Anno XI. Luglio-Agosto 1908. N. 115-116.

ATENE E ROMA

BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

Direzione del Bullettino
Firenze — 2, Piazza S. Marco

Abbonamento annuale . . . . L. 8 —
Un fascicolo separato . . . . . „ 1 —

Amministrazione
Viale Principe Eugenio 27-A, Firenze

SOMMARIO

T. Tosi, Sul sesto peana di Pindaro 201
E. Proto, Dante e i poeti latini (*continuaz.*) 221
E G. Parodi, La critica della poesia classica nel XX canto dell'*Inferno* (*continuaz. e fine*). 237
Sophia Beduschi Todaro, In difesa della terza dimensione nella cultura 250
E. Pistelli, Si comincia male.... 254
Bibliografia menandrea 257
Recensioni. 258
Atti della Società 259
Notizie 260
N. Terzaghi, Albrecht Dieterich. 261

Sul sesto peana di Pindaro

I.

I primi sei versi del peana, citati da Aristide (II, 510 Dind. = Bergk[4], fr. 90), erano stati attribuiti dal Boeckh ad un prosodion delfico. La recente scoperta dei papiri di Oxyrhynchus, pubblicati dal Grenfell e dall'Hunt [1]), ha dato invece pienamente ragione all'Hartung, il quale ascriveva questi versi ad un peana. Due altri versi, che raccontano la morte di Neottolemo nel santuario di Delfi, erano già noti per lo Schol. a Pindaro, Nem. VII, 94 = Bergk[4] fr. 52 = Peana VI, vv. 117 sg. Da un passo del primo epodo (v. 61) si ricava che il peana fu composto ἐν θεῶν ξενίᾳ, la quale era una delle tre principali feste del calendario delfico, e dall'inizio della seconda strofe apprendiamo che l'istituzione della theoxenia si ricollegava al ricordo d'una carestia, che non sembra menzionata altrove, e su la quale poco o punto ci possono servire le parole troppo frammentarie dello Scoliasta. I dotti editori hanno opportunamente ricordato che il culto di Apollo stava sovente in rapporto con la liberazione da qualche pubblica calamità, e citano la statua degli Ateniesi ad Apollo Ἀλεξίκακος (Paus. I, 3, 4) e il tempio, a Bassae nell'Arcadia, di Apollo Ἐπικούριος così chiamato perchè ἐπικουρήσαντι ἐπὶ νόσῳ λοιμώδει (Paus. VIII, 41, 8). Si può citare anche il tempio di Apollo Ἀκέσιος, ricordato dallo stesso Pausania, il quale aggiunge: σημαίνοι δ' ἂν τὸ ὄνομα οὐδέν τι ἄλλοιον ἢ ὁ καλούμενος Ἀλεξίκακος ὑπὸ Ἀθηναίων (VI, 24, 6).

La solennità della festa, nella quale Pindaro compose il suo sesto peana, ci è dunque ben nota mercè la buona conservazione del papiro in questo punto. Lasciando andare la perdita completa degli ultimi tre versi della strofe α', di tutta l'antistrofe e dei primi sette versi dell'epodo, cioè i vv. 19-49, le gravi lacune del testo incominciano dopo l'esordio della strofe β', e precisamente in quella parte importantissima del peana, che serve come anello di congiunzione tra il ricordo della carestia e lo svolgimento del mito. Trascriverò il passo com'è dato dal Grenfell e dall'Hunt:

στρ. β' θύεται γὰρ ἀγλαᾶς ὑπὲρ Πανελ —
λάδος ἄντε Δελφῶν
ἔθνος εὔξατο λι —
65 μοῦ σ[
ευδ[
φιλε[
Κρόν[ιε
πρύτα[νι
70 τοι πα[
χρηστη[ρι
Πυθωνόθ[εν

[1] *The Oxyrhynchus Papyri*, Part. V, London, 1908.

I filologi, osserva opportunamente lo Schroeder, i quali nel papiro di Bacchilide si dettero allo sport di rifare interi versi perduti, troveranno qui un terreno poco adatto a tali seducenti tentativi: già i dotti editori inglesi hanno raccolto la messe più bella [1]). Mi pare tuttavia che di qualcuno fra tanti versi lacunosi si possa tentare una restituzione. Ai vv. 68-9 gli editori inglesi fanno osservare che, se non facesse difficoltà la differenza di colore nel papiro e la disparità nelle dimensioni della scrittura, si potrebbe qui riferire il fr. 48 e scrivere: Κρόν[ιε ⏑⏑⏑ παῖ] μακάρων — πρύτανι (cfr. Aesch. Prom. 169 μακάρων πρύτανις). Ma, dati questi inconvenienti, gli editori stessi scartano risolutamente tale combinazione. L'invocazione pindarica ricorda assai da vicino quella euripidea Κρόνιε, πρύτανι Φρύγιε (Tr. v. 1288) e, se non paresse soverchia l'audacia, potrebbe essere ricostituita col cfr. dei vv. 23 sgg. della VI Pyth. Proporrei dunque con ogni riserva:

Κρόν [ιε, βαρυόπα στεροπᾶν
πρύτα[νι ⏑ — — ⏑ ⏑ —
τοι πά[τερ (?)

E forse, se non m'inganno, si riesce a trovare la causa di tale invocazione. La carestia (v. 68) doveva avere infierito su tutta la Grecia poichè ὑπὲρ Πανελλάδος si celebrava a Delfi la festa di ringraziamento per la fine di quel flagello (vv. 62-65). Ma, come Apollo, anche Zeus aveva liberato la Grecia da una terribile calamità [2]), ed era perciò adorato in Egina come Ἑλλάνιος ο Πανελλήνιος [3]). L'un fatto rievoca l'altro nell'accesa fantasia del poeta: quindi l'invocazione a Zeus nel peana di Apollo. Un'ultima considerazione su questo punto: i Greci durante l'αὐχμός si rivolsero a Zeus per comando dell'oracolo di Delfi (ἡ Πυθία εἶπε Paus., χρησμοὶ θεῶν ἔλεγον Apoll.); a questo alludono forse le parole (χρηστη[ρι — Πυθωνόθεν) dei vv. — 71-72?

Col v. 73 il poeta passa alla parte centrale del peana, cioè al racconto mitico. Il testo, ripeto, è miseramente frammentario proprio nel punto, nel quale importerebbe conoscere con precisione il processo di collegamento tra la narrazione mitica e le circostanze particolari donde il peana ebbe origine. Ecco il passo coi supplementi del Grenfell e dell'Hunt:

καί ποτε[
Πάνθοο[ς — Δαναῶν ὅτε παῖ —
δες Τρωΐα [⏑ ⏑ — ⏑ ⏑
76 ἤνεγκε [⏑ ⏑ — Διομή —
δεα πάϊς [Ζηνὸς — ⏑ ⏑ — ⏑ —
ον ἐμβα [λὼν ἰὸν ἔσχε μάχας
Πάριος ἑ[καβόλος βροτη
σίῳ δέμαί θεός

Il poeta lirico disdegna i trapassi tranquilli da un episodio ad un altro, da una prima scena ad una seconda, come fa il cantore omerico, e con uno slancio ardito s'innalza dal fatto momentaneo e contingente, che è la causa occasionale del suo canto, in una sfera superiore e ideale, nella regione eroica e divina. Solo dunque per congettura noi potremo tentare di penetrare nell'intimo pensiero dell'autore. Il Πάνθοος del v. 74 è, se non erro, un elemento prezioso per stabilire il rapporto ideale tra il racconto mitico e la materia precedente. Su Panthoo gli editori annotano: « was a priest of Apollo at Delphi and subsequently at Troy, cfr. Verg. Aen. II, 319 sg. ». Qualche cosa di più possiamo sapere dalla poesia omerica. Nell'Iliade Panthoo compare una sola volta, insieme a Priamo e agli altri vegliardi troiani (Γ 146), ma una parte cospicua è riservata ai figli

1) *Berl. philol. Wochensch.*, 1908, n. 6, p. 169.

2) Paus. II, 29, 7-8, cfr. I, 44, 9, II 30, 3-4, Isocr. 9, 14, Apoll. III, 12, 6, Schol. Ar. Eq. 1253. Dalla stessa fonte di Paus. attinge lo Sch. Pind. Nem. V, 10, il quale riferisce anche un' altra versione, secondo cui la Grecia sarebbe stata devastata da un κατακλυσμός invece che da un αὐχμός. Apollodoro poi parla di ἀφορία, di ἀκαρπία.

3) Pind. Nem. V, 10 πὰρ βωμὸν πατέρος Ἑλλανίου, Peana VI, 125 e lo schol. *ad loc.*: ἱερὸν Διὸς Ἑλλανίου ἐν Αἰγίνῃ ὅπου συνελθόντες εὔξαντο περὶ τοῦ αὐχμοῦ. Ἑλλάνιος anche Ar. Eq. 1253; Πανελλήνιος Paus. II, 29, 8.

Polidamante (N 756, Ξ 450, Σ 249 sg.) ed Euforbo (Π 808 sg., 850; P 9 sg.). È notevole che Polidamante occupi nella seconda parte del poema l'ufficio che nella prima è invece assegnato all'indovino Eleno; di lui infatti si dice, Σ 250: οἷος ὅρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω. Euforbo a sua volta divide con Apollo la gloria di aver trionfato su Patroclo (Π 849 sg.), e quando è ucciso da Menelao lo stesso Dio si preoccupa di salvare il suo cadavere e le armi (P 71 sg.). Panthoo infine ha per moglie Φρόντις (P 40). Tutti questi elementi, combinati col ben noto verso virgiliano, Aen. II, 319:

Panthus Othryades, arcis Phoebique sacerdos,

servono a delineare con sufficiente sicurezza la personalità di Panthoo: egli è un troiano che sta in stretto rapporto col culto e con la divinità apollinea.

Ed ora si consideri: il poeta canta Apollo ἀλεξίκακος od ἐπικούριος o ἀκέσιος, il dio cioè che libera gli uomini pii, che a lui si rivolgono, da qualche grave calamità; niente di più naturale dunque che Apollo, nella notte della distruzione di Troia, proteggesse il suo sacerdote Panthoo dalle armi dei Greci. Così il virgiliano *telis Panthus elapsus Achivom* (Aen. II 318) non sarebbe un'invenzione del poeta romano, ma risalirebbe a fonti ben più antiche. La liberazione di Panthoo durante il sacco di Troia, per intervento di Apollo, è parallela a quella di Creusa, moglie di Enea, per opera della Madre degli Dei e di Afrodite (Paus. X, 26, 1, cfr. Verg. Aen. II, 788 *sed me magna Deum genetrix his detinet oris*), e richiama subito alla mente l'episodio di Stesicoro il quale, nella sua Ἰλίου πέρσις, cantò che Ecuba fu rapita e trasportata da Apollo nella Licia (Paus. X, 27, 2 = fr. 19 B.[4]). Ma il raffronto più istruttivo è quello coll'epinicio terzo di Bacchilide: anche Creso, quando Sardi fu presa dai Persiani, ebbe salva la vita da Apollo (23 sg.) e lui, mentre già divampavano le fiamme del rogo, il dio di Delo trasportò con le figlie nel paese degli Iperborei, per mercede della sua pietà (58 sg.).

Ammettendo dunque che Panthoo fosse stato δι' εὐσέβειαν salvato da Apollo, non solo si stabilisce un nesso tra il motivo occasionale del peana e l'esordio della narrazione mitica, ma si spiega altresì l'intonazione di quest'ultima. Pindaro non è Omero, il quale narra i fatti come se fossero interamente nuovi, e sente il bisogno d'istruire i suoi uditori e di orizzontarli, sia pure con parsimonia, su la successione naturale degli avvenimenti; egli invece presuppone un pubblico già istruito nella materia, e procede da un'allusione ad un'altra, con una forza straordinaria di concentrazione, senza legami intermedi. Ma anche in questa rappresentazione tumultuaria vi è sempre un filo che regge e coordina le varie fasi del racconto, vi è un punto centrale intorno al quale convergono e si raggruppano i fatti singoli. Ciò che nella narrazione mitica del sesto peana domina sovrano è lo sforzo continuo, col quale Apollo cerca d'impedire o di protrarre la distruzione di Troia. Egli ferisce Diomede costringendolo ad abbandonare il campo (76-80), uccide Achille, il grande baluardo dei Greci (81-86), si oppone con ogni mezzo ad Hera e ad Athena (87-89), ostacola i progressi dei Greci, è sempre vigile nell'opera sua di protezione (89-91), e quando la forza del fato trionfa su la volontà di Zeus, quando Troia è distrutta, egli, il dio protettore della città, si vendica del distruttore, di Neottolemo. Così il racconto mitico si ricongiunge al fatto particolare, pel quale il peana fu composto, mediante un accenno fugace alla protezione data a Panthoo da Apollo nella notte del sacco di Troia, e questo accenno basta al poeta per entrare *ex abrupto* a descrivere gli sforzi coi quali Apollo tenta di opporsi alla rovina della città. Due sono i termini nei quali si estende il grande squarcio pindarico

un atto di salvazione e un atto di punizione, Panthoo e Neottolemo; nell'uno Apollo è considerato come ἐπικούριος, nell'altro — lo vedremo in seguito — come dio della vendetta.

Fissato il rapporto ideale che lega fra loro i vari elementi di questa parte del peana, tenterò qualche congettura, conforme al concetto che mi è parso di scoprirvi. Il mito incomincia (v. 73) con καί ποτε [⏑⏑— —⏑⏑ —⏑⏑ ——. Egualmente Bacchilide, III, 23 sg.: ἐπεί ποτε καὶ δαμασίππου | Λυδίας ἀρχαγέταν, | εὖτε τὰν πεπρωμέναν | Ζηνὸς τελειοῦσαι κρίσιν | Σάρδιες Περσᾶν ἑάλωσαν στρατῷ | Κροῖσον ὁ χρυσάορος | φύλαξ' Ἀπόλλων (ed. Taccone). Il v. 73 doveva dunque contenere un concetto presso a poco come questo: « un giorno il figlio di Latona difese anche Panthoo ». Proporrei dunque:

καί ποτε [⏑⏑— Λατοίδας ἐφύλαξεν

In questo caso dovremo leggere al v. 74 Πάνθοο[ν. Nello stesso verso non v'è ragione per non accogliere il supplemento Δαναῶν ὅτε παί]δες degli editori inglesi; ma come si supplisce alla lunga prima di Δαναῶν? sarebbe appropriato ὀν, se non facesse difficoltà l'incontro di un secondo ὀν al v. 78 (cfr. tuttavia Pyth. IX, 14 sg.). Al verso 75 .δες Τρωΐα [⏑⏑ —⏑⏑ non oso proporre alcuna congettura; credo però che, se un supplemento è possibile, questo non dovrebbe scostarsi di molto, come concetto, dai versi di Bacchilide XI, 120-123: .... Πριάμοι 'ἐπεὶ χρόνῳ | βουλαῖσι θεῶν μαχάρων | πέρσαν πόλιν εὐκτιμέναν | χαλκοθωράκων μετ' Ἀτρειδᾶν. Al v. 76 leggerei ἤνεγκ' ἐ[κ βελέων, cfr. Pyth. IV, 162, Ξ 428 sg., Π 678 sg.

Qualche considerazione meritano anche i vv. 105 sg., dove si parla dell'infelice nostos di Neottolemo:

ἀλλ' οὔτε ματέρ' ἔπειτα κεδνὰν
ἔιδεν, οὔτε πατρωΐοις ἐν ἀρο[ύραις
ἵππους Μυρμιδόνων
χαλκοκορυ[στ]ὰν [ὁ]μιλον ἔγε[ιρε

Grenfell ed Hunt annotano: « as the text stands χαλκ. ὅμιλον is in apposition with ἵππους. There is not room in the lacuna for [θ' ὅ]μιλον: perhaps χαλκοκορυ[στ]ὰν <θ'> [ὅ]μιλον should be read, but the particle is not necessary ». Data la rinomanza di Ftia come produttrice di cavalli ci attenderemmo, dopo ἀρούραις, invece di ἵππους un epiteto come per es. ἱπποβότοις, cfr. Eur. Androm. 1229 sg.: τῶν ἱπποβότων — Φθίας πεδίων. Ma, secondo me, tutto è a posto, ed ἵππους χαλκ. ὅμιλον è una delle tante audaci metafore pindariche che rendono più viva la rappresentazione. Al v. 110 il papiro ha ε[...]εν. Gli editori suppliscono ἔ[λαθ]εν, confrontando Pyth. III, 27. Nem. I, 37, ma propongono anche ἔ[μαθ]εν, cfr. Nem. VII, 17 sg. Egualmente bene andrebbe ἔ[φυγ]εν, cfr. Ol. X, 42, ε 289, ξ 170. Al v. 119-20 gli editori scrivono: κτάν<ε>ν — [<ἐν> τεμέ]νεϊ Il papiro invece ha κτανεῖν, con questa nota marginale: ξ̄ (Ζηνόδοτος) κτανεμεν· γράφεται [κταν]έν. Poichè lo spazio della lacuna dimostra che al principio del v. 120 si è perduta una sillaba, la lez. κτανέμεν sarebbe metricamente corretta. Ma, come osservano giustamente gli editori, un tempo finito è qui più naturale, ed è probabile che la costruzione infinitiva, attribuita a Zenodoto, sia stata a torto introdotta nel testo per influenza dei vv. 115-7 (...μή μιν ἐΰφρον ἐς οἶμον — μήτ' ἐπὶ γῆρας ἵξέ-μεν βίου). Comunque sia, ci si aspetterebbe non un aoristo, ma un infinito futuro corrispondente ad ἵξέμεν. Perciò gli editori ritengono κτανέ-μεν un errore grafico invece di κτάνεν-ἐν, dovuto all'influenza dello κτανεῖν del testo, molto più che il μ « is hardly certain ». In ogni modo sia con la correzione κτάνεν ἐν, sia con la lez. κτανέ-μεν, non dobbiamo supporre che Pindaro facesse uccidere Neottolemo direttamente da Apollo, invece che da un ἀνήρ come canta nella Nem. VII, 42. Sarebbe lo stesso come da Aesch. Agam. 375 sg. voler dedurre che Zeus e non Filottete avesse trafitto Paride. Su Neottolemo, come su Paride, pesa un Ἄτη ὑστερόποινος, e la divinità attende solo il momento opportuno perchè il colpevole paghi il fio della sua iniquità.

Per l'illustrazione del testo ricorderò altresì che tutto il periodo, vv. 89 sg.:

πρὸ πόνων
δέ κε μεγάλων Δαρδανίαν
ἔπραθον, εἰ μὴ φύλασσεν Ἀπόλλων.

ha un andamento epico che ricorda l'omerico, Σ 454: καί νύ κεν αὐτῆμαρ πόλιν ἔπραθον, εἰ μὴ Ἀπόλλων, cfr. Φ 544 sg. I vv. 95 sg. richiamano i vv. 33 sg. della Pyth. XI, e il τάφῳ — πολυστόνῳ (98 sg.) del Pelide il v. 102 della Pyth. III: ὥρσεν πυρὶ καιόμενος — ἐκ Δαναῶν γόον.

In quest'analisi della parte centrale del peana, che costituisce il fulcro della grande rappresentazione pindarica, non sarà inutile qui in fine qualche parola anche sui vv. 76-80. Anche ammettendo che i supplementi degli editori non raggiungano un grado di certezza assoluta, dalle parti conservate del papiro risulta una variante così notevole da Omero, da meritare tutta la nostra attenzione. Λ 369 sg. Paride scocca una freccia contro Diomede e lo colpisce sì destramente che l'eroe è costretto a ritirarsi dalla battaglia. Nel sesto peana invece Diomede è ferito da Apollo, che ha preso le sembianze di Paride. La variante costituisce forse un compromesso tra la versione omerica ed un'altra tradizione epica perduta, ed ha un singolare riscontro nella leggenda della morte di Achille, com'è riferita da Igino, f. 107: .... *Apollo iratus Alexandrum Parin se simulans.... sagitta percussit et occidit* (*Achillem*). La versione d'Igino amalgama evidentemente una tradizione epica antichissima, la quale, secondo il Bethe [1], narrava come il solo Apollo uccidesse Achille [2], ed un'altra tradizione epica in cui l'eroe greco era ucciso da Paride col favore del dio [1]. La versione del mitografo, posteriore alla poesia epica, non è così recente come mostrava di credere lo Hescher [2]; quelle parole sembrano quasi la traduzione dei versi pindarici, sebbene la trasformazione di Apollo avvenga in un caso per l'uccisione di Achille e nell'altro pel ferimento di Diomede:

Apollo iratus Alexandrum Parin se simulans
.... sagitta percussit et occidit (Achillem).

ὃν ἐμβα[λὼν ἰὸν ἔσχε μάχας
Πάριος ἐ[καβόλος βροτῆ —
σίῳ δέμαϊ θεός

L'analogia è così evidente che ogni aggiunta mi pare superflua. Se ora la versione data da Igino rappresenta un compromesso fra due differenti versioni epiche, dovremo dire altrettanto di quella pindarica? dovremo cioè ammettere la coesistenza di una tradizione epica accanto a quella nota dell'Iliade, che narrasse come Diomede era stato ferito non da Paride ma da Apollo? in una parola i versi pindarici amalgamano la versione di Λ con un'altra versione che chiameremo x? A queste domande non siamo in grado di rispondere; qui basti aver posto il problema.

II.

Già gli editori inglesi hanno messo in rapporto il sesto peana con la Nemea settima, nella quale Pindaro si mostra più favorevole a Neottolemo. Noi sappiamo dagli antichi (Schol. Nem. VII, 94) che con questo secondo inno il poeta cercò di difendersi di fronte agli Egineti, discendenti degli Eacidi, dall'accusa di aver voluto offuscare la gloria del figlio di Achille. Poichè la Nemea settima è del 467 noi abbiamo un *terminus ante quem* per fissare la data del sesto peana. Se si accogliesse la tesi del Gaspar, il quale

[1]) *Theb. Heldenlieder*, p. 124.

[2]) Φ 277 sg. Alle testimonianze addotte dal Bethe possiamo ora aggiungere quella del sesto peana, vv. 81-86. L'analogia tra la sorte toccata a Meleagro e il destino riservato ad Achille, ambedue uccisi da Apollo, è stata messa in rilievo dal Wilamowitz, *Berliner Klassikertexte*, Hefte V, erste Hälfte, *Ep. und Eleg. Fragmente*, p. 26, ed era già stata riconosciuta dal Kühnert in Roscher's *Lexicon*, s. v. *Meleagros*, p. 2593.

[1]) Cfr. X, 359 sg.

[2]) In Pauly-Wissowa, *Real-Enc.* s. v. *Achilleus*, p. 238.

ascrive la Nemea settima al 493 (*Cronol. Pind.* 40), il sesto peana dovrebbe annoverarsi tra le più antiche composizioni pindariche, sarebbe cioè presso a poco sincrono alle Pitiche X, VI, XII, quando l'attività del poeta si svolgeva quasi esclusivamente nell'ambito di Delfi [1]). Comunque sia, la Nemea VII si può, rispetto al VI peana, considerare come una vera e propria palinodia. Il poeta antico non era servilmente legato ad una tradizione prestabilita, e quantunque Pindaro rimpianga il buon tempo antico, quando la Musa οὐ φιλοκερδής πω τότ' ἦν οὐδ' ἐργάτις (Isth. II, 6), in realtà poi anch'egli seguiva l'usanza del suo tempo. Pindaro, per usare un'espressione platonica, scrisse la Nem. VII οὐχ ἑκὼν ἀλλ' ἀναγκαζόμενος.

I due componimenti discordano notevolmente fra loro nel racconto della morte di Neottolemo. Sarebbe ozioso voler fissare i vari atteggiamenti che la leggenda assunse nella tradizione poetica e mitografica, ed è difficile stabilire quanto nelle singole versioni sia dovuto ad influenze locali delfiche e quanto ad invenzione dei poeti. La tradizione più antica risale a Pindaro (Peana VI, 112-119, Nem. VII, 40 sg.). L'intenzione di far cosa grata agli Egineti, solleticandone l'amor proprio e mettendo in buona luce un Eacide, è manifesta nella palinodia, anche se il poeta non lo dichiarasse da sè espressamente (Nem. VII, 102 sg.). Il tono invece cambia completamente quando passiamo alla prima redazione. Neottolemo è un empio, un sacrilego: senza misericordia, non rispettando la santità dei numi, trafisse il vecchio Priamo che implorava mercè all'ara di Zeus Herkeios; egli dunque deve perire presso l'altare di Apollo nel santuario di Delfi. La Νεοπτολέμειος τίσις era passata in proverbio, Paus. IV, 17, 4: Νεοπτολέμῳ τῷ Ἀχιλλέως, ἀποκτείναντι Πρίαμον ἐπὶ τῇ ἐσχάρᾳ τοῦ Ἑρκείου, συνέπεσε καὶ αὐτὸν ἐν Δελφοῖς πρὸς τῷ βωμῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀποσφαγῆναι· καὶ ἀπὸ τούτου τὸ παθεῖν ὁποῖόν τις καὶ ἔδρασε Νεοπτολέμειον τίσιν ὀνομάζουσιν. Questo concetto di una nemesi divina, che perseguita e punisce il reo nel modo stesso col quale consumò la sua colpa, è consentaneo al carattere della poesia pindarica. Il poeta qui canta senza la preoccupazione di dover misurare le parole per non ferire la suscettibilità di questa o di quella città, e non è costretto a far violenza alle proprie idee e al suo profondo sentimento religioso. Non è lui forse che così si rivolge a Zeus con l'accento della preghiera: εἴη, Ζεῦ, τὶν εἴη ϝανδάνειν (Pyth. I, 29)? e non è lui che si scaglia contro la violenza (Pyth. VIII, 15), e prega Apollo di concedergli di vivere secondo i dettami della legge divina (ivi, 68)?

Ma non solo per questa innata spiritualità il poeta doveva giudicare così severamente l'atto sacrilego di Neottolemo, ma anche per i rapporti che lo legavano alla religione di Delfi. Che la casta sacerdotale delfica vedesse nel figlio di Achille un violento, è dimostrato dalle versioni, che noi troviamo in scrittori posteriori a Pindaro, secondo le quali l'eroe si era recato a Delfi per distruggere il tempio di Apollo [1]), o per chiedere conto al dio della morte di Achille [2]), e dai versi stessi pindarici che lo mostrano in urto coi sacer-

[1]) Recentemente il Wilamowitz (*Sitzungsberichte d. preuss. Akad. der Wissenschaften*, 19 Marzo, p. 328-352) ha sostenuto che la Nem. VII[a] fu composta verosimilmente nel 485. Io conosco attualmente il lavoro del W. soltanto per quello che se ne dice nella *Wochensch. f. klass. Philol.* N. 22 (29 Maggio 1908), p. 614, ed ignoro affatto le osservazioni critiche ed esegetiche sui peani pindarici dello Housman nella *Class. Review*, XXII, 1 (Febb. 1908), p. 8-12, perchè, disgraziatamente, l'ultimo fasc. di questa Rivista, visibile a tutto il 2 Luglio nella Biblioteca Nazionale di Firenze, è quello del Dicembre 1907!

[1]) Eurip. Androm. 1095. Al carattere empio di Neottolemo si riferisce anche una leggenda locale, riportata da Paus. II, 5, 5, che non è altro se non un duplicato di quella delfica: su la strada da Corinto a Sicione si trovava un tempio rovinato da un incendio, ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν ναὸν Ἀπόλλωνος εἶναι λέγουσι, καὶ ὅτι Πύρρος κατακαύσειεν ὁ Ἀχιλλέως αὐτόν.

[2]) Eurip. Or. 1657, Androm. 1107 sg., cfr. Strab. IX, 421.

doti del tempio (Peana VI, 117 sg., Nem. VII, 40 sg.). Ora non bisogna dimenticare che Pindaro è un discendente degli Egidi, di quegli eroi cioè che nelle loro migrazioni leggendarie portarono seco e diffusero il culto di Apollo Carneo, e che a Delfi, nel santuario apollineo, il poeta godeva, come più tardi anche i suoi discendenti, di onori eccezionali cfr. Plut. *de sera num. vind.* 13). Preziosa per noi è la notizia di Paus. X, 24, 4-5, là dove descrive il santuario di Delfi, notizia che deve esser messa in rapporto coll'altra già citata su la Νεοπτολέμειος τίσις: ἕστηκε, egli dice, δὲ καὶ ἀγάλματα Μοιρῶν δύο· ἀντὶ δὲ αὐτῶν τῆς τρίτης Ζεύς τε Μοιραγέτης καὶ Ἀπόλλων σφίσι παρέστηκε Μοιραγέτης. θεάσαιο δ' ἂν ἐνθαῦτα καὶ ἑστίαν, ἐφ' ᾗ Νεοπτόλεμον τὸν Ἀχιλλέως ὁ ἱερεὺς ἀπέκτεινε τοῦ Ἀπόλλωνος.... ἀνάκειται δὲ οὐ πόρρω τῆς ἑστίας θρόνος Πινδάρου. σιδήρου μέν ἐστιν ὁ θρόνος, ἐπὶ δὲ αὐτῷ φασιν, ὁπότε ἀφίκοιτο ἐς Δελφούς, καθέζεσθαί τε τὸν Πίνδαρον καὶ ᾄδειν ὁπόσα τῶν ᾀσμάτων ἐς Ἀπόλλωνά ἐστιν. Niente più di questo passo del Periegeta serve a gettar luce sul carattere particolare del componimento pindarico. L'uomo che ha un θρόνος nel tempio apollineo non è più un semplice poeta, ma un cantore ispirato, l'interprete fedele della religione di Delfi. Il suo θρόνος è vicino all'ara dove cadde Neottolemo, e presso quest'ara stanno i simulacri delle Moire, e Zeus ed Apollo Μοιραγέται [1]). Neottolemo ha profanato l'ara di Zeus Herkeios, ed ecco Apollo Μοιραγέτης che punisce l'atto empio in nome di Zeus Μοιραγέτης. Questo motivo religioso costituisce, a parer mio, il substrato più antico della leggenda, quando gli elementi politico-sacerdotali delfici, che già dovevano avere influito su la sua formazione, come dimostra la contesa dell'eroe coi sacerdoti, non avevano ancora assunto quella preponderanza che troviamo nelle versioni posteriori. È verisimile che già il cantore epico della Ἰλίου ἅλωσις si schierasse piuttosto dalla parte dei vinti che da quella dei vincitori, i quali, nella loro furia di distruzione, non avevano rispettato neppure i luoghi sacri agli Dei. Ma la poesia lirica accentua e rafforza quest'elemento religioso della saga. Che Stesicoro ponesse i Troiani sotto la protezione di Apollo, ma in un modo assai diverso da quello dell'epopea, che egli cioè poetasse, come dice il Seeliger, « im Dienste der apollinischen Religion » [1]), risulta luminosamente dai framm. 19 e 69. Pindaro continua la tradizione del suo grande predecessore.

Certo non a tutti i Greci, i quali avevano partecipato al sacco di Troia, la religione di Delfi era risolutamente ostile, ma ciò si deve ad influenze locali. Così la parte notevole che Polignoto nella sua pittura della lesche degli Cnidi assegnò al focese Epeo e ad Aiace di Oileo, l'eroe dei Locresi vicini ed amici dei Focesi, ha la sua origine nella supremazia acquistata un tempo dalla Focide su Delfi [2]). Se Neottolemo nella pittura polignotea occupava il posto più cospicuo fra tutti gli eroi greci, il fatto si spiega perchè, come notò già Pausania (X, 26, 4), la lesche era situata sopra la sua tomba. Se infine Neottolemo aveva un culto a Delfi (Paus. X, 24, 6 καὶ οἱ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν οἱ Δελφοί), ciò dimostra soltanto che tra i discendenti dell'Eacide e gli abitanti del centro apollineo si doveva essere addivenuti ad un componimento amichevole. Ma questo culto non esclude la precedente ostilità di Apollo verso il figlio di Achille. Finora sapevamo che l'eroe periva per aver voluto commettere un atto di distruzione contro il tempio di Apollo o un atto di ribellione contro il dio medesimo; oggi invece, dopo la scoperta del sesto peana pindarico, noi sappiamo che Apollo stesso

[1]) Paus. V. 15, 5: δῆλα οὖν ἐστιν ἐπίκλησιν εἶναι Διὸς ὃς τὰ ἀνθρώπων οἶδεν, ὅσα διδόασιν αἱ Μοῖραι καὶ ὅσα μὴ πέπρωται σφισι.

[1]) *Die Überlieferung der griech. Heldensage bei Stesichoros*, Meissen 1886, p. 36. Cfr. M. Mayer, *De Eurip. mythopoeia*, Berl. 1883, p. 49 sg.

[2]) Cfr. Robert, *Die Iliupersis des Polygnot*, 17° Hall. Winckelmannsprogramm (1893), p. 63 sg., Weizsäcker, *Polignots Gemälde*, Stuttgart 1895, p. 15 sg.

volle la morte dell'eroe per un atto sacrilego commesso non a Delfi ma ad Ilio.

Ho già detto che questo, secondo me, è il motivo più antico della leggenda. La morte di Neottolemo nel tempio di Delfi, per aver trafitto Priamo all'ara di Zeus Herkeios, è un duplicato della morte di Achille nel tempio di Apollo Timbreo, per aver quivi ucciso il giovinetto Troilo [1]). Padre e figlio hanno attirato sopra di sè la collera della divinità apollinea, e la loro morte è considerata come la punizione di una colpa morale. Che l'episodio della morte di Achille, rivestito di tale concetto etico, risalga — se non al poema arktineo come sosteneva ingiustamente il Brunn [2]) — almeno all'antichissima lirica, è provato a sufficienza dalla testimonianza di Ellanico, un logografo cioè che compone amalgamando versioni esiodee e liriche, non che leggende locali fiorite sul terreno dell'epos (FHG, 135). Ma noi qui vogliamo limitarci alla Νεοπτολέμειος τίσις e poniamo la questione: è possibile risalire nella formazione della leggenda più su del sesto peana pindarico? Stesicoro ha cantato l'Ἰλίου πέρσις, e le notizie degli antichi su l'opera sua dimostrano, come già dissi, qual parte egli assegnasse ad Apollo nella protezione e nella difesa dei Troiani. Il dio che libera Ecuba dalla schiavitù dei Greci (fr. 19), che è padre di Ettore (fr. 69), doveva vendicarsi contro l'eroe sacrilego che aveva fatto scempio di Priamo. Troppo stretti sono nella poesia di Stesicoro i rapporti che legano la famiglia di Priamo ad Apollo, per credere che o nella Ἰλίου Πέρσις in forma di profezia o nei Νόστοι in forma narrativa egli non facesse menzione del fatto. Ma un'altra ragione m'induce a riportare fino a Stesicoro l'episodio del sesto peana. In alcune pitture vascolari a f. r. del sec. V, come la celebre kylix di Brygos, l'hydria di Vivenzio e la pelike del Museo Archeologico di Firenze da me illustrata, l'ara presso la quale avviene l'uccisione di Priamo è contrassegnata da un simbolo apollineo, da un tripode cioè o da una palma. Io mi sono occupato altrove di questi simboli e, data l'insufficienza del materiale letterario, ho sostenuto che fossero simboli di Zeus e non di Apollo [1]), come erroneamente ho ritenuto allora la Νεοπτολέμειος τίσις posteriore all'epoca pindarica. Oggi devo ricredermi: il tripode e la palma non sono che l'espressione figurata della Νεοπτολέμειος τίσις. Le tre rappresentanze vascolari si distinguono dall'altre opere dell'Iliupersis per l'introduzione di motivi nuovi, e risalgono certamente ad un originale comune che si ispirò direttamente ad un componimento poetico diverso, secondo me, così nello spirito come nella forma dai poemi del ciclo epico. Ora se si pensa alla grande influenza esercitata dal poeta d'Imera, non sembrerà audace il supporre che il modello dei pittori vascolari, il quale rimonta al sesto sec., abbia attinto all'opera stesicorea.

Anche per questa via dunque la leggenda della morte di Neottolemo, come conseguenza dell'uccisione di Priamo, ci appare più antica di Pindaro. Resta a vedersi se il poeta tebano derivi direttamente da quello d'Imera, o se ambedue invece si siano ispirati ad un'opera, diremo così, di carattere più strettamente apollineo. A me sembra più probabile la seconda ipotesi. A Delfi, nel gran centro dorico, dobbiamo ricercare, secondo me, l'origine della Νεοπτολέμειος τίσις: essa è dovuta ad un poeta della cerchia religiosa apollinea. L'opera di questo poeta è un inno alla potenza e alla giustizia del dio delfico, che perseguita e punisce chi osò commettere

[1]) Troilo è figlio di Apollo, cfr. Apoll. Bibl. III, 12, 5, 7, Lych. 313, Schol. vet. Lych. 307: προσελθὼν ἀνείλεν (Τρωΐλον) ἐν τῷ βωμῷ, ᾧ, φασι, καὶ τιμωρῶν ὁ Ἀπόλλων αὐτόθι παρεσκεύασεν ἀναιρεθῆναι τὸν Ἀχιλλέα. ἐλέγετο δὲ ὁ Τρωΐλος φύσει εἶναι υἱὸς τοῦ Ἀπόλλωνος, θέσει δὲ Πριάμου. Troilo figlio di Apollo non è un'invenzione di Licofrone; anche Ettore, già secondo Stesicoro ed Ibico, passava per figlio di Apollo, cfr. Tzetzes, *ad Lych.* 266, Schol. Γ 314, Ω 259.

