

## UN INEDITO COMMENTO ITALIANO TRECENTESCO ALLA «CONSOLATIO PHILOSOPHIAE»

### 1. *La «Consolatio» e il Medioevo*

La *Consolatio Philosophiae*, vera e propria *summa* del pensiero filosofico e dell'avventura intellettuale e umana di Severino Boezio, è stato uno dei testi più tradotti e commentati nel Medioevo cristiano <sup>1</sup>; e in quest'opera esegetica si cimentarono alcuni dei maggiori nomi della cultura medievale.

In epoca carolingia, dopo l'Anonimo di S. Gallo, cui è attribuito il più antico commento alla *Consolatio*, sono da ricordare il commento di Lupo di Ferrières riguardante i soli metri, databile intorno all'anno 862, e quello di suo nipote, Remigio d'Auxerre, risalente all'anno 900 circa. Il commento remigiano è giunto fino a noi sotto forma di glosse interlineari e marginali in almeno cinquanta manoscritti; la tradizione testuale è resa particolarmente complessa dal fatto che sussistono differenti redazioni del commento, nel tardo X e XI secolo mischiate per di più ad altre collezioni di glosse <sup>2</sup>. Jeudy, in una ricostruzione della produzione remigiana presentata agli Entretiens d'Auxerre nel 1989 <sup>3</sup>, ha fatto notare che i commenti remigiani di grammatica speculativa e quelli relativi agli *auctores* differiscono dai commenti di tipo esegetico e teologico; questi ultimi risultano infatti composti sin dall'origine sotto forma di commenti continui, mentre i primi furono sottoposti ad una revisione costante, e sono giunti fino a noi in stadi diversi e stratificati l'uno sull'altro. Proprio a causa di questa grande

<sup>1</sup>) L. Obertello, *Severino Boezio*, Genova, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 1974, pp. 85-138, 2 voll.

<sup>2</sup>) C. Hehle, *Boethius in St. Gallen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002, p. 49: «Zwischen den genannten, hier getrennt behandelten Kommentar gibt es mannigfache Verbindungen und Filiationen, deren Charakter noch nicht abschliessend untersucht ist. Das Fehlen kritischer Editionen erschwert die Beurteilung der Abhängigkeitsverhältnisse ebenso, wie es seinerseits durch diese undurchsichtige Überlieferungssituation bedingt wird».

<sup>3</sup>) C. Jeudy, *L'oeuvre de Remi d'Auxerre, état de la question*, in D. Iogna-Prat - C. Jeudy - G. Lobrichon (éds.), *L'école carolingienne d'Auxerre: de Murethach à Remi (830-908)*, Atti del Convegno «Entretiens d'Auxerre 1989», préf. de G. Duby, Paris, Beauchesne, 1991, pp. 377-396.

complessità della trasmissione testuale, nessuno studioso si è ancora cimentato nella preparazione di un'edizione critica. Bisogna risalire al Courcelle per un'analisi approfondita del commento alla *Consolatio* di Remigio; secondo lo studioso, il maestro di Auxerre commentò Boezio sulla scorta del Primo Mitografo, delle *Narrationes Fabularum* di Lattanzio Placido e del commento a Stazio attribuito allo stesso Lattanzio<sup>4</sup>. Visto lo stato testuale delle glosse di Remigio, è possibile che si tratti, più che di un vero e proprio commento, di un assemblaggio delle sue lezioni sulla *Consolatio*<sup>5</sup>. Del canto IX Remigio, nel tentativo di conciliare le pericolose dottrine di Boezio con il dogma cristiano, presenta invece un commento di tipo filosofico, legato alle dottrine di Giovanni Scoto<sup>6</sup>, le cui teorie filosofiche, però, come è noto, erano state condannate dalla Chiesa. In altri casi, Remigio arriva invece a distorcere il senso della dottrina di Boezio cristianizzandola: ad esempio nel caso della dottrina della preesistenza dell'anima, in cui interpreta il pensiero boeziano alla luce di Agostino<sup>7</sup>. Il suo commento divenne presto canonico nello studio della *Consolatio*, e al suo metodo si ispirarono altri commentatori almeno fino al XII secolo<sup>8</sup>, quando le glosse di Remigio vennero sostituite dal nuovo fondamentale commento di Guglielmo di Conches, datato intorno al 1125.

Le *Glosae super Boetium* sono un'opera giovanile di Guglielmo, grande esponente della scuola di Chartres e maestro di Giovanni di Salisbury, e risultano molto interessanti per capire il rapporto fra questo autore e la tradizione a lui precedente. Significativo è ad esempio il fatto che Guglielmo si sia rifatto al genere della glossa, che proprio nella sua epoca veniva sempre più sottoposto ad un'innovazione dettata dalle nuove prospettive di studio e insegnamento. Il sapere diventa infatti specialistico e, di conseguenza, diventa inadeguata la glossa tradizionale, interlineare o marginale; l'ampliamento delle conoscenze necessita infatti di commenti più estesi, connessi in un discorso unitario, sentito come sempre più indipendente e autonomo dal testo commentato. Forse suo malgrado (come fa notare Nauta), Guglielmo partecipò con le *Glosae* a questo passaggio dalle glosse interlineari al commento lemmatico esteso<sup>9</sup>. Questo passaggio

<sup>4</sup>) P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études Augustiniennes, 1967, p. 244.

<sup>5</sup>) Hehle, *Boethius in St. Gallen* cit., pp. 48-49; L. Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium*, Turnhout, Brepols, 1999, p. xxvi.

<sup>6</sup>) Tanto da aver fatto pensare all'esistenza di un commento di Giovanni Scoto alla *Consolatio*, ipotesi che già Courcelle nel 1967 aveva respinto: Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire* cit., p. 248; Hehle, *Boethius in St. Gallen* cit., p. 47: «Der Einfluß des irischen gelehrten Johannes Scotus Eriugena mit seinen von neoplatonischer Philosophie beeinflussten theologischen Auffassungen macht sich im Kommentar so deutlich geltend, daß immer wieder versucht wurde, die Existenz eines von Johannes Scotus selbst verfaßten Kommentars zur "Consolatio" nachzuweisen und ihn in den Handschriften zu identifizieren-wobei sich die mutmaßlich eriugenischen Kommentare aber stets als Versionen des Remigiuskomentars erwiesen».

<sup>7</sup>) Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire* cit., p. 278.

<sup>8</sup>) *Ivi*, p. 290.

<sup>9</sup>) L. Nauta, *The "Glosa" as instrument for the development of natural philosophy*, in M.J.F.M. Hoenen - L. Nauta (eds.), *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1997, pp. 9-16.

non si verificò comunque nello spazio di una generazione, ma affonda le sue radici in una concezione tradizionale del rapporto fra testo e commento; ad esempio, gli stessi commenti remigiani presentano spesso una prima redazione lunga (nel caso, come già detto, della produzione esegetica e teologica) da cui nascono, nel corso dei secoli fino al XV, versioni abbreviate o semplici glosse interlineari<sup>10</sup>. Anche Guglielmo tende inoltre ad interpretare la dottrina boeziana in senso cristiano, ma la modalità è completamente diversa da quella dei suoi predecessori. Infatti la *Consolatio* era, insieme al *Timeo* di Platone, uno dei testi fondamentali per la trasmissione della dottrina neoplatonica ai grandi maestri del XII secolo; essi vedevano una forte affinità fra la credenza neoplatonica in un mondo ordinato razionalmente e la visione cristiana del mondo retto dalla provvidenza divina. Proprio questa forte affinità li portava a considerare la filosofia platonica come parte integrante della visione cristiana e a studiarla ed interpretarla alla luce di questa corrispondenza. Anche Guglielmo credeva profondamente a tale connessione fra il pensiero boeziano e la verità cristiana, non solo dal punto di vista morale, ma anche da quello ontologico: con le *Glosae* è ormai avvenuto il processo di assimilazione fino ad allora tentato dai commentatori della *Consolatio*: «Lady Philosophy is therefore not only interpreted as wisdom, which embraces all possible branches of human learning, but also as an inexhaustible fountain of wisdom, directly flowing from God»<sup>11</sup>. Questo tipo di assimilazione fra dottrine neoplatoniche e cristiane non sarebbe stato possibile, in molti casi, senza l'utilizzo dell'interpretazione allegorica, che conobbe uno sviluppo notevole proprio in seno alla cerchia di studiosi comunemente inseriti nella scuola di Chartres. Rispetto alla tradizione di esegesi legata a Macrobio, che considerava le favole come non degne di analisi, «William and some of his contemporaries took a much more liberal attitude towards fiction, and did not shrink from searching for profound truth behind the veil (*integumentum* and *involutcrum*) of immoral and base fables or pagan fictions»<sup>12</sup>. Questo tipo di interpretazione venne poi estesa ad ogni tipo di testo, e permise di interpretare (o misinterpretare) molte opere: così, ad esempio, Guglielmo poté arrivare ad identificare l'*anima mundi* platonica con lo Spirito Santo<sup>13</sup>. Ma l'*integumentum* viene applicato da Guglielmo anche al testo sacro, per esempio quando spiega la creazione di Adamo ed Eva in senso naturalistico, a partire dal fenomeno dell'evaporazione del fango caldo<sup>14</sup>. Guglielmo dimostra in effetti una grande attenzione nelle descrizioni dei fenomeni naturali, (ad esempio, la spiegazione della nascita dei venti): anche questo suo interesse è visto dagli studiosi come premonitore del grande sviluppo che nel XIII secolo avrà la filosofia della natura<sup>15</sup>. Dato altrettanto significativo è il fatto che Guglielmo tenda a spiegare ogni fenomeno naturale a partire dai rapporti fra pochi elementi (caldo, freddo, umi-

<sup>10</sup>) Jeudy, *L'oeuvre de Remi d'Auxerre* cit., pp. 377-380.

<sup>11</sup>) Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., p. xxxv.

<sup>12</sup>) *Ivi*, p. xxxvi.

<sup>13</sup>) *Ivi*, p. xxxvii.

<sup>14</sup>) *Ivi*, p. xxxviii.

<sup>15</sup>) *Ivi*, p. xliii.

do, secco): questa dottrina sembra infatti derivare dal *Pantegni*, un'enciclopedia medica tradotta dall'arabo nell'XI secolo da Costantino Africano<sup>16</sup>. Proprio le innovazioni derivanti dalla diffusione delle traduzioni arabe di Platone ed Aristotele, e di importanti trattati scientifici arabi, diedero nel XIII secolo un impulso enorme allo sviluppo culturale, portando alla nascita di nuovi filoni di ricerca (come appunto la filosofia della natura), e spinsero alla creazione di nuove grandi sistematizzazioni del pensiero filosofico, fra cui la più importante fu senz'altro quella tomista, fautrice di una rifondazione della teologia come scienza secondo i canoni aristotelici<sup>17</sup>. Questi fermenti innovativi influenzano anche la storia della *Consolatio*: Boezio nel XIII secolo non è più l'unico tramite dei testi filosofici classici, anzi, la *Logica Vetus* viene pian piano sostituita dalle nuove traduzioni, e lo stesso neoplatonismo, a cui Boezio era così legato, dopo il suo apogeo nel XII secolo, cede il posto alla nuova impostazione filosofica<sup>18</sup>. La *Consolatio* stessa fu per qualche tempo trascurata, finché, nel XIV secolo, i commentatori si orientarono verso una nuova *interpretatio* dell'opera, al passo coi tempi, e quindi basata su Aristotele.

