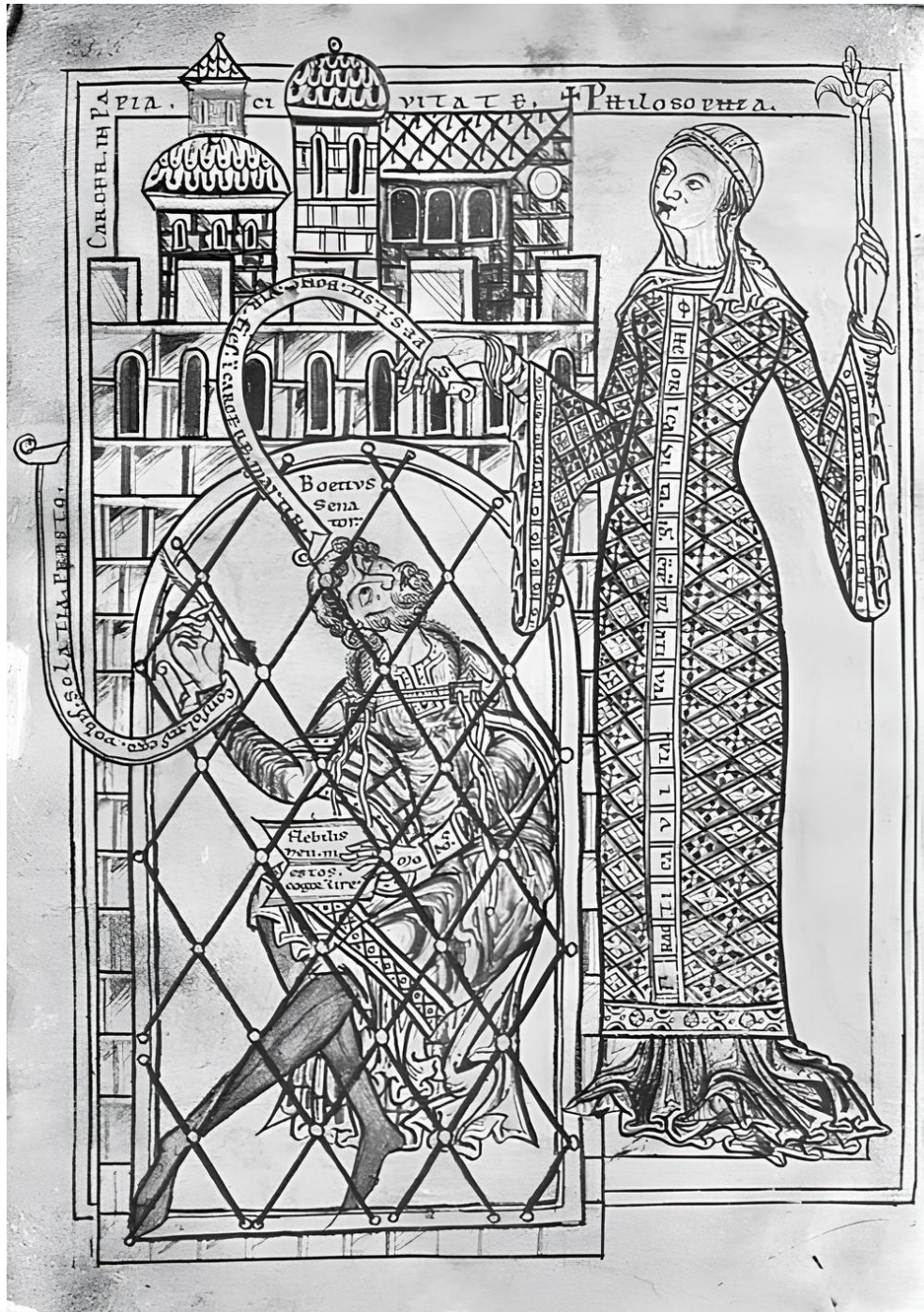


Tussen Christus en Plato

Boëthius' geloof in *De Consolatione Philosophiae*



« Sed quia verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. »

-Augustinus, Confessiones VII, 14

Omslagafbeelding: *Boëthius en Filosofía*, miniatuur uit *De Consolatione Philosophiae*, ca. 1200. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2599, fol. 106v. Geraadpleegd op 15 juni 2025, van <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Boethius-philosophia-bsb-cod-lat-2599-f106v-c1200.jpg>

Naam: Rémy Cherblanc
Studentnummer: 1031568
Opleiding: Grieks- en Latijnse Taal en Cultuur
Organisatie: Radboud Universiteit
Begeleider: dr. ir. F.A. Bakker
Datum: 12-08-2025

Inhoudsopgave

Inleiding	4
Hoofdstuk 1 – De christelijke en neoplatoonse aspecten van De Consolatione Philosophiae	
1.1 – De senatoriale stand	11
1.2 – Boëthius als heterodox christen	12
1.3 – De congruentie van christelijke en neoplatoonse elementen	13
Hoofdstuk 2 – De rollen van de karakters in De Consolatione Philosophiae	
2.1 – De gevangene	19
2.2 – Vrouwe Filosofie	24
2.3 – De stilte van de gevangene	27
2.4 – (In)compleet en (on)toereikend	29
Hoofdstuk 3 – De Menippeïsche satire	
3.1 – Het dwaalspoor van Filosofie	33
3.2 – Menippeïsch, niet satirisch	37
Conclusie	39
Bibliografie	42

Inleiding

Anicius Manlius Severinus Boëthius werd geboren omstreeks 475 te Rome. Boëthius was een geschoold man uit de aristocratie, voortgekomen uit de vooraanstaande familie der Anicii. Via zijn huwelijk was hij verbonden met de eveneens aristocratische familie der Symmachi, wat hem een invloedrijke positie in de samenleving opleverde als senator. Hij was als één van de weinigen bekend met het Grieks en vertaalde o.a. een aantal van Aristoteles' werken naar het Latijn inclusief commentaar en was voornemens hetzelfde te doen met Plato. Verder was hij gedurende zijn hele leven christen en schreef een aantal theologische traktaten, maar ook werken over uiteenlopende onderwerpen zoals *De Arithmetica* en *De Institutione Musica*. Boëthius wordt dikwijls beschreven als de laatste Romein, wat zich laat uitleggen door de waarde die hij toekende aan de antieke oudheid en haar filosofisch en literair erfgoed. Dit zal na zijn dood veel minder voorkomen. In het bijzonder de Griekse invloeden zouden na Boëthius teloorgaan.¹ Hierna zal voornamelijk het christelijke geluid de boventoon voeren. Mede dankzij hem hebben latere middeleeuwse schrijvers terug kunnen grijpen op antiek gedachtegoed.²

De politieke ontwikkelingen in Boëthius' tijdperk waren tumultueus. Het einde van het West-Romeinse rijk werd ingeluid door de afzetting van Romulus Augustulus in 476 door de Germaanse Odoaker, die Italië bezette, wat niet alleen politieke, maar ook theologische gevolgen had. In 493 werd Odoaker opgevolgd door koning Theodorik, onder wiens bewind Boëthius zijn politieke functies zou uitoefenen. Als overtuigd katholiek christen stond hij op gespannen voet met koning Theodorik, die zoals vele Germaanse vorsten een arianist was. Het arianisme was een christelijke stroming die zich afzette tegen de drie-eenheid en Jezus Christus zag als een schepping van God en dus afzonderlijk van God zelf. Deze stroming was al lang in opspraak gekomen vanwege haar heterodoxie: de drie-eenheid was de hoeksteen van het katholieke geloof en daar kon niet zomaar aan worden getornd. De stroming is dan ook meermaals verworpen, zowel in 325 bij het eerste concilie van Nicea, alsook in 381 op het concilie van Constantinopel. Ondanks de verkettering van het arianisme bleef de stroming bestaan, in het bijzonder onder de Germanen, die voornamelijk waren bekeerd dankzij ene Wulfila – zelf een arianist.

¹ Marenbon 2003, p.7.

² Chadwick 1981, p.251-253.

De spanningen hieromtrent speelden zich op een groter vlak af dan enkel te Rome. Piet Gerbrandy betoogt dat Boëthius wellicht een gevaar vormde voor Theodorik, omdat hij in zijn theologische traktaten toenadering zocht met de Byzantijnse theologen die verschilden van mening met de Roomse theologen. Een eenheid tussen beiden zou voor Theodorik nadelig zijn geweest, omdat dit minder ruimte zou bieden aan zijn arianistische opvattingen. Hoe meer verwarring er heerste, hoe meer hij zijn eigen theologie kon bedrijven. Toen Boëthius senator Albinus te hulp schoot op het moment dat deze werd verdacht van hoogverraad vanwege zijn Byzantijnse contacten, kreeg Boëthius geen bijval vanuit de senaat en werd in 523 opgepakt en ter dood veroordeeld. Het werk dat wij zullen bespreken, *De Consolatione Philosophiae*, schreef hij in zijn dodencel.³ Nu de bespreking van Boëthius' leven en politieke ambities is geschetst, zullen wij ons nu wenden tot *De Consolatione* en Boëthius' verhouding daartoe.

Allereerst een korte synopsis van het verhaal. *De Consolatione* is een filosofisch werk waarin een gevangene die in een dodencel is beland diep bedroefd door zijn verdriet wordt benaderd door een personificatie van de filosofie. Vrouwe Filosofie probeert de gevangene door verscheidene argumenten te doen inzien dat hij ver van het pad is geraakt door zich zo in het verdriet te storten. Ze probeert hem te laten begrijpen dat hij maar weinig te klagen heeft; hij moet zich met zijn lot weten te verzoenen. Op deze kwestie is het werk geënt, maar Filosofie slaagt er niet in de gevangene volledig te overtuigen.

Wat het genre betreft is *De Consolatione* meerduidelig, maar het heeft in elk geval veel weg van de socratische dialoog, evenals de troostliteratuur, waarin de dood onderdeel uitmaakt van een kosmische orde en derhalve niet iets is wat gevreesd moet worden.⁴ Verder bevat het ook kenmerken van de Menippeïsche satire, onder andere omdat het werk op een gelijkaardige manier proza met poëzie afwisselt. De Menippeïsche satire laat zich in het kort als volgt samenvatten: het combineert filosofische ernst en een speelse vorm met afwisselende proza en poëzie; verder wordt er gebruikgemaakt van mythen, allegorie, ironie, en een zekere ondermijning van retorisch gezag. In deze vorm is het niet de bedoeling één waarheid te poneren, maar wordt de lezer uitgedaagd te navigeren tussen meerdere perspectieven.⁵

Op zichzelf zou het geen verbazing moeten opwekken dat *De Consolatione* doordrongen is van neoplatoonse filosofie, want het begeeft zich binnen reeds gebaande literaire en filosofische paden. Feit blijft echter dat het geschreven is door een man die zich zijn hele leven

³ Deze inleiding is gebaseerd op Marenbon 2001 en Gerbrandy 2019.

⁴ Gerbrandy 2019, p.27.

⁵ Een uitgebreidere uiteenzetting van het genre zal volgen in hoofdstuk 3.

heeft ingezet voor het christendom. Dat Boëthius de gevangene zich niet laat keren tot God, maar tot deze vrouwelijke figuur van Filosofie en daarbij enkel neoplatoonse filosofie gebruikt, roept uiteraard veel vraagtekens op. Sterker nog, nergens in het boek wordt er enige allusie gedaan naar de Christus, binnen het christendom de redder bij uitstek.⁶ Deze kwestie heeft in het verleden evenwel veel discussie over het werk zelf, maar ook over Boëthius' religieuze loyaliteit teweeg gebracht: Bovo II van Corvey schreef in de tiende eeuw dat Boëthius een gevaar vormde voor de christelijke leer en dat hij eigenlijk een (neo)platonist was,⁷ terwijl Thomas van Aquino hem weer als een christelijke theoloog beschouwde⁸ en Willem van Conches, een scholastisch filosoof die een commentaar op het werk gaf omstreeks 1120, vond dat, hoewel er wel degelijk platoonse invloeden te vinden waren, deze hoegenaamd niet incongruent waren met de christelijke leer.⁹

Status Quaestionis

De ontkenning van Boëthius' christelijkheid, in contrast met de hierboven benoemde christelijke toe-eigening in de middeleeuwen, vierde vooral hoogtij in de late 18^e eeuw en de 19^e eeuw. Onderzoekers betoogden dat Boëthius enkel voor de vorm nog christen was gebleven of zelfs zijn christendom had verloochend en echoden daarmee de sentimenten van Bovo. In 1877 werd de ontdekking gedaan aan de hand van een gevonden fragment van Cassiodorus dat Boëthius de auteur was van *De Trinitate*, een openlijk christelijk werk, wat velen van gedachten deed veranderen wat betreft Boëthius' overtuigingen. Dit opende de deuren voor een meer genuanceerde interpretatie van Boëthius' persoon, maar uiteraard ook van *De Consolatione*.¹⁰ De vraag of Boëthius wel of geen christen was, behoort daarom ook eerder toe aan middeleeuwse commentatoren en *fin de siècle* christelijke apologeten en is vandaag de dag welhaast niet meer relevant. De vraag of *De Consolatione* een christelijke boodschap heeft is echter nog immer onduidelijk. Het is evenmin evident dat Boëthius een ondubbelzinnig neoplatoons wereldbeeld wilde uitdragen; zou dit wel het geval zijn geweest, dan zou Filosofie de gevangene wel hebben weten te overtuigen van haar standpunt.

⁶ Op dit punt maakt Christine Mohrmann een vergelijking met wat Augustinus heeft geschreven in zijn *Confessiones* aangaande enige neoplatoonse werken die hij had gelezen. Het citaat dat zij aanhaalt staat op het voorblad van deze scriptie. Cf. Mohrmann 1976, p.54.

⁷ Chadwick 1981, p.247; Marenbon 2003, p.174.

⁸ Thomas van Aquino 1987. Thomas van Aquino baseert zich hier voornamelijk op Boëthius' *De Trinitate*.