[2]) *Tr. Miscellen*, p. 175, cfr. la confutazione del Robert, *Bild und Lied*, p. 127.

[1]) In *Studi di Arch. e Num.* vol. III, p. 175.

un sacrilegio, ed acquista ben presto tanto favore, diffondendosi e radicandosi nella coscienza popolare, che il suo concetto informatore assume l'estensione e la consistenza di una verità proverbiale, come il Τενέδιος πέλεκυς. Dall'opera del religioso cantore delfico attinge Stesicoro, il grande poeta dorico, da lei deriva il sesto peana pindarico. Se fosse vera l'opinione del Wilamowitz, il quale nelle parole dello Schol. al v. 16 delle Troadi: πεφόνευται ὁ Πρίαμος ὑπὸ Νεοπτολέμου δικαίως, ἐπειδὴ καὶ τὸν πατέρα αὐτοῦ Ἀχιλλέα ἐλθόντα ἐπὶ τὸν γάμον τῆς Πολυξένης οἱ περὶ Ἀλέξανδρον ἐν τῷ τοῦ θυμβραίου Ἀπόλλωνος ἱερῷ λόγχαις ἀνείλον, vede le tracce del poeta dei Nosti [1]), l'ostilità del centro apollineo contro Neottolemo sarebbe sorta come reazione al sentimento e alle credenze degli argivi. In Argo Priamo era rappresentato come un traditore e giusta si riteneva la sua morte: a Delfi invece, invertendo i termini, Priamo era considerato una vittima e Neottolemo un violento, un sacrilego. All'opera del poeta dei Nosti si sarebbe così contrapposta quella del cantore apollineo, fonte diretta di Pindaro. Ma troppi sono, a parer mio, gli elementi spuri nello Schol. euripideo, perchè si possa sceverarne una materia epica genuina e trarne conclusioni positive che valgano a lumeggiare anche il sesto peana. Già forse soverchiamente audaci potranno sembrare molte delle mie affermazioni, che tuttavia ho voluto esporre perchè altri, meglio di me, da questi problemi saprà fare scaturire quella verità cui tutti aspiriamo.

Ma qualunque sia il giudizio su la presente ricerca, io credo di aver messo sufficientemente in rilievo il carattere religioso che informa il sesto peana e l'opera dei supposti predecessori di Pindaro. Questo fondo religioso risalta anche meglio quando pensiamo ad un altro fatto. Se l'ambiente dorico di Delfi avesse presentato in una luce così sfavorevole un altro eroe invece di Neottolemo, noi potremmo con fondamento supporre che ciò derivasse dalla ben nota tendenza dei Dori ad abbassare i rappresentanti delle altre stirpi. Ma Neottolemo è un discendente di Eaco, figlio di Zeus e di Egina, e gli Egineti, secondo lo stesso Pindaro, sono di origine dorica (Peana VI, 123 sg., Ol. VIII, 30, Pyth. VIII, 20). Il sentimento delfico così ostile al figlio di Achille non è dunque dettato da una tendenza imperiosa della stirpe, ma ha la sua base in un principio etico-religioso, che trascende le cause contingenti, astrae dai vincoli e dalle passioni stesse di razza, giudica e colpisce secondo giustizia. In questa atmosfera di religiosa serenità vive e respira il grande poeta tebano. Dopo il racconto della giusta punizione di Neottolemo, con un trapasso rapido e con una solenne movimentazione lirica egli intona l'inno ad Egina, e ricorda l'amore di Zeus per la vergine autoctona, quando i nembi velarono il grande amplesso e nacquero gli Eacidi. Pindaro celebra spesso questi eroi negli epinici, e con tutta probabilità li ricordò anche nell'ultima parte del sesto peana. Se nella sua austerità morale e nella sua profonda sottomissione alla religione di Delfi egli deve condannare l'Eacide che osò profanare l'ara di Zeus, il suo cuore può liberamente sciogliere un cantico all'isola che fu culla divina dei progenitori dell'eroe sacrilego. Nella dorica Delfi l'inno ad Egina dorica non discorda. Il poeta procede per contrapposizione, ma con un nesso lirico assai chiaro nella sua elevatezza: di fronte all'Eacide profanatore di Zeus Erkeios sta Eaco adoratore di Zeus Ellenico. Gli Egineti, che rimproverarono al poeta i suoi versi contro Neottolemo, avrebbero potuto perdonarlo, anche senza la settima Nemea, in grazia della terza strofe del sesto peana: in questa v'è tanto da soddisfare l'orgoglio e l'amor proprio del popolo più geloso delle sue glorie.

Ancora poche parole sull'idea generale del

[1]) *Hom. Unters.* p. 181 in N.

*

peana. È nota la grande arte con la quale Pindaro, al contrario di Bacchilide, sa collegare intimamente e profondamente le circostanze particolari al racconto mitico, e quale armonia esiste nell'opera sua fra il mito e l'intonazione del componimento. Egli prende le mosse dal presente, ed innalzandosi a grado a grado, per una serie più o meno lunga di associazioni arriva all'idea, al mito. Oppure, con un procedimento inverso, dall'idea generale discende al fatto particolare, che sta all'idea come l'effetto alla causa. Nel sesto peana il poeta applica il primo procedimento, che un critico assai competente chiama l'ordine sensibile e lirico, al contrario del secondo che ha piuttosto un carattere gnomico e didattico [1]). Ho già mostrato in qual modo la narrazione mitica del peana si ricongiunge, secondo me, al fatto reale: il motivo occasionale del canto è la theoxenia, una festa cioè in onore di Apollo liberatore da un pubblico flagello; dal concetto del dio ἀλεξίκακος si passa a quello simile di ἐπικούριος (accenno a Panthoo), e di qui allo splendido svolgimento del mito iliaco. Come Apollo liberò i suoi fedeli dalla carestia, così protesse Panthoo e difese fino all'ultimo i Troiani. In quest'ampio quadro pindarico il racconto mitico non è dunque legato al fatto particolare con un espediente tecnico esteriore e, molto meno, si può considerare come un elemento staccato, ma è fuso mirabilmente con la materia reale ed è compenetrato del medesimo spirito e di una medesima sostanza. Quindi una grande unità nelle varie parti del componimento, un pensiero unico e dominante che si sprigiona da tutto l'insieme ed è l'anima della rappresentazione. Come spesso negli epinici, anche qui la concatenazione delle immagini e dei pensieri è l'espressione di una verità astratta precisa, che il poeta non ha bisogno di proclamare direttamente, come nel IV peana, perchè scaturisce dalle profondità stesse del soggetto cantato. Quest'alta verità dice: l'uomo è impotente con le sole sue forze a fronteggiare e a superare i pericoli che lo circondano; solo nella protezione e nel favor degli Dei egli può trovare uno scampo e un'ancora di salvezza. Occorre essere pii per meritare la protezione dei Celesti; il dio che solleva chi si contiene nei limiti di giustizia, perseguita invece e punisce l'uomo violento. — La theoxenia è la constatazione del favore di Apollo, la tomba di Neottolemo è la testimonianza dell'ira vindice del nume.

Tale l'idea generatrice del sesto peana pindarico: il poeta è tutto compreso di questa idea, verso la quale — come verso un polo invisibile — si aggira senza posa la sua ispirazione. Muovendo dalla realtà presente egli con un colpo d'ala si solleva nella regione del mito, e la sua parola attinge la vetta di una verità più istruttiva e più alta.

Firenze, 30 Aprile 1907.

T. Tosi.

[1]) A. Croiset. *Hist. de la Litt. Grecque,*[2] II, p. 408.

ADDENDA

Su la cronologia avverto che il Wilamowitz (v. *supra,* p. 211, n. 1), con una serie di considerazioni che qui non si possono riferire, riporta il peana al 490. Un'avvertenza speciale merita poi l'opinione dello Housman su i vv. 76-80 (v. *supra,* p. 209 sg.). Anche lo Housman ha confrontato la fav. 107 di Igino, per concludere che nel passo pindarico si tratta veramente dell'uccisione di Achille e non del ferimento di Diomede: « the ἄφαρ of 81 is no hindrance », egli dice. « Diomede could only appear in 76 as one of the pair who fetched Achilles from Scyros; but the lacuna more probably contains like [θρασυμή]δεα πάϊς [Ζηνὸς Αἰακίδαν] [1]). Se lo Housman ha ragione, pur restando in tutto il suo valore il confronto con Igino, cadono le mie considerazioni a pag. 209 sg.

T. Tosi.

[1]) *Classical Review,* XXII, 1, p. 11.

DANTE E I POETI LATINI

Contributo di nuovi riscontri alla " Divina Commedia „

XV, 91 sgg.:

Tanto vogl' io che vi sia manifesto,
Pur che mia coscienza non mi garra,
Che, alla Fortuna, come vuol, son presto, ecc.

(Cf. anche *Paradiso* XVII, 23-4). Ora, qui giustamente si cita la risposta di Enea alla Sibilla (*Aen.* VI, 103-5): e il Torraca rileva l'abbondanza di simili espressioni di fermezza contro la Fortuna. Ma non sarà inutile citar le famose parole, con le quali Bruto apostrofa Catone (*Phars.* II, 242-4):

Omnibus expulsae terris olimque fugatae
Virtutis iam sola fides, quam turbine nullo
Excutiet fortuna tibi;....

XV, 116-7:

. . . . . però ch' io veggio,
Là, surger nuovo fummo dal sabbione.

Dell'opinione comune, che qui si tratti di polverio, dubita il Torraca, scrivendo: « di *fumo*, per polverio non credo si trovi esempio ». A lui si oppone il Barbi [1]), citando qualche modo di dire popolare, ma nessun esempio, che valga a persuadere della spiegazione comune. Credo perciò non inutili questi riscontri classici, alcuni dei quali veramente calzanti:

Virgilio, *Georg.* III, 110-11.

Nec mora, nec requies; at fulvae nimbus arenae
Tollitur....

Aen. II, 608-9:

Hic, ubi disiectas moles avolsaque saxis
Saxa vides, mixtoque undantem pulvere fumum....

Aen. VIII, 592-3:

Stant pavidae in muris matres oculisque sequuntur
Pulveream nubem et fulgentis aere catervas.

Aen. IX, 33-4:

Hic subitam nigro glomerari pulvere nubem
Prospiciunt Teucri ac tenebras insurgere campis.

[1]) *Bull. Soc. dant.* XII, 260.

Quest'ultimo è decisivo: *Aen.* XI, 908-9:

Ac simul Aeneas fumantis pulvere campos
Prospexit longe Laurentiaque agmina vidit....

Si aggiunga: Seneca, *Phoenissae*, 394-6:

Vide, ut atra nubes pulvere abscondat diem,
Fumoque similes campus in coelum erigat
Nebulas....

Inf. XVI, 106-8:

Io aveva una corda intorno cinta,
E, con essa, pensai, alcuna volta,
Prender la lonza alla pelle dipinta.

Altra volta, in un mio lungo studio su *Gerione* [1]), ebbi a scrivere: « Forse non fu estraneo alla concezione dantesca il ricordo dell'*aureus ramus*, che Enea può strappare, *si fata vocant*, e col quale si apre la via dell'Inferno e dell'uscita da esso ». Il Chistoni, in un pregevole studio su *La lonza dantesca* [2]), con accenno assai a me benevolo, si propose di rendere certezza la mia ipotesi; e lo fece. Però, cercando il significato simbolico della *corda* fondato su quello del *ramo*, ne conchiuse che esso debba esser quello della *sapienza*. Recentemente il Guerri [3]) si è proposto di conciliare la mia spiegazione della corda con quella del Chistoni; mostrando che il *segno della Grazia* e la virtù *attuale della sapienza* erano simboli fusi dagli esegeti molto prima di Dante. Certo io intendevo essere segno della Grazia di Cristo l'aver potuto vincere la fragilità della carne con la *corda*: ma il significato di questa io dicevo esser quello ovvio del *cingolo di castità*. Ora, non è il caso di mostrare qui per quale profondo significato teologico Dante arrivasse a fondere nel semplice *cingolo di castità* il significato alto della Redenzione, che

[1]) *Gerione* in *Giornale dantesco* VIII; p. 105, n. 1.
[2]) Estr. dalla *Miscellanea di studi critici in onore di A. Graf*: p. 26-29.
[3]) *Bull. Soc. dantesca*, XIV, 14.

fu opera di sapienza. Qui giova piuttosto rilevar la chiosa di Servio, riportata dal Chistoni: « Ramum ideo in silvis dicit latere, quia re vera in huius vitae confusione, maiori parte vitiorum, virtutis integritas latet ». Nè si dimentichi che il *ramo* è dono della *casta* Proserpina (*Aen.* VI, 402). Ad ogni modo, nei rapporti con Virgilio, come osservai e come confermò il Chistoni, la *corda* riproduce l'*aureo ramo*. Ambedue sono il segno della grazia divina per poter discendere all'Inferno, cioè del *fatale andare*. Con la *corda* Dante pensò di prender la lonza, cioè di vincerla, come Enea avea col *ramo* vinto Caronte; ed ora Dante abbandona la *corda* per scender nel Tartaro profondo, come Enea depone il *ramo*. Quale il significato di ciò, non è ora il caso d'indagare.

XVIII, 46-8[1]):

E quel frustato celar si credette
Bassando il viso; ma poco gli valse,
Ch'io dissi: O tu, che l'occhio a terra gette, ecc.

Seneca, *Oedipus*, 619-23:

Tandem, vocatus saepe, pudibundum extulit
Caput, atque ab omni dissidet turba procul,
Celatque semet. instat et Stygias preces
Geminat sacerdos, donec in apertum efferat
Vultus opertos Laius, fari horreo.

[1]) Lo SCHERILLO scrisse (*Giorn. stor.* XXXII, 166): « Nella *Germania* (§ 19) si narra: " Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena praesens et maritis permissa. Abscissis crinibus, nudatam, coram propinquis expellit domo maritus, ac per omnem vicum verbere agit. ,, Or, chi non ricorda i nuovi tormenti e nuovi frustatori della prima bolgia (*Inf.* XVIII, 23 sgg.)?... E se non proprio le adultere, questi così malconci sono i mezzani dei loro amorazzi. Curioso riscontro; che può trovare una spiegazione anche nel fatto, verosimile, che quel costume germanico fosse perdurato e si fosse esteso oltre Reno, così che il poeta fiorentino n'abbia potuto aver conoscenza o da racconti orali o da cronache ». A confermar l'ipotesi dello Scherillo, ricordo che nelle *Maccheroniche* (P. II, 161) il Folengo, di Boccalo che fustiga le streghe, dice:

....portat scoriadam forte trovatam
Qualem Vegnesae *vidi*, cum boia putanas
Per Merzeriam frustat, frustandoque currit,
Tandem arrivatas chioccat, tozzatque tapinas.

(Cf. A. LUZIO, *Studi folenghiani*, Firenze, Sansoni, 1899, p. 28).

XX, 20-21.

. . . . . , or pensa per te stesso
Com' io potea tener lo viso asciutto....

Ovidio, *Heroides*, XI, 9-10.

Ut ferus est, multoque suis truculentior Euris,
Spectasset siccis vulnera nostra genis.

XX, 28-30:

Qui vive la pietà quando è ben morta.
Chi è più scellerato che colui,
Che, al giudicio divin, passion porta?

Su questa terzina molte, anzi moltissime cose ho da dire; ma non è questo il luogo. Qui mi limito soltanto a riportar due riscontri importanti. Per il primo verso, all'esempio ovidiano (*Metam.* VI, 635) tenuto presente certamente da Dante nel *Paradiso* IV, 105, si aggiunga: Seneca *Hercules Oetaeus*, 984-6; 1027-8:

Si vera pietas, Hylle, quaerenda est tibi,
Iam perime matrem, pavida quid tremuit manus?
Quid ora flectis? hoc erit pietas scelus....
O misera pietas! si mori matrem vetas
Patri es scelestus....

Ripeto che non entro in esame del significato del verso; come non entro in quello dei due seguenti 29-30, nei quali mi sembra veder l'indicazione degl'indovini. A tal proposito si confronti *Theb.* III, 551 segg.:

. . . . . Unde iste per orbem
Primus venturi miseris animantibus aeger
Crevit amor? divumne feras hoc munus, an ipsi,
Gens avida et parto non unquam stare quieti,
Eruimus, quae prima dies, ubi terminus aevi,
Quid bonus ille deum genitor, quid ferrea Clotho
Cogitet? hinc fibrae et volucrum per nubila sermo
Astrorumque vices numerataque semina lunae
Thessalicumque nefas. At non prior aureus ille
Sanguis avum scopulisque satae vel robore gentes
Mentibus his usae; silvas amor unus humumque
Edomuisse manu; quid crastina volveret aetas
Scire nefas homini. Nos pravum et flebile vulgus
Scrutari penitus superos: hinc pallor et irae,
Hinc scelus insidiaeque et nulla modestia voti.

Mi riserbo di svolgere altrove con nuovi argomenti la mia tesi.

XX, 31-6:

Drizza la testa, drizza, e vedi a cui
S'aperse, agli occhi de' Teban, la terra;
Per ch'ei gridavan tutti: « Dove rui,

Anfiarao? perchè lasci la guerra?
E non restò di ruinare a valle,
Fino a Minos, che ciascheduno afferra.

A questo punto si cita il fatto come vien narrato da Stazio, *Theb.* VII, 794 sgg.; VIII, 27 segg.; e pel grido: *Dove rui?* si riporta quello di Plutone (84-5). E il Torraca annota: « *Rui* è nella domanda, che Plutone, meravigliato, rivolge ad Anfiarao nella *Theb.* VIII, 85, la qual domanda potè suggerir a Dante le interrogazioni dei Tebani ». Ma non solo le grida dei Tebani mancano nel racconto citato di Stazio, bensì anche l'aprirsi *agli occhi de' Teban la terra.* Io credo, dunque, che l'idea a Dante venisse dal racconto di Palemone che, insieme con Mopso e Attore, avea visto precipitar all'Inferno l'indovino (*Theb.* VIII, 134 sgg.):

Nuntius hortanti diversa in parte maniplos
Adrasto, vix ipse ratus vidisse, Palaemon
Advolat, et trepidans (steterat nam forte cadenti
Proximus) inspectoque miser pallebat hiatu.
« Verte gradum: fuge, rector, ait; si Dorica saltem
Terra loco, patriaeque manent, ubi liquimus, arces.
Non armis, non sanguine opus: quid inutile ferrum
Stringimus in Thebas? Currus humus impia sorbet,
Armaque, bellantesque viros: fugere ecce videtur
Hic etiam, quo stamus, ager: vidi ipse profundae
Noctis iter, ruptaque soli compage ruentem,
Illum heru, presagis quo nullus amicior astris,
Oecliden, frustraque manus cum voce tetendi [1]).
Mira loquor: sulcos etiamnum, rector, equorum,
Fumantemque locum, et spumis madida arva reliqui.
Nec commune malum est: tellus agnoscit alumnos,
Stat Thebana acies ». Stupet haec, et credere Adrastus
Cunctatur; sed Mopsus idem, trepidusque ferebat
Actor idem....

Di qui, dunque, Dante potette trarre l'idea della sua vivace rappresentazione, ampliando il numero degli spettatori e riferendola ai Tebani; dai quali fa irridere così Anfiarao, ispirandosi a quel che dice anche Stazio (VIII, 225-6), che dopo la battaglia i Tebani: « Nunc funera rident auguris ignari.... »

XX, 124-6:

Ma vienne omai, che già tiene il confine
D'ambedue gli emisperi, e tocca l'onda,
Sotto Sibilia, Caino e le spine.

Questo per la luna: e per il sole, *Purg.* II, 1-5:

Già era il sole all'orizzonte giunto,
Lo cui meridian cerchio coperchia
Gerusalem, col suo più alto punto;

E la notte, che, opposta a lui, cerchia,
Uscia di Gange fuor....

Per questa posizione del sole o della luna, fra l'uno e l'altro emisfero, cf. Lucano, *Phars.* VIII, 159-61:

Iam pelago medios Titan demissus ad ignes,
Nec quibus abscondit, nec si quibus exerit orbem,
Totus erat....

XXI, 7 sgg.

Quale, nell'arzanà de' Viniziani,
Bolle, l'inverno, la tenace pece,
A rimpalmar i lor legni non sani, ecc.

Questa, più che una similitudine, è un quadro a sè. Un altro esempio, che forse Dante tenne presente, sì per l'ampiezza di esso, sì pel modo, onde procede la descrizione: *chi.... chi....*; è l'altra similitudine delle *Georgiche* IV, 170 sgg., la quale si allarga nella stessa ampiezza quasi formando un quadro a sè, ed ha lo stesso modo di procedere: alii.... alii....;

XXII, 19-21:

Come i delfini, quando fanno segno
A' marinar, con l'arco della schiena,
Che s'argomentin di campar lor legno....

Alla similitudine virgiliana (*Aen.* V, 592 sgg.) citata dal Tommaseo, si aggiunga *Aen.* IX, 119-20:

Delphinumque modo demersis aequora rostris
Ima petunt....

Ma gli elementi della descrizione dantesca si hanno altrove. Ovidio parla dei delfini (*Metam.* III, 683 sgg.): l'arco della schiena

[1]) Le moderne edizioni hanno *tetendit*: ma le antiche, e forse Dante, leggevano *tetendi*.

si ha nei *Fasti*, II, 113: Inde, fide maius, tergo delphina recurvo. Altrove anche son detti *curvi* (*Heroides*, XVIII, 131): Iam nostros curvi norunt delphines amores: (*Metam.* II, 265-6):

. . . . . Nec se super aequora curvi
Tollere consuetas audent delphines in auras.

Inoltre, che il delfino sia segno di tempesta si ha pure in Ovidio (*Heroides*, XIX, 199-200):

Hic ego ventosas nantem delphina per undas
Cernere non dubia sum mihi visa fide.

E cf. anche *Phars.* V, 552: Nec placet incertus, qui provocat aequora, Delphin.

XXIII, 19.

Già mi sentia tutti arricciar li peli
Dalla paura....

All'esempio virgiliano si sostituisca, Ovidio, *Fastorum* I, 97:

Obstupui; sensique metu riguisse capillos.

XXIII, 97-98:

Ma voi chi siete, a cui tanto distilla,
Quant' i' veggio, dolor giù per le guance?

e cf. anche *Purg.* XV, 94-5:

Indi m' apparve un' altra, con quell' acque,
Giù per le gote, che il dolor distilla....

Ovidio, *Metam.* IX, 142-3:

Indulsit primo lacrymis, fiendoque dolorem
Diffidit miseranda suum....

Orazio, *Ad Pisones*, 429-30:

Pallescet, super his etiam stillabit amicis
Ex oculis rorem....

XXIV, 1-15: La famosa descrizione della brinata. Per essa, ai due esempi che si citano di Orosio e di Lucano, se ne aggiunga un altro di Seneca. Quando Dante scrive:

Lo villanello, a cui la roba manca,
Si leva, e guarda, e vede la campagna
Biancheggiar tutta, ond' ei si batte l'anca;...

Veggendo il mondo aver cangiata faccia
In poco d'ora; e prende suo vincastro,
E fuor le pecorelle, a pascer, caccia;

si può ricordar Seneca, *Hercules furens* 139-40:

Pastor gelida cana pruina
Grege demisso pabula carpit.

XXIV, 100 sgg.:

Nè O sì tosto mai, nè I si scrisse
Com' ei s' accese ed arse, e cener tutto
Convenne che cascando divenisse.

E poi che fu a terra sì distrutto,
La polver si raccolse per sè stessa,
E in quel medesmo ritornò di butto.

Dante stesso rivela la fonte di questa rapida trasformazione, soggiungendo:

Così per li gran savi si confessa
Che la Fenice more e poi rinasce....

Eppure tutti i commentatori, fin da Pietro, sono ricorsi alle *Metamorfosi* (XV, 392 sgg.), dove non è questa trasformazione! Vero è che Dante ha tenuto presente Ovidio pei vv. 108-11; ma Ovidio non dice nulla di quello, che veramente c'interessa; nè altro ci dice Brunetto Latini! Orbene, io credo che qui Dante abbia tenuto presente il *Carmen de Ave Phoenice* di Lattanzio[1]) (97 sgg.):

Aetherioque procul de lumine concipit ignem:
Flagrat et ambustum solvitur in cineres.
Quos velut in massam cineres umore evactos
Conflat; et effectum seminis instar habet.
Hinc animal primum sine membris fertur oriri,
Sed fertur vermi lacteus esse color...
Inde reformatur quali fuit ante figura
Et Phoenix ruptis pullulat exuviis.

Comprendiamo così perfettamente il richiamo alla favola della Fenice!

XXIV, 131-2:

Ma drizzò verso me l'animo e il volto,
E di trista vergogna si dipinse.

Seneca *Oedipus*, 619-20 (già citato):

Tandem, vocatus saepe, pudibundum extulit
Caput....

[1]) *Poetae latini minores* ed. Aem. Baehrens, Lipsiae, 1881 (vol. III, 253 sgg.).

XXIV, 145 sgg.

Tragge Marte vapor, di Val di Magra,
Che, di torbidi nuvoli involuto,
E con tempesta impetuosa ed agra, ecc.

Seneca, *Thyestes,* 87-9:

. . . . . mittor, ut dirus vapor
Tellure rupta, vel gravem populis luem
Sparsura pestis....

Seneca, *Hippolytus,* 736-7:

Fugit insanae similis procellae,
Ocior nubes glomerante Coro....

XXV, 1 sgg.

Al fine delle sue parole, il ladro
Le mani alzò con ambedue le fiche,
Gridando: Togli, Iddio, chè a te le squadro.

Da indi in qua, mi fur le serpi amiche;
Perch' una gli s' avvolse, allora, al collo,
Come dicesse: Io non vo' che più diche;

Ed un' altra alle braccia, e rilegollo,
Ribadendo sè stessa sì, dinanzi,
Che non potea, con esse, dare un crollo.

Il Torraca richiama il luogo precedente XXIV, 94, ove ha ricordato le serpi, che s'avventarono a Laocoonte (*Aen.* II, 216-19); meglio, forse, il Tommaseo ricorda il supplizio di Laocoonte a questo punto, dove si tratta di due serpi, delle quali una s'avvolge al collo. Ma nessuno, ch'io sappia, ha richiamata l'attenzione sul fatto che le due serpi si avventano a Vanni Fucci per punirlo della sua empietà; come appunto le serpi si avventano a Laocoonte per punirlo dell'atto temerario, che avea usato, contro il cavallo fatale (*Aen.* II, 40 sgg.). E i serpenti danteschi sembrano, come osserva il Torraca, aver senno e parole, appunto perchè derivano dai serpenti virgiliani, ministri dell'ira divina.

XXVI, 25 sgg.:

Chi è in quel foco, che vien sì diviso
Di sopra, che par surger della pira,
Ov' Eteocle, col fratel, fu miso.

Si nota che questo luogo deriva da Lucano, *Phars.* I, 551-2; e si citano i luoghi della *Tebaide,* a cui il fatto si riferisce (*Theb.* X 598 sgg.; XII, 428 sgg.). Ma non è stato notato, mi pare, che la splendida osservazione dantesca (85-7):

Lo maggior corno della fiamma antica
Cominciò a crollarsi, mormorando,
Pur come quella, cui vento affatica, ecc.

si trova già, come in embrione, nei seguenti versi di Stazio (XII, 447-8):

Vix ea, cum subitus campos tremor altaque tecta
Impulit adiuvitque rogi discordis hiatus....

XXVIII, 1-6:

Chi poria mai, pur con parole sciolte,
Dicer del sangue e delle piaghe a pieno,
Ch' i' ora vedi, per narrar più volte?

Ogni lingua, per certo, verria meno,
Per lo nostro sermone e per la mente,
C' hanno, a tanto comprender, poco seno [1]).

(Cf. anche XXXII, 1-6):

S' io avessi le rime aspre e chiocce
Come si converrebbe al tristo buco,
Sopra il qual pontan tutte l'altre rocce,

Io premerei, di mio concetto, il suco
Più pienamente; ma, perch' io non l'abbo,
Non senza tema a dicer mi conduco.

Cogli esempi virgiliani, che si citano (*Aen.* II, 361; VI, 625; a cui potrebbe aggiungersi *Georg.* II, 42), si pongano i seguenti di Ovidio (oltre *Metam.* VIII, 532-3, che deriva da Virgilio):

Tristium, I, v, 53-6:

Si vox infragilis, pectus mihi firmius aere,
Pluraque cum linguis pluribus ora forent;
Non tamen idcirco complecterer omnia verbis,
Materia vires exsuperante meas.

Tristium I, VI, 29-30:

Heu mihi, non magnas quod habent mea carmina vires,
Nostraque sunt meritis ora minora tuis!

Fasti, II, 119 sgg.:

Nunc mihi mille sonos, quoque est memoratus Achilles....
Deficit ingenium, maioraque viribus urgent:
Haec mihi praecipuo est ore canenda dies.

[1]) Cf. *Paradiso* XXIII, 55 sgg.

XXVIII, 30-1:

Dicendo: « Or vedi come io mi dilacco;
Vedi come storpiato è Maometto....

130-2:

Che furo: Or vedi la pena molesta,
Tu, che, spirando, vai veggendo i morti:
Vedi se alcuna è grande come questa.

Il D'Ovidio [1]) crede che l'esempio di Flegias (*Aen.* VI, 620) arieggi alla lontana il geremiaco esordio di maestro Adamo sulla *miseria* sua. Certamente: ma anche Maometto e Bertram dal Bornio ricordano Flegias: tanto più che il grido di Flegias precede di pochi versi quel « Non, mihi si linguae centum sint », di cui Dante si è ricordato a principio del canto XXVIII.

XXVIII, 103-5:

Ed un, ch'avea l'una e l'altra man mozza,
Levando i moncherin per l'aria fosca,
Sì che il sangue facea la faccia sozza.

Anche pel Mosca, come per Pier di Medicina, si cita il Deifobo virgiliano: il Vaccaluzzo [2]), per l'uno e per l'altro (e per Curio), ha citato alcuni vaghi ricordi di Lucano. Io credo di riferir qualche cosa di meglio, senza per questo rigettar il ricordo di Deifobo. Ovidio nelle *Metamorfosi* (III, 721 sgg.) racconta come Penteo è lacerato dalle Baccanti:

Illa, quid Actaeon, nescit; dextramque precanti
Abstulit: Inoo lacerata est altera raptu.
Non habet infelix quae matri brachia tendat;
Trunca sed ostendens disiectis corpora membris,
« Adspice, mater, ait....

come fa anche il Mosca, che, levando i moncherini, grida: Ricorderaiti ecc. E che sia possibile il riscontro, si vede dal fatto, che Seneca (*Oedipus*, 617-18) mostra, fra le ombre infernali, Penteo lacerato:

. . . . . sequitur et Bacchas lacer
Pentheus, tenetque saevus etiam nunc minas.

Or l'ombra di Penteo lacerato, come può mostrarsi, se non come fu in vita? Adunque, si mostra coi moncherini sanguinosi! Ancora: ma non fu strappato ad esso anche il capo (*Met.* 725 sgg.)?

. . . . . visis ululavit Agave;
Collaque iactavit, movitque per aera crinem;
Avulsumque caput digitis complexa cruentis
Clamat, Io comites, opus haec victoria nostrum est.

Or bene, se l'ombra di Penteo dovrà mostrarsi lacerata a dovere, come fu il corpo vivo; non sarà anche col capo tronco dal busto? Non potette aver di qui Dante l'ispirazione al suo Bertram dal Bornio (XXVIII, 118-23):

« Io vidi certo, ed ancor par ch'io 'l veggia,
Un busto senza capo andar, sì, come
Andavan gli altri della trista greggia.

E il capo tronco tenea per le chiome,
Pesol con mano, a guisa di lanterna,... »?

Però la precisa rappresentazione del tronco, che cammina, portando il suo stesso capo, gli potette sopravvenir d'altronde [1]).

XXVIII, 139-42:

Perch'io partii così giunte persone,
Partito porto il mio cerebro, lasso!
Dal suo principio, ch'è in questo troncone.

Così s'osserva in me lo contrapasso.

[1]) D'OVIDIO, *Studi sulla D. C.* p. 232.

[2]) *Op. cit.* 196 (nota).

[1]) Dante, prima di presentarcelo, fa una protesta curiosa: che avrebbe paura di raccontarlo, senza più prova: ma lo assicura la coscienza (112-17). Ma che vale questa coscienza per una cosa inventata? Non è questo un segno che Dante sapea di raccontar cosa, che pareggia il miracolo, perchè, se negli altri casi abbiamo almeno la possibilità momentanea dell'esistenza, qui nemmeno questa si ha? Adunque era miracolo evidente; e Dante potea invocare l'esempio di miracoli realmente accaduti. Chè, certamente, egli sapea ciò, che la Chiesa narrava di alcuni martiri: per es. di un santo a lui caro, S. Dionigi: « Sed ea tormentorum genera omnibus forti ac libenti animo perferentibus, Dionysius annum agens supra centesimum, cum reliquis securi percutitur septimo Idus Octobris. De quo illud memoriae proditum est, abscissum suum caput sustulisse, et progressum ad duo millia passuum in manibus gestasse » (Dal *Breviarium Romanum, die IX Octobris SS. Dionysii, Rustici, etc.* — Cf. anche: *die XXIX Novembris. S. Emygdii:* « Quo facto truncus eius mirabiliter erectus abiectum humo proprium caput tollens manibus per spatium trecentorum passuum ad Oratorium portavit.... »

Seneca, *Hercules furens*, 735-9:

Quod quisque fecit, patitur: auctorem scelus
Repetit, suoque premitur exemplo nocens.
Vidi cruentos carcere includi duces,
Et impotentis terga plebeia manu
Scindi tyranni....

XXIX, 1 sgg.

La molta gente e le diverse piaghe
Avean le luci mie sì inebriate,
Che dello stare a piangere eran vaghe.

Ma Virgilio mi disse: Chè pur guate?
Perchè la vista tua pur sì soffolge
Laggiù, tra l'ombre triste smozzicate?

Tu non hai fatto sì all'altre bolge.
Pensa, se tu annoverar le credi,
Che miglia ventidue la valle volge;

E già la luna è sotto i nostri piedi.
Lo tempo è poco omai, che n'è concesso,
Ed altro è da veder, che tu non vedi.

Così appunto, dopo il colloquio con Deifobo lacerato (col quale abbiam visto quanto han di comune le ombre smozzicate dantesche), anche Virgilio scrive (*Aen.* VI, 535-9):

Hac vice sermonum roseis Aurora quadrigis
Iam medium aetherio cursu traiecerat axem,
Et fors omne datum traherent per talia tempus;
Sed comes admonuit breviterque adfata Sibylla est:
Nox ruit, Aenea; nos flendo ducimus horas.

E pel v. 10: *E già la luna è sotto i nostri piedi,* calza un passo di Lucano, citato dal Belloni per altri luoghi (*Phars.* VI, 570-2):

alta
Nocte poli, Titan medium quo tempore ducit
Sub nostra tellure diem.

XXX, 25-7:

Quant'io vidi due ombre smorte e nude,
Che, mordendo, correvan di quel modo,
Che il porco, quando del porcil si schiude.

Seneca, *Hercules furens*, 758:

Errant furentes impiae Cadmeides.

Seneca, *Oedipus*, 615-7:

. . . . . peior hac genitrix adest
Furibunda Agave; tota quam sequitur manus
Partita regem....

XXX, 52-4:

La grave idropisìa, che sì dispaia
Le membra, con l'umor, che mal converte,
Che il viso non risponde alla ventraia, ecc.

Il Tommaseo cita Orazio *Carm.* II, II, 13-16: aggiungo Ovidio, *Fastor.* I, 215-6:

Sic, quibus intumuit suffusa venter ab unda,
Quo plus sunt potae, plus sitiuntur aquae.

XXXI, 10:

Quivi era men che notte e men che giorno.

Il Cavedoni cita a questo punto ZACH. XIV, 7; ma vedi Seneca, *Hercules furens*, 671-2.

. . . . . nocte sic mixta solet
Praebere lumen primus aut serus dies.

XXXI, 55-7:

Chè, dove l'argomento della mente
S'aggiunge al mal volere ed alla possa;
Nessun riparo vi può far la gente.

Il Tommaseo cita un passo della *Politica* di Aristotele; ma intanto si veda questo brano di Fedro (*Fabulae*, l. II, f. VI):

Contra potentes nemo est munitus satis;
Si vero accessit consiliator maleficus,
Vis et nequitia quidquid oppugnant, ruit.

XXXIII, 9:

Parlare e lagrimar vedrai insieme.

Virgilio, *Aen.* III, 344, 348:

Talia fundebat lacrimans....
Et multum lacrimas verba inter singula fundit.

Ovidio, *Tristium* I, III, 80:

Miscuit haec lacrymis tristia dicta suis.