Il primo autore di questo rinnovamento fu il domenicano Nicolas Treveth, che compose intorno all'anno 1304 un commento alla *Consolatio*, rifatto sicuramente su quello di Guglielmo di Conches, ma tanto innovativo e critico nei confronti del neoplatonismo conchiano, da sostituire spesso alle interpretazioni di Guglielmo altre diverse e talvolta antitetiche a quelle originali. Va specificato che lo studio approfondito di Treveth è un fatto recente, perché fino a poco tempo fa gli studiosi tendevano ad analizzare questo autore praticamente solo in funzione dei suoi rapporti con le tradizioni vernacolari: il suo commento è infatti ancora oggi sprovvisto di edizione critica. Il recupero, avvenuto negli ultimi anni, della personalità di Treveth come studioso ha portato anche a rivalutare nel suo complesso il commento alla *Consolatio* rispetto al giudizio non troppo positivo espresso dal Courcelle, che definiva Treveth come un semplice imitatore di Guglielmo<sup>19</sup>. Analizzando le sue glosse, gli studiosi si sono altresì resi conto che esse non si basano esclusivamente su Aristotele, come fino a non molto tempo fa si pensava: hanno anzi notato che talvolta Treveth contesta Guglielmo, o Aristotele stesso, appoggiandosi a Platone (nel caso ad esempio dell'armonia delle sfere celesti)<sup>20</sup>. Treveth si inserirebbe, secondo Nauta, nel gruppo di domenicani che tentarono la difesa del tomismo, avversato dai Francescani e addirittura condannato dalla Chiesa a Tempier nel 1277<sup>21</sup>. Ancora più interessante risulta quindi il fatto che egli abbia deciso di commentare la *Consolatio*, da sempre considerata veicolo di diffusione delle teorie neoplatoniche<sup>22</sup>: egli cerca in

<sup>16</sup>) *Ivi*, p. xliv.

<sup>17</sup>) M. Fumagalli Beonio Brocchieri - M. Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Bari, Laterza, 1989, pp. 304-328.

<sup>18</sup>) Obertello, *Severino Boezio* cit., pp. 379-385.

<sup>19</sup>) Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire* cit., p. 318.

<sup>20</sup>) L. Nauta, *The Scholastic context of the Boethius Commentary by Nicolas Treveth*, in Hoenen - Nauta (eds.), *Boethius in the Middle Ages* cit., p. 45.

<sup>21</sup>) *Ivi*, pp. 46-49.

<sup>22</sup>) *Ivi*, p. 51.

ogni modo di ricondurre la dottrina boeziana in accordo con quella di Tommaso, anche a prezzo, in qualche caso, di forzature, e sembra utilizzare la *Consolatio* come un banco di prova delle sue stesse teorie, in vista della difesa appunto delle posizioni tomiste<sup>23</sup>. Il commento di Treveth ebbe un'immensa influenza nel Basso Medioevo, soprattutto sulle traduzioni della *Consolatio* nelle lingue volgari: Renaut de Louhans, anch'egli domenicano, fa un uso massiccio del commento di Nicolas; e non va dimenticato l'uso che ne fece Chaucer nella sua celebre traduzione del XIV secolo della *Consolatio*, uso a quanto pare non soltanto mediato dalla traduzione francese di Jean de Meun, ma anche diretto<sup>24</sup>.

Commentare Boezio non era dunque un'impresa facile, perché spesso il Neoplatonismo boeziano finiva per collidere con l'ortodossia della Chiesa, tanto da lasciare in dubbio gli studiosi sull'effettiva appartenenza di Boezio al Cristianesimo. Ma, come dice Dwyer, l'interesse della cultura medievale per Boezio «seems to have been guaranteed by Boethius's dual and ambiguous role as philosophical authority and Christian martyr»<sup>25</sup>; questo è testimoniato fra l'altro dal gran numero di manoscritti del testo boeziano e dei suoi commenti, dalla tradizione iconografica, dalla diffusione di varie *Vitae* dell'autore, dalle traduzioni dell'opera in volgare, di cui la prima, quella di King Alfred in antico inglese, risale addirittura alla fine del IX secolo (897-901 ca.)<sup>26</sup>.

Nell'ultimo ventennio, grazie soprattutto alla conoscenza più precisa e allo studio più approfondito delle traduzioni e dei commenti in volgare, delle loro connessioni con la tradizione latina e della loro portata culturale, si sta iniziando a delineare in modo più preciso il percorso di diffusione ed elaborazione cui fu sottoposta la *Consolatio* nei secoli bassomedievali; su questa produzione, in particolare su quella latina dei secoli XIV e XV, ha gravato per molti anni il giudizio negativo espresso dal Courcelle nel suo fondamentale saggio del 1967, secondo cui nessun commento di valore venne prodotto in questi secoli sulla *Consolatio*; anzi, l'opera boeziana iniziò a venire declassata a libro di scuola per l'insegnamento di base fino al suo pressoché totale oblio in età umanistica<sup>27</sup>. Tuttavia, la conoscenza attuale della copiosa produzione soprattutto volgare dei secoli XIV e XV dimostra che la vitalità della *Consolatio* resta anche in questi secoli indiscutibile: cambiarono gli interessi e forse i metodi dell'approccio, anche perché importante conseguenza della traduzione della *Consolatio* in volgare fu l'allargamento del pubblico anche a fasce di lettori meno colte. Tuttavia, restò grandissimo il fascino esercitato dal suo autore e profondamente attuale il suo messaggio

<sup>23</sup>) *Ibidem*.

<sup>24</sup>) M.J. Gleason, *Clearing the fields: towards a reassessment of Chaucer's use of Trevet in the "Boèce"*, in A.J. Minnis (ed.), *The Medieval Boethius*, Cambridge, D.S. Brewer, 1987, pp. 89-105.

<sup>25</sup>) R.A. Dwyer, *Boethian fictions. Narratives in the Medieval French Translations of the Consolatio Philosophiae*, Cambridge, The Medieval Academy of America, 1976, p. 4; l'autore stesso rimanda a Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire* cit., pp. 241-344; ma vd. anche Obertello, *Severino Boezio* cit., p. 145.

<sup>26</sup>) Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire* cit., p. 254; B.S. Donaghey, *Nicholas Trevet's use of King's Alfred's Translation of Boethius, and the dating of his commentary*, in Minnis (ed.), *The Medieval Boethius* cit., pp. 1-31.

<sup>27</sup>) Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire* cit., pp. 317-344.

sia intellettuale che politico: non a caso prosperavano le leggende sulla vita di Boezio, che tendevano ad assimilarlo a un martire cristiano, tanto che la sua tomba a Pavia era ormai celebrata come luogo di culto<sup>28</sup>. Volgarizzamenti della *Consolatio* vennero prodotti fin dal IX secolo, e si moltiplicarono in età basso-medievale: per quanto riguarda la Francia, in cui la *recensio* dei codici è già delineata almeno a grandi linee, sono state riconosciute e classificate ben dodici differenti versioni: le prime quattro in prosa, fra cui va annoverata la più celebre, quella di Jean de Meun (utilizzata a sua volta da Chaucer per la sua traduzione in inglese), le intermedie in prosimetro (che mantengono quindi la forma originaria della *Consolatio*), e le ultime in versi (che spesso utilizzano la coppia di ottosillabi a rima piana, caratteristica dei testi narrativi in antico francese)<sup>29</sup>. Soprattutto per quanto riguarda le ultime versioni, quelle in versi, è stato notato il senso di autonomia sempre maggiore del volgarizzatore nel rapportarsi alla *Consolatio* e alla sua illustre tradizione esegetica latina; essa viene utilizzata soprattutto come fonte di stimoli narrativi, che vengono amplificati in intrecci autonomi ed innovativi, anche di notevoli dimensioni, sempre più indipendenti dalla cornice in cui erano inseriti nell'opera originale di Boezio. Questa sorta di amplificazione delle storie presenti nella *Consolatio* nasce soprattutto dalla rielaborazione degli *exempla* mitici e storici, anche attraverso un utilizzo delle glosse presentate dai grandi commentatori latini; viene invece trascurato l'aspetto dottrinale, che aveva costituito il fulcro dell'*interpretatio* boeziana nei commenti latini. Ma questa è solo una delle tipologie di assimilazione della *Consolatio* in epoca basso-medievale: esiste senz'altro anche un suo utilizzo come libro di scuola per l'insegnamento di base, come dimostrano ad esempio i commenti di Pietro da Moglio e Giovanni Travesio, prodotti tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo. Robert Black, nel tracciare i rapporti fra il testo della *Consolatio* e le scuole di grammatica e retorica italiane dei secoli basso-medievali, prende in considerazione questi due commenti collocandoli nell'ambito delle scuole di grammatica, che in quel periodo avevano il compito di formare la competenza degli allievi riguardo al latino, mentre successive nozioni (filosofiche, scientifiche, retoriche) erano lasciate all'università e agli *studia*; essi si concentrano quindi su spiegazioni di tipo retorico-grammaticale<sup>30</sup>. Tuttavia, se Pietro da Moglio compone un commento chiaramente legato all'insegnamento di base, e quindi interessato agli aspetti storici e mitologici oppure retorico-grammaticali, e non alle discussioni

<sup>28</sup>) Dwyer, *Boethian fictions* cit., p. 4.

<sup>29</sup>) A. Thomas - M. Roques, *Traductions françaises de la "Consolatio Philosophiae" de Boèce*, «Histoire littéraire de France» 37 (1938), pp. 410-488 e 543-547. Da ricordare però anche altre importanti classificazioni: L. Delisle, *Anciennes traductions françaises de la "Consolation" de Boèce*, «Bibliothèque de l'École de Chartres» 34 (1873), pp. 1-32; Ch.V. Langlois, *La "Consolation" de Boèce d'après Jean de Meun et plusieurs autres*, in *La vie en France au Moyen Age*, IV. *La vie spirituelle*, 1ª ed. Paris 1928, Genève, Slatkine Reprints, 1981, pp. 269-234; R.H. Lucas, *Medieval French Translations of the Latin Classics to 1500*, «Speculum» 45 (1979), in part. pp. 230-234.

<sup>30</sup>) R. Black, *Boethius and the grammar curriculum*, in R. Black - G. Pomaro (a cura di), *La Consolazione della Filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano. Libri di scuola e glosse nei manoscritti fiorentini*, Tavarnuzze Impruneta, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 24-25.

filosofiche, abbastanza diversa risulta l'impostazione di Giovanni Travesio, il cui commento denota un impegno filosofico ed esegetico ben maggiore: Black relaciona questa diversa impostazione dell'opera dei due autori al fatto che Giovanni occupava un grado più alto di insegnamento rispetto a Pietro, dato che nel 1391 l'autore passò dall'insegnamento grammaticale nelle scuole di base all'insegnamento della grammatica speculativa e alla lettura degli *auctores magnos*<sup>31</sup>. Questo dimostra che all'interno di ogni diversa tipologia di commento esistono sfumature e caratteristiche diverse: è necessario dunque basare ogni ipotesi sul riscontro testuale per non incorrere in errori di giudizio, come quello commesso da Federici Vescovini, che, nel 1958, in un articolo molto noto, aveva inglobato tutta la produzione bassomedievale dei commenti a Boezio nella tipologia retorico-grammaticale qui descritta; anche se questa è senz'altro ben testimoniata, nuove ricerche stanno portando alla luce altre modalità di assimilazione del testo boeziano, ed è quindi necessaria grande cautela nella formulazione delle ipotesi finché esse non siano state vagliate nel campo dell'analisi filologica.