⁹ Marenbon 2003, p.174.

¹⁰ Walsh 1999, p.xxvii.

Wat betreft de christelijkheid van *De Consolatione* bestaat tot op heden dan ook nog steeds debat. John Marenbon benoemt drie kampen die zich in de twintigste eeuw ontwikkelden aangaande deze kwestie, namelijk de “*Christianizers*” die voornamelijk de te nog bespeuren christelijke invloeden in *De Consolatione* benadrukken, met Klingner in 1921 als speerpunt van deze interpretatie; de “*Augustinists*” die benadrukten dat Boëthius in zijn uiteenzettingen niets zegt wat Augustinus zelf niet heeft of zou hebben gedaan, wat vooral werd verdedigd door Fortescue in 1925 en veel later door Chadwick in 1981, hoewel Chadwick niet geloofde dat het werk christelijk was;¹¹ en tenslotte de “*Hellenists*” die de Griekse filosofie in *De Consolatione* zien als een toevoeging aan het christendom en dus niet iets wat daarmee in tegenspraak is, wat in het bijzonder werd verdedigd door Courcelle in de jaren '60.¹²

Naar mijn weten is er een enkele invloedrijke onderzoeker die in recente tijd nog beargumenteerd heeft dat *De Consolatione* een voltallig christelijke boodschap bevat, namelijk Joel Relihan in 1993. Relihan deed dit door het werk te analyseren aan de hand van de Menippeïsche satire door vooral de satirische aspecten in *De Consolatione* te benadrukken, wat zou impliceren dat vrouwe Filosofie niet serieus genomen diende te worden. Het christendom zou daarom in de bres moeten springen, aldus Relihan. Zijn conclusie was dus dat het werk christelijk was, ondanks de neoplatoonse aspecten. Hoewel zijn analyse en kennis van de Menippeïsche satire extensief is, valt er, zoals we zullen zien, op dit vlak nogal wat af te dingen. Met name Walsh en Marenbon, maar ook Donato bekritiseerden zijn standpunt, overtuigd van het feit dat het genre een ontwikkeling had doorgemaakt, waardoor het zijn satirische karakter had verloren. Dit zou betekenen dat een neoplatoonse lezing niet kon worden uitgesloten. Dit betekende eveneens een terugkeer naar de genuanceerde benadering van het werk. Desalniettemin is Relihans bijdrage van aanzienlijke waarde gebleken in het duiden van *De Consolatione*, mede omdat het discours omtrent de Menippeïsche satire nauwkeuriger werd betrokken in de analyse van het werk.

Het onderzoek naar het spanningsveld tussen neoplatonisme en christendom werd verder uiteengezet door Marenbon in zijn werk uit 2003 waarin hij benadrukte dat vrouwe Filosofie de reikwijdte van de filosofie toont zonder daarmee afbreuk te doen aan een christelijke interpretatie. Met name de stiltes in *De Consolatione* krijgen hierdoor veel belang toegewezen. Ook onderzoekers zoals Shanzer hebben bijgedragen aan dit standpunt, zich beroepend op eerder onderzoek van Mohrmann en De Vogel waarin het christelijke taalgebruik

¹¹ Shanzer 2009, p.241.

¹² Marenbon 2003, p.156.

van Boëthius doorschemert in de tekst.¹³ Tenslotte is er het werk van Donato uit 2013 dat het spanningsveld probeert te duiden aan de hand van Boëthius' persoonlijke achtergrond, verklarend dat hij dezelfde filosofie uitdroeg in *De Consolatione* als wat de senatoriale bovenklasse van destijds zou hebben aangehangen.

Dat het debat aangaande de spanningen tussen neoplatonisme en christendom in *De Consolatione* nog niet is bedaald, valt op te maken uit het recente werk van Piet Gerbrandy uit 2019. Naast het verschaffen van een nieuwe Nederlandse vertaling van *De Consolatione* belicht hij in de inleiding van zijn boek een paar van de bovengenoemde discussiepunten. Zijn inleiding is extensief en zeker vanuit geschiedkundig oogpunt goed gefundeerd, maar gaat maar weinig in op onder andere de christelijke ondertonen die Mohrmann reeds had benoemd en waarop zowel Shanzer als Marenbon hun argumenten baseren. Verder schenkt hij maar weinig aandacht aan de Menippeïsche satire en de implicatie van Boëthius' gebruik hiervan. Dit valt mijn inziens te wijten aan de verschillende invalshoeken van al deze onderzoeken, waardoor een integratie van alle bovengenoemde standpunten lastig is. Enerzijds is er de interpretatie aan de hand van Boëthius' achtergrond, te vinden bij Donato; anderzijds weer de literaire elementen, te vinden bij Relihan en Marenbon; en verder zijn er nog de theologische en filosofische argumenten, onder meer te vinden bij Mohrmann. Het huidige onderzoek is dan ook bedoeld om deze elementen met elkaar te verbinden om zo een duidelijker beeld te kunnen schetsen van de rol van het christendom en het neoplatonisme in *De Consolatione*.

Zoals in het voorgaande is besproken, roept *De Consolatione Philosophiae* veel vragen op over Boëthius' overtuigingen en de spanning die deze teweeg brengen binnen het werk. De ambiguïteit in de thematische en stilistische uitwerking lijkt erop te wijzen dat het geen loutere vertroostingstekst is, noch een zuiver filosofisch traktaat — beide genres kenmerken zich immers door een grotere helderheid van boodschap dan wat wij hier lezen. De centrale kwestie is dan ook niet of *De Consolatione* als christelijk dan wel neoplatoons moet worden gekwalificeerd, maar veeleer hoe Boëthius de spanning tussen beide tradities filosofisch en literair vormgeeft en welke rol de Menippeïsche satire daarbij speelt. Daarom stelt dit onderzoek de volgende vraag centraal:

¹³ Shanzer 2009, p.241.

Hoe verhouden in Boëthius' De Consolatione Philosophiae christelijke en neoplatoonse denkwijzen tot elkaar, en welke rol speelt de Menippeïsche vorm in het verwoorden en organiseren van deze spanning?

Om deze vraag te beantwoorden worden drie elementen onderzocht: (1) de spanning tussen neoplatonisme en christendom, (2) de manier waarop deze spanning vorm krijgt in de figuren van Filosofie en de gevangene, en (3) de literaire functie van de Menippeïsche vorm.

Methode

De methode van dit onderzoek is als volgt toegepast. Naast een *close reading* van relevante passages worden de argumenten van recentelijk onderzoek met elkaar vergeleken en met elkaar in verband gebracht. Allereerst worden de christelijke en neoplatoonse elementen in *De Consolatione Philosophiae* besproken, waarin verscheidene onderzoeken naar deze elementen worden getoetst aan de hand van de primaire tekst. Aansluitend wordt aan de hand van historisch onderzoek een verklaring gegeven voor de verenigbaarheid van christendom en neoplatonisme toentertijd. Hierna wordt het belang van de karakters besproken en de divisie tussen neoplatonisme enerzijds en christendom anderzijds verklaard aan de hand van de karakters, met een oog op de christelijke elementen uitgelicht door Mohrmann. Vervolgens volgt er een bespreking van de Menippeïsche satire in zijn algemeen, een analyse van het genre zoals het wordt geuit in *De Consolatione* en vervolgens hoe dit genre structuur aanbrengt in het werk en daarmee de interpretatie ervan beïnvloedt. Tenslotte wordt in de conclusie antwoord gegeven op de bovengenoemde onderzoeksvraag aan de hand van de bevindingen in de drie hoofdstukken, wederom gevormd uit een nadere lezing van bronteksten en relevante secundaire literatuur.

Wat betreft de kaders beperkt het huidige onderzoek zich tot de interactie tussen theologische, filosofische, geschiedkundige en literaire elementen. Met name een nadere analyse van de interactie tussen neoplatonisme en het christendom geniet hier bijzondere aandacht. Gezien de onderzoeksvraag erop geënt is een interpretatie te geven aan Boëthius' werkwijze, zal er eveneens een poging worden gedaan zijn bewijsbare standpunten te extrapoleren, om zo een duiding te kunnen geven aan *De Consolatione Philosophiae*. Enige vertalingen van primaire teksten zijn van eigen hand.

Hoofdstuk 1 – De christelijke en neoplatoonse aspecten van *De Consolatione Philosophiae*

Allereerst moet er duidelijk worden gemaakt dat we Boëthius' *De Consolatione Philosophiae* niet zonder meer een christelijk werk kunnen noemen. Ten eerste omdat er geen expliciet christelijke elementen worden genoemd, zelfs niet op plaatsen waar het zeer passend zou zijn geweest om deze erbij te betrekken, zoals in de smeebedes van de gevangene. Ten tweede omdat het juist wel elementen bevat die vooral betrekking hebben op de heidense cultuur. Nergens in het hele werk wordt er een verwijzing gemaakt naar de Christus, doch meermaals naar antieke mythen, met name in de gedichten. Ook het hiernamaals blijft onbesproken, hoewel men toch zou verwachten dat dit gewichtig zou zijn voor een christen in een dodencel.¹⁴ Dat Boëthius besluit om deze ambigue positie in te nemen is des te meer verbazend omdat Boëthius ongetwijfeld in een christelijke omgeving leefde en velerlei christelijke werken heeft geschreven. Dat gezegd zijnde bood het tijdperk waarin hij zich bevond wel ruimte aan zowel christelijke als heidense tradities.¹⁵

Dit laatste is overigens ook te merken bij andere vroegchristelijke schrijvers die zich bezighielden met Plato: het was voor hen hoegenaamd geen probleem om bijvoorbeeld hun kosmogonie te baseren op Plato's *Timaeus*, hoewel er wel degelijk een wens bestond om hieraan een waarlijk christelijke uitleg te geven, al was het maar om zich te ontdoen van de problemen die Plato's eigen kosmogonie met zich meebracht.¹⁶ Dat de vroege christenen zich graag inlieten met (neo)platoonse ideeën, valt te verklaren door de hoge mate van compatibiliteit van beide paradigma's. Plotinus' 'Ene' viel prima samen met de monotheïstische God uit het christendom, maar ook termen gebruikt door Plotinus zoals 'de Vader' om God of het Ene te beschrijven, pasten prima in het christelijke vocabulaire.¹⁷

*Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὄλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον;*¹⁸

¹⁴ Gerbrandy 2019, p.24.

¹⁵ Moorhead 2009, p.15.

¹⁶ Karamanolis 2021, p.58. Voor een verdere beschrijving van de ontwikkeling van een christelijke doctrine vanuit Plato's kosmogonie, cf. Karamanolis 2021, p.58-67.

¹⁷ Moorhead 2009, p.24.

¹⁸ Plotinus, Ἐννεάδεις, V.1, 1-3, volgens de editie van Armstrong 1984.

“Wat is toch het veroorzakende dat de zielen hun **vader God** deed vergeten, en dat [zij] niets weten over zichzelf en Hem, terwijl zij delen van daar en geheel van Hem zijn?”¹⁹

Op sommige vlakken bestond er tussen beide filosofieën wel degelijk verschillen die wederzijds onaanvaardbaar waren. Allereerst kon het teruggrijpen van neoplatonisten op het antieke pantheon niet vereenzelvigd worden met de monotheïstische God van het christendom. Ook de drie-eenheid strookte niet met het Ene, daar Plotinus' Ene ondeelbaar was. Niet onbelangrijk was ook de verlossing die werd beloofd aan beide kampen: daar waar de christenen deze door de vleesgeworden God Jezus zouden kunnen verkrijgen, bestond het voor de neoplatonisten uit het verwerven van kennis om uiteindelijk te worden vereenzelvigd met het Ene.²⁰

1.1 – De senatoriale stand

Dat er desondanks een uitwisseling van ideeën bestond tussen beide groepen valt te verklaren door het volgende, namelijk dat het christendom door kerkelijke elites een vorm werd gegeven die congruent was met de cultuur van de niet-christelijke Grieks-Romeinse bovenklasse, een proces dat reeds voor Boëthius' tijd had plaatsgevonden.²¹ In een recent artikel gaat Antonio Donato daarin zelfs zo ver dat hij spreekt van een ideologie die eigen was aan de Romeinse senatoriale elite, losstaand van de christelijke of Grieks-Romeinse cultuur, maar met aspecten van beide stromingen.²² Dit laat zich verklaren uit het volgende: tijdens hun opleiding werden de vroege christenen geschoold in het enige wat voorhanden was, namelijk de klassieke auteurs, waarmee ze dus een gelijke *paideia* ontvingen als de geschoolde heidenen. Deze intellectuele opvoeding bestond vooral uit de werken van Cicero, Sallustius, Terentius en Vergilius, waarmee een stevige letterkundige basis werd gelegd die hen onderscheidde van de ongeschoolden.²³ Dit betekende ook dat de senatoriale families zich stevig wortelden in de Romeinse culturele traditie.

¹⁹ Opvallend is het vervolg van dit deel van de Ἐννεάδες omdat het veel gelijkenissen vertoont met de val van de mens in Genesis. Adam en Eva eten de vrucht van de boom van goed en kwaad en plotseling ontstaat er een afstand tussen hen en de schepping; ze worden bewust van zichzelf en schamen zich voor hun naaktheid. De handeling van het plukken en eten van de vrucht was tevens eentje van τόλμα zoals Plotinus het proces van deze individuatie omschrijft.

²⁰ Dit concept van ἕνωσις zal later in dit hoofdstuk worden besproken.

²¹ Donato 2013, p.166.

²² Donato 2013, p.9-14.

²³ Donato 2013, p.9-14 en 166.