Lucano, *Phars.* I, 190:

Et gemitu permixta loqui....

XXXIII, 76:

Quand'ebbe detto ciò, con gli occhi torti. (Cf. VI, 91).

Ovidio, *Metam.* II, 787:

Illa Deam obliquo fugientem lumine cernens.

XXXIII, 79 sgg.:

Ahi, Pisa, vituperio delle genti
Del bel paese là, dove il sì suona,
Poi che i vicini, a te punir, son lenti,

Movansi la Capraia e la Gorgona,
E faccian siepe ad Arno, in su la foce,
Sì ch' egli annieghi in te, ogni persona.

Questa splendida invettiva a me sembra ricordar la *Farsaglia*, IV, 110 sgg.:

Sic, o summe parens mundi, sic sorte secunda
Aequorei rector facias, Neptune, tridentis:
Et tu perpetuis impendas aera nimbis;
Tu remeare vetes quoscumque emiseris aestus.
Non habeant amnes declivem ad litora cursum,
Sed pelagi referantur aquis: concussaque tellus
Laxet iter fluviis. Hos campos Rhenus inundet,
Hos Rhodanus: vastos obliquent flumina fontes,
Rhiphaeas huc solve nives, huc stagna lacusque
Et pigras, ubicumque iacent, effunde paludes:
Et miseras bellis civilibus eripe terras.

XXXIII, 95-6:

E il duol, che trova, in su gli occhi, rintoppo,
Si volve in entro, a far crescer l'ambascia.

Ovidio, *Metam.* XIII, 539-40:

. . . . . lacrymasque introrsus obortas
Devorat ipse dolor....

XXXIII, 112-13:

Levatemi, dal viso, i duri veli,
Sì ch' io sfoghi il dolor, che il cor m' impregna.

Ovidio, *Ex Ponto,* II, XI, 9-10.

Grande voco lacrymas meritum, quibus ora rigabas,
Quum mea concreto sicca dolore forent.

XXXIV, 22:

Com' io divenni allor gelato e fioco....

Virgilio, *Aen.*, III, 308:

Deriguit visu in medio; calor ossa reliquit....

Ovidio, *Heroides,* X, 32:

Frigidior glacie, semanimisque fui....

Ovidio, *Fasti,* I, 98:

Et gelidum subito frigore pectus erat.

XXXIV, 25:

Io non morii, e non rimasi vivo....

Ovidio, *Tristium* I, III, 12.

Non aliter stupui, quam qui Iovis ignibus ictus
Vivit, et est vitae nescius ipse suae.

XXXIV, 112 sgg.

E se', or, sotto l'emisperio giunto,
Ch' è contrapposto a quel, che la gran secca
Coverchia, e, sotto il cui colmo, consunto

Fu l'uom, che nacque e visse senza pecca:
Tu hai li piedi in su picciola spera,
Che l'altra faccia fa della Giudecca.

Lucano, *Phars.* IX, 876-8:

Imus in adversos axes: evolvimur orbe:
Terga damus ferienda Noto. Nunc forsitan ipsa est
Sub pedibus iam Roma meis....

XXXIV, 118:

Qui è da man, quando di là è sera....

Cf. *Purg.* III, 25; IV, 137-9; XV, 6; XXV, 1-3; XXVII, 1-6; *Par.* I, 43. Per tutti questi luoghi il Belloni cita la *Farsaglia,* VI, 570-572. Si potrebbe aggiungere *Phars.* VIII, 217, 292:

Et totum mutare diem....
Et polus Assyrias alter noctesque diesque
Vertit....

Ma il punto più importante, non citato, ch'io sappia, è questo delle *Georgiche,* I, 247-51:

Illic, ut perhibent, aut intempesta silet nox,
Semper et obtenta densantur nocte tenebrae,
Aut redit a nobis Aurora diemque reducit,
Nosque ubi primus equis oriens adflavit anhelis,
Illic sera rubens adcendit lumina Vesper.

XXXIV, 133, fine:

Lo duca ed io, per quel cammino ascoso,
Entrammo, a ritornar nel chiaro mondo;
E, senza cura aver d' alcun riposo,

Salimmo su, ei primo ed io secondo,
Tanto ch' io vidi delle cose belle,
Che porta il ciel, per un pertugio tondo;

E quindi uscimmo a riveder le stelle.

Cf. Ovidio, *Metam.* V, 500-3:

. . . . . quum tu curisque levata,
Et vultus melioris eris: mihi pervia tellus
Praebet iter: subterque imas ablata cavernas
Hic caput attollo; desuetaque sidera cerno.

E così noi pure siamo usciti dall'Inferno!

E. Proto.

(Continua).

La critica della poesia classica

NEL VENTESIMO CANTO DELL'*INFERNO*

II.

Povero Virgilio! ora comprendiamo quel suo movimento di stizza contro il discepolo. Già l'accorgersi d'esser giunto nella bolgia degli indovini, doveva aver svegliato nel suo animo un vivo rammarico, mescolato di qualche imbarazzo; ma quando poi aveva veduto il discepolo piangere così abbandonatamente, l'imbarazzo s'era sfogato in malumore ed in stizza. Egli assale Dante con impaziente asprezza, come per estirpare subito in un sol colpo dal suo cuore la maligna radice d'una stolta pietà; ma se questa pare una buona ragione, è anche un cattivo pretesto: il vero è soprattutto ch'egli è malcontento di se stesso, e, come troppe volte ci accade, sfoga questo suo malcontento sopra colui che in fondo non ne ha colpa nessuna. Per ciò egli esagera, e per ciò il discepolo sente che esagera.

Nelle sarcastiche invettive contro i singoli dannati, Virgilio consuma quella fiamma di collera che gli s'era accesa dentro, e vien riacquistando il proprio equilibrio: dalla furiosa apostrofe contro Anfiarao alla mordace ma elegante ironia contro Aronta, c'è già un bel passo. Egli ha omai compiuto in gran parte il suo dovere, mettendo in grado il discepolo di giudicar rettamente di quei famosi indovini e delle celebrazioni, che i poeti ne avevano fatto; sicchè quando si presenta Manto, che lo richiama all'*Eneide,* egli ha già l'animo disposto a considerare con giusta e imparziale serenità l'opera propria. Ma egli sa bene che questa, dopo tutto, è assai più meritevole di scusa, anzi, forse, non ha bisogno di scusa. Un ultimo lieve guizzo di collera increspa all'ironia le sue labbra, nell'indicare con così precisi particolari a Dante quella pretesa fondatrice della sua Mantova; poi assume un'aria di raccoglimento e di riflessione, e invita il discepolo a stare attento e ascoltare.

Suso in Italia bella giace un laco....

Com'egli prende le mosse di lontano! Come il suo pensiero balza d'un tratto fin lassù, al suo bellissimo e diletto Benaco, che ha onde e fremiti di mare! Come s'indugia, nell'incalzare dei ricordi, a descrivere tutto il corso del Mincio, *velatus arundine glauca,* del suo Mincio, da quando esce dal lago e s'apre la via,

e fassi fiume giù pe' verdi paschi,

fino a quando *cade in Po*! Avvinto come da un desiderio della dolce patria, evidentemente egli s'obblia alquanto nel proprio discorso. Pure, non tutti i versi della descrizione sono così poetici come quei due, e si direbbe che Virgilio preferisca i particolari di carattere quasi scientifico, le schiette notizie geografiche.

È curioso osservare come Dante avesse riflettuto intorno alle ragioni che consigliarono a fondare una città in un luogo così inameno e insalubre come la *lama* di Mantova; ed è chiaro ch'egli si compiace di mettere in mostra il risultato delle sue riflessioni. Manto, — Virgilio lo ammette, — diede il nome alla città; ma non vuole però che ne fosse la fondatrice: ella seppe scegliere opportunamente il luogo per vivervi ritirata *a far sue arti*; ma soltanto dopo la morte di lei, le genti dei dintorni, riconoscendo che il luogo era sicuro e « *forte* Per lo pantan ch'avea da tutte parti », vi si raccolsero, e da colei che v'era vissuta e morta, e vi aveva tomba,

Mantua l'appellar, sanz'altra sorte.

Senza nessuna opera o pratica di sortilegio! Questo soprattutto importa a Virgilio di far notare; e ribatte sulla sua asserzione coi versi di colore oscuro che seguono poco dopo:

Però t'assenno, che se tu mai odi
originar la mia terra altrimenti,
la verità nulla menzogna frodi.

Se tu mai odi.... Con chi l'aveva Virgilio? Chi aveva *originato la sua terra altrimenti*? Dicono ch'egli dovrebbe averla anzitutto con se medesimo; e non sarebbe la cosa più singolare di questo singolarissimo canto, s'egli intendesse smentire proprio le affermazioni dell'*Eneide.* Infatti, in essa aveva detto che Mantova fu fondata da Ocno, figlio di Manto e del fiume Tosco; sicchè Manto non avrebbe nemmeno più il diritto di chiamarsi la *vergine cruda.* Il d'Ovidio, dunque, crede ch'egli miri a correggere e rettificare le sue antiche asserzioni: «.... quel che Virgilio ombra narra sul ponte della bolgia, serve giusto a correggere quel che Virgilio poeta aveva lasciato scritto. I travestimenti e travisamenti dei racconti classici erano di moda nel medio evo; il farli con un'intenzione fine era la moda di Dante; il far fare

alle ombre qualche palinodia di ciò che avevano detto o scritto nel mondo, era il suo metodo ». Poco dopo che il d' Ovidio ebbe pubblicato la sua *Esposizione* del canto ventesimo, dove si leggono queste parole, fu scoperto o anzi riscoperto un passo di Isidoro di Siviglia che afferma che la fondatrice di Mantova fu Manto, e si credette d'aver messo la mano proprio sui documenti, di cui Dante s' era fatto forte per riconfermare a Manto, d' accordo con Stazio, la sua contesa verginità, e per buttare sottosopra la narrazione del suo Maestro.

Ma pare che le cosiddette ' fonti ' dantesche sieno tutte minacciate da un comune destino: brillare un minuto, e poi,

> meteore pallide,
> pianeti spenti,

precipitare nel nulla. Che se ne fa del passo di Isidoro? Dante s' ingegna quanto può di togliere a Manto l'onore d' essere la fondatrice di Mantova; e Isidoro gli farebbe il bel regalo di affermare secco secco: no, la fondatrice è proprio Manto! Caso mai, era meglio starsene a Virgilio, che se non altro rappresentava l' origine dalla maga come indiretta, mettendo di mezzo un figliolo!

Io credo infatti che Dante non si sia allontanato da Virgilio, e che, se ad Isidoro spetta qualcosa, gli spetti il peggio, cioè, o in tutto o in parte, l' allusione di Virgilio contro coloro che *originavano la sua terra altrimenti*. Non mi pare possibile che Dante s' inducesse a tacciare l' *Eneide* di menzogna, in quel modo. Egli non la smentisce nè la corregge, egli la interpreta, secondo i canoni dell' esegesi del suo tempo [1]). In questa sua critica della poesia latina che stiamo esaminando, e che ha per scopo di invalidarne la testimonianza favorevole alle pratiche divinatorie, dobbiamo distinguere due parti: la prima vivacemente polemica; e questa seconda, che riguarda Virgilio, benignamente esplicativa. Così all' *Eneide* è fatta una parte a sè. Per interpretarla Dante si vale del metodo, che insegna nel *Convivio* (II 1): « .... si vuole sapere che le scritture si possono intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi. L' uno si chiama *litterale*....; l' altro si chiama *allegorico*, e questo è quello che si nasconde sotto il manto di queste favole, ed è una verità ascosa sotto bella menzogna: siccome quando Ovidio dice che Orfeo facea colla cetera mansuete le fiere: che vuol dire, che 'l savio uomo collo strumento della sua voce fa mansuescere e umiliare li crudeli cuori », ecc. ecc. Dunque, *la verità nulla menzogna frodi*, per quanto bella! La *verità ascosa* sotto il mito virgiliano dell' origine di Mantova è probabilmente questa: lo sposalizio di Manto col fiume Tosco e la nascita d' un figliuolo da un così strano matrimonio sono poetici simboli, mediante i quali Virgilio volle significare che Manto strinse certi legami col fiume (*Tosco*, forse, secondo Dante, anche il Mincio, perchè in Mantova *Tusco de sanguine vires* e Tosche le città circumpadane ?); ma, se ella ebbe qualche merito o parte nello scegliere e additare agli altri il luogo propizio, i veri fondatori vennero dopo, e furono genti nate sul fiume stesso, non già d' origine, per esempio, tebana (all' origine tebana fa una parte Servio).

Ma più bella e più profonda e ascosa verità senza dubbio è poi questa: che Mantova fu fondata, come tutte le altre città, per ragioni naturali di opportunità di luogo, e senza alcun bisogno di quegli incantesimi o di quelle pratiche divinatorie che i poeti fingono per adornare di bellezza i loro racconti, e che gli uomini grossi prendono per fatti reali di storia. Si capisce ora assai meglio perchè Virgilio credesse opportuno di diffondersi tanto a descrivere la postura di Mantova, dal punto di vista, per così dire, strategico, sul fiume, in mezzo all' acqua e ai pantani.

Dante dunque, ossia Virgilio per lui, dando un' interpretazione naturalistica del mito della fondazione di Mantova, non ha l' occhio soltanto a Mantova. L' esempio ch' essa gli fornisce con così bella opportunità poetica, vale per tutti, e basta a mostrare o colpevoli di menzogna o almeno finte per la necessità della menzogna poetica tutte le narrazioni, che si leggevano negli scrittori antichi e medievali, e correvano anche sulla bocca del popolo, intorno alle origini astrologiche e magiche di tante città. Roma stessa non era stata fondata per l' auspicio de' sei e de' dodici avoltoi? Ma il Poeta ammonisce severamente:

> o voi che avete gli intelletti sani,
> guardate la dottrina che s' asconde
> sotto il velame....

III.

Appena Virgilio ha finito il suo discorso con quella inattesa perorazione e ammonizione, Dante risponde. Forse ci aspettiamo che esprima il suo

[1]) Mentre rivedo le bozze, l' amico Zingarelli, a cui espongo oralmente la mia opinione, mi risponde che è tanto d' accordo che nel suo volume *Dante* (Milano, Fr. Vallardi, 1904), p. 550, ha rapidamente accennato un' opinione consimile sull' episodio di Manto; che cioè forse Dante interpretasse allegoricamente Virgilio.

pensiero intorno a ciò che ha udito, che metta innanzi come di solito qualche curiosità, qualche dubbio.

Ma no. ' Ti credo, — egli risponde; — quando parli tu, io credo subito tutto. Ma torna a dirmi della gente che s' avvicina al ponte; perchè io per ora non ho altro pensiero che questo '. *Maestro, i tuoi ragionamenti....* Questa lunga parola *ragionamenti* ci fa sentire quanto gli era sembrato lungo il discorso di Virgilio. Era proprio il momento buono per *ragionare*, mentre gli indovini passavano oltre, e restava appena il tempo di accennarli con due parole e guardarli?

Si vede che Dante quella pillola amara del rimprovero, anzi dell' epiteto, non l' aveva ancora mandata giù, e che il malumore lo rendeva impaziente a sua volta. Non già ch' egli non sentisse l' importanza dei nuovi ammaestramenti di Virgilio; ma questi avrebbe meglio mostrata l' usata saggezza differendoli a poco più tardi. Non c' è che dire: egli si era lasciato tirar fuori di strada dal suo sentimento di amore per la patria terrena, forse anche dal desiderio di discolpare la sua *Eneide*; e fin qui nulla di male; ma allora, come mai aveva egli potuto mostrarsi così severo poc' anzi, per un altro sentimento non meno scusabile e umano?

Se Dante gli avesse rivolto direttamente queste domande, forse Virgilio si sarebbe trovato nell' impiccio di non saper che rispondere; ma invece le dissimula così bene sotto la filiale reverenza delle sue espressioni, e conchiude manifestando un desiderio così ragionevole, che il Maestro non può far di meglio che fingere di non avvedersi d'altro, e contentarlo. *Allor mi disse....* Non è un modo usuale d' introdurre le risposte: c' è come l' indizio d' un attimo di titubanza, vinta dal Maestro non senza un leggero sforzo su se stesso: forse che Virgilio è sorpreso di quella manifestazione d' un malumore, a cui forse non pensava più? O forse avrebbe preferito non procedere innanzi nella sua enumerazione? Ma procede, indicando a Dante un altro dei personaggi dell' *Eneide*. Quel robusto uomo — gli dice — che

> dalla gota
> sporge la barba sulle spalle brune

(*brune* sono per la rima; ma che preziosi doni fa la rima ai suoi prediletti!), quegli è Euripilo, l' augure che nel porto di Aulide, quando tutto l' esercito greco si fu radunato, *diede il punto con Calcanta*, per conoscere il momento opportuno a salpare, anzi *a tagliar la prima fune*, come Virgilio si esprime nel suo ' bello stile ' di poeta classico.

> Euripilo ebbe nome, e così il canta
> l' alta mia Tragedia in alcun loco.
> Ben lo sai tu, che la sai tutta quanta!

Sembrerebbe un complimento che Virgilio fa a Dante per rimetterlo di buon umore; ma lo strano è che nell' *Eneide*, come tutti hanno subito osservato, non c' è nulla di tutto questo. Un bel momento ha scelto Dante per farsi elogiare di saper l' *Eneide* a memoria! In essa Euripilo è rammentato solo una volta, nel racconto menzognero col quale Sinone, fingendosi fuggiasco, cerca di persuadere i Troiani che i Greci hanno levato l' assedio. I Greci, secondo lui, mentre si disponevano a tornare in patria, atterriti dalla tempesta scatenatasi, avevano mandato Euripilo a interrogare l' oracolo d' Apollo, ed egli ne aveva riportato queste tristi parole (II, 114 sgg.):

> Sanguine placastis ventos et virgine caesa,
> cum primum Iliacas Danai venistis ad oras:
> sanguine quaerendi reditus....

Calcante poi, prestandosi a strumento dei rancori d' Ulisse, avrebbe interpretato questo oracolo, additando, come quegli voleva, in Sinone medesimo la vittima voluta dal cielo.

Dal racconto, dunque, si può con qualche verosimiglianza desumere, benchè non sia detto, che Euripilo fosse un augure, e forse anche, benchè probabilmente Virgilio non ci abbia pensato, che egli fosse d' intesa con Calcante; ma d' una sua antica cooperazione con costui, in Aulide, non v' è il minimo indizio; e del solo Calcante, come indovino dell' esercito greco raccolto in Aulide, parla il frammento che rimane dell' *Achilleide* di Stazio (I, 493 sgg.). Eppure, per quanto ingegnose sieno le scappatoie che finora si sono tentate per uscirne dal rotto della cuffia, supponendo che Dante desse per verità inconcusse certe sue complicate escogitazioni ermeneutiche sul passo virgiliano, resta sempre intatta la resistenza formidabile di quella recisa affermazione « e così il canta l' alta mia Tragedía »: *così*, cioè con questi precisi particolari della presenza di Euripilo in Aulide e della sua collaborazione con Calcante.

Bisogna perciò ammettere che Dante leggesse o capisse il passo di Virgilio in modo che codesti particolari vi avessero la debita parte. È possibile? Sì, poichè la parola *placastis* (' voi placaste i venti ', ecc.: s' intende, ' voi Danai ') si presta abbastanza facilmente o ad essere fraintesa con una cattiva interpretazione, o ad essere alterata con una cattiva lezione. Dante poteva prendere

placastis per un duale, ' voi due placaste ' cioè ' tu, Euripilo, con Calcante ', e rendersi poi ragione alla peggio del *Danai* che segue. Pei tempi di Dante non sarebbe interpretazione molto strana. Ma forse è più semplice supporre ch' egli leggesse in qualche codice e avesse fatta sua la rara e cattiva lezione *placasti*, che attesterebbe la presenza di Euripilo in Aulide: egli ne aveva d'avanzo, perchè la presenza di Calcante si sottintendeva da sè, senza bisogno di un' esplicita testimonianza virgiliana. Se poi fosse vero, come alcuno pensa — basta ricordare il d' Ovidio — che le parole *e così il canta...*, *Ben lo sai tu...*, abbiano lo scopo di mettere in mostra il particolar modo di vedere di Dante rispetto al passo, ne verrebbe ch' egli conosceva anche la lezione *placastis*, se si preferisce la seconda congettura, o anche l' interpretazione comune di questo plurale, se ci teniamo alla prima.

Ma ebbe Dante veramente quell' intenzione di farsi bello d' una scelta in fin dei conti così infelice? Non crederei. Le parole *e così il canta....* sono, secondo me, una vera e propria citazione del passo di Virgilio, resa recessaria dall'oscurità di Euripilo, il cui nome si trova nella sola *Eneide* e quella sola volta. Quanto al verso *Ben lo sai tu*, esso è certo in primo luogo un complimento di Virgilio al discepolo, e in questo suo ufficio ha già una più che sufficente giustificazione; ma può ben avere anche lo scopo di prevenire i dubbi di chi, sorpreso delle novità virgiliane di Dante, sospetti ch' egli non conoscesse bene l' *Eneide*. Non è però necessario che si riferisca proprio a questa novità di Euripilo, come se Dante stesso la giudicasse tale: io credo piuttosto che abbia invece di mira il discorso sull' origine di Mantova, ma il Poeta ha ritardato non senza malizia codesta sua autodifesa e naturalmente l' ha collocata dove la situazione poetica la rendeva opportuna.

Sia come si vuole, Euripilo non fu certo rammentato da Dante solo per levarsi il gusto di fare un po' di filologia. Se volessimo andar cercando perchè lo abbia preferito ad altri auguri che il poema virgiliano poteva fornirgli, ci si presenterebbero parecchie supposizioni. Dante doveva sentire ch' era necessario al suo scopo citare in giudizio più direttamente anche l' *Eneide*, non abbastanza rappresentata dall' unica Manto; ma certo egli non voleva che l' *Eneide* discendesse dalla condizione privilegiata, che già le aveva fatto. Ora, nel racconto di Sinone, Calcante è messo in mala luce, e, benchè Sinone mescoli il vero col falso, può parer vero che Calcante, e mettiamo pure Euripilo, fossero strumenti e complici delle tenebrose macchinazioni d' Ulisse. Siamo dunque lontani dalle esaltazioni che fanno degli auguri gli altri poeti latini. Io non dico che Dante pretendesse che il lettore avesse ad accorgersi di così nascosta finezza: dico soltanto che tra i motivi che determinarono la sua scelta, forse fu questo il più importante. Ma d' altra parte che cosa non pretendevano dai lettori i poeti medievali? Si pensi che tutto il nostro canto è costruito sul presupposto della conoscenza viva e presente degli episodii classici, ai quali allude; e che, per esempio, chi non abbia dinanzi il passo delle *Metamorfosi* che riguarda Tiresia, non può neppur sospettare alla lontana che cosa Dante volesse conchiudere coll' aneddoto delle sue trasformazioni.

In secondo luogo, piacque a lui senza dubbio di nominare Calcante, e, insieme colla guerra tebana e romana, anche la più antica delle famose imprese guerresche, l' impresa di Troia (di cui narrava i principii l' *Achilleide*). Ma l' intenzione vera e principalissima dell' episodio è ancora un' altra, che lo collega in modo assai stretto coll' episodio di Manto. Nell' *Eneide*, l' oracolo, rispondendo ad Euripilo, faceva cenno dei riti che precedettero la partenza dei Greci dal porto di Aulide. Dante lascia da parte ciò che il rito ebbe di più truce, la cruenta propiziazione,

onde pianse Ifigenia il suo bel volto:

alla dannazione di Euripilo e, certo, anche di Calcante, basta l' *aver dato il punto a tagliar la prima fune*. Poichè Dante, dopo aver tacciato di bugiarde le pratiche superstiziose nella fondazione delle città, vuole ora aggiungere un' esplicita e piena condanna di tutte le consultazioni astrologiche, di qualsiasi genere, ch' erano state usate e continuavano ad usarsi a' suoi tempi, da principi e da Comuni, nel cominciare le grandi imprese e specialmente le imprese di guerra.

A noi che facciamo qui opera d' interpreti più che di critici, basti esplorare le possibili e più o meno velate intenzioni di Dante, senza chiederci quante di queste intenzioni abbiano lasciato così profonda traccia nel verso, da giovare alla poesia. Che anche una semplice frase possa mirare a molti scopi differenti e raggiungerli, non è da maravigliarsene; poichè — io stesso l' ho detto altre volte, ma torna spesso l' occasione di ripeterlo — le manifestazioni della vera poesia somigliano, per la complessità delle loro origini, alle azioni reali, e possono, come queste, essere il prodotto di cento necessità diverse, rifrangersi in

cento diverse risonanze. Ma il nostro Poeta, per un eccesso d' una sua maravigliosa virtù, spesso accenna più che non dica, pensa più che non eseguisca; e perciò una parte de' suoi cenni o de' suoi pensieri rimane troppo celata dentro la crosta del verso, e, se può essere scavata a prezzo di molti sforzi dalla nostra critica, spesso per la nostra fantasia è come se non fosse. Questo, ch' è un carattere della facoltà creatrice di Dante, trovava pericolosi incitamenti e conforti nella teoria poetica del tempo, che insegnava a pregiare piuttosto il disotto che il disopra, ciò ch' era nascosto ai molti a preferenza di ciò che si mostrava palese a tutti. Al modo stesso che Dante credeva all' efficacia poetica e morale dell' allegoria, benchè nascosta sotto un velo quasi impenetrabile, così egli doveva pur credere all' efficacia di tante altre allusioni morali, storiche o polemiche, benchè poco appariscenti o non rintracciabili se non dopo un lungo lavorio della critica. Uno dei più notevoli esempi di questo suo modo di pensare teoricamente e quindi di eseguire artisticamente è appunto il nostro canto ventesimo, che per l' oscurità del suo scopo ultimo e di molti particolari ha dato finora motivo a tante controversie.... e continuerà a darvi motivo chi sa fino a quando. Per fortuna, nelle controversie la poesia ha qualche cosa da guadagnare, ma nulla da perdere. Non tutte le remote intenzioni del Poeta, anche se ci paressero dimostrate e sicure, possono passare dalla nostra intelligenza critica nella nostra fantasia; ma pure è difficile che ad un vero progresso dell' esegesi non s' accompagni un qualche progresso dell' apprezzamento estetico. Io credo, per esempio, che le cose che abbiamo detto a proposito del nostro canto, e inoltre quelle poche che dobbiamo ancora aggiungere, giovino a farne comprendere e sentir meglio se non altro la bella composizione e la robusta unità, e che tanto più gioverebbero quanto più le nostre dichiarazioni esegetiche fossero compiute e sicure.

IV.

Abbiamo ripetuto più volte che il verso

> Ben lo sai tu, che la sai tutta quanta,

è anzitutto un complimento di Virgilio al discepolo. Egli s' è accorto del suo malumore, riconosce dentro di sè il proprio torto verso di lui, e cerca di rabbonirlo, compensandolo con un affettuoso elogio, che suppergiù significa: Io conosco assai bene i tuoi meriti verso di me! Di quella sua piccola colpa si crederà omai Virgilio abbastanza deterso? *Oh dignitosa coscïenza e netta....* Non ancora bene del tutto, come stiamo per vedere.

Dopo tante presentazioni di personaggi classici, egli indica e nomina rapidamente anche alcuni indovini moderni, e poi dice al discepolo: È tardi, andiamo. Già su nel mondo ' Caino col suo fascio di spini ', cioè la luna, sta per tuffarsi nell' onde occidentali. Adunque una notte intera è già trascorsa nel viaggio. Forse Virgilio pronuncia la frase *Caino e le spine*, allusiva ad un' ingenua e innocua superstizione popolare, ammiccando a Dante con la faccia sorridente dell' amico che tenta uno scherzo per rinfrancare l' amico depresso. E piene di amorevoli sottintesi e incoraggiamenti sono le ultime parole che aggiunge:

> e già iernotte fu la luna tonda.
> Ben ten dee ricordar, che non ti nocque
> alcuna volta per la selva fonda!

Altri indagherà forse più addentro la composizione chimica di questi blandi raggi lunari, provando che sono per tre quarti composti di quell'elemento pesante e opaco che si chiama allegoria: a me paiono in verità quasi solo formati dell' eterea e imponderabile essenza della poesia. Il pellegrino dell' orrenda notte infernale sembra, mercè loro, riprendere la sua via sotto un cielo meno cupo, e quasi *per amica silentia lunae*; ma soprattutto giunge gradito a noi, lettori stanchi di tenebre e di paure, questo nuovo dono improvviso che ci fa l' arte equilibrata e sapiente, con la magica evocazione d' un dolce chiarore di plenilunio terreno, balenato, come per un misterioso spiraglio, fra gli orrori del canto.

Pure, dobbiamo convenirne anche noi, a formare questo confortante plenilunio dantesco qualche grammo d' allegoria ha contribuito di certo. Il Poeta, più tardi, nel penultimo cerchio del Purgatorio, dirà solennemente a Forese:

> Di quella vita mi tolse Costui
> che mi va innanzi, l' altrier, quando tonda
> vi si mostrò la suora di Colui
> (e il Sol mostrai).

La Luna, sorella del sole, non è ancora la Grazia, ma la precede e l' annunzia. Senonchè, quest' elemento allegorico prende una così bella consistenza di cosa reale, che, qualunque ne sia il valore astratto, esso ha valore di poesia. La Luna è l' astro di Virgilio: appena è al colmo del suo splendore nel plenilunio, Virgilio compare. A me

sembra che nessuno si sia accorto del vero significato di quel bellissimo *ben ten dee ricordar*. Ciò che Dante deve ricordare è che lo splendore del plenilunio preannunciò, nella *selva fonda*, l'avvicinarsi del salvatore, Virgilio. *Alcuna volta*, cioè ' quella tal volta che tu ben rammenti '; come, nei versi veduti poc' anzi, *in alcun loco* vuol dire ' in quel dato luogo '. Il Maestro, dunque, che nella delicata anima sente ancora il pungolo d' un rammarico per aver così bruscamente offeso il discepolo con una sgarbata parola, e che non crede d' aver ancora fatto abbastanza per compensarlo, gli ricorda, con un giro di frase pieno di teneri sottintesi, che pur son tali i suoi diritti alla riconoscenza di lui, da dover essere facilmente perdonato d' un momentaneo oblio di se stesso. Prima, aveva accarezzato il discepolo, riconoscendo i meriti di lui verso di sè: ora lo intenerisce, ricordandogli i proprii meriti verso di lui. È un finale di scena forse troppo lievemente e fuggevolmente accennato; ma non basterà averlo indicato perchè non se ne dubiti e perchè ognuno ne riconosca la gentile bellezza? [1]).

Solo per merito suo tutti gli accenni precedenti, che conosciamo, a un lieve contrasto fra Dante e Virgilio, prendono una vera consistenza e si fanno più determinati e più chiari: al principio risponde armoniosamente il fine e la scena trova il suo necessario compimento e riposo. Soprattutto se n' avvantaggia il carattere di quei due mirabili personaggi di Dante, che sono Dante stesso e Virgilio. Per Virgilio tutti lo vedono: in quella sua ultima delicata scusa risplende la sua gentile umanità; è il più bel fiore del sentimento che cresce sul più bel fiore dell' umana ragione.

[1]) Alcuno potrà obbiettare che Virgilio non compare dentro la selva, ma fuori; senonchè nel passo del canto di Forese non è forse Dante stesso che unisce insieme le due apparizioni, plenilunio, Virgilio, per mostrarne l'equivalenza? Curioso però che Dante abbia atteso fino al canto ventesimo per darci la notizia del plenilunio, mettendolo in relazione con Virgilio. Che sia un nuovo pensiero, balenatogli qui? Nel canto di Forese, il discepolo, in certo modo, ripete e spiega con maggior chiarezza il modesto cenno che Virgilio fa nel nostro canto dell'opera propria, e vi aggiunge l'ardore della sua gratitudine. — Ancora una piccola osservazione. Nell'importante articolo, di LUIGI CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del Diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo* (estratto dall'*Archivio stor. it.*, fasc. I del 1908), mi cade sott'occhio, a p. 29, un pezzo d'una Decretale di Gregorio IX, che forse non è inutile a mostrarci come si sviluppasse in mente a Dante l'idea di que' suoi allegorici Sole e Luna. Si parla dei soliti *duo magna luminaria*, che simboleggiano il Potere Pontificale e Imperiale (mentre il Cielo simboleggia ' universalis ecclesia '): il Sole presiede al giorno, la Luna alla notte: « per diem vero spiritualis accipitur, per noctem carnalis secundum propheticum testimonium: ' dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam ' ».

Quanto a Dante, se io non m' inganno o se non m' illudo di veder troppo, a me pare che tutta questa piccola azione, che s' innesta nel canto all' azione principale, rappresenti, con una curiosa e originale trovata, un nuovo aspetto di quell' altera e ombrosa fierezza, che è propria del nostro poeta. Dante poeta, che ha imaginato il rimprovero di Virgilio a Dante pellegrino dei regni oltremondani, non è tranquillo e non posa, finchè lo stesso Virgilio, con nobile garbo, non lo ha, per così dire, reintegrato in tutta la sua dignità.

Riassumiamo queste nostre osservazioni e concludiamo. Il presupposto elementare e fondamentale del canto è il malcontento di Virgilio contro la poesia classica, e perciò, a quanto pare, anche contro se stesso, che le aveva fornito il più perfetto e più seducente esemplare. Questo spiega il suo contegno verso il discepolo e verso i dannati. Contro i dannati si scaglia con sarcastica violenza, che solo a poco a poco si modera; ma non meno che a loro, il suo pensiero è rivolto ai testi poetici, nei quali sono celebrati; e con questi polemizza, servendosi di tutte le armi della retorica e della critica. Rispetto alla colpa in sè, Virgilio si sfoga prima contro gli indovini in generale; poi, condanna i sortilegi nell' edificazione della città, e, infine, le pratiche astrologiche nell' inizio dei grandi affari pubblici. Rispetto ai testi classici, Virgilio si studia di combatterne l' efficacia, in primo luogo correggendone le affermazioni, cioè mostrando come veramente stieno le cose, e sostituendo alle loro rappresentazioni le proprie, in uno stile che imita ed emula ironicamente, con tutti i mezzi dell' arte o della retorica, la loro magniloquenza; in secondo luogo, — quando si viene al più illustre e più degno di quei testi, cioè alla sua *Eneide*, — interpretandola come conviene, ossia insegnando a discernere dalla finzione poetica la preziosa verità che nasconde.

Questo pezzo più propriamente critico, cioè l' episodio mantovano, occupa il centro e più che un terzo del canto (dal v. 52 al 99), *e ne contiene la dottrina essenziale*; poichè, in fin dei conti, l' interpretazione allegorica può applicarsi, oltrechè all' *Eneide*, anche alla *Tebaide* e agli altri poemi. Prima, l' assalto vivace contro i poemi latini, in quanto paia prevalervi il senso letterale: poi, in grazia dell' *Eneide*, le attenuanti, i temperamenti, le distinzioni. L' episodio di Euripilo si riavvicina al metodo di prima; ma omai ha sue condizioni particolari, un po' anche perchè comincia la nuova e ultima serie, piccola appendice senza carattere proprio, a cui appartengono

gli indovini moderni e le maghe. Ma, così, l'*Eneide* se ne sta meglio in disparte.

Aggiungiamo anche due parole sulla situazione che sorge dal contegno di Virgilio verso il discepolo; e qui conviene calcolar bene le espressioni, perchè grande è il pericolo di esagerar l'importanza di indizi assai tenui, che appena è se ci riescono esteticamente apprezzabili. Certo è assai più quello che s'indovina o si sospetta di quello che veramente si vede; anzi, chiari e netti sono soltanto il primo momento, del rimprovero, e, inoltre, secondo me, l'ultimo, dell'allusione di Virgilio al soccorso da lui prestato a Dante nel mortale pericolo della selva. Ci si conceda adunque di fare un po' anche noi quasi la parte degli indovini. Dal rimprovero di Virgilio sorgono e nel discepolo e in lui medesimo stati d'animo, che, applicando ben l'occhio alle poche tracce che lasciano, ci sembrano svilupparsi quasi in contrasto collo scopo generale del canto. Non si direbbe che i 'ragionamenti' di Virgilio perdano d'efficacia per l'accoglienza che fa ad essi il discepolo? E sia quanto si vuole esagerata la pretesa di Virgilio che Dante non si commuova, forse che le moine che gli prodiga dopo il rimprovero, non rischiano di far parere questo anche più inopportuno e ingiusto che veramente non sia, rispetto alla natura e allo scopo del viaggio? Eppure, la verità è che nei due personaggi il loro particolare stato d'animo, dopo il rimprovero, doveva svilupparsi in quel modo, e Dante non vi pone impedimento, perchè egli non sa concepire attraverso una tesi, ma solo dentro la realtà.

