici.

1. Il carme sembra collegarsi alla prosa precedente molto da lontano: necessaria è la contemplazione della realtà, per comprendere anche la presenza del male nella vita dell'uomo, e questa contemplazione si attua in primo luogo nella scienza più nobile, quella dei cieli.

2. Il polo celeste, naturalmente.

3. Tutte queste espressioni hanno un significato etico, oltre che scientifico.

4. L'etere era, secondo la concezione aristotelica, un fuoco purissimo, collocato nel punto più elevato del mondo; l'anima si eleva anche al di sopra del punto più alto dell'etere, punto caldissimo, perché formato di fuoco.

5. Saturno, detto 'gelido', perché la sua stella si muove nelle regioni più alte e più fredde del cielo, quelle più lontane dal sole. Nella mitologia Saturno era raffigurato come un tremulo vegliardo.

6. Marte, il pianeta rossastro per il fuoco.

7. L'immagine di questo verso, osserva il Traina (RFIC 1970, p. 98 n. 2), sta a mezza strada tra il modello senecano (*Med... quibus fiingitur aether*, «le stelle, da cui l'etere è dipinto») e la imitazione di Dante (*Par.* XXIII, 27: «che dipingon lo ciel per tutti i seni»).

8. Le stelle fisse, distinte dai pianeti precedentemente elencati.

9. Immagine derivata da Platone, *Phaedr.* 247b; la luce è detta 'veneranda', perché è quella della regione al di sopra del cielo, non è più luce materiale (si potrebbe dire: 'luce intellettuale').

10. Questa potrebbe essere una concezione cristiana: Dio è al di sopra dell'universo, e da questo luogo (che potremmo chiamare 'empireo') regge il mondo.

11. Toma la simbologia della 'patria celeste', che si è più volte incontrata. Sono esuli, lontani da questa patria celeste, i tiranni, i potenti sulla terra: quelli, pertanto, che il volgo ritiene beati e dominatori, in realtà sono i più infelici, perché sono lontani dalla sede che è propria dell'uomo: essere esule è simbolo di debolezza, di infelicità, di umiltà sociale.

Carme II. Metro: dimetro trocaico acatalettico e dimetro ionico.

1. Questo carme è una pura e semplice conferma della discussione precedente, illustrando l'assunto per mezzo di topoi della diatriba cinico-stoica. In particolare il tiranno, infatti, incarna nella diatriba l'esempio del falso potente, cioè di colui che è potente nel male, ma in realtà è sottomesso alle passioni, che sono i veri, crudeli tiranni.

Carme III. Metro: gliconei.

1. La dottrina dell'imbestiamento dell'uomo, enunciata per casi generali alla fine della prosa precedente, viene ora illustrata dettagliatamente con riferimento alla più famosa trasformazione di uomini in animali, quella dei compagni di Odisseo, narrata da *Odyss.* X, 133 sgg. Ma quell'episodio forniva anche un altro ben preciso elemento etico, e cioè rappresentava Odisseo che, grazie all'aiuto divino, non si lasciava coinvolgere nelle arti magiche di Circe. L'episodio

omerico fu spesso sfruttato dalla letteratura filosofica dell'età imperiale, nell'ambito della consuetudine di interpretare Omero allegoricamente.

2. Nerito è una montagna di Itaca, per cui con questa perifrasi si intende Odisseo.

3. L'isola di Eea, dominata da Circe, figlia del Sole.

4. La descrizione imita i brevi accenni di Virgilio: questa definizione di Circe si legge in *Aen.* VII, 19; *quos hominum ex facie dea saeva potentibus herbis/induerat...* («... uomini... ridotti così dall'incanto di Circe crudele con magiche erbe», trad. Cetrangolo).

5. Cfr. ancora Verg., *Aen* («enormi forme di lupi feroci ululavano»).

6. Ermete, nato nell'Arcadia.

Carme IV. Metro: faleci e pentametri dattilici.

1. Il collegamento con la discussione della prosa precedente appare, in questo carme, piuttosto debole; solo gli ultimi versi di esso hanno un più stretto riferimento al principio che non si devono odiare, ma solamente compiangere, i malvagi, perché sono schiacciati da un male molto più grave di ogni male fisico.

Carme V. Metro: al verso dispari, frammento di esametro dattilico fino alla cesura pentemimera, seguito da adonio e, al verso pari, ritmo giambico, seguito da adonio.

1. *Arcturus* indica qui l'*arktos*, cioè il Carro dell'Orsa minore.

2. Boote è il nome mitico del guardiano del Carro, e indica una stella di quella costellazione.

3. Sono esempi tipici di terrore e di stupore suscitati dai fenomeni celesti quelli prodotti dalle eclissi della luna o del sole.

4. L'ombra della terra è chiamata *meta* a causa della sua forma, come spiega Cicerone, *de re publ.* I, 12, 22 («avveniva che la luna entrasse nel cono d'ombra formato dalla terra»); *divin.* II, 17: *vident ex constantissimo motu lunae quando illa e regione solis facta incurrat in umbram terrae, quae est meta noctis, ut eam obscurari necesse sit...* [«in base al movimento, perfettamente regolare, della luna, essi vedono che, quando la luna si trova in linea retta di fronte al sole e penetra nell'ombra della terra (e questo costituisce il cono della notte) per forza avviene l'eclissi di luna»]. La *meta*, infatti, era una colonna conica, posta alla estremità della pista del circo, e attorno ad essa dovevano girare i cavalli lanciati alla corsa.

5. Febe è la luna, qui detta *confusa* («offuscare il volto dell'argentea luna»).

6. Un'abitudine degli antichi, suggerita dalla superstizione e dalla ignoranza di cosa fosse il fenomeno dell'eclissi: si credeva di arrecare aiuto alla stella che scompariva facendo risonare clangori metallici; tale abitudine è testimoniata di frequente, cfr. Liv. XXVI, 5, 9; Tac., *Ann.*, I, 28, 2; Tibull. I, 8, 21; Iuven. 6, 442 sgg.

7. Vento dell'ovest, cfr. I carme III, 3.

Carme VI. Metro: dimetri anapestici.

1. Questo carme si contrappone, come indica anche il fatto che sono uguali il metro ed il numero dei versi, al carme V del primo libro. Là si sollevava il problema di come potesse conciliarsi l'ordine cosmico con il disordine che regna, invece, nella vita degli uomini, e qui si presenta la soluzione, affermando che il macrocosmo è il modello degli avvenimenti sulla terra. Grazie alla pace e all'amore (e questo termine si ricollega al carme conclusivo del secondo libro) gli uomini sono uniti a Dio.

2. Il termine, di per sé, è classico, e quindi bene si inquadra in una poesia 'non cristiana',

come quella di Boezio. Ma bisogna tener presente anche il fatto che la poesia cristiana, fin dal suo sorgere in età costantiniana, si era servita dell'aggettivo 'Tonante' per indicare Dio. Quindi non è da escludere del tutto un aggancio letterario di Boezio con la poesia cristiana.

3. Il fuoco di Marte, la cui orbita è al di sopra di quella del sole: il procedere di Marte, per quanto vicino al sole, non costringe quest'ultimo a intralciare il cammino della luna.

4. L'Orsa non scende mai sotto l'Oceano (cioè non si bagna nell'Oceano): una convinzione derivata da Omero [«le Orse, di tuffarsi nel mare quasi paurose»].

5. È l'amore cosmico, esaltato in II, carme VIII, 17 e 29.

6. La serie degli aggettivi caratterizza la provvidenza di Dio nell'universo: è il medesimo modulo stilistico della conclusione di libro III, carme IX.

7. Un sintagma platonico, cfr. *Phaedr.* 245c. E cfr. sopra III, carme IX, 23; XII, 2.

8. Un'eco di Seneca, *Here. fur.* 730.

9. Se non avvenisse il 'ritorno', la *ἐπιστροφή*, tutte le cose, procedendo con moto rettilineo, sempre più si allontanerebbero dal loro creatore; avrebbe luogo, dunque, la dispersione dell'universo lontano dall'uno, lontano dalla fonte della sua vita. Cfr. Proci., *element.* 144; 146 e 198.

10. La fonte della vita. Questa immagine neoplatonica è stata sottolineata dai commentatori, i quali citano a riscontro altri *loci similes*, Favonio Eulogio 19, 5; Mario Vittorino, *Adv. Ar.* I, 32, 76; 52, 42; 55, 21; IV, 6,1; Marziano Capella, *nupt.* II, 205.

11. Cfr. Dionigi l'Areopagita, *div. nomin.* 11,1: «costei, infatti (sci. la pace), è unificatrice di tutti gli esseri e generatrice ed effettuatrice della concordia e della connaturalità di tutte le cose».

12. È, appunto, *Γέπιστροφή*, il ritornare all'uno, di cui si parlava prima.

13. La causa che ha dato l'esistenza alle cose, cioè l'amore, è quella causa che le mantiene pur sempre nella esistenza.

Carme VII. Metro: endecasillabi saffici.

1. Il libro si conclude con un carme di più basso livello: esso è dedicato a sottolineare solamente il contenuto della prosa precedente, e cioè riprende l'esortazione, rivolta all'uomo, di scegliere autonomamente la sorte degna della propria *virtus*. Così anche gli eroi del mito hanno scelto coraggiosamente il loro destino, che pure implicava sacrifici e sofferenze.

2. La figura di Agamennone fu interpretata dalla allegoresi antica di Omero come esempio di *virtus*: cfr. già Massimo di Tiro, *diss.* 23, 1.

3. Riferimento al sacrificio di Ifigenia in Aulide. Il dramma di quell'episodio è tutto risolto nel valore eroico della decisione patema.

4. Odisseo, come Eracle, citato nei versi successivi, era un altro esempio famoso di *virtus* I, 2, 17 sgg.

5. Gli uccelli della palude di Stimfalo, in Arcadia, che divoravano gli uomini.

6. Le mele d'oro delle Esperidi, sorvegliate da un drago.

7. I cavalli di Diomede, re di Tracia, il quale dava loro come cibo i suoi ospiti.

8. L'idra di Lema, alla quale Eracle bruciò le teste risorgenti dopo l'amputazione, e che erano intrise di veleno.

9. L'episodio di Caco, narrato soprattutto dalla tradizione romana (da Virgilio e da Properzio).

10. Il cinghiale del monte Erimanto: Eracle, uccisolo, se lo pose sulle spalle: le spalle sulle

quali si sarebbe poggiato il mondo, allorquando, come ultima fatica, lo dovette sostenere, perché gli era stato affidato da Atlante.

11. 'Denudate' nel senso di 'togliete', 'liberate' la vostra schiena di ogni peso, di ogni grave compito.

1. L'atteggiamento sublime, bello e nobile insieme, e la dolcezza del canto della Filosofia, sono ancora una volta sottolineati, come all'inizio del terzo libro: ivi dicemmo della funzione che ha, per Boezio, la Musa della poesia.

2. La luce vera è Dio, che la Filosofia rivela, in quanto i suoi ragionamenti sono un preambolo alla conoscenza di Dio.

3. Dopo la descrizione del sommo bene, e la identificazione di esso con Dio, ecco il problema fondamentale della teodicea: se Dio esiste, ed è il sommo bene, *unde malum?*, come sopra, in I, 4, 30. Problema frequentemente discusso nella filosofia e nella cultura dell'età imperiale.

4. Questa immagine sarebbe stata ricavata da Platone, *Gorg.* 504a; cfr. anche Cic., *de nat. deor.* II, 15.

5. Alla vera dimora dell'uomo, come si è già visto (cfr. Ili, 2, 13); subito dopo si accenna alla 'patria' dell'uomo (cfr. I, 5, 3).

6. Un'immagine originariamente platonica (il mito del *Fedro*), ma frequente negli scrittori pagani e cristiani dell'età imperiale.

7. Questa prosa e la successiva sono dedicate alla dimostrazione della potenza dei buoni e della impotenza, della debolezza dei malvagi: i buoni sono potenti, perché possono fare il bene, mentre i malvagi non possono farlo, appunto perché malvagi; se lo facessero non sarebbero più tali. Ma siccome il bene coincide con la felicità, come aveva dimostrato più volte il libro precedente, ne consegue che i malvagi sono infelici. Tutto questo ragionamento è ricavato dal *Gorgia* di Platone (cfr. 466b-481b), ed anche lo stile arieggia quello del dialogo platonico, come già anche altre volte si è visto.

8. Tale 'compito naturale', tale 'dovere naturale' indica quello che l'uomo deve fare per natura: cioè cercare il bene, perché tale ricerca, come si è visto più volte, corrisponde alle esigenze della natura non solo degli uomini, ma di tutti gli esseri animati. Cfr. anche la conclusione più oltre, al paragrafo 23.

9. Per questo termine, cfr. sopra I, 6, io.

10. La frase sembra essere un'eco di Verg., *Aen* («né vani si cercano onori né premi alla gara», trad. di E. Cetrangolo).

11. Sembrerebbe essere un'eco di Agostino, *de civ. Dei* II, 5: *qui flagitiosissimae consuetudinis vitiis oblectari magis quam obluctari student* («essi cercano di dilettersi con i vizi di una turpissima abitudine, piuttosto che di opporsi ad essi»).

12. Perché, come si è visto sopra (III, 12, 29) e si è più volte ripetuto, il male è la privazione dell'esistenza.

13. Che è il sommo bene, e quindi la pienezza dell'essere. Dal par. 33 in poi si illustra ulteriormente questo apparente paradosso.

14. Cfr. III, 12, 2i: Dio, che è il sommo bene, non può fare il male.

15. Cfr. sopra III, 10, 31.

16. Cfr. Plat., *Gorg.* 406de.

17. La corona della vittoria, che, essendo spesso fatta di fiori intrecciati o di foglie, è destinata ad appassire. Un'immagine simile è in Cicerone, osserva il Gruber:... *illa divina*

virtus... non triumphos arescentibus lauris, sed stabiliora quaedam et viridiora praemiorum genera desiderai (resp. VI, 8, 8) («quella virtù divina di cui parliamo non desidera trionfi con corone d'alloro che inaridiscono, ma dei premi più duraturi e più verdi»).

18. Cfr. sopra III, 10, 22.

19. Sopra, infatti (III, 10, 10 sgg.), è stato detto che la vera felicità si trova solo in Dio, e, più oltre, come corollario (III, 10, 23 sgg.), che ogni persona felice è Dio.

20. Non credo che abbiamo a che fare con la dottrina platonica della «assimilazione a Dio», già presentata sopra (I, 4,39), come pensava il Gruber: Boezio si muove ormai nel contesto etico-metafisico impostato nella seconda parte del terzo libro.

21. Una sentenza frequente nello stoicismo, ma ripresa anche dai neoplatonici: cfr. Procl., *Tim.* I, 378, 18; August., *de lib. arb.* I, 30, 101; *de genesi ad litt.* 8, 23.

22. Cfr. Ili, io, 40; 12, 33.

23. La affermazione che l'uomo che si abbandona alla passione si uguaglia alle bestie risale probabilmente alla dottrina platonica della metempsicosi, quale è enunciata nel *Fedone* (81e), e poi illustrata in quello stesso dialogo con riferimento alle varie speci di passione e agli animali che ad esse corrispondono (cfr. *Phaed.* 82a; *Resp.* 588b; 620b). Essa fu ampiamente diffusa nell'età imperiale: per maggiori dettagli al riguardo cfr. L. Alfonsi, *Studi Boeziani*, Aevum XXV, 1951, pp. 143 sgg.

24. La dottrina esposta in questa prosa riprende, come la precedente, l'insegnamento del *Gorgia* platonico (cfr. 40gbc; 472d -481b).

25. Contrariamente a quanto pensano il Courcelle, che ritiene che Boezio non affronti questo argomento perché interromperebbe il filo della discussione (*La Consolatio* etc. cit., p. 175) e il Tränkle (*1st die Philosophiae Consolatio des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangen?*, *Vigiliae Christ.* XXXI [1977], pp. 148-156, p. 154), secondo il quale questo sarebbe un indizio della incompletezza dell'opera, PAlfonsi (*L'umanesimo boeziano della Consolatio*, Sodalitas Erasmiana I, 1950, pp. 166-180, p. 180) e il Rapisarda (*La crisi spirituale di Boezio*, Catania 1953², p. 26 sgg.) credono di vedere in questo punto un riferimento alla dottrina cristiana del purgatorio. Bisogna osservare, però, che questo riferimento viene messo subito da parte, in quanto non conforme ai presupposti dell'opera, di presentare cioè la consolazione che può donarci la filosofia, non la religione. — Il concetto delle *poenae purgatoriae*, comunque, è proprio anche dei neoplatonici, come osservano Courcelle e Obertello.

26. Il giudice deve condannare senza provare odio, che è un sentimento non giustificato: cfr. Sen., *de ira* II, 16, 6: *bonus iudex damnat improbanda, non odit* («il buon giudice condanna quello che deve essere riprovato, non lo odia»); Epict., *diss.* I, 18, 9; Marc. Aur. VII, 26, 1.

27. Ci si avvicina all'argomento fondamentale degli ultimi due libri della *Consolatio*: nessun dubbio che i beni e i mali esterni non siano né veri beni né veri mali. È, però, un fatto che essi tocchino, e ciò è ingiusto, soprattutto ai malvagi gli uni e ai buoni gli altri. Quindi, o tutto ciò è dovuto al caso, o, se esiste una divinità che governa il mondo, siffatta ingiustizia non è spiegabile.

28. Tale stupore è dovuto al fatto che è difficile trovare una spiegazione che giustifichi l'apparente absurdità del mondo in cui viviamo: ma ciò non fa meraviglia. Avviene come per i fenomeni naturali: nessuno si stupisce di quelli che si possono comprendere bene, mentre suscitano sgomento quelli la cui causa rimane sconosciuta, come, ad esempio, le eclissi.