Purtroppo i raffronti testuali sono resi molto difficili dal fatto che la *recensio* dei codici contenenti i commenti è ancora *in fieri*. Come afferma Gabriella Pomaro, Boezio «sconta pesantemente la posizione di *auctor recentior*» rispetto ai classici nella tradizione degli studi<sup>32</sup>. Spiega la studiosa:

Quando nel 1967 Courcelle scriveva: «Le nombre des manuscrits qui nous conservent ce livre atteste qu'il fut copié sans trêve du IX au XV siècle dans tout l'Occident latin», era costretto a basarsi essenzialmente su dati già per allora invecchiati oppure indicare per *recensiones* le edizioni critiche Peiper, Fortescue, Weinberger e Bieler, del tutto mute rispetto ai percorsi basso-medievali dell'opera; la situazione è certo in movimento, ma, da allora, non ancora radicalmente cambiata.<sup>33</sup>

Questa conoscenza ancora piuttosto povera della ricezione basso-medievale della *Consolatio* da un lato fa sì che ci sia molto fermento nel lavoro di edizione dei testi, e dall'altro rende il panorama soggetto a continui cambiamenti imposti dai nuovi ritrovamenti e dalle nuove scoperte. Ad esempio, se la tradizione francese risulta ormai delineata in modo abbastanza chiaro dagli studiosi, almeno nelle linee generali del suo sviluppo, molto differente appare la situazione italiana, come diceva Babbi nell'introduzione alla sua edizione della versione italiana di Bonaventura da Demena nel 1995:

Per quanto riguarda la tradizione italiana, mi sembra che l'altrettanto numeroso e interessante materiale non abbia, a tutt'oggi, ricevuto l'attenzio-

<sup>31</sup>) Ecco come Black commenta l'impostazione della Vescovini: «In my view, both Vescovini and Courcelle exaggerate the exclusively grammatical character of Travesio's commentary, although they are correct in seeing Pietro da Muglio's work as most entirely grammatical. Vescovini also fails to appreciate the possible significance of Travesio's promotion at the University of Pavia in 1391, tending to lump him together with lesser humble teachers» (Black, *Boethius and the grammar curriculum* cit., p. 45 nt. 199).

<sup>32</sup>) G. Pomaro, *Boezio. Motivi di una scelta*, in Black - Pomaro (a cura di), *La Consolazione della Filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano* cit., pp. 64-66.

<sup>33</sup>) *Ibidem*.

ne degli studiosi. Accanto ai volgarizzamenti più diffusi e conosciuti di Alberto della Piagentina e di Grazia di Meo da Siena, si possono difatti annoverare altri rifacimenti anonimi ancora in attesa di censimento.<sup>34</sup>

Questa situazione è stata confermata, in anni più recenti, anche da Robert Black e Gabriella Pomaro<sup>35</sup> nel corso del censimento dei libri di scuola e delle glosse riguardanti Boezio nelle biblioteche fiorentine, in particolar modo per la produzione volgare: il problema nell'analisi comparativa dei testi, causato dalla mancata edizione della maggior parte di essi, rende molto difficile una visione d'insieme delle relazioni fra le diverse opere. Ricklin nel suo saggio del 1997 faceva infatti notare che una storia della fortuna di Boezio in Italia può essere compresa soltanto ad una conoscenza dei codici contenenti i volgarizzamenti; essi costituiscono un panorama molto ricco e complesso: già Milanese, nel corso della sua edizione di Alberto della Piagentina, aveva riconosciuto tra i soli manoscritti fiorentini cinque versioni anonime differenti databili al XIV secolo; dato che esse sono a tutt'oggi inedite, anche la conoscenza del panorama generale dei volgarizzamenti boeziani in italiano risulta, per ovvia conseguenza, provvisoria<sup>36</sup>. In ogni caso, anche allo stato attuale, risulta chiaro che la *Consolatio* godette di un grandissimo favore nel XIV secolo in Italia settentrionale. Va detto che l'interesse degli autori non sembra rivolto tanto alla discussione degli aspetti dottrinali e filosofici dell'opera, quanto ad un'operazione di santificazione del suo autore, e quindi della *Consolatio* stessa. Tuttavia Ricklin fa notare che i rapporti fra l'interpretazione religiosa dei volgarizzatori italiani e quella filosofica della tradizione precedente rimangono comunque molto stretti: si tratta di un lento e graduale trapasso. La fama di Boezio come martire sostituì sempre più la fama di Boezio come filosofo, ma questo in sostanza contribuì alla fortuna della *Consolatio* stessa<sup>37</sup>. Questo tipo di trattamento del testo boeziano non è d'altro canto per niente sorprendente, non soltanto vista la storia della sua esegesi in latino, ma anche visto il culto di Boezio come martire cristiano, diffuso, come già detto, lungo tutto il Medioevo; a maggior ragione intenso era questo culto in Italia, dato che Boezio si trova seppellito proprio a Pavia, e la sua tomba era meta nel Medioevo di veri e propri pellegrinaggi religiosi. Tracce della santificazione di Boezio risalgono già al XII secolo, come testimonia ad esempio l'*Elegia de diversitate Fortunae et Philosophiae Consolatione* di Enrico da Settimello (in cui l'autore prende largo spunto dalla *Consolatio*)<sup>38</sup>. A Pavia inoltre, al più tardi a

<sup>34</sup>) A.M. Babbi, "Consolatio Philosophiae", una versione veneta. Verona Biblioteca Civica, ms. 212, Milano, Franco Angeli, 1995.

<sup>35</sup>) Black - Pomaro (a cura di), *La Consolazione della Filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano* cit., pp. 64-67.

<sup>36</sup>) T. Ricklin, ... *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio: Hinweise zur Consolatio Philosophiae in Norditalien*, in Hoenen - Nauta (eds.), *Boethius in the Middle Ages* cit., p. 281.

<sup>37</sup>) *Ivi*, pp. 281-282.

<sup>38</sup>) L'opera di Enrico ebbe grande fortuna come libro di scuola, e fu infatti tradotta ben due volte in italiano antico nel corso del XIV secolo. La prima traduzione, nota come *Arrighetto*, ci è stata tramandata da sette codici, mentre la seconda sopravvive in un solo testimone, copiato da una mano femminile, che ha anche composto alcune glosse marginali e il *colophon*, in cui la copista raccomanda la sua anima a Dio.

partire dal XIII secolo, aveva iniziato a diffondersi un culto locale di Boezio: ad esempio, Opicinus de Canistris compose entro il 1330 ad Avignone un *De Laudibus civitatis Ticinensis*; nell'enumerare le meraviglie contenute in San Pietro in Ciel d'Oro cita anche la tomba di Boezio<sup>39</sup>. Questo dimostra il grande legame sentito dalla città nei confronti del nostro autore; ma il fatto che i resti di Boezio si trovassero a Pavia era fatto noto anche a Treveth, che inserì la notizia nel suo resoconto della biografia boeziana. Ricklin nota che spesso le *exuvie* del passo di Treveth vennero tradotte con *reliquie* nei volgarizzamenti italiani<sup>40</sup>. Un testimone illustre di questa santificazione è lo stesso Dante, che inserisce Boezio nella prima corona del cielo dei sapienti, in Paradiso, accanto a S. Tommaso, Pietro Lombardo, Salomone, Dionigi l'Aeropagita, Alberto Magno, solo per citare i maggiori nomi<sup>41</sup>. Sempre Dante fornisce un'altra importante testimonianza della conoscenza e dell'importanza della *Consolatio* in Italia: nel *Convivio* (II, xii, 2) afferma di essersi soffermato, dopo la morte di Beatrice, a leggere «quello non conosciuto da molti libro di Boezio»<sup>42</sup>. Una delle prime attestazioni della diffusione del *Convivio* ci è inoltre fornita proprio da Alberto della Pia-gentina, autore del più celebre volgarizzamento italiano della *Consolatio*. I legami dell'autore con Dante sono dimostrati da vere e proprie riprese testuali: Alberto cita il *Paradiso* e il *Convivio* nel suo Prologo, e traduce in terzine dantesche i metri della *Consolatio*<sup>43</sup>. Una testimonianza altrettanto interessante della fortuna della *Consolatio* in Italia ci è data dal *Libro de' vizî e delle virtudi* di Bono Giamboni, in cui le citazioni dalla *Consolatio* non sono soltanto mediate dall'*Elegia* di Enrico da Settimello, ma anche dirette. La fortuna della *Consolatio* non fu però legata soltanto all'ambiente dei giuristi: un contributo fondamentale rimase senz'altro legato al soggiorno di Nicolas Treveth a Firenze, dove l'autore sembra avere ultimato la stesura del suo celebre commento latino, a quanto pare richiestogli dall'amico Paolo di Pisa. Questa notizia è stata pubblicata da Dean nel 1966, in seguito allo studio del codice Milano, Biblioteca Ambrosiana A. 58 inf., copiato nella seconda metà del XIV secolo, in cui è riportata una lettera di Treveth a Paolo<sup>44</sup>. Pare che Treveth abbia composto due copie del commento, una per l'amico e l'altra per il proprietario della copia del *De Consolatione* che utilizzò durante la stesura. Proprio questa copia, secondo gli studiosi, doveva essere contenuta in un manoscritto fiorentino, e doveva essere la motiva-

<sup>39</sup> R. Maiocchi - F. Quintavalle, *Liber de Laudibus Civitatis Ticinensis*, citato in Ricklin, ... *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio* cit., p. 279.

<sup>40</sup> Ricklin si rifà qui a quanto osservato da Löhmann: O. Löhmann, *Boethius und sein Kommentator Nicolaus Treveth in der italienischen Literatur des 14. Jahrhunderts*, in F.s. J. Wieder, *Bibliotheksweh und Kulturgeschichte*, München, P. Schweigler, 1977, p. 43.

<sup>41</sup> Dante, *Divina Commedia*, Pd. X 121-129, a cura di U. Bosco - G. Reggio, Firenze, Le Monnier, 1994.

<sup>42</sup> Dante, *Convivio*, a cura di P. Cudini, Milano, Garzanti, 1980, p. 104.

<sup>43</sup> S. Battaglia, *Il Boezio e l'Arrighetto nelle versioni del Trecento*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1929.