Ne nasce che il concetto, astrattamente giusto, espresso da Virgilio nel primo momento in tutta la sua cruda e dottrinale rigidità, « qui vive la pietà quando è ben morta », si viene come dissolvendo al calore d'un sentimento umano; anzi, Virgilio stesso, la pretesa 'Ragion pura', pecca per eccesso di sentimento. Dunque, dovremo dire che nel nostro canto il sentimento finisce coll'aver ragione della pura ragione? No, perchè sarebbe una tesi, e alla realtà, che il Poeta rappresenta, sono ignote così rigide tesi. Il Poeta s'è compiaciuto di schizzare, quasi di passaggio e per trastullo, con due tocchi leggerissimi di matita, i contorni essenziali di uno fra i tanti contrasti umani, difficilmente definibili in modo preciso, che sogliono sorgere fra il sentimento e la ragione; ma egli non ha pensato di poter pronunciare la parola dell'arbitro.

Più tardi, queste due o tre linee di disegno diventeranno quadri compiuti e perfetti. Il simbolo si rinnoverà, con modi e intenti suoi proprii, sulla spiaggia romita del Purgatorio, quando si troveranno di fronte, da una parte Virgilio, il fiore della ragione umana, e dall'altra Catone, il rappresentante dell'astratta verità sopraumana; e Virgilio, parlando in nome del sentimento, stupirà di non trovar eco nel rigido petto dell'impeccabile vegliardo. Più ancora, egli, al risonar della voce di Casella pura e soave nell'aria, dimenticherà il suo ufficio, e la ragione dovrà dolersi ancora una volta d'essere stata vinta dal sentimento. Ma neppur qui nè l'uno nè l'altro dei due personaggi, che si uniscono in Dante, il moralista e il poeta, oserà dichiarare che sia decisa in proprio favore la gran lite; e se il moralista austero e perfetto, rappresentante della pura o dell'astratta ragione, vorrà esser presente dovunque, invigilando e ammonendo, accanto a lui sarà sempre anche l'uomo del sentimento, il Poeta, che vorrà sieno conservate intatte tutte le forze dell'anima umana non soltanto nel regno della dannazione, ma pur in quelli della purificazione e della beatitudine celeste.

E. G. Parodi.

IN DIFESA DELLA TERZA DIMENSIONE

NELLA COLTURA [1])

Mi sia lecito di dire poche parole per mettere in evidenza un pericolo che credo e spero molte abbiano già avvertito, ma contro il quale non vedo ancora alcun segno di difesa. Intendo parlare della tendenza che abbiamo a dare e a procurarci una coltura generale, la cui estensione è quasi sempre a danno della profondità, val quanto a dire della serietà. Se pure può chiamarsi coltura quella faraggine di nozioni svariate e slegate fra loro di cui è ingombra la mente della maggior parte delle donne che falsamente si chiamano colte e più mendacemente ancora intellettuali. — Una coltura fatta di curiosità e non d'amore, che rifugge da ogni sforzo intellettuale e fa suo nutrimento, quasi esclusivo, audizioni più o meno sonnacchiose o distratte di conferenze, e letture affrettate di giornali e di riviste; il cui fine non è l'apprendere, ma il poter parlare, sia pure senza alcuna competenza vera, di qualsiasi argomento.

[1]) Relazione letta al Congresso Nazionale delle Donne Italiane a Roma.

In base a tale coltura una donna chiacchiera molto e di tutto, acquista facilmente dalla colpevole indulgenza altrui la fama di geniale conversatrice, si persuade di essere qualche gran cosa per i complimenti raccolti dagli amici e un bel giorno brandisce la penna e scrive! ahimè, quanti articoli di riviste e opuscoli e libri, dopo aver letto i quali uno si domanda: Ma perchè mai ha scritto questa brava donna, se non per la vanità di vedere il proprio nome stampato? Il più delle volte nessuna idea utile od originale, nessun nuovo punto di vista, e neanche una forma che possa in certo modo far perdonare la nullità del contenuto.

Così si creano falsi valori, si nutrono illusioni, si gonfiano vanità, si fomenta una colpevole leggerezza e presunzione di giudizi.

La superficialità e multiplicità della coltura che vuol godere di ogni frutto di sapienza, senza averne coltivato l'albero, che guarda solo ai risultati, senza indagare le vie per cui a tali risultati si è giunti, invece di nutrire lo spirito, lo inaridisce, finisce per portare al disgusto e a una specie di scetticismo intellettuale accompagnato da molta petulanza e da una mancanza assoluta di rispetto per le nobili fatiche e per gli alti ideali di cui vivono e scienza ed arte. Fa male sentire come alcune donne semicolte parlano con leggerezza di problemi filosofici intorno a cui grandi e nobili spiriti si sono affaticati. Mi è noto p. e. il caso di una signora che in un giro di walzer lanciò di punto in bianco al suo ballerino la domanda che cosa egli pensasse intorno al libero arbitrio e al determinismo! È irritante e ridicolo.

Mi si dirà che donne che abbiano coltura e seria e profonda non mancano; è vero, e io credo di non essere a nessuna seconda nel rendere loro onore; ma quelle che ho denunziate qui sono legione e la tendenza di oggidì è di accrescere spaventosamente questa legione.

Ora bisogna insorgere vivamente contro simile coltura senza base, saltuaria, senza idealità, che trascina la mente in lungo e in largo tenendola sempre terra terra, a cui manca del tutto quella terza dimensione che è necessaria per la realtà delle cose, senza della quale si hanno punti, linee, superficie, pure astrazioni matematiche, ma nella realtà il nulla. Ed è in difesa di questa troppo negletta dimensione, che porta il bel nome di profondità, che mi sono indotta a parlare.

Come nel mondo materiale, così nello spirituale: non si riesce a formarsi un vero corpo di coltura senza approfondire qualche disciplina speciale; dico qualche disciplina, e dovrei dire almeno una sola, perchè il tempo e la forza intellettuale, essendo limitati, ciò che si dedica alla profondità viene tolto necessariamente alla estensione. È naturale dunque, che bisogni prima di tutto limitare il campo dei propri studii. Con sacrificio certo, perchè chi ama veramente il sapere sente l'attrazione dell'immenso ignoto, di tutti i misteri della natura, dello spirito, della società, e tutti vorrebbe penetrarli; ma il sacrificio è necessario e del resto solo iniziale è apparente, e con quali compensi poi! Perchè approfondire una disciplina, una scienza o un'arte, dedicarsi ad essa con vero amore e con tutte le forze disponibili del proprio intelletto, che disperse invece sono sciupate, significa avvicinarsi alla radice di tutto il sapere, all'essenza di tutte le cose; conoscerne bene una sola vuol dire conoscerle un poco tutte, perchè esse sono talmente connesse, che non si giunge ai limiti di una senza scoprire molto degl'infiniti campi delle altre.

Approfondire uno studio significa ancora formarsi la mente, impadronirsi di un metodo, per cui riesce poi assai più facile capire e apprendere ogni altra cosa, significa assurgere a dignità intellettuale. Epperò io dico: valga pure la coltura generale, ma valga come preparazione o complemento ad una coltura speciale profonda, senza di che è meno, per dirla col poeta, che «fumo in aria od in acqua la spuma».

Quella buona terza dimensione in difesa della quale io parlo e che è tanto importante per l'intelletto, ha anche un valore grandemente morale. Chi invece di scorazzare alla superficie, segue lei severamente, se anche si sia accinto a studiare, come spesso accade, non per amore, ma per vanità o per dovere imposto, o per mera utilità pratica, troverà ad un certo punto tale compenso che finirà per amare lo studio per sè stesso, la ricerca della verità per la verità stessa, disinteressatamente. Essa adunque purifica, nobilita, innalza.

Ma v'è di più; essa sola ci porta di fronte alle difficoltà, ci spinge a superarle, crea in noi il giusto senso della misura per il valore delle umane scoperte, per il valore nostro accanto a quello degli altri. Con la disciplina intellettuale e coi sacrifici che richiede, tempra e fortifica la volontà, aggiunge serietà al carattere, conferisce dignità alla persona ed impone rispetto. E non senza ragione fu chiamata nello stesso tempo altezza e profondità, perchè mentre ci obbliga

ANNO XI. Settembre 1908. N. 117.

ATENE E ROMA

BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

Direzione del Bullettino
Firenze — 2, Piazza S. Marco

Abbonamento annuale . . . . L. 8 —
Un fascicolo separato . . . . . „ 1 —

Amministrazione
Viale Principe Eugenio 27-A, Firenze

SOMMARIO

G. Zuccante, Per la storia della filosofia greca nella nostra scuola classica 265
C. Marchesi, Volgarizzamenti ovidiani nel secolo decimoquarto 275
N. Vianello, L'artiglieria di Cesare 285
A. Tartarini, Il ravvedimento del Salvemini e la riforma della scuola media 291
Recensioni 295
Notizie 300
Libri ricevuti in dono 301
F. R., F. Buecheler e G. Boissier 302

Per la storia della filosofia greca

NELLA NOSTRA SCUOLA CLASSICA [1])

Teodoro Gomperz in fronte al suo classico libro « *I pensatori greci* » ha posto, epigrafe significativa, queste parole del Sumner-Maine: « A un piccolo popolo fu dato creare il principio del progresso. Questo piccolo popolo fu il popolo greco. Eccettuate le forze cieche della natura, niente si muove in quest' universo che non sia greco per la sua origine ».

Bella verità in semplici parole!

Caduta la Grecia, non cadde per questo il frutto delle sue vigilie, nè si cancellò l'orma da essa stampata nel sentiero della civiltà: da dominata, anzi diventò dominatrice; nè solo il Romano vincitore essa vinse, secondo il verso del poeta latino, nè solo all' agreste Lazio recò le sue arti: dell' umanità intera, si può dire, rimasero retaggio inalienabile le idee uscite dalla virtù del suo genio creatore.

Di tale dovizioso legato una gran parte, se non proprio la prima, appartiene alla filosofia.

Se è sempre la filosofia il fiore, l'ἀκμή della coltura, il foco dove, secondo l'espressione dell' Hegel, si adunano e si specchiano tutte le altre forme di civiltà, per la Grecia essa era la vita medesima.

Io vedo rappresentato tutto il popolo greco nelle parole che Socrate rivolge a' suoi giudici: « Se voi mi diceste: Socrate, noi non daremo ascolto ad Anito ora, ma, ecco, t'assolveremo, a patto però che non attenda più alle tue solite ricerche, nè faccia il filosofo, risponderei: Ateniesi, vi rispetto e vi amo, ma obbedisco a Dio piuttosto che a voi; e, fino a che io respiri e sia in grado, non cesserò dal filosofare ».

Vita, adunque, e, insieme, missione la filosofia per il Greco, bisogno dell' intelletto, profonda aspirazione dell'anima; che è il segreto per cui ha potuto giungere a così meravigliosa altezza.

Vita e missione, come fu vita, e per poco non anche missione, per lui l'arte, specialmente la poesia!

In questo paese privilegiato lo spirito filosofico e lo spirito poetico si sviluppano insieme, senz' alterarsi l' un l'altro; la maturità e la giovinezza del pensiero si congiungono in una meravigliosa armonia, sicchè, accanto all' ingenuità, alla semplicità, alla freschezza

[1]) Relazione letta al Convegno dell' *Atene e Roma*, tenuto a Milano i giorni 21-24 aprile 1908, sul tema: « Le dottrine filosofiche greche hanno tale importanza nella coltura d' ogni tempo, che gioverebbe ne fosse tracciata in Liceo dal professore di filosofia, almeno sommariamente, la storia ».

d'immaginazione più seducente, si spiegano un' ampiezza di sapere, una vigoria di ricerca, un' acutezza d' analisi, che innalzano il metodo e la critica al livello della forza inventiva e creatrice e fanno che, non ostante l'opposizione dell' astratto e del concreto, del generale e dell' individuale, i progressi dei Greci nello studio del vero eguaglino la loro eccellenza nella produzione del bello.

Filosofia ed arte sono, anzi, spesso così strette insieme in Grecia, che già l'opera filosofica è opera d' arte, e ne ha la grazia, la suggestione, l' incanto, se non anche, qualche volta, la forma stessa e la veste poetica. Cagione anche questa non ultima della giovinezza, della freschezza perenne onde vive la filosofia greca, oppostamente a certa filosofia, anche recente, che mena a stento la vita, pur non ostante un contenuto vigoroso. Gli è, o Signori, che la forma è come l'aroma che conserva e rende vitali i buoni pensieri, e la filosofia, figlia anch' essa delle muse, male consente di essere separata dall' arte: le muse non perdonano a chi mostra di non curarsi di loro.

Poi, non è l' arte, non sono le arti modi diversi di leggere la natura e l'uomo? E non è l' innalzamento dello spirito, effetto naturale dell' arte, la condizione più favorevole allo speculare filosofico? Nello stato estetico, osserva lo Schiller, noi ci sentiamo come strappati al tempo, e la nostra umanità si manifesta pura e intera, come se dall' azione delle forze esterne non avesse ancora patito danno di sorta, sicchè allora specialmente possiamo sollevarci al mondo delle idee e del pensiero, possiamo contemplare e filosofare.

Filosofo, adunque, per natura il popolo greco, come per natura artista; forse, anzi, filosofo, perchè artista. Perchè l'Edipo greco potesse sciogliere, per forza di ragione, il problema dell' essere, conveniva forse, prima, che dell' essere s' abbeverasse alle eterne sorgenti, che nell' intima comunicazione con esso, nella contemplazione poetica del mondo e della vita, sentisse il bisogno di scrutarne il segreto e il mistero finale; il senso scientifico avido di gettare qualche luce nella profonda oscurità in cui viviamo e respiriamo, doveva, forse, prima essere preparato dal senso artistico.

E le belle doti del popolo greco si rivelano nella sua filosofia, come si rivelano nella sua arte.

L' arte greca si distingue dall' arte moderna per la sua obbiettività. L' artista greco, osserva lo Zeller, non si chiude in se stesso, nel mondo intimo de' suoi pensieri e de' suoi sentimenti; l' opera sua non ha altro senso intimo, si può dire, che quello il quale è espresso pienamente dai segni esteriori.

Questo carattere appare anche nella filosofia. Quella libertà di spirito tanto celebrata dall' Hegel nei filosofi antichi, quella serenità, quella calma plastica, con cui, ad esempio, Parmenide, Platone, Aristotele affrontano e trattano i problemi più ardui, corrisponde, nel dominio del pensiero, a quello che, nel dominio dell' arte, si chiama lo stile classico. Il filosofo non si piega dapprima su se stesso, non scruta dapprima il suo stato individuale per sorprendervi e scartare, eventualmente, idee e pensieri, preoccupazioni e interessi che possano contrariare la ricerca scientifica; non deve fare sforzi preliminari per mettersi nella condizione di spirito voluta da tale ricerca; egli si trova già subito in simile condizione. E perciò volge subito il suo sguardo alla cosa, accetta tranquillamente le idee ch'essa gli suggerisce, non s' oppone ai risultati a cui giunge il suo pensiero, pronto, anzi, sempre ad adottare tutto ciò che gli si presenta coi caratteri della verità e della realtà. Chè, appunto, solo della verità e della realtà è pensoso il filosofo greco. Anche la religione non gli fa ostacolo in ciò. La religione greca non ha al suo servigio un sacerdozio organizzato; non si esplica in dogmi definiti e obbligatori; non impone tutt' al più che dei riti, degli atti esteriori. E il filosofo

perciò non è costretto, come in altri tempi, a porre la ragione a servigio di essa; non ha il pensiero a credenze e a dogmi; filosofeggia in una piena indipendenza da ogni maniera d'autorità. Onde niente che turbi il naturale andamento e il risultato della ricerca, e la perfetta sincerità e serenità di essa.

« Non posso dire degli dei nè che sieno nè che non sieno. Io trovo qui molti ostacoli: l'oscurità della cosa e la brevità della vita ». Queste parole di Protagora, nella loro semplicità lapidaria, nella loro calma classica, sono come l'indice di quella serena contemplazione anche del fenomeno religioso, onde furono esempio mirabile i pensatori antichi.

Non a torto il Nietzsche dice del popolo greco, che ha trovato il tipo del filosofo, a cui i popoli che vennero dopo nulla hanno aggiunto di esenziale.

Filosofi, egli osserva, come Talete, Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Anassagora, Empedocle, Democrito, Socrate, per parlare solo dei preplatonici, sono fatti tutti d'un pezzo, sono, a dir così, dei monoliti. Tra il loro pensiero e la loro azione, rigorosa corrispondenza; nulla di convenzionale in loro; essi vivono di ragione: essi tutta possiedono la virtuosa energia degli antichi, quella di trovare ciascuno da sè la propria forma e di svilupparla fin nelle linee più sottili; essi formano, in contrasto a ciò che si chiamò poi la repubblica dei dotti, la repubblica dei geni; essi si chiamano l'un l'altro, attraverso i deserti spazi del tempo, e, indisturbati dalla folla senza nome che si agita ai loro piedi, continuano l'alto discorso spirituale; e in quel discorso è trattato, benchè nella forma più generale, ciò che v'ha di tipico nell'ellenismo; nella loro dottrina, come già nella loro personalità, essi portano i grandi tratti del genio greco, la cui impronta sbiadita, la cui copia confusa, e perciò non interamente intelligibile, è nell'intera storia greca.

E tutti i problemi hanno affrontato i pensatori greci, tutti i problemi che affaticano noi oggi, hanno affaticato quegli spiriti magni; e le soluzioni che ne hanno dato, se in qualche parte possono non soddisfare il nostro intelletto che la scienza ha illuminato, ci riempiono di meraviglia per un'osservazione sempre vigile e acuta, per la grandiosità e l'organicità della concezione, per talune divinazioni geniali, antecipazioni felici sull'avvenire, sovrattutto per l'amore intenso, operoso, che vi si mostra della ricerca scientifica, della ricerca per sè, senza preoccupazioni che non siano per la ricerca stessa.

E dapprima è il problema della natura; poi, il problema dello spirito; poi, insieme, l'un problema e l'altro; e, sempre e dovunque, il problema filosofico assurto a dignità di problema scientifico; e lo svolgimento della filosofia non altro che lo svolgimento stesso della ragione; e la ragione fatta, in ultimo, principio dell'uomo e dell'universo.

E i sistemi di quei pensatori, quasi fossero la voce stessa dell'umanità, e sapessero soddisfarne ogni bisogno superiore, quasi in quel piccolo popolo fosse la semenza intellettuale di tutti i popoli, hanno corso il mondo, hanno foggiato periodi di civiltà, hanno determinato atteggiamenti di vita e di pensiero.

Io non ho bisogno di dire a voi, o Signori, quale sia stata nei tempi l'influenza specialmente di alcune dottrine. L'epicureismo s'è guardato e si guarda tuttora con sospetto; ma intanto, quando i Romani, pieni ancora delle idee religiose e associanti nel loro cuore l'amor della patria al culto di Giove Capitolino, vennero a contatto col popolo greco, la prima dottrina che penetra presso di essi, la prima che viene cantata da un gran poeta in lingua latina, è la dottrina essenzialmente irreligiosa d'Epicuro: l'epicureismo ha tanta forza da vincere d'un tratto la vecchia religione romana; e « la moltitudine trascinata, dice Cicerone, si porta tutta verso quel sistema di preferenza agli altri », e « non solo la Grecia e l'Italia, egli aggiunge, ma il

mondo barbaro è commosso da Epicuro, *non solum Graecia et Italia, sed etiam omnis barbaria commota est* ».

E lo stoicismo, dopo essere stato, nella spaventosa decadenza dell'impero romano, come la religione e il conforto delle anime elette, rigenera interamente la legislazione, vi fa entrare, al posto del costume e del privilegio, princípi d'una giustizia universale e fonda quel diritto romano che i giureconsulti hanno chiamato la *ragione scritta:* la rivoluzione così felicemente compiuta dal cristianesimo nell'ordine morale e religioso, è preparata nell'ordine civile dallo stoicismo, e la dignità e i diritti dell'umana natura sono da esso vigorosamente affermati.

E più larga nello spazio, più estesa nel tempo, e, insieme, più intensa e decisa, l'influenza del platonismo.

Si direbbe che il cristianesimo, il più gran fatto della storia, abbia bisogno del platonismo per concretarsi e definirsi, per acquistare una più netta coscienza del proprio spirito, per svilupparsi, per assumere quella organica compattezza di dottrina che sapesse resistere agli attacchi. Quando gli scrittori pagani denunciarono le nuove idee come contrarie alla ragione, i cristiani protestarono contro quest' accusa; e Origene contro Celso dimostrò, dal punto di vista platonico, la razionalità della fede cristiana. È un fatto degno di nota che, quando si vollero spiegare e, per così dire, mettere alla portata della ragione umana i misteri del cristianesimo, la trinità, l'incarnazione, la generazione eterna del verbo, si riprodusse più o meno fedelmente la dottrina platonica. E platonica, in gran parte, è la dottrina dei Padri; e una grossa corrente d'idee platoniche, o, meglio, neo-platoniche, attraversa il medio evo: e Scoto Erigena, prima, e i mistici poi; e poi Dante stesso e il Petrarca; e più tardi, ai tempi di Marsilio Ficino, di Pico della Mirandola, quelle medesime idee riappaiono e segnano il cominciamento d'un'era novella nella storia generale dello spirito umano, in quella particolare della letteratura nostra.

E che dire d'Aristotele? Dove trovare l'esempio d'un dominio tanto assoluto, tanto durevole, tanto universale? Egli pare destinato a sopravvivere a tutti i casi avversi. Insegnato in Grecia, rimpastato in Alessandria, tradotto a Roma, commentato a Bagdad, a Cordova, sembra ch'egli agiti e vivifichi due mondi: l'orientale e l'occidentale, e tutti gli spiriti desiderosi di sapere si rivolgono a lui per imparare il segreto della scienza. Fin dai primordi del medio evo egli è l'istitutore, il maestro di color che sanno; niente può essere affermato che non sia sotto l'egida del suo nome; egli è l'arbitro della ragione, anzi la stessa ragione. E Boezio nel sesto secolo traduce l'*Organo;* e Beda e Isidoro di Siviglia lo insegnano nel settimo; e Alcuino nell'ottavo lo coltiva alla corte cavalleresca di Carlo Magno; e dall'*Organo* nascono le dispute famose del nominalismo e del realismo e l'insegnamento di Abelardo; e, scoperte nel dodicesimo secolo la *Metafisica* e la *Fisica*, la Chiesa, insospettita, le condanna; poi Alberto Magno e Tommaso d'Aquino le ammodernano e le cristianeggiano, e il nostro massimo poeta ne prende il concetto della natura e il sistema dei cieli; e più tardi, nel rinascimento, ancora Aristotele; e Platone contro Aristotele, a Firenze; e Aristotele contro Aristotele, il commento greco contro il commento arabo, a Bologna, a Padova; e poi, la lotta a morte contro di lui, questo sovrano prepotente, e gli sforzi generosi di Telesio, di Bruno, di Campanella.

E lo stesso pensiero moderno, la stessa filosofia moderna, in ciò che ha di più profondo e significativo, nelle sue dottrine più larghe e comprensive, in quello anche che ha di nuovo, anche nelle sue audacie più sconfinate, solo non nell'incomposto e nel torbido, si rivela figlia della filosofia antica; non foss' altro, questa le ha tracciato la via, le ha proposto i problemi, l'ha disciplinata, l'ha

costretta dentro l'ambito proprio, che è l'ambito stesso dello spirito umano.

Nessun filosofo fra i moderni, fra i modernissimi, anzi, più audacemente innovatore di Giovanni Stuart Mill; eppure il padre suo gli ha già foggiato lo spirito colla austera disciplina dei dialoghi di Platone, della *Retorica* e dell' *Organo* d' Aristotele. Quest' austera disciplina di cui ci discorre lo Stuart Mill nelle sue *Memorie*, assume per me il valore d' un simbolo: è il simbolo dei rapporti fra la filosofia moderna e la filosofia antica.

E dovrà adunque questa filosofia antica, questa, davvero, perenne e immortale filosofia, rimanere senza eco nella nostra scuola classica? La filosofia è parte vitale dello spirito greco, ne è la traduzione più alta e più sostanziale; è, poi, elemento formatore della civiltà e della coltura d' ogni tempo. È lecito che la scuola classica ignori questa filosofia? *Ne ignorent semina matrem,* è il motto della Sezione milanese di *Atene e Roma; ne ignorent semina matrem*, è il caso di ripetere per gli alunni dei nostri Licei. Perchè è da notare anche che, non meno degli altri elementi della coltura classica, questo della filosofia è mezzo poderoso alla formazione dello spirito.

Non si tratta di far rivivere una materia morta o d' impedire il libero sviluppo dell' attività individuale, colla filosofia greca: si tratta di far rivivere qualche cosa di organico e vivente, e, nello stesso tempo, di porgere vitale nutrimento agli spiriti, perchè non s' acquetino nel passato e assurgano via via a forme più alte e più degne. Nessuno spirito, per quanto grande e originale, s' è mai svolto indipendentemente da ogni impulso esteriore; anzi, quanto furono maggiori gl' impulsi, tanto più ebbe campo di manifestarsi la genialità creatrice dello spirito. Gli è che gl' impulsi esteriori sono come altrettante occasioni al rivelarsi di attività e di energie che, altrimenti, sarebbero rimaste latenti, o si sarebbero addirittura distrutte, come quei germi, pur fecondi di vita, che, senza un terreno adatto in cui siano gittati, intristiscono e muoiono.

E un' altra cosa ancora. Quella meravigliosa varietà di tendenze, d' impulsi, d' indirizzi, che si riscontra nei pensatori greci, è mirabilmente atta ad arricchire le multiformi energie dell' ingegno; mentre, per l' esempio insuperato della sincerità e onestà delle loro dottrine, l'uomo acquista più facilmente quella serena equanimità di giudizio, quello spirito largo e comprensivo, che aborre da ogni maniera di esclusivismo, e, quindi, di dogmatismo, quello spirito finemente critico e, insieme, libero e indipendente, che guarda le cose dall' alto, senza odio e disdegno, senz'entusiasmi e adorazioni soverchie, *sine ira et studio,* che è una virtù e una forza, insieme, dello scienziato. Oggi c' è, nei giovani specialmente, la tendenza all'affermare reciso e assoluto, anche nelle questioni più controverse; ebbene, gioverà combattere questa tendenza fin dalla scuola; e a ciò niente contribuirà di più che l' esempio dei pensatori antichi.

In conclusione, io propongo che a meglio penetrare lo spirito antico, a rendere anche più intensa la coltura classica; ad assicurarne sempre più efficacemente la benefica influenza sulla formazione dell' uomo, a meglio conoscere la storia della civiltà, in ciò che ha di più intimo, se non anche a preparare una più larga e serena comprensione dei problemi filosofici, si faccia oggetto di studio nei nostri Licei la filosofia greca; e il professore di filosofia nel 3° corso, cioè in quello in cui gli alunni sono più maturi e più adatti a seguirlo, ne tracci, almeno sommariamente, la storia, e, per via di opportune letture di qualche opera o parti d' opere dei filosofi antichi più significativi, s' industri a ottenere che una così importante materia sia conosciuta nelle sue linee generali, nel suo contenuto sostanziale [1]).

G. Zuccante.

[1]) La discussione, lunga e animata, che ha tenuto dietro alla lettura di questa relazione, ha condotto all' approvazione del seguente ordine del giorno: « Il

VOLGARIZZAMENTI OVIDIANI

NEL SECOLO DECIMOQUARTO

Ovidio fu poeta sovrano nell' ultimo medievo, per l'aria romanzesca dei suoi amori e il sapore filosofico delle sue leggende. Trascritto con fedeltà, letto con passione, ridotto in volgare e compilato, egli perfino nel limbo dantesco avrebbe avuto buon diritto di reclamare il primato fra tutti i poeti dell' età imperiale, appresso Vergilio.

« Ovidio è il terzo e l'ultimo è Lucano ». Chi sa perchè? Per la tradizione medievale, certamente no: chè Ovidio e Lucano vantano su Orazio trascrizioni, letture e fantasie infinite; per il poeta che fu artista universale e pensatore solitario, forse sì: chè Orazio egli conobbe e rilesse e ripose, per avventura, a lungo meditando, sebbene non lo dica a noi chiaramente: poichè di ciò che fu grande e inattesa sorgente di pensiero si parla di rado e appena o in una volta sola, fors' anco. Ovidio terzo, dopo Orazio. E perchè no? Certamente moltissimo di miti, di leggende, di storie: molto di fantasie, di immagini, di sentenze, scorse dall'opera del poeta che l'esilio lamentò nell'opera del poeta che l'esilio sostenne; ma Orazio, e solo Orazio, avea potuto rivelare a Dante un mistero prezioso dell' umanità e l'eroe più grande dell' inferno, Ulisse, e suggerirgli un canto ch' è tra le più belle e potenti creazioni dello spirito umano. Orazio, dunque, che affida Odisseo all' Alighieri perchè gli componga la morte nella divina solitudine dell' Oceano, merita bene il secondo posto dopo Omero, che avea pur sospinto Odisseo a patir le pene sul mare.

La materia delle *Metamorfosi* era rimasta viva nella immaginazione e nella credenza popolare; e ad essa riportavano di continuo fede ed interesse le diffuse leggende di miracoli, quelle demoniache sopratutto, che erano più atte ad accendere le curiosità stravaganti e gli ardori frenetici della religione. Vero è che le *Metamorfosi* furono nel Trecento, a breve intervallo, ridotte a significazione allegorica e a moralità; ma tra le numerose allegorie puramente etiche, molte di quelle antiche favole sono accettate come veri miracoli operati dalla divinità o come effetti di pratiche ed incantesimi satanici. Restava esclusa dall' apprezzamento e dal giudizio, l'arte. Essa s' imponeva da sè con la suggestione viva del significare e del novellare: e oltre l'avvedutezza del pubblico, oltre l' intenzione dell' allegorizzatore, oltre le analisi e i criterî del traduttore, essa comparisce e si afferma nella grande fortuna che l'opera del poeta ebbe su quanti mai libri di avventure meravigliose e di fatti soprannaturali era pur venuta maturando la fantasia poetica e visionaria dell' evo medio.

Uno degli ultimi divulgatori trecentisti del poema Ovidiano, Giovanni dei Bonsignori da Città di Castello, nel proemio all'opera sua prega « lo glorioso et excelso patre eterno idio » che lo voglia aiutare nel rendere in prosa volgare « le historie « e fabule del libro magiore del poeta Ouidio, « ditto metamorphoseos. Sotto a le cui fabule, « alegorizando dichiariremo sub brevità lo effecto « del libro et la intentione del prefato auctore: « el quall' è scripto et composto già in forma « che dilecto et utilità doni a li uulgari studenti « et agli giouini, li qualli di alta scientia legere « con acuto et subtile pensiero se dilectano in « auctori et poesia ».

Sotto questo riguardo Ovidio fu scrittore popolare, nel senso schietto della parola, più che Lucano e Valerio Massimo, quanto lo stesso Vergilio, di cui tuttavia le risoluzioni allegoriche non ebbero così ostinati cultori nè così pertinace fortuna come quelle di Ovidio. E il poeta sulmonese che pur della vita ebbe una visione così largamente figurativa e pittorica, fu tratto con violenza di intendimento a significare opinioni e precetti di moralità mercè l'esempio mitico. Le allegorie che più delle altre fiorirono e si afforzarono intorno al ceppo del poema Ovidiano, furono opera di Giovanni del Virgilio, l'amico di Dante: allegorie poetiche torbide, fastidiose, oscure [1]; e però celebratissime, studiate e, fin che era possibile, senza indugio dichiarate e diffuse, per il tramite del volgare, tra i laici.

Anche questo era naturale. Per tutto il medievo, dal quinto secolo al decimoquarto, l'oscurità del pensiero esercita una strana seduzione.

[1]) Si conservano manoscritte in un codice memb. della Biblioteca Comunale di S. Gimignano, e in un codice cartac. di Brera (A. F. 21.): ambedue del sec. XIV. Di queste allegorie darò larga notizia nel prossimo volume degli *Studi di Filologia romanza*.

Convegno, udita la relazione del prof. Zuccante, fa voti che il professore di filosofia nei Licei procuri, col metodo che gli parrà migliore, di dare ai giovani sufficiente conoscenza dei sistemi filosofici greci, con particolar riguardo alle dottrine che hanno speciali riflessi nel pensiero moderno ».

ANNO XI. Ottobre-Novembre 1908. N. 118-119.

ATENE E ROMA

BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

Direzione del Bullettino
Firenze — 2, Piazza S. Marco

Abbonamento annuale . . . . . L. 8 —
Un fascicolo separato . . . . . „ 1 —

Amministrazione
Viale Principe Eugenio 27-A, Firenze

SOMMARIO

E. Bignone, Il concetto della vita intima nella filosofia di Epicuro 305
G. Albini, Qua tua te fortuna sinet.... 327
G. Funaioli, L'autobiografia nell'antichità 332
C. Pascal, Alcune osservazioni sopra l'arte Ovidiana nelle Metamorfosi 346
G. Zottoli, Lvsvs Pompeianus 357
G. Calò, Il convegno di Perugia 360
Recensioni. 366
Libri ricevuti in dono 368

Il concetto della vita intima

NELLA FILOSOFIA DI EPICURO [1])

La dottrina a cui furono mossi maggiori rimproveri di troppo concedere al piacere, la morale di Epicuro, è forse verso il godimento la più severa di tutti i sistemi dell'antichità, eccettuati il cinismo [2]) e la filosofia stoica. Mentre la morale di Aristotele è la codificazione dell'antica vita ellenica, ricca di godimenti socievoli e di pura speculazione, conscia dei bisogni della vita effettiva ed animata, moderata solamente da un intimo monito di misura e di ordine; l'etica di Epicuro è severa, ritirata dal fervore del mondo ove la vita batte di un polso fermo ed impetuoso; anzi che proclive, timorosa del concedersi a gioie non prima scrutate e misurate con diffidenza nei loro effetti lontani.

Non misurarsi al mondo, ma misurare il mondo a sè stessi è consiglio di Epicuro; meditare le proprie gioie anzi che variarle; non abbandonarsi al pensiero per varcare a divine speranze, come Platone ammoniva [1]), ma scrutare il reale ed attingerne la sicurezza. S. Gerolamo, nel suo stile immaginoso di asceta, scriveva che le opere di Epicuro « eran piene di erbe e di frutta » e di diffidenza verso il piacere [2]): e a Seneca la filosofia di Epicuro pareva sobria ed astinente, e non scompagnata da tristezza [3]). Così che a Plutarco, che assai meglio di ogni altro critico dell'antichità assalì Epicuro nello stesso campo dell'edonismo, non riusciva difficile provare, che quella filosofia del piacere precludeva

[1]) Da un volume sulla *Morale di Epicuro* di prossima pubblicazione.

[2]) È notevole però che il cinismo, per la sua origine oltre che per le sue tendenze, sorse, in parte, al di fuori del mondo veramente greco; il che si può dire, in qualche misura, anche dello stoicismo, come fu opportunamente notato già da TH. GOMPERZ: *Griechische Denker*, II², p. 120 sg.: Da wird man denn an die halb barbarische Abstammung des Antisthenes erinnert und daran, dass auch unter seinen Nachfolgern nicht wenige dem äussersten Gürtel der griechischen Bildung entstammt sind, wie Diogenes und Bion den Pontusländern, das Geschwisterpaar Metrokles und Hipparchia dem südlichen Thrakien, dass der Satiriker der Schule, Menippos, von phönikischer Herkunft und von Hause aus Sclave war. Auch von den Mitgliedern der älteren Stoa, des nicht allzu eingreifend modificierten Kynismus an deren Spitze wieder ein Halbgrieche stand, gilt dieselbe Bemerkung. Gar gering ist hier und dort die Zahl derjenigen, die der Centralsitzen der griechischen Bildung angehörten.

[1]) *Phaed.* 85 D. δεῖ... τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχηδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον: e vedi il concetto del καλὸς κίνδυνος nell'ipotesi metafisica affermato in *Phaed.* 114 D. cfr. *Polit.*, X, 608, B. C. Confronta, per un parallelo moderno: GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris, 1905⁶, p. 160 sg.

[2]) HIER., *adv. Iovin.*, II, 11, t. 2°, p. 340, C. Vall.

[3]) SEN., *ad. Gall. de vit. beata*, XII, 1; XII, 4.

la via appunto ai godimenti più vivi dell' antica vita ellenica; piaceri d'arte o di ardimenti metafisici, di pura speculazione scientifica o dell' animosa vita politica [1]). Quale l' Alessandrinismo l' accolse, riconoscendovi la propria impronta, e quale oggi la veniamo ricomponendo di sugli scritti del maestro e sulle attestazioni, spesso malevoli, degli antichi, la filosofia di Epicuro, sorta quando il mondo greco veniva rimutandosi profondamente, fu una dottrina di difesa contro il dolore, ricinta e disciplinata da una meditata astinenza.

La vivacità di spirito di un Aristippo, che affrontava ogni forma di piacere e ad ogni occasione del vivere andava incontro sicuro di saperla dominare:

Temptantem maiora, fere praesentibus aequum
(Hor. *Ep. I*, 17, 24).

era lontana da Epicuro; ai suoi seguaci egli porgeva un godere sobrio con mano prudente. Nessuno più di lui temette le passioni intense ed impetuose: al tòno dei suoi scritti non disdice spesso la secca severità di un Bentham e di James Mill. Come i fondatori dell' utilitarismo inglese, egli vedeva nelle emozioni violente più che un pericolo, una forma di pazzia. Le parole che Lucrezio scrisse sull' amore son le più austere ed aspre dell' antichità; e non son, d' altra parte, che un' eco della voce di Epicuro [2]).