29. Si è giunti, dunque, al cardine della *Consolatio*: per quale motivo avviene quello che

Boezio stesso ha sperimentato di persona (da qui il risvolto vivo e attuale, e non solo puramente teorico, della questione), cioè che nella vita i malvagi sono premiati da Dio ed i giusti subiscono le ingiustizie. Tale problema, osserva la Filosofia, è tra i più difficili che siano mai stati affrontati.

30. L'idra della palude di Lema, uccisa da Eracle: le teste, una volta troncate dal ferro, spuntavano più numerose, per cui Eracle le dovette distruggere ad una ad una con il fuoco. Boezio svolge per intero il confronto.

31. La *simplicitas*, in quanto caratteristica di Dio, si estende anche alla sua prerogativa, e cioè alla provvidenza.

32. Il termine *series* era stato introdotto dallo stoicismo, ad indicare la concatenazione (gr. εἰρημός) degli avvenimenti, i quali dipendono l'uno dall'altro per volere del fato.

33. Primo impiego del termine con questo preciso significato filosofico.

34. E infatti l'intervallo, costituito dal carne VI, che arreca sollievo alla discussione più tecnica della prosa, arriverà dopo una lunga trattazione.

35. Questa formula di passaggio da un argomento all'altro è stata interpretata, verisimilmente a torto, come se indicasse il passaggio ad una fonte filosofica differente da quella usata fino ad ora.

36. Come si è detto altrove, la semplicità (*simplicitas*) indica, nel contesto del platonismo dell'età imperiale, la sostanza uniforme e non composta di Dio, il quale è, appunto, tutto e solamente Dio, e non ammette nessuna differenziazione al suo interno. Vedi sopra, n. 3.

37. La distinzione tra provvidenza e fato fu posta dal neoplatonismo, che introdusse una gerarchia nelle cause, le quali precedentemente, invece (ad esempio dagli Stoici), erano considerate coincidenti. Questa distinzione si incontra in Plotino (III, 3, 5) e frequentemente in Calcidio (*comm.* 204; 208; 226).

38. Dio è, in sé, il *summum bonum*, ma, nel suo dispiegarsi verso l'esterno, si manifesta come suprema razionalità.

39. Una analoga affermazione, osserva il Gruber, si legge nel commento di Calcidio: *igitur iuxta Platonem praecedit providentia, sequitur fatum* (cap. 203): «pertanto, secondo Platone, prima viene la provvidenza, e il fato segue».

40. Ci si è domandati se questi 'spiriti divini' non siano gli angeli della religione cristiana. Coloro che sono stati contrari a questa interpretazione, hanno fatto presente che la demonologia costituiva una dottrina essenziale del neoplatonismo, rappresentando i demoni (alcuni dei quali chiamati «angeli» già dai tempi di Giam-blico: cfr. *de mysteriis*, *passim*) una mediazione tra dio e l'uomo, e che qui Boezio impiega i termini di 'angeli' e di 'demoni' senza fare distinzione tra di loro, alla maniera dei neoplatonici. Cfr. Proci., *Resp* etc. cit., p. 205 sgg. Tuttavia la terminologia (si parla, infatti, di *divini spiritus*) mi sembra di tipo cristiano, ché il termine *spiritus* non è di uso normale presso i neoplatonici per indicare il demone, mentre lo è per i cristiani per indicare l'angelo. Altrettanto si può dire per il termine di *angelica virtus*.

41. È, verisimilmente, l'anima cosmica.

42. Il Gruber rimanda a I carne V, 4 e 23 sgg., ove si sottolinea l'obbedienza del sistema celeste alla provvidenza divina.

43. La 'forma', naturalmente, va intesa in senso platonico, come l'esistenza delle cose concrete nella mente divina prima ancora della loro creazione.

44. Più esattamente 'la prima divinità', definizione che da alcuni è stata intesa con accezione neoplatonica, nel senso che al di sotto del Dio sommo vi sarebbero altre divinità; ora, è vero che

la *Consolatio* vuole procedere esclusivamente nei binari della filosofia e non della religione, ma non credo che per questo motivo Boezio giunga addirittura a credere che esista più di un dio.

45. Questa immagine è stata ricondotta dal Patch (*Fate in Boethius and the Neoplatonists*, Speculum IV, 1929, pp. 62-72) a Plotino e a Proclo; secondo il Patch essa appare in una forma che rappresenta una contaminazione del pensiero di entrambi. Essa è così ottimamente chiarita dall'Obertello, *ad locum*.

«Già Plotino aveva detto che le anime nel loro movimento descrivono delle orbite circolari (*Enneade* II, 2,1...), il cui centro è Dio stesso (*ivi* Plotino ritorna più volte sull'immagine del cerchio, e sulla semplicità della natura divina, che sta al centro dell'universo (*Enneade* VI, 8, 18, ...); un passo, in particolare, spiega che le anime si muovono in cerchio attorno al divino loro centro, come in una danza (*ivi*, 9, 8,...). Questa stupenda immagine è applicata da Proclo al tempo («il tempo stesso, in egual modo [...] forma una danza circolare»: *Teologia platonica*, VI, 4, 11, p. 15, ed. Taylor; ma cfr. anche *In Parmenidem*, II, 42 sgg., ed. Cousin; *In Timaeum*, II, pp. 248, I sgg., ed. Diehl). In Plotino dunque l'immagine (sostanzialmente antropomorfa) di Dio che muove l'universo dall'alto, o comunque dall'«esterno» di esso, cede il posto ad un'altra, più adeguata alla verità: Dio è il centro dell'universo, come il punto medio è il centro di un cerchio, equidistante da tutti i suoi punti, e dunque egualmente presente ad essi. Nel *De decem dubitationibus*, Proclo riprende l'immagine del cerchio, a proposito dell'Uno e dei suoi rapporti (specie conoscitivi e provvidenziali) con gli esseri molteplici. Come il cerchio tutto intero esiste nel suo centro, che ne è come la causa, così, in un grado più eminente, tutto è contenuto nell'Uno».

46. È quella Mente, salda in se stessa, a cui Boezio aveva accennato sopra (II, 6, 7).

47. La *series factorum*, di cui si è detto al paragrafo 4.

48. Se tutto quello che è attuato è attuato in vista del bene, qualunque esso sia, come si è visto nel corso del terzo libro, tanto meno si può credere che l'ordine delle cause, che parte dal sommo bene, possa essere indirizzato al male.

49. Il termine qui impiegato (*temperies*) è tratto dalla medicina ed applicato alla struttura dell'anima umana. Come per il benessere del corpo è fondamentale il giusto temperamento delle sue qualità, così anche la condizione dell'anima può essere definita una *temperies*. Solo chi conosce questa condizione può affermare che cosa le è utile e che cosa le è nocivo.

50. Un'eco di Virgilio, *Aen* («cade anche Rifèo dei Troiani il più giusto», trad. Cetrangolo).

51. Citazione di un verso famoso di Lucano (I, 128: *victrix causa deis placuit, sed vieta Catoni*: «la causa del vincitore piacque agli dèi, quella del vinto, a Catone»), a dimostrazione di quanto possano essere discordi tra di loro i giudizi di Dio e i giudizi degli uomini.

52. 'Nostro', perché il suo poema epico, fortemente caratterizzato dallo stoicismo, può fare apparire il suo autore quasi un discepolo della Filosofia.

53. Un esametro citato in greco, di autore a tutt'oggi sconosciuto. Il Courcelle (*La consolation* etc., cit., p. 167) pensa che si tratti di un verso della teologia orfica o della teologia caldaica, e su questa linea è stato seguito dai commentatori più recenti, Obertello e Gruber.

54. Questa è la conclusione del ragionamento, fondamentale per chi, come Boezio, aveva bisogno di essere 'consolato' delle sventure ingiustamente toccategli.

55. Una descrizione di origine platonica (cfr. *Lys.* 2i4cd) e che appare anche in Apuleio, *de Plat.* II, 16, 242.

56. Osserva l'Obertello che questa sentenza è tipicamente agostiniana, e cita *La città di Dio*

XXII, 1, 2: «Dio ritenne più degno della propria onnipotenza e della propria bontà trarre il bene anche dal male, piuttosto che non permettere che vi fosse il male».

57. Citazione da Horn., *U.* XII, 176.

58. Sarebbe un'eco, modificata, di una famosa sentenza del *Timeo* (28c): «il creatore e padre di tutto questo universo è gran cosa trovare chi sia, ma, una volta trovato, è impossibile comunicarlo a tutti».

59. Viene ribadita, ancora una volta, la funzione che hanno le composizioni poetiche del *de consolatione philosophiae*: è tipico della poesia procurare il diletto e il sollievo, purché tali stati d'animo si conformino alla gravità e alla serietà dell'uomo educato e filosofo. Non è accettabile una poesia come puro diletto; la sua funzione di *delectare* è congiunta indissolubilmente a quella di *docere*.

60. Una affermazione che deriva dal postulato della bontà assoluta del principio che muove l'universo. Il Courcelle (*La consolation de philosophie* cit., p. 219) ha trovato una corrispondenza letterale con Simpl., *phys.* CAG X, 361, 1 sgg. Diels: «orbene, ogni sorte è buona, perché tutto l'ottenimento è l'ottenimento di qualcosa di buono. Nessun male, infatti, sussiste ad opera del dio. All'interno dei beni, poi, gli uni sono tali in modo essenziale, gli altri servono alla punizione o al castigo, e sono quelli che siamo abituati a chiamare 'mali'. E per questo motivo noi chiamiamo 'buona' quella sorte che è la causa dell'ottenimento dei beni che sono tali in modo essenziale, mentre chiamiamo 'cattiva' quella che fa sì che noi otteniamo la punizione o il castigo».

61. Cfr. 4, 10 sgg.

62. Questa etimologia di *virtus* si legge in Lattanzio (*opif. Dei* 12, 16): *vir itaque nuncupatus est, quod maior in eo vis est quam in femina, et hinc virtus nomen accepit* «virtù, come se fosse 'viritù', derivata dalla virilità».

LIBER V.

[1, 1] Dixerat orationisque cursum ad alia quaedam tractanda atque expedienda vertebat. [2] Turn ego: Recta quidem, inquam, exhortatio tuaque prorsus auctoritate dignissima, sed quod tu dudum de providentia quaestionem pluribus aliis implicitam esse dixisti, re experior. [3] Quaero enim, an esse aliquid omnino et quidnam esse casum arbitrere. — [4] Turn ilia: Festino, inquit, debitum promissionis absolvere viamque tibi, qua patriam reveharis¹, aperire. [5] Haec autem etsi perutilia cognitu, tamen a propositi nostri tramite paulisper aversa sunt verendumque est ne deviis fatigatus ad emetiendum rectum iter sufficere non possis. — [6] Ne id, inquam, prorsus vereare; nam quietis mihi loco fuerit ea, quibus maxime delector, agnoscere. [7] Simul, cum omne disputationis tuae latus indubitata fide constiterit, nihil de sequentibus ambigatur.

[8] Turn illa: Morem, inquit, geram tibi, simulque sic orsa est: Si quidem, inquit, aliquis eventum temerario motu nullaue causarum conexione productum casum esse definiat, nihil omnino casum esse confirmo et praeter subiectae rei significationem inanem prorsus vocem esse decemo; quis enim coercente in ordinem cuncta deo locus esse ullus temeritati reliquus potest?²[9] Nam nihil ex nihilo existere vera sententia est, cui nemo umquam veterum refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subiecto hoc omnium de natura rationum³ quasi quoddam iecerint fundamentum. [10] At si nullis ex causis aliquid oriatur, id de nihilo ortum esse videbitur; quodsi hoc fieri nequit, ne casum quidem huius modi esse possibile est, qualem paulo ante definivimus. —

[11] Quid igitur, inquam, nihilne est, quod vel casus vel fortuitum iure appellari queat? An est aliquid, tametsi vulgus lateat, cui vocabula ista convenient? — [12] Aristoteles meus id, inquit, in *Physicis* et brevi et veri propinqua ratione definivit. — Quonam, inquam, modo? — [13] Quotiens, ait, aliquid cuiuspiam rei gratia geritur aliudque quibusdam de causis, quam quod intendebatur, obtingit, casus vocatur, ut si quis colendi agri causa fodiens humum defossi auri pondus inveniatur⁴. [14] Hoc igitur fortuito quidem creditur accidisse,

verum non de nihilo est; nam proprias causas habet, quarum improvisus inopinatusque concursus casum videtur operatus. [15] Nam nisi cultor agri humum foderet, nisi eo loci pecuniam suam depositor obruisset, aurum non esset inventum. [16] Hae sunt igitur fortuiti causae compendii, quod ex obviis sibi et confluentibus causis, non ex gerentis intentione provenit. [17] Neque enim vel qui aurum obruit vel qui agrum exercuit, ut ea pecunia repperiretur, intendit, sed, uti dixi, quo ille obruit, hunc fodisse con venit atque concurrat. [18] Licet igitur definire casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his, quae ob aliquid geruntur, eventum⁵. [19] Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili conexione procedens, qui de providentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit.

- I. Rupis Achaemeniae scopulis¹, ubi versa sequentum
pectoribus figit spicula pugna fugax²,
Tigris et Euphrates uno se fonte resolvunt
et mox abiunctis dissociantur aquis.
- 5 Si coeant cursumque iterum revocentur in unum,
confluât alterni quod trahit unda vadi,
convenient puppes et vulsi flumine tranci
mixtaque fortuitos implicet unda modos;
quos tarnen ipsa vagos terrae declivia casus
- 10 agurgitis et lapsi defluus ordo regit³.
Sic, quae permissis fluitare videtur habenis,
fors patitur frenos ipsaque lege meat.

[2, 1] Animadverto, inquam, idque, uti tu dicis, ita esse consentio. [2] Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos quoque humanorum motus ani moram fatalis catena constringit?⁶ — [3] Est, inquit; neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii. [4] Nam quod ratione uti naturaliter potest, id habet iudicium, quo quidque discernât; per se igitur fugienda optandave dinoscit. [5] Quod vero quis optandum esse iudicat, petit; refugit vero, quod aestimat esse fugiendum. [6] Quare, quibus in ipsis inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas, sed hanc non in omnibus aequam esse constituo. [7] Nam supemis divinisque substantiis⁷ et perspicax iudicium et incorrupta voluntas et efficax optatorum praesto est potestas. [8] Humanas vero animas liberiores quidem esse necesse est, cum se in mentis divinae speculati one conservant, minus vero, cum dilabuntur

ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus colligantur⁸. [9] Extrema vero est servitus, cum vitiis deditae rationis propriae possessione ceciderunt⁹. [10] Nam ubi oculos a summae luce veritatis ad inferiora et tenebrosa deiecerint, mox inscitiae nube caligant¹⁰, pemiciosis turbantur affectibus, quibus accedendo consentiendoque, quam invexere sibi, adiuvant servitutem et sunt quodam modo propria libertate captivae. [11] Quae tarnen ille ab aeterno cuncta prospiciens providentiae cemit intuitus et suis quaeque meritis praedestinata disponit.

II. Πάντ' ἐφόράν και πάντ' ἐπακούειν

puro darum lumine Phoebum
melliflui canit oris¹ Homerus²,
qui tamen intima viscera terrae
5 non valet aut pelagi radiorum
infirmi perrumpere luce.
Haud sic magni conditor orbis;
huic ex alto cuncta tuenti
nulla terrae mole resistunt,
10 non nox atris nubibus obstat.
Quae sint, quae fuerint veniantque,
uno mentis cemit in ictu³;
quem, quia respicit omnia solus⁴,
verum possis dicere solem⁵.

[3, 1] Tum ego: En, inquam, difficiliore rarsus ambiguitate confundor. — [2] Quaenam, inquit, ista est? Iam enim, quibus perturbare, coniecto. — [3] Nimium, inquam, adversari ac repugnare videtur praenosceri universa deum et esse ullum libertatis arbitrium. [4] Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est, quod providentia futurum esse praeviderit¹¹. [5] Quare si ab aeterno non facta hominum modo, sed etiam consilia voluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas; neque enim vel factum aliud ullum vel quaelibet exsistere poterit voluntas, nisi quam nescia falli providentia divina praesenserit. [6] Nam si aliorum quam provisae sunt, detorqueri valent, non iam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta, quod de deo credere nefas iudico.

[7] Neque enim illam probo rationem, qua se quidam credunt hunc quaestionis nodum posse dissolvere. [8] Aiunt enim non ideo quid esse eventurum, quoniam id providentia futurum esse prospexerit, sed e contrario potius, quoniam quid futurum est, id divinam providentiam latere non posse eoque modo necessarium hoc in contrariam relabi partem. [9] Neque enim necesse esse contingere, quae

providentur, sed necesse esse, quae futura sunt, provideri, quasi vero, quae cuius rei causa sit, praescientiae futurorum necessitatis an futurorum necessitas providentiae, laboretur ac non illud demonstrare nitamur, quoquo modo sese habeat ordo causarum, necessarium esse eventum praescitarum rerum, etiam si praescientia futuris rebus eveniendi necessitatem non videatur inferre¹².

[10] Etenim si quispiam sedeat, opinionem, quae eum sedere coniectat, veram esse necesse est atque e converso rursus, si de quopiam vera sit opinio, quoniam sedet, eum sedere necesse est. [11] In utroque igitur necessitas inest, in hoc quidem sedendi, at vero in altero veritatis. [12] Sed non idcirco quisque sedet, quoniam vera est opinio, sed haec potius vera est, quoniam quempiam sedere praecessit. [13] Ita cum causa veritatis ex altera parte procedat, inest tamen communis in utraque necessitas.