Noemenswaardig is in deze de familiale achtergrond van Boëthius, die als *primus inter pares* zichzelf nog wist te onderscheiden. De voorouders van zijn schoonvader waren de Symmachi, een heidense aristocratische familie die in de vierde eeuw een heidense oppositie tegen de christenen hadden gevoerd.²⁴ Boëthius' schoonvader Quintus Aurelius Symmachus schroomde niet zijn eigen stand te contrasteren met het gepeupel in zijn geschriften, schrijvend dat zijn sociale stand het 'betere deel van de mensheid' was.²⁵ Hij doelde in het bijzonder op zichzelf en zijn naasten, daar hij Grieks kende en vele Griekse werken had gelezen, in tegenstelling tot het merendeel van de Romeinse senatoriale stand.²⁶ Ook Boëthius' eigen familie, de *Anicii*, was een zeer belangrijk onderdeel van de senatoriale elite in de late oudheid die veel consuls, maar ook intellectuele types had voortgebracht sinds de republiek.²⁷ Dat een *gens* zo oud was, was destijds vrij uitzonderlijk. Bovendien waren ze een zeer gegoede familie; Boëthius zelf moet eveneens een aanzienlijk fortuin hebben gehad.²⁸ De familie had dus in ieder geval de middelen om intellectuele en politieke macht uit te oefenen, wat zij geregeld deed. Daarenboven waren de *Anicii* als één van de eersten een christelijke familie die zich actief inzette voor de christelijke boodschap, niettegenstaande hun stevige verankering in de Romeinse culturele traditie die ieder van senatoriale stand gewoon was.²⁹ Hierin verschilde zij in opvatting van Augustinus in *De Civitate Dei* waarin hij betoogde dat het heidense en het christelijke gescheiden behoorden te blijven – de *Anicii* vonden echter dat de twee stromingen prima verenigbaar waren met elkaar.³⁰ Dit aspect is belangrijk om Boëthius' eigen overtuigingen te belichten. In zijn sferen bestond er hoegenaamd geen probleem om het neoplatonisme en het christendom met elkaar te combineren en het geeft ten dele een verklaring waarom *De Consolatione* eveneens niet schroomt neoplatonisme naar voren te schuiven.

1.2 – Boëthius als heterodox christen

We zien hierin dus de basis opdoemen waarin *De Consolatione* is geschreven, namelijk in een milieu dat christendom en heidendom niet even hard contrasteerde als wij dat nu zouden doen of zoals bijvoorbeeld Augustinus dat deed. De rol van het neoplatonisme ligt in het

²⁴ Marenbon 2003, p.11.

²⁵ Donato 2013, p.9.

²⁶ Chadwick 1981, p.16.

²⁷ Donato 2013, p.17-21.

²⁸ Donato 2013, p.17-18.

²⁹ Donato 2013, p.19-21.

³⁰ Donato 2013, p.20-21.

verlengde hiervan. Aangezien de theologie van het christendom relatief gezien nog in de kinderschoenen stond, werd er door christelijke filosofen uit de late oudheid dikwijls teruggerepen op de Griekse filosofie, waarmee ze hun eigen paradigma in woorden konden vatten en konden systematiseren.³¹ Daarom is er met betrekking tot Boëthius' christendom, hoewel het in *De Consolatione* niet expliciet wordt benoemd, geen gegronde reden om het te betwijfelen; hoewel het door sommigen vandaag de dag gezien kan worden als een heterodoxe visie op het geloof, was dat in zijn tijd nog niet het geval.³²

De dichotomie in de middeleeuwen waar het christendom van Boëthius in twijfel wordt getrokken laat zich verklaren door de latere *paideia* van de intellectuelen van toen. Het christendom had zijn eigen dogma's reeds gekristalliseerd en haar eigen cultuur op de samenleving bevestigd. Daarmee was de directe invloed van de Grieks-Romeinse cultuur uit het zicht verdwenen.³³ Het neoplatonisme vormde een goede mal voor het verenigen van de meest compatibele aspecten van de Grieks-Romeinse filosofie en het christendom, daar het toch neigde naar een monotheïstisch wereldbeeld, zij het met een aantal significante verschillen die hierboven al zijn benoemd. Juist die verschillen kregen de nadruk na de late oudheid, terwijl deze in Boëthius' tijd aanzienlijk minder relevant waren. Daarom dankte de senatoriale stand voor een groot deel haar filosofie aan de neoplatonisten waar zij nauw mee in contact stond.³⁴ Aangenomen dat Boëthius op basis hiervan naar eigentijdse maatstaven een christen was, zij het in moderne opvattingen vrij asymptotisch, zullen wij ons nu keren tot de neoplatoonse aspecten en de wrijving die deze opleveren met het christendom in *De Consolatione*.

1.3 De congruentie van christelijke en neoplatoonse elementen

Binnen het neoplatonisme bestonden uiteraard meerdere stromingen, die ik nu kort zal bespreken alvorens in te gaan op de compatibiliteit tussen neoplatonisme en christendom. Boëthius kunnen wij scharen onder de Alexandrijnse school.³⁵ Kenmerkend voor deze stroming was de wil om Plato en Aristoteles met elkaar te kunnen verenigen, evenals het non-confessionele karakter van deze school.³⁶ Dit non-confessionele karakter liet zich blijken in de

³¹ Donato 2013, p.166.

³² Dat het neoplatonisme in het werk een wel erg prominente plek krijgt toebedeeld, zal in het volgende hoofdstuk verder worden besproken.

³³ Donato 2013, p.167.

³⁴ Donato 2013, p.21.

³⁵ Wallis 1972, p.167-168.

³⁶ Wallis 1972, p.167-168.

minder resoluut heidense houding en de goede relaties die deze neoplatonisten onderhielden met de christelijke bevolking.³⁷ Boëthius' drang om Aristoteles met Plato te verenigen bleek uit zijn toelating op het vertalen en becommentariëren van beide schrijvers, maar hij beperkte zich noodgedwongen tot enkel Aristoteles' logische werken.³⁸ Ook in *De Consolatione* komt zijn Alexandrijnse karakter duidelijk naar voren. Zoals Gerbrandy opmerkt worden nergens in het werk goden aangehaald als bemiddelaars tussen de wereld en het Ene, iets wat bij andere neoplatonische filosofen wel gebruikelijk was, en wat dus een toenadering tot de christenen vergemakkelijkte.³⁹ Ook de ontwikkeling van de mens tot het goddelijke (ἔνωσις) zoals het wordt beschreven in boek III van *De Consolatione*, lijkt op het eerste oog onverenigbaar met de christelijke visie, maar is prima verenigbaar met het vooral oosters-orthodoxe concept van 'theosis' en zou in de tijd van Boëthius geen christelijke weerstand hebben opgeroepen.⁴⁰ De filosofische doorwerking van het neoplatonisme op Boëthius valt ook te merken in zijn behandeling van goddelijke voorzienigheid en vrije wil in boek V. Zijn benadering hiervan komt voort uit de filosofie van Proclus, een neoplatonist uit de vijfde eeuw die in zijn werk *Στοιχείωσις θεολογική* beargumenteert dat de goden temporele en contingente gebeurtenissen omvatten in een enkele, tijdloze blik zonder zelf te worden beïnvloed door contingenties, wat natuurlijk erg overeenkomt met wat Filosofie betoogt in het laatste hoofdstuk van *De Consolatione*.⁴¹

Zoals ik in het voorgaande heb aangetoond zijn er wel degelijk verschillen te vinden tussen de neoplatonische en de christelijke leer. Deze contrasten vinden we ook terug in *De Consolatione*. Piet Gerbrandy benoemt een aantal van de tegenstellingen in zijn inleiding. Ik zal een aantal van deze knelpunten bespreken en verklaren waarom deze ogenschijnlijke tegenstellingen niet een christelijke lezing van *De Consolatione* uitsluiten. Om te beginnen benoemt Gerbrandy het probleem van de eeuwigheid van de ziel, iets wat Boëthius aanhaalt in *De Consolatione* en wat een zeer platoons beeld is. Hierover schrijft hij dat "het immers ondenkbaar [is] dat de ziel er al altijd was voordat zij in een individueel lichaam ter wereld zou komen, laat staan dat een christen zou kunnen geloven in reïncarnatie."⁴² In strikte zin heeft hij hierin gelijk, maar ook hier zijn de volgende addenda op zijn plaats. In het beschrijven van de

³⁷ Wallis 1972, p.139.

³⁸ Gerbrandy 2019, p.10.

³⁹ Gerbrandy p.23.

⁴⁰ Wallis 1972, p.148.

⁴¹ Wallis 1972, p.150. Cf. V.p1-p6.

⁴² Gerbrandy 2019, p.25.

ziel gaat Boëthius inderdaad veel verder dan andere gezaghebbende christelijke schrijvers zoals de iets oudere Augustinus; daar Augustinus zich enkel baseert op de Schrift, neemt hij een zeer conservatieve houding in, verklarend dat de Schrift zelf *obscura* is omtrent de aard van de ziel.⁴³ Bovendien beperkt Augustinus zich in zijn bespreking enkel tot de twee mogelijke christelijke posities omtrent de ziel: die van het creationisme, wat inhoudt dat God zielen creëert voor elke nieuwgeborene, en die van het traducianisme, wat inhoudt dat zielen worden gecreëerd uit de reeds bestaande zielen van de ouders.⁴⁴

Op basis hiervan zou men inderdaad kunnen stellen dat Boëthius hier zodanig afwijkt van de orthodoxe christelijke leer, dat we zelfs zijn christendom in twijfel kunnen trekken. Hier kan echter op tegen worden geworpen dat Augustinus nooit de preëxistentie van de ziel heeft ontkend.⁴⁵ Sterker nog, de preëxistentie van de ziel was ten tijde van Boëthius nog geen onorthodoxe visie; dit werd het pas in de middeleeuwen, zoals zowel Wallis als Marenbon betogen.⁴⁶ Wat betreft reïncarnatie of transmigratie van de ziel is er pas in 553 een expliciete verwerping geweest van de kerk, meer dan 25 jaar na Boëthius' executie.⁴⁷ Bovendien is er op de plaatsen waar een allusie wordt gedaan naar reïncarnatie geen vaste doctrine te bekennen.⁴⁸ In boek IV valt er zelfs een uitleg van Plato's metempsychose in voor christenen acceptabele termen te vinden. In een bespreking van de misdragingen van mensen vertelt Filosofie dat zij naargelang hun karakter kunnen worden beoordeeld:

*Evenit igitur, ut quem transformatum vitiis videas hominem aestimare non possis. Avaritia ferveat alienarum opum violentus ereptor? Lupi similem dixeris. Ferox atque iniquus linguam litigiis exercet? Cani comparabis.*⁴⁹

“Het gebeurt dus dat wanneer je iemand ziet die omgevormd is door zijn ondeugden, je hem niet als mens kan beschouwen. Brandt de gewelddadige rover door hebzucht voor bezittingen van anderen? Je zou zeggen dat hij gelijk is aan een wolf. Gebruikt hij wild en ongeduldig zijn tong bij ruzies? Je zal hem vergelijken met een hond.”

⁴³ O'Daly 2001, hfst. IX.

⁴⁴ Nauta 2002, p.2.

⁴⁵ Wallis 1972, p.102-104.

⁴⁶ Wallis 1972, p.104; Marenbon 2003, p.211-212

⁴⁷ Nauta 2002, p.2.

⁴⁸ Marenbon schrijft zelfs dat “Boethius the character certainly does not commit himself to any doctrine of reincarnation.” Cf. Marenbon 2003, p.212.

⁴⁹ Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, IV.p.3, 55-60, volgens de editie van Stewart, Rand en Tester (1918).

Hierna noemt ze nog meer voorbeelden en besluit dan met het volgende:

*Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in beluam.*⁵⁰

“Zo gebeurt het dat hij die opgehouden is mens te zijn nadat hij de deugd heeft verlaten, omdat hij niet over kan gaan tot een goddelijke toestand, wordt veranderd in een beest.”

Dit is een duidelijke adaptatie van de metempsychose zoals deze in Plato's *Πολιτεία* wordt beschreven:

Ταύτην γὰρ δὴ ἔφη τὴν θεὰν ἀζίαν εἶναι ἰδεῖν, ὡς ἕκασται αἱ ψυχὰι ἤροῦντο τοὺς βίους· ἐλείνην τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοίαν καὶ θαυμασίαν. κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι. ἰδεῖν μὲν γὰρ ψυχὴν ἔφη τὴν ποτε Ὀρφέως γενομένην κύκνου βίον αἰρουμένην, μίσει τοῦ γυναικείου γένους διὰ τὸν ὑπ' ἐκείνων θάνατον οὐκ ἐθέλουσαν ἐν γυναικί γεννηθεῖσαν γενέσθαι· ἰδεῖν δὲ τὴν Θαμύρου ἀηδόνας ἐλομένην· ἰδεῖν δὲ καὶ κύκνον μεταβάλλοντα εἰς ἀνθρωπίνου βίου αἴρεσιν, καὶ ἄλλα ζῷα μουσικὰ ὡσαύτως. εἰκοστὴν δὲ λαχοῦσαν ψυχὴν ἐλέσθαι λέοντος βίον.⁵¹

“Want deze aanblik, zei hij, was het echt waard te aanschouwen, zoals al de zielen hun levens kozen: want het was afschuwelijk en lachwekkend en wonderbaarlijk om te zien. Want de meeste [levens] worden gekozen naar gewoonte van het vorige leven. Want hij zei dat hij een ziel die ooit van Orpheus was zag kiezen voor een zwanenleven, wegens haat voor het vrouwelijk geslacht door zijn dood door hen, niet willend in een vrouw verwekt geboren te worden: hij zag de [ziel] van Thamyras [het leven] van een nachtegaal kiezen: hij zag ook dat een zwaan overstapte naar een keuze voor het leven van een mens, en andere muzikale dieren net zo. En een ziel, als twintigste geloot, [zag hij] het leven van een leeuw kiezen.”

Waar Plato het hier over een echte gedaanteverwisseling heeft, spreekt Filosofie er hier over in spreekwoordelijke termen; op geen enkel moment bespreekt ze metempsychose in reële termen. Het eerste is moeilijk verenigbaar met de orthodoxe christelijke visie, het tweede niet. Reïncarnatie zoals het in *De Consolatione* wordt gepresenteerd is dus niet incongruent met het christendom.