Ma d'altra parte, quell' Epicuro che aveva così rinserrato il campo dei godimenti e delle passioni, di cui l'antica vita ellenica s' era infiorata, fu maestro di una certa morbidezza di sentimenti, e d' una sentimentalità meditativa, annunziatrice di tempi nuovi, che esternamente contrastano con la secca e contenuta sobrietà della sua morale, in cui troppa aridezza avrebbe, per avventura, trovata un greco antico.

[1]) PLUT., *contr. Ep. beat.* IX sgg., p. 1092 E, 1093-94, 1097 F, 1098 E. Vedi anche per la polemica epicurea contro le arti EP., fr. 227, Usener; contro le scienze pure fr. 229ª e spec. frg. p. 348; contro l'attività politica fr. 552 sgg.

[2]) Vedi LUCR., IV, 1058 sgg., cfr. EP., fr. 61 sgg. *epic. Sprüche* (*Wiener Stud.*, 1888), 51, 18 e cfr. GUYAU, *La morale d'Épicure*, Paris, 1904⁴, p. 129.

Tutta la filosofia che segue ad Aristotele è rivolta verso la vita intima; essa va ricercando l' uomo bene addentro e lo ammonisce di ritrarsi in sè stesso, nella sicura fortezza della sua ragione, per riguardare di lì il mondo come una scena non estranea, ma da cui egli può sempre ritrarsi quando la ragione lo comandi. *Noli foras abire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas:* a queste parole di S. Agostino rispondono innumerevoli anime di meditativi educati allo stoicismo. — *Ritirati in te stesso:* è l' avviso che, ad ogni ora, si dà Marco Aurelio [1]); e questo ritirarsi in sè stessi non è un rinunziare alla propria parte nel mondo, ma ricavarne il dovere dalla ragione propria, che è una particella della legge dell' universo, e non da affetti esterni che ci ingannano e vengono meno. Ma gli affetti d' un' ora, le ansie e le tristezze, le gioie che, a certi momenti, noi accogliamo sì facili dalle cose, così che ci pare si materiino dell' elemento che noi respiriamo e di cui viviamo, non hanno valore, per lo stoico, se non inscritte nella ragione dell' universo.

Riguardare non alla parte permanente di noi, alla ragione, ma a ciò che diventa e trascorre, compiacimento o tristezza di un istante, è, per lo stoico, un falso punto di veduta che offusca lo spirito.

Il passato ed il presente non hanno per lui, in tal modo, che una sola dimensione: l' *infinito*, ed ogni atto della vita non ha valore, se non nell' integrazione della vita intera. « La mia anima, dice Epitteto, è la materia che io debbo informare nella mia opera,

[1]) M. AUREL., IV, 26; IV, 3 ecc. Cf. EPICT., *Diss.*, IV, 4, 26. HIRZEL, *Der Dialog.* II, p. 248.

come il falegname il legno, il calzolaio il cuoio »; e sceglie questi paragoni umili, perchè la materia della nostra vita non ha, per sè, valore, ma solo nell' opera totale e nell' economia della vita del tutto [1]).

« Ciò che è utile all'alveare è utile all'ape » così scriveva Marco Aurelio, « sia riposto ogni tuo piacere ed ogni tua requie, nel passare da un' opera socievole ad un' altra, fissandoti nel pensiero di Dio - della ragione ». Così l' intellettualismo greco giunge al suo vertice estremo: e di tutte le facoltà dello spirito una sola ha supremo diritto, l' intelligenza armonizzatrice.

Anche Epicuro muove dalla tranquillità dello spirito, dal predominio della ragione sobria (νήφων λογισμός) sulle passioni; ma egli vuole che questa vita, così difesa e raccolta, sia goduta, parte a parte, amorosi e riconoscenti verso le nostre gioie, in stretto consentimento con quelle della piccola società di affini tra cui viviamo, penetrati dal ricordo del nostro passato come da una riconoscenza squisita verso la natura che ci ha concesso di gustare del piacere della vita. Se noi possedessimo intere le lettere di Epicuro, tanto lette nell' antichità [2]), ci stupiremmo, anche più che per i tratti frammentari che ancora ne possiamo leggere, di quella cura assidua nel porre a nudo l' uomo intimo, con le sue piccole gioie e le compiacenze di intime memorie, che viste un po' di lontano, si colorano di un' ingenua presunzione. Il greco antico aveva pudore ed una certa secreta ironia della vita intima: ciò che passa in un' ora in noi gli pareva indegno di mostrare ad altrui, se non sollevato dall' arte fuori del mondo del presente in cui tutto sfiorisce e si deforma. Epicuro non conosce questi pudori e queste ironie: v'è in lui un che di quella borghesia di spiriti che invase gli animi e le letterature presenti. Si compiace della sua vita intima e vi restringe le sue gioie ed i suoi affetti.

Chi passi dalla lettura di alcuni frammenti, pur così scarni, delle lettere di Epicuro alle Confessioni di S. Agostino, o alle epistole e ai trattati di S. Giovanni Grisostomo, di S. Basilio o di Gregorio Nisseno [1]), s' accorge che l'epicureismo fu il tramite, per cui l'antichità mosse a condizioni di spirito che il Cristianesimo sembra aver tratte dal proprio fondo. Manca, è vero, agli scritti di Epicuro quella sensualità ardente, che nel pagano convertito di Tagaste suscita spasimi eloquenti di rimorso, e rende gl' istanti di calma, in cui si riposa in una solitudine appassionata di fede, simili all' ebbrezza di sensi delle calme notti estive nei paesi d' Oriente; ma eguale è il tono compiaciuto della vita interna, la pompa voluta nel svelare i propri sentimenti, rifrangendoli in una voluttà di ricordo, che si tradisce anche nel curioso colorito retorico dello stile [2]). E già gran parte dell' anima di Agostino sentiamo nelle parole di quell' Epicuro, che dice di essersi sentito penetrare, ricordando le estreme parole del fratello: « da uno struggimento di gioia, che solo le lagrime possono donare [3]) ». I sentimenti acquistano così un valore per sè stessi; e non si assol-

[1]) EPICT., *Diss.*, II, 5, 21 sg. cfr. SEN., *Ep.*, 85, 39 sg. *De Vit. B.*, 22-1 sgg. CHRYSIPP., fr. 725 Arnim. EPICT., *Diss.*, II, 5, 1 sgg. Vedi anche su questa parte dello stoicismo le belle osservazioni di H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassung d. griech. Philos.*; Diederichs, Leipzig und Jena, p. 224 sg.

[2]) Vedi USENER, *Epicurea*, LIV sg.: ivi l' Usener dimostra, che copiosi estratti se ne fecero, che furono di grande uso nelle scuole filosofiche posteriori, cfr. Voll. Herc., 1044, f. 4 ap. GOMPERZ, *Hermes*, V, 386. Sono da distinguersi dalle lettere più intime di cui parliamo, le tre (la seconda di dubbia autenticità) conservateci da Diogene Laerzio, piccoli trattati che di epistolare non hanno che la forma.

[1]) Vedi, ad esempio, tutto il primo libro del *De Sacerdotio*, di S. Giovanni Grisostomo, assai simile ad alcuni fra i migliori tratti delle Confessioni di Agostino (cfr. il cp. II con le bellissime pagine delle Confessioni in cui Agostino narra il suo colloquio, ad Ostia, con la madre Monica; *Confess.*, IX, 10).

[2]) EP., fr. 186; 143; 125; 165; 183 ecc.

[3]) ἐτήκετο τῇ μετὰ δακρύων ἰδιοτρόπῳ ἡδονῇ, fr. 186. Nota anche il commento con cui Plutarco riferisce le parole di Epicuro: PLUT., *contr. Ep. beat.*, 16, 1097e

vono più nella compiutezza e nella varietà della vita, come nella coscienza di un greco antico. È facile comprendere così, come tutta la commedia di Menandro, che poneva in scena gli affetti e le passioni con curiosità delicata, sia penetrata di epicureismo.

Chi è giunto così a pregiare i sentimenti per sè medesimi, meglio ama vivere nel passato che nel presente: non solo perchè le gioie che, ad ora ad ora, possediamo son poche, poste in paragone di quelle che serba il tesoro della nostra memoria, e porge compiacente a chi l'abbia educata fedele e delicata; ma anche perchè solo nella memoria il piacere si discioglie da ogni occasione materiale che rappresenti uno sforzo, e ogni sentimento si spiega nella sua compiutezza. Nel ricordo, non ansie di conquista, ma severità di meditazione; non asservimento alla realtà, ma libero potere di crearsi delle prospettive fuggenti nel passato, limitate da ogni parte di gioie che ci siam rese, vivendole, nostre ed imperiture. Questo ben conobbe Epicuro; e mentre lo stoicismo aggelava ogni forma del vivere riguardandola sotto l'aspetto dell'eternità, egli ama far larga parte al passato, e richiamarci alla riconoscenza della nostra vita trascorsa. Dei piaceri della memoria ripiegantesi amorosa sul passato, egli costituì tutta una teoria, che è forse la parte più singolare e curiosa del suo sistema.

Per Aristippo, la felicità era una divina μονόχρονος ἡδονή, abitatrice e signora dell'istante, che dalla materia della nostra vita brillava come fiamma, nell'impeto del presente, e si spegneva nell'oscurità del passato [1]); saggio è dunque chi sa di questi punti luminosi e discontinui segnare tutta la linea concessagli nel tempo. Per Epicuro nulla di goduto si perde; il ricordo ne fa una felicità inestinguibile; e insapora l'intimo della nostra anima di una compiacenza, che è la principale virtù del saggio [1]). Ogni piacere si corrompe quando cade in un animo ingrato; e dimenticare è un essere irriconoscenti verso la natura [2]). Chi non ricorda i versi di Lucrezio in cui gli scontenti e gl'immemori sono paragonati alle Danaidi, le fanciulle travagliose votate a riempire il dolio insaziabile? [3]). La filosofia, dice Epicuro, è l'arte di ringiovanire per il ricordo, riconoscenti delle gioie godute [4]): e non il giovane, ma il vecchio è invidiabile; perchè quegli ha ogni suo piacere nel gioco infido del presente, l'altro ha raggiunto un riposato porto di sicurezza, e ha acquistata l'arte di compiacersi dei propri ricordi bene difesi

ταῦτ' οὐδεὶς ἂν ὑγιαίνων εὐφροσύνας ἀληθεῖς ἢ χαρὰς ὀνομάσειεν; commento pieno dello spirito greco veramente classico.

[1]) Cfr. D. L., II, 66, 87 sgg. ATHEN., XII, p. 544. Questo punto di differenza già aveva posto bene in luce lo stesso Epicuro, vedi DIOGENE L. (il quale toglie dagli scritti epicurei), X, 137 (= fr. 452 Us.) e fr. 453 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν (οἱ Κυρεναϊκοί) ἀποτελεῖσθαι ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ. ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.

[1]) Cfr. fr. 397, p. 272, 6 sgg.; 439, 436 τὸ μεμνῆσθαι τῶν προτέρων ἀγαθῶν μεγιστόν ἐστι πρὸς τὸ ἡδέως ζῆν. 437 sgg. Invano cercherebbesi un simile valore edonico della μνῆσις o ἀνάμνησις ove ne tratta Platone, ad esempio *Phileb.* 34 B cfr. BURY, *The Philebus of Plato*, Cambridge, 1897, p. XV, vedi anche ARIST., *Eth. Nic.* 1118 a 13, cfr. LA FONTAINE, *Le plaisir d'après Platon et Aristote*. Paris, Alcan, 1903.

[2]) Cfr. EP., ap. Sen. *De benef.*, III, 4, 1. LUCR., VI, 18, omniaque illius (vasis sc. animi) vitio corrumpier intus Quae conlata foris et commoda cumque venirent; Partim quod *fluxum pertusumque* esse videbat (Epic.), Ut nulla posset ratione explerier umquam.

[3]) LUCR., III, 1005 sgg. Deinde animi *ingratam* naturam pascere semper Atque explere bonis rebus satiareque numquam, Quod faciunt nobis annorum tempora, circum Cum redeunt fetusque ferunt variosque lepores, Nec tamen explemur vitai fructibus umquam. Hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas Quod memorant laticem pertusum congerere in vas Quod tamen expleri nulla ratione potestur.

[4]) EP., *ep.*, III, 122 (p. 59, 7 sg. Us.) φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γεράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ χάριν τῶν γεγονότων....

nella sua memoria da ogni invidia del destino [1]).

Anche Marco Aurelio ama scrutare il proprio passato e seguirne il corso amorosamente: ma non già per abbandonarvisi, quanto per rinfrancarsi nel presente. L'enumerazione, nel primo libro dei suoi *Ricordi*, di ciò che egli deve alle persone e alle cose a cui lo accompagnò la sorte, non è l'errore d'una fantasia delicata fra le scene di natura di un viaggio dilettoso; ma il richiamo sobrio ed austero alle stazioni faticose in un pellegrinaggio sacro verso la saggezza. Mentre lo stoico pare dica agli affetti: « che valore avete a chi vi riguarda *sub specie aeterni?* Siete punti di una linea che si perde nell'infinito; e se la vita mia è passeggera e creatura del tempo, essa dell'infinito partecipa per la sua forma intellettiva, che ne costituisce l'essenza »; l'epicureo, invece, pensa che le sue gioie sono materiate della sua natura più intima; che ad esse deve serbarsi fedele, e che se il tempo fugge sfiorandoci carezzevole, o sferzandoci nella sua corsa, quando il presente cede al passato, anche le ore tristi hanno una loro dolcezza riposta, e vi sono soavità che l'animo sa attingere anche tra quelle condizioni che mentre erano presenti, ci furono dolorose [2]).

[1]) *Sent.* 17 del gnomologio epicureo pubblicato nelle *Wiener Studien*, 1888: οὐ γὰρ νέος μακαριστός, ἀλλὰ γέρων βεβιοκὼς καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῇ [così con il cod. ed il THOMAS, *Hermes*, XXVII p. 26 sg. (il cod. veramente ha νεὸς); senza ragione corregge lo Hartel ἐντὸς ἀκμῆς] πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γέρᾳ καθώρμικεν τα πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι. Χάριτι è appunto la lezione del codice, che a torto, a quanto credo, lo Hartel mutò in χάρακι, modificando il concetto finale della sentenza. Che χάριτι debba essere ritenuto con il codice, credo dimostri il cfr. con i frammenti di Epicuro sopra citati, e quanto son venuto esponendo sul valore della memoria riconoscente dei piaceri passati, nella filosofia di Epicuro.

[2]) Ἔστιν γάρ πως ἡδονή τις λύπῃ συγγενὴς φυλάττειν κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν (cioè il ricordo d'un amico morto) METR., ap. Sen. *Ep.* 99, 25; vedi anche le parole di Seneca che commenta la sentenza, per comprendere quanto tale sottigliezza di sentimenti suonasse strana agli antichi. Cfr. EP., *fr.*, 213. Vedi anche sopra il fr. 186, citato, e la n. ivi.

Chi pensi come i rivolgimenti dell'anima sognante e meditativa sul passato siano rari nell'arte e nel pensiero dei Greci; e come, anche nella tradizione, essi abbiano sempre tenuto fede al presente, mirando all'avvenire; e che quando al passato, nel mito o nell'arte, essi riguardavano, ciò facevano quasi sempre con coscienza ingenua e fresca, togliendolo da ogni oscurità solenne e imponente di lontananza, ripurgandolo e rinnovandolo per interpretazione mitica o allegorica, conducendolo, cioè, in mezzo alla realtà mossa ed attiva dell'istante; e che, in fine, nella considerazione della propria vita poco si dilungavano a rappresentarsela come in un quadro, compiacenti alle intime meditazioni, comprenderà come un che di nuovo veramente vi sia in questa attitudine di animi e di spiriti, a cui Epicuro porgeva l'incitamento e il soccorso di un logico fondamento nella teoria.

Per la tradizione aveva finemente ciò osservato il discepolo di Socrate, nelle parole del sacerdote egizio a Solone: « O Solone, Solone! Voi Elleni sempre siete fanciulli, e giovani avete gli animi, tutti, perchè non possedete alcuna ricordanza di canuta antichità ». (PLAT. *Tim.* 22, A). La vita politica dei Greci era infatti un rinnovamento continuo, senza forme rigide e fisse stabilite dall'autorità dei tempi, ed il pensiero ricorreva al passato accomunandolo all'oggi. Quando Platone, nella Repubblica o nel Ione, fa ricordo di Omero e della sua poesia, non ha pensiero che certi svolgimenti teorici non sono applicabili a quell'arte che fiorì in tempi così diversi e lontani. Il senso storico della vita passata agli scrittori greci del tempo migliore,

fuorchè a Tucidide, è anche più sconosciuto che ai francesi del gran secolo.

Da Eraclito a Plotino, per una tradizione non interrotta, la vita ed il mondo sono concepiti spesso dai greci come un gioco [1]), per dir così, propostosi da un ironico demiurgo. E come nel gioco tutta l'attenzione è al presente ed all' atto, al gettito di energia viva e disinteressata, così nella vita greca il presente, se non è tutto, soverchia sul passato e sul futuro: quello, sino all' età alessandrina, è, per alcun modo, un regno di riavvicinamento per il presente, questo è una congettura ironica, in cui l' attività del presente si protrae e si esercita. Di qui le *politeie* innumeri, a creare stati ideali, il meraviglioso sogno dell' Atlantide nel Crizia platonico; di qui l' ironica trattazione delle leggende e dei miti favolosi del passato in Pindaro, in Platone [2]) e nei sofisti. Poca è la tradizione del passato e poco il senso dell'evoluzione futura nella storia; non senso di progresso continuo, ma di periodi, che si mostrano così nelle cosmogonie filosofiche, come nelle vedute dei filosofi [3]) e degli storici.

Alla curiosità vivace di Erodoto che trascorre, curioso e non abbagliato mai, per il mondo orientale, in cui tutto è improntato di tradizione secolare, risponde più tardi, nel declinare della Grecia, la parola di Diodoro (Diod. Sic. III, 29) che dinanzi alla tradizione ieratica dell' Oriente lamenta la continua mutazione degli spiriti di cultura e di vita politica in Grecia; e Polibio opporrà all' Ellade, tutta intesa a rinnovarsi nel presente, quale l' ha figurata Tucidide nell'orazione di Pericle, la fortuna immutabile e magnifica di Roma, cui la maestà del passato pare scorga a meravigliosi destini.

D' altra parte quando Senofonte ritesse gli avvenimenti di quelle ore che erano state nella sua vita le più solenni, nulla rileva, nello stile, che egli ai ricordi si abbandoni e li richiami ancora improntati degli affetti e delle ansie del passato, o come resi più profondi, e, per dir così, più sonori per la loro lontananza: egli corre al compimento con egual serenità, come se trattasse della vita d'altrui. Fuori del presente la vita del Greco classico pareva entrasse nel dominio dell' intelligenza, stinta da ogni colore appassionato di sentimento.

Solo, forse, per Euripide l' arte è una rappresentazione a cui l' anima si concede per vedersi ritratta nel tempo, e, più anche, per sfuggire dal presente e commuoversi dei ricordi propri ravvivati. Il poeta, che altri volle chiamato [1]) un *romantico antico*, - trasferendo di troppo questa designazione di scuola oltre i limiti suoi effettivi - nei ritmi insolitamente brevi e negli ondoleggiamenti molli, di suono e di disegno nelle parti liriche delle sue tragedie, non tanto, come Sofocle ed Eschilo, all' azione fa il Coro preludere e intervenire, ma anzi vi pone sosta, e stende sulla scena fervida e percossa dal duro strepito dell' azione, come un velo di meditazioni vaganti, di pensieri desiosi e tristi che rompono al passato favoloso per

[1]) HERACL., fr. 52 Diels (cfr. PROCL., *in Tim.* p. 101) PLAT., *Leg.*, X, p. 903 D; I, 644 D; VII, 803 C; *Resp.*, X, 604 C; *Phileb.*, 50 B; BION, *ap. Stob.*, V, 67; ARISTO CH., *ap. Diog. L.*, VII, 160; EPICT., *Diss.*, II, 5, 18 sg.; IV, 7, 30; I, 24, 20; PHILO, *de praem. et poen.*, p. 915 A Mang.; *Plant. N.* 238 B; PLOT., *Enn.*, III, 6, 7 p. 310 ibid. III, 2, 15 p. 265 sgg.: ANTH. PAL., X, 72: X, 80. Cfr. anche H. GOMPERZ, *op. cit.*, p. 179, 53. Vedi, per un parallelo moderno, RENAN, *Feuilles détachées*, pp. 394-95, *Études d'histoire religieuse*, Preface, p. XXI.

[2]) Ironico valore dato al mito in Platone, vedi *Phaedr.*, 229 E. In generale sui miti in Platone vedi GROTE *Plato etc.*, 1888[4], II, 415, III, 310, IV, 255 n. Su Pindaro v. *Olymp.*, I, 25 sg. *Pyth.*, III, 27 sg.; FRACCAROLI, *Le Odi di Pind.* etc., p. 172 sg. A. CROISET, *La poésie de P.*, p. 185.

[3]) ARIST., *Metaph.*, XI, 8, 10, 1078, 1013; *De coel.*, I, 3, 270, 16-20; *Pol.*, II, 5, 1264, 1-5 cfr. BUTCHER, *Some aspects of the Greek genius*, 1903[2], p. 163 sg.

[1]) Vedi per questo giudizio W. NESTLE, *Euripides der Dichter der griech. Aufklärung*. Stuttgart, 1901, p. 404, 143: confr. sui giudizi intorno ad Euripide, particolarmente in Germania, nel secolo scorso, U. v. WILAMOWITZ, *Herakles*[1], I, p. 45 sg.

riposarsi dalla passione in atto ed intensa [1]). I suoi personaggi, quando non ragionano o discutono, son veramente intessuti della materia dei nostri sogni, e non battuti nel sonante metallo della vita concreta, come gli eroi di Eschilo o di Sofocle. Quello che l'un d'essi dice di sè:

> Oh, se potessi vedere a fronte me stesso, come piangerei i mali di che soffro! [2])

può dirsi di tutti: essi troppo si guardano ad operare, troppo son consapevoli di sè; non già come la Clitennestra eschilea per intelligenza chiara e balzante all'azione, ma per riflessa ricerca dei loro animi, perchè non appariscano più piccoli e più deboli che non comportino le opere a cui la necessità li sospinge e trascina.

Ora Epicuro fu ben lungi dal possedere quello spirito storico sottile, che interpreta l'anima d'ogni tempo, e d'ogni tempo si fa contemporaneo, di cui il secolo or passato fu, per dir così, l'inventore e ne sentì il fascino, e noi qualche volta già ne proviamo la stanchezza, come di ciò che troppo si è usato e goduto [3]); e neppure egli amò nella vita dello spirito individuo, quel perdersi nell'ondeggiante corso di sognanti meditazioni sul passato, a cui il romanticismo francese diede il nome (*rêverie*) e la lusinga dell'arte. Ma più di ogni altro greco ebbe coscienza di un lungo processo di svolgimento della società, e della varietà profonda, nella storia dei tempi, dei costumi e della vita degli uomini; e seppe segnarne il quadro con linee sicure, quale solo fu poi compiuto, negli ultimi secoli passati; quadro a cui Lucrezio, nella poesia del suo libro quinto tutta impregnata di acri sentori di vita primitiva, apprestò i colori e gli svolgimenti drammatici, con l'arte di che solo egli era capace [1]). E particolarmente poi, nella vita intima dell'uomo, Epicuro ricercò e diffuse quei rivolgimenti compiaciuti sul proprio passato a richiamarne le dolcezze e riviverne i momenti con riconoscenza, traendo anche dalle tristezze una gioia meditativa.

Dalle Confessioni di S. Agostino, al *Secretum* del Petrarca e alla Vita Nuova di Dante, alla lirica trecentesca che sa le gioie dei ricordi bagnate di lacrime, all'influire col Rousseau, e dopo di lui, di tutta una letteratura intessuta di vita intima e di passione nebulosa, che non sa balzare all'atto, ma risuona nella vastità delle anime disincantate e tristi con spasimi e abbattimenti travagliosi, tutto un rivolo di epicureismo e del men noto, passato attraverso il rinnovamento cristiano, travolto di tanto dalla sua attitudine più recisa, si è propagato per il mondo d'occidente. Ciò che però ben distingue Epicuro dai moderni, è il bisogno di proclamarsi felice e sicuro, di attingere anzi la propria felicità e sicurezza anche in quei sentimenti ed in quei processi spirituali che, più tardi, si coloreranno di un melanconico languore, per quella sensibilità troppo mossa e presto stanca, per l'accarezzata *voluptas dolendi* di cui era amico il Petrarca. Ma nessuno prima e più di Epicuro trasse l'uomo greco dalla soleggiata ed effettiva realtà del presente alle lontananze ombrose del passato.

***

Dopo il ricordo, ciò che più ama chi ha care le cose dello spirito è la natura: essa è uno specchio dell'anima, che vi dimentica sè stessa vedendovi ritratte, per quell'ani-

[1]) I rapporti tra il carattere vago di *rêverie* nei cori Euripidei e la metrica stessa dei suoi cori fu ben notato già da Aristofane; vedi anche DECHARME, *Euripide et l'esprit de son théâtre.*, Paris, 1893, p. 540.

[2]) EUR., *Hippol.*, 1078 sg.

[3]) Vedi per la critica del senso storico, troppo prevalente nella modernità, le osservazioni del NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen* N. 5: N.'s W. Vol. I 277 sgg. *Jens. v. G. u. Böse*, cp. VII, 223 sgg. ANATOLE FRANCE, *Pierre Mozière*, p. 174.

[1]) Sulla teoria degli stadi progressivi dell'umanità e dello svolgimento della civiltà, in Epicuro, considerata anche sotto l'aspetto della sua novità in Grecia, v. GUYAU, *op. cit.*, lib. III, cp. III, p. 153 sgg.

mazione impercettibile che dona a ciò che non ha senso che in lei e per lei, più riposatamente e con simpatia le proprie vicende, e, per dir così, i propri lineamenti nella mutazione continua dell' ore; e ad essa si affida quando le manca l' attiva vigoria in cercare consentimento ed esercizio nella vita umana più instabile ed ironica. Ora lo stesso Epicuro, il maestro che insegnava fra la verde calma degli orti, ed aveva scritto che *il filosofo deve amare la campagna* [1]), aiutò gli avviamenti alla tranquillità amorosa della natura, medicatrice delle ansie del mondo, che all' antico uomo greco erano men famigliari [2]). E non è senza ragione che il suo allievo Lucrezio [3]) abbia con più lucido occhio e più intento di ogni altro poeta romano veduta e ritratta la vita di campagna, e l' abbia segnata come scuola di saggezza e di calma, le cui voci si accordano con quelle della dottrina del maestro (II, 29, sgg.). E quando Orazio, precorrendo il Rousseau, interpretava il concetto storico, puramente intellettualistico, della vita secondo natura, come vita di campagna, non faceva se non accostarsi a quell' Epicuro, delle cui dottrine sì spesso si colora la sua poesia [4]).

[1]) Fr. 570, LAERT. D., X, 120.

[2]) Cfr. oltre il fr. citato sopra, il fr. 571, vedi anche PLIN., *N. H.*, XIX, 19, 1. Iam quidam hortorum nomine in ipsa Urbe delicias, agros, villasque possident. Primus hoc instituit Athenis Epicurus, otii magister. Usque ad eum, moris non fuerat in oppidis habitari rura.

[3]) Vedi su ciò le bellissime pagine del SELLAR, *The Rom. poets of rep.*, Oxford, 1889, p. 398 sg. SYMONDS *Schetches and stud. in Italy and Greece*, First series, p. 155 sgg. A. BIESE: *Die Entwicklung d. Naturgefühls bei den Griech. u. Röm.*; Kiel 1882, II p. 21 sgg. L' influenza di Epicuro però, per questa parte, è dal Biese trascurata.

[4]) HOR. *Ep.* I, 10, 13 sgg. Vivere naturae si convenienter oportet. Ponendaque domo quaerenda est area primum, Novistine locum potiorem rure beato? Cfr. *Hor. Flacc. erkl.* v. A. KIESSLING, *III Th. Briefe*, Berlin 1898² n. ad. l. Vedi similmente le parole dello Stoico romano Musonio, presso STOB. *Floril.* LVI, 18, che pensa però all'esercizio attivo dell'agricoltura, anzi che alla vita contemplativa di campagna.

Chi conosce il valore e la potenza della filosofia nella vita antica [1]), consigliera delle coscienze, confortatrice dei dolori, guida di innumeri spiriti per cammini già segnati e indirizzati alla ricerca di una dignitosa serenità, comprenderà pure quanto valore, per la storia dei sentimenti nell' antichità, abbia questo riconoscimento concesso ad un' aspirazione verso la vita di natura fattasi nei tempi sempre più viva.

Socrate, Platone e Aristotele poco avevano indugiato l' uomo a questi piaceri contemplativi, e da essi lo stoicismo ritraeva l' uomo con le parole di Marco Aurelio: « Van cercando ritiri, alla campagna, alla marina, sui monti; e tu stesso suoli desiderare siffatti luoghi. Ma cotesto è da uomo ignorantissimo, potendo tu, a quell' ora che tu vuoi, ritrarti in te stesso.... D' or innanzi adunque sovvengati di ritirarti in questa tua villetta di te medesimo; e sopra tutto non ti affannare, non t' agitare, ma sii libero e vedi le cose da uomo, da maschio, da cittadino, da mortale ». (IV, 3, Trad. Ornato). E viver da cittadino del mondo e non da contemplatore è la sentenza antica; Epicuro invece più bada alla vita dei sentimenti che la ragione modera, ma non repugna; e sa che dei sentimenti i più calmi son quelli che la campagna compone oziosa e benigna. E qui pure l' intellettualismo greco è completamente tradito.

Non ultimo tratto poi, conveniente a delineare questa mutazione di spirito, segnata e favorita dall' epicureismo nella società antica, è il favore che ebbe questa dottrina presso la parte femminile del mondo greco.

Il Chateaubriand, studiando da buon conoscitore [2]) le ragioni del rammorbidirsi i sen-

[1]) Cfr. a questo proposito MARTHA, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris⁷, 1900, p. 1 sgg.

[2]) *Génie du Christianisme*, IIe part., L. III, ch. IX.

timenti e le passioni nell'età moderna, sino a saldarsi in quella nube di tristezza che pesò sulla gioventù del tempo suo, accennava, fra l'altro, alla società delle donne, fra cui quella giovinezza era venuta crescendo. Ora nessun'altra dottrina filosofica dell'antichità, fuorchè la scuola pitagorica, che ebbe più del religioso che del filosofico propriamente, attrasse a sè più numeroso quel popolo femminile che in Grecia viveva nascosto e al di fuori della vita del pensiero [1]). Esse che nel sodalizio pitagorico avevan cercati gl' impeti religiosi, le luminose speranze oltre la vita, e un' ombra di mistero di cui i sensi e le fantasie femminili si penetrano mollemente, amavano nella società epicurea la morale umana e facile, di non troppa dottrina esterna, i riconosciuti diritti alla vita intima di affetti miti e raffinati, e la curiosità delle cose dello spirito di cui la donna ha, se non profondo, almeno acuto il senso e l' intendimento. E tutta la dottrina epicurea tendeva appunto a far prevalere l' uomo intimo e gli affetti interni alle tendenze verso la vita esterna; segnando tra queste due sfere del mondo umano piuttosto un dissidio che una conciliazione.

Non più, come nell' antico ideale greco, la persona umana si estendeva sino a porsi in armonia con la vita cittadina e politica, foggiando sul proprio carattere l' impronta larga e comprensiva della città [2]) e, pur tra il fluttuare continuo ed impetuoso della vita politica greca, ed anzi per mezzo dei suoi continui rivolgimenti, tendeva alle eredità ideali della tradizione e della stirpe, come ad una forma personale più vasta che al proprio essere si armonizzasse, non a modo del tutto alla parte, ma come integrazione di uno spirito libero e intelligente che si vegga espresso fedelmente in un' opera vasta di cui egli è volontario creatore. Con Epicuro invece questa bella ed ardua unità dell' ideale antico si veniva sciogliendo. La vita socievole per lui è un patto necessario ed utile, ma affatto esterno, che risponde a bisogni di sicurezza; ma la vita ideale del saggio epicureo, non diversamente da quella dei primi cristiani [1]), s' appunta ad una società più ristretta ed intima, quasi un ricetto in mezzo al mondo, un sodalizio volontario di spiriti che si restringono fra loro, come in un ritiro, contro ciò che può offendere la tranquillità dell' anima. Così si spiega la fortuna e l'estendersi dell' epicureismo in un'età che veniva rimutandosi profondamente, ed in cui l'antico cedeva al moderno. La saggezza antica proclamava « La città è l' educatrice dell' uomo [2]) »; e questa parola animosa bene si conveniva al cittadino greco che immaginava la sua città come un essere personale e intelligente [3]) che rappresenti in forma più larga e più perfetta tutto l' uomo. Ma alla formazione di nuovi stati, quali il Macedone e il Romano, in cui il cittadino si perde come in un mondo troppo vasto e i cui fini trascendono di troppo la sua breve vita, più umano giungeva l' ammonimento di Epicuro: « *l' un all' altro siamo un abbastanza vasto teatro* » [4]). E l'insegna epicurea: « Vivi ignorato » (ΛΑΘΕ ΒΙΩCAC) accoglie sotto di sè tutta una turba di spiriti meditativi nell'ultimo scorcio dell' antichità. Dinanzi alla cultura che veniva segnando profonde differenze tra le varie classi della società, e sminuendosi quella freschezza e agilità di spirito che

[1]) V. A. CHIAPPELLI *Le donne alle scuole dei filosofi greci; in Saggi e Note critiche;* Bologna, Zanichelli 1895 p. 103 sgg.

[2]) Sul concetto antico della πόλις greca come di un essere personale vedi BURCKHARDT *griech. Kulturgeschichte,* I, 3, p. 83 sgg. (vedi anche sulla città adorata come τύχη, ibid. p. 84) cfr. KAERST. *Gesch. d. hellenistichen Zeitalters,* I Vol., (Leipz. 1901) p. 87 sg. e BUTCHER, *Some aspects of the greek genius,* London, 1903², p. 47 sgg. Sulla modificazione nel concetto greco dello stato, per opera delle dottrine epicuree vedi BURCKHARDT, *op. cit.,* p. 89, 290.

[1]) v. RENAN, *Les apôtres,* p. 75 sg.

[2]) SIMONIDES, fr. 67 Bergk.⁴

[3]) ISOCR., VII, 14 ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία, τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις.

[4]) Fr. 208.

poneva facilmente il greco in armonia con il mondo esterno, doveva piacere il consigliarsi con Epicuro: « il saggio allora deve ritrarsi in sè stesso quando deve frammischiarsi alla folla » [1]).

Quando S. Agostino, negli anni più agitati della sua giovinezza, meditava di ritrarsi dal mondo con i suoi amici, in un asilo lontano, ove vivere fra la campagna e gli studi, pesandogli la solitudine agitata di un cuore stanco fra le ansie del mondo, non faceva se non rinnovare l' ideale stato del saggio epicureo, in cui, d' altra parte, tutto allora egli approvava, fuor che l' opinione che tutto l'uomo si dissolvesse con la morte. [2]).

A questi animi stanchi [3]), lo stoicismo mostrava un intellettuale consentimento della vita dell' uomo con l' universo; Epicuro offriva il conforto della felicità obliviosa di sentimenti intimi, di affezioni mutue, strette da un' ugual comprensione dei limiti della natura e dei desideri umani. In questo senso l' epicureismo si svolse nella stessa linea che seguì poi il cristianesimo primitivo. Esso più di ogni altra dottrina filosofica operò potentemente nella società antica nello stabilire i limiti dell' uomo verso lo stato, e nel separare profondamente la vita privata dalla pubblica; ma particolarmente poi operò nel far sorgere seducente il sentimento della vita intima e della simpatia umana, per considerazioni non intellettuali ma affettive. Da ciò forse la simpatia che Marco Aurelio ebbe per l' epicureismo, benchè la sua mente fosse nudrita allo stoicismo più severo; egli che amava i detti di Epicuro e usava proporselo a modello [1]), e che in Atene istituì una cattedra di epicureismo. Ed anche per questa ragione ancor persistente durò la dottrina del maestro degli orti quando il cristianesimo aveva a sè assoggettati gli animi [2]).

Coloro che al cristianesimo sarebbero corsi proclivi verso i meravigliosi impeti della fede, non trovavano nel mondo antico che le nuove dottrine mistiche e neoplatoniche, di cui Giuliano volle far argine al mondo antico vacillante: ma coloro, che pur cedendo verso spiriti nuovi di vita riposata, volevan rimanere nella serena tradizione greca, accorrevano al sodalizio epicureo, che del nuovo concetto della società riteneva più caratteri.