<sup>44</sup> Ricklin, ... *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio* cit., pp. 270-271; R.J. Dean, *The dedication of Nicholas Treveth's Commentary on Boethius*, «*Studies in Philology*» 63 (1966), pp. 593-603.

zione principale del viaggio di Treveth a Firenze. Il suo proprietario era sicuramente interessato al commento, dato che ne richiese una copia personale; questo testimonia un dato già sottolineato dagli studiosi, e confermato dall'influenza dell'opera sulle versioni volgari: la grande fortuna del commento di Treveth anche al di fuori dell'ambiente universitario. I codici italiani, ad esempio, ne testimoniano un gran numero di volgarizzamenti fin dalla prima metà del XIV secolo, di cui quattro sono stati segnalati da Löhmann già nel 1977<sup>45</sup>. Dall'analisi di questi volgarizzamenti si nota che Treveth suscitò un grande interesse per la *Consolatio* anche a livelli di cultura più bassi rispetto a quelli della produzione latina. La fortuna di Boezio inizia invece a calare intorno alla II metà del XV secolo: ad esempio, nelle statistiche dei manuali scolastici più utilizzati, la *Consolatio* scende, dal quinto posto avuto nella prima metà del XV secolo, al dodicesimo ottenuto nella seconda metà. Forse proprio questo calo di interesse potrebbe essere la spiegazione dello scarso numero di versioni volgari risalenti a questo periodo: solo due per la precisione sono state finora identificate. La prima è attribuita ad un noto Anselmo Tanzo, canonico a Milano; la seconda è invece attribuibile a Pietrozzo Rossi, e si trova nel codice Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnam 536, datato dal Kristeller dopo l'anno 1457. Ricklin fa notare però che lo scarso numero di traduzioni potrebbe anche essere dovuto al fatto che la *Consolatio* era ormai accessibile da larghe fasce di pubblico direttamente in latino<sup>46</sup>. Inoltre, sappiamo che l'opera boeziana continuò a godere del favore del pubblico anche oltre il Medioevo: risalgono infatti al XVI secolo alcune nuove versioni: esse rientrano in un gruppo di opere richieste da Cosimo I de' Medici intorno al 1549-50. Cosimo aveva indetto un vero e proprio concorso dopo che Carlo V aveva chiesto al principe una versione italiana della *Consolatio*. Tra gli autori che si cimentarono nell'impresa, tre sono di grande fama: Benedetto Varchi, Lodovico Domenichi e Cosimo Bartoli<sup>47</sup>. Purtroppo, un'analisi complessiva della tradizione italiana risulta al momento impossibile vista la mancata edizione dei codici, che, in alcuni casi, sono ancora da recensire e classificare, come nel caso appunto del commento da me rinvenuto nel codice Italiano 40 della Biblioteca dell'Accademia Rumena di Bucarest; forse anche a causa della lontananza dall'Italia, e dello scarso numero di manoscritti italiani medievali giunti e rimasti in Romania, il commento è risultato essere inedito e differente dalle altre versioni italiane finora confrontate. Anche se molto lavoro deve ancora essere fatto, ritengo importante dare notizia dell'esistenza di questo documento finora inedito, e di alcune conclusioni preliminari cui le mie ricerche sono finora giunte.

<sup>45</sup>) Löhmann, *Boethius und sein Kommentator Nicolaus Treveth in der italienischen Literatur des 14. Jahrhunderts* cit., pp. 28-48.

<sup>46</sup>) Ricklin, ... *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio* cit., p. 284.

<sup>47</sup>) *Ibidem*.

2. «*Boecio, nobele cittadino de Roma ...*»:  
*il Ms. Bucarest, Biblioteca dell'Accademia Rumena, Italiano 40*

Il commento è contenuto nel codice Italiano 40 della Biblioteca dell'Accademia Rumena di Bucarest. Si tratta di un codice pergameneo di 108 fogli, di 200 x 140 mm, che riporta esclusivamente il commento alla *Consolatio*. Il codice non presenta mutilazioni, tuttavia l'autore rimane anonimo e non vengono mai menzionati nel manoscritto neppure i nomi dei copisti. Le mani individuate, in ogni caso, sono tre (le ho chiamate  $\alpha$ ,  $\beta$  e  $\gamma$ ).  $\alpha$  e  $\beta$  si succedono nella trascrizione all'altezza del commento al canto IX del III libro (f. 55r), mentre  $\gamma$  esegue la trascrizione a partire dal commento al XII canto del III libro (f. 69r). Dall'analisi paleografica, tutt'e tre le mani risultano databili tra la fine del XIV e i primi torni del XV secolo; la grafia è infatti in tutti e tre i casi una *littera textualis* molto chiara, assimilabile senz'altro alla grafia preumanistica, visto il ricorrere di alcuni elementi tipici (per esempio la lettera *s*, la *d* e le lettere in legatura); persistono tuttavia elementi della grafia gotica, ad esempio nella tipologia delle abbreviazioni. Inoltre, se  $\alpha$  e  $\beta$  possono considerarsi pressoché contemporanee,  $\gamma$  risulta più tarda, perché gli elementi preumanistici risultano più marcati; questa ipotesi sembra confermata anche dalle miniature e dagli elementi decorativi. Le miniature non risultano numerose nel codice: vengono decorati infatti solo l'*incipit* del proemio e di I, IV e V libro. L'*incipit* del proemio e quello del I libro (ff. 1r e 7r) presentano un tipo di decorazione affine, risultata assimilabile a quella prodotta alla fine del XIV secolo in area settentrionale (e più precisamente veneta), e hanno dunque fornito importanti elementi per la datazione del codice e per l'identificazione della regione d'origine. Le miniature delle letterine incipitarie di IV e V libro (ff. 70r e 87v), affini anch'esse tra di loro, sono da considerarsi senz'altro più tarde rispetto alle due letterine precedenti, e databili all'inizio del XV secolo. In corrispondenza delle prime due miniature, il copista (in questo caso  $\alpha$ ) riporta un breve *titulus* rubricato in rosso (per esempio, Pr. 1: «*Prohemium translacionis Boecii De Consolacione Philosophie*»<sup>48</sup>), mentre in corrispondenza delle due miniature ad inizio di IV e V libro,  $\gamma$  riporta un breve sommario in latino del contenuto del libro corrispondente (per esempio, IV 1: «*Veni et vidimus que sit vera beatitudo et ubi sit posita. Nunc quartum liber docet viam veniendi ad beatitudinem, viam contemplativam per fidem et operativam per exercitacionem*»). Mi è risultato impossibile, purtroppo, sulla scorta dei confronti con gli altri commenti da me analizzati, rinvenire la fonte di queste citazioni. È da notare in ogni caso che il II e il III libro presentano *incipit* molto più dimessi, con semplici iniziali rubricate, senza *titulus* in latino, pur essendo sempre  $\alpha$  il copista. Va detto a questo proposito che lo stato delle rubricature si presenta differente in corrispondenza delle diverse mani.

<sup>48</sup>) I numeri dei commi indicati per le citazioni del commento dell'italiano 40 si rifanno all'edizione critica che sto preparando come tesi di laurea in Filologia romanza presso la Facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Milano (*Un commento italiano inedito alla "Consolatio" boeziana*).

Il codice non riporta invece glosse, appunti o integrazioni di altre mani, ad eccezione di due casi: il primo si trova nel commento alla III prosa del I libro, al comma 29 e il secondo nel commento alla VI prosa del IV libro, al comma 33; inoltre ho rinvenuto alcune sottolineature in inchiostro diverso da quello del testo in alcuni fogli trascritti da  $\alpha$ <sup>49</sup>; queste indicazioni sono tuttavia troppo scarse per permettere di caratterizzare l'uso a cui venne sottoposto il manoscritto. Sia le sue dimensioni che la pressoché totale assenza di glosse, comunque, sembrano indicare che non si trattava di un libro di scuola, ma forse della copia di un privato. Il codice presenta dodici fascicoli di dieci carte ciascuno, ad eccezione del primo fascicolo, composto da sei carte, del sesto, composto da otto, e dell'ultimo, composto da quattro. Tutti i fascicoli, tranne appunto il primo, presentano nel margine inferiore dell'ultimo foglio una lettera di richiamo utile al rilegatore per l'impaginazione. Fa eccezione a questa caratteristica il sesto fascicolo, che termina a f. 54v, in corrispondenza dell'interruzione della trascrizione di mano  $\alpha$ . Siamo all'altezza, come si è già detto, del commento al canto IX del III libro; prima del cambio di mano, il codice presenta due redazioni diverse del commento alla prosa IX e al canto IX, entrambe di mano  $\alpha$ . La seconda redazione si interrompe alla fine di f. 54v, cioè appunto alla fine del fascicolo sei (composto da otto fogli invece che da dieci), e mano  $\alpha$  inserisce un doppio segno di richiamo per il rilegatore (o, forse, per il copista che doveva succedergli): il primo segno di richiamo («per lo primo circulo») indica il punto in cui  $\alpha$  ha interrotto la trascrizione, mentre il secondo è l'*incipit* del canto che stava commentando («O qui perpetua»).  $\beta$ , all'inizio del f. 55r (che costituisce anche l'inizio del fascicolo settimo) ricopia il commento al canto IX dal primo verso invece che dal verso 16, dove si era interrotto  $\alpha$ ; abbiamo quindi nel codice una doppia trascrizione della seconda redazione del commento al canto IX, fino al verso 16. Senz'altro, sia l'anomalia del fascicolo che quella della trascrizione risultano connesse al cambio di copista, anche se risulta difficile ricostruire l'esatta motivazione dell'errore.

In seguito all'analisi interna del codice, è da escludere che il manoscritto Italiano 40 sia un originale d'autore, perché sono presenti numerosi errori di trascrizione che denunciano chiaramente l'esistenza di un antografo in volgare. Ad esempio, nel corso della trascrizione del commento alla I prosa del I libro, e precisamente al comma 65, troviamo un caso piuttosto evidente di salto *du même au même*, e un caso simile si trova al comma 20 del commento alla II prosa del IV libro. Inoltre ho notato che  $\alpha$  e  $\beta$  compiono errori differenti nella trascrizione della seconda redazione del canto IX, il che dimostra che entrambi dovevano avere davanti a sé un antografo in volgare. Fra l'originale del commento e la versione riportata nel manoscritto di Bucarest deve quindi essere intercorso almeno un passaggio, se non più di uno. Tutte le carte presentano inoltre una numerazione in cifre arabe, comprendente anche i fogli di guardia pergamenacei (mentre ne sono esclusi quelli cartacei). Il manoscritto presenta soltanto due fogli di guardia pergamenacei: il foglio 6, che doveva essere il foglio di guardia finale del

<sup>49</sup>) Sono i fogli 7v, 9r, 15v e 16r.

primo fascicolo, più tardi unito ai restanti undici (come mostra anche la rilegatura del codice), e il foglio 108, posto al termine della trascrizione. Nessuno dei due reca alcun genere di scrittura. Differenti note di possesso si possono invece rinvenire sui fogli di guardia cartacei, che sono tre; sul verso del primo foglio, al centro, è stato incollato un *ex-libris* di 80 x 85 mm. Esso risulta di grande importanza anche per la determinazione della provenienza del codice, come spiegherò più avanti<sup>50</sup>. Su tale foglio di guardia sono leggibili anche varie sigle, che potrebbero essere le segnature di collocazione nelle biblioteche dei precedenti possessori; alcune di queste denunciano una sicura presenza del codice in Italia. Dei due fogli cartacei posti alla fine del codice, invece, nessuno reca scritte; l'ultimo risulta attaccato tramite la fodera alla copertina, mentre il precedente mi è servito ad individuare la filigrana: essa risulta essere di provenienza italiana e databile al XVII secolo: è assimilabile infatti al tipo *Étoile 6089* catalogato dal Briquet<sup>51</sup>.