Een ander argument tegen een christelijke interpretatie is dat het platoonse scheppingsverhaal zoals dat wordt voorgedragen in gedicht 2 van boek III radicaal verschilt

⁵⁰ IV.p.3, 67-68.

⁵¹ Plato, *Πολιτεία* X, 620a-b, volgens de editie van Shorey 1963.

van de christelijke opvatting in Genesis.⁵² Deze schijnbare tegenstelling werd reeds verklaard door middeleeuwse christenen, zij het op uiteenlopende manieren. Sommigen zagen Plato's eigen filosofie als metaforen voor een eigenlijk christelijke visie die Boëthius als christen aan het licht bracht, anderen omarmden Boëthius' platonisme volledig en verklaarden dat er een christelijke kern was te vinden in een platoons omhulsel.⁵³ Hoe dan ook werd de voorkeur gegeven aan het idee dat ook dit deel bedoeld was als beeldspraak en dus niet hoefde te gelden als een heterodox scheppingsverhaal. Dat gezegd zijnde waren er wel degelijk christenen die deze verklaringen niet deelden, waaronder de eerdergenoemde Bovo II van Corvey die in de 10^e eeuw al schreef dat Boëthius als schrijver onverenigbaar was met het christendom. Hij ging zelfs zo ver dat hij zijn medebroeders waarschuwde voor de geschriften van Boëthius.⁵⁴ In het bijzonder was hij erg kritisch op het 'O qui perpetua'-gedicht uit boek III van *De Consolatione* waarover hij een commentaar had geschreven.⁵⁵ Wat voor hem vooral problematisch was, waren de overduidelijke overeenkomsten met het scheppingsverhaal zoals beschreven in de *Timaeus*.⁵⁶ Het is echter niet vreemd dat deze kritiek er pas kwam in de 10^e eeuw: door Bovo is het discours rondom *De Consolatione* veranderd in een dichotomie tussen heidens en christelijk, omdat destijds de Grieks-Romeinse invloed op het christendom al uit het oog was verloren.⁵⁷

Het moge dan wellicht zo zijn dat Boëthius' neoplatoonse opvattingen niet per se incongruent waren met het christendom van destijds, toch kunnen wij er niet omheen dat de platoonse gedichten een wel erg prominente plek krijgen, zoals Bovo terecht opmerkte. Dit maakt een lezing die niet neoplatoons is lastig. Waar *De Consolatione* echter apert niet-christelijke visies presenteert, zoals het in de meeste gedichten doorheen het werk het geval is, is het van belang er rekening mee te houden wie het uitdraagt, waarop wij ons nu zullen richten.

⁵² Gerbrandy 2019, p.25.

⁵³ Nauta 2002, p.3-7.

⁵⁴ Chadwick 1981, p.247.

⁵⁵ Nauta 2002, p.3-4.

⁵⁶ Chadwick 1981, p.247-248.

⁵⁷ Donato 2013, p.166-168.

Hoofdstuk 2 – De rollen van de karakters in *De Consolatione Philosophiae*

Bij de bespreking van *De Consolatione* is het noodzaak om de betrokken figuren van elkaar te onderscheiden, om zo een betere uiteenzetting te kunnen formuleren aangaande de achterliggende filosofische en theologische boodschap. Hierboven heb ik al uitgelegd dat Boëthius naar eigentijdse maatstaven een christen was, dus lijkt deze uiteenzetting wellicht overbodig, omdat al wat in het werk geschreven is voortkomt uit de gedachten van Boëthius zelf. Gezien de situatie waarin de gevangene zich bevindt kunnen wij dan ook aannemen dat hij de gevangene gebruikt om zijn ideeën uit te dragen. Zoals ik zal laten zien is het wel degelijk van belang om hierin een distinctie aan te brengen, daar er met deze aanname bewust wordt gespeeld in *De Consolatione*.

Op het eerste oog hebben we te maken met slechts twee personages, namelijk de verpersoonlijking van Filosofie en Boëthius zelf. Op dit laatste aspect moet echter een duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen Boëthius de auteur en de gevangene. Hoewel Boëthius net zoals de gevangene in het echte leven is opgesloten en men veel parallellen kan trekken tussen beide personages, moet men onthouden dat de gevangene een fictief personage is dat niet verder bij naam wordt genoemd. Dat Boëthius ervoor kiest om zijn gedachtegoed uit te dragen in een dialoog tussen de gevangene en Filosofie, betekent daarom nog niet dat Boëthius de schrijver en de gevangene vereenzelvigd moeten worden. Dit wordt onder meer duidelijk uit het feit dat Boëthius de ideeën van Filosofie uiteenzet die de gevangene ofwel was vergeten, dan wel nog niet had ingezien. Zou het personage zonder meer Boëthius zijn geweest, dan zou het werk niet in dialoogvorm zijn geschreven, maar had de gevangene het op zichzelf kunnen nemen om alle ideeën van Boëthius uit te dragen. In navolging van Gerbrandy zullen wij dus refereren aan de gevangene wanneer we het hebben over het personage in *De Consolatione* en over Boëthius wanneer we het hebben over de auteur zelf.⁵⁸ Zoals gezegd bevat het werk veel neoplatoons gedachtegoed en het christelijk gedachtegoed lijkt minder ruimte te genieten. Wanneer we spreken over christelijke, dan wel neoplatoonse invloeden, moet men nauwkeurig kijken door

⁵⁸ Gerbrandy 2019, p.14.

welk personage deze worden geuit. In dit hoofdstuk zal ik uiteenzetten op welke manier de personages hun overtuigingen kenbaar maken, te beginnen met de gevangene.

2.1 – De gevangene

Een lezer zou hoogstwaarschijnlijk Boëthius hebben herkend in de gevangene: beide zijn gevangengezet omwille van politieke handelingen, hebben een extensieve kennis van de filosofie, enzovoorts.⁵⁹ Als dit zou zijn opgevallen bij een lezer uit Boëthius' eigen tijd, dan zou het voor hen ook aannemelijk zijn geweest om de gevangene te zien als christen, omdat Boëthius dit zelf ook was.⁶⁰ Hoewel de gevangene zich niet expliciet beroept op het christendom, zal de lezer ervan uit zijn gegaan dat hij, evenals zijn auteur, een christen was, allereerst omdat Boëthius zelf een christen was en omdat dit door het publiek zou zijn begrepen gezien de grote overeenkomsten tussen Boëthius en de gevangene. Bovendien zou het erg waarschijnlijk zijn geweest dat hij het expliciet duidelijk had gemaakt als de gevangene niet een christen zou zijn, immers zou Boëthius zelf ook moeten hebben begrepen dat hij en de gevangene grote gelijkenissen vertoonden.⁶¹ Maar dit volstaat natuurlijk niet om aan te nemen dat de gevangene een christen is in *De Consolatione*: een duidelijkere aanwijzing hiervoor vindt men in zijn taalgebruik.

Zoals ik eerder heb benoemd zijn er nergens in het werk expliciete verwijzingen naar het christendom gemaakt, maar dat neemt niet weg dat er wel degelijk christelijk parallellen te vinden zijn: welgeteld zijn het er 25, waarvan er drie ook daadwerkelijk in de buurt komen van christelijke teksten.⁶² Verder zijn er allusies te vinden naar liturgische teksten: verscheidene woorden die gebruikt worden in de liturgie worden in hun juiste, christelijke context gepresenteerd. In het bijzonder wordt de handeling van het gebed besproken in christelijke termen.⁶³ Onderzoek naar dit aspect van *De Consolatione* is voornamelijk gedaan door Christine Mohrmann. Dit is voor latere onderzoeken van grote waarde gebleken, daar het duidelijk maakt dat het werk hoe dan ook christelijke beïnvloeding heeft ondergaan. Zij besluit

⁵⁹ N.B. dat dit niet betekent dat de schrijver en het personage één en dezelfde zijn, maar dat gezien de overweldigende overeenkomsten tussen Boëthius' situatie en die van de gevangene het duidelijk is dat hij naar zichzelf refereert.

⁶⁰ Gerbrandy 2019, p.14.

⁶¹ Marenbon 2003, p. 157.

⁶² Marenbon, 2003, p.211. Voor een nadere behandeling van deze christelijke parallellen, cf. Mohrmann 1976.

⁶³ Mohrmann 1976, p.54-61. Het gebed volgens Boëthius zal hieronder verder worden uitgewerkt.

haar onderzoek over Boëthius' taalgebruik met de volgende woorden: "*Boethius has been rather successful in his attempt to ban Christian theology from his philosophical dialogue, but he failed to conceal that he was a pious Christian.*"⁶⁴ Hoewel haar onderzoek in elk geval aantoonde dat er christelijke sporen te vinden zijn in Boëthius' taalgebruik, berust haar redenering op de volgende aanname, namelijk dat Boëthius zou hebben willen verdoezelen dat hij een christen is in *De Consolatione*. Vanuit deze positie is het redelijk om aan te nemen dat Boëthius tegen wil en dank christen was en zich probeerde toe te leggen op het neoplatonisme, maar zijn christenheid desondanks doorsijpelde in de tekst. Dat gezegd zijnde is het weliswaar goed mogelijk dat Boëthius onbewust sporen van zijn christenheid achter heeft gelaten in zijn werk, maar er zijn wel degelijk ietwat meer verborgen doch onmiskenbaar christelijke passages te vinden en deze zijn, mijn inziens, bewust aangebracht. Ik zal hieronder de meest expliciete passages die Mohrmann bespreekt behandelen.

In de volgende passage wordt de christelijkheid van de gevangene benadrukt. De gevangene en Filosofie zijn in gesprek over het hoogste goed en dat dit vereenzelvigd kan worden met God. Filosofie zegt hierover het volgende:

*Est igitur summum, (...) bonum quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit.*⁶⁵

"Dus is het het hoogste, het goede wat alles machtig bestuurt en prettig ordent."

Deze specifieke woorden lijken niet alleen inhoudelijk ontzettend veel op een Bijbelse passage uit het Boek der Wijsheid, maar komen op sommige punten letterlijk overeen:

*Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.*⁶⁶

"Zij reikt dus machtig van het [ene] einde tot het [andere] einde en ordent alles prettig."⁶⁷

Sommige auteurs hebben deze link bestempeld als puur toevallig, want theologische concepten zoals onsterfelijkheid,⁶⁸ demonen⁶⁹ maar ook het goddelijke goede⁷⁰ zijn niet vreemd aan het platonisme en dus valt het te verwachten dat sommige teksten op elkaar zouden lijken.⁷¹

⁶⁴ Mohrmann 1976, p.61.

⁶⁵ III.p.12, 63-64.

⁶⁶ Sap. 8:1. (= Boek der Wijsheid 8:1)

⁶⁷ Deze zin is een vervolg op een uiteenzetting in Sap. 7 waar de geest der wijsheid wordt aangeropen. Deze geest is hier een vrouwelijk figuur.

⁶⁸ IV.p.4, 19-25.

⁶⁹ IV.p.6, 51-60

⁷⁰ III.p.10, 24-25.

⁷¹ Rand 1904, p.26.

Dat gezegd zijnde is de reactie van de gevangene opvallend; hij herkent het citaat en antwoordt dan ook opvallend positief op wat Filosofie zojuist heeft gezegd:

*Quam (...) 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.*⁷²

“Hoezeer verheugt mij niet slechts dit, de som van je inzichten die tot een conclusie is gebracht, maar nog meer deze woorden zelf die je gebruikt, zodat de domheid die mij ooit hevig kwelde zich eindelijk over zichzelf schaamt.”

Op andere plekken in het werk is de gevangene ook lovend over uitspraken van Filosofie, maar bemerk wel dat hij hier duidelijk een onderscheid maakt tussen de conclusie waartoe Filosofie met de afsluiting van haar argument is gekomen en wat ze letterlijk heeft gezegd: deze “*ipsa verba*” herkent de gevangene als een Bijbels citaat.⁷³ Op geen enkel ander moment maakt de gevangene een dergelijke opmerking over wat Filosofie citeert, wat altijd heidense filosofen of dichters zijn.⁷⁴ Het is dus wel degelijk een bedoeld citaat, zij het enigszins aangepast.⁷⁵ Boëthius lijkt hier de gevangene verder te willen kenschetsen als christen. Dat Mohrmann hierin van mening verschilt valt te verklaren uit het feit dat zij de reactie van de gevangene niet in haar analyse betreft, hoewel ze zijn enthousiasme wel bemerkt.⁷⁶ Vanuit haar oogpunt is dit citaat niet meer dan een toevalligheid, of een abusievelijk uitvloeisel van Boëthius’ christelijke achtergrond.

De christenheid van de gevangene wordt ook gekenschetst door zijn beklag over de nuttelosheid van het gebed in boek V:

*Igitur nec sperandi aliquid nec deprecandi ulla ratio est. Quid enim vel speret quisque vel etiam deprecetur, quando optanda omnia series indeflexa conectit.*⁷⁷

⁷² III.p.12, 65-68.

⁷³ “Is it the biblical or the liturgical flavor which pleases him so much in these words?”, Mohrmann 1976, p.60.

⁷⁴ Marenbon 2003, p.157.

⁷⁵ Dit valt op twee manieren te verklaren: het citaat wordt gebruikt in een lopend gesprek en dus is het een stilistische keuze geweest en/of Boëthius had in gevangenschap geen toegang meer tot zijn bibliotheek, waardoor het citaat niet één-op-één overeenkomt.

⁷⁶ Zie noot 73.

⁷⁷ V.p.3, 97-101.

“Dus is er geen enkele reden om te hopen of te bidden. Waarop zou ieder immers hopen of waarvoor [zou ieder] bidden, wanneer een onafwendbare keten [van gebeurtenissen] alle wensen verbindt.”