[14] Similia de providentia futurisque rebus ratiocinari patet; nam etiam si idcirco, quoniam futura sunt, providentur, non vero ideo, quoniam providentur, eveniunt, nihilo minus tamen a deo vel ventura provideri vel provisa necesse est evenire pro visa, quod ad perimendam arbitrii libertatem solum satis est. [15] Iam vero quam praeposterum est, ut aeternae praescientiae temporalium rerum eventus causa esse dicatur! [16] Quid est autem aliud arbitrari ideo deum futura, quoniam sunt eventura, providere, quam putare, quae olim acciderunt, causam summae illius esse providentiae? [17] Ad haec sicuti, cum quid esse scio, id ipsum esse necesse est, ita, cum quid futurum novi, id ipsum futurum esse necesse est; sic fit igitur ut eventus praescitae rei nequeat evitari. [18] Postremo si quid aliquis aliorum atque sese res habet, existimet, id non modo scientia non est, sed est opinio fallax ab scientiae veritate longe diversa. [19] Quare si quid ita futurum est, ut eius certus ac necessarius non sit eventus, id eventurum esse praesciri qui poterit? [20] Sicut enim scientia ipsa impermixta est falsitati, ita id quod ab ea concipitur, esse aliter atque concipitur nequit. [21] Ea namque causa est cur mendacio scientia careat, quod se ita rem quamque habere necesse est, uti earn sese habere scientia comprehendit.

[22] Quid igitur, quoniam modo deus haec incerta futura praenoscit? [23] Nam si inevitabiliter eventura censet quae etiam non evenire possibile est, fallitur; quod non sentire modo nefas est, sed etiam voce prof erre. [24] At si ita, uti sunt, ita ea futura esse decemit, ut aequae vel fieri ea vel non fieri posse cognoscat, quae est haec praescientia, quae nihil certum, nihil stabile comprehendit?¹³[25] Aut quid hoc refert vaticinio illo ridiculo Tiresiae¹⁴

Quicquid dicam, aut erit aut non?

[26] Quid etiam divina providentia humana opinione praestiterit, si uti homines incerta iudicat, quorum est incertus eventus? [27] Quodsi apud illum rerum omnium certissimum fontem nihil incerti esse potest, certus eorum est eventus, quae futura firmiter ille praescierit.

[28] Quare nulla est humanis consiliis actionibusque libertas, quas divina mens sine falsitatis errore cuncta prospiciens ad unum alligat et constringit eventum¹⁵.

[29] Quo semel recepto quantus occasus humanarum rerum consequatur, liquet.

[30] Frustra enim bonis malisque praemia poenaeve proponuntur, quae nullus meruit liber ac voluntarius motus animorum. [31] Idque omnium videbitur iniquissimum, quod nunc aequissimum iudicatur, vel puniri improbos vel remunerari probos, quos ad alterutrum non propria mittit voluntas, sed futuri cogit certa necessitas. [32] Nec vitia igitur nec virtutes quicquam fuerint, sed omnium meritorum potius mixta atque indiscreta confusio; quoque nihil sceleratius excogitari potest, cum ex providentia rerum omnis ordo ducatur nihilque consiliis liceat humanis, fit, ut vitia quoque nostra ad bonorum omnium referantur auctorem. [33] Igitur nec sperandi aliquid nec deprecandi ulla ratio est; quid enim vel speret quisque vel etiam deprecetur, quando optanda omnia series inflexa conectit?

[34] Auferetur igitur unicum illud inter homines deumque commercium, sperandi scilicet ac deprecandi¹⁶, si quidem iustae humilitatis pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur, qui solus modus est, quo cum deo colloqui¹⁷ homines posse videantur illique inaccessae luci¹⁸ prius quoque quam impetrent, ipsa supplicandi ratione coniungi. [35] Quae si recepta futurorum necessitate nihil virium habere credantur, quid erit quo summo illi rerum principi¹⁹ conecti atque adhaerere possimus? [36] Quare necesse erit humanum genus, uti paulo ante cantabas²⁰, dissaeptum atque disiunctum suo fonte fatiscere.

III. Quaenam discors foedera rerum

causa resolvit? Quis tanta deus

veris statuit bella duobus¹,

ut, quae carptim singula constant,

5 eadem nolint mixta iugari?

An nulla est discordia veris

semperque sibi certa cohaerent,

sed mens caecis obruta membris

nequit oppressi luminis igne

10 rerum tenues noscere nexus?²

Sed cur tanto flagrat amore
 veri tectas reperire notas?
 Scitne, quod appetit anxia nosse?³
 Sed quis nota scire laborat?
 15 At si nescit, quid caeca petit?
 Quis enim quicquam nescius optet
 aut quis valeat nescita sequi
 quove inveniat? Quis reppertam
 queat ignarus noscere formam?
 20 An, cum mentem cemeret altam⁴,
 pariter summam et singula norat?
 Nunc membro rum condita nube
 non in totum est oblita sui
 summam que tenet singula perdens.
 25 Igitur quisquis vera requirit,
 neutro est habitu; nam neque novit
 nec penitus tamen omnia nescit,
 sed, quam retinens meminit, summam
 consulit alte visa retractans,
 30 ut servatis queat oblitis
 addere partes.

[4, 1] Tum illa: Vetus, inquit, haec est de providentia querela M que Tullio²¹, cum divinationem distribuit, vehementer agitata tibi que ipsi res diu prorsus multumque quaesita²², sed haudquaquam ab ullo vestrum hactenus satis diligenter ac firmiter expedita. [2] Cuius caliginis causa est, quod humanae ratiocinationis motus ad divinae praescientiae simplicitatem²³ non potest amoveri, quae si ullo modo cogitali queat, nihil prorsus relinquetur ambigui. [3] Quod ita demum patefacere atque expedire temptabo, si prius ea, quibus moveris, expendero. [4] Quaero enim, cur illam solventium rationem minus efficacem putes, quae quia praescientiam non esse futuris rebus causam necessitatis existimat, nihil impediri praescientia arbitrii libertatem putat. [5] Num enim tu aliunde argumentum futurorum necessitatis trahis, nisi quod ea quae praesciuntur non evenire non possunt? [6] Si igitur praenotio nullam futuris rebus adicit necessitatem, quod tu etiam paulo ante fatebare, quid est quod voluntarii exitus rerum ad certum cogantur eventum?

[7] Etenim positionis gratia, ut, quid consequatur, advertas, statuamus nullam esse praescientiam. [8] Num igitur, quantum ad hoc attinet, quae ex arbitrio

veniunt, ad necessitatem cogantur? — Minime. — [9] Statuamus iterum esse, sed nihil rebus necessitatis iniungere; manebit, ut opinor, eadem voluntatis integra atque absoluta libertas. [10] Sed praescientia, inquires, tametsi futuris eveniendi necessitas non est, signum tamen est necessario ea esse ventura. [11] Hoc igitur modo, etiam si praecognitio non fuisset, necessarios futurorum exitus esse constaret; omne etenim signum tantum quid sit ostendit, non vero efficit quod désignât. [12] Quare demonstrandum prius est nihil non ex necessitate contingere, ut praenotionem signum esse huius necessitatis appareat; alioquin si haec nulla est, ne illa quidem eius rei signum poterit esse, quae non est. [13] Iam vero probationem firma ratione subnixam constat non ex signis neque petitis extrinsecus argumentis, sed ex convenientibus necessariisque causis esse ducendam.

[14] Sed qui fieri potest, ut ea non proveniant quae futura esse providentur? Quasi vero nos ea, quae providentia futura esse praenoscit, non esse eventura credamus ac non illud potius arbitremur, licet eveniant, nihil tamen, ut evenirent, sui natura necessitatis habuisse. [15] Quod hinc facile perpendas licebit; plura etenim, dum fiunt, subiecta oculis intuemur, ut ea, quae in quadrigis moderandis atque fiectendis facere spectantur aurigae, atque ad hunc modum cetera. [16] Num igitur quicquam illorum ita fieri necessitas ulla compellit? — Minime; frustra enim esset artis effectus, si omnia coacta moverentur. — [17] Quae igitur, cum fiunt, carent existendi necessitate, eadem, prius quam fiant, sine necessitate futura sunt. [18] Quare sunt quaedam eventura, quorum exitus ab omni necessitate sit absolutus. [19] Nam illud quidem nullum arbitror esse dicturum, quod, quae nunc fiunt, prius quam fierent, eventura non fuerint; haec igitur etiam praecognita liberos habent eventus. [20] Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his, quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his, quae ventura sunt, necessitatis importât. [21] Sed hoc, inquis, ipsum dubitatur, an earum rerum, quae necessarios exitus non habent, ulla possit esse praenotio. [22] Dissonare etenim videntur putasque, si praevideantur, consequi necessitatem, si necessitas desit, minime praesciri nihilque scientia comprehendi posse nisi certum. [23] Quodsi, quae incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiae veritatem; aliter enim, ac sese res habeat, arbitrari ab integritate scientiae credis esse diversum. [24] Cuius erroris causa est, quod omnia quae quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat, quae sciuntur²⁴. [25] Quod totum contra est; omne enim quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem²⁵. [26] Nam, ut hoc brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit; ille eminus manens totum simul

iactis radiis²⁶ intuetur, hic vero cohaerens orbi atque coniunctus circa ipsum motus ambitum rotunditatem partibus comprehendit.

[27] Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intellegentia contuetur²⁷. [28] Sensus enim figurarum in subiecta materia²⁸ constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. [29] Ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit²⁹. [30] Intellegentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam puram mentis à se contuetur. [31] In quo illud maxime considerandum est: nam superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. [32] Neque enim sensus aliquid extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur vel ratio capit à simplicem formam, sed intellegentia quasi desuper spectans concepta forma, quae subsunt, etiam cuncta diiudicat, sed eo modo, quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit. [33] Nam et rationis universum³⁰ et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis³¹ formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. [34] Ratio quoque, cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia vel sensibilia comprehendit. [35] Haec est enim, quae conceptionis suae universale ita definit: homo est animae bipes rationale³². [36] Quae cum universalis notio sit, turn imaginabilem sensibilemque esse rem nullus ignorat, quod illa non imaginatione vel sensu, sed in rationali conceptione considerat. [37] Imaginatione quoque, tametsi ex sensibus visendi formandique figuras sumpsit exordium, sensu tamen absente sensibilia quaeque collustrat non sensibili, sed imaginaria ratione iudicandi. [38] Videsne igitur ut in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum, quae cognoscuntur, utantur? [39] Neque id iniuria; nam cum omne iudicium iudicantis actus existat, necesse est ut suam quisque operam non ex aliena, sed ex propria potestate perficiat.

IV. Quondam Porticus attulit
obscuros nimium senes¹,
qui sensus et imagines
e corporibus extimis
credant mentibus imprimi,
ut quondam celeri stilo
mos est aequore paginae,
quae nullas habeat notas,
pressas figere litteras.

10 Sed mens si propriis vicens
nihil motibus explicat,
sed tantum patiens iacet
notis subdita corporum
cassasque in speculi vicem
15 rerum reddit imagines,
unde haec sic animis viget
cemens omnia notio?
Quae vis singula perspicit
aut quae cognita dividit?
20 Quae divisa recolligit
alterumque legens iter
nunc summis caput inserit,
nunc decedit in infima,
tum sese referens sibi
25 veris falsa redarguit?
Haec est efficiens magis
longe causa potentior,
quam quae materiae modo
impressas patitur notas.
30 Praecedit tamen excitans
ac vires animi movens
vivo in corpore passio,
cum vel lux oculos ferit
vel vox auribus instrepat.
35 Tum mentis vigor excitus,
quas intus species tenet
ad motus similes vocans
notis applicat exteris
40 introrsumque reconditis
formis miscet imagines².

[5, 1] Quodsi in corporibus sentiendis, quamvis afficiant instrumenta sensuum forinsecus obiectae qualitates animique agentis vigorem passio corporis antecedit, quae in se actum mentis provocet excitetque interim quiescentes intrinsecus formas, si in sentiendis, inquam, corporibus animus non passione insignitur, sed ex sua vi subiectam corpori iudicat passionem³³, quanto magis ea, quae cunctis corporum affectionibus absoluta sunt, in discernendo non obiecta

extrinsecus sequuntur, sed actum suae mentis expediunt! [2] Hac itaque ratione multiplices cognitiones diversis ac differentibus cessere substantiis. [3] Sensus enim solus cunctis aliis cognitionibus destitutus immobilibus animantibus cessit, quales sunt conchae³⁴ maris quaeque alia saxis haerentia nutriuntur; imaginatio vero mobilibus beluis, quibus iam inesse fugiendi appetendive aliquis videtur affectus³⁵. [4] Ratio vero humani tantum generis est sicut intellegentia sola³⁶ divini; quo fit, ut ea notitia ceteris praestet, quae suapte natura non modo proprium, sed ceterarum quoque notitiarum subiecta cognoscit.

[5] Quid igitur, si ratiocinationi sensus imaginatioque refragentur nihil esse illud universale dicentes, quod sese intueri ratio putet? [6] Quod enim sensibile vel imaginabile est, id universum esse non posse; aut igitur rationis verum esse iudicium nec quicquam esse sensibile aut, quoniam sibi notum sit plura sensibus et imaginationi esse subiecta, inanem conceptionem esse rationis, quae, quod sensibile sit ac singulare, quasi quiddam universale consideret. [7] Ad haec, si ratio contra respondeat se quidem et quod sensibile et quod imaginabile sit in universitatis ratione conspicere, illa vero ad universitatis cognitionem aspirare non posse, quoniam eorum notio corporales figuras non posset excedere, de rerum vero cognitione firmiori potius perfectiorique iudicio esse credendum, in huius modi igitur lite nos, quibus tam ratiocinandi quam imaginandi etiam sentiendique vis inest, nonne rationis potius causam probaremus? [8] Simile est, quod humana ratio divinam intellegentiam futura, nisi ut ipsa cognoscit³⁷, non putat intueri. [9] Nam ita disseris: Si qua certos ac necessarios habere non videantur eventus, ea certo eventura praesciri nequeunt. [10] Harum igitur rerum nulla est praescientia; quam si etiam in his esse credamus, nihil erit quod non ex necessitate proveniat. [11] Si igitur, uti rationis participes sumus, ita divinae iudicium mentis habere possemus, sicut imaginationem sensumque rationi cedere oportere iudicavimus, sic divinae sese menti humanam summittere rationem iustissimum censeremus. [12] Quare in illius summae intellegentiae cacumen, si possumus, etigamur; illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri, id autem est, quonam modo etiam quae certos exitus non habent, certa tamen videat ac definita praenotio neque id sit opinio, sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas.

V. Quam variis terras ammalia permeant figuris

Namque alia extento sunt corpore pulveremque verrunt
continuumque trahunt vi pectoris incitata sulcum;
sunt quibus alarum levitas vaga verberetque ventos
et liquido longi spatia aetheris enatet volatu;

haec pressisse solo vestigia gressibusque gaudent
vel virides campos transmittere vel subire silvas.
Quae variis videas licet omnia discrepare formis,
prona tamen facies hebetes valet ingravare sensus;
10 unica gens hominum celsum levât altius cacumen,
atque levis recto stat corpore despicitque terras¹.
Haec, nisi terrenus male desipis, ammonet figura:
qui recto caelum vultu petis exserisque frontem,
in sublime feras animum quoque, ne gravata pessum
15 inferior sidat mens corpore Celsius levato.

[6, 1] Quoniam igitur, uti paulo ante monstratum est, omne quod scitur non ex sua, sed ex comprehendentium natura cognoscitur, intueamur nunc, quantum fas est, quis sit divinae substantiae status, ut quaenam etiam scientia eius sit, possimus agnoscere. [2] Deum igitur aeternum esse cunctorum ratione degentium commune iudicium est. [3] Quid sit igitur aeternitas, consideremus; haec enim nobis naturarti pariter divinam scientiamque patefacit. [4] Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio³⁸, quod ex collatione temporalium clarius liquet. [5] Nam quicquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti, sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero iam perdidit; in hodierna quoque vita non amplius vivitis quam in illo mobili transitorioque momento. [6] Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles³⁹, nec coeperit umquam esse nec desinat vitae eius cum temporis inimitate tendatur⁴⁰, nondum tamen tale est ut aeternum esse iure credatur. [7] Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum, transacta iam non habet. [8] Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem⁴¹.

[9] Unde non recte quidam, qui, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habitum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant⁴². [10] Aliud est enim per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est⁴³. [11] Neque deus conditis rebus antiquior videri debet temporis

quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae⁴⁴. [12] Hunc enim vitae immobilis praesentarium statum infinitus ille temporalium rerum motus imitatur⁴⁵, cumque eum effingere atque aequare non possit, ex immobilitate deficit in motum, ex simplicitate praesentiae decresci in infinitam futuri ac praeteriti quantitatem et, cum totam pariter vitae suae plenitudinem nequeat possidere, hoc ipso, quod aliquo modo numquam esse desinit, illud, quod implere atque exprimere non potest, aliquatenus videtur aemulari alligans se ad qualemcumque praesentiam huius exigui volucrisque momenti, quae, quoniam manentis illius praesentiae quandam gestat imaginem, quibuscumque contigerit, id praestat ut esse videantur. [13] Quoniam vero manere non potuit, infinitum temporis iter arripuit eoque modo factum est ut continuaret eundo vitam, cuius plenitudinem complecti non valuit permanendo. [14] Itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum⁴⁶.