Le notizie riportate nel codice riguardo alla provenienza e ai possessori sono piuttosto scarse, e questo non mi ha permesso di ricostruirne la storia, né il percorso che lo ha portato in Romania. Come abbiamo detto, l'*ex-libris*, l'intestazione leggibile sulla copertina e le poche sigle leggibili nei fogli di guardia, attestano sicuramente una lunga presenza del codice in Italia. In particolare interessante è l'*ex-libris*, che ci conduce alla celebre casata dei Borghese di Roma<sup>52</sup>; esso mostra infatti che il codice appartenne alla grande collezione creata nel XVI secolo dal principe Camillo (1599-1621), eletto papa nel 1605 col nome di Paolo V: i raffronti effettuati dimostrano che si tratta senz'altro dell'*ex-libris* originale di Marco Antonio Borghese, risalente al 1860 circa, stampato in rame su carta verde<sup>53</sup>. La biblioteca fu venduta all'asta da Paolo Borghese nel 1892-93, e la collezione andò dispersa in tutta Europa e in America<sup>54</sup>; ad una verifica sul Catalogo di vendita della Biblioteca Burghesiana, redatto e pubblicato dal Menozzi, il codice di Bucarest risulta elencato al numero 4583 nella sezione «Manuscripts - XV siècle» e venduto il 2 giugno 1893; non è purtroppo data notizia degli acquirenti<sup>55</sup>.

Una traccia del percorso del codice nell'Europa dell'Est potrebbe essere la nota di possesso rinvenuta a f. 1r, nel margine inferiore. Questa nota riporta il nome di un certo «Marchionis de Skerlich»<sup>56</sup>. Dall'analisi paleografica, sembra trattarsi di una grafia slava databile al XIX secolo. Le ricerche effettuate finora hanno fornito qualche indizio, ma le ipotesi sono ancora da verificare in base ad informazioni più precise rispetto a quelle in mio possesso. La storia più recente

<sup>50</sup> L'*ex-libris* è circolare, e riporta nella cornice esterna la seguente iscrizione: *Ex Libris M. A. Principis Burghesii*. All'interno è disegnato lo stemma della casata.

<sup>51</sup> C.M. Briquet, *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, Leipzig, Hiersemann, 1923<sup>2</sup>, 4 voll.

<sup>52</sup> G.B. di Crollalanza, *Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane estinte e fiorenti*, Pisa, Presso la Direzione del Giornale Araldico, 1886, I, p. 110.

<sup>53</sup> A. Bertarelli - D.H. Prior, *Gli Ex Libris Italiani*, Milano, Hoepli, 1902; V. Menozzi (a cura di), *Catalogue de la Bibliothèque de S.E.D. Paolo Borghese*, Roma, 1892-93, 2 voll.

<sup>54</sup> C. Frati, *Dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari e bibliofili italiani dal secolo XIV al XIX*, Firenze, Olschki, 1933, p. 34.

<sup>55</sup> Menozzi (a cura di), *Catalogue de la Bibliothèque de S.E.D. Paolo Borghese* cit., p. 689.

<sup>56</sup> L'esatta dicitura della nota è: *Ex museo march. de Szerlich*.

ritrova invece il codice in Romania, in possesso dell'illustre famiglia Fotino, di origine greca, trapiantata a Bucarest agli inizi dell'800; da essa il codice risulta donato alla Biblioteca dell'Accademia di Bucarest nel 1972. Non avendo però tracce del percorso intermedio, risulta difficile ricostruire la storia di queste acquisizioni. Purtroppo, della Biblioteca dell'Accademia, che annovera numerosi ed importanti codici, come segnalato anche da Kristeller<sup>57</sup>, sono stati catalogati solo quelli rumeni, magiari e greci, mentre quelli latini, italiani (e romanzi in generale), essendo in minor numero, possiedono per ora soltanto una catalogazione per fiches, che dà scarsissime informazioni riguardo alla provenienza e alla storia del codice, e fornisce solo qualche breve accenno al suo contenuto.

Il manoscritto, come già detto, riporta solo questo commento, anonimo, a Boezio. La lingua in cui è scritto pare a tutti gli effetti essere il veneziano, come dimostrato dall'analisi linguistica effettuata. Il commento alla *Consolatio* è completo, suddiviso in un proemio iniziale e nei cinque libri canonici, anche se talvolta viene tralasciata qualche prosa o poesia<sup>58</sup>. Generalmente, il modo di procedere del commentatore parte dall'analisi del lemma<sup>59</sup> nei suoi significati letterali, talvolta con la presentazione di una vera e propria traduzione del testo boeziano, a cui fa seguito l'analisi del significato filosofico, mitologico, storico o morale del testo<sup>60</sup>. Questo tipo di impostazione sembra inserire il volgarizzamento nella tradizione bassomedievale dei commenti a Boezio legati alle scuole di base, visto il gran numero di digressioni di tipo enciclopedico e didascalico. Il testo boeziano appare talvolta un pretesto per l'insegnamento di nozioni mitologiche, astronomiche, di scienza naturale e di norme morali. Questo viene confermato anche dagli autori citati dal commentatore, tutti riferibili alla bassa cultura diffusa nella scuola: Eberardo Alamanno, i *Disticha Catonis*, i Proverbi di Salomone, il testo biblico (soprattutto i Salmi e il Nuovo Testamento), poche e tradizionali fonti classiche, come Giovenale e Cicerone, e infine le grandi *auctoritates* medievali, come Agostino e Macrobio. Spesso inoltre le citazioni dai classici o dai grandi autori medievali sono desunte da altri commenti latini alla *Consolatio* (e, in particolare, dalle *Glosae* di Guglielmo di Conches, con cui il commento ha dei rapporti, anche se senz'altro indiretti), e non sono inserzioni originali del nostro anonimo autore. È inoltre da notare una modificazione nella tipologia del commento fra i primi due libri e gli ultimi tre: questi ultimi infatti presentano un commento più impegnato dal punto di vista filosofico; vengono soprat-

<sup>57</sup>) P.O. Kristeller, *Iter Italicum*, IV. *From Great Britain to Spain*, Leiden - London, Brill, 1989, pp. 473, 1301.

<sup>58</sup>) Vengono tralasciate la VI poesia del I libro, la V poesia e l'VIII prosa del II libro, la III poesia del III libro (di cui viene segnalato solo l'*incipit*), la V prosa e la V poesia dello stesso libro.

<sup>59</sup>) Il lemma della *Consolatio* viene trascritto in latino nel corso del commento, e questo dimostra che non si tratta di una raccolta di glosse disperate alla *Consolatio*, ma di un commento lemmatico esteso, per utilizzare la terminologia di Nauta (Nauta, *The "Glosa" as instrument for the development of natural philosophy* cit., pp. 9-16), sulla scia del modello fornito da Guglielmo di Conches o da Nicolas Treveth.

<sup>60</sup>) Non rimane traccia però delle formule scolastiche utilizzate per individuare la *divisio textus* o la *continuatio*.

tutto approfondite l'analisi del problema dell'esistenza del male, e quella dei rapporti fra prescienza divina e libero arbitrio. In generale, riassumendo le caratteristiche fin qui elencate, il codice mi pare di uso non scolastico, ma senz'altro prodotto con un intento divulgativo e didascalico, e sembra rientrare, come spiegherò meglio fra poco, nella tipologia dei volgarizzamenti di matrice italiana settentrionale descritti da Ricklin nel suo già citato saggio del 1997<sup>61</sup>.

Vale la pena a questo punto di delinearne almeno a grandi linee il contenuto del commento: il proemio non presenta la vicenda biografica di Boezio se non con un brevissimo accenno all'esilio e alla morte<sup>62</sup>, e non vengono presentati né l'etimologia del nome né le quattro cause aristoteliche dell'opera<sup>63</sup>. Il commentatore si rivolge direttamente alla questione che considera focale nell'opera boeziana: come sia possibile che il bene e il male siano dispensati in modo tanto ingiusto se il mondo è creato e governato da Dio. Segue l'ordine dei libri e delle questioni in essi trattate. Nel primo, Filosofia prepara Boezio alla consolazione attraverso l'introduzione delle Muse e la richiesta delle cause del suo dolore; infine, Filosofia pone quattro domande a Boezio, sulle quali sono fondati i quattro libri seguenti, che si presentano come una terapia per ricondurre Boezio sulla via della virtù. Nel secondo libro Filosofia inizia a consolare Boezio, soprattutto insegnando che l'uomo non deve lamentarsi dei capovolgimenti di Fortuna; i beni che essa dispensa sono solo temporali, e diventano ostacoli per il percorso dell'anima verso la beatitudine: l'uomo deve piuttosto lamentarsi di essere caduto in letargia, ovvero di essere in balia dell'ignoranza e dell'oblio. Il terzo libro, invece, eliminato l'ingombro dei beni temporali, indica all'anima la via per ritornare alla propria patria beata celeste; l'anima si è allontanata da essa quando, entrando nel corpo, è stata confinata nel mondo sensibile. Per raggiungere la beatitudine è necessario conoscere tre cose, cioè qual è la patria beata a cui tendere, dove si trova e come raggiungerla. Siccome la beatitudine oltrepassa l'anima umana, è necessario conoscerla attraverso il suo contrario, cioè i beni della Fortuna, trattati nel secondo libro, fino a giungere alla definizione della vera felicità. Il terzo libro tratta quindi nuovamente dei beni temporali, ma in modo diverso dal secondo, il cui obiettivo era riappacificare l'uomo con la Fortuna: il terzo libro mostra invece con certezza che i beni temporali costituiscono una falsa beatitudine perché sono sempre imperfetti, mancando l'uno dell'altro. La vera beatitudine è invece una sola e comprende tutti i beni, non divisi fra di loro, ma riuniti e pacificati in una singola unità superiore. Il quarto libro contiene la via attraverso cui giungere alla vera beatitudine, ovvero alla patria della ragione umana. L'uomo può raggiungerla in due modi: per via contemplativa, cioè mediante la fede, che permette la conoscenza e la contemplazione di Dio: la ragione però non può conoscere Dio direttamente ma solo attraverso le creature. L'anima

<sup>61</sup> Ricklin, ... *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio* cit., pp. 267-286.

<sup>62</sup> Pr. 2-3.

<sup>63</sup> Queste informazioni sono invece tipicamente inserite nel proemio non solo dei principali commenti latini, ma anche di quelli volgari; la loro assenza in questo commento porta a concludere che il proemio abbia uno sviluppo autonomo dalla tradizione; ma lo scarso numero dei commenti che ho potuto confrontare finora, limita ovviamente questa conclusione allo stato di ipotesi provvisoria.

parte dunque dagli elementi, passa attraverso i sette pianeti, fino a giungere al cielo stellato e all'ottava sfera, in cui, secondo i filosofi antichi, si trova Dio. Secondo i teologi, invece, Dio si trova oltre il Cielo Cristallino, nell'Empireo, in cui trovano riposo i beati. La seconda via è attiva, e si suddivide in prosperità ed avversità, entrambe vie molto difficili da percorrere senza cadere nel peccato. Secondo Filosofia, chi compie il male è meno libero e meno potente di chi compie il bene perché si allontana dalla vera felicità e vive nel peccato. La punizione dei malvagi sta dunque nella loro stessa condizione di peccatori, che li tormenta nella coscienza e li svia dalla vera meta e dal vero compimento dell'uomo, che è il bene, identificato con Dio. Filosofia ammette la difficoltà della questione, e ne preannuncia un'altra, altrettanto complessa: il rapporto fra prescienza e libero arbitrio, che viene trattato nel quinto libro. Esso contiene due questioni principali, che Boezio vuole chiarire come corollario. La prima è che, se si pone la prescienza divina, sembra doversi di necessità negare il libero arbitrio, e quindi la libertà dell'uomo. Ma questo è un problema legato ai limiti della ragione umana, la quale non può avere la cognizione degli eventi propria di Dio, che raccoglie in un eterno presente ogni vicenda dell'uomo e del mondo, e non conosce futuro né passato. Dio è il centro immobile da cui si diparte il divenire del cosmo e di ogni creatura, ed è dal movimento che scaturisce la successione temporale degli eventi creati. È quindi necessario, per chiarire la questione, analizzarne una seconda, riguardante i diversi gradi del conoscere propri delle creature viventi, dell'uomo e di Dio. Risolte entrambe le questioni, l'autore rende grazie a Dio, che, attraverso l'intervento di Filosofia, ha illuminato la via per giungere alla beatitudine, ed ha quindi guarito l'uomo dal suo male. Il commento si conclude con un'esaltazione dell'opera boeziana per i suoi preziosi insegnamenti morali<sup>64</sup>.