Dat hij hier een beklag doet over de overbodigheid van het gebed geeft onmiskenbaar een christelijk karakter aan de gevangene, niet een neoplatoonse, omdat, zoals Mohrmann terecht opmerkt, Plato terdege anders dacht over gebed.⁷⁸ Hij meende namelijk dat bidden geen invloed zou hebben op gebeurtenissen, zoals blijkt uit Socrates' gebed aan het einde van *Φαῖδρος*:

*ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν· ἔζωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναι μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων.*⁷⁹

“Oh, geliefde Pan en de andere goden die hier [zijn], moogt u mij geven mooi te worden van binnenuit; moge wat ik heb van buiten, vriendschappelijk zijn met de dingen binnenin; moge ik de wijze als rijk beschouwen; moge de hoeveelheid goud van mij zo zijn dat niet een ander dan een verstandig man [het] draagt of meeneemt.”

Socrates doet hier een beroep op Pan en de andere goden om een transformatie in hemzelf teweeg te brengen, maar niet om dingen te bewerkstelligen die buiten hemzelf staan. Neoplatonisten zouden dit kunnen karakteriseren als een innerlijke draai van het individu naar het hogere en dus uiteindelijk richting het Ene. Uiteindelijk is de functie van het gebed dus hetzelfde als het manifesteren van een kracht die al in de mens zelf zit. Gebed voor de God van de gevangene is van een andere aard, wat blijkt uit het vervolg van zijn klacht:

*Auferetur igitur unicum illud inter homines deumque commercium sperandi scilicet ac deprecandi. Si quidem iustae humilitatis pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur, qui solus modus est quo cum deo colloqui homines posse videantur illique inaccessiblei luci prius quoque quam impetrent ipsa supplicandi ratione coniungi. Quae si recepta futurorum necessitate nihil virium habere credantur, quid erit quo summo illi rerum principi coniecti atque adhaerere possimus?*⁸⁰

⁷⁸ Mohrmann 1976, p.55; De Vogel 1972, p. 4.

⁷⁹ Plato, *Φαῖδρος*, 279b-c, volgens de editie van Emlyn-Jones en Preddy 2022.

⁸⁰ V.p.3, 101-110.

“Dus dat unieke verkeer tussen mensen en God, namelijk van hopen en bidden, zal worden weggenomen. Als wij inderdaad tegen de prijs van juiste nederigheid de onschatbare wederdienst van goddelijke gratie verkrijgen, wat de enige manier is waardoor de mensen schijnen te kunnen spreken met God, en [de enige manier waarmee] zij door smeken worden verbonden aan het ondoordringbare licht eerder dan dat zij het zelf ook verkrijgen. Als die dingen geacht worden geen enkele kracht te hebben nadat de noodzaak van toekomstige dingen is aanvaard, wat zal het zijn waardoor wij aan Hem, het hoogste principe der dingen, kunnen worden verbonden en [kunnen] kleven?”

De gevangene heeft het hier over een *commercium*, een verkeer tussen mens en God, wat in schril contrast staat met het eenrichtingsverkeer uit de (neo)platoonse conceptie van gebed. Mohrmann merkt hierover op dat *commercium* in christelijke toepassing werd gebruikt om de incarnatie van de Zoon van God te omschrijven die een brug sloeg tussen de mens en God, waardoor de mens verenigd kon worden met God. Het woord werd ook gebruikt om de eucharistie aan te duiden, wat uiteraard een menselijk ritueel is om het offer van de Christus te herdenken. Mohrmanns bevinding met betrekking tot de tekst is dus erg belangrijk, hoewel zij zelf tot een andere conclusie komt wat betreft de implicatie van de aanwezigheid van deze christelijke elementen. Gebed, rite en offer in christelijke opvatting worden volgens haar hier door de gevangene door zijn taalgebruik ‘verraden’, maar gezien de benadrukking van de christelijkheid van de gevangene die ik hierboven uiteen heb gezet, zijn dit volgens mij intentionele verwijzingen van Boëthius.⁸¹ De gevangene gaat er hoe dan ook vanuit dat gebed wel degelijk invloed heeft op de gebeurtenissen en drukt dit uit in christelijke termen.⁸²

⁸¹ Mohrmann 1976, p.57-58. Voor een verdere beschrijving van christelijke elementen in het taalgebruik van *De Consolatione*, cf. Mohrmann 1976.

⁸² Overigens zou men wat betreft gebed ook geen hoop moeten vestigen op Aristoteles’ onbewogen beweging om de loop der dingen te veranderen. Boëthius had een zeer ruime kennis van zowel Plato als Aristoteles, maar hij koos ervoor om aan de gevangene een christelijke uitdrukking van het gebed te geven, wat benadrukt dat wij de gevangene als een christen moeten zien.

2.2 – Vrouwe Filosofie

Dan volgt het personage van Filosofie. Het staat in ieder geval buiten kijf dat Filosofie geen mens is⁸³ en dat ze geregeld een positie inneemt tussen God en de mensen.⁸⁴ In het begin van het verhaal lijkt ze in deze quasi-goddelijke vorm vooral op een openbaring, maar naargelang hun gesprek vordert ontardt hun discussie steeds meer in een socratische dialoog.⁸⁵ Na een aantal pagina's begrijpen we als lezer dat we hier te maken hebben met de personificatie van filosofie in haar geheel. Ze kiest verder duidelijk een kamp als het gaat om de 'juiste' filosofische opvattingen: ze geeft aan dat Plato en Socrates haar volgelingen waren, evenals Aristoteles die ze liefkozend "*Aristoteles meus*" noemt, maar ze zet zich ook af van de Epicureërs en Stoïci die zij afschildert als misbruikers van de filosofie.⁸⁶ Boëthius lijkt hiermee duidelijk te willen maken dat deze personificatie van de filosofie eentje is uit het platoonse kamp.

Over haar uiterlijk schrijft Boëthius het volgende:

*Harum in extrema margine ·Π· Graecum, in supremo vero ·Θ·, legebatur intextum. Atque inter utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus.*⁸⁷

“En op de uiterste zoom van dit [gewaad] las men de ingeweven Griekse ‘Π’, maar op de bovenste [zoom] de Θ. En tussen deze beide letters leken op de manier van traptreden bepaalde niveaus aangeduid waarlangs van de laagste naar de hoogste letter een opgang was.”

Deze Π stond voor *πρακτική*, de praktijkgerichte filosofie, en de Θ voor de *θεωρητική*, de beschouwelijke filosofie.⁸⁸ De *scalae* stonden symbool voor de wiskundige vakken waarmee men filosofisch ‘hogerop’ kon komen,⁸⁹ iets wat ook overeenkomt met Boëthius’ beschrijving van haar lengte:

⁸³ Cf. haar surrealistische beschrijving in I.p.1, 1-25.

⁸⁴ Gerbrandy 2019, p. 145, p.171 en p.176.

⁸⁵ Shanzer 2009, p.231; voor een uitbundige beschrijving in de overeenkomst van Filosofie met openbaringen, cf. Courcelle 1967, p.17-28.

⁸⁶ Cf. I.p.3, 17-34 en p.V.1, 36.

⁸⁷ I.p.1, 18-22.

⁸⁸ Gerbrandy 2019, p.48.

⁸⁹ Gerbrandy 2019, p.48.

*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.*⁹⁰

“Want nu eens beperkte zij zich tot een gewone menselijke maat, maar dan weer scheen ze met de kruin van haar hoofd de hemel te raken; wanneer zij haar hoofd hoger verhief, doorkliefde ze zelfs de hemel zelf en onttrok ze zich aan het zicht van de mensen die [haar] nakeken.”

Deze mysterieuze beschrijving doelt op zijn beurt weer op de mogelijkheid van de filosofie om het aardse, menselijke denken te overstijgen om zich zo te verheffen tot het hemelse.⁹¹ Een dergelijke personificatie van een discipline in een vrouwelijke vorm was overigens zeker niet nieuw en werd door Augustinus gewantrouwd als een heidens overblijfsel.⁹² Uiteraard had Filosofie in een zuiver christelijk werk ook prima een engel geweest kunnen zijn die de waarheid openbaarde aan de gevangene, zij het zonder alle heidense allusies die Filosofie in het werk maakt, maar hier heeft Boëthius niet voor gekozen. Filosofie lijkt een strikt heidense rol te vertolken ten overstaan van de christelijke gevangene die ze toespreekt met (neo)platoonse filosofie.

Nu kan hier op tegen worden geworpen dat zowel de gevangene als Filosofie christelijk taalgebruik bezigt. Het was immers Filosofie die de bovengenoemde ‘*ipsa verba*’ uitte die de gevangene zo nauw aan het hart gingen.⁹³ Dat dit niet betekent dat we Filosofie als een dubbelzinnig karakter moeten zien, blijkt uit het feit dat zij enkel christelijke uitingen doet om de woorden van de gevangene te spiegelen en, zoals in het geval van de ‘*ipsa verba*’, om de gevangene te overtuigen van haar standpunt.⁹⁴ Het wilt op zichzelf niet betekenen dat zij een christelijke boodschap vertolkt, zeker niet gezien haar verder enkel heidense karakteristieken. Er zijn echter ook momenten waarop Filosofie christelijke woorden gebruikt zonder dat ze dit doet om de gevangene van haar standpunt te overtuigen, zoals Mohrmann opmerkt. Onder andere de woorden ‘*divinum praesidium*’ die Filosofie in een van haar betogen gebruikt en die Mohrmann aanhaalt in haar onderzoek, kunnen hier als voorbeeld dienen.⁹⁵ Zij merkt hierover

⁹⁰ I.p.1, 8-13.

⁹¹ Marenbon 2003, p.153.

⁹² Shanzer 2005, p.104-110 maakt duidelijk dat Augustinus bij zijn eigen ontmoeting met de verpersoonlijkte Ratio in *De Ordine* absoluut niet heeft gesproken met een vrouwelijke personificatie van Ratio, maar slechts met een stem zonder lichaam om zich te distantiëren van het heidense aspect.

⁹³ Zie hoofdstuk 2.1.

⁹⁴ Marenbon 2003, p.157-158.

⁹⁵ Cf. III.p.9, 100.

op dat deze term zeer gebruikelijk was in liturgische gebeden.⁹⁶ Omdat ik de eerdergenoemde ‘*ipsa verba*’ gebruikte om aan te tonen dat de gevangene een christelijke rol vertolkt, verwacht men wellicht dat ik daarom ook hier toe moet geven dat Filosofie een ambivalente positie inneemt met haar zowel neoplatoonse als christelijke termen. Maar dat is niet het geval en wel om de volgende redenen. Zoals al eerder is besproken hecht Mohrmann maar weinig waarde aan de christelijke ondertonen van deze termen, omdat het goed mogelijk was dat Boëthius deze woorden onbewust gebruikte gezien zijn christelijke achtergrond.⁹⁷ Als zodanig is er te weinig bewijs om een christelijke rol toe te kennen aan Filosofie op deze gronden. Ook haar heidense beschrijving spreekt het volledig tegen. Bovendien zou een gedeeltelijke christelijke rol haar niet passen, aangezien zij de perfectie van het rationele denken belichaamt, terwijl theologie niet past in een puur rationeel kader.⁹⁸ Veel logischer is het dus om haar een heidense rol toe te kennen en wel in lijn met die van de heidense, voornamelijk platoonse filosofen van weleer.

Voorts is het des te aannemelijker om haar een dergelijke rol toe te kennen gezien haar frequente exegesen van heidense mythen in plaats van Bijbelse verhalen; vooral de gedichten staan er bol van. Opvallend zijn echter de volgende paar zinnen die in proza worden gesproken door Filosofie aangaande de gigantomachie in III.12:

*Accepisti (...) in fabulis lacessentes caelum Gigantas; sed illos quoque, uti condignum fuit, benigna fortitudo disposuit. Sed visne rationes ipsas invicem collidamus? Forsitan ex huiusmodi conflictatione pulchra quaedam veritatis scintilla dissiliat.*⁹⁹

“Je hebt gehoord in verhalen over Giganten die de hemel aanvielen; maar ook zij, omdat het gepast was, ordende een goedmoedige kracht. Maar wil je dat wij de redeneringen zelf tegen elkaar stoten? Misschien ontspringt uit een dergelijke botsing een soort mooie vonk van waarheid.”

⁹⁶ Mohrmann 1976, p.59-60.

⁹⁷ Om verwarring te voorkomen wil ik duidelijk maken dat Mohrmanns argument met betrekking tot het onbewuste doorsijpelen van Boëthius’ christendom niet opgaat bij de allusie naar het Boek der Wijsheid 8:1 in III.p12, om de redenen die ik in hoofdstuk 2.1 al heb benoemd; in het bijzonder de reactie van de gevangene is hier gewichtig. Haar argument is in de hier besproken context wel overtuigend, omdat (1) de gevangene niet op dezelfde manier reageert op deze termen en (2) omdat er geen speciale aandacht wordt geschonken aan deze termen, waardoor het onaannemelijk is dat Boëthius graag Filosofie’s christendom hiermee wilde belichten. Termen zoals ‘*divinum praesidium*’ zijn immers ook gewone Latijnse woorden naast hun liturgische functie.

⁹⁸ Courcelle 1967, p.25.

⁹⁹ III.p.12, 70-74.

Merk op dat dit wordt gezegd direct nadat Filosofie die *'ipsa verba'* waarmee ze de gevangene zo verheugde heeft uitgesproken die dus duidelijk christelijk waren. Ze plaatst deze heidense mythe van de Gigantomachie naast een Bijbelvers om duidelijk te maken aan de gevangene dat wat in de Bijbel wordt gebruikt om de orde te handhaven ook terug te vinden is in de heidense canon, wat het overtuigen van de gevangene zou vergemakkelijken. Zij lijkt zich in deze lezing dus zeer bewust van het christendom van de gevangene en contrasteert haar eigen gedachtegoed daarmee.