[15] Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturarti, quae sibi subiecta sunt, comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerât⁴⁷. [16] Itaque si praevidentiam pensare velis, qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. [17] Unde non praevidentia, sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi âb excelso rerum cacumine cuncta prospiciat⁴⁸. [18] Quid igitur postulas ut necessaria fiant, quae divino lumine lustrentur⁴⁹, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quae videant? [19] Num enim, quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. [20] Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille omnia suo cernit aeterno. [21] Quare haec divina praenotio naturarti remm proprietatemque non mutât taliaque apud se praesentia spectat, qualia in tempore olim futura provenient. [22] Nec remm iudicia confundit unoque suae mentis intuitu tam necessarie quam non necessarie ventura dinoscit, sicuti vos, cum pariter ambulare in terra hominem et oriri in caelo solem videtis, quamquam simul utrumque conspectum tamen discernitis et hoc voluntarium, illud esse necessarium iudicatis. [23] Ita igitur cuncta dispiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbât apud se quidem praesentium, ad condicionem vero temporis futurarum. [24] Quo fit ut hoc non sit opinio, sed veritate potius nixa cognitio, cum exstaturum quid esse cognoscit, quod idem existendi necessitate carere non nesciat.

[25] Hic si dicas, quod eventurum deus videt, id non evenire non posse, quod autem non potest non evenire, id ex necessitate contingere, meque ad hoc nomen necessitatis adstringas, fatebor rem quidem solidissimae veritatis, sed cui vix aliquis nisi divini speculator accesserit. [26] Respondebo namque idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri⁵⁰. [27] Duae sunt etenim necessitates⁵¹, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut, si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. [28] Quod enim quisque novit, id esse aliter ac notum est, nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit. [29] Hanc enim necessitatem non propria facit natura, sed condicionis adiectio; nulla enim necessitas cogit incedere voluntate gradientem, quamvis eum tum, cum graditur, incedere necessarium sit. [30] Eodem igitur modo, si quid providentia praesens videt, id esse necesse est, tametsi nullam naturae habeat necessitatem⁵².

[31] Atqui deus ea futura, quae ex arbitrii libertate proveniunt, praesentia contuetur; haec igitur ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per condicionem divinae notionis, per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt⁵³. [32] Fient igitur procul dubio cuncta, quae futura deus esse praenoscit, sed eorum quaedam de libero proficiscuntur arbitrio, quae quamvis eveniant, existendo tamen naturam propriam non amittunt, qua, prius quam fierent, etiam non evenire potuissent. [33] Quid igitur refert non esse necessaria, cum propter divinae scientiae condicionem modis omnibus necessitatis instar eveniet? [34] Hoc scilicet, quod ea quae paulo ante proposui, sol oriens et gradient homo, quae dum fiunt, non fieri non possunt, eorum tamen unum prius quoque, quam fieret, necesse erat exsistere, alteram vero minime. [35] Ita etiam, quae praesentia deus habet, dubio procul existent, sed eorum hoc quidem de rerum necessitate descendit, illud vero de potestate facientium. [36] Haud igitur iniuria diximus haec, si ad divinam notitiam referantur, necessaria, si per se considerentur, necessitatis esse nexibus absoluta, sicuti omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare.

[37] Sed si in mea, inquires, potestate situm est mutare propositum, evacuabo providentiam, cum, quae ilia praenoscit, forte mutavero. [38] Respondebo propositum te quidem tuum posse deflectere, sed quoniam et id te posse et, an facias quove convertas, praesens providentiae veritas intuetur, divinam te praescientiam non posse vitare, sicuti praesentis oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate converteris. [39] Quid igitur, inquires, ex meane dispositione scientia divina mutabitur, ut, cum ego nunc

hoc nunc mud velini, illa quoque noscendi vices alternare videatur? Minime. [40] Omne namque futurum divinus praecurrit intuitus et ad praesentiam propriae cognitionis retorquet ac revocat, nec alternat, ut aestimas, nunc hoc, nunc aliud praenoscendi vice, sed uno icti rrmationes tuas manens praevenit atque complectitur. [41] Quam mprehendendi omnia visenie praesentiam non ex futurarum proventu rerum, sed ex propria deus simplicitate sortitus est. [42] Ex quo illud quoque resolvitur, quod paulo ante posuisti⁵⁴, indignum esse si scientiae dei causam futura nostra praestare dicantur. [43] Haec enim scientiae vis praesentaria notione cuncta complectens rebus modum omnibus ipsa constituit, nihil vero posterioribus debet. [44] Quae cum ita sint, manet intemerata mortalibus arbitrii libertas nec iniquae leges solutis omni necessitate voluntatibus praemia poenasque proponunt. [45] Manet etiam spectator desuper⁵⁵ cunctorum praescius deus visionisque eius praesens semper aeternitas cum nostromm actuum futura qualitate concurrat, bonis praemia, mails supplicia dispensans. [46] Nec frustra sunt in deo positae spes precesque, quae cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt⁵⁶. [47] Aversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. [48] Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis, cum ante oculos agitis iudicis cuncta cementis⁵⁷.

LIBRO QUINTO

[1, 1] Aveva parlato, e volgeva il corso del suo ragionamento a trattare e a spiegare altri problemi. E allora io dissi: [2] «Giusta, senza dubbio, e autorevolissima la tua esortazione, ma io esperimento nei fatti quello che tu dicesti poco fa, vale a dire che la questione della provvidenza è implicata in molte altre. [3] Io ti domando, dunque, se tu credi che il caso sia effettivamente qualche cosa, e che cosa esso sia». [4] E quella, allora, disse: «Mi affretto a pagare il debito della mia promessa e ad aprirti la strada per la quale tu potrai essere ricondotto nella tua patria¹. [5] Ma le cose di cui parli, anche se sono utilissime a conoscersi, tuttavia stanno un poco lontane dal sentiero del nostro argomento e c'è da temere che tu, affaticato dalle digressioni, non sia più in grado di percorrere il retto cammino». [6] «Non te ne devi affatto preoccupare», risposi, «ché mi servirà da riposo conoscere quelle questioni delle quali io mi diletto in modo particolare. [7] E contemporaneamente, allorquando risulterà chiaro e fornito di indubbia attendibilità ogni aspetto della tua trattazione, non vi sarà più nessuna incertezza relativamente ai problemi successivi».

[8] E allora quella: «Ti accontenterò», disse, e così cominciò a dire: «Se si definisce il caso come un evento prodotto da un moto disordinato senza alcun collegamento di cause, allora io affermo che il caso non esiste affatto e dichiaro che si tratta di una parola assolutamente vuota, senza alcun significato e contenuto: se, infatti, Dio mantiene nell'ordine ogni cosa, quale luogo può essere riservato alla casualità?²[9] È vera, infatti, quella affermazione, che niente proviene dal niente, ed essa non è stata contestata da nessuno degli antichi filosofi, anche se quelli hanno enunciato questa frase non a proposito del principio che opera, ma l'hanno posta, quasi fosse il fondamento di tutte le spiegazioni della natura, a proposito del soggetto costituito dalla materia³. [10] Ma se qualcosa potesse sorgere senza nessuna causa, allora questa tal cosa sembrerebbe essere venuta dal nulla; se ciò non è possibile, allora non è nemmeno possibile che il caso sia come lo abbiamo definito poco fa».

[11] «Ebbene?», io replicai, «non c'è niente che possa essere chiamato a buon

diritto 'casuale' o 'fortuito'? O forse c'è qualcosa alla quale si addicono questi termini, anche se essa è ignota al volgo?» [12] «Il mio Aristotele», ella rispose, «nella *Fisica* lo definì con una spiegazione breve e che si avvicina alla verità». «Quale?» [13] «Ogni volta, egli dice, che si fa qualche cosa per un certo scopo, ma per certe cause avviene qualcosa di diverso da quello che ci si era proposto, si ha il 'caso': ad esempio, se uno scava la terra per coltivare un campo e trova un tesoro che ivi era stato sepolto⁴. [14] Orbene, si crede, sì, che questo sia avvenuto per caso, ma questo non viene dal nulla, perché questo fatto possiede delle sue cause peculiari, il cui imprevisto e inaspettato concorso ha prodotto, a quanto sembra, il caso. [15] Infatti se l'agricoltore non avesse scavato la terra, e se colui che sotterrò il suo denaro non l'avesse nascosto in quel luogo, non si sarebbe trovato l'oro. [16] Queste, dunque, sono le cause di un guadagno fortuito, che deriva da cause che si incontrano e si intrecciano tra di loro, e non dall'intenzione di colui che agisce. [17] E infatti né colui che ha sepolto l'oro né colui che ha eseguito il lavoro del campo aveva lo scopo di trovare quel denaro, ma, come ho detto, ci sono stati il concorso e il sovrapporsi dell'avere, l'uno, scavato là dove l'altro aveva seppellito l'oro. [18] Noi possiamo dunque definire il caso come un evento inaspettato prodotto dalle cause che convergono in certe cose che vengono fatte per un determinato scopo⁵. [19] Ma che tali cause concorrano e confluiscano, ebbene, questo è un prodotto di quell'ordine che procede con una ineludibile connessione, e tale ordine, discendendo dalla fonte costituita dalla Provvidenza, dispone ogni cosa nel suo luogo e nel suo momento.

I. Dalle rocce della rupe Achemenia¹, ove la pugna volta in fuga²
infigge i dardi nel petto di chi insegue,
il Tigri e l'Eufrate sprizzano dalla fonte comune
e subito si dissociano, separando le loro acque.
Se si riunissero e di nuovo fossero ricondotti ad un unico
corso,
si confonderebbe quel che trascina l'onda de l'uno e
l'altro gorgo,
si scontrerebbero le navi e i tronchi strappati da quelle
correnti,
e le onde confuse intreccerebbero a caso vari modi.
Questi son casi incerti che il declivio stesso della terra
produce, e l'ordine del gorgo che scende al piano³.
Così la sorte, che sembra ondeggiare perché lente son le

briglie,
obbedisce ai freni e anch'essa procede secondo una
legge».

[2, 1] «Capisco», dissi, «e son d'accordo con te che le cose siano come tu dici. [2] Ma in questa serie di cause che si intrecciano tra di loro ha luogo il nostro libero arbitrio oppure anche i moti dell'animo umano sono legati dalla catena del fato?⁶» [3] «Esiste il libero arbitrio: e certo non vi sarebbe nessuna natura razionale, se non fosse assistita dal libero arbitrio. [4] Infatti quello che per sua natura può impiegare la ragione possiede un giudizio con il quale discerne ogni cosa; pertanto essa distingue per conto proprio quello che deve fuggire e quello che deve desiderare. [5] Ora, quello che uno considera desiderabile, lo cerca; rifugge, invece, da quello che pensa debba essere evitato. [6] Pertanto quegli esseri nei quali è insita la ragione posseggono nel loro intimo anche la libertà di volere o di non volere; io, però, sostengo che tale libertà non è uguale in tutti. [7] Infatti le sostanze superne e divine⁷ posseggono un nitido giudizio e una volontà incorrotta e hanno a loro disposizione il potere di attuare quello che desiderano. [8] A loro volta le anime umane è necessario, sì, che siano più libere, quando si mantengono nella contemplazione della mente di Dio, meno libere, invece, quando si diffondono nei corpi, e meno ancora quando sono incatenate alle membra del corpo⁸. [9] La servitù estrema, poi, si ha allorquando esse, abbandonatesi ai vizi, perdono il possesso della propria ragione⁹. [10] Infatti, allorquando hanno rivolto gli occhi dalla luce della somma verità alle realtà inferiori e oscure, subito esse sono ottenebrate dalla nube dell'ignoranza¹⁰ e turbate da passioni perniciose, e, accostandosi e acconsentendo ad esse, favoriscono quello stato di schiavitù che si sono procurate e, in certo qual modo, diventano prigioniere proprio a causa della loro libertà. [11] Tutte queste cose, tuttavia, le vede lo sguardo della provvidenza che osserva tutto dall'eternità e dispone la sorte destinata in anticipo ai meriti di ciascuno.

II. Tutto vede e tutto ode

Febo splendente di pura luce:
così canta Omero¹ dalla bocca di miele².
Eppure le intime viscere della terra
o del mare Febo non può aprire
con la luce dei raggi, che è debole.
Non così il creatore del grande universo:
a lui che vede dall'alto tutte le cose,

non resiste la terra con la sua massa,
non si oppone la notte con le nere nubi.
Tutto quello che è, che è stato, che sarà,
egli vede con un unico moto dell'intelletto³;
poiché lui solo vede tutte le cose⁴,
puoi ben chiamarlo Vero sole⁵».

[3, 1] E allora io: «Ecco che mi confondo in una incertezza ancora più oscura». [2] «E qual è questa incertezza?», rispose. «Ma già congetturo quali siano i motivi del tuo turbamento». [3] Ripresi: «Mi sembra che siano due principi fin troppo contrastanti e contraddittori il fatto che Dio conosca in anticipo tutte le cose e che esista il libero arbitrio. [4] Infatti, se Dio vede da lungi tutte le cose e non può in alcun modo ingannarsi, è inevitabile che avvenga quello che con la sua provvidenza ha previsto che accadrà¹¹. [5] Per cui se Dio conosce *ab aeterno* non solamente le opere degli uomini, ma anche i loro pensieri e le loro volontà, non esisterà il libero arbitrio; e infatti non potrà esistere nessun altro fatto o nessuna volontà, quale che sia, se non quella che la provvidenza divina, la quale non può sbagliare, avrà già conosciuto in anticipo. [6] Ché se le volontà possono volgersi in una direzione diversa da quella che era stata prevista, non vi sarà più una prescienza certa del futuro, sibbene un'incerta opinione, cosa che credo empio pensare a proposito di Dio.

[7] Sì, perché io nemmeno approvo quella spiegazione, con la quale certi credono di potersi sciogliere dal nodo di questa questione. [8] Dicono, infatti, che una cosa è destinata ad avvenire non esattamente perché la provvidenza ha previsto che essa accadrà, ma piuttosto al contrario, poiché una certa cosa dovrà accadere, essa non può rimanere nascosta alla provvidenza di Dio, e in tal modo questa necessità logica ritorna in senso opposto. [9] E infatti, secondo costoro, non è inevitabile che avvengano le cose che sono previste, ma è necessario che siano previste le cose che avverranno: come se il problema fosse di sapere quale sia la causa di quella cosa o di quell'altra delle due, cioè se è la prescienza ad essere la causa della necessità delle cose future o se è la necessità delle cose future ad essere la causa della provvidenza e come se il nostro sforzo non tendesse a mostrare che, in qualunque modo stia la serie delle cause, è inevitabile l'accadimento delle cose conosciute in anticipo, anche se apparentemente la prescienza non arreca alle cose future la necessità del loro verificarsi¹².

[10] Infatti se uno se ne sta seduto, è inevitabile che sia vera l'opinione di colui che pensa che quello stia seduto, e viceversa, se è vera l'opinione a proposito di qualcuno che sta seduto, è inevitabile che costui stia seduto. [11] Nell'uno e

nell'altro caso, pertanto, risiede la necessità: nell'uno, la necessità dello star seduto, nell'altro, invece, la necessità che questo sia vero. [12] Ma uno non sta seduto proprio perché tale opinione è vera, ma piuttosto essa è vera perché antecedentemente è avvenuto che uno stesse seduto. [13] E così, sebbene la causa della verità provenga da una delle due parti soltanto, comunque sia in entrambe risiede, comune, la necessità.

[14] È evidente che lo stesso ragionamento può essere fatto a proposito sia della provvidenza sia delle cose future: infatti, anche se esse sono previste perché sono destinate ad accadere, e tuttavia non avvengono esattamente perché sono previste, ciononostante è inevitabile che siano previste da Dio che avverranno e che, essendo state previste da Dio, avvengano perché previste, e questo soltanto basta a distruggere il libero arbitrio. [15] E poi, come è assurdo dire che il verificarsi delle cose nel tempo è causa della eterna prescienza! [16] Ma il pensare che Dio preveda le cose future in quanto dovranno avvenire, che altro è se non credere che quelle cose che già sono avvenute siano state la causa di quella somma provvidenza di cui parliamo? [17] Inoltre, come è vero che è necessario che esista quello che so che esiste, così, quando so che qualche cosa avverrà, è necessario che quella cosa precisa avvenga: ne consegue pertanto che non può essere evitato l'accadimento di una cosa che si conosce in anticipo. [18] Infine, se uno considera una cosa in modo diverso da come essa effettivamente è, questo non soltanto non è scienza, ma è opinione errata, che è ben diversa dalla verità della scienza. [19] Pertanto se qualche cosa sarà in modo che il suo accadimento non è così certo e necessario, come si potrà sapere in anticipo che essa avverrà? [20] Come, infatti, la scienza stessa non contiene alcun errore a sé congiunto, così quello che è concepito da tale scienza non può essere diverso da come essa lo concepisce. [21] Infatti il motivo per cui la scienza è esente dall'errore è che è necessario che ogni cosa sia effettivamente così come la scienza comprende che essa sia.

[22] Ebbene, in che modo Dio conosce antecedentemente queste cose incerte che dovranno accadere? [23] Infatti se Dio pensa che inevitabilmente dovranno accadere quelle cose che possono anche non accadere, sbaglia, e questo è empio non soltanto a pensarlo, ma anche a dirlo. [24] Ma se Dio vede che le cose saranno così come effettivamente sono, nel senso che conosce che esse possono avvenire o non avvenire, che prescienza è questa, che non comprende niente di certo e di stabile?¹³[25] O in che cosa è diversa da quel ridicolo vaticinio di Tiresia¹⁴:

Tutto quello che dirò, sarà o non sarà?

[26] E in che cosa, ancora, la provvidenza divina sarà superiore alla opinione umana, se, come gli uomini, considera incerte quelle cose il cui accadimento è incerto? [27] Ché se presso di lui, che è la fonte certissima di ogni cosa, non vi può essere niente di incerto, allora è certo l'accadimento di quelle cose che egli fermamente sa in anticipo che dovranno accadere.