Questa è la struttura fondamentale del commento, che quindi ha una chiara impronta morale, ma da essa si sviluppano anche lunghe digressioni, storiche, mitologiche o scientifiche, desunte chiaramente da altre fonti. Ben lungi dall'essere una semplice traduzione, quest'opera alterna parti più aderenti al testo boeziano, di cui ricalca talvolta le movenze (come si nota ad esempio nel frequente uso del discorso diretto in corrispondenza dei dialoghi presenti nella *Consolatio* tra Boezio e Filosofia, o tra Boezio e Fortuna<sup>65</sup>), ad altre parti in cui, a partire da uno spunto del testo boeziano, l'autore costruisce digressioni che spesso, più che essere funzionali alla comprensione della *Consolatio*, sono occasione per la spiegazione di fenomeni naturali, o per l'esposizione di fatti storici e dottrine filosofiche, oppure per un'analisi delle allusioni mitologiche in chiave allegorica. Sono proprio queste digressioni a fornire importanti elementi per lo studio dei rapporti fra il commentatore e la tradizione esegetica alla *Consolatio*.

Nel I libro si concentra il maggior numero di digressioni naturalistiche, riprese chiaramente dalle *Glosae* di Guglielmo di Conches, anche se, ad un'analisi

<sup>64</sup>) Riassumo questa esposizione del contenuto del commento dal Proemio.

<sup>65</sup>) Un esempio è il commento alla VI prosa del I libro (I 6 1-12), in cui il commentatore riprende la struttura dialogata della *Consolatio*, differenziandosi così dalla sua fonte, Guglielmo di Conches, che aveva invece utilizzato nello stesso passo il discorso indiretto (Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro I, prosa 6, rr. 10-30, p. 95).

comparativa dei due commenti, risulta chiaro che il volgarizzatore non traduce letteralmente Guglielmo, ma lo parafrasa in modo piuttosto libero, anche discostandosene quando lo ritiene opportuno<sup>66</sup>. Lunghe spiegazioni naturalistiche si ritrovano ad esempio nel commento alla II prosa del I libro, ed esse sono sostanzialmente derivate dal commento conchiano: la prima è la spiegazione delle cause per cui la luna è fredda (23-45), la seconda riguarda la nascita dei venti (46-60), la terza il movimento del firmamento (60-64), la quarta l'avvicinarsi delle stagioni, che permette alla terra di germinare (65-70)<sup>67</sup>. Le argomentazioni seguono passo passo quelle di Guglielmo, ma non tutte le informazioni del commento latino vengono riportate dal volgarizzatore: ad esempio, Guglielmo menziona e spiega il movimento erratico dei pianeti, stazionario e retrogrado; il volgarizzatore invece non accenna assolutamente a tale spiegazione, e passa oltre, alla spiegazione della nascita dei venti<sup>68</sup>. Nel caso invece della spiegazione del movimento del firmamento, il volgarizzatore amplia leggermente il discorso di Guglielmo, che resta comunque la sua fonte<sup>69</sup>. L'atteggiamento dell'autore pare quindi molto libero nei confronti di Guglielmo, come conferma anche l'uso delle citazioni: alcune volte il volgarizzatore traduce quelle presenti nel commento conchiano, ma nella maggioranza dei casi affianca alla citazione usata da Guglielmo un'altra, desunta da raccolte di proverbi popolari o dal testo sacro; talvolta ignora perfino la citazione presente nel commento latino, o la sostituisce con una proveniente da altra fonte. L'autore dimostra talvolta disinformazione o ignoranza nel commento ai fatti storici citati nel testo boeziano. Ad esempio, nel commento alla III prosa del I libro, Filosofia esorta Boezio a non disperarsi, dato che altri filosofi prima di lui sono stati perseguitati, e cita l'esempio di Socrate; il volgarizzatore, che vorrebbe fornire informazioni storiche sulla

<sup>66</sup> Queste differenze possono essere dovute ad un uso non diretto di Guglielmo, ma mediato da qualche altro commento.

<sup>67</sup> Sono da confrontare i passi corrispondenti di Guglielmo: Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro I, poesia 2, rr. 97-156, rr. 206-265; *ivi*, rr. 265-280, rr. 281-314.

<sup>68</sup> In particolare, il lemma commentato, «Et quaecumque vagos» (L. Bieler, *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, Turnhout, Brepols, 1957, I, PII, v10), occupa nel commento di Guglielmo 41 righe (Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro I, poesia 2, rr. 155-196), mentre nel nostro volgarizzamento solamente un paio (I II 45), chiaramente desunte dall'introduzione di Guglielmo alla sua spiegazione (cfr. Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., rr. 10-12: «Non de sole et luna tantum sciebat Boetius, quae notiora sunt aliis, sed etiam de planetis qui minus noti sunt»; ms. Bucarest, Biblioteca dell'Accademia Rumena, Ital. 40, I II 45: «Dixe la Filosofia che no solamente i pianeti, anche le stelle, le qual è sença numero, questo astrologo conoseva per raxon»). A proposito delle spiegazioni naturalistiche di Guglielmo, cfr. anche Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., pp. xliii-lxii.

<sup>69</sup> Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro I, poesia 2, rr. 266-280, in part. rr. 270-271: «Et notandum quod dicit: STABILEM VOLVAT ORBEM. Si uoluitur, quomodo stabilis est? Quia semper in eodem loco est»; ms. Bucarest, Biblioteca dell'Accademia Rumena, Ital. 40, I II 61-63: «Devè saver che Boetio dise “stabele orbe”, e dixè che questo stabeli se muove, e pare che sia do' cose contrarie, imperçò che una cosa stabel no se pò muovere. Responde a questo dubio che, se lo firmamento se volçe per la soa rotonditate, secondo la divina permission, imperçò che ogni cosa rotonda è volubele, ampoi no se parte dal suo aso nì dal suo luogo; e in questo modo è stabil».

vicenda del filosofo greco, afferma che il tiranno di Atene, Nerone, l'aveva perseguitato e ucciso:

Lo qual Socrati, siando in Atenes e vigando che tuto lo puovolo curava per idoli, elo scomença fortemente a reprehender lo puovulo, dicendo che illi no dives curare per li idoli, cunzosiacosaché in celo era un Dio, lo qual è Signor e Creator de tucte le cose. E vigando queste cose a l'areche de lo duca de Atene, che nom ha Nero, fè abracare a Socrates e mettere in preson, e po' lo fè morir. (19-20) <sup>70</sup>

Nel commento alla IV prosa del II libro, in particolare, il commentatore si stacca completamente dal commento di Guglielmo e attinge le sue informazioni a fonti popolari che non hanno alcuna aderenza con l'effettiva vicenda storica. Nel corso di questa prosa, infatti, Filosofia mostra a Boezio che non deve considerarsi infelice vista l'onestà e la virtù di sua moglie e del suocero; il volgarizzatore identifica la moglie di Boezio con «madona Erpes» (3), e riporta un epitaffio a lei attribuito (6-11) <sup>71</sup>. Questo epitaffio è riportato in alcuni codici latini della *Consolatio*, ma è chiaramente desunto da leggende popolari con cui la reale vicenda biografica viene contaminata <sup>72</sup>. Non troviamo quindi aderenza alla vicenda storica, anzi assistiamo ad una sorta di elaborazione della vicenda boeziana tendente alla creazione di una vera e propria leggenda dai chiari toni edificanti e religiosi <sup>73</sup>.

Per quanto riguarda gli *exempla* mitologici, l'autore sembra più interessato agli elementi narrativi che alla loro interpretazione allegorica. Nel commento al XII canto del III libro, il celebre canto di Orfeo, l'autore si distingue in modo

<sup>70</sup> Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro I, prosa 3, rr. 93-96: «Iste Socrates, quia prohibebat iurare per deos cum deus unus solus esset, ab Aneto duce Atheniensium positus est in carcere et ibi collata cicuta mortuus est». Il fraintendimento di Nerone con Aneto può essere dovuto, non solo ad errata lettura del nome, ma anche ad una confusione tra Socrate e Seneca.

<sup>71</sup> Guglielmo invece si interessa ai risvolti morali generali del discorso di Filosofia, eliminando completamente l'accenno biografico presente nella *Consolatio*; Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro II, prosa 4, rr. 15-20: «SED QUOD TU: Boetius dixerat se infelicem. Modo Philosophia vult probare quod non est ita, sed quia tu putabat torquebatur. Et hoc est: SED QUOD TU, INQUIT, FALSAE OPINIONIS id est ut ostendam ex falsa opinione tua, scilicet quia putas te miserum, te torqueri, dico: QUOD ID NON POSSIS IURE IMPUTARE, scilicet quia non est ita in re quod tu es miser. QUARE SICCA. Quandoquidem adhuc retines tantam felicitatem, ergo: SICCA LACRIMAS».

<sup>72</sup> Pomaro, *I manoscritti*, in Black - Pomaro (a cura di), *La Consolazione della Filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano* cit., p. 137; l'autrice, nella descrizione del codice Firenze, Conv. Soppr. J. X. 22, afferma di avere rinvenuto «i 14 versi dell'Epitaffio della moglie di Boezio, inc.: *Elpes dicta fui, Siculle regionis alumpna; expl.: iungat uterque cinis. Expleta sunt carmina facta a uxore <magistri> Boetii que dicta Elpes*». Cfr. anche J.P. Migne, *Patrologia Latina*, Turnhout, Brepols, 1858, vol. 64, col. 1421C, in cui è riportata la versione latina integrale dell'epitaffio e vengono fornite interessanti indicazioni circa la sua storia.