Kort samengevat hebben we dus te maken met een christelijk figuur in de vorm van de gevangene en de heidense figuur van Filosofie. Dit zijn de kampen die met elkaar in discussie gaan doorheen het werk. Vanuit dit uitgangspunt kunnen we beginnen met verklaren waarom Boëthius heeft gekozen voor een exposé van de neoplatoonse filosofie als christen en niet een zuiver christelijke theologie.

2.3 – De stilte van de gevangene

Als we de verhouding tussen Filosofie en de gevangene bekijken dan hebben we duidelijk te maken met een verhouding tussen leraar en meester. Het is dan ook verleidelijk om deze machtsverhouding als zodanig te karakteriseren: wilde Boëthius impliciet zijn publiek van het christendom afhelpen door de superioriteit van het neoplatoons denken uiteen te zetten? Hier valt wel degelijk een argument voor te maken, o.a. omdat er geen apologie voor het christendom in het werk voorkomt en de neoplatoonse filosofie juist ruim baan krijgt. In dat geval zou het werk bedoeld zijn geweest om de overmacht van de heidense filosofie aan te tonen, daar het heidendom dan op zichzelf al voldoende was om de gevangene tevreden te stellen.¹⁰⁰ Maar dat gebeurt niet. Meermaals geeft de gevangene tijdens het gesprek aan dat hij voelt alsof hij in een onontkoombaar kluwen argumenten van Filosofie wordt verwickeld, waar Filosofie dan laconiek op antwoordt dat hij maar moet aantonen dat de premissen die zij heeft uitgewerkt onwaar zijn, anders dient hij haar conclusies ook te accepteren:

Tum ego: "Mira quidem (...) et concessu difficilis inlatio, sed his eam quae prius concessa sunt nimium convenire cognosco." "Recte" inquit "aestimas. Sed qui

¹⁰⁰ Dit laatste ligt niet voor de hand mede omdat dit zou betekenen dat Boëthius een crypto-heiden moet zijn geweest, wat erg onwaarschijnlijk is.

*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 inlacione causetur.*¹⁰¹

Toen [zei] ik: “Zeker een verbazingwekkende conclusie en moeilijk om toe te geven, maar ik zie in dat ze met deze dingen die eerder toegegeven zijn buitengewoon overeenkomen.” “Je beoordeelt het juist.” zei ze “Maar het is billijk dat wie gelooft dat de conclusies moeilijk te aanvaarden zijn, hij ofwel aantoon dat er een of andere onwaarheid aan vooraf ging, dan wel dat hij verklaart dat de ordening van de premissen niet doeltreffend is voor een noodzakelijke conclusie; anders is er, nadat de voorgaande dingen zijn toegegeven, volstrekt niets wat men tegen de conclusie zou [kunnen] inbrengen.”

De gevangene voelt zich door Filosofie klemgezet. Dit komt tot een anticlimax in boek V waar de gevangene stopt met reageren nadat Filosofie haar laatste argumenten uiteen heeft gezet. Zoals Gerbrandy opmerkt, overigens niet als enige, laat *De Consolatione* de lezer even onbevredigd achter als de gevangene.¹⁰² Van een overtuigend argument voor de suprematie van de heidense filosofie lijkt dus geen sprake. Men kan niet anders dan concluderen dat Filosofie maar weinig vertroosting heeft kunnen bieden, daar men anders wel een opgelucht antwoord van de gevangene zou hebben gehoord. Zou het werk dan zijn bedoeld om precies het tegenovergestelde aan te tonen, namelijk dat de filosofie geen vertroosting kan bieden? In dat geval hadden we juist in boek V een argument voor het tekortschieten van de filosofie zelf kunnen verwachten, waardoor het werk toch een verdediging van het christendom zou zijn geweest, maar ook dit blijft uit. Waarom laat Boëthius hier toch een stilte vallen wanneer men nu juist een doorslaggevend commentaar zou verwachten? Tot deze vraag zullen wij ons nu richten.

¹⁰¹ IV.p.4, 31-40.

¹⁰² Gerbrandy 2019, p.30.

2.4 – (In)compleet en (on)toereikend

Een aanlokkelijke verklaring is dat het werk niet af is en dat een afsluitend lied, zij het christelijk of neoplatoons, wel degelijk was bedoeld; Boëthius had simpelweg de tijd niet om het werk af te maken. De argumenten hiervoor zijn echter allerminst overtuigend. Het meest aangedragen argument gaat over het uitblijven van een uiteenzetting die Filosofie schijnt te beloven. In boek IV zegt Filosofie het volgende over de straffen die zielen in het hiernamaals worden toegebracht:

*Et magna quidem (...) quorum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri puto. Sed nunc de his disserere consilium non est.*¹⁰³

“Welzeker zijn er grote [bestraffingen] waarvan ik meen dat sommige met striktheid van boetedoening worden uitgevoerd, maar andere met zuiverende genade. Maar om nu deze dingen te bespreken is niet de bedoeling.”

Gezien het feit dat dit toch wel een belangrijk aspect is in het bespreken van rechtvaardigheid van God en de werking van de wereld, is er in het verleden betoogd dat het uitblijven van enige bespreking hiervan bewijs vormt voor de incompleetheid van het werk.¹⁰⁴ Filosofie lijkt immers te impliceren dat ze hier later op terug zal komen, maar niet *nunc*. Aangezien dat niet gebeurt, betoogt men, moet het werk dus wel onaf zijn, wat de stilte aan het einde van boek V zou verklaren. Het karakter zelf van Filosofie weerlegt deze mogelijkheid echter. Zoals eerder besproken beperkt Filosofie zich tot de rationele vermogens van de mens, weliswaar in haar perfectie, maar niettemin beperkt ze zich tot deze grenzen. Speculatie over het hiernamaals kan niet worden bevat door de menselijke geest en daarom besluit Filosofie er geen verdere aandacht aan te besteden.¹⁰⁵ Het uitblijven van haar bespreking van het hiernamaals is dus logisch en allerminst een bewijs voor de onafheid van het werk. De *nunc* moet begrepen worden als een algemeenheid: het bespreken van dit onderwerp is niet gepast in *haar* discours.

Een ander argument dat het werk niet af is, is dat er op één van de meest belangrijke kwesties in het werk geen antwoord wordt gegeven, namelijk “*Quid ipse sis, nosse desisti/Wat*

¹⁰³ IV.p.4, 77-79.

¹⁰⁴ Shanzer 2009, p.239.

¹⁰⁵ Courcelle 1967, p.24.

je zelf bent, ben je opgehouden te weten.” uit boek I.¹⁰⁶ Dit citaat komt van Filosofie wanneer zij in boek I verklaart dat de gevangene zich zo ellendig voelt omdat hij niet meer weet wat hij precies is; hij is op een dwaalspoor geraakt waar Filosofie hem weer uit zal leiden. We kunnen uiteraard een degelijke inschatting maken waar Filosofie op doelde, namelijk dat de gevangene goddelijk is door participatie of slechts een vehikel van een onsterfelijke ziel, maar een direct antwoord uit haar mond blijft volledig uit.¹⁰⁷ Ook het langzaam stilvallen van de gevangene tegen het einde van boek V kan worden gezien als indicatie dat we hier te maken hebben met een werk dat onaf is. Deze argumenten wijzen er echter niet eenduidig op dat dit het geval is. Hoewel het uitblijven van een sluitend antwoord van Filosofie en het wegvallen van de gevangene in de dialoog inderdaad hierop kunnen wijzen, is het ook goed mogelijk dat Boëthius beide weglief om stilistische of verhaaltechnische redenen. Dat er allusies zijn naar iets wat verderop in het verhaal uitgewerkt *kan* worden, betekent nog niet dat het uitgewerkt *moet* worden. Mijn inziens zijn deze punten intentioneel geweest, met name gezien het genre waar *De Consolatione* toe behoort, wat ik uiteen zal zetten in hoofdstuk 3. Met het uitblijven van een solide argument voor de onafheid van *De Consolatione* kunnen we er voor nu gerust vanuit gaan dat het werk compleet is.

Hoewel het tot dusver mogelijk is dat Boëthius zowel christendom als heidendom vooruit kan schuiven, laat ook dit antwoord de lezer onbevredigd achter. Het werk heet per slot van rekening *De Consolatione Philosophiae* en niet *De Consolatione Philosophiae vel Christianitatis*. Van enige vertroosting is tot nog toe geen sprake. Deze ogenschijnlijke impasse kan echter worden doorbroken door een nadere analyse te maken van het genre van *De Consolatione*, wat een duidelijker beeld zal geven over Boëthius' doelstelling, mede op basis van schrijvers die hem zijn voorgegaan.

¹⁰⁶ I.p.6, 40.

¹⁰⁷ Shanzer 2009, p.239-240.

Hoofdstuk 3 – De Menippeïsche satire

Zoals al eerder is benoemd ontleent het werk elementen uit Socratische dialogen en de vertroostingsliteratuur. Eén van de meer opvallende aspecten van *De Consolatione* is de afwisseling tussen proza en dichtkunst en op dit vlak komt het sterk overeen met de Menippeïsche satire, waar Boëthius in contact mee is gekomen via de werken van Martianus Capella, Seneca en Petronius.¹⁰⁸ In het bijzonder is de invloed van Capella op Boëthius merkbaar wat betreft de stijlfiguur, zoals al in een anoniem manuscript uit de negende eeuw werd betoogd.¹⁰⁹ Aan dit genre ontleent Boëthius ook het prosimetrum van *De Consolatione*.¹¹⁰

Een korte uiteenzetting van dit genre is hier op zijn plaats. De Menippeïsche satire werd niet erkend als een echt genre in de oudheid en wordt pas een algemene term in 1581 met het verschijnen van Justus Lipsius' *Satyra Menippea*, hoewel de werken van Varro ook bekend waren onder de noemer '*Saturarum Menippearum*'.¹¹¹ De term wordt pas in de twintigste eeuw ook echt gangbaar door een uiteenzetting van Bakhtin waarin hij veertien kenmerken noemt die door verscheidene werken worden gedeeld (waar een werk overigens niet allemaal aan hoeft te voldoen).¹¹² In grote lijnen laat het genre zich definiëren door de volgende kenmerken: het maakt gebruik van een afwisseling tussen proza en dichtkunst, een vermenging van filosofie en komische elementen en verder speelt het zich dikwijls af in fantastische settings en heeft het een guitige stijl. Het gebruikt dit alles teneinde kritiek te kunnen uiten op bepaalde gedachtestromen en filosofieën.¹¹³

Het genre verleent haar auteurs dankzij haar ongebondenheid en haar diverse karakter veel artistieke vrijheden. Het valt dan ook, althans in de oudheid, beter te kenschetsen als een anti-genre dan een genre *an sich*. Dit geeft op zijn beurt ook de mogelijkheid voor de auteur om te experimenteren met zijn eigen gedachtegoed: Joel Relihan merkt op dat verscheidene schrijvers een andere positie aanhangen in hun meer reguliere werken dan in de geschriften die

¹⁰⁸ Courcelle 1967, p.17.

¹⁰⁹ Relihan 1993, p.12.

¹¹⁰ Courcelle 1967, p.17.

¹¹¹ Relihan 1993, p.12.

¹¹² Bakhtin 1984, p.114-119. Voor een kritiek op deze veertien kenmerken, cf. Relihan 1993, p.6. Voor een uitgebreidere beschrijving van het genre, cf. Weinbrot 2005, p.1-19.

¹¹³ Relihan 1993, p.3-7.

wij scharen onder de Menippeïsche satire.¹¹⁴ Andere definiërende elementen zijn o.a. de afwijzing van enig dogma en in het meest extreme geval zelfs de afwijzing van het uitdragen van eender welke filosofie.¹¹⁵ Verder zet het genre zich af tegen serieuzere werken, zij het monologisch (tragedie, epiek, etc.) of dialogisch, zoals bij de Socratische dialoog.¹¹⁶ Wij zullen een paar van de bovenstaande aspecten nader beschouwen om de meest duidelijke elementen ervan in *De Consolatione* te belichten.

Kenmerkend is het gebruik van verzen ter verdediging van een bepaald standpunt, filosofisch of anderzijds, in de inleiding van Menippeïsche werken. Vers en proza in de antieke oudheid waren echter strikt gescheiden: vers leent zich voor epiek, komedie, etc. en proza juist voor filosofie, retorica, etc.; een combinatie van beiden is daarom tekenend voor een inadequaat overbrengen van informatie. Bovendien maakt de schrijver zichzelf daarmee belachelijk, omdat degene die in verzen zijn discours houdt vaak wordt geïdentificeerd met de schrijver zelf.¹¹⁷ Een goed voorbeeld hiervan wordt aangedragen door Relihan in beschouwing van Capella's *De Nuptiis* (9.997-1000) waarin Capella door middel van een combinatie van vers en proza twijfelt hoe hij het beste zijn ideeën tot uiting kan brengen, wat het hele filosofische proces doelbewust doet vastlopen.¹¹⁸ De rol van de *auctor* wordt onbetrouwbaar met betrekking tot zijn *auctoritas* doordat de schrijver zijn eigen gezag ondermijnt.

Waar aan het begin van een Menippeïsche satire de intelligentie van de schrijver in twijfel wordt getrokken, net zo worden de lessen die zijn uitgelegd aan het einde van het verhaal teniet gedaan door de fantastische uitstapjes die gemaakt worden door de betrokken personages.¹¹⁹ Dergelijke mythologische uitstapjes worden gretig aangehaald door Plato, die geregeld gebruik maakt van mythen om zijn filosofische verklaringen te geven. Het is Plato's heuristische methode dat in het genre belachelijk wordt gemaakt; in het bijzonder *de Mythe van Er* wordt in Menippeïsche satire veel geparodieerd.¹²⁰ Het personage Er in Plato's mythe neemt een positie in die de werking van de wereld kan overzien en hierover uitleg kan verschaffen:

¹¹⁴ Relihan 1993, p.29.

¹¹⁵ Relihan 1993, p.34-36.

¹¹⁶ Relihan 1993, p.3-7 en 180-184.

¹¹⁷ Relihan 1993, p. 17-21.