[28] In base a tutto questo, non vi è nessuna libertà nei propositi e nelle azioni degli uomini, dato che la mente divina, prevedendo tutte le cose senza errore e senza sbaglio, le lega e le stringe ad un unico accadimento¹⁵. [29] Una volta che si sia accolta questa premessa, è chiara quale rovina consegua alle vicende umane. [30] Inutilmente, infatti, si propongono ai buoni e ai malvagi i premi o le pene, dal momento che essi non sono stati meritati da nessun libero e volontario moto dell'animo. [31] E la cosa più ingiusta risulterà esser proprio quella che ora è considerata la più giusta, vale a dire la punizione dei malvagi e la ricompensa degli onesti, perché essi non sono destinati all'una o all'altra conclusione dalla propria volontà, ma a ciò li costringe la immobile necessità del futuro. [32] Non saranno niente, pertanto, né i vizi né le virtù, ma vi sarà piuttosto una confusa e indistinta mescolanza di tutti i meriti, e — cosa che è la più scellerata tra quelle che si possono immaginare — dal momento che tutto l'ordine delle cose deriva dalla provvidenza e niente è permesso alle decisioni umane, avviene che anche i nostri vizi sono riferiti all'autore di tutte le cose buone. [33] Pertanto non vi è nessuna ragione di sperare o di pregare che qualcosa non avvenga; che cosa, infatti, uno dovrebbe sperare o pregare che non avvenisse, dal momento che una serie indefettibile unisce insieme tutte le cose che possono essere desiderate?

[34] Sarà eliminato, di conseguenza, quell'unico rapporto che lega gli uomini a Dio, cioè quello di sperare o di pregare che non avvenga qualcosa¹⁶, dal momento che con il prezzo di una doverosa umiltà noi ci meritiamo la ricompensa inestimabile della divina gratitudine, e questo è l'unico modo in cui, a quanto sembra, gli uomini possono avere un colloquio con Dio¹⁷ e con giungersi con quella luce inaccessibile¹⁸ per mezzo della preghiera, prima ancora di ottenerla. [35] Ma se si crede che tutto questo non abbia più nessuna efficacia, una volta ammessa la necessità delle cose future, con che mezzo noi potremo unirvi e star da presso al sommo principe¹⁹ delle cose? [36] Per cui sarà inevitabile che il genere umano, come poco fa tu cantavi²⁰, separato e distaccato dalla sua fonte, inaridisca.

III. Quale causa di discordia ha dissolto
i patti tra le cose? Qual dio pose
tanta guerra tra due verità¹,

sì che quello che è valido quand'è isolato e diviso
dall'altro
non vuole unirsi e associarsi?
O invece nessuna discordia esiste tra due verità
e sempre esse, poiché son certe, stanno insieme,
ma la mente sepolta nel cieco corpo
non può, con il fuoco della sua luce soffocata,
conoscere i sottili nessi delle cose?²
Ma allora perché essa arde di tanto amore
di scoprire i celati segni del vero?
Forse già sa quel che con ansia desidera conoscere?³
Ma chi cerca di conoscere quel che già sa?
Ma se lo ignora, perché cerca quello che è oscuro?
Chi, infatti, senza conoscerla, desidera qualcosa,
o chi potrebbe seguire quello che ignora,
o dove lo troverebbe? Chi potrebbe, se ne è ignaro,
riconoscere la forma che ha trovato?
O non conosceva forse, quando contemplava l'alta
Mente⁴,
il tutto e le singole cose insieme?
Ora, nascosta nella nube del corpo,
non è del tutto dimentica di sé,
e possiede il tutto, ma non ha le parti.
Pertanto chiunque ricerca il vero
non è in nessuna di queste due condizioni: non sa,
e tuttavia non ignora totalmente ogni cosa,
ma quel tutto che tiene in sé e ricorda,
lo contempla rievocando ciò che vide in alto,
per poter aggiungere a quel che ha conservato
le parti obliate».

[4, 1] E allora lei: «Questa è una vecchia querimonia mossa nei confronti della provvidenza, e discussa con impegno da Marco Tullio nel suo esame della divinazione²¹, e il problema è stato da te a lungo e molto dibattuto²², ma fino ad ora non è stato affrontato da nessuno di voi con sufficiente diligenza e sicurezza. [2] Il motivo di questa oscurità dipende dal fatto che il moto del ragionamento umano non può pervenire alla semplicità²³ della prescienza divina: se essa potesse essere oggetto del pensiero, non resterebbe più nessuna incertezza. [3] Dunque

cercherò di chiarire e di risolvere questo problema, pur che abbia precedentemente esaminato quello che ti angustia. [4] Ebbene, io ti domando per qual motivo tu ritieni meno efficace il ragionamento di coloro che cercano di risolvere l'altra questione, quella cioè che considera motivo non determinante delle cose future la prescienza di Dio, e pertanto non ritiene che il libero arbitrio sia impedito da tale prescienza. [5] Non ricavi tu l'argomento della necessità delle cose future proprie dal fatto che non possono non avvenire le cose che si conoscono in anticipo? [6] Se, dunque, la conoscenza previa non aggiunge nessuna necessità alle cose future, e questo anche tu lo ammettevi poco fa, che motivo c'è per cui le conclusioni, dovute alla libera volontà, debbano essere condotte a forza ad un accadimento necessario?

[7] Ammettiamo, infatti, per ipotesi, affinché tu ti renda conto delle conseguenze, che non ci sia nessuna prescienza. [8] Forse che, per quanto riguarda il problema, le cose che provengono per effetto del libero arbitrio sono costrette dalla necessità?» «Per niente affatto». [9] «Ammettiamo ancora che la prescienza esista ma che non imponga alle cose nessuna necessità: rimarrà intatta, io credo, e assoluta la medesima libertà del volere. [10] Ma la prescienza, tu dirai, anche se non impone alle cose future la necessità dell'accadimento, è pur sempre un segno che quelle cose dovranno verificarsi. [11] In questo modo, pertanto, anche se non vi fosse stata la conoscenza previa, sarebbe certo che gli accadimenti delle cose future sono necessari; infatti ogni segno mostra solamente che cosa ci sia, ma non effettua quello che indica. [12] Pertanto prima bisogna dimostrare che tutto avviene per necessità, perché risulti che la conoscenza previa è un segno di siffatta necessità; altrimenti se tale necessità non esiste, nemmeno la conoscenza previa potrà essere segno di quello che non esiste. [13] È chiaro, ormai, che la dimostrazione si deve basare su di un saldo ragionamento e non deve essere ricavata da argomentazioni e da segni desunti dalPestemo, bensì da cause convenienti e necessarie.

[14] Ma come può avvenire che non conseguano quelle cose che si prevede che avverranno? Come se noi credessimo che non avverranno quelle cose che la provvidenza conosce in anticipo che saranno, e non fossimo convinti, piuttosto, che le cose che avvengono, anche se avvengono, non possedevano nella loro natura nessuna necessità intrinseca perché avvenissero. [15] Puoi esaminare agevolmente tutto ciò muovendo da questa considerazione: noi vediamo infatti molte cose mentre accadono, e sono poste sotto i nostri occhi, come i movimenti che vediamo fare agli aurighi, quando reggono e fanno girare le quadrighe, e tutte le altre cose analoghe. [16] Forse che c'è qualche necessità che costringa quelle cose a svolgersi in quel determinato modo?» «Per niente affatto, ché altrimenti sarebbe inutile l'efficacia dell'arte, se tutte le cose si muovessero

perché costrette». [17] «Dunque quelle cose che, quando avvengono, non sono sottoposte alla necessità di verificarsi, sono destinate, ancor prima che avvengano, a verificarsi, ma senza alcuna necessità. [18] Perciò ci sono alcune cose destinate a verificarsi, ma la cui attuazione è libera da qualsivoglia necessità. [19] Infatti io penso che uno dirà, di quelle cose che ora avvengono, che non erano destinate ad avvenire prima che avvenissero: queste cose, dunque, anche se sono conosciute in anticipo, sono però libere nella loro attuazione. [20] Infatti, come la conoscenza delle cose presenti non arreca nessuna necessità alle cose che ora avvengono, così la conoscenza previa delle cose future non arreca nessuna necessità alle cose che dovranno avvenire. [21] Ma proprio di questo, tu dici, stiamo dubitando, se cioè vi possa essere alcuna conoscenza previa di quelle cose che posseggono una libera attuazione. [22] Ti sembra, infatti, che queste affermazioni siano contraddittorie e tu pensi che, se queste cose sono previste, ne consegua la loro necessità, mentre se manca tale necessità esse non possano affatto essere conosciute in anticipo e che la scienza possa comprendere solamente quello che è certo. [23] Ché se le cose che hanno una conclusione incerta sono previste come se fossero certe, questa è la nebbia dell'opinione e non la verità della scienza: tu credi, infatti, che ripugni alla perfezione della scienza il congetturare che le cose stiano diversamente da come stanno. [24] Il motivo di questo errore è che quello che ciascuno conosce pensa che sia conosciuto soltanto in base alla essenza e alla natura intima delle cose che si conoscono²⁴. [25] E invece è tutto il contrario, perché tutto quello che è conosciuto è compreso non secondo la sua propria essenza, ma, piuttosto, secondo la capacità di coloro che lo conoscono²⁵. [26] Infatti, perché questo sia chiaro da un piccolo esempio, la rotondità di un corpo, che rimane la medesima, è conosciuta in un modo dalla vista e in un altro dal tatto; l'una, rimanendo lontana, osserva tutta in una volta tutta la cosa gettandovi lo sguardo²⁶, mentre il tatto, stando attaccato e unito alla circonferenza, comprende la rotondità partendo dalle sue parti, seguendo tutto intorno il suo movimento circolare.

[27] Anche nell'uomo stesso, in un modo vede la sensazione, in un altro l'immaginazione, in un altro la ragione, in un altro ancora la comprensione intellettuale²⁷. [28] Infatti la sensazione giudica la figura calata nella materia sottostante²⁸, mentre la immaginazione giudica la figura da sola, senza la materia. [29] La ragione, a sua volta, trascende anche la figura, ed esamina con una considerazione universale la forma stessa, che è insita nelle singole cose²⁹. [30] L'occhio della comprensione intellettuale, poi, sta ancora più in alto: oltrepassando, infatti, l'ambito dell'universo, vede con il puro sguardo della mente la forma stessa nella sua semplicità. [31] E, in questo fatto, un punto

soprattutto merita considerazione, e cioè che la capacità del conoscere che è a un livello superiore abbraccia quella inferiore, mentre la capacità inferiore non si leva in alcun modo a quella superiore. [32] Infatti, fuori della materia, la sensazione non ha alcuna efficacia, né l'immaginazione è in grado di vedere le forme universali né la ragione comprende la forma nella sua semplicità, ma la comprensione intellettuale, guardando, per così dire, dall'alto, dopo aver concepito la forma, giudica anche tutte le cose che sono sussunte nella forma, ma le giudica nel modo in cui comprende la forma stessa, che non poteva essere conosciuta da nessun'altra facoltà. [33] Infatti la comprensione intellettuale conosce la totalità, che appartiene alla ragione³⁰, e la figura, che è dell'immaginazione, e la materia, che è della sensazione, e questo, non perché si serva della ragione o della immaginazione o dei sensi, ma perché vede tutte le cose con un solo moto della mente³¹, secondo la forma, se così posso dire. [34] Anche la ragione, quando si volge a guardare qualcosa di universale, comprende le cose corrispondenti alla immaginazione o alla sensazione, ma lo fa senza servirsi della immaginazione o dei sensi. [35] È la ragione, infatti, che definisce nel modo seguente il carattere universale del suo comprendere: l'uomo è un animale con due piedi, razionale³². [36] E sebbene questa sia una nozione di carattere universale, pure nessuno ignora che sia una realtà sottoposta alla immaginazione e alla sensazione quella che la ragione considera non con l'immaginazione o con la sensazione, ma con la concezione razionale. [37] Anche l'immaginazione, pur se ha preso dalla sensazione il punto di partenza del vedere e del conformare la figura, tuttavia considera tutte le cose sensibili senza che l'aiuti la sensazione, con uno strumento di giudizio che non è sensibile, ma immaginativo. [38] Vedi dunque come, nella conoscenza, tutte queste facoltà impieghino la loro specifica virtù e non la virtù delle cose che sono conosciute? [39] E non senza motivo: poiché, infatti, ogni giudizio risulta essere l'atto di colui che giudica, è necessario che ciascuno compia la sua opera partendo dalle proprie facoltà, e non da quelle degli altri.

IV. Generò un tempo il Portico

troppo oscuri vecchi¹,
che i sensi e le immagini
dai corpi esterni
credean imprimersi nella mente,
come talora con celere stilo
è abitudine sulla superficie della pagina
ancora priva di segni

conficcare e imprimere figure.
Ma se la mente vivace
niente esegue con il proprio moto,
ma soltanto è esposta
ad accogliere paziente i segni dei corpi
e, a mo' di specchio, delle cose
vuote immagini rende,
dove è, nell'animo, così vivace
questa nozione che tutto vede?
Quale forza osserva le singole cose,
o quale altra divide le cose conosciute?
Quale forza raccoglie le cose divise
e, percorrendo una strada nei due sensi
ora pone il capo tra le realtà somme
ora scende in quelle infime,
e ora tornando a se stessa
confuta il falso con il vero?
Questa è una causa più efficace,
una causa assai più potente
di quella che subisce soltanto
i segni, in lei impressi, della materia.
Precede invece, destando
e muovendo le forze dell'animo,
la passione che vive nel corpo,
quando la luce ferisce gli occhi
o la voce risuona alle orecchie.
Allora il vigor della mente, pronto,
provoca a moti simili
le immagini che possiede all'interno,
le applica ai segni esterni,
e alle forme entro di sé riposte
congionge le immagini².

[5, 1] Ché se, nel provare la sensazione fisica, sebbene le qualità delle cose che ci urtano dall'esterno colpiscono gli organi dei sensi e la passione del corpo preceda la vivacità dell'animo che agisce (la quale passione attira su di sé l'atto della mente e desta le forme che momentaneamente giacciono inerti all'interno), se, come stavo dicendo, nel provare la sensazione fisica l'animo non subisce

l'impronta della passione, ma è lui che giudica, in base alla sua forza intrinseca, la passione che è subordinata al corpo³³, quanto più le realtà che sono libere da ogni affezione corporea non seguono già, quando vedono, quello che le urta dall'esterno, ma danno via libera all'atto della mente! [2] Così è avvenuto, dunque, che conoscenze di vario genere siano diventate prerogative di varie e differenti sostanze. [3] Ché la sensazione, che è priva di tutti gli altri tipi di conoscenza, è toccata agli esseri viventi che non si muovono, come sono le conchiglie³⁴ del mare e tutte le altre cose che vivono attaccate agli scogli; l'immaginazione, invece, è stata data agli animali che si muovono, i quali, a quanto sembra, posseggono al loro interno la passione del desiderare e del fuggire certe cose³⁵. [4] Invece la ragione appartiene soltanto al genere umano, così come solo l'intelletto³⁶ appartiene alla natura divina, per cui avviene che sia superiore a tutte le altre quella conoscenza che, per sua natura, non conosce soltanto quello che le è proprio, bensì anche gli oggetti degli altri tipi di conoscenza.

[5] Ebbene? Se la sensazione e l'immaginazione si opponessero al ragionamento, dicendo che non esiste affatto quella realtà universale che la ragione crede di vedere? [6] — infatti quello che è sensibile o immaginabile non può essere universale, per cui o è vero il giudizio della ragione, e quindi non vi è niente che sia sensibile, oppure, siccome la sensazione e l'immaginazione sanno bene che molti sono gli oggetti che esse conoscono, vano è quello che concepisce la ragione, la quale considera come se fosse qualcosa di universale quello che invece è sensibile o particolare. [7] Se la ragione ribattesse che essa vede sotto la specie dell'universale tanto il sensibile quanto l'immaginabile, e che quelle due facoltà, invece, non possono aspirare alla conoscenza dell'universale, poiché la loro conoscenza non può uscire dai limiti delle figure dei corpi, mentre quando abbiamo a che fare con la conoscenza della realtà dobbiamo affidarci piuttosto a un giudizio più saldo e più perfetto — se noi ci trovassimo a giudicare questa contesa, in quanto possediamo la capacità sia di ragionare sia di immaginare sia, infine, di sentire, non approveremmo piuttosto la causa della ragione? [8] Simile a questo è il caso di quando la ragione umana crede che l'intelligenza divina possa contemplare le cose che saranno solo come le conosce lei stessa³⁷. [9] Infatti il tuo ragionamento è il seguente: se certe cose non sembrano avere un accadimento certo e necessario, senza dubbio non si può avere la conoscenza previa che queste cose avverranno. [10] Pertanto non si dà conoscenza previa di queste cose; se poi crediamo che tale conoscenza esista anche per esse, allora tutto deriva dalla necessità. [11] Se, dunque, come è vero che siamo partecipi della ragione, così potessimo avere anche il modo di giudicare che è proprio della mente divina, come prima abbiamo affermato che l'immaginazione e la

sensazione debbono cedere davanti alla ragione, così penseremmo essere cosa giustissima sottomettere la ragione umana alla mente divina. [12] Volgiamoci, quindi, se ne siamo capaci, a quella vetta della somma intelligenza: ivi, infatti, la ragione vedrà quello che non può contemplare entro di sé, vale a dire in che modo la conoscenza previa, che Dio possiede, vede certe e definite anche quelle cose che pure non hanno una realizzazione certa, e che questa non è un'opinione, sibbene la semplicità della conoscenza somma, semplicità non racchiusa da alcun limite.