<sup>73</sup> È inoltre da notare che la vicenda storica di Boezio non viene per nulla narrata nel commento, mentre troviamo la sua narrazione puntuale nei principali commenti latini e volgari, in primis nelle *Glosae* di Guglielmo. L'unico accenno alla vicenda biografica, oltre a questo passo, riguarda il processo a Boezio, di cui l'autore parla nel corso del commento alla IV prosa del I libro (20-27).

netto da Guglielmo: laddove il grande commentatore latino dà prova della sua grande maestria nell'interpretazione attraverso l'*integumentum*, il nostro volgarizzatore dà piuttosto spazio ad elementi narrativi: si sofferma ad esempio a descrivere l'incanto degli animali e delle foreste al canto di Orfeo (6-8), mentre Guglielmo non si sofferma su elementi descrittivi non indispensabili alla comprensione morale o allegorica del canto<sup>74</sup>. Va detto comunque che nel volgarizzamento non sono del tutto assenti le interpretazioni morali e allegoriche, soprattutto per quanto riguarda la discesa di Orfeo agli inferi (9-25). Esse hanno naturalmente un chiaro intento morale e cristianizzante; ad esempio, ai commi 15 e 16 leggiamo:

E questa fiaba varda quelli chi acata virtù de la anima, soa muiera figurada, li quali, vardandose endriedo, retornando al peccado, perde quella. Ed imperçò che questa fiaba è morale, ve danno alguna utilidade moralica, e pò se entendre molte maniere. (15-16)

Di seguito vengono presentate alcune interpretazioni allegoriche delle figure di Orfeo, Euridice, Aristeo, Cerbero, delle tre Furie, e dei dannati. La fonte non è però Guglielmo, dato che, mentre nelle *Glosae* Euridice è interpretata come «naturalis concupiscentia», il volgarizzatore la identifica con l'«anima ragionevele» (21)<sup>75</sup>. Va detto comunque che il nostro autore doveva avere presente una qualche fonte latina, dato che proprio in latino viene riportata l'etimologia del nome di Megera: «quasi malum gerens» (23).

Anche il canto VII del IV libro è ricco di allusioni mitologiche: Boezio presenta le vicende di Agamennone, Ulisse ed Ercole per mostrare che l'uomo può combattere contro le tentazioni terrene per giungere alla suprema beatitudine. Anche in questo caso, la fonte del nostro autore non sembra essere Guglielmo, e l'interesse non è rivolto tanto all'interpretazione allegorica delle vicende mitiche, quanto ad un'esposizione degli elementi narrativi in esse contenuti. Soltanto nel caso di Ulisse l'autore presenta una spiegazione allegorica di tipo morale, che occupa i commi 10-12:

Per Olix peregrino l'anima peregrina, per i dui compagni la raxon e l'intellecto, per Polifemo lo corpo, per uno uoglio la sensualità, la qual, mal ordenada, varda tuta pur lo corpo; e così tuti li seni del corpo è uno. Pur uno <è> Polifemo, zioè lo corpo, cum la sensualità, çoè li soi vici, e reduce quelli a virtù. E devora lo compagno de Ulixes, çoè la raxon e l'intellecto. Ulixes, çoè l'anima, aspeta tenpo che a cessà la furia del corpo, domando quello a poco a poco, ed alcide lo corpo cum la sensualità, çoè li soi vici, e reduce quelli a vertude. (10-12)

Al termine del commento a questa poesia, ai commi 32-33, il volgarizzatore dichiara apertamente di avere tralasciato le spiegazioni allegoriche, che non dovevano quindi avere per lui grande interesse:

<sup>74</sup>) Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro III, poesia 12, rr. 40-52.

<sup>75</sup>) *Ivi*, libro III, poesia 12, rr. 97-98.

Enperçò che moralizare per singolo seria tropo longa conclusion, baste questa generale de Boezio, la qual complisie assai la intenzion de prodeça, e de conbatere, e de meritare vertude cum greveça. E plù non vuole le moralitate per singolo, e basti l'oficio esemplificativo cum plena entenzione. (32-33)

Questo disinteresse per l'elemento allegorico dell'esegesi tradizionale non significa però un totale disinteresse per le questioni filosofiche trattate nella *Consolatio*: se il canto IX del III libro, ad esempio, non viene fatto oggetto di un'interpretazione meticolosa, come accade nei commenti di Guglielmo e di Niccolò Treveth, è comunque significativo che di tale canto vengano presentate due diverse interpretazioni. La prima riguarda solo i primi tre versi (1-16): la spiegazione ha una chiara impronta cristianizzante, dato che il Dio cristiano è visto come il principio dal quale si generano tutte le cose, ma viene desunta da Aristotele la spiegazione dei sei diversi tipi di movimento propri degli enti (11-15). La seconda interpretazione (1-38) presenta diverse questioni tipiche dell'esegesi a questo canto. Dal comma 5 al comma 8 viene fatto cenno alla contraddizione fra i filosofi antichi e la Chiesa riguardo al concetto di eternità del mondo:

Ché entencion de Aristotele, e de Plato, e de Boecio, e de tuti li filosofi antisi, fo ch'el mondo fosse eterno, sença scomençamento e sença fine, ch'eli non podì vedere nì scomençamento né fine. E pareti a quelli che lo mundo pode sempre essere stado e sempre podere durare per natura. Ma, per revelacion, Deo ha mostrado altre cose. Unde se dirà en la tridera prosa de questa opinion. Ed è da ridurre li vocabili a le cose, e non le cose a li vocabili, ché la verità e la falsità è da parte de le cose e non de li vocabili. Unde eli dirà così: "Se nù volemo enponere digni nomi a le cose, sequando opinion de Plato, nù deremo <Deo> essere eterno e 'l mondo essere perpetuo. Mò questa opinion è contra la Chiesa, dicendo: "In principio creavit Deus celum et terram, et iudicabit Deus seculum per ignem". (5-8)

Dal comma 19 al comma 32 viene invece affrontato il problema della creazione sia dell'anima singola che dell'anima del mondo: l'anima del singolo connette le membra nel corpo, mentre l'anima del mondo ruota su se stessa come il cielo, impartendo dunque il movimento al mondo. Il concetto di *anima mundi* era considerato fin dall'epoca carolingia uno dei principali ostacoli all'interpretazione cristiana di Boezio, dato che era un concetto del tutto irriducibile all'ortodossia: il volgarizzatore non prende partito per l'una o per l'altra spiegazione, e si limita a riportare diverse ipotesi: «Lo mondo tuto ha una anima generale, la quale algun ha dito esser la virtù del sole, altri Spirito Sancto, altri un vigore generale convegnevele a tute cose segundo la disposicion de quelle a ricevere» (27). Poco oltre, l'autore spiega:

Lo so' movimento è circolare, destendandose da entro fora, sopra le cose, per li seni del corpo, sì como meseti e ministri de la anima, e redugando dentro la anima per cognoscere e rasonare. E questo è un "orbis", çoè quasi un cercolo. Ancora fase l'anima un altro "orbis", çoè circolare movimento: em profondità da la mente rasonevel, per lo universale, chi è gran-

de esemplo, e pertiene a molti particolari e singolari, e partisesse en quelli examinando per conveniencia e consequencia. Ché, recevuda la specia de la cosa dentro per lo primo circulo, la rason roda, e volze la specia recevuda dentro da lo universale a lo particolare. E, per lo converso: examinando la convegnança e la disconvegnança per cognosere verità, e po' zudega o vero o falso, e così in diversi "orbes", çoè çirculi. E così expone sé entessero, e dise che è simiento allo cielo, chi se roda en sé stesso. (28-32)

L'autore non ignora quindi del tutto le questioni filosofiche su cui si era sviluppata la tradizione esegetica della *Consolatio*, anche se il suo interesse è limitato a mostrare l'accordo di Boezio con la dottrina cristiana o a trarre dalle sue dottrine insegnamenti morali. Soprattutto nel corso del IV e del V libro l'autore si sofferma sull'analisi del problema dell'esistenza del male e dei rapporti fra prescienza divina e libero arbitrio. In particolare, nel commento al III e al IV canto del V libro viene discussa con notevole insistenza la dottrina della reminiscenza; anche questo interesse potrebbe derivare dal contrasto fra la dottrina cristiana, basata su Aristotele, e quella boeziana, basata su Platone. Nel commento al III canto, viene presentata la dottrina platonica, secondo cui l'anima, prima di entrare nel corpo, possedeva la scienza perfetta; entrando nel corpo, essa ricorda solo i principi universali, ma deve ricavarne i particolari attraverso lo studio: la conoscenza è dunque in sostanza ricordo di ciò che l'anima conosceva prima di entrare nel corpo (9-12). L'autore fa notare a questo punto la contraddizione fra questa teoria e quella aristotelica sposata dalla Chiesa: «Mo' Aristo<te>le e li teologi non tiene questa opinione. Ançi, dise che, a nuovo corpo, si fò increado nuova anima sença sciencia, sì como carta rasada, ma hano potencia de receiver sciencie e virtude, sì como a lo speculo posança e virtude de receiver ogni imagine» (12-13). Il volgarizzatore non prende partito per l'una o per l'altra versione, e spiega semplicemente come Boezio, partendo dai presupposti platonici, risolve la questione dei gradi della conoscenza, propedeutica alla risoluzione finale dei rapporti fra prescienza e libero arbitrio. La questione viene poi ripresa e sviluppata nel commento al IV canto, in cui il volgarizzatore spiega che la dottrina aristotelica riprende quella stoica della *tabula rasa*, e nuovamente evita di prendere posizione, utilizzando il discorso diretto, mediante il quale fa refutare direttamente a Boezio la dottrina aristotelica e cristiana (1-9).

Numerosi sono inoltre i casi in cui l'autore presenta interpretazioni fortemente cristianizzate di alcuni concetti filosofici boeziani: Filosofia stessa viene spesso considerata una fonte di saggezza che si origina dalla bocca di Dio. Ad esempio, nella I prosa del I libro, Boezio dice che Filosofia gli appare allo stesso tempo giovane e vecchia. Il commentatore, rifacendosi a Guglielmo, spiega che la scienza non è creata e dunque non è sottoposta al volgere del tempo, e riprende ed amplia un'interpretazione già rinvenibile nelle *Glosae*<sup>76</sup>:

<sup>76</sup>) Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro I, prosa 1, rr. 140-142: «Sed sapientia non est aetatis hominum, quia ante omnem creaturam sapientia extat. Unde Salomon: *Ego sapientia ex ore altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam*».

E questo prova lo savio Salamon, lo qual dise che un dì, araxonando co' la sciencia, vegando la soa grandèça e nobilitade, scomença adeso a loldar la soa virtuosa posança; e la sciencia li respone e dixè: "Tu fas ben, fiolo, che tu me honori, ch'io me fì de la boca de l'Altissimo Dio; e nasì anançi che lo mondo fose creato, e non averè mè fin". Ancora dixè lo Vangelio che lo Spirito, coè la Sciencia, spira là che vuol. Par ben, tunca, che la Filosofia no può vegnir vechia, e lo so color è vivo e stabele. La qual Filosofia conduxè li so' amadori a cognosimento de lo Creator. E sapie che negun pò meio condur un homo a cognoscer lo Creator co' la Filosofia, imperçò ch'ela isì de la boca de Dio Pare, ela era com'eso lù quando formà lo mondo. (33-34)

La Filosofia viene in sostanza identificata con lo Spirito Santo. In alcuni casi, infine, l'autore utilizza citazioni dal testo sacro per dimostrare la concordanza con le dottrine esposte da Boezio, anche nei casi in cui questa concordanza risulta fortemente discutibile: ad esempio l'autore, nel commento alla III prosa del IV libro, quando espone la dottrina boeziana secondo cui gli uomini, raggiunta la beatitudine somma, diventano essi stessi dei, afferma: «Dicto è de sovra che lo bene e la biança è una medema cosa, e così tuti li boni eno biadi, e che tuti li biadi erano dei. Ma uno era Dio per natura, ed erano plusor dei per partecipasone. E così lo virdidon de li boni è diventare dei. Unde Psalmista: "Ego dixi: dii estis, et filii Excelsi omnes"» (7-8). Infine, vi sono casi in cui il commentatore si limita a dichiarare il contrasto fra le dottrine boeziane e la verità rivelata; ad esempio, nel corso del commento alla II prosa del V libro, l'autore spiega che Boezio segue la dottrina platonica, secondo cui le anime furono create da Dio *ab aeterno*, e restano al suo cospetto finché si congiungono col corpo; l'autore non tenta in questo caso alcun avvicinamento fra l'interpretazione cristiana e quella boeziana, e afferma: «Questa opinion tiene Boecio contra Aristotele, e contra la Gliesia» (9).