¹¹⁸ Relihan 1993, p. 13-17. Voor verdere voorbeelden, cf. Relihan 1993, p. 17-36.

¹¹⁹ Relihan 1993, p.22.

¹²⁰ Relihan 1993, p.179-187.

een zogenaamde *catascopia*.¹²¹ Ik acht het van belang om hier op te merken dat in de Menippeïsche satire een *diatribicus*, zoals Relihan hem noemt, een figuur dat vanuit zijn *catascopia* in een lang relaas de werking aller dingen uiteen probeert te zetten, het mikpunt wordt van spot; diens hoogmoed om een goddelijk overzicht te geven vanuit een menselijke positie wordt lachwekkend gemaakt, om daarmee duidelijk te maken dat de mens als wezen tekortschiet om de structuur van het universum te begrijpen.¹²² Het is immers absurd dat een personage als Er zielen beschrijft die ondanks hun reis naar de ideeënwereld en hun verwerving van inzicht in de werking der dingen, alsnog fouten begaan wanneer ze weer terugkeren naar de aarde, wat het nut van een mythe *an sich* in een filosofisch discours in twijfel trekt.¹²³ De ironie hiervan wordt door de schrijvers van de Menippeïsche satire ingezien en bekritiseerd.

Gezien de herkomst van het genre dat zijn naam ontleent aan de cynicus Menippos, is het dan ook nauwelijks een verrassing dat de boodschap die aan de lezer wordt meegegeven van cynische aard is: mythen en fantastische uitstapjes naar vreemde oorden dragen niet bij aan een filosofisch discours, maar vertroebelen dit enkel. Daarenboven behaalt de verteller in de werken uit de late oudheid (men denke aan schrijvers zoals Capella, Fulgentius, Ennodius en natuurlijk Boëthius) mede hierdoor nooit het beoogde filosofische doel dat hij zichzelf oplegt te bereiken.¹²⁴ Zo vertroebelen de zeven vrije kunsten in Capella's *De Nuptiis* door hun encyclopedische uiteenzettingen het huwelijk en de symbolische verbintenis tussen Filologie en Mercurius (symbool van de welsprekendheid) en Fulgentius slaagt er niet om in *Mythologiarum libri tres* een morele en filosofische interpretatie te geven aan de Griekse mythologie, maar benevelt de uiteenzetting juist door incoherente allegorieën te gebruiken.¹²⁵

3.1 – Het dwaalspoor van Filosofie

Boëthius' *De Consolatione* heeft veel raakvlakken met de bovengenoemde aspecten van het genre. Zo kent het eveneens een afwisseling tussen proza en dichtkunst en staat het werk in schril contrast met de theologische, openlijk christelijke werken van Boëthius. Andere aspecten

¹²¹ Relihan 1993, p.7; Dit beeld wordt belachelijk gemaakt in Lucianus van Samosata's *Ἰκαρομένιππος* waarin Mennipus hoogstpersoonlijk een vlucht maakt naar de maan en vanaf daar de aarde en de naties omschrijft en op een absurde manier plots op de maan wordt bezocht door Empedocles.

¹²² Relihan 1993, p.179-187.

¹²³ Relihan 1993, p.33.

¹²⁴ Relihan 1993, p.24.

¹²⁵ Walsh 1999, p.xxxix-xl.

zoals de komische elementen zijn weliswaar iets meer verborgen, maar zijn wel degelijk terug te vinden, zoals o.a. in de inleiding van het werk. In het eerste gedicht van de inleiding van *De Consolatione* klaagt de gevangene tot het komische toe steen en been over zijn lot, wat hem een berisping van Filosofie oplevert; zij benoemt dan ook terecht dat de gevangene (en daarmee impliciet de schrijver) zich in heeft gelaten met de muzen van de dichtkunst die ze beschrijft als “*scenicis meretriculas/toneelhoertjes*”¹²⁶ ten overstaan van haar eigen muzen, maar ze schroomt alleszins niet om doorheen het hele werk zelf te dichten om haar punten kracht bij te zetten. Dit is vergelijkbaar met wat Capella deed in zijn *De Nuptiis* zoals hierboven is besproken. Boëthius ondermijnt met deze prosimetrische vorm het gezag van Filosofie. Wat betreft het niet bereiken van wat de schrijver beoogde zoals in de Mennipeïsche satiren uit de late oudheid, volstaat het op te merken dat ook dit het geval is in *De Consolatione*, zoals ik reeds heb besproken in het vorige hoofdstuk. Dat Boëthius’ gevangene dus plots zwijgt onder de uitvoerige uiteenzetting van Filosofie in boek V, is volledig in lijn met de kenmerken van het genre – noch Filosofie, noch de gevangene, zelfs niet de lezer bereiken de titulaire vertroosting. Alle franje die voortkomt uit de mythologische uiteenzettingen van Filosofie zijn eveneens een herkenbaar patroon. Het zwijgen van de gevangene is dus wederom niet een gevolg van de incompleetheid van het werk, maar een bedoelde stilistische keuze van de schrijver die zich baseert op de Menippeïsche satire.

De onbetrouwbaarheid van Filosofie manifesteert zich ook op andere manieren. Graag roep ik hier in herinnering de laconieke houding van Filosofie vis-à-vis de gevangene wanneer zij hem oplegt haar premissen maar te ontcrachten als hij het oneens is met de conclusies die zij trekt. De twijfel van de gevangene om Filosofie te vertrouwen is hier merkbaar, maar komt eerder al voor in het werk wanneer hij in boek III het volgende zegt:

*Ludisne (...) me inextricabilem labyrinthum rationibus texens, quae nunc quidem qua egrediaris introeas, nunc vero quo introieris egrediare, an mirabilem quendam divinae simplicitatis orbem complicas?*¹²⁷

“Speel je met mij, een onontwarbaar labyrint wevend met je redeneringen, die nu eens binnengaat langs de uitgang, maar dan weer buitengaat langs de ingang? Of vouw je het op tot een soort wonderlijke bol van goddelijke eenvoud?”

¹²⁶ I.p.1, 29.

¹²⁷ III.p.12, 82-86.

Dit is in de context van de Menippeïsche satire eveneens een terugkerend fenomeen, omdat het de kwalificaties van de *auctor* (tevens *diatribicus*), in dit geval Filosofie, in twijfel trekt. Het is op dit punt in het werk dat de lezer openlijk een wantrouwen bespeurt bij de gevangene, maar de aanleiding hiertoe begint al veel eerder; de uitgesproken twijfel is de climax van een opbouw die zich al in boek I en II voordoet. Hoewel we als (moderne) lezer op dit specifieke moment vrij openlijk een scheur bemerken tussen de gevangene en Filosofie, is het niet de eerste keer dat er een *malentendu* tussen beide zich voordoet.

Een opmerkelijk onderzoek van Donato bespreekt de ogenschijnlijk oninteressante passages van boek I en II waar de aandacht voornamelijk wordt geschonken aan het materiële verlies van de gevangene. Dat de gevangene het verlangen naar materieel bezit los moet laten is onorigineel en Filosofie's bespreking hiervan is daarom voor een moderne lezer onopvallend. Deze berisping jegens de gevangene krijgt in Donato's onderzoek echter een totaal andere draai. Met het oog op de ideologie van de senatoriale stand benoemt hij dat materieel gewin in hun conceptie van de neoplatoonse filosofie een gevolg was van politiek succes, wat op zijn beurt de eerste stap was in de beoogde 'henosis/ἕνωσις' van neoplatoonse denkers.¹²⁸ Politieke betrokkenheid betekende het in de praktijk brengen van filosofisch vergaarde wijsheden, zoals dit ook door de gevangene wordt betoogd in boek I.¹²⁹ Kortom, materieel gewin was een contingentie die gepaard ging met een filosofische sterking van het individu en derhalve niet bepaald iets wat Filosofie zou moeten bekritisieren bij een figuur zoals de gevangene die niet uit is op materieel gewin *an sich*.¹³⁰ Bovendien zou een materieel gezien gemakkelijk leven de filosoof in staat stellen zich te focussen op dit proces van henosis, in tegenstelling tot een filosoof die zich daar niet aan kan wijden omdat hij in zijn levensonderhoud moet voorzien. Zich overgeven aan het materiële op zichzelf is echter wél fout. Dat de gevangene zich daaraan schuldig heeft gemaakt lijkt Filosofie sterk te impliceren in haar uiteenzetting van de nutteloosheid van rijkdom, macht en status in boeken I en II. Maar de gevangene doet helemaal geen beklag over zijn verlies van rijkdom, macht en status, maar een beklag over zijn falen als filosoof om zijn filosofische idealen te bewerkstelligen, zoals we kunnen lezen in I.p.4.¹³¹ In het bijzonder de passage in boek II waar ze plots begint over goud en juwelen lijkt totaal geen

¹²⁸ Donato 2013, p.21-23.

¹²⁹ I.p.4, 10-33.

¹³⁰ Donato 2013, p.21-45.

¹³¹ Voor een analyse van deze passage met het oog op neoplatoons gedachtegoed cf. Donato 2013, p.21-29. Hierin wordt ook de dubbele taak van de neoplatoonse filosoof besproken: na zijn opstijging tot het Ene, te vergelijken met de bevrijding uit de platoonse grot, dient hij weer af te dalen om anderen tot hetzelfde inzicht te laten komen; hij moet hen ook uit de grot leiden.

aansluiting te hebben op het probleem waar de gevangene mee zit.¹³² Ook haar besprekingen van macht (*dignitas*) en glorie (*gloria*) zijn ééndimensionaal en omvatten de situatie van de gevangene totaal niet.¹³³ Kortgezegd lijkt Filosofie de gevangene niet te begrijpen en haar kritiek sluit niet aan op zijn probleem.

Dat Filosofie de gevangene toch berispt, wijt Donato echter niet aan het Menippeïsche kenmerk dat de filosoof die aan het woord is belachelijk wordt gemaakt, zoals Marenbon betoogt.¹³⁴ Filosofie maakt volgens Donato gebruik van een gecompliceerde techniek die eruit bestaat Boëthius eerst met sofisterij te doen inzien dat hij verdwaald is geraakt in zijn afdaling in de platoonse grot om anderen te bevrijden, nadat hij zelf al uit de grot was ontsnapt. Hierna kan Filosofie hem met een juiste uitleg weer naar buiten leiden.¹³⁵ Dat zij hier dus een onbetrouwbare rol inneemt is dus onderdeel van haar helingsmethode, volgens Donato. Vanuit zijn oogpunt is het dus niet nodig om de Menippeïsche satire erbij te betrekken, want daar waar Filosofie onbetrouwbaar lijkt, is dit enkel bedoeld om haar latere argumenten kracht bij te zetten, opdat Boëthius gemakkelijker wordt overtuigd door haar leer.

Let wel dat wij hier in navolging van Donato *Boëthius* hebben geschreven en niet *de gevangene*. Dit is dan ook het argument dat Gerbrandy tegen deze theorie inbrengt, namelijk dat Donato geen onderscheid maakt tussen Boëthius de schrijver en Boëthius de gevangene.¹³⁶ Zouden we zijn bovengenoemde punten beschouwen met een scheiding tussen de schrijver en de gevangene, dan zou het ook prima mogelijk zijn dat Boëthius (en hier bedoel ik wel degelijk de schrijver) de argumenten tegen materieel gewin richtte tot het publiek waar hij voor schreef. De gevangene is dan slechts een naamloos vehikel waarmee de lezer zich kon identificeren. In zijn overmatige betrekking van Boëthius' personage in *De Consolatione* gaat Donato te ver, mijn inziens. Desondanks zijn de argumenten die hij oppert wel interessant met het oog op het genre van de Menippeïsche satire, daar deze wederom de twijfelachtige rol van Filosofie benadrukken – ze is in haar benadering van het genezen van de gevangene volkomen ineffectief. Is *De Consolatione* dan toch een ironisch werk?

¹³² II.p.4, 95-100.

¹³³ Donato 2013, p.36-40; p.40-44.

¹³⁴ Marenbon 2003, p.158-163.

¹³⁵ Donato 2013, p. 44-45.

¹³⁶ Gerbrandy 2019, p.14.

3.2 – Menippeïsch, niet satirisch

Laten we ter verheldering nogmaals de feiten op een rijtje zetten. Boëthius heeft duidelijk raakvlakken met de Menippeïsche satire op de bovengenoemde punten: het prosimetrum en het gebruik van specifieke filosofische elementen; in het bijzonder mythen, de socratische dialoog en een vergelijkbare thematiek met Plato's *Mythe van Er*. De verbintenissen onderling heb ik hierboven reeds besproken en zijn onomstotelijk aanwezig. Op basis hiervan maakt Relihan het argument dat *De Consolatione* door Boëthius was bedoeld als een ironisch werk in lijn met de traditie van het genre, waardoor de noodzaak voor het christendom door Boëthius impliciet zou worden herbevestigd ten opzichte van de filosofie *sec*. Het werk moet volgens hem als grap worden opgevat en hij is de eerste in millennia die de grap heeft kunnen vatten – een lezer uit Boëthius' tijd zou dit volgens hem ook hebben begrepen.