V. Quanto varie son le figure degli animali che si muovon sulla terra!

Alcuni hanno il corpo allungato e spazzan la polvere,
e con la forza del petto trascinano un solco ininterrotto;
altri vagano sulle ali leggere e sferzano i venti,
e con lieve volo nuotano negli ampi spazi dell'etere;
questi son lieti di imprimere al suolo le orme e
camminare,

o di passare attraverso i verdi campi o di penetrare nelle
selve.

Tutti li puoi vedere diversi in varie forme,
e comunque il muso prono appesantisce gli ottusi sensi;
soltanto la razza degli uomini leva in alto il capo eretto,
e, agile, sta in piedi col corpo diritto e disprezza la terra¹.
Se tu non ti fai terreno e non sei stolto, questo ti insegna
la figura:

tu che con volto eretto cerchi il cielo e alzi la fronte,
devi sollevare anche l'animo, ch  la mente aggravata
non scenda pi  in basso del corpo che verso l'alto   levato.

[6, 1] Dal momento, dunque, che, come si   mostrato poco fa, tutto quello che   conosciuto   conosciuto non in base alla propria natura ma in base alla natura di chi lo comprende, guardiamo ora, per quanto ci   possibile, quale sia la condizione della sostanza divina, per poter conoscere anche quale sia la sua scienza. [2] Ma che Dio sia eterno,   giudizio comune di tutti gli uomini che vivono secondo ragione. [3] Consideriamo allora che cosa sia l'eternit , perch    lei che ci disvela contemporaneamente la natura e la scienza di Dio. [4] Orbene, l'eternit    il possesso totale, insieme, e perfetto di una vita senza fine³⁸, e questo risulter  ancora pi  chiaro se facciamo il confronto con quello che   temporaneo.

[5] Infatti tutto quello che vive nel tempo procede, in quanto è presente, dal passato al futuro, e niente tra tutto quello che è collocato nel tempo, può abbracciare parimenti tutto lo spazio della propria vita: esso non ha ancora afferrato il domani, che ha già perduto lo ieri; e anche nella vita dell'oggi voi non vivete altro che in quel momento mobile e transitorio. [6] Pertanto, quello che subisce la condizione del tempo, anche se non è mai cominciato e non finisce, come Aristotele pensa a proposito del mondo³⁹, e anche se la sua vita si protende insieme con il tempo infinito⁴⁰, tuttavia non è ancora tale da poter essere ritenuto a buon diritto eterno. [7] Infatti esso non possiede e non abbraccia contemporaneamente nella sua totalità lo spazio di una vita, per quanto infinita essa sia, ma quello che è futuro non lo possiede ancora, e quello che è passato ormai non lo ha più. [8] Orbene, quello che abbraccia senza distinzione la totale pienezza di una vita senza fine e la possiede; quello a cui non manca niente del futuro e da cui non è scorso via niente del passato, questo è a buon diritto eterno, ed è necessario che, padrone di se stesso, sia sempre presente presso di sé e abbia sempre presente a sé l'infinità del tempo, il quale scorre⁴¹.

[9] Per cui non rettamente alcuni, quando leggono che Platone era del parere che questo mondo non avesse avuto inizio nel tempo e non avrebbe avuto la morte, hanno pensato che in tal modo il mondo creato sarebbe stato coeterno al suo creatore⁴². [10] Una cosa, infatti, è l'esser condotto lungo una vita senza fine, che è quello che Platone attribuisce al mondo, un'altra è l'aver abbracciato senza differenze e nella totalità la presenza della vita interminata, il che è evidentemente proprio della mente divina⁴³. [11] E Dio non deve essere considerato più antico delle cose create in riferimento alla quantità del tempo, sibbene per la peculiarità della sua natura, che è semplice⁴⁴. [12] Infatti questo stato di presenza, che è proprio di una vita immobile, è imitato dal moto infinito delle cose soggette al tempo⁴⁵, e poiché il moto non può riprodurre ed uguagliare lo stato, decade dalla immobilità nel moto, e dalla semplicità dell'essere presente decresce nella estensione infinita del futuro e del passato, e, dal momento che non può possedere in modo uguale nella totalità la pienezza della sua vita, proprio perché in certo qual modo non cessa mai di esistere, per certi aspetti emula, apparentemente, quella realtà che non può attuare e rappresentare, legando se stesso alla presenza, quale che essa sia, di questo attimo breve e che vola. E questa presenza, siccome porta in sé una certa immagine di quell'altra presenza, che rimane ferma, dona alle cose, alle quali tocca in sorte, il sembrar di esistere. [13] Poiché, tuttavia, tale presenza non è potuta rimanere ferma, ecco che ha iniziato un cammino infinito nel tempo, e in tal modo è avvenuto che essa, procedendo, prolungasse quella vita, di cui non era riuscita ad abbracciare la pienezza

rimanendo immobile. [14] E così, se noi volessimo porre alle cose i loro giusti nomi, seguendo Platone noi diremmo che Dio, sì, è eterno, ma che il mondo è perpetuo⁴⁶.

[15] Poiché, dunque, ogni giudizio comprende le cose che gli sono sottoposte secondo la sua propria natura, e Dio possiede una condizione sempre eterna e presente, anche la scienza che Dio possiede deve oltrepassare ogni moto del tempo e rimanere nella semplicità della propria presenza, e, abbracciando gli spazi infiniti del presente e del futuro, deve contemplare nella sua semplice conoscenza tutte le cose, come se già accadessero in quel momento⁴⁷. [16] E così, se tu volessi esaminare la previdenza di Dio, con la quale egli distingue tutte le cose, tu vedresti che essa non è la prescienza, per così dire, del futuro, ma, più rettamente, la scienza di una realtà di presenza, che non viene mai meno. [17] Per cui è chiamata giustamente non tanto 'previdenza', ma 'provvidenza', perché, collocata lontano dalle cose più basse, tutto osserva come dalla eccelsa vetta della realtà⁴⁸. [18] Perché, allora, esigi che diventino necessarie quelle cose che sono irraggiate dalla luce divina⁴⁹, se nemmeno gli uomini fanno sì che siano necessarie quelle cose che vedono? [19] Forse che il tuo sguardo aggiunge una qualsivoglia necessità a quelle cose che tu vedi ora presenti? Per niente affatto. [20] Eppure, se si può fare un confronto calzante tra il presente di Dio ed il presente dell'uomo, come voi in questo vostro presente temporaneo vedete certe cose, così Dio nel suo eterno presente scorge tutte le cose. [21] Perciò questa precognizione di Dio non muta la natura e la peculiarità delle cose, ma le vede presenti presso di sé tali quali sono destinate a verificarsi un giorno nel tempo. [22] E Dio non confonde i giudizi delle cose, ma con un solo sguardo della mente distingue le cose che avverranno necessariamente da quelle che avverranno non necessariamente, così come voi, quando vedete contemporaneamente che l'uomo cammina sulla terra e il sole sorge nel cielo, distinguete, tra le due cose viste, l'una dall'altra, anche se entrambe si verificano insieme, e la prima la considerate volontaria, la seconda necessaria. [23] Così, dunque, lo sguardo divino, che vede tutto, non confonde affatto la qualità delle cose, le quali sono, sì, presenti presso di lui, ma sono destinate a verificarsi secondo la condizione del tempo. [24] Per cui avviene che si abbia non un'opinione, ma piuttosto una conoscenza che si fonda sulla verità, allorquando Dio conosce che accadrà qualche cosa, che, però, non ignora che è priva della necessità di esistere.

[25] A questo punto, se tu dicessi che non può non avvenire quello che Dio vede che accadrà, e che quello che non può non accadere avviene per necessità, e se tu mi legassi a questo termine di 'necessità', allora io confesserò una cosa che possiede una solidissima verità, ma a cui a mala pena si avvicina uno che non sia

in grado di contemplare la realtà divina. [26] Ti risponderò, dunque, che il futuro stesso è necessario, se viene ricondotto alla conoscenza che ne ha Dio, mentre se è considerato nella sua natura appare totalmente libero e assoluto⁵⁰. [27] Esistono, infatti, due tipi di necessità⁵¹: una è semplice, come quella per cui è necessario che tutti gli uomini siano mortali, l'altra condizionata, come quella per cui, se tu sai che uno cammina, è necessario che costui cammini. [28] Quello, infatti, che ciascuno conosce non può essere diverso da come costui effettivamente lo conosce, ma questa condizione non implica affatto l'altra, quella assoluta. [29] Questa necessità condizionata, infatti, non è prodotta dalla natura propria della cosa, ma dalla aggiunta di una condizione: infatti nessuna necessità costringe a camminare colui che cammina di propria volontà, nonostante che sia necessario che costui, quando cammina, avanzi. [30] Pertanto allo stesso modo, se la provvidenza vede qualcosa come presente, è necessario che questa cosa sia, anche se essa non ha nessuna necessità naturale⁵².

[31] Ebbene, Dio vede presenti le cose future, le quali derivano dal libero arbitrio; queste cose, dunque, se sono riportate alla visione di Dio, divengono necessarie secondo la condizione prodotta dalla conoscenza di Dio, ma se sono considerate in sé e per sé, non perdono la assoluta libertà della propria natura⁵³. [32] Pertanto avverranno sicuramente tutte le cose che Dio conosce in anticipo che avverranno, ma alcune provengono dal libero arbitrio, ed esse, sebbene avvengano, tuttavia non perdono, con l'esistere, la propria natura, in base alla quale avrebbero anche potuto non avvenire prima che si attuassero. [33] Che importanza ha, allora, che esse non siano necessarie, dal momento che, a causa della condizione prodotta dalla scienza di Dio, in ogni modo si verificherà una forma di necessità? [34] Questo, evidentemente, importa, e cioè che i due esempi che ho fatto or ora, il sole che sorge e l'uomo che cammina (realtà, queste, che, mentre avvengono, non possono non avvenire) — orbene, l'uno di essi, anche prima che avvenisse era necessario che si verificasse, mentre l'altro non lo era affatto. [35] Così anche quelle realtà che Dio ha presenti, senza dubbio si verificheranno, ma l'una di esse deriva dalla necessità dei fatti, l'altra, invece, dal libero potere di chi la fa. [36] Non avevamo torto, dunque, a dire che, se queste cose sono ricondotte alla conoscenza di Dio, sono necessarie, mentre se sono considerate di per sé, sono sciolte dalle catene della necessità, così come è vero che tutto quello che è conosciuto dai sensi, se lo riconduci alla ragione, è universale, mentre se lo consideri in sé e per sé, è particolare.

[37] 'Ma', tu dirai, 'se è in mia mano mutare la mia intenzione, io renderò inutile la provvidenza, dal momento che io eventualmente avrò mutato quello che essa aveva previsto'. [38] Io ti risponderò che la tua intenzione, sicuramente, può

cambiare, ma poiché la provvidenza, che è presente e vede il vero, vede che tu lo puoi fare e vede se lo fai e verso che cosa tu ti pieghi, tu non puoi sfuggire alla prescienza di Dio, come è vero che tu non puoi sfuggire allo sguardo di un occhio presente, anche se ti volgi con il tuo libero volere a compiere le azioni più svariate. [39] E allora tu dirai: ‘Ebbene? La scienza di Dio si cambierà in proporzione alla mia disposizione, sì che se io ora voglio una cosa ora ne voglio un’altra, sembrerà che anche quella conoscenza segua alterne vicende?’ Per niente affatto. [40] Ché lo sguardo di Dio precorre ogni cosa che avverrà e lo riporta alla presenza della propria conoscenza e ve lo richiama, e non va alternamente, come tu credi, secondo la vicenda del conoscere anticipatamente ora una cosa ora l’altra, ma, rimanendo immobile, con un solo colpo previene e abbraccia i tuoi mutamenti. [41] E questa presenza del comprendere e del vedere tutte le cose Dio la ha ottenuta non in seguito all’accadimento delle cose future, bensì in seguito alla propria semplicità. [42] Per cui si risolve anche questo problema che tu hai posto poco fa⁵⁴, vale a dire che sarebbe cosa indegna se dicessimo che le nostre cose a venire procurassero la causa della conoscenza di Dio. [43] Infatti la forza di questa conoscenza, che con una nozione presente abbraccia tutte le cose, ha posto lei stessa un limite a tutto e non deve niente a quello che succederà poi. [44] Dal momento che così stanno le cose, rimane intatta per i mortali la libertà del loro volere e le leggi non sono ingiuste a fissare i premi e le pene alla volontà umana, in quanto essa è sciolta da ogni necessità. [45] Rimane immobile, inoltre, Dio, spettatore⁵⁵ dall’alto e conoscitore in anticipo di tutte le cose, e la eternità della sua visione, che è sempre presente, concorre con la qualità, destinata a realizzarsi, dei nostri atti, dispensando i premi ai buoni e le punizioni ai malvagi. [46] E non senza motivo sono state riposte in Dio le nostre speranze e le nostre preghiere, le quali, se sono rette, non possono essere prive di efficacia⁵⁶. [47] Abborrite, dunque, il male, coltivate le virtù, levate l’animo a rette speranze, protendete verso l’alto umili preghiere. [48] Grande è la necessità che vi è stata comminata, quella dell’essere onesti, se non volete fingere di non vedere, dal momento che voi vivete sotto gli occhi di un giudice che vede ogni cosa⁵⁷».

Carme I. Metro: distico elegiaco.

1. La “rupe Achemenia” indica in modo generico le montagne della Partia, dominata dalla dinastia achemenide.

2. Astratto per il concreto: ‘il combattere fuggendo, e lo scagliare, durante la fuga, delle frecce che colpiscano gli inseguitori’. Era, questo, il tipico modo di combattere dei Parti, secondo la tradizione antica. La perifrasi prepara molto da lontano l’esempio del Tigri e dell’Eufrate, che scuriscono dalle stesse montagne, ma si allontanano nel loro corso, per poi

congiungersi di nuovo, secondo l'ipotesi presentata. Allo stesso modo i corsi degli avvenimenti: essi sono inizialmente divisi, e le singole volontà degli uomini li tengono distinti, ma inaspettatamente poi si incrociano e così danno luogo agli avvenimenti casuali. Non senza cause avvengono i fatti casuali, ma per cause inaspettate e non conosciute.

3. Casi erranti, dunque, sono lo scontro del legname e dei detriti fra di loro; cause ordinate, invece, sono il declivio del terreno, sul quale scorrono i fiumi, e il muoversi dei gorgi, prodotti da determinate configurazioni del loro letto.

Carme II. Metro: tetrametri dattilici catalettici.

1. Cfr. Hom., *Il.* III, 277; *Odyss.* XI, 109 etc. Questo verso omerico è frequentemente citato dai neoplatonici (cfr. Procl., *Tim.* II, 82, 8; *Crat.* 37, 8; Courcelle, *La consolation de philosophie* cit., p. 166).

2. *Mellifluus*: aggettivo che Omero impiega per il parlare di Nestore (*Il.* I, 248), qui applicato da Boezio ad Omero stesso.

3. Cfr. più oltre, per questa espressione: 4, 33 e 6, 40.

4. È l'etimologia latina di *sol*: *quod solus ita lucet, ut ex eo deo dies sit* («poiché lui solo manda tanto splendore che da quel dio proviene il giorno»: cfr. Varr., *Ling. Lat.* V, 68).

5. Una testimonianza di 'teologia solare', che era una concezione particolarmente diffusa nella cultura dell'età imperiale; essa trovava una sua collocazione anche nel neoplatonismo.

Carme III. Metro: dimetri anapestici con adonio finale.

1. Il carme, come di solito, illustra la problematica discussa nella prosa precedente. Esso propone, però, un tentativo di soluzione: l'uomo, condizionato dalla tenebra del corpo che lo avvolge, ha dimenticato quello che un tempo aveva visto. È necessario, quindi, che egli ricorra all'impiego della 'reminiscenza', secondo la dottrina di Platone.

2. Cioè il contrasto sopra enunciato è solo apparente, e la soluzione non si vede a causa della ignoranza in cui l'uomo è sepolto.

3. Che è uno dei motivi del desiderio di conoscere, come aveva insegnato Platone, *Men.* 80e.

4. È la designazione di Dio già incontrata in IV, 6, 15.

Carme IV. Metro: gliconei.

1. Questo carme respinge la dottrina stoica della conoscenza. Perché questa polemica? Perché gli Stoici, rigorosamente sensisti, rifiutavano l'idea che l'anima potesse avere una conoscenza antecedente alla sua discesa nel corpo, ma ritenevano che le sensazioni imprimevano in lei le varie conoscenze, come su di una *tabula rasa*. Tale concezione contrastava assolutamente con la teoria della reminiscenza, sostenuta dai platonici.

2. Vi è, dunque, una corrispondenza tra il muoversi libero, autonomo e non determinato, dell'anima e gli stimoli che le provengono dall'esterno a causa delle sensazioni.

Carme V. Metro: alcmanio unito ad un itifallico.

1. Un topos assai diffuso nella letteratura moralistica della età imperiale: mentre tutti gli animali sono stati costituiti in modo da volgere il loro viso in basso, verso la terra e il cibo di cui solo si interessano, solo l'uomo ha avuto una sorte che evidenzia la sua maggiore dignità, quella dello *status rectus*, cioè la posizione eretta, grazie alla quale può levare lo sguardo al cielo. Cfr. Plat., *Tim.* 91e; Aristot., *part. anim.* 686a 27 sgg., da cui, in ambito latino, Sallust., *Cat.* i, i; Ovid.,

metam. I, 84 sgg.; Corpus Hermet., *Asci.* 6; in ambito cristiano Min., *Octav.* 17, 2; Lact., *Div. Instit.* VII, g, il; cfr. M. Pellegrino, *E 'topos' dello 'status rectus' nel contesto filosofico e biblico (a proposito di Ad Diognetum 10, 1-2)*, *Mullus*, Festschrift Th. Klauser, Münster 1964, pp. 273-281.