E del fervore con cui le virtù intime e affettive erano conservate fra gli Epicurei, son testimoni anche gli avversari. Fra quei discepoli, così numerosi che intere città non avrebbero potuto contenerli [3]), regnava, secondo il giudizio, non interessato, di Cicerone, una *mira conspiratio amoris;* e Cicerone stesso ebbe fra gli epicurei alcuni fra i suoi più fidi amici, Attico particolarmente che fu tra i Romani l' esempio perfetto dell' uomo nuovo al cader della repubblica, e dell' amico sicuro e prudente fra i rivolgimenti di un'età tumultuosa.

Ma non solamente coll' esempio Epicuro, quest' uomo fra triste [4]) e sereno, mosso da opposti desideri di sicurezza imperturbabile del vivere e di affettuosità larga, suscitò in-

[1]) Fr. 209.

[2]) *Confess.*, VI, 26.

[3]) Sul desiderio di ritrarsi dal mondo, facentesi prevalente nella romanità v. PASCAL, *Il rinnovamento umano degli scrittori di Roma antica.* Estr. Riv. d' It., 1902, fasc. I, p. 13 sgg.

[1]) VII, 64; IX, 41 (cfr. anche VII, 33). Quanto al favore dato all' insegnamento dell' epicureismo, v. ZUMPT *üb. d. Bestand der philos. Schulen in Athen,* Sitz. Akad. Berl. 1843, p. 50 sg.

[2]) v. USENER, *Epicurea,* LXXV sg.; alle cui testimonianze conviene aggiungere quella di S. Agostino citato sopra.

[3]) v. DIOG. L., X, 9.

[4]) Vedi i ritratti numerosi e particolarmente quello della villa ercolanese impresso, in cattiva riproduzione però, sul frontespizio dell' opera dell' Usener; vedine la riproduzione fotografica in COMPARETTI E DE PETRA *La Villa Ercolanese* 1883 tav. XII, 7; cfr. ROUX ET BARRÉ tom. VII, tav. 8.

torno a sè, e oltre la sua vita, una così ampia e durevole imitazione della società di intimi che si era creata d' intorno [1]); ma con tutto il corpo della sua dottrina etica, che presenta un interessante parallelo con le ricerche morali, venute crescendo, particolarmente in Inghilterra, nei secoli scorsi. Per questa parte adunque la sua dottrina fu, qualunque sia il valore suo e delle nuove che se ne originarono, tra le più feconde dell' antichità, non tanto per l' indagine filosofica, quanto per la complessa e varia storia della cultura e delle attitudini spirituali del mondo antico. Giacchè Epicuro fu il primo a dare al suo insegnamento quella forma di direzione intima, che poi prevalse nella filosofia dei secoli dell' Impero; egli che soccorreva e medicava gli animi con la cura di un direttore spirituale accorto ad un tempo ed affezionato.

Seneca, con la viva conoscenza della società del tempo suo per cui fu uno degli scrittori più acuti e più sottili nell' indagine degli animi, aveva trovato quel che si può dire il motto e il programma della filosofia romana: « i rimedi dell'anima, diceva egli, già furono ritrovati da gli antichi; a noi non resta che cercare le occasioni e la maniera di servircene » [2]). L' indagine alta, severa, la speculazione alata dei greci, sino ad Aristotele particolarmente, incuriosa, disdegnosa anzi, dell' utile era ben tradita così, da questi epigoni che non sapevano staccarsi dal mondo per speculare, e confondevano la πρᾶξις, mutevole e contingente, con la teoria il cui valore nel mondo dello spirito era stato indagato da Platone e rivelato da Aristotele: ma non altro ricercavano quei Romani, che, come Catone, avevan studiata la filosofia greca « non per speculare o per esercizio dialettico, ma per viverne secondo i precetti [1]) ».

Fra queste due tendenze, e prima anche che del tutto si delineassero, la filosofia di Epicuro teneva il mezzo. Utilitaria nel concetto della scienza, vera arte della felicità nella morale [2]), sottile medicatrice degli animi [3]), indagava pure la conoscenza e il bene morale nella loro natura con maggior sottigliezza forse che gli antichi non le abbiano riconosciuto. Ma nello stesso tempo ai trattati di maggiore ampiezza, di contenuto prevalentemente teoretico, aggiungeva le lettere e le ammonizioni più intime; si compiaceva di addentrarsi nella vita famigliare e nei piccoli problemi della coscienza individuale [4]). E quella borghesia di spiriti di cui già facemmo parola, si rivelava in Epicuro anche in quel porre la propria persona e la propria vita a modello ai discepoli, con una compiacenza che stacca sull' oggettività di Platone e di Aristotele, serbata sempre da essi anche se l' occasione di tradirla si presentasse ovvia e quasi necessaria.

Epicuro ebbe veramente il culto e la religione contemplativa della felicità. Il vanto della filosofia, che dà la saggezza e la coscienza della felicità offerta dalla stessa natura agli uomini, è quasi il vangelo della sua predicazione; i suoi discepoli [5]), siano essi Metrodoro o Lucrezio, o quell' oscuro Diogene di Enoanda che volle unire i suoi ai precetti del Maestro, incisi, per ingenuo proselitismo, nella piazza della sua piccola città lontana dal fervore del mondo, non fanno che ripetere le voci del maestro tramandate nei secoli.

Pallanza, Aprile 1908.

Ettore Bignone.

[1]) Sugli amici di Epicuro e sull' amore che ebbero per il maestro, ed essi per lui, vedi le testimonianze citate dell' Usener in *Epicurea, index nominum* voce Ἐπίκ.; v. anche GUYAU, *op. cit.*, p. 135 sgg.

[2]) SEN., *Ep.*, 64, 8.

[1]) CIC., *pro Murena*, 30.

[2]) Fr. 219; 397 p. 267, 20.

[3]) Fr. 221, 471; DIOG. OEN., fr. II, col. IV, 3 sgg. William.

[4]) Vedi l'epistola ad un fanciullo o ad una fanciulla fr. 176: cfr. ep. Sprüche (W. Stud. 1888) 21.

[5]) *Ep. Spr.*, 41; 52; 76: METR., fr. 3 Duen.; DIOG. OEN., fr. XXV, col. II, 10 sgg. Will.; LUCR., proem. libb. I, II, VI.

Qua tua te fortuna sinet....

NOTA A VIRGILIO [1]) (*Aen.*, VI 96)

Le parole confortatrici, che tutti sanno, della Sibilla a Enea:

tu ne cede malis sed contra audentior ito,

si hanno a compiere, credo, nel modo seguente:

qua tua te fortuna sinet.

Ma i testi virgiliani leggono in vece:

quam tua te fortuna sinet;

e, per trovare autorevolmente attestata l'altra lezione, convien ricorrere a un luogo delle epistole di Seneca (82, 18) ove son citate quelle parole, che non si potrebbero a ogni modo chiamar sibilline.

Senza fare la storia o la rassegna delle interpretazioni, la quale riuscirebbe prima uggiosa che compiuta (e non parliamo di erudizione), si può ben dire che l'intelligenza di gran lunga prevalsa e prevalente del passo è secondo la tradizione manoscritta.

[1]) Su la grafia del nome — questione pertrattata e perorata in guisa che ormai sembra tempo di *mitriare* ciascuno a fare a suo senno — non direi verbo, se non se ne fosse parlato in questo periodico di recente, talchè a non darsene per inteso potrebbe parere, se non altro, inurbano. Ma dirò solo che, circa il seguitare o modificare la tradizione nella scrittura e pronunzia di certi nomi, ho quasi sempre per norma buona il tener distinti i nomi venuti nell'uso di tutti da quelli rimasti nella cerchia degli studiosi. Mi rammento aver letto che restituire *Aristotele* per *Aristotile* è pedantesco, e non credo, perchè, a tacer d'altro, il gran nome, quantunque già tanto abusato, sta in somma nell'àmbito delle scuole e della scienza. Non così *Virgilio*, diffuso nel popolo e trionfante nel maggior libro nazionale d'Italia. E non so dimenticare che un latinista nostro d'incomparabile autorità perdeva alquanto della sua serena e severa calma, se udiva un italiano dire in italiano *Vergilio*. Il che non pretendo sia un argomento per nessuno, ma è un fatto, ed è un ricordo che certo avranno comune con me altri devoti amici del Gandino.

In ciò appunto sta per me la ragione, o la opportunità, di affermare quell'altra men fortunata che mi sembra esser la vera; non tanto per la fiducia di guadagnare consensi se non forse di qualche meditativo e non preoccupato studioso, quanto perchè mette sempre il conto, quando assista e sospinga l'intimo sentimento e convincimento, cercar di rifare genuino un pensiero o una parola d'un gran poeta.

Posta la lezione tradizionale, col *quam* in capo al secondo verso, l'unica interpretazione ovvia e accettabile (l'unica possibile e pensabile, si direbbe, se il pensiero degl'interpreti non fosse solito a sforzare tutte le possibilità) è la serviana '*ne cedas, sed esto audentior quam tua te fortuna permittit*'; o come l'ampliarono e parafrasarono poi, '*maiore cum audentia quam tua tum te fortuna sinet hoc facere: quam rerum tuarum conditio permittet*'. (Dunque — scegliendo tra le versioni quella *unica in suo genere del cittadino* Francesco Grassi —:

.... Ma tu non cedi a' perigli:
Scontrali più audace che nol comporti la sorte).

E taluno vide una corrispondenza e quasi una continuazione di pensiero nel *quod minime reris* delle parole susseguenti:

.... via prima salutis,
quod minime reris, Graia pandetur ab urbe.

Curioso è veramente che qualche dotto critico abbia preteso di torcere il *quam* ad altro senso o ad altro rapporto, prendendolo per *quantum* [1]) o collegando *contra.... quam*; dove non solo la correlazione naturale sarebbe, come dicevo, *audentior quam*, ma anzi, come credo, alla vicinanza appunto di *audentior*,

[1]) Un precursore della forzata interpretazione di Heinsius Burmann etc. si direbbe essere l'Ugurgeri che traduce: 'E tu non dare luogo alli mali ed alla sinistra fortuna: ma va contra esse cose con molta audacia e vigore, *quanto* ne concederà a te la tua fortuna'.

a niente altro, il *quam* deve la sua illegittima origine.

Il Norden (benemerito e dotto espositore del VI libro), seguendo la lezione vulgata e l'interpretazione ovvia di essa, commenta e illustra nel passo virgiliano questo pensiero: la Τύχη vuol sopraffare e abbattere l'uomo con le sventure, ma egli con la volontà morale la fronteggia e la vince. A noi torna a mente il leopardiano

> Guerra mortale, eterna, o fato indegno,
> teco il prode guerreggia,
> di cedere inesperto,

e anche l'altro:

> .... immenso
> tra fortuna e valor dissidio pose
> il corrotto costume.

È il gran duello in somma che, per colpa delle cose e degli uomini, si combatte tra la sorte e il merito; guerra purtroppo vera e davvero eterna, che non sembra abbia nulla a sperare nè dal progresso umano nè da congressi per la pace. Ma ognun sa che proprio dai concetti giusti e ricevuti, e che però uno si crede facilmente vedere anche là ove non è luogo ad essi, s'ingenerano abbagli nell'interpretazione di scrittori antichi.

Ci sono due fortune, o, che è lo stesso, fortuna si prende specialmente in due sensi che ben si determinano in Virgilio a seconda dei luoghi [1]). C'è, se possiam dire, una fortuna analitica, o sia la serie de' casi per cui l'uomo deve passare. In riguardo a questa, non v'ha dubbio, si dà campo alla forza dell'animo e al coraggio che vince le battaglie; ma il tramite è fisso, e la norma si conosce qual'è, sicchè anche la virtù e la saggezza di un eroe si riducono a insegnargli questo, *quo quemque modo fugiatque feratque laborem*. Intesa dunque la fortuna in tal senso, è appariscente e inesatto che ci sia gara tra essa e l'uomo: il conflitto è dell'energia umana col dolore, del coraggio che innanzi all'avversità più sente sè stesso

> — tu ne cede malis sed contra audentior ito —:

la fortuna è quello che è; tutt'al più, tra i casi che essa reca, l'uomo prode e saggio potrà discernere quelli che si possono schivare e quelli che si debbon durare, e così avvicenderà il *fugere* e il *ferre*; ma le vere vie della fortuna sono assegnate

> — qua tua te fortuna sinet —.

L'eroe fa la parte sua e la fortuna il suo corso; cose distinte e diverse, di cui spesso occorre ripetere alcunchè di simile a ciò che udì la rassegnata Ifigenia:

> τὸ μὲν σὸν ὦ νεᾶνι γενναίως ἔχει,
> τὸ τῆς τύχης δὲ καὶ τὸ τῆς θεοῦ νοσεῖ.

Essere animoso più di quello consentano i fati, Heyne osservava che si può avere sì e no per un buon consiglio, e l'osservazione in fondo è giusta, se per buono s'intenda sensato o assennato. Il giudicare con Wagner erronea l'intelligenza heyniana, e che la lezione *qua* snervi e attenui un forte e grande pensiero, non altro dimostra se non la preoccupazione di spiegare in quel dato modo l'eroismo della sentenza: tanto varrebbe (anzi, per me, vale più) asseverare in contrario che la lezione *quam* lo esagera e frantende. L'ammonimento eroico è tutto quanto compreso e compiuto nel primo verso; nell'altro emistichio si soggiunge una determinazione, e non già dello scopo contro il quale l'eroismo si appunti, sì bene dei limiti entro a cui necessariamente si contiene.

Che se poi la fortuna si consideri nell'altro significato, comprensivo o ultimo che s'abbia a dire, cioè della mèta destinata a cui fanno capo tutte le vicissitudini d'un uomo, poichè questa è per Enea nobilissima ed eccelsa (anco i nemici sentono e confessano,

> fatalem Aenean manifesto numine ferri),

[1]) Rinunzio qui alla citazione e all'esame, che pur non sarebbero inutili, di molti passi dell'*Eneide*.

è chiaro ch'egli non potrebbe mai in nessuna maniera riuscire più animoso di quello che la sua fortuna comporti. Dunque, in qual de' due sensi *fortuna* s'intenda, un *audentior quam....* risulta o specioso o importuno. E se qui va intesa di preferenza nel significato primo, non però è così remoto e sceverato il secondo, che altri sùbito non senta come Enea — *a tal fortuna nato!* — non potrà a nessun patto trascenderla con la sua forte pazienza.

Quanto alla lezione del passo virgiliano in Seneca, che non vi sia motivo a dubitare di essa, si desume non pure dai codici — fermo restando che il più attendibile legge *qua* —, ma ancora e meglio dall'esame del testo e del proposito per cui è indotta la citazione. Il discorso filosofico è intorno al concetto che non si abbiano a giudicare *mala* gl' *indifferentia ac media*. Non è, dice, secondo natura che uno s'accosti di gran cuore a ciò che reputa un male: vi s'indurrà *aut peiorum metu aut spe bonorum*, con qualche lentezza, un po' per forza, non senza lotta tra il pro e il contro. Ora in vece la *virtus concordi animo decreta peragit* (non già *in diversa distrahitur*); la *virtus* — è la sentenza scolpita a grandi lettere romane in San Petronio di Bologna —, *virtus non timet quod facit*. E qui cade il

> tu ne cede malis sed contra audentior ito,
> qua tua te fortuna sinet;

a cui segue il commento: *non ibis audentior, si mala illa esse credideris*. Dove appar manifesto che i termini confrontati sono i *mala* e l'ardimento dell'uomo (s'intende che il moralista fa che questo si alimenti di princípi teorici, non già si armi di puro eroismo): nessun vestigio di un paragone tra valore e fortuna, al quale non avrebbe Seneca mancato di dar rilievo in servigio della sua etica, se davvero quel paragone fosse stato in Virgilio, o se egli, che verrebbe quasi a esser lo stesso, ce l'avesse sentito. Il testimonio che si trae da Seneca è dunque validissimo a confermare per vera la lezione virgiliana quale ho difesa, e della quale mi giova aver tentato far prevalere le buone ragioni contro le apparenze ingannevoli dell'antica usurpatrice.

Giuseppe Albini.

L'AUTOBIOGRAFIA NELL'ANTICHITÀ

Per fare una storia comprensiva delle confessioni umane [1]) non occorre soltanto una larga conoscenza di forme letterarie disparatissime, ma una mente filosofica che sappia scrutare l'uomo nella evoluzione progressiva del suo spirito attraverso i luoghi e i tempi. È una doppia necessità codesta inerente alla natura delle cose. E rispetto all'antichità lo storico che si fermasse a quelle poche autobiografie, che son giunte fino a noi o di cui abbiamo notizia, da Isocrate ad Agostino, dimenticherebbe troppo per darci una rappresentazione rispondente al vero. Il bisogno innato nell'uomo di rivelare sè stesso e la curiosità di scoprire il velo dell'anima altrui da un lato, il sentimento della vanità e della gloria dall'altro, hanno prodotto una ricchezza svariata di forme autobiografiche, che comprende tutti i generi letterari, dall'epigrafe all'epistola, dalla lirica al dramma e all'epopea. Una delle autobiografie più belle dell'antichità, quella di Gregorio Nazianzieno, è appunto in forma lirica. Se non il materiale storico dunque, l'indagine abbraccia tutto il campo d'una letteratura: i suoi prodotti più modesti, un'iscrizione un epigramma una lettera familiare, possono essere preziosi anelli di congiunzione nella lunga e intrecciata catena dei fatti autobiografici e contribuire al conseguimento di quell'unità, che c'è in essi in grazia della continuità intellettuale europea e dei rapporti stessi esistenti tra le varie funzioni della vita umana. Per rintracciare però quest'unità non basta il semplice fatto storico: nell'autobiografia c'è qualcosa di più intimo, c'è l'uomo nella sua essenza individuale, coi tratti più caratteristici della sua vita interna ed esterna. Quale importanza avrebbe avuto una storia dell'autobiografia sotto il rispetto psicologico, l'aveva già mostrato

[1]) *G Misch*, Geschichte der Autobiographie - I. Das Altertum (Leipzig, Teubner, 1907) Pr. 8 M.

il Burckhardt nella sua Cultura della Rinascenza; e se nessuno fino ad oggi si era accinto ad essa sulla via da lui tracciata, questo si doveva non solo alle difficoltà inerenti a un soggetto di tanta mole, ma, almeno per quanto riguarda l'antichità, alla insufficienza anche di lavori preparatori. Negli ultimi anni il compito si era agevolato per questa parte in virtù dell' indirizzo sintetico-artistico, a cui la filologia si è data fervidamente dopo un lungo periodo di minuziose indagini scientifiche, e che ha fatto vedere come questi tanto disprezzati filologi abbian saputo suscitare da un mondo di morti la vita, che secondo molti, non hanno. La Psyche e il Romanzo greco del Rohde, la Letteratura greca del Wilamowitz, la Storia dell'antichità del Meyer, l'Antica prosa d' arte del Norden e specialmente il ritratto letterario dei Greci e la Personalità nella storia degli antichi di Ivo Bruns, la Biografia greco-romana e la Storia della letteratura latina del Leo, insieme ad opere del Mommsen dell' Usener del Boissier del Buresch del Wendland dello Schwartz del Reitzenstein, per tacere di altri, e si potrebber nominare anche dei nostri, avevano additato il cammino allo storico dell' autobiografia classica coll' indagine della vita spirituale greco-romana nelle sue più notevoli espressioni individuali. Ma anche l' osservazione psicologica dell' uomo nel suo sviluppo successivo, lo sguardo, che sa vedere armonizzata in un individuo tutta la varietà della vita umana, aveva in questi ultimi tempi guadagnato nuovi e più ampi orizzonti: basti ricordare i lavori magistrali di Guglielmo Dilthey.

Proprio uno scolaro del Dilthey, Giorgio Misch, ha affrontato con audacia giovanile lo spinoso e vasto problema, proposto qualche anno fa come lavoro di premio dall'Accademia di scienze prussiana per iniziativa del prof. Simon; e noi possiamo ormai salutare con gioia l'apparizione del volume che si riferisce all' antichità, al quale succederanno due altri, dove il nesso storico del genere autobiografico sarà studiato in tutte le letterature dei popoli nuovi fino ai giorni nostri. La promessa è talmente superba da destare a tutta prima una certa diffidenza; ma anche se i dotti di Berlino non avessero già sentenziato sul valore dell' opera completa, da questo primo volume avremmo di che sperar bene per i seguenti. È un lavoro di solida e geniale erudizione, che dalle prime pallide manifestazioni dell' io umano ci conduce attraverso il pensiero ellenico-attico, ellenistico-romano e neoplatonico-cristiano fino alla più potente emanazione individuale dell' antichità, le Confessioni di Agostino. Quì è il centro verso cui converge la trattazione; nella quale che il materiale necessario sia sufficentemente sfruttato, lo dovrà confessare chi colla saggia scorta dell' autore avrà rifatto il corso dei numerosi rivi e rigagnoli che o per meandri tortuosi o per via diretta vanno ad affluire in quel punto centrale. L'encomio e l' orazione, il diario e il ritratto, l' apologia e il romanzo morale, la confessione letteraria e la storia delle conversioni filosofico-religiose, la preghiera e l' inno, l' espressione dell' orgoglio personale e dell' umiltà cristiana, il misticismo l' estasi il soliloquio trovano nell' indagine del Misch la loro valutazione rispetto all' autobiografia: tutti i mezzi artistici, che ebbe a disposizione Agostino, son sottoposti a uno studio, che procede logico e convincente, dove non sai se più ammirare la profondità delle vedute o la spigliatezza geniale dell'esposizione, che assurge spesso a forma poetica. Sicuro, il libro non è sempre di facile lettura, specie per un forestiero, che non abbia in pratica il linguaggio filosofico tedesco; ma non per questo è da raccomandarsi meno caldamente agli studiosi in generale delle lettere antiche, ed io vorrei che minor fortuna non avesse tra coloro, pur troppo non pochi, che si pensano di poter intendere le moderne condizioni intellettuali, astraendo dalla cultura classica: a questi la storia delle confessioni umane potrà suggerire un salutare esame di coscienza.

Il primo fenomeno autobiografico dell' antichità comparisce nell' epigrafe, colla quale l' uomo mira ad esaltare la propria potenza e si uguaglia ad un dio. Si tratta di formole stereotipate e tradizionali, espressione solamente d' una individualità collettiva, dove pei re il motivo dominante è la magnificenza, pei privati le relazioni avute col sovrano. L' usanza di queste iscrizioni è legata al culto dei morti, che nei cimiteri eterna la vita dell' uomo facendo delle tombe monumenti di gloria. Un principio etico informa qualche volta questi brevi schizzi autobiografici, o che si tratti di virtù nazionali, come la venerazione degli avi, o che di morale comune. Spesso è il morto che parla; e nell' Egitto fa lui stesso la propria giustificazione morale, una specie di confessione, innanzi alla dea Verità. Col medesimo intento si ritrova in uso la confessione presso popoli meno progrediti, se non che tra essi si aggiunge l' idea di sfuggire alla punizione della legge mediante pratiche religiose. I popoli più civili sogliono anche metter nella tomba un elenco di peccati contro il diritto e la religione, perchè il morto

possa annunziare dinanzi ai giudici supremi la purezza dell'animo suo. In queste forme primitive di confessione, come nei motivi di gloria delle iscrizioni sepolcrali, l'unica parvenza personale sta nell'uso dell'io. Nè altrimenti si ha da dire delle iscrizioni monumentali, che in Babilonia verso la fine del secondo millennio riferiscono in prima persona le imprese guerresche del monarca. Discendente e rappresentante degli dèi sulla terra, egli parla colla coscienza della sua origine celeste in un tipico stile di corte. « Sulle rovine si posa raggiante il mio occhio; nello sfogo del mio sdegno trovo appagamento »: glorificazione propria e brutalità animalesca sono caratteristiche costanti di questi eroi mostruosi, i quali si sentono ancora immedesimati colla natura. Qualcosa che abbia dell'umano apparisce solamente nella celebre iscrizione, che Dario si fece incidere sulle rupi del Behistan; ma che maestà eschilea riluce ancora in quell'uomo!

Le cose cambiano coi Greci. Sicuro, in un popolo che ha dato al mondo uno spettacolo meraviglioso di vita intellettuale e che ha trovato forme svariate di rappresentazione psicologica, ci aspetteremmo di più che non quelle poche autobiografie, limitate quasi esclusivamente al campo politico. Il motivo di questa lacuna si ha da ricercare nella concezione greca della personalità umana, in quell'ideale di moralità e di estetica, per cui un personaggio non è mai riguardato nel suo sviluppo graduale, ma si concepisce come qualcosa di compiuto, e chi lo dipinge, ce lo presenta sempre come un esempio di certe forme tipiche di vita; del qual modo di comprendere l'uomo fa fede anche l'arte plastica. È però che i Greci non arrivarono mai ad abbracciare tutto il contenuto dell'anima.

Gli antichi canti di gloria non hanno un'importanza superiore alle iscrizioni orientali, nè indizi sicuri d'individualismo potresti trovare nelle figure omeriche: il poeta stesso tace sulla propria persona. Esiodo invece comincia a contrapporre alla massa il suo nome di poeta, e qua e là accenna ad alcuni fatti biografici, e immagina altresì che qualcosa di singolare gli sia successo: ha avuto una visione delle Muse, che gli han detto « canta l'origine degli dèi immortali, comincia e finisci con noi, colle Muse ». Ma il primo vero impulso verso la scoperta dell'uomo proviene dalle rivoluzioni, dirette ad abbattere la potenza del re-eroe e a riconquistare la libertà; allora le vecchie tradizioni morali politiche e religiose decadono, e nuove energie si svegliano che saranno poi i germi di altrettante forze individuali. Ed ecco che fra le lotte politiche si afferma l'io archilocheo nella violenza dei giambi, e Solone, mentre con orgoglio fa valere i suoi meriti di salvatore dello stato, inaugura la considerazione filosofica della vita e porta nell'arte l'ideale greco del καλὸν κἀγαθόν con tutta la serenità della gioia nel godimento dei beni mondani, che arricchiscono l'esperienza. L'elegie di Solone ci son giunte come dirette a sè stesso, non altrimenti che le Riflessioni di M. Aurelio e la lirica di Gregorio Nazianzieno: il nuovo titolo di soliloquio si dovrà ad Agostino.

Si osservi l'importanza dello elemento religioso in questi primi accenni umani e individuali. Se l'antico re dell'Oriente agisce a gloria dei celesti, ai quali deve la sua missione regale, per impulso superiore canta anche Esiodo, e Solone dal rimirare le armoniche attività dei vari esseri nel mondo assurge alla concezione etico-religiosa del reggimento divino. Empedocle va più oltre: mistico com'egli è, applica la dottrina della metempsicosi alla sua persona, e, facendo vedere i successivi passaggi, che ha fatto l'anima propria in vari corpi, proclama solennemente d'avere ormai raggiunto la sua eccellenza sovrumana. « Io cammino ora come dio immortale, non come mortale dinanzi a voi ». Qui non c'è ancora principio di autobiografia, ma il movimento di preparazione è bene avviato: basti pensare al carattere della filosofia metafisica, che ne seguì. Non formulò Eraclito tutte le sue ricerche in un motto « io esploro me stesso »? Sicuro, nella superba espressione empedoclea del sentimento proprio ci sono anche le radici di quel fare rettorico, in cui si aggira tutta l'autobiografia antica.

La nuova forma di personalità si sviluppa solamente nel periodo attico colla sapienza socratica, che mira ad emancipare l'uomo dalla massa e a far di lui un costruttore cosciente della sua esistenza. La serietà morale con cui Socrate scrutò il mondo interno, l'elevatezza del suo modo di vivere, la serenità olimpica della tragica sua morte cominciarono a creare intorno all'uomo un interesse prima sconosciuto. Però anche il ravvedimento psicologico, che nasce da questa filosofia, resta indeterminato, perchè il valore della personalità non si basa sulle caratteristiche individuali: « conosci te stesso » significa soltanto conosci la tua essenza umana. L'unico dei Greci che nell'individuo abbia distinto un processo di sviluppo tra i diversi periodi della sua vita, fissandone uno come fondamentale per la comprensione dell'anima, è Platone. L'autobiografia, in-

tesa nel senso più vero e più alto, dovrà essere sotto la sua influenza, ma ci vorrà un pezzo perchè questo avvenga e non sarà tra i Greci. Forme analoghe all' autobiografia esistono già nel secolo quinto, come le memorie politico-militari e i ritratti letterari, che pure contengono qualità morali e fatti aneddotici; ma quanto in questo tempo l' elemento personale sia trascurato per l' intelligenza dei personaggi, lo dimostra un filosofo della storia, Tucidide, che in Temistocle vede le semplici forze della sua natura e non il prodotto d' una lenta formazione. Contemporanea all'opera platonica, ma indipendente da essa, sorge la prima autobiografia, e il merito di averne fatto un genere letterario con una tecnica e uno stile proprio spetta a un retore, ad Isocrate. Vecchio di ottantadue anni, egli s'indusse a scriver di sè a scopo di glorificazione: il mezzo artistico lo trovò in un' orazione apologetica per un finto caso di processo, lo schema nella triplice divisione propria dell' encomio, carattere sentimenti tenore di vita. Forma interna ed esterna derivarono dagli usi rettorici del tempo; la lode personale era un metodo di propaganda pei retori, l' apologia una forma letteraria della democrazia attica, in cui l' uomo di stato poteva mostrar sè stesso. Splendidi esempi se ne hanno nell' orazione tucididea di Antifonte e nell'orazione della corona di Demostene. Così la prima autobiografia, pur essendo un capolavoro stilistico, non ha rapporti immediati collo sviluppo dell' individualità e nasce con un doppio peccato originale, la mancanza della riflessione interna e le pastoie della rettorica: queste rimarranno tenaci fin giù ad Agostino.

Di ridurre l' autobiografia alla sua vera essenza spetterà al periodo ellenistico-romano, a quell' età che, erede del pensiero e dell'arte attica e preparatrice del cristianesimo, sarà come il crogiolo della coltura moderna. La libertà dell' individuo data già dall' epoca ellenistica; fin d' allora i vari sistemi filosofici offrono a lui la scelta tra più forme di vita cosciente, la platonica la stoica la cinica l' epicurea la scettica la peripatetica. I grandi uomini cominciano ad esercitare un fascino sulla folla; perfino le differenze dei popoli cadono sotto la percezione umana. Gli Aristotelici arrivano ad afferrare le singole realtà o caratteri dell' uomo, anche se non riescono a penetrare nella vera sostanza individuale. La filosofia stoica, in cui s' impernia il movimento intellettuale, guadagna per sempre le idee di coscienza, di personalità morale, di educazione e crea l' ideale del saggio pari a un dio. Se non che qui pure predomina il tipico: gl' individui sono bensì una parte reale dell' universo, ma non si concepiscono come valori particolari, hanno piuttosto il motivo della loro esistenza nel tutto divino; l' essenziale qui sta non nella individualità umana, ma nel raziocinio che distingue gli uomini dai bruti. Comunque un progresso c'è nello stoicismo e di esso si avvantaggia la rappresentazione personale, che finora è stata qualcosa di secondario nella letteratura, e insieme anche il genere autobiografico.

L' autobiografia ellenistica, di natura com' è quasi esclusivamente politica, si riannoda alle antiche rappresentazioni orientali: basterebbe a dimostrarlo il confronto dell' iscrizione di Dario con un monumento consimile dell' età che successe all' ellenismo, le Res gestae di Augusto. L' imperatore romano bensì non parla dei suoi fatti col linguaggio d' un dio nè li proclama superiori all' attività umana, ma attraverso quella sua esposizione nuda concisa energica fa sentire sempre l' orgoglio dell' « io da me ed io per primo ho fatto ». Colle parole « a diciannove anni io da me mi son guadagnato un esercito e ho ridato la libertà a Roma » comincia questo impareggiabile documento autobiografico, inciso secondo l' ultima volontà d' Augusto al confine del campo di Marte. Del resto il nesso storico si può seguire anche per tutto il periodo ellenistico nei pochi ma significativi monumenti scritti e figurati, ai quali i principi raccomandano la memoria delle loro gesta, sul genere di quello d' Antioco Commageneo. Sempre sotto gli auspicii dei principi, col ristabilimento delle monarchie avvenuto in seguito alla morte di Alessandro Magno, sorge una maniera autobiografica non molto differente in base ai ragguagli obiettivi delle imprese militari, scritti dai generali stessi o da testimoni oculari per semplice necessità d' informazione e talora anche per propria discolpa: della diretta continuazione romana di quest' uso letterario un bell' esempio l' abbiamo nei commentari di Cesare e dei suoi ufficiali. Finalmente esiste una terza sorta di autobiografia politica con carattere assolutamente apologetico, come ce n'offre un esempio Arato di Sicione, il capo della lega Achea. E forse le memorie stesse di corte del secolo XVII hanno i loro precedenti nell'ellenismo, se si pensa ai diarii in terza persona introdotti in Grecia da Alessandro in conformità delle tradizioni persiane.

Alle scarse produzioni ellenistiche fa singolare contrasto la ricchezza dell' autobiografia politica romana; i più bei nomi di Roma, Emilio Scauro

e Rutilio Rufo, Silla e Catulo, Cesare Cicerone e Varrone, Augusto e Agrippa, se non anche Mecenate, e poi imperatori e imperatrici si riconnettono a questa fioritura. Gli è che in Roma ci sono altre energie individuali che in Grecia: lo stoicismo stesso al contatto dei patrizi romani e già per opera di Panezio porta nell' ideale di moralità, come elemento importante, le disposizioni personali, le quali l' individuo ha da coltivare in armonia della ragione. Di questo modo concreto di sentire, troviamo un riflesso nelle più antiche autobiografie, nate non più da un intento glorificativo, ma dal desiderio della ricordanza futura radicato nella famiglia romana e sanzionato dal culto degli avi. Che se nelle tradizioni domestiche l' individuo vede il fondamento morale e pratico della sua esistenza e quindi le personalità restano qualcosa di generico e non rispondono a realtà singole, qui c' è altro carattere realistico che non nell' astratta concezione greca dell' uomo. Anzi negli elogi funebri pronunziati nel fôro dinanzi al feretro dei parenti, qualche volta si entra anche in ricordi particolari della loro vita, come per es. nella laudatio d' un ufficiale repubblicano (CIL VI 1527) che rammenta alla sposa defunta molte cose della sua gioventù e dello stato coniugale non rallegrato dalla figliolanza. Ma per venire ad autobiografi più recenti, che torrente di vita individuale in Cicerone, in questo spirito riccamente organizzato, che nella piena coscienza della propria grandezza sogna di aver rinnovato la gloria dell' antico Scipione, il cui spirito egli vede vagare negli spazi della luce al di sopra delle miserie umane! Anima assolutamente soggettiva, ogni cosa giudica secondo le impressioni del momento e in relazione col proprio io: di qui la fede nel suo genio, in cui nella felicità s' entusiasma, nella sventura si riconforta. Tutti i suoi scritti rivelano l' intensità di questa fiducia, alcuni sono addirittura un' apoteosi personale. All' anno 60 appartengono tre lavori autobiografici di carattere politico, un hypomnema greco, un commentario latino e un poemetto eroico; e in tutti e tre l' orgoglio del padre della patria, a cui si associa quello del grande stilista, va a finire nella condanna morale degli avversari; il favore degli dèi per l' eroe si manifesta coll' uso della divinazione, come già in Silla; di lui e con lui parlano ammirati i celesti nelle serenità dell' Olimpo. In questa idealizzazione d' un personaggio politico ci son punti di contatto colla poesia storico-romanzesca dell' ellenismo.

Il poemetto di Cicerone sul proprio consolato, insieme all' ultima elegia del penultimo libro di Ovidio, costituisce l' unica autobiografia poetica, di cui sia rimasta memoria nell' antichità prima del quarto secolo. Ma anche nell' autobiografia letteraria, chè tale è appunto il carme ovidiano, Cicerone occupa un posto notevole coll' analisi profonda che ci ha lasciato nel Bruto sulla propria formazione d' oratore. Dove se vogliamo apprezzare la differenza di potenzialità individuale tra un Romano e un Greco, si metta il Bruto accanto al libro « Sulla sua vita e sulla sua educazione » di Niccola Damasceno: questi non fa che applicare l' ideale di coltura del suo tempo alla propria persona, presso a poco con quello schematismo a cui i peripatetici avevan ridotto l' analisi aristotelica dei caratteri umani. Nè è da tacere che in Cicerone ci sono già le tracce d' un altro genere autobiografico letterario, nella esposizione ch' egli ci fa dei propri libri (de divin., 2, 1, 2) sull' esempio dei biografi ellenistici, che gli scritti dei loro personaggi solevano cronologicamente raggruppare in un catalogo sistematico. Se Marco Tullio rappresenti da solo tra i Romani questa tradizione, il Misch non se lo domanda; ma forse qualcosa di simile si ha da attribuire anche a Varrone, il più dotto e cosciente continuatore dell' ellenismo: almeno l' indice delle sue opere tramandatoci da S. Girolamo in forma monca ha tutta l' apparenza d' esser derivato direttamente da lui. Tra questi avanzi dell' età repubblicana e le Ritrattazioni di Agostino, il tipo classico del genere, meritano menzione i lavori del medico Galeno « Sull' ordine dei propri scritti » e « Sui propri scritti ».