Alla luce di questi e di molti altri esempi che si potrebbero addurre, l'atteggiamento del nostro volgarizzatore può essere accomunato a quello riscontrato da Ricklin nei volgarizzamenti italiani settentrionali del XIV secolo, tendenti ad una santificazione di Boezio, ad un'interpretazione morale e cristiana della *Consolatio* e ad una ricognizione della sua tradizione commentatoria latina con intento divulgativo; il commento denuncia quindi un tratto comune a molte traduzioni vernacolari (non solo italiane): l'allargamento della lettura della *Consolatio* a fasce di pubblico meno colte<sup>77</sup>. Ricklin fa notare inoltre che non è riscontrabile alcuno stacco netto fra l'interpretazione filosofica tradizionale e quella religiosa interessata alla celebrazione di Boezio come santo e martire: la seconda soppianta la prima gradualmente, assorbendone anche numerosi elementi<sup>78</sup>; purtroppo la mancanza di edizioni della maggior parte dei volgarizzamenti citati dallo studioso impedisce di istituire dei confronti puntuali e non permette per ora di verificare in modo definitivo questa ipotesi.

<sup>77</sup>) Ricklin, ... *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio* cit., pp. 181-182.

<sup>78</sup>) *Ibidem*.

Infine, è necessario accennare all'aspetto retorico-grammaticale del volgarizzamento; il commento riportato nel manoscritto di Bucarest non può senz'altro essere considerato di tipo grammaticale e retorico: il suo interesse è infatti principalmente morale e didascalico. Questa affermazione è documentata non soltanto dagli esempi sopra riportati, ma anche dal fatto che le notazioni di tipo grammaticale e retorico sono scarsissime, e anche le poche presenti risultano occasionali e ridotte all'essenziale. Un esempio significativo si ritrova nel commento alla I prosa del I libro, quando l'autore spiega che Filosofia è una personificazione: «Devè saver che Boecio favella mò per una figura detta prosopopeia, e l'è tanto a dir quanto formaxò de una nova persona, imperçò che la Filosofia, la qual è scientia, è una femena» (4-5). Caso analogo si ritrova nel commento alla III poesia del I libro, al comma 8: «Boecio favella mò per una similitudine, per la qual mostra che ancora può vegnir consolado». Si tratta, come si vede, di indicazioni sporadiche e brevi: l'autore non pare affatto interessato a fornire indicazioni utili alla costruzione e comprensione della frase latina, come tipico invece delle glosse e dei libri di scuola contemporanei riguardanti Boezio<sup>79</sup>. L'autore sembra essere molto più interessato a rendere il contenuto morale della *Consolatio* che ad analizzarne costrutti e forme.

Dato ancor più significativo è il fatto che nei primi due libri, in cui, come già detto, è maggiormente riscontrabile l'influenza delle *Glosae* di Guglielmo, il volgarizzatore tralasci sistematicamente le notazioni retoriche presenti nel commento latino riportando solo le glosse riguardanti il contenuto della *Consolatio*, la sua interpretazione morale, o le digressioni naturalistiche<sup>80</sup>. Questo dimostra che l'interesse principale del volgarizzatore non è affatto rivolto all'aspetto formale e retorico della *Consolatio*, e prova ancora una volta che il giudizio sui commenti non può essere generalizzato senza vagliarlo su un'analisi accurata dei testi, che sono perlopiù ancora del tutto inediti (anche se con un notevole incremento di edizioni negli ultimi anni). Un ulteriore elemento di difficoltà nello studio della tradizione commentatoria boeziana è la mancata edizione del commento di Remigio d'Auxerre che risulta essere il più importante ed influente al-

<sup>79</sup>) Black, *Boethius and the grammar curriculum*, in Black - Pomaro (a cura di), *La Consolazione della Filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano* cit., pp. 24-25.

<sup>80</sup>) Ad esempio, nel commento ai primi due versi della prima poesia del primo libro, Guglielmo fa notare che essi sono costruiti per antitesi: «Notandum quod isti duo versus dicti sunt per antithesim, id est contrariam positionem; anti enim est contra, thesis est positio. Contra hoc quod in primo versu dicitur "quondam peregrini", dicitur in secundo versu "cogor inire"; proprium est enim dolentis multa incipere et nichil perficere. Contra hoc quod ibi dicitur "florenti studio", hic dicitur "flebilis"; contra "carmina" "maestos modos". Et haec est antithesis, id est contraria positio» (Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., libro I, poesia 1, rr. 32-39). Il volgarizzatore, che sembra avere Guglielmo come fonte, tralascia del tutto la notazione retorica: «Lo primo verso dixè che Boecio avea facto per spacio de un tempo versi multo delevoli, ed avevali facti spontaneamente, e lo secundo versu dixi che illo è constrictu di fare versi di miseria per la grande gameça che avea de le so' cose, e di' versi bon li qual ave perduto. Ancora è plù manifesto che Boecio era forte plen de dolori, chè e primeramente dixè dolci versi, e po' adesso dixè gameçosi. Anzi, non è da maravegiar, on po' che è usança che, quando l'omo è abastioso, dixemo una cosa mò un'altra, inperçò che la inbastia de lo cor no lo lassa continuar lo so' dire» (15-17).

meno dal IX al XII secolo, ma anche successivamente<sup>81</sup>. Ho potuto quindi istituire dei confronti parziali solamente con gli *excerpta* pubblicati dal Courcelle, che non hanno però fornito alcun riscontro significativo<sup>82</sup>. Tale conclusione deve tuttavia rimanere provvisoria finché non si sarà reso disponibile un più ampio confronto con il testo remigiano, che purtroppo non è risultato reperibile neppure fra i codici presenti nelle biblioteche milanesi. Un'analoga difficoltà si ripropone anche nel caso del commento di Nicolas Treveth, anch'esso inedito. Ho comunque potuto confrontare il volgarizzamento qui edito con due importanti codici di Treveth presenti alla Biblioteca Ambrosiana di Milano: il codice A. 222 inf., e il codice A. 58 inf. del XIV secolo, che riporta la celebre epistola di Treveth all'amico Paolo, scoperta e analizzata da Dean; tali confronti permettono di escludere un'influenza di Treveth sul commento di Bucarest. Per quanto riguarda dunque i più importanti commenti latini, ho istituito validi e significativi confronti solamente con le *Glosae* di Guglielmo di Conches, edite da Nauta nel 1999<sup>83</sup>; esse hanno fornito riscontri positivi, come già detto: almeno per i primi due libri è senz'altro ravvisabile un'influenza delle *Glosae* sul volgarizzamento, anche se non si tratta probabilmente di un rapporto diretto, bensì mediato da un'altra fonte volgare. Per quanto riguarda appunto la tradizione vernacolare, è notevole il processo di osmosi fra i commenti d'oltralpe e quelli prodotti in Italia settentrionale, di cui forse l'esempio più emblematico è Bonaventura da Demena, autore di un commento in italiano successivamente tradotto in francese, secondo quanto stabilito da Babbi nella sua edizione del 1995<sup>84</sup>. Nel caso del manoscritto Italiano 40, tuttavia, i confronti effettuati con i principali commenti editi, *Li Livres de Confort* di Jean de Meun (Thomas III)<sup>85</sup>, l'anonimo *Livre de Boece de Consolacion* (Thomas VI)<sup>86</sup>, la versione francese e quella veneziana di Bonaventura da Demena (Thomas VIII)<sup>87</sup>, non hanno fornito alcuna indicazione valida; al momento è quindi possibile concludere che la tradizione francese non ha avuto alcun rapporto con il commento di Bucarest. Anche in questo caso, comunque, sarebbero necessarie ulteriori indagini.

Resta da analizzare la tradizione italiana: nel caso del commento di Bucarest, sembra potersi dire con sufficiente sicurezza che esso non rientra né nella categoria del libro di scuola di carattere prettamente retorico-grammaticale, né in quella della traduzione. Come già detto, il commento di Bucarest non ha infatti mostrato legami con l'ambiente scolastico, e non è sembrato ridicibile ad una mera traduzione del testo boeziano<sup>88</sup>. I riscontri testuali permettono inoltre

<sup>81</sup>) Hehle, *Boethius in St. Gallen* cit., pp. 45-49; Jeudy, *L'oeuvre de Remi d'Auxerre* cit., pp. 377-396.

<sup>82</sup>) Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire* cit.

<sup>83</sup>) Nauta, *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium* cit., pp. 244-248.

<sup>84</sup>) Babbi, "Consolatio Philosophiae", una versione veneta cit.

<sup>85</sup>) V.L. Dedek-Hery, *Boethius "De Consolatione" by Jean de Meun*, «Medieval Studies» 14 (1952), pp. 165-275.

<sup>86</sup>) G.M. Cropp, *Le Livre de Boece de Consolacion*, in J.K. Atkinson - A.M. Babbi (a cura di), *L'Orphée de Boèce au Moyen Age*, Verona, Fiorini, 2000, pp. 35-44.

<sup>87</sup>) Babbi, "Consolatio Philosophiae", una versione veneta cit.

<sup>88</sup>) Black - Pomaro (a cura di), *La Consolazione della Filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano* cit.

di escludere ogni tipo di rapporto con i volgarizzamenti di Alberto della Piagentina e di Grazia di Meo da Siena, che sono a tutt'oggi i soli provvisti di edizione critica. Non è stato invece possibile effettuare alcun confronto con la pur copiosa produzione settentrionale del XIV secolo analizzata da Ricklin nel suo saggio del 1997<sup>89</sup>: i testi rimangono purtroppo inediti, in molti casi ancora in attesa di censimento. È possibile affermare comunque che, di primo acchito, sembrano notevoli le affinità fra la tipologia descritta da Ricklin e il nostro commento: la stessa provenienza settentrionale del codice potrebbe ulteriormente confermare questa ipotesi, che rimane comunque da verificare sui testi<sup>90</sup>. La libertà con cui il volgarizzatore utilizza le *Glosae*, ad esempio, sembra essere indice di un rapporto indiretto fra i due commenti, oppure potrebbe avvalorare l'ipotesi già espressa dell'affinità fra il commento di Bucarest ed una categoria specifica di testi miranti ad interpretare la *Consolatio* in senso soprattutto morale, edificante e divulgativo: quella appunto descritta da Ricklin ed originaria del Nord Italia<sup>91</sup>. È un'ipotesi affascinante, per ora comunque destinata a rimanere tale.

SERENA LUNARDI  
serena-variabile@libero.it

<sup>89</sup>) Ricklin, ...*Quello non conosciuto da molti libro di Boezio* cit., pp. 181-182.

<sup>90</sup>) *Ivi*, p. 273.

<sup>91</sup>) *Ibidem*.