1. La simbologia oramai nota, a cui abbiamo già accennato: cfr. I, 5, 3.

2. Il ragionamento era già stato impostato in questo modo dagli Stoici: poiché tutto quello che avviene è la conseguenza di una serie ineludibile di cause, e le cause sono regolate dalla presenza di Dio nell'universo, niente avviene per caso, ma il caso o la fortuna che dir si voglia viene a coincidere con la serie delle cause, e quindi con la provvidenza di Dio. Boezio riprende questo ragionamento, accentuando, però, in base al suo neoplatonismo, il punto di partenza della serie delle cause, costituito da Dio.

3. Evidente riferimento agli epicurei: il discorso di Epicuro, come osserva giustamente Boezio, era stato avanzato non per spiegare la serie degli avvenimenti umani, bensì per rintracciare le cause materiali che sono alla base dell'esistere e del mutare delle cose del mondo; aveva quindi solo un valore fisico, non etico o metafisico.

4. Boezio si riferisce a *Phys* cit., p. 218) ha pensato che Boezio abbia desunto da Ammonio il collegamento della trattazione della *Fisica* con l'esempio che si legge nella *Metafisica*, perché tale collegamento si trova in Filopono (*phys.* CAG XVI, p. 276, 18 Vitelli) e in Simplicio (*phys.* X CAG IX, p. 337, 25 sgg. Diels).

5. Questa definizione di Boezio appare diffusa già in autori precedenti, in vario modo ispirati al platonismo: Pseud. Plut., *d e fato*, 572 AB; Nemes., *de nat. hom.* 39, Calc., *comm.* 159.

6. Concezione stoica, come si è detto, che però viene reinterpretata dal neoplatonismo.

7. Quali siano queste sostanze non è chiaro — se si giudica dal punto di vista della interpretazione cristiana della *Consolatio*, da un punto di vista puramente neoplatonico sono i vari gradi della divinità, che mediano l'enorme intervallo esistente tra dio e l'uomo.

8. Una serie di concezioni platoniche: il corpo impedisce all'anima di avere una chiara visione della realtà, anzi, l'anima che è legata al corpo subisce, con questo 'imprigionamento', una vera e propria pena. Sembrerebbe che Boezio, come osserva il Gruber, distinguesse due momenti successivi nel verificarsi del legame sempre più stretto dell'anima con il corpo.

9. Cfr. quanto sopra si è detto, circa l'imbestiamento dell'anima umana quando essa si abbandona ai vizi (IV, 3, 16 sgg.).

10. Una esperienza che la Filosofia aveva riscontrato in primo luogo in Boezio, come si è visto a suo tempo (cfr. I, 6, 21; I, carne II, 2; carne VII, 20; I, 2, 6).

11. Con questo passo si entra nel punto culminante della discussione sulla provvidenza e sul libero arbitrio, cioè sul problema che sarà poi ripreso e dibattuto nella filosofia medievale. Si noti, comunque, che con il libro precedente e la prima parte di questo si è già ottenuto, intanto, un punto fondamentale: l'esclusione del caso dalla vita umana, in quanto tutti gli avvenimenti apparentemente dovuti al caso, in realtà rientrano nel progetto della provvidenza divina. In tal modo Boezio reinterpreta un vecchio problema della filosofia stoica (e dei polemisti antistoici): se esiste il fato, come può esserci il libero arbitrio? Tale problema diviene: se esiste Dio ed esiste la sua provvidenza (che significa 'prescienza', conoscenza previa), come può esistere il libero arbitrio?

12. Questa soluzione era stata prospettata da Origene (presso Euseb., *praep. evang* etc. cit., p. 216).

13. Il problema era già stato posto dalla scuola aristotelica: il Gruber osserva che esso è così

enunciato anche da Alessandro di Afrodisia, *de fato* 30: «Poiché, se il conoscere in anticipo le cose future significa il conoscere quali esse siano... è chiaro che colui che conosce in anticipo le cose possibili, le conoscerà in quanto tali, ché non è conoscenza previa dire che ciò che è possibile sarà in quanto per forza dovrà essere».

14. Verso ricavato da Orazio, *Sat.* II, 5, 59.

15. Questo è un topos comune a tutta la polemica antedeterministica, rivolta contro gli Stoici: cfr. ad esempio Cicerone, *de divin.* II, 7, 18 sgg. e *de fato*, *passim*.

16. Si tocca un punto fondamentale (rilevato da Theiler e Gruber, *ad locum*) della religiosità pagana, quello del valore e del significato della preghiera: se essa possa servire, o no, a scongiurare o affrettare gli eventi futuri. Sono interessanti i passi indicati da quegli studiosi: Verg., *Aen* («cessa di sperare che il fato divino si pieghi alle tue preghiere»); Sen., *nat. quaest* (sci fata) («a che servono le espiazioni e le purificazioni, se il fato è immutabile? Permettimi di seguire quella rigorosa filosofia di coloro che disprezzano tutte queste cose e credono che altro non siano se non consolazioni di un animo afflitto... e i fati non si lasciano smuovere da nessuna preghiera»); *ad Marc* («inutili sono i desideri»); *Oed* («l'ordine del fato non si muove per alcuna preghiera»). Lo stoico Seneca segue, dunque, la interpretazione più rigorosa: se esiste il fato, le preghiere sono assolutamente inutili.

17. Questa interpretazione della preghiera era già stata proposta da Massimo di Tiro (che sicuramente però Boezio non conosceva), che la vedeva attuata per eccellenza dai filosofi, nel loro rapporto con la divinità: cfr. *diss.* 5, p. 63, 10 sgg. Hobein.

18. Sembra essere un'eco di una frase cristiana: I Tim. 6, 16. Secondo il Klingner (*De Boethii Consolatione Philosophiae* proprio per evitare il termine cristiano *inaccessibilis*, che si trova in quel passo paolino. E in effetti l'atteggiamento di Boezio, qui, è molto vicino al cristianesimo.

19. Lo stesso titolo di Dio che si è incontrato sopra, III, carne IX, 28.

20. Cfr. IV, carne VI, 43.

21. Riferimento al secondo libro del *de divinatione* ciceroniano, già utilizzato, probabilmente nella prosa precedente (cfr. nota 5).

22. Riferimento di Boezio ad un suo proprio scritto, cioè alla seconda stesura del commento al *de interpretatione*, p. 223, 15 sgg. Meiser.

23. La caratteristica precipua di Dio, già presentata sopra (IV, 6, 8).

24. Da questo punto la Filosofia propone la soluzione del problema posto da Boezio.

25. «Il principio qui enunciato dalla Filosofia è di straordinaria importanza, non solo per la soluzione del problema qui discusso, ma anche per gli sviluppi futuri della teoria della conoscenza nella Scolastica. Se ne ritrova una formulazione abbastanza simile a quella boeziana in Ammonio di Ermia, *In de interpretatione*- 'La struttura della conoscenza non è tale, quale è il conoscibile, ma quale è il conoscente; la conoscenza infatti non è nel conoscibile, ma nel conoscente' (p. 168, 64, 1-3, ed. Boese; cfr. *Institutio theologica* Ogni conoscenza è sempre intermedia tra un soggetto conoscente e un oggetto conoscibile, l'uno a partire dal quale si muove, l'altro verso il quale si muove, e realizza la loro congiunzione' (p. 61, 7, 3 sgg., ed. Isaac) ...» (Obertello).

26. Il Gruber cita a spiegazione di questo passo la testimonianza di Gellio (cfr. *Noct. Att* («Gli Stoici ritengono che la vista è prodotta dall'emissione di raggi dagli occhi in direzione degli oggetti visibili, e contemporaneamente dalla tensione dell'aria»). Bisogna, però, tenere presente che questa spiegazione della vista, e cioè che essa ha luogo grazie ad un incontro tra i raggi che escono dalPocchio dell'uomo e la luce del sole, era già stata proposta da Platone nel

Timeo (45bc).

27. Questa divisione delle varie facoltà della conoscenza umana si trova ancora in Boezio (*de interpr. sec. cit.*, p. 220), da un tardo commentatore aristotelico. Forse però ne sarebbe autore Boezio stesso, come osserva il Gruber.

28. L'espressione rende l'analoga formula stereotipata *υπόκειμένον*.

29. Cioè la forma posta nella materia, nella sua essenzialità, senza alcun contatto con la materia.

30. Cioè l'universo delle idee dei platonici. Circa questa gradazione dei modi di conoscenza cfr. *de interpr. sec.*, I, 1, p. 28 («la sensazione e l'immaginazione sono, per così dire, le prime raffigurazioni, e costituiscono il basamento, se vogliamo usare questo termine, su cui poggia la comprensione intellettuale, che si aggiunge poi»).

31. Questo è il modo in cui vede Dio, come si è visto sopra (carne II, 12); cfr. più oltre 6, 22.

32. La definizione già incontrata in I, 6, 15.

33. Tutto quanto è detto prosegue la polemica contro lo Stoicismo, esposta nel carne precedente.

34. Queste dottrine sembrano essere di derivazione aristotelica: cfr., qui, *plant.* 816a io sgg.

35. Cfr. Arist., *anim.* 433a 12.

36. L'intelletto, qui distinto dalla ragione, indica una specie superiore di conoscenza, una conoscenza non ragionata, ma intuitiva, quale è propria del Nus plotiniano, il quale conosce immediatamente le cose, non in seguito ad una elaborazione della ragione discorsiva.

37. Punto fondamentale del ragionamento: ora Boezio inserisce nella questione da cui era partito (il conoscere le cose da parte di Dio è una conoscenza superiore a quella umana: è certa, ma non determinante per le cose) la discussione sui vari gradi di conoscenza, che ha svolto fino a qui.

38. Questa definizione risale a Plotino III, 7, 3.

39. Questa concezione di Aristotele (cfr. soprattutto *de caelo* 283b 26 sgg. e tutta quell'opera, *passim*) in modo «allegorico», con l'affermazione che il mondo era stato «creato» dal demiurgo (28b). È nota la controversia che regnava all'interno della scuola platonica, su come intendere questa 'creazione' del mondo, controversia nella quale intervenne, a suo tempo, anche Aristotele, per sottolineare come la dottrina platonica della creazione del mondo dovesse essere intesa alla lettera, nel senso di una vera e propria creazione nel tempo, e fosse, quindi, inaccettabile.

40. Come si vede, dunque, Boezio, da buon platonico, ritiene che il mondo, pur non essendo eterno — ché solo Dio lo è — sia imperituro. Esso, dunque, è *perpetuus*, come si andrà a spiegare poco dopo (cfr. § 14).

41. Cfr. Proclo, *element.* 52: «tutto ciò che è eterno o secondo la sostanza o secondo la eternità possiede tutta intera presente a se stesso o la sostanza o l'attività».

42. Tale concezione discende, come è evidente, dalla interpretazione che i commentatori platonici davano del passo del *Timeo* (28b), sopra indicato, e dalla concezione propria di tutta la scuola: il *γεγονεν* che Platone attribuisce al mondo, non indica una nascita nel tempo, ma un rapporto di dipendenza eterna dal demiurgo, per cui il mondo deve essere eterno.

43. La stessa distinzione dei due tipi di eternità (cioè tra *aeternitas* e *perpetuità*) si legge in Proclo, *element.* 55: «due erano i tipi della eternità, una sempiterna, l'altra secondo il tempo; l'una, una eternità immobile, l'altra in divenire; l'una *poieside* tutto raccolto in sé e insieme l'essere, l'altra è riversata all'esterno e *âëinplifieata* in relazione al protendersi del tempo; l'una è

in sé e per sé, l'altra è composta di parti, ciascuna delle quali è da sola, in relazione al prima e al poi».

44. Già più volte si è sottolineata la *simplicitas* cit., p. 228.

45. Il tempo è imitazione mobile deiretemità, che rimane immobile, come aveva già spiegato Platone, *Tim.* 37d-38a. Tale spiegazione è ripresa anche da Calcidio, *comm.* cap. 105.

46. Questa contrapposizione tra *perpetuus* (il mondo) ed *aeternus* (Dio), su cui è basata tutta la discussione qui condotta, sarebbe stata tracciata da Proclo, secondo il Courcelle (*La consolation de philosophie* cit., p. 225): cfr. *Tim.* I, 239, 2 sgg. In Macrobio, infatti (cfr. *comm.* II, 11, 4), e Calcidio (*comm.*, cap. 312) (cioè in un'epoca anteriore al neoplatonismo di Proclo) i due termini sono ancora sinonimi.

47. Una affermazione che era stata di Ammonio, *de interpr.* 9, CAG IV 5, p. 136, 1 sgg. Busse (Courcelle, *La consolation de philosophie* cit., p. 217).

48. Sul problema cfr. anche Calcidio, *comm.* 176: *hanc igitur Dei voluntatem, tamquam sapientem tutelam rerum omnium, providentiam homines vocant, non, ut plerique aestimant, ideo dictam quia praecurrit in videndo atque intellegendo eventus futuros, sed quia proprium divinae mentis intelligere, qui est proprius mentis actus.* («orbene, questa volontà di Dio, in quanto è una saggia difesa di tutte le cose, è chiamata 'provvidenza' dagli uomini: non è stata detta in questo modo, come pensano i più, in quanto essa precorrerebbe, con il suo vedere e il suo comprendere, gli avvenimenti futuri, ma perché è compito specifico della mente di Dio comprendere, il quale è l'atto specifico dell'intelletto»).

49. Riferimento alle obiezioni avanzate da Boezio precedentemente (4, 4 sgg.).

50. Una definizione ricavata da Ammonio («e la medesima cosa è, per la sua natura, possibile, ma, in relazione alla conoscenza che Dio ne ha, è non più indefinita, ma definita»), come ha visto il Courcelle, *La consolation de philosophie* cit., p. 216.

51. Questa distinzione era già stata avanzata da Boezio stesso in *de interpr. see.* 3, 9, p. 241, I sgg., e risale anch'essa ad Ammonio, *de interpr.* 9, CAG IV, 5, p. 153, 13 sgg. Esistono, cioè, una necessità interna e assoluta, ed una necessità esterna e condizionata.

52. Vale a dire, la Provvidenza di Dio conosce il futuro possibile come già presente, in una necessità condizionata.

53. E quindi non sono necessarie per una semplice, intrinseca necessità.

54. Nell'obiezione presentata in 3, 15.

55. Questa immagine, che riprende quella di 4, 32 e 5, 12, può forse essere stata suggerita dalla etimologia antica di Dio (etimologia valida, peraltro, soprattutto in ambiente greco), quale 'osservatore', in quanto il termine $\epsilon\omicron\mu\omicron$, 375C; Gregorio di Nissa, *ad Eustath.* p. 14, 6; *ad Ablab.* p. 44,10-11; *ad Graecos* p. 22, 5 Mueller.

56. Anche questa affermazione risponde alla serie delle obiezioni avanzate da Boezio stesso poco sopra (3, 34), allorquando osservava che se la Provvidenza divina predetermina ogni cosa, inutile è il retto agire degli uomini, perché esso è già ordinato dall'alto, e quindi non è possibile acquistare nessun merito. Il sottolineare l'efficacia che hanno le preghiere giuste presso Dio è probabilmente un'altra sfumatura derivata dal cristianesimo di Boezio.

57. Un messaggio che, nella sua apparente semplicità, acquista tutto il suo valore, se si tiene presente che è stato indirizzato da Boezio a tutti gli uomini poco tempo prima, e nella quasi sicura attesa, della morte.

La prosa non è seguita da alcun carme, sì che il libro quinto contiene una prosa in più

rispetto ai carmi, ma, siccome il primo libro iniziava e finiva con un carme, esso contiene un carme in più rispetto alle prose. Il quinto libro è, perciò, speculare del primo, e la *Consolatio* nel suo complesso contiene prose e carmi in numero uguale.

INDICE

INDICE DEI NOMI

(in corsivo gli autori moderni citati nelle note)

A

Accademici, 85.

Acheloo, 307.

Achemene, 312; 313.

Achille, 96.

Africa, 160.

Agamennone, 304.

Agostino *civ. Dei* 11,5:256; IX,17:112; XXII,1,2:294; *conf* VII,10,16:232;12,18:239; *contra Acad.* I, 1, 1:85; *de gen. ad litt.* 8,23: 263; *de lib. arb.* 1,30,101:263; *de vera relig.* 30-35:236;237; *enchirid.* 11:239; *solil.* 1,2,2:239; I,22, I:85.

Agrippina, 160.

Albino, 100; 101; 105.

Alcibiade, 202; 203.

Alessandri di Afrodisia *de fato* 30: 320.

Alessandro Magno, 163.

Alfonsi L., 264; 272.

Ambrogio *de excessu Sat.* 11, 5: 94; *de Isaac* 3, 6: 104; 112.

Ammonio, 311; 312; *de interpr.*
p.135,14:330;136,1:346;136,25:318;136,30:348;152,22:240;153,13:348;154,16:240.

Anassagora, 93.

Anecdoton Holderi, 80.

Anonimo Valesiano, 104.

Anteo, 307.

Antifonte, VS 87 B 49: 199.

Apuleio, 211; *de Plat.* II, 16, 242: 294; 23, 253: 106; *metam.* XI, 15, 1: 224.

Aquilone, 115; 139.

Arcade, 267.

Arcadia, 267; 305.