Dit argument is echter niet overtuigend en wel om de volgende vier redenen. Ten eerste evolueren genres en kennen ze kruisbestuivingen. Shanzer beargumenteert daarom dat het genre een ontwikkeling heeft doorgemaakt: waar de Menippeïsche satire aanvankelijk satirisch was bedoeld, verloor het dit aspect om uiteindelijk slechts in stijl nog overeen te komen.¹³⁷ Ten tweede ontbeert het werk het speelse karakter van het genre volledig, waardoor sommige critici zelfs zo ver gingen dat zij meenden dat *De Consolatione* en de Menippeïsche satire enkel de prosimetrische vorm gemeen hadden.¹³⁸ Aangezien Boëthius de enige echte filosoof was van het genre, zou de serieuzere toon ook veel passender zijn. Ten derde is het onwaarschijnlijk dat een mens in de omstandigheden waarin Boëthius zichzelf bevond zou besluiten een ironisch traktaat te schrijven. Ten vierde, hoewel Filosofie zelf ook geregeld gebruikmaakt van mythen, is het toch moeilijk te geloven dat Boëthius hier voor ogen had de filosofie belachelijk te maken ten faveure van het christelijk geloof, daar de theorieën van Filosofie wel degelijk erg goed zijn uitgewerkt en hijzelf gedurende zijn leven zich veelvuldig had beziggehouden met filosofie.¹³⁹ Verder valt het op dat er meermaals in het werk wordt gerefereerd aan Plato en zijn volgelingen als bewonderenswaardig, door zowel Filosofie¹⁴⁰ als de gevangene, zoals in het zinnetje “*Platoni (...) vehementer assentior/ik ben het zeer eens met Plato.*”¹⁴¹ Als we de rol van Filosofie en haar nauwkeurige uitgewerkte filosofie dus serieus moeten nemen, dan ook Plato's

¹³⁷ Shanzer 2009, p.234.

¹³⁸ Marenbon 2003, p.160 en Relihan 1993, p.29.

¹³⁹ Dit is de voornaamste kritiek die Marenbon uit op Relihan. Cf. Marenbon 2003, p.162.

¹⁴⁰ I.p.3, 17-34.

¹⁴¹ III.p.12, 1.

rol in haar uiteenzettingen. Boëthius moet dus wel degelijk iets anders voor ogen hebben gehad dan simpelweg het bekritisieren van de filosofie toen hij het werk schreef en verschilt daarmee dus van zijn voorgangers in de Menippeïsche satire; het satirische aspect ontbreekt.¹⁴²

Marenbon maakt op dit vlak het overtuigende argument dat *De Consolatione*, in lijn met de Menippeïsche traditie, de limieten van de filosofie opzoekt.¹⁴³ De incongruenties tussen de argumenten die Filosofie aanhaalt en haar toch ietwat lachwekkende houding maken duidelijk dat zij de gevangene niet kan redden met enkel rationele filosofie. Tegelijkertijd blijven haar eigen argumenten buiten schot. Haar karakter toont enkel de onmacht van de mens om een volledig, goddelijk overzicht van de werking van het universum te verkrijgen, eveneens in lijn met Menippeïsche satire en haar kritiek op een *catascopia*.¹⁴⁴

Ik stel daarom dat *De Consolatione Philosophiae* als een expositie van de reikwijdte van de filosofie moet worden gelezen, waarbij Filosofie de perfectie van het menselijk intellect vertolkt, maar wat dus tekortschiet zonder het geloof. Pierre Courcelle vat de reikwijdte van Filosofie mooi samen:

*“Ainsi, Philosophie est, aux yeux de Boèce, la sagesse humaine à son degré de perfection ; elle sait tout ce que l’homme a pu et peut apprendre par l’exercice de la raison, mais cela seulement. Au reste, la ressemblance de la raison humaine avec l’Intelligence divine ne doit pas nous étonner ; car pour Boèce l’une reflète l’autre : la vraie philosophie est, à ses yeux, ce que les hommes les plus sages ont su reconnaître en eux de divin.”*¹⁴⁵

Met het oog hierop lijkt het mij aannemelijk dat Boëthius doelbewust de onmacht van Filosofie om de gevangene te redden belicht, teneinde duidelijk te maken in welke mate de filosofie kan helpen en waar deze tekort schiet. De titel *De Consolatione Philosophiae* zou dan niet begrepen moeten worden als dé vertroosting van filosofie, maar in hoeverre filosofie vertroosting kan bieden. Ondanks de nauwkeurige uiteenzettingen van de argumenten die Filosofie aandraagt, bestaat er dan nog altijd ruimte voor de christelijke lezer om de lacunes te vullen met studie en gebed, misschien in de hoop dat God nader tot hem zal komen.

¹⁴² In veel literatuur m.b.t. *De Consolatione* wordt er dan ook gesproken van een ‘*contemplative Menippean satire*’.

¹⁴³ Marenbon 2003, p.162.

¹⁴⁴ Marenbon 2003, p.159-163; Donato 2013, p.191.

¹⁴⁵ Courcelle 1967, p.22.

Conclusie

Op basis van deze argumenten kunnen wij de onderzoeksvraag beantwoorden: *Hoe verhouden in Boëthius' De Consolatione Philosophiae christelijke en neoplatoonse denkwijzen tot elkaar, en welke rol speelt de Menippeïsche vorm in het verwoorden en organiseren van deze spanning?*

Aan de hand van verschillende theologische en filosofische concepten heb ik vast kunnen stellen dat *De Consolatione* in ieder geval niet strijdig is met Boëthius' christelijke overtuiging. De theologische en filosofische kruisbestuivingen in zijn omgeving permitteerden Boëthius om vrijelijk aspecten van zowel het neoplatonisme als het christendom te verwerken in *De Consolatione*, mede omdat de dogma's waarvan we nu zouden zeggen dat deze strijdig zijn met het werk nog niet waren bevestigd. De twijfel die in de middeleeuwen ontstond over zijn oprechtheid als christen blijkt ongegrond. Zoals onder meer Antonio Donato heeft aangetoond wilde Boëthius een filosofisch werk realiseren dat stevig verankerd was in de Grieks-Romeinse traditie. Tegelijkertijd kon het nog altijd gelezen worden als een opstap richting het christelijke geloof, wat dan ook gretig werd gedaan door de christenen in de hoge middeleeuwen. Verder bevorderde de afwezigheid van enige expliciet neoplatoonse elementen zoals de bemiddeling tussen goden met het Ene eveneens de christelijke interpretatie, zelfs als het nog steeds veel heidense elementen bevatte. Wat dat betreft is het werk een uitdraging niet alleen van Boëthius zelf, maar ook van de levensbeschouwing van de senatoriale stand destijds.

Dat het neoplatonisme een toch wel erg prominente plek toegewezen kreeg, heb ik verklaard vanuit de personages in het werk en hun respectievelijke rol. Onder meer de scheiding tussen Boëthius als schrijver en de gevangene bleek hier van wezenlijk belang. Ook de rolverdeling tussen de gevangene en Filosofie bleek noodzakelijk voor een genuanceerdere lezing: de gevangene vertegenwoordigt de christelijke stem, terwijl Filosofie de stem van de puur heidense rede vertegenwoordigt. Dit toonde ik aan door de positieve reactie op de christelijke elementen door de gevangene en op haar beurt de heidense opvattingen van Filosofie.

Ondanks de leraar-meesterverhouding tussen beide personages bleek de heidense Filosofie niet de beloofde vertroosting te kunnen bieden. Hoewel de stem van Filosofie prominent aanwezig is en met haar het belang van de filosofie *an sich*, moet haar rol niet zonder

meer als gezaghebbend worden opgevat. Hoewel Donato de discrepanties in haar leer uitlegde zonder zich te beroepen op de Menippeïsche satire, was het juist het Menippeïsche karakter van het werk wat sterk bijdroeg aan een meer toegespitste interpretatie van het werk. Onder andere de komische elementen, het in twijfel trekken van de *auctoritas* van Filosofie en het niet bereiken van het beoogde doel benadrukken het Menippeïsche karakter van *De Consolatione*. Joel Relihan beargumenteerde dat het werk daarom als een christelijk werk gelezen moet worden, maar ik heb eveneens aangetoond dat de Menippeïsche satire een ontwikkeling heeft doorgemaakt die afwijkt van haar oorspronkelijk satirische karakter. *De Consolatione* hoort weliswaar thuis in het genre, maar het ontbeert de satirische aspecten ervan. Daarom is het aannemelijker dat Boëthius gebruik heeft gemaakt van de kenmerken van het genre om de reikwijdte van de filosofie aan te tonen, wat nog immer de ruimte over laat voor een christelijke aanvulling. Boëthius gebruikt volgens mij het prosimetrum en de vormelijke vrijheid van de Menippeïsche satire om filosofie en geloof te contrasteren, niet om ze belachelijk te maken. De ogenschijnlijke verschillen tussen neoplatonisme en christendom worden zo overbrugd.

Marenbon vat dit treffend samen:

“As a Christian author, Boethius might, like Augustine before him (...) have written eloquently and movingly about this gap. Rather, he leaves the structure of his dialogue to make the point silently.”

Ik concludeer mijn onderzoek met mijn eigen interpretatie van het werk op basis van de bovengenoemde argumenten. *De Consolatione Philosophiae* is een werk waarin Boëthius de spanning tussen antieke filosofie en christelijk geloof niet oplost, maar doelbewust in stand houdt. Zo toont hij de blijvende waarde van de antieke cultuur aan, waarbij het christendom niet de tegenpool is, maar een aanvulling — precies daar waar de rede haar grenzen bereikt. Wat dat betreft overstijgt Boëthius’ opvatting van de rollen van filosofie en religie zijn eigen tijd. Het bewijs hiervoor laat zich vinden in een moderne invulling van Boëthius’ gedachten verwoord door de twintigste-eeuwse filosofe Simone Weil:

“C'est ce rôle du désir dans l'étude qui permet d'en faire une préparation à la vie spirituelle. Car le désir, orienté vers Dieu, est la seule force capable de faire monter l'âme. Ou plutôt c'est Dieu seul qui vient saisir l'âme et la lève, mais le désir seul oblige Dieu à descendre.”

Il ne vient qu'à ceux qui lui demandent de venir ; et ceux qui demandent souvent, longtemps, ardemment, Il ne peut pas s'empêcher de descendre vers eux."¹⁴⁶

Uiteraard heeft dit onderzoek zich enkel beperkt tot de functie van *De Consolatione* om de interactie tussen neoplatonisme en christendom in Boëthius' filosofie te belichten. Boëthius heeft echter veel meer geschreven en een nadere analyse van deze andere werken zou wellicht kunnen bijdragen aan een beter begrip van dit werk in het bijzonder. Ook de middeleeuwse scholastieke theologen heb ik hier slechts *en passant* behandeld. Hoe *De Consolatione* door hen is ontvangen, becommentarieerd en doorgegeven zou eveneens een waardevolle toevoeging kunnen zijn voor verder onderzoek.

¹⁴⁶ Weil 1950, p.118-119. Weils interpretatie van hoe men dichter tot God kan geraken d.m.v. gebed en studie is sterk geïnspireerd door het neoplatonisme; cf. Weil 1950 "Attente de Dieu", in het bijzonder het hoofdstuk „*Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*".

Bibliografie

Bakhtin, M.M. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. C. Emerson. Transl. W.C. Booth. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Boethius, A.M.S. 1918. *Theological Tractates. De Consolatione Philosophiae*. Ed. H.F. Stewart, E.K. Rand en S.J. Tester. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press / Heinemann.

Boethius, A.M.S. 1999. *The Consolation of Philosophy*. Vertaald en ingeleid door P.G. Walsh. Oxford: Clarendon Press.

Boethius, A.M.S. 2019. *Troost in Filosofie = De Consolatione Philosophiae*. Vertaald door P. Gerbrandy. Eindhoven: Damon.

Chadwick, H. 1981. *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Courcelle, P. 1967. *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire : Antécédents et postérité de Boèce*. Paris: Études Augustiniennes.

De Vogel, C.J. 1972. 'Boethiana II', *Vivarium* 10.1, 1–40.

Donato, A. 2013. *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*. New York: Bloomsbury.

Karamanolis, G. 2021. 'Creation in Early Christianity', in M.J. Edwards (ed.), *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, Abingdon, Oxon: Routledge, 55–67.

Marenbon, J. 2003. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press.

Marenbon, J. 2021. 'Anicius Manlius Severinus Boethius', in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). Geraadpleegd op 20 mei 2025, van <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/boethius/>

Mohrmann, C. 1976. 'Some Remarks on the Language of Boethius' *Consolatio Philosophiae*', in J.J. O'Meara en B. Naumann (eds), *Latin Script and Letters A.D. 400–900*. Festschrift Presented to Ludwig Bieler on the Occasion of his 70th Birthday, Leiden: Brill, 54–61.

Moorhead, J. 2009. 'Boethius' *Life and Late Antique Philosophy*', in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge: Cambridge University Press, 13–33.

- Nauta, L. 2002. "Magis sit Platonicus quam Aristotelicus": *Interpretations of Boethius's Platonism in the Consolatio Philosophiae from the Twelfth to the Seventeenth Century*, in S. Gersh en M. Hoenen (eds), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, Berlin: Walter de Gruyter, 165–204.
- O'Daly, G. 2001. *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. Aldershot [etc.]: Ashgate.
- Plato. 1963. *The Republic*. Ed. P. Shorey. Repr. London/Cambridge, MA: Heinemann / Harvard University Press.
- Plato. 2022. *Lysis; Symposium; Phaedrus*. Ed. C.J. Emlyn-Jones en W. Preddy. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Plotinus. 1984. *Plotinus V: Enneads V.1–9*. Ed. en vert. A.H. Armstrong. London/Cambridge, MA: Heinemann / Harvard University Press.
- Rand, E.K. 1904. 'On the Composition of Boethius' *Consolatio Philosophiae*', *Harvard Studies in Classical Philology* 15, 1–28.
- Relihan, J.C. 1993. *Ancient Menippean Satire*. Baltimore, Md. [etc.]: Johns Hopkins University Press.
- Shanzer, D. 2009. 'Interpreting the Consolation', in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge: Cambridge University Press, 228–254.
- Thomas van Aquino. 1987. *Faith, Reason and Theology*. Vertaald en ingeleid door A.A. Maurer. Toronto/Leiden: Pontifical Institute of Mediaeval Studies / Brill.
- Wallis, R.T. 1972. *Neoplatonism*. London: Duckworth.
- Weil, S. 1950. *Attente de Dieu*. Met een inleiding en noten van J.-M. Perrin. Paris: La Colombe, Éditions du Vieux Colombier.
- Weinbrot, H.D. 2005. *Menippean Satire Reconsidered: From Antiquity to the Eighteenth Century*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.