Ed eccoci ormai alla piega decisiva nello sviluppo dell' autobiografia, al suo approfondimento cioè, prodotto dalla compenetrazione dell' elemento filosofico e religioso. Qui Cicerone è addirittura il punto di partenza, sia colla Consolatio che diresse a sè stesso per la morte di sua figlia, sia colle lettere ad Attico, dove tutti i seni d' un cuore irrequieto si rischiarano al fuoco d' un sentimento spontaneo e sincero. « Ego tecum tamquam mecum loquor » è il motto dell' amico che scrive all' amico, e forma d' ora in poi il programma degli autobiografi romani. Giacchè, mentre da un lato Varrone Orazio Petronio ridanno nella satira tutto il suo valore al ramo realistico della rappresentazione propria, dall' altro Seneca e M. Aurelio sotto l' influenza del movimento religioso traggono dalla riflessione filosofica la vera forma autobiografica. Questo non

avviene in continuazione al concreto stoicismo romano, da cui l'autobiografia non si era potuta sviluppare che in rapporto alla pubblicità, ma col ritorno diretto al più puro dogmatismo greco, a quell' astrazione filosofica, secondo la quale indipendenti dalla vita particolare dell' individuo esistono idee generali, che della moralità sono la norma e il fondamento. Cosa muta ora, è il contegno personale di fronte a queste idee: esse non esistono più a sè e per sè, ma applicate alla vita d'ogni individuo diventano praticamente feconde. Alla sapienza astratta succede la filosofia della vita, la quale facendo sua l'eredità intellettuale tramandata dagli antenati l'utilizza e l' adatta alle varie circostanze. In questa cambiata funzione della filosofia c' è tutta l'apparenza d' una dottrina di fede: i suoi rappresentanti nelle calamità altrui esercitano l'ufficio come di sacerdoti e vanno anche predicando tra le folle, appellandosi nei loro discorsi ai casi propri e tracciando qualche volta dei veri schizzi autobiografici. Ma il punto di maggior peso nel nuovo atteggiamento filosofico è questo, che inteso a plasmare una personalità morale si sviluppa un sistema di educazione umana, il quale consiste nel proporre come esempio il metodo della propria formazione; dove quello che vale naturalmente è l' efficacia del maestro, l' energia morale che scaturisce dalla sua individualità. Con tale intento Seneca scrive a Lucilio, un giovine che aspira alla perfezione, le sue lettere, nelle quali se l'essenza filosofica al solito è un fatto etico, il dominio cioè della volontà sulle passioni, pure qualcosa di nuovo c'è; e anzi tutto il motivo fondamentale dell'efficacia esercitata dalle personalità moralmente grandi, e poi l'analisi dell'animo proprio condotta con processo soggettivo e consistente nel trarre osservazioni filosofiche dalle varie occorrenze della vita giornaliera. Nè va taciuto un elemento d'arte vitalissimo, quello stile antitetico, nel quale specialmente Seneca fu modello diretto di Agostino. Rettorica invece non c' è nelle riflessioni di M. Aurelio, nè intenzione didattica o discorso con terze persone, ma il tacito e solitario raccoglimento dello spirito in sè stesso, un' attività puramente interna concepita come soliloquio. « Mai non devi chiudere gli occhi stanchi al sonno, prima che tu abbia esaminato tre volte ogni opera della tua giornata. Che ho fatto di male? Che ho fatto di bene? Qual dovere ho trascurato? Così passa in rassegna tutto dal principio alla fine, e se hai compiuto del male, non risparmiarti rimproveri, se del bene, sii lieto ». Il vecchio precetto pitagorico ritorna anche in M. Aurelio a regolare le sue meditazioni, ma la convinzione prodotta da lui è tanto più forte, quanto più grande è l' uomo che riprova quella massima sul proprio io. Vero è che l'ideale stoico della virtù non gli fa aver gioia che del bene, e quindi la sua esposizione riesce unilaterale; ma il bene è rintracciato con profondo intuito psicologico, nella sua realtà e senza vane fantasticherie. Dapprima ci passan davanti agli occhi coloro a cui Marco è legato dalla gratitudine, il nonno i genitori gli antenati i maestri il fratello il padre adottivo, e tutti hanno qualche pregio da far valere, perfino il truce Vero, se non altro per l'amore di cui ricambia il fratello; quando poi ideale e realtà storica si corrispondono, come in Antonino Pio, il quadro diventa armoniosamente bello, umanamente vero. Ai parenti e maestri segue lo scrittore stesso; e qui ritorna in campo l'antica glorificazione propria, non più però come mezzo rettorico, ma come espressione di un'alta coscienza morale. Marco ha la certezza di potersi spiegare il bene dalla stessa sua vita, perchè la sa intatta e pura e lungi dall'inorgoglirsene esprime la sua gratitudine agli dèi, che di lui, come dei congiunti, han voluto fare un uomo dabbene. Una radice profonda, come mai fino ad ora, alligna qui nel sentimento religioso, e si capisce: siamo ormai in un'atmosfera satura di fede; numerose religioni o sette religiose son venute fuori ad assorbire tutta l' attività spirituale dell' uomo e a completare mediante i dissidii interni quel processo psicologico, che mena direttamente alle Confessioni agostiniane. Di questo approfondimento finale possiamo seguire le gradazioni successive nei prodotti letterari o negli usi religiosi. Lasciando i racconti delle conversioni, dove in generale l' indagine interiore procede sulla falsariga di modelli abituali, come in Dione Crisostomo, in Luciano o in Giustino, di gran momento è il sorgere della storia delle anime nel misticismo ellenistico. Il suo primo movente è un dramma intimo: è il dolore che prova l' essere umano per l'isolamento pauroso dall' universo, a cui l' ha condotto un lungo periodo di coltura da Socrate in poi; è il desiderio inquieto ch' egli ha di rompere le barriere tra sè stesso, che si sente una realtà dell' infinito, e il mondo che lo domina, ricongiungendosi al tutto nella suprema armonia d'una potenza superiore. Le storie delle anime ci rappresentano appunto l' interno processo religioso, che rimena l' individuo all'unità divina; e in quella loro maniera drammatico-romanzesca hanno

già i germi nelle orazioni sacre di Aristide Smirneo. Generalmente in esse alla concentrazione spirituale drammatica, che solleva il finito verso l'infinito, tien dietro lo scoppio lirico dell'entusiasmo, quando la rigenerazione o ricongiunzione in Dio si è compiuta: una forma artistica codesta che attraverso il misticismo neoplatonico passa ad Agostino. Ma l'ultimo stadio di tutta questa evoluzione umana è rappresentato dal cristianesimo: nessun'altra religione come la cristiana avvezzò al raccoglimento interno, mentre colla confessione impose l'esame di coscienza già raccomandato dalla Stoa e, contrapponendo all'orgoglio pagano l'umiltà e l'abnegazione, produsse una delle mutazioni più radicali dell'animo: l'uomo nella paura e nel dubbio di sè stesso finì col fissare interamente il suo sguardo verso il di dentro. Così si compie la tecnica psicologica, ma nel medesimo tempo scompaiono dal mondo la serenità e la gioia antica: la coscienza indagatrice di tutti i falli e di tutte le debolezze umane genera un dolore che va fino al martirio, e nell'autobiografia, che riflette il mutato carattere della letteratura, il lamento erompe colla veemenza dei salmi profetici. Il grido di Geremia « guardate e vedete se c'è dolore uguale al mio » riecheggia per tutto il medio evo, nelle confessioni angosciose che il penitente scrive pregando nella sua cella, come nella grande anima di Dante.

Dalla fusione degli elementi vecchi e nuovi, pagani e cristiani, filosofici e religiosi ha origine l'autobiografia del secolo quarto, che rappresenta l'ultima fioritura letteraria dell'antichità, mentre riafferma la forza dell'affetto e della fantasia individuale aggiungendovi quella della meditazione. Certo tra le Confessioni di Agostino e i carmi di Gregorio Nazianzieno una stonatura non manca, ed è la declamazione rettorica del vecchio Libanio, che tenace alla tradizione isocratea in forma oratoria tratta dalla propria tyche, attenendosi ad esemplari ellenistici e ad Aristide. Non così stridente è il contrasto tra i medesimi e il cristiano Sinesio, più elevato di Libanio e più originale; ma lui non preoccupano i misteri della vita quanto il rispetto delle torpide consuetudini letterarie: la sua autobiografia è in ultima analisi una giustificazione, scritta nell'intento di rinunciare alla dignità episcopale. Non che questo motivo apologetico debba affatto escludersi dalle Confessioni di Agostino, ma, se mai, fu del tutto secondario, non altrimenti che l'impulso venutogli dall'epistola di Paolino ad Alipio e senza dubbio anche l'uso letterario dell'esame di coscienza, praticato come tecnica di disciplina morale dai Cristiani. Piuttosto i versi autobiografici di Gregorio ritornano ad essere una giustificazione, ma qui c'è un'arte vitale e nuova, che nasce dalla passione e dal dissidio tra gl'ideali ascetici e la gloria mondana, tra l'amore cristiano verso il prossimo e l'odio pagano contro gli avversari. Mandato dalla diocesi costantinopolitana in una piccola città di provincia, Gregorio prende la penna per rilevare coll'esaltazione dei propri meriti la perfidia dei nemici, e nell'abbandono sconfortante della sua solitudine, col malinconico ricordo dei trascorsi trionfi, comincia: « Tutto è passato; quel che resta è un niente.... così bisogna ch'io parli: ascoltatemi voi tutti che vivete e che vivrete nell'avvenire ». La via per la quale Agostino giunge alle Confessioni è diversa; ce l'ha mostrata egli stesso nei suoi Soliloqui, scritti in un ritiro campestre dopo la crisi religiosa del 385. Già in essi lo troviamo a meditare in base alle grandi correnti filosofiche grecoromane sulle meraviglie del mondo interno e sui misteri della fede. Lo schema in fondo non differisce da quello delle Confessioni: si tratta del procedimento neoplatonico della congiunzione spirituale con Dio, se non che i Soliloqui si fermano al primo stadio, alla sollevazione spontanea dello spirito verso l'alto, mentre le Confessioni ci conducono sino all'assorbimento finale nella divinità. In sostanza i Soliloqui, come le Riflessioni di M. Aurelio, sono un dialogo colla ragione; dove lo sviluppo intellettuale procede parallelo a quello morale dal primo svegliarsi della mente colla lettura dell'Ortensio di Cicerone fino al conoscimento del neoplatonismo per la trafila della speculazione manichea e del dubbio accademico. La conversione dunque è spiegata coll'efficacia della filosofia; e che cosa saranno le Confessioni, possiamo ormai immaginarcelo. Certo mira non ultima di esse resta, come nelle confessioni delle comunità cristiane, l'edificazione religiosa, tanto che i fatti biografici perdono il loro valore di fronte al pensiero dominante dell'eternità, nel cui silenzio va a finire il torrente delle passioni umane; ma pure sta il fatto che nell'autobiografia agostiniana per la prima volta la comprensione sicura della vita guadagnata colla propria esperienza ci denuda tutto il mondo spirituale nella sua ricchezza infinita. Principio e base religiosa del racconto è lo stato del peccato, che abbraccia il periodo della puerizia e della gioventù (l. I-IV): è uno stato di assoluta lontananza da Dio, che ci è descritto sullo sfondo di

tutti i falli e di tutte le brutture, a cui soggiace la natura umana. Vivi colori presta al quadro specialmente l' amore sensuale, rappresentatoci colle minuzie realistiche d'una fantasia ascetica; le finezze psicologiche abbondano, nè manca un elemento poetico di contrasto: attraverso le tenebre dei mali terreni uno spirito angelico aleggia, lo spirito della madre Monica, che piange e prega « rapita in quei che volentier perdona ». Il nocciolo del libro è nella seconda parte (l. V-IX), dove si studia il processo della conversione, e innanzi tutto quello intellettuale, dai primi bagliori di luce divina alla conoscenza finale della dottrina di fede acquistata coll'amicizia di S. Ambrogio. La crisi non avviene se non al subentrare della volontà: allora scoppia il dramma nelle continue oscillazioni dell' anima tra il mondo, da cui essa non riesce a staccarsi, e Dio a cui vuol riunirsi, e nella lotta titanica l'occhio del filosofo va scrutando gli ostacoli che via via s' infrappongono alla sollevazione verso il bene, finchè la vittoria è guadagnata. Ed ecco la commozione dell' umiltà e del pentimento, ecco l'invito stesso di Dio mediante voci di fanciulli e un oracolo scritto, ecco il canto della penitenza misto di paura e di speranza: ecco l'estasi finale a rapire insieme madre e figlio in un' adorazione suprema. Così in quest' opera gli accenti di tutti i generi prosaici e poetici si fondono in una sola armonia, dove il lirismo predomina nel motivo musicale, che spira ad ogni pagina, dei sospiri di desiderio amoroso che il Creato si ricambia col Creatore; di rincontro c' è il dramma, che scaturisce dall' antitesi tra l' uomo e Dio, il finito e l'infinito, il mortale e l' immortale. In questo dissidio, e non in un vano effetto rettorico, ha la sua ragione d' essere quello stile antitetico, ch' è una caratteristica delle Confessioni. La storia dell' anima finisce colla domanda: chi son io? Alla risposta son dedicati gli ultimi quattro libri consistenti in una descrizione della presente vita contemplativa.

A rifinire questo monumento autobiografico mancava solamente che Agostino, riprendendo una tradizione ellenistica, riducesse ad unità tutti i suoi scritti e ci lasciasse come un testamento della sua personalità intellettuale: questo fece da vecchio nelle Ritrattazioni.

Un' attività artistica, come quella di Agostino, sgorgata da una vita intimamente individuale e riflettente i sentimenti e le idee di un'epoca intera, non poteva rimanere inefficace. Non solo negli autobiografi antichi come Paolino Pelleo, S. Patrizio e Boezio, ma anche nella Vita nuova di Dante e fin nelle Confessioni del Rousseau rivive il genio di Agostino. Più potente è la sua efficacia su Francesco Petrarca. Questi, facendo il 26 Aprile 1336 la sua famosa ascensione sul monte Ventoso, non dimenticò di portare con sè il suo libro prediletto, le Confessioni agostiniane; e quando fu sulla cima, in vista d' un panorama stupendo a cui facevan corona le Alpi ed il mare, soggiogato da tanta bellezza, dal pensiero dell'infinito e dal sentimento di sè stesso, apertolo a caso lesse: « Gli uomini vanno ad ammirare le altezze dei monti e i fiotti marini e l' ampia corrente dei fiumi e l' immensità dell' oceano e i giri delle stelle, e abbandonano e non ammirano sè stessi ». Rimase muto e discese. Quel giorno è scritto a gran caratteri nella storia della cultura umana.

Bonn, Giugno.

Gino Funaioli.

Alcune osservazioni sopra l' arte Ovidiana

NELLE METAMORFOSI

Vogliamo illustrare brevemente alcune doti e caratteristiche dell'arte ovidiana, che sono particolarmente cospicue nelle *Metamorfosi.*

Ovidio stesso ci avvertì, come è noto, che, se gli fosse stato possibile, egli avrebbe emendato quest'opera sua: *Emendaturus, si licuisset, eram;* [1]) opera che a lui era particolarmente cara, ed alla quale egli auspicò con magnifici versi l' eternità della gloria [2]). Ma il caso delle *Metamorfosi* è ben diverso in realtà da quello dell' Eneide, cui pur mancò l' ultima mano del poeta. Giacchè dell'Eneide Vergilio andava di mano in mano modificando qualche linea, e correggendo il disegno, pur lasciando intatto nel suo complesso e nell'intima struttura il concepimento originario. Ma le *Metamorfosi* non presentavano lo svolgimento di una sola serie di fatti e non richiedevano quindi una stretta connessione dall' un capo

[1]) *Tristia* I, 7, 40.
[2]) *Metam.* XV, 871-879.

all' altro del poema. Esse sono piuttosto la raccolta di centinaia di poemetti e di epillii, congiunti con un' artifiziosa struttura, tutta fondata su piccole ingegnose astuzie. A tali astuzie fece ricorso Ovidio, nell'illusione di dare unità al poema; ma, nel fatto poi, lo stento di certi legami e il ripetersi frequente degli stessi pretesti e mezzucci, per congiungere l'una narrazione all'altra, sembrano porre maggiormente in rilievo quel carattere di slegamento e di sforzate suture, carattere che in una trattazione complessiva di centinaia di miti così varii niuna possa d' ingegno avrebbe potuto eliminare. Si può essere dunque sicuri che, se il poeta ne avesse avuto agio, non avrebbe volto a questo punto le sue seconde cure, e che l'organismo e lo svolgimento del poema sarebbe rimasto intatto. Egli stesso confessò che avrebbe voluto emendare tutto quello che il poema aveva ancora d'incolto [1]). Si trattava dunque di singoli versi non ridotti ancora a forma artisticamente perfetta? Certamente se ne trovano parecchi nelle *Metamorfosi,* che non avrebbero forse dovuto soddisfare il fine senso del poeta in una seconda revisione [2]). Credo utile esaminare un gruppo di esempî, traendolo da una breve serie di versi, poco più di un centinaio. Tutti sanno che la lingua latina è negata alla libera formazione di parole composte, che sono invece la risorsa e la grazia della lingua greca e fonte inesauribile di espressioni efficaci ed esatte. I primi poeti latini tentarono piegare la loro lingua ribelle a quelle medesime forme di composizione, per le quali vedevano colorirsi di tanta luce l'espressione greca; ma poichè la lingua latina non aveva l' agilità e la snellezza della greca, ne venivano fuori dei mostri di parole, come *repandirostrum, incurvicervices* e simili. Si comprese ben tosto doversi abbandonare il tentativo. Ed i poeti dell'epoca migliore furono accorti nel volere escluse dai loro versi le parole troppo lunghe, che toglievano al ritmo ogni movimento ed ogni grazia, dando ad esso un andamento troppo grave e quasi affannoso. Ovidio è di armonie e di ritmi maestro sovrano; ed è noto quale facilità e fluidità egli sappia, quando vuole, dare al verso, che scorre senza stento, senza sforzo, come onda melodiosa, che sgorghi perenne dall' animo del poeta. *Quando vuole,* ho detto; ed è qui il punto cui credo debba fermarsi l'attenzione. Giacchè Ovidio è magnifico signore di poesia, ed ha, come tale, i suoi capricci; ond'è che se s'invesca a fare versi faticosamente stridenti per parole sgraziate e difficili, vi s' indugia con piacere, quasi per farsi gioco delle medesime difficoltà che egli si crea. Si vegga in breve giro di versi quanti esempî di tal genere si possano addurre:

XV, 356:
Esse viros fama est in *Hyperborea Pallene.*

XV, 386:
Armigerumque Iovis, *Cythereiadasque* columbas.

XV, 429:
Aedipodioniae quid sunt nisi fabula Thebae.

XV, 432:
Appenninigenae quae proxima Thybridis undis.

XV, 450:
Haec Helenum cecinisse *penatigero* Aeneae.

Avrebbe corretto questi versi e gli altri simili Ovidio in una revisione generale del poema? Ovidiò diceva esser più leggiadra la faccia in cui fosse qualche nèo: *Aiebat decentiorem faciem esse in qua aliquis naevus fuisset* (Seneca retore, *Controv.* II, 10, 12). E ricorre spontaneo al pensiero l' aneddoto raccontato dallo stesso Seneca il retore, che riporta questo suo motto (*Controv.* l. c.). Avendolo una volta gli amici pregato di eliminare tre versi, consentì, purchè si facesse esclusione di altri tre, che egli voleva

[1]) *Trist.* I, 7, 39: *Quicquid in his igitur vitii rude carmen habebit.*

[2]) Qualche povertà di espressione il poeta, che aveva vena così feconda, avrebbe certamente eliminato. Cfr. XV, 206-208: *Transit in aestatem post ver* ROBUSTIOR ANNUS, *Fitque valens iuvenis, neque enim* ROBUSTIOR AETAS *Ulla nec uberior.*

a sua volta conservati. Scrissero gli amici i tre versi loro ed Ovidio i suoi.

Quando si comunicarono reciprocamente i loro scritti, trovarono che erano segnati i medesimi versi.

Pedone Albinovano, che riferì l'aneddoto, e che era tra gli arbitri, ricordava due dei tre versi. Il primo: *Semibovemque virum, semivirumque bovem* [1]; l'altro: *Et gelidum Boream egelidumque Notum.* Gli amici avevano ragione, ma l'aneddoto è istruttivo, per mostrare come ad Ovidio non mancasse certo il buon gusto, ma molto spesso la volontà del seguirlo. Ed è questa appunto la conclusione che ne trae Seneca: *Ex quo apparet summi ingenii viro iudicium non defuisse ad compescendam licentiam carminum suorum, sed animum.*

Ovidio ha molto spesso il gusto delle espressioni leziose e artifiziose, dei motteggi, dei giuochi di parole, delle ripetizioni di concetti, inopportune, anzi dannose all'efficacia della rappresentazione poetica. Anche per tutti questi altri caratteri, si ravvisa e si manifesta l'intento di trattare l'arte sua con una certa aria di superiorità sciolta, disinvolta, e quasi sprezzante. Sembra che in tutta l'opera egli abbia voluto mostrare che, quando egli vuole assoggettarsi al fren dell'arte, sa riuscire grande, ma che nel fatto non vuole, giacchè la poesia naturalmente gli sgorga dall'anima. E sembra anche che il narratore di tante cose straordinarie voglia mescolare alla narrazione un senso sottile di ironia e d'incredulità amabile e sorridente, e, quasi direi, dare spesso un tono canzonatorio a tutto il racconto, ed a tal uopo tolga alla sua forma poetica, con varî giuochi ed artifizii di parole, la gravità solenne dell'epopea.

In XIV, 613 vi ha questa strana enumerazione: *post hunc Capetusque Capysque, Sed Capys ante fuit.* Si farebbe certamente torto alla fecondissima vena ovidiana, supponendo che egli non trovasse il modo di porre l'enumerazione secondo l'ordine giusto, menzionando prima *Capys* e poi *Capetus.*

In XIV, 566 segg. è narrata la distruzione di Ardea. La città incendiata si trasformò nell'uccello di tal nome; e l'uccello per piangere la propria sorte miseranda e cioè quella della città, onde esso era nato, batte le penne! [1].

In XV, 622-744 è descritto il viaggio della nave che porta Esculapio sino all'isola Tiberina. La nave giunge presso le foci del Volturno (715-716).

Volturnus niveisque frequens Sinuessa columbis,
Minturnaeque graves et quam tumulavit alumnus.

Quam tumulavit alumnus! Si tratta di *Caieta* città, così detta da Caieta, nutrice di Enea, ivi sepolta. Il poeta non ha avuto difficoltà di nominare indifferentemente la nutrice per la città.

In XIV, 468 il poeta deve accennare al sacrilegio di Aiace Oileo, che strappò dal tempio della vergine Pallade la vergine Cassandra. E vi accenna così: *a Virgine virgine rapta!* Il primo *virgine* è Pallade, il secondo è Cassandra! Altre sottigliezze e giuochi verbali vedi in XIII, 133-134 *succedat-successit* in significato diverso; come pure in XIII, 268-269 *rēfert* e *rĕfert.* Più sopportabile è in XV, 88 *in viscera viscera condi;* di cattivo gusto sembra in XV, 820 *feret unus onus.*

In XIV, 81, deve accennare al suicidio di Didone, che fa costruire una pira, sotto pre-

[1]) Ovidio aveva una strana tendenza a queste parole composte con *semi-*. Coniò *semicaper* (Met. XIV, 515), *semicremus* (XII, 287), *semilacer* (VII, 344); adoperò *semianimis* (V, 105, VII, 577; 845; XIV, 209), *semideus* (I, 192; XIV, 673); *semifer* (II, 633; XII, 406); *semihomo* (XII, 536), *semimas* (IV, 381, XII, 506), *seminex* (I, 228), *semivir* (IV, 386). Abbiamo tolto gli esempii dalle sole *Metamorfosi.*

[1]) XIV, 580: *Et ipsa suis deplangitur Ardea pennis.*

testo di una cerimonia sacra, e vi ascende e sulla pira stessa si abbandona sul ferro. E così si esprime: *Incubuit ferro deceptaque decipit omnes. Decepta* cioè ingannata da Enea, *decipit omnes* cioè tutti quelli che aspettavano la cerimonia sacra. Sono giuochi di parole e frigidità ed abusi d' ingegno. Che più? In XIII, 678 egli ha un richiamo al solenne oracolo vergiliano (Aen. III, 96) *Antiquam exquirite matrem.* Ma lo sciupa così: *adeuntque oracula Phoebi, Qui petere antiquam matrem cognataque iussit Litora.* Come è fiacco quel *cognata litora,* e come è vuoto di senso dopo l' *antiquam matrem!* Proprio come il Tasso, che usufruendo il verso dantesco *A guisa di leon quando si posa,* non ebbe ritegno di aggiungere *Torcendo l'occhio e non muovendo il passo!* Ahimè! E se si posa?

In Ovidio si ritrova il primo esempio forse di quei versi, che furono poi coltivati con tanto fervore nel Medio Evo e furono detti *leonini.* Cfr. XIII, 379 *si Troiae fatis aliquid restare putatis.* E così trovasi pure qualche accenno rudimentale a quella forma di versi, che furono poi detti *recurrentes.* Cfr. V, 129-130: *Dorylas ditissimus agri, Dives agri Dorylas;* XV, 864-865 *Vestaque Caesareos inter sacrata Penates, Et cum Caesarea tu, Phoebe domestice, Vesta.*

Tutti questi che per Ovidio sono capricci e bizzarrìe e *lusus ingenii* divennero invece le finezze dell'arte nel medio evo. Ogni esercitazione poetica in quell'età si propose appunto come fine supremo di perfezione le sottigliezze, i giuochi verbali, i contrapposti, tutto insomma ciò che noi reputiamo lezioso e frigido e contrario ad ogni forte ispirazione. Ed anche Dante, uscito dal medio evo, non potè dispogliarsi interamente di cotali tendenze dell' età sua; sicchè anche in lui sono espressioni leziose e giuochi di parole e antitesi verbali. Il quale esempio grandissimo potrebbe scusare in certa misura anche Ovidio, se non fosse giusto considerare che, per Dante, cotali difetti rappresentano l' eredità del passato, della quale era naturale che egli non potesse liberarsi; ma invece Ovidio non li poteva ascrivere se non a sè stesso, e cioè alle intemperanze del suo genio poetico, intemperanze che egli stesso riconosceva, eppure non voleva frenare.

Ovidio ebbe l' amore, anzi direi quasi la passione, dei suoi stessi difetti, nè per critiche che egli potesse temere, o per consigli che gli venissero dati, sarebbe stato disposto ad eliminarli. Ma fu questa una posa o un capriccio di magnifico signore, che sapeva di poter dominare l'arte sua, e dominarla a tal segno da stancare in essa perfino le facoltà sue, che pur parevano derivargli da inesauribile vena. Certo il poeta non si contenta di brevi tratti e di rapidi tocchi: un'immagine gli si arricchisce a mano a mano di colori nella fantasia, acquista rilievi, presenta lati prima nascosti, ed il poeta v'insiste su, svolgendo le idee, ritoccando le figurazioni prima abbozzate, aggiungendo nuovi particolari, di grado in grado che questi vengono a rendere più compiuta la visione che prima gli si era offerta alla mente. Si può dire che in lui il lavoro dell' espressione poetica procede di pari passo con quello del concepimento fantastico. Egli non ha fin da principio dinanzi al pensiero una visione bene precisa, definita nei suoi contorni, e rilevata nelle sue luci; che egli possa quindi rappresentare con l'efficacia di pochi tratti descrittivi, rendendola vivace all' altrui fantasia; no, la visione gli si viene formando a mano a mano che egli procede nel lavoro descrittivo. La sua elaborazione poetica rassomiglia molto ad una improvvisazione, in un senso, s' intende, limitato della parola. E degl' improvvisatori ebbe, appunto perciò, Ovidio i pregi e i difetti; i pregi di spontaneità e di brio, che ci dànno l' impressione come di un'arte sin-

cera, che scaturisca senza sforzi e senza affannosi richiami, dall'intima anima del poeta; ed i difetti di prolissità e d'incoerenze, che si manifestano bensì in tutta la sua opera poetica, ma sono ancor più notevoli, o almeno ancor più sgradevoli, nel suo capolavoro epico, le *Metamorfosi*.

Occorre apportare esempî delle prolissità ovidiane? Basterebbe per tutti la descrizione delle bellezze di Galatea, che il poeta pone nel libro XIII delle sue *Metamorfosi* (v. 789 segg.). Egli aveva dinanzi un quadretto semplice e grazioso di Teocrito (XI, 19 seg.); ma è incredibile con quanta intemperanza e ridondanza d'immagini e di contrapposti lo abbia sciupato [1]). Che dire poi della lotta dei Centauri coi Lapiti, che occupa quasi quattrocento versi (146-535) del libro XII? Per quanto si voglia riconoscere un certo studio di varietà in tutta la serie degli episodî narrati, pure non si può vincere un'impressione di stanchezza e quasi di tedio.

Così pure eccessivamente lungo è il discorso di Ulisse nel libro XIII (123-381), e prolissa è pure nel libro XV la divagazione sulla natura universale delle cose (176-455), divagazione della quale, si noti, il poeta stesso ha coscienza, giacchè sembra volere apportare a sè stesso una scusa nell'iniziarla (176 *Et quoniam magno feror aequore, plenaque ventis Vela dedi*), e riprendere poi con brusco richiamo il soggetto principale, nel finirla (453 *Ne tamen oblitis ad metam tendere longe Expatiemur equis*). Eppure con tanta tendenza a *lascivire*, come di lui opportunamente disse Quintiliano (IV, 1, 77), e cioè a spaziare capricciosamente nei campi dell'immaginazione, è mirabile come Ovidio messo a cimento con un grande modello, sappia, quando vuole, porre freno all'impeto dell'ingegno, imporsi uno studio rigoroso di sobrietà e di concisione e riuscire vincitore nell'ardua prova. Le leggende sopra Enea narrate nel libro XIV messe in confronto con l'esposizione, che ne è fatta nell'Eneide, ce ne dànno un esempio. In pochi versi di quel libro (450-580) sono condensati i racconti sopra Turno e sopra la guerra dei Rutuli, che sono argomento della metà quasi del poema vergiliano. Un bello esempio di concisione ci è anche dato da un confronto con Lucrezio. Nel libro XV Ovidio pone in bocca a Pitagora un lungo discorso sulla mutabilità perenne delle cose umane. Tra i molteplici esempî è pur quello dell'Etna, che non fu sempre ignea montagna, nè sempre sarà. Il che dà occasione al poeta di accennare brevemente alle varie ipotesi circa l'origine dei fenomeni vulcanici. Una di queste ipotesi è che i venti costretti nelle caverne ime del monte urtino violentemente contro i massi e dal cozzo sieno accesi gl'ignei semi della materia e scaturiscano fuori i fuochi (346-348):

Sive leves imis venti cohibentur in antris.
Saxaque cum saxis et habentem semina flammae
Materiam iactant: ea concipit ictibus ignem.

In tre soli versi Ovidio ha riassunto con proprietà e chiarezza tutta la bella esposizione, che è in Lucrezio VI, 680-693.

Ovidio sa dunque, quando vuole, anche esser conciso. Ma chi direbbe che egli sappia pure essere coerente e che, appunto su tal campo, egli osi cimentarsi, vittoriosamente, con Vergilio? Giacchè Ovidio sembra essere il poeta dell'incoerenza, capricciosamente voluta ed attuata, o più spesso, dell'incoerenza non voluta, cioè dovuta al suo spirito irrequieto e irriflessivo, insofferente di freni, trasvolante con facilità spensierata ed obliosa dall'una all'altra impressione. Quindi è che qualche volta, a distanza anche di pochi versi, il poeta accoglie una tradizione mitica

[1]) Il Gravina dice che il Ciclope « avrebbe sentito molto poco il travaglio amoroso se avesse potuto così agiatamente divertirsi in sì belle e varie similitudini. » (*Della Ragion Poetica*, libro I); e il Quadrio pensa che Polifemo « avrebbe mille volte rinnegato il suo amore, anzichè lasciarsi da Ovidio indurre a sfiatarsi con dir tanta roba ». (*Storia e ragione d'ogni poesia*, Tomo I, p. 469).

diversa da quella prima seguita. In VII, 401 ed in XI, 270-748 segue sopra Alcyone due miti affatto diversi. In VIII, 414 fa Meleagro figlio di *Aeneus*, e in VIII, 437 lo fa figlio di Marte. In VIII, 174 e 560 considera Teseo come figlio di Egeo, in IX, 1 come figlio di Nettuno. In XIV 782 è rappresentata Giunone come ancora irata con i discendenti dei Troiani; ma poco prima (vv. 592-593) era stata rappresentata come già placata. In XIV, 441-511 è la favola dei compagni di Diomede convertiti in uccelli per punizione delle offese lanciate da uno di loro contro Venere, offese alle quali alcuni dei compagni, anzi il *numero minore* di essi, avevan dato assentimento. Il *numero minore*, dico, giacchè Ovidio espressamente afferma che il *numero maggiore* degli amici rimproverò l'insultatore (XIV, 496). Non è dunque coerente quando poco dopo afferma che il *numero maggiore* fu quello dei puniti con la trasformazione in uccelli (506 *numerusque ex agmine maior Subvolat*).

Di cotali incoerenze si potrebbe raccogliere non piccola messe nelle *Metamorfosi*. Per contro, quando Ovidio segue, nella rappresentazione di un personaggio o nell' esposizione di una leggenda, un modello ed entra quasi in gara con esso, naturalmente avviene che egli riconduca ad un rigore di coerenza maggiore le varie parti dell'esposizione sua. Il che si vede nel confrontare la leggenda di Enea e di Achemenide quale è trattata da lui (XIII, 705-732; XIV 155-240) e qual si trova nel libro III dell'Eneide. Che Ovidio abbia avuto dinanzi il modello vergiliano non può cader dubbio per chi confronti l'una trattazione e l' altra; e del resto anche da altri passi delle *Metamorfosi* risulta la conoscenza, che Ovidio aveva, di quel libro III; cfr. XV, 332 *Pheneon dixere priores*; ed *Aen.* III, 693 *nomen dixere priores*; XV, 634 *Et locus et laurus et quas habet illa, pharetrae, Intremuere simul; cortinaque reddidit ima Hanc adyto vocem*; ed *Aen.* III 90 *tremere omnia visa repente Liminaque laurusque dei, totusque moveri Mons circum et mugire adytis cortina reclusis* [1]).

Ora si noti. Nel libro III Vergilio, dopo aver fatto narrare da Enea a Didone la morte del padre suo a Trapani, fa dire ad Enea (714): *hic labor extremus, longarum haec meta viarum*. Era questa, come mostrammo altrove [2]), una incongruenza: la mèta dei lunghi errori era l' Italia, non Trapani; e se Enea aveva per mèta al suo viaggio l'Italia, perchè dopo Trapani si era recato in Africa? Il poeta stesso, come pur mostrammo, eliminò l' incongruenza e scrivendo, dopo il III, il libro I, immaginò che l' approdo in Africa fosse dovuto ad una tempesta suscitatasi impetuosa, mentre Enea navigava verso l'Italia (1, 535 seg.). Ora Ovidio, che per tutto il resto segue il libro III, accoglie in questo punto la tradizione più logica, quella del libro I; cfr. XIV, 75-77: *Hanc ubi Troianae remis avidamque Charybdin Evicere rates, cum iam prope litus adessent Ausonium, Libycas vento referuntur ad oras.*

Noi pur mostrammo come la figura di Achemenide fosse appena abbozzata da Vergilio e non compiuta, perchè destinata forse a sparire dal poema. Quella figura, dicemmo, non ha alcuna effettiva e reale efficacia sul seguito dell' azione, come del resto avevano già notato gli scoliasti antichi (Servio Dan. a v. 667). Enea ed i compagni avevano salvato Achemenide, lo avevano tratto dall' isola dei Ciclopi; come mai non se ne sa più niente? Achemenide rimane fedele ai Troiani, o, come greco infido, li tradisce? Ovidio sembra quasi aver voluto sanare questa incongruenza vergiliana. Egli narra il seguito dell' azione. Achemenide rimane fedele ai

[1]) Circa l' imitazione di Ovidio da Vergilio, cfr. Seneca, *Suas.* III, 7; Dicebat Gallio.... fecisse illum (Ovidium) quod in multis aliis versibus Vergilii fecerat, non subrupiundi causa, sed palam mutuandi, hoc animo ut vellet agnosci.

[2]) *La composizione del libro III dell' Eneide.* Napoli, 1908.

Troiani. Egli li accompagna nelle loro peregrinazioni e sulla spiaggia di Gaeta narra all' antico compagno suo Macareo, le sue disavventure e professa la sua gratitudine eterna ad Enea (XIV, 157-222). « Se io parlo, se io respiro, se io veggo il lume del sole, egli dice, lo debbo ad Enea » (172-174). Qui si ha dunque una figura compiuta, non lasciata a mezzo, come è quella di Vergilio; ed anche qui bisogna dunque riconoscere il fine senso artistico ed il sano criterio di quel poeta sovrano, che avrebbe fatto cose meravigliose, *nisi tantum impetum ingenii et materiae ad pueriles ineptias reduxisset.* (Seneca, *Quaest. nat.* III, 27, 12).

Carlo Pascal.

LVSVS POMPEIANVS

Quisquis amat nigra $\binom{m}{s}$ nigris carbonibus ardet:
Nigra(m) cum video, mora libenter edo.

Questo distico, scoperto graffito nel 1905 nei dintorni di Pompei [1]), non è stato fin' ora pubblicato che da F. C. Wick [2]), il quale lo interpreta credendo che lo scriptor *non solum candidas puellas se praeferre, sed nigras omnino timere et adversus eas mora edere solere tamquam amuletum fassus est.* Nella citata memoria del Wick non mancano per altri *carmina* osservazioni fini e sagaci e spiegazioni veramente soddisfacenti (p. es., 21, 24, 25, 63, C. I. L. IV, 1877), ma l' interpretazione proposta del nostro graffito non può dirsi delle più felici. Non so infatti donde risulti l' uso, al quale accenna il Wick, di mangiare il frutto del gelso moro per preservarsi dal malocchio; anzi, non solo non abbiamo testimonianze intorno ad usi tali od analoghi nell' antichità, ma, per quanto so, non ce ne sono nemmeno di moderni, che potremmo farci lecito credere continuazione di simili antichi. Di più, accogliendo l' interpretazione del Wick, non riusciremmo a spiegarci, senza forzare il significato della parola o senza stiracchiature, il valore di *libenter.*

A chi ben guardi però, il distico è tutt' altro che di difficile interpretazione, posso proporne anzi diverse spiegazioni.

Io credo che la frase *mora libenter edo* non debba prendersi troppo alla lettera, che le si debba dare invece un significato metaforico, ed è noto il valore che ha nel sermone amatorio il verbo *edere*, coi suoi sinonimi *exedere, vorare* [1]) ecc.; sicchè la frase *io mangereri volentieri la gelsa mora* non significa altro che « io amerei volentieri la fanciulla bruna ». Perchè lo *scriptor* abbia scelto la gelsa mora è facile intendere, giacchè si parla di fanciulle brune, ed il colore della gelsa mora era, ed è, ritenuto nerissimo (Mart. I, 73, 5 *Nigrior.... cadente moro*; VIII, 64, 7 *sit moro coma nigrior caduco*). Ora lo *scriptor* dice che egli, quando vede una bruna, la amerebbe volentieri, perchè chiunque ama una bruna arde come per carboni accesi [2]), cioè di forte amore sensuale, giacchè le brune erano ritenute molto libidinose (*in Venerem praeceps nigra puella ruit*, Ovid).

Un' altra interpretazione però mi sembra la più probabile di quelle che verrò esponendo. Nell'esametro lo *scriptor* ricorda un concetto suo personale, od un proverbio generalmente accettato, al quale si oppone nel pentametro, traendone una conseguenza scherzosa. Chiunque, dice lui, ama una bruna, è come se ardesse per negri carboni — il carbone, si sa, era ritenuto cosa vilissima, ed è noto il modo proverbiale *carbonem pro thesauro invenire* (Phaedr. V, 6, 6, *Carbonem, ut aiunt, pro thesauro invenimus*) —; io però, quando vedo *Nigram*, mangerei volentieri la gelsa mora, ossia mi adatterei volentieri ad amarla. La mo-

[1]) Venuto fuori da uno scavo privato; è stato letto ed accuratamente delineato dal Dr. M. Della Corte, dal cui apografo sarà pubblicato da A Mau nel supplemento al IV del C I. L, volume già stampato e di imminente pubblicazione. Nell' ultima parola del pentametro leggo *edo*, quantunque la lezione sia tutt'altro che sicura, giacchè sul facsimile, gentilmente comunicatomi dal Della Corte, si veggono, oltre le lettere *e, d, o*, di sicura lettura, altri tratti, che credo parassitarii.

[2]) *Vindiciae carminum pompeianorum*, scr. Fr C. Wick, in Atti d. R. Acc. d. Arch. Lett. e B. Arti di Napoli, Vol. XXVI; n. 42, p. 27 dell' estr.

[1]) *Heus, aiunt, cave ne solus exedas tam bellum scilicet puellum* — Apul. Met. VIII; *Minus formidabo ne exedat.* Plaut. Curc. I, 1, 45; *Adsequitur nec opinantem, in caput insilit, ipsum commanducatur totum complexa comestque* Lucil Fragm. Satyr. X, 15; *Ubi is homo 'st? Jam devorandum censes, si conspexeris* Plaut. Asin. II, 11, 71; *Paedicat pueros tribos Philaenis,* || *Et tentigine saevior mariti* || *Undenas vorat in die puellas.* Mart. VII, 67, dove però alcune edizioni, come la recentissima oxoniense del Lindsay, leggono, seguendo una correzione del Gruter, *dolat.*

[2]) Per l' uso di *ardere* coll' ablativo vedi voce *ardeo* in Thes l. lat. 486 in fine e 487, 1-3

venza dell' epigramma sarebbe del tutto simile a quella dell' altro, pure pompeiano C. I. L. IV, 1520 (Buecheler C. L. E. 354; Wick, 41)

Candida me docuit nigras odisse puellas:
Odero si potero: si non, invitus amabo.

in cui lo *scriptor*, lungi dal confermare e suggellare col secondo verso il concetto espresso nel primo, lo limita, anzi vi si oppone.

In quanto al *nigram* del pentametro è indifferente vedervi un' allusione a tutte le brune in generale (*Est etiam in fusco grata colore Venus* Ovid. Am. II, 4, 40), o ad una particolare bruna, ben conosciuta dal popolo, detta la *Nigra* κατ' ἐξοχήν, che avrebbe potuto dire di sè, come la sposa del cantico dei cantici, *nigra sum, sed formosa*. A me però piace interpretare il *Nigra* come un nome (NIGER è fra i *cognomina* romani più comuni), e credere l' epigramma uno di quei giuochi di parole, spesso, come nel caso nostro, graziosi, e molto amati dagli antichi. In tal modo l' epigramma piglierebbe un significato spiritoso e galante nello stesso tempo. Di tali *calembours* abbonda la letteratura latina, mi limito a citare qualche esempio *pompeiano*. C. I. L. IV, 1882 (Buecheler C. L. E. 47; Wick 33):

Accensum qui pedicat urit mentulam

ove lo scherzo è fondato sul doppio senso della parola *accensus*, che può siginificare *acceso, ardente*, e designare una carica, tenuta dai giovani addetti al servizio di certi magistrati.

C. I. L. IV, 1943 (Buecheler C. L. E. 40; Wick 62)

Non est ex albo iudex patre Aegyptio

dove benissimo, a mio parere, il Leo (*ap.* Buecheler *l. cit.*) ha rilevato che il motto si fonda sul bisticcio derivante dall' ambiguità di significato della parola *albo*, che può dinotare tanto l' albo dei magistrati, quanto il color bianco, colore *rarior in Maraeotide fusca* (Mart. IV, 42, 5).

Notizie, 1906, p. 154

Felicem Aufidium felicem semper deus
faciat

Altri esempi e raffronti nel campo pompeiano non mancano (cfr. H. Schenkl ap. Buecheler 42 = C. I. L. IV, 1877), ma quelli riportati mi sembrano bastevoli a suffragare l'interpretazione proposta del graffito in quistione.

Un' altra interpretazione risulterebbe se si desse al *nigram* (o *nigras*) dell' esametro un significato morale. *Niger* equivaleva a cattivo, doppio, falso (cfr. Cic. Caecin. 10; Ter. Phormio, a. 2, sc. 2 e 3; Orat. sat. I, 4, 81), donde forse il proverbio *nigra in candida vertere;* lo *scriptor* allora direbbe che, quantunque chi ama una donna perfida (*nigram*) sta sui carboni accesi, pur tuttavia egli una *nigram* (o Nigra, nome proprio) l'amerebbe volentieri.

Infine si potrebbe escogitare un' altra interpretazione, che darebbe all' epigramma un significato abbastanza singolare. Il *carbo* era una malattia (Seren. Sammon. XXXVIII, 718 in P. L. M. Baehrens III, 120 = *horrendum magis est perimit quod corpora carbo*) che Plinio (*n. h.* 26, 5) dice essere un male peculiare della provincia Narbonese, introdottosi in Italia essendo censori L. Paullo e Q. Marcio (164 a Chr.), e che consisteva in tumoretti neri che crescevano sul corpo, donde il nome (Cass. Fel. 22 ed. Rose = *carbunculi nigri ut carbones efficiuntur unde ipso nomine carbunculi vocantur*). Ancora adesso, nella medicina popolare, si fa molto uso dello sciroppo delle gelse more contro tale malattia, sicchè non sarebbe ardito supporre che tale rimedio fosse stato usato anche nell' antichità. Il *calembour* allora sarebbe fondato sulla parola *carbo*, che significherebbe tanto il carbone, quanto la malattia, ed il significato dell' epigramma sarebbe questo: Giacchè chi ama una bruna è come se ardesse per negri carboni (in senso proprio), io, quando vedo una fanciulla bruna (o Nigra, nome), ricorro al rimedio contro i negri carboni (malattia) mangiando le gelse more.

Queste le varie interpretazioni del graffito che ho saputo escogitare: quantunque mi sembrino tutte probabili, la seconda è quella che credo soddisfi di più, perchè dà all' epigramma un significato abbastanza spiritoso.

Napoli, 15 Novembre 1908

Giampietro Zottoli.

IL CONVEGNO DI PERUGIA

Recandomi al Convegno di Perugia, sentivo che due sarebbero stati i problemi su cui più viva si sarebbe accesa la discussione e su cui più sarebbe stato necessario intendersi, eliminando molti pregiudizî e schiarendosi reciprocamente le idee: il problema della scuola unica, già dichia-

rata necessaria o almeno opportuna da quella maggioranza di presidi d' Istituto che diede così scarsa prova di sapienza didattica, oltre che caldeggiata dalla *Commissione reale,* che a furia di non concluder nulla, minaccia invece di diventare qualcosa.... d' *irreale* affatto, e l' altro della necessità o dell' opportunità d'istituire una scuola d' alta cultura, moderna, preparatoria all' Università, accanto al ginnasio-liceo odierno. Temevo anche che la discussione su questi due punti potesse volgere contraria a quelle idee che io, con molti altri, ritengo le colonne d' Ercole dell' ordinamento della scuola secondaria italiana, e ne uscisse, sia pure a maggioranza egualmente esigua, confermato il voto di quei tali presidi di Istituto e risoluto troppo alla leggera il problema della scuola secondaria moderna d'alta cultura.

M' ero in gran parte ingannato sia sulla gravità del conflitto che supponevo si sarebbe determinato, sia sulla probabilità di decisioni contrarie all' interesse vero — o almeno a quello che per me è tale — della scuola. Gl' insegnanti si mostrarono in parte, per convinzione già fatta, favorevoli a certe idee, in parte pronti ad assimilarsele e a comprenderle in tutta la loro importanza, molto più di quello che io, in base all' esperienza anteriore, non fossi disposto a credere. Da questo punto di vista, si può dire che il Convegno di Perugia ha reso un grande servigio alla scuola italiana.

Due temi erano proposti alla discussione dell'assemblea: l'uno, di cui era relatore il professor SALVEMINI, sulla riforma della scuola media, l' altro, di cui era relatore il prof. BRUGNOLI sull'amministrazione centrale: problema, anche quest' ultimo, grave e scottante, che occorre a ogni modo risolvere se non si vuol correre il rischio che ogni miglioramento introdotto nella vita scolastica italiana sia impacciato o fatalmente arrestato nella sua attuazione dall' inerzia o, peggio, dalla mala volontà e dall' insipienza della Minerva. Il Convegno s' inaugurò la mattina del 1° novembre, nella Sala dei Notari, con poche nobili parole del Sindaco VALENTINI, del prof. DELLA ROCCA, presidente della Sezione di Perugia, del prof. MORO, vice-presidente dell'Associazione Nazionale degl' insegnanti delle Scuole Medie. Acclamato quest' ultimo presidente effettivo del Convegno e presidenti onorarî il Sindaco VALENTINI e l' illustre prof. VITELLI, che volle non solo onorare il Congresso della sua presenza autorevole, ma, più ancora, volle portarvi il prezioso contributo della sua parola sapiente e illuminata, il prof. SALVEMINI fece la sua relazione. Fu una esposizione chiara, efficace, stringente dei mali e dei bisogni della scuola media e dello stato a cui è giunto il problema riguardante la riforma di essa. Son note le idee del SALVEMINI, che non possono non trovare, almeno in buona parte, consenso in tutti coloro che hanno conoscenza dei nostri Istituti scolastici e coscienza dei fini a cui debbono servire e del compito sociale cui son chiamati a rispondere. Egli accennò alle malattie della nostra scuola media: enciclopedismo della cultura, considerata come *informativa* e non come *formativa,* e perciò assorbente, affaticante, rovinosa, distruttrice e non suscitatrice d' energie; mancanza quasi assoluta di biblioteche e di gabinetti scientifici, senza cui una scuola non è una scuola; disorganizzazione dell' amministrazione centrale; infine, degenerazione d' ogni grado e ordine della scuola media dal suo vero carattere e dalla sua vera finalità, a causa del cattivo ordinamento di tutte: degenerazione per cui la scuola tecnica, mentre si vuol farla servire come scuola popolare, non è preparazione sufficiente all' istituto tecnico, e questo, mentre non serve abbastanza come istituto professionale, vuol poi servire come scuola preparatoria all' Università, e il ginnasio-liceo, affollato d' una popolazione eterogenea, è ridotto a non esser più neppure un vero istituto di cultura classica ecc. ecc. Quel che emerse chiaro dalla relazione del SALVEMINI fu la necessità che il problema della riforma della scuola media sia guardato in modo organico, complessivo, completo, con eguale considerazione delle parti e del tutto. Ond' egli proponeva: istituzione di una scuola popolare superiore, istituzione di scuole professionali divise in varie sezioni (l' istituto tecnico, meno la sezione fisico-matematica, più tutte le altre che sarebbero necessarie), con un corso preparatorio di cultura generale; istituzione, accanto al ginnasio-liceo, d' una scuola moderna d' alta cultura, senza latino nè greco, con inglese e tedesco, di pari durata della scuola classica e con uguali diritti per il passaggio a qualsiasi facoltà universitaria. E nel fare queste proposte, il SALVEMINI insisteva sulla necessità di respingere qualsiasi tipo di scuola unica, conservando indirizzo distinto sin dal principio così alla scuola popolare superiore come alla professionale, come a ciascuna delle due scuole di alta cultura, la classica e la moderna.

La discussione incominciò nel pomeriggio dello stesso giorno e fu, con opportuno consiglio, diretta a dare delle risposte precise al questiona-

rio proposto per il Congresso generale dell' Associazione che si terrà a primavera [1]). Il primo punto, su cui non fu difficile raggiunger l'accordo, fu quello riguardante la distinzione tra scuola post-elementare, avente fine in sè stessa, e scuola preparatoria sia al corso superiore della scuola professionale (attuale istituto tecnico), sia al grado superiore della scuola d' alta cultura preparatoria all' Università. Il Convegno respinse all' unanimità l' idea d' una scuola post-elementare unica per tutti. E dalle discussioni e dagli argomenti messi avanti si andò sempre più facendo chiaro il concetto, prevalso infine nell' assemblea, e che è poi, si può dire, il concetto fondamentale da cui la riforma deve partire: che cioè ogni ordine di scuola, distinto secondo il fine a cui deve condurre, deve sin dall' inizio avere carattere e indirizzo suo proprio, se non si vuole confondere e rovinar tutto.

Alquanto più viva fu la discussione intorno al quesito se debbano la scuola professionale e quella d' alta cultura avere un corso comune. Favorevolmente a una scuola unica di questo genere, che potremmo dire *ridotta* o *parziale*, parlarono pochi dei presenti, in particolare il FALCINELLI-ANTONIACCI e il MARCHETTINI. Il prof. VITELLI, accolto da grandi applausi, mostrò quanto sarebbe pericolosa, più che inutile, una tale scuola unica; il GALLETTI, il sottoscritto ed altri ancora, conformemente alle idee sostenute dal relatore SALVEMINI, sostennero con varî argomenti l' inutilità e l' inammissibilità d' una tale scuola unica. E la grande maggioranza del Convegno, accordandosi su un ordine del giorno CECCARONI, la respinse categoricamente.

Molto più viva si accese la discussione sul quesito, se sola la scuola classica debba continuare a esser considerata come scuola preparatoria all' Università (esclusa, dunque, la sezione fisico-matematica dell' istituto tecnico), o se accanto ad essa debba assurgere agli stessi diritti e alla stessa funzione una scuola moderna, senza latino nè greco, ma con inglese e tedesco, che dovrebbe sostituire, completandola e trasformandola in buona parte, l' attuale sezione fisico-matematica dell' istituto tecnico. E in questa discussione, che si protrasse a lungo per tutta la mattina del due novembre, si determinarono subito due correnti, com' era da prevedere, ben distinte e ben chiare. Gli uni, con a capo il SALVEMINI e il GALLETTI, sostennero la tesi della scuola moderna, purchè intesa come scuola d' alta cultura disinteressata, essenzialmente formativa, considerando che questa sola avrebbe potuto sfollare il ginnasio-liceo classico e dare una cultura seria a coloro che a ogni costo non vogliono sapere nè di greco nè di latino, pur rappresentando una forza considerevole che intende e, in fondo, merita d' entrare nell' Università. L' altra corrente, di cui subito apparve rappresentante convinto e autorevole, per quanto misurato e prudente, il VITELLI, e in favor della quale parlò pure il sottoscritto, sostenne la superiorità educativa della scuola classica, l' inutilità d' una scuola, che si vorrebbe ugualmente difficile, ugualmente disinteressata, ugualmente *formativa*, e che pur sarebbe, come gli stessi modernisti consentono, men buona della classica, il pericolo che questa scuola, data appunto la modernità delle lingue che vi s' insegnerebbero, degenerasse dal suo vero carattere di severità e di disinteresse, ecc. E il sottoscritto, in particolare, faceva notare che a una certa differenziazione si potrebbe giungere, rispettando le diverse mentalità, quando il corso superiore del ginnasio-liceo si dividesse in due sezioni, l' una più intensivamente letteraria, classica, l' altra più intensivamente scientifica, col latino e con qualche lingua moderna, venendo a formare così un ginnasio-liceo classico di tipo più puro che non sia adesso e una specie di *Realgymnasium* tedesco [1]). E persino un insegnante di scienze d' istituto tecnico, il NARDI, aderì a queste idee, esprimendo il desiderio che anche nella sezione fisico-matematica dell' istituto tecnico s' insegnasse il latino. D' altra parte i classicisti si dichiaravano disposti — e gli stessi classicisti dapprima mostratisi più intransigenti persino.... del prof. VITELLI, come il CECCARONI, altro insegnante di matematica, si acconciarono a quest' atteggiamento di prudenza — a un esperimento, purchè limitato e leale, della scuola moderna. Ma il relatore mantenne la questione di principio e l' assemblea, a non forte maggioranza, votò un ordine del giorno esprimente la necessità che s' istituiscano scuole moderne, ma gradatamente, via via che saranno disponibili insegnanti di lingue moderne ben preparati con una soda cultura classica. In tal modo l' assemblea intendeva saggiamente evitare il pericolo, che ci sarebbe minacciato dalla Commissione reale — della quale, ormai, pare si debba cominciare ad aver

[1]) È pubblicato nei *Nuovi Doveri*, 31 agosto-15 settembre 1908, p. 248.

[1]) Le mie idee in proposito esposi in una prolusione tenuta l' anno scolastico scorso nell' Istituto superiore di Firenze, e che sarà pubblicata prossimamente.

paura di dire tutto il male che si merita, perchè non si determini, come accade talora, un movimento di reazione in suo favore [1]), — d' un diluvio di professori di lingue moderne forniti, suppergiù, d' una cultura.... da camerieri o da commessi viaggiatori. Rivolgendo, anzi, la sua attenzione alla deficienza nella preparazione della maggioranza degli attuali insegnanti di lingue moderne, il Convegno unanime approvava un ordine del giorno presentato dal prof. SAVIOTTI e dal sottoscritto, col quale si fanno voti che siano istituite nelle facoltà Universitarie di lettere sezioni di filologia moderna, da cui escano preparati severamente gl' insegnanti futuri di lingue e letterature moderne nelle scuole anche ora esistenti, e che intanto s' incoraggino tutti coloro che intendono darsi allo studio di filologia moderna.

Una volta approvata l' istituzione d' una scuola moderna, d' alta cultura, si presentava la questione della durata e dei diritti da assegnarle. Quanto alla durata, fu riconosciuta la necessità ch' essa sia uguale a quella del ginnasio-liceo classico. Quanto ai diritti, l' assemblea, contrariamente alla tesi sostenuta dai proff. SALVEMINI e GALLETTI, che avrebbero voluto la scuola moderna preparatoria a qualsiasi facoltà, fu del parere ch' essa debba aprir l' adito soltanto alle facoltà di medicina, di scienze naturali e di matematica. Con che veniva a cadere uno degli argomenti fondamentali per cui SALVEMINI e GALLETTI sostenevano l' utilità pratica d' una tale scuola, cioè il vantaggio, ch' essa avrebbe presentato, di lasciar aperte, sin dal principio, tutte le vie per l' Università che sono aperte a coloro i quali frequentano il liceo classico.

Infine — e qui l' accordo fu facilmente raggiunto all' unanimità — il Convegno respinse anche il concetto d' una scuola unica comune al liceo moderno e al liceo classico. Chi deve studiare il latino bisogna, insomma, che cominci a studiarlo appena uscito dalla scuola elementare; la quale poi, quando si voglia tenerla fusa per alcuni anni, com' è adesso, colla scuola popolare, sarebbe bene fosse seguita da un anno preparatorio per la scuola d' alta cultura, da annettersi a quest' ultima. Quanto al secondo argomento posto all' ordine del giorno e su cui il prof. Brugnoli aveva preparata una relazione, che sarà presto pubblicata, il Convegno credette bene, data la mancanza di tempo e la gravità e anche ....il *velen* dell' argomento, di rimandarne la discussione ad altro Convegno.

Fu dunque, come si vede, lavoro ampio e sereno ed efficace quello che i professori compirono con tanto amore a Perugia. V' è chi comincia a lamentarsi che si seguano nella riforma della scuola secondaria troppo varî giudizî e troppo disparate proposte [1]). Il fatto è che il giudizio dei Presidi d' Istituto è stato corretto e l'opera della Commissione reale condannata. È questo un progresso e un acquisto che assolutamente non debbono andare perduti.

Giovanni Calò.

[1]) E non ne mancano i segni, purtroppo. V. la *Rivista filosofica*, sett.-ott. 1908, pag. 539.

[1]) Ad es. la *Tribuna* (v. il n del 10 nov. in nota a un articolo del Falcinelli). Ma la *Tribuna* è ministerialissima anche in questo. Alla larga!

OTTO SCHROEDER, *Vorarbeiten zur griechischen Versgeschichte*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1908, Pp. VIII-166.

In questo volumetto che, malgrado l' aridità del tema, è di non spiacevole lettura, lo Schroeder ha raccolto otto lavori già pubblicati in varie riviste, ai quali ha aggiunto un capitolo sopra gli enopli ionici, che deve correggere e completare un suo articolo sulle strofe enoplie di Pindaro (*Herm.* XXXVIII 1903); ed una specie di riassunto delle sue vedute metriche formulato in ventidue tesi.

Le tendenze metriche dello Schroeder sono troppo note, perchè se ne debba parlare lungamente; di più, come si è visto, qui si tratta di lavori già pubblicati e che debbono esser conosciuti dagli studiosi. Certo, non si può non lodare l' A. per aver raccolto in un volume tutto ciò che di meglio ha scritto sull' argomento, e ciò che ha davvero una non relativa importanza per la materia trattata. Ed in Italia, dove sono ancora pochi gli studiosi i quali seguono con interesse lo svolgersi ed il modificarsi delle dottrine metriche, questo libro merita una speciale diffusione. Non so se tutti potranno esser d'accordo in tutto con l'A.: anzi è probabile che in qualche punto molti si sentiranno invogliati a contraddirlo. Ma in studii di questo genere la discussione e la contraddizione non possono fare che bene, ed invitare a volger maggiormente l' attenzione a questioni da lungo tempo poco men che trascurate, almeno fra noi. Bisogna anche aggiungere che, sebbene si tratti d'una raccolta di lavori comparsi in tempi e luoghi diversi, pure le idee fondamentali dell'A. si seguono senza alcuna fatica: e ciò dipende dalla grande chiarezza d' idee ch' egli ha sull' argomento. Ad ogni modo le ventidue tesi poste in fondo al libro giovano a riassumere e coordinare tutto ciò ch'è esposto nel corso di esso.

Ripeto, non tutti potranno andar d' accordo in alcune parti con l' A., poichè per es. non a tutti rin-

scirà accettabile la derivazione dell'esametro dattilico da un verso eolico-enoplio a sillabe; o il sostenere, come fa lo Schroeder contro le più recenti dottrine metriche, che la strofe saffica e la strofe alcaica sieno formate da tre membri (per dirla coi termini metrici italiani, *volte*) seguiti da una *dirima*, o specie di stornello: in tutto da quattro elementi. Ma in complesso non si può non ammettere che egli proceda con grande cautela e perizia nell'opera sua.

Nicola Terzaghi.

M. TULLIO CICERONE, *Le principali orazioni ridotte ed annotate per le scuole classiche da Carlo Giorni.* — Firenze, Sansoni, 1909 (pp. LII-393).

Il metodo seguito dal prof. Giorni nella compilazione di questo suo volume è quello da lui tenuto in due ottime antologie latine, già pubblicate, per le scuole classiche [1]).

Precede una chiara introduzione in cui, dopo aver narrata con esattezza secondo i risultati dei più recenti studii la vita del grande oratore (pp. V-XLII) si dà notizia delle accuse spesso ingiuste ed eccessive formulate contro di lui dalla critica di alcuni moderni e si aggiungono cenni brevissimi delle ciceroniane (pp. XLII-LII). Seguono ventisei orazioni, tre delle quali (*per il ritorno di Marcello* e le *Filippiche* 4ª e 14ª) intere, le altre ridotte e presentate nei tratti essenziali collegati fra loro con ampi e precisi riassunti delle parti omesse. Ogni orazione è preceduta da un argomento che, oltre allo schema del discorso, dà le notizie più indispensabili sul tempo e sull' occasione di esso; le note, brevi ma perspicue, forniscono allo scolaro utili cognizioni di storia e di antichità, benchè vi si avverta la mancanza, in parte voluta dall'autore stesso (Avv. p. IV), di opportuni richiami a regole grammaticali e sintattiche.

Molta lode si deve dare al Giorni per la scelta sapiente e per la disposizione delle illustrazioni e delle tavole che rappresentano vasi, statue, monete, edifizi antichi e sono il più efficace commento alle eloquenti pagine ciceroniane.

Concludendo, il fine propostosi dall' autore « di porgere un' immagine non troppo incompleta di Cicerone come statista e come avvocato » in relazione coll' età sua (avv. p. III) mi sembra pienamente raggiunto con questo libro in cui il Giorni ha dimostrato ancora una volta la sua dottrina di studioso e la sua esperienza di maestro. Entrando nelle scuole classiche il libro farà acquistare ai giovani una conoscenza sommaria, ma assai precisa di tutta l' opera oratoria di Cicerone e, quel che è meglio, un' idea complessiva d'un importante periodo di storia e d'arte romana.

G. Procacci.

[1]) *La vita dei Romani*, Firenze, Sansoni, 1906. *Epitome rerum Romanarum*, Firenze, Sansoni, 1903.

LIBRI RICEVUTI IN DONO

G. AMMENDOLA. *Uno scritto di Erodico Crateteo.* Napoli, Tip. Giaccio, 1908, p. 14.

E. BIGNONE. *Sulla discussa autenticità della raccolta delle* Κύριαι δόξαι *di Epicuro.* (Estr. dai Rendic. dell'Istit. Lomb. XLI, 1908, p. 792-819).

E. BRIGHENTI. *Crestomazia neoellenica.* Milano, Hoepli 1908. p. XV-402 (Manuali Hoepli). L. 4,50.

A. CALDERINI. *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia.* Milano, Hoepli 1908, in-8, p. XIX-464. L. 12.

E. CALVI. *Bibliografia di Roma nel Medio Evo* (476-1499). Supplemento I. Con appendice sulle Catacombe e sulle chiese di Roma. Roma, E. Loescher (W. Regenberg), 1908. in-8 gr. p. XXXIII-162. L. 15.

G. CEVOLANI. *Appunti critici agli Esercizi latini di G. B. Gandino. Attributo e apposizione.* Note critiche di sintassi generale (1906). *Di una recente pubblicazioncella sul periodo ipotetico latino. — Note critiche di sintassi generale sulla proposizione.* (1907). — (Estr. dalla riv. « Classici e Neolatini ». *Illogismi nelle grammatiche latine* (1906). (Estr. dalla « Riv. di Filol. »). *Futuro semplice e anteriore, forme irreali e non irreali dipendenti.* Estr. dal « Gymnasium »). *Uno schema ipotetico dai grammatici non considerato. — Sul genitivo partitivo latino.* (1907). (Estr. dal « Boll. di fil. class. ») *Notes critiques de syntaxe latine,* I. (1904). — *Sulla classificazione dell' accusativo con l' infinito latino* (1906). — *I periodi ipotetici latini di II e III tipo dipendenti.* Osservazioni al § 191 della « Sintassi latina » del Cocchia. (1907). (Estr. dal « Musée Belge »).

M. TULLIO CICERONE. *Le principali Orazioni,* ridotte ed annotate per le scuole classiche da C. GIORNI. Firenze, Sansoni, 1909, p. LII-400, con 90 illustrazioni e 11 tavole. L. 3,50.

A. DE MARCHI. *Di alcuni recenti ritrovamenti in Milano.* (Estr. dai Rendic. dell' Ist. Lomb. XLI, 1908, p. 732-36, con 4 figg.).

P. GUSMAN. *La Villa d' Hadrien près de Tivoli.* Guide et description, suivi d' un catalogue des oeuvres d' art. Paris, Hachette, 1908 leg., p. 171 (con 120 incisioni e piante in nero, 1 pianta a colori e 9 disegni originali dell' autore).

L. IACONIANNI. *Le parti del discorso.* Nuovo metodo compilato secondo i più recenti programmi didattici per le scuole ginnasiali, tecniche e complementari. Roma, Casa ed. Scotti, 1909, p. X-189. L. 1,80.

L. LEVI. *Intorno al dramma satirico.* (Estr. dalla « Riv. di Storia ant. » N. S. XII, 201-243).

— *Da Orazio.* (Lib. III, Ode 3). Venezia, Istit. Ven. di Arti Grafiche, 1908 p. 7.

P. E. PAVOLINI, *Direttore.*

ARISTIDE BENNARDI, *Gerente responsabile.*

797-908 — Firenze, Tip. Enrico Ariani, Via Ghibellina, 53-55

ANNO XI. Dicembre 1908. N. 120.

ATENE E ROMA

BULLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

Direzione del Bullettino	Abbonamento annuale . . . . L. 8 —	Amministrazione
Firenze — 2, Piazza S. Marco	Un fascicolo separato . . . . . „ 1 —	Viale Principe Eugenio 27-A, Firenze

SOMMARIO

G. Funaioli, Una nuova edizione di Quintiliano. 369
N. Terzaghi, Le idee di Euripide 386
Recensioni. 395
Libri ricevuti in dono 400

Una nuova edizione di Quintiliano [1]

Le basi della tradizione scritta quintilianea furon poste per la prima volta da C. Halm nell'edizione teubneriana del 1868-69, e poggiarono, come poggiano ancora, 1) sul codice A(mbrosiano sec. XI) di cui andò perduta la parte ultima dal l. 9, 4, 135 al 12, 11, 22; 2) sul B(ernese sec. X) appartenente alla famiglia lacunosa dei codici. A e B hanno ciascuno un valore speciale non solo perchè s'integrano a vicenda nei punti incompleti, ma anche come rappresentanti d'una tradizione diversa. Dove le lacune di essi s'incontrano e dove le lezioni primitive di A sono scomparse a causa di rasure, la fonte migliore si ha da cercare in quelle correzioni (= b) e aggiunte (= G) del cod. Bambergese (= Bg, una copia di B del sec. X), che furon fatte nel sec. XI da un codice della famiglia di A, anche se queste non vanno tenute nello stesso conto dei due mss. fondamentali. Preziosi contributi alla critica somministrano gli estratti quintilianei di G. Vittore (Rhet. lat. min. p. 373 sgg.) e dello Ps.-Cassiodoro (l. c. p. 501 sgg.), che qua e là fanno l'ufficio di codici perduti.

[1]) *M. Fabi Quintiliani institutionis oratoriae libri XII.* Ed. L. RADERMACHER. I (I-VI). Leipzig, Teubner 1907. 3 M.

Con questi solidi criteri avemmo la prima edizione scientifica delle Istituzioni di Quintiliano; apparsa la quale, una schiera di studiosi prese a indagare metodicamente la lingua, il pensiero, le fonti del grande maestro romano; nè la critica congetturale rimase in seconda linea, date le molteplici corruzioni e incertezze, che l'Halm aveva dovuto lasciare nel testo nonostante il buon volere e la sagacia del suo giudizio. Per questo rispetto sia rammentato a titolo d'onore il Kiderlin. Di tutta la materia raccolta fino al 1886 fe' profitto F. Meister per una nuova edizione quintilianea, che nella storia del testo rappresenta uno stadio opposto a quello dell'Halm. Questi nella reazione contro i capricci dei suoi predecessori aveva seguito colla massima prudenza la fede di A e B, non dando posto a emendazioni se non in passi evidentemente corrotti o che tali potevano apparire al suo tempo; il Meister, che aveva a disposizione larga messe di studi, di cui lui stesso era stato *magna pars,* di quando in quando si lasciò trascinare troppo volentieri dal miraggio di certe ingegnosità, che potevan dare bensì un Quintiliano più chiaro, ma non un Quintiliano genuino. A ogni modo la sua edizione segna un progresso: basata anch'essa su A e B, determina meglio il valore dei due codici, avvantaggiandosi anche con qualche larghezza di

varianti d' altra provenienza, queste sicuro non sempre accettabili. Nuovi orizzonti nella questione dei manoscritti si aprono solamente nel '90 e '91 per opera del Fierville e del Peterson, dei quali l'uno richiama l'attenzione sui codici non apprezzati o non curati dall'Halm, come quelli che talvolta forniscono residui di originali perduti (Quintil. instit. or. lib. I. Paris 1890 praef. p. XLIX), l'altro rivendica tutta la sua importanza all'Harleiano, un prezioso compenso di A nella sua parte mancante (Class. Review 5. 1891 p. 32 sgg.; cf. anche Ediz. Instit. lib. X. Oxford 1891 p. LXVIII sgg.). La critica acquista così nuove sorgenti, sia pure che nella pratica di editore il Fierville abbia fatto più un passo addietro che innanzi. Contemporaneamente il Sabbadini fa luce sui codici poggiani (Riv. di fil. class. 20. 1892 p. 307 sgg.; 21. 1893 p. 142), e poco più tardi il Meister ricollazionando il Bambergese comincia la revisione e l'emendazione dell'apparato dell'Halm (Berl. philol. Woch. 1900 p. 891). Anche il commento prende un grande sviluppo: più fortunato di tutti naturalmente per questa parte il libro decimo, alla cui illustrazione han cooperato anche italiani, come il Bassi e il Ramorino.

Se in tale stato di cose fosse opportuna una nuova edizione di Quintiliano, è superfluo il domandarcelo; diremo piuttosto che il ritardo della sua apparizione si deve alla morte immatura di F. Becher che la preparava. È un fatto che A e B avevano ormai bisogno di un controllo e che occorreva ritrattare con maggior ampiezza la quistione dei manoscritti, per determinarne il valore assegnando a ciascuno il suo. È quello che ha fatto il Radermacher succedendo al Becher. A fondamento restano ancora A e B, ma accanto a loro vien fuori una terza classe di codici P, il più importante dei quali, il Vallese, combina molte volte in passi decisivi con Vittore contro l'autorità di A e B e risale perciò a una tradizione differente, ad una contaminazione, come pare, di codici perduti della prima e seconda classe, quando la seconda non aveva ancora lacune. Alle magagne prodotte dal Valla nel codice mediante rasure e correzioni rimediano un ms. parigino e un vaticano: un altro codice vaticano indipendente s'aggiunge a supplire le mancanze della seconda classe; e perfino il testo di A ha subito miglioramenti in una revisione, a cui l'ha sottoposto il Becher (cf. per es. p. 22, 18. 53, 29 R.). Le varie collazioni sono state fatte o dal Radermacher stesso o da persone di provata coscienziosità, come il Rabe. Per mostrare che vantaggio abbia tratto il testo quintilianeo da