Aristotele, [311](#); [343](#); *anim.* 433a [12](#): [338](#); *metaph.* 1025a [14](#): [310](#); 1072a [24](#): [211](#); *part. anim.* 686a [27](#): [340](#); *phys.* [11](#), 4-5: [310](#); [256b](#) [24](#): [211](#); *plant.* 816a [10](#): [338](#); *poet.* 1453a [29](#): [196](#); *protrept* [162](#); [203](#); fr. B [105 D](#): [202](#).
Artico oceano, [195](#).
Arturo, [109](#); [280](#); [281](#).
Atalari co, [98](#).
Ateniesi, [113](#).
Atlante, [306](#).
Atride, [305](#).
Attilio Regolo, [157](#).
Aulide, [304](#).
Aulo Gellio *Noct. Att.* V, [16](#), [2](#): [332](#).
Austro, [139](#); [147](#).

B

Bacco, [153](#).
Barea Sorano, [93](#).
Basilio, [100](#); [101](#).
Beierwaltes W., [210](#); [232](#).
Boccaccio, [138](#).
Boezio *de interpr.* II, p. [27](#), [10](#): [332](#); [28](#), [28](#): [332](#); [223](#), [15](#): [326](#); [241](#), [1](#): [348](#); [246](#), [20](#): [240](#).
Boote, [280](#); [281](#).
Borea, [91](#); [109](#).
Britannico, [160](#).
Bruto, [169](#).
Busiride, [157](#).

C

Caco, [306](#); [307](#).
Calcide, [128](#).
Calcidio *comm.* [105](#): [345](#); [159](#): [312](#); [176](#): [346](#); [203](#): [285](#); [204](#): [284](#); [208](#): [284](#); [226](#): [284](#); [312](#): [346](#).
Caligola, [93](#).
Calliope, [243](#).
Calventianus ager, [104](#).

Camene, 81.
 Campania, 98; 99.
 Cancro, 115.
 Canio Giulio, 93; 103.
 Caracalla Antonino, 194; 195.
 Cartaginesi, 157.
 Cassiodoro *variae* VIII, 17: 100; 28: 98; XLV: 87.
 Catone, 169; 293.
 Catullo *carm.* 52, 2; 188; 189.
 Caucaso, 163.
 Centauri, 305.
 Cerbero, 243; 305.
 Cerere, 115.
 Cicerone, 163; 164; 327; *Caio* 64: 136; 70: 136; *de divin.* 326; 11, 17: 281; 18: 322; *de fato* 322; *de fin.* 1, 9, 29: 180; *de nat. deor.* 11, 15: 248; 51: 164; *de off.* 11, 5: 96; *de re pub.* 1, 14, 22: 280; VI, 8, 8: 262; *Hort*, fragm. 58: 177; *pro Sext.* 20: 236; *somn. Scip.* 13: 112; 167; 16: 162; 17: 169; 20: 201; 22: 163; 23: 167; 24: 164; *Tusc.* 1, 24: 112; 64: 90; 11, 4: 92; 16: 92; 28: 92; 111, 3: 154; IV, 57: 96; 63: 114; V, 5: 92; 945 224; 61-62: 192.
 Cina, 153.
 Cipriano, 101.
 Circe, 266.
 Circo, 137.
 Ciro, 131.
 Cleante *hymn.* 2: 211.
Corpus Hermeticum, 126; *Asclepius*, 6: 340.
 Coro, 91; 283.
 Courcelle P., 94; 102; 128; 132; 164; 166; 240; 272; 286; 292; 301; 311; 316; 318; 332; 345; 346; 348. Cracco Ruggini L., 98.
 Creso, 131.
 Crisippo, 114.
 Curia, 137.

D

Damocle: 192.
 Dante *Inferno* V, 121-123: 138; *Paradiso* XX, 151: 163; XXIII, 27: 250; *Purgatorio* IX,

130: 245.

Decorato, 189.

Democrito, A 68: 310; B 275-276: 199.

Didone, 138.

Diogene Laerzio *vit. philos.* IX, 27: 157; X, 128: 180.

Diomede re di Tracia, 305.

Dionigi l'Areopagita *de divin. nomin.* 11, 1: 300.

Dionigi il Vecchio, 192.

E

Eea, 266.

Eleatici, 85.

Emilio Paolo, 132; 133.

Enea, 138.

Ennodio *epist.* IX, 21, 8: 98.

Epicurei, 83.

Epitteto, 126; *diss.* 1, 18, 9: 276; 111, 13, 15: 152.

Epicuro, 102; 103; 181; 310.

Ercole, 157; 282; 305; 306.

Erimanto, 306.

Ermete, 267.

Ermo, 225.

Erodoto *hist.* 1, 86 sgg.: 132.

Esperidi, 305.

Esperie, 89; 183.

Etna, 155.

Eubea, 128.

Eufrate, 312; 313.

Euridice, 245.

Euripide, 201; *Androm.* 319 sgg.: 196; 418 sgg.: 200; *fragm.* 908 Nauck: 199.

Euripo, 128; 129.

Euro, 145; 267.

Eusebio *praep. evang.* VI, 11, 36: 318.

Evandro, 307.

F

Fabrizio, 168; 169.
Febe, 171; 281; 299.
Febo, 91; 109; 115; 137; 161; 171; 183; 199; 225; 233; 283; 315; 317.
Filopono Giovanni *comm. phys.*, p. 276, 18: 311.
Flavio Anicio Probo, 99.
Flavio Boezio, 134.
Flavio Simmaco, 134.
Francesca da Rimini, 139.
Frigia, 305.

G

Gaio Caligola, 103.
Galdi M., 138.
Gaudenzio, 101.
Germanico, 103.
Gerolamo *in Hiezech.* 1, 2, 5: 318.
Giamblico, 330; *de my st.*, 286; *protrept.* 8:202.
Giganti, 239.
Giovanni Crisostomo *in Matth.* 60, 1: 318.
Giove, 133.
Giovenale *sat.* 6, 442 sgg.: 281; 10, 21: 152.
Giuliano l'apostata, 225.
Goti, 106.
Gregorio Nisseno *ad Ablab.*, p. 44, 10-11: 352; *ad Eustath.*, p. 14, 16: 352; *ad Graecos*, p. 22, 5: 352; *beatit. hom.* 11, 2: 136.
Gregorio Magno, 238.
Gruber 1, 81; 83; 90; 96; 97; 100; 102; 106; 126; 129; 130; 132; 142; 156; 164; 175; 210; 214; 236; 262; 285; 286; 292; 310; 314; 320; 322; 332.

H

Himalaya, 163.

I

Idra, 305.

Ifigenia, 304.
India, 195; 267.
Indo, 225.
Inferi, 245.
Isidoro di Siviglia *orig.*, 1, 39, 14: 81.
Islanda, 195.
Isocrate, 84.
Issione, 243.
Itaca, 265.
Itacense, 305.

K

Klingner F., 324.

L

Lattanzio, 225; *de ira Dei* 13, 19: 102; *div. instit.* VII,9,11:340; *epit.* 47,1:224; *opif. Dei* 12,16:302. *Lenaz L.*, 214.
Lerna, 282; 305,
Libia, 307.
Lidia, 225.
Lidii, 131.
Linceo, 202; 203.
Livio Andronico, 81.
Livio (Tito); *ab Urbe cond.* XXVI, 5, 9: 281; XLV, 8: 132.
Lucano, 293; *bellum civ.* 1, 128: 292.
Lucifero, 109; 177; 299.
Lucrezio, 210; *de rer. nat.* 111, 933 sgg.: 129; V, 195 sgg.: 130; 202 sgg.: 162.

M

Macedonia, 132.
Macrobio *comm. Somn.* 11,5,16 sgg.:162;10,3:164;11,4:346;11,15:165; *saturn.* VII,1,11:166.
Mar Rosso, 188.
Marco Aurelio *ad se ipsum.* VII,3,1:156;26,1:276; XII,3,6:136.

Mario Vittorino *adv. Ar.* 1,32,76:300;52,42:300;55,21:300; IV,6,1:300.
 Marmane a, 267.
 Marte, 250; 297.
 Marziano Capella *de nuptiis Mere.* 11, 125: 120; 193: 214; 205: 300; IV, 328: 82;
 V426: 82; VII, 729: 82.
 Massimo di Tiro *diss.*, 5: 323; 23, 1: 304.
 Menandro *fragm.*, 460 K.:96.
 Minucio Felice, *Oct.*, 17,2:340. *Moreschini C.*,112;220;226.
 Musa, 115; 235.
 Muse, 86; 87; 126.
 Nearco, 156.
 Nemesio *dè nat. hom.*39:312.
 Nerito 265,
 Nerone, 160; 161; 193; 195.
 Nevio, 81.
 Nonio, 189.
 Noto, 161; 177.

O

Obertello L., 85; 96; 98; 100; 104; 112; 136; 138; 202; 210; 222; 236; 239; 272; 288; 292;
 294.
 Oceano, 281; 298; 299.
 Odisseo, 265; 305.
 Omero,132;198;265;304;317; *Iliade*1,200 sgg.:82; 248: 316; 363: 96; 11, 204: 111, 277:
 316; V, 734: 83; XII, 176: 296; XVIII, 489: 298; XXIV, 527-528: 132; *Odissea*, X, 33
 sgg.: 264; XI, 109: 316; XIV, 533: 91.
Oracula Chaldaica fr. 18: 213; 30: 214; 37, 2: 214; 163: 225; 183: 213.
 Opilione, 100; 101.
 Orazio, 133; *carm.* I, 22, 1-8: 95;II,10,10 sgg.: 95; III, 5, 13 sgg.: 157; 16, 42: 150; *epist.*
 1, 2, 17: 305; 2, 23: 86; 17, 29: 136; *sat.* 11, 5, 59: 320.
 Orfeo, 242; 243; 245.
 Origene, 318.
Orphica, 21a: 215.
 Orsa minore, 280; 281; 298; 299.
 Ovidio *metam.* 1, 84 sgg.: 340; XIV, 367: 281.

P

Paolino, 99.

Paolino Nolano *epist.* 23, 30: 224.

Paolo *I Tim*6, 16: 324.

Papiniano, 194; 195.

Parmenide, 85; 241; 8, 43: 240.

Parti, 163; 312,

Partia, 312.

Patch H. R., 288.

Pellegrino M., 341.

Perseo, 132; 133.

Pidna, 132.

Pirro, 168.

Pisone, 194.

Pitagora, 106; 107.

Platone, 84; 86; 92; 93; 97; 126; 211; 235; 241; 259; 325; 345; 347; *Crat.* 397cd: 352; *Euthyd.* 278e: 177; *Gorg.* 466b-481b: 252; 466de: 258; 469bc: 268; 472d-481b: 268; 504a: 248; *legg.* 709b: 211; 715e: 215; 803b: 94; *Men.* 8oe: 325; *Pkaed.* 60b: 222; 62b: 166; 73a: 234; 76a: 234; 79c: 180; 81e: 264; 82a: 264; *Phaedr.* 245c: 212; 299; 247a: 212; 247b: 250; *Phileb.* 60b: 178; *Prot.* 349c: 222; *resp.* 347c: 98; 473d: 97; 487e: 97; 506d: 217; 509b: 217; 515a: 157; 518d: 217; 548b: 86; 588b: 264; 592b: 97; 597: 217; 620b: 264; *Theaet.* 151d 102; *Tim.* 27c: 210; 28b: 342; 344; 28c: 296; 29a: 212; 29b: 240; 29c: 198; 29e: 212; 30a: 212; 31b: 212; 31c: 212; 32d: 212; 35a: 212; 36bc: 213; 37d: 211; 37d-38a: 345; 41e: 214; 45bc: 332; 47a sgg.: 87; 91e: 340.

Plinio *nat. hist.* VII, 2: 130.

Plotino, 103; 1, 4, 6: 222; 8, 21: 112; II, 2,1: 288; 2, 1, 1: 213; 9, 13: 216; 111, 3, 5: 284; 7, 3: 342; VI, 6, 21: 112; 8, 18: 288; 9, 8: 288; 9, 9, 63: 112.

Plutarco, 102; *de garrul.* 8, 505D: 157; *de Iside et Osir.* 60, 375C: 352; *de vit. pud.* 532F: 166.

Polifemo, 305.

Porfirio *sent.* 29, 2: 225.

Porfirione *comm. Hor. carm.* 1, 33, 2: 81.

Portico, 335.

Proclo, 103; *comm. Crat.* p. 37, 8: 316; *comm.*

Parm. 1084: 240; 1129: 240; 11, 42 sgg.: 288; *comm, resp.* II, p. 255, 19 sgg.: 286; *comm. Tim.* 1, 167, 22: 83; 236, 28: 214; 239, 2 sgg.: 346; 247, 18 sgg.: 213; 3548:

240; 374, 24: 239; 378, 18: 263; II 25,1: 212; 69, 20: 240; 82, 8: 316; 244, 14: 232; 244, 17: 232; 247, 18: 213; 248, 1: 288; 282, 27:213; 286, 30: 232; 111, 249, 12: 214; 268, 26: 214; 273, 7: 214; *de decem dubit*61, 7, 3 sgg.: 331; 62: 286; 288; *de mat. subsist.* 51, 42: 216; *de proviâ*.18, 3: 232; 64, 1-3: 330; *element*52: 344; 55:344; 144:300; 146:300; 198: 300; 207: 214; *hymn.* 3, 1: 214; 4, 1: 211; 6, 12: 215; *theol.*

Plat. III, 20: 240; VI, 4, 11: 288.

Properzio, 306.

Pseudo Platone *defin*, 412d: 178.

Pseudo Plutarco *de fato* 572AB: 312.

Publilio Siro *sent*242: 150.

Punici leoni, 183.

R

Rapisarda E., 272.

Ravenna, 100; 101; 107; 189.

Reale G., 233.

Roma, 135; 161; 163; 164; 165; 168; 189.

Romani, 103; 190.

Rusticiana, 134.

S

Sallustio *Cat.* 1, 1: 340.

Salustio *de diis*12, 1: 239.

Sapienza, 8, 1: 238.

Saturno, 250.

Scotti N., 233.

Seneca, 93; 102; 195; *Agam.* 95: 95; *const, sap.* 5, 4: 142; *epist.* 5, 2: 92; 14, 9: 152; 31, 2: 86; 65, 16: 88;

108,11:150; *Helv.* 1, 2: 114; *Herc.* 730: 299; *ira* II, 16, 6: 276; *Marc.* 11.3- 4: 156; 12, 1: 130; 21, 6: 322; *Med.* 310: 250; *nat. quaest.* praef. 11: 162; II, 35,1: 322; *Oed.* 991: 322; *provid.* 6, 5: 142; *tranq. an.* 14.4- 10: 93; *vit. beat.* 5, 1: 9, 6; 15, 7: 112; 16, 3: 142.

Senocrate *fragm.* 94: 212.

Seri, 153.

Settimio Severo, 194.
 Siila, 106.
 Simmaco Quinto Aurelio, 106; 134; 139; 140.
 Simplicio *comm. Phys.* p. 337, 25: 311; 361, 1: 301.
 Sinesio *hymn.* 1, 171: 214; 377: 214; 560 sgg.: 233; 576-609: 233; 595: 214; IX, 108 sgg.: 241.
 Sirene, 85; 86.
 Sirio, 110; 111.
 Socrate, 92; 93; 103.
 Sofocle *Antig.* 645: 199.
 Sole, 266; 267.
 Sorano, 93.
 Stazio *Theb.* 111, 544: 90.
 Stimfalo, 305.
 Stoici, 83; 122; 310; 322; 334.
 Svetonio *August.* 99, 1: 136; *Nero* 35, 5: 194.

T

Tacito *ann.* 1, 28, 2: 281; XIV, 9: 160; 54: 194; XV, 60 sgg.: 93.
 Tago, 224; 225.
 Tantalo, 245.
 Tartaro, 245.
 Tenaro, 243.
 Teodorico, 81; 98; 100; 106; 107; 191.
 Terenziano Mauro *de metris*, 1799 sgg.: 81.
 Teti, 96.
 Tertulliano *apolog.* 50, 8-9: 157.
Theüer W. 322.
 Thule, 195.
 Tiberiano, 211; *hymn.* 4, 28: 214.
 Tibullo *eleg.*, 1, 8, 21: 281.
 Tigri, 312; 313.
 Tiresia, 321.
 Tiro, 153.
 Tirreno, 203.
 Tizio, 245.

Tolomeo, [87](#); [163](#); *synt.* [162](#).

Tommaso *summa Theol.* [1](#), [5](#), [1](#) resp.: [222](#).

Tonante, [297](#).

Tracia, [91](#); [242](#); [243](#); [305](#);

Traina A. [163](#); [169](#); [245](#); [250](#).

Tränkle H. [272](#).

Triggua, [98](#).

Trigguilla, [99](#).

Vangelo *Giovanni* [14](#), [6](#): [215](#); *Matteo* [11](#), [28](#): [224](#); [13](#), [22](#): [85](#).

Vairone *de lingua lat.* V, [68](#): [316](#); [73](#): [302](#).

Verona, [105](#).

Vespero, [109](#); [171](#); [299](#).

Vesuvio, [95](#).

Virgilio, [306](#) *Aen.* [1](#), [52](#): [91](#); [254](#): [211](#); [604](#): [166](#); II, [1-13](#): [138](#); [426](#): [290](#); VI, [376](#): [322](#); VII, [18](#): [267](#); [19](#): [266](#); XI, [725](#): [211](#); XII, [764](#): [256](#); *catalept.* [5](#), [8](#): [224](#); *georg.* [1](#), [68](#): [109](#); [204](#): [109](#); [246](#): [298](#); IV, [453-527](#): [242](#); [490](#): [241](#); [563](#) sgg.: [80](#).

X

Xantippo, [157](#).

Z

Zaccaria *de aetern. mundi* 1032A: [344](#).

Zefiro, [109](#); [139](#).

Zenone di Elea, [93](#); [156](#).

Zeus, [198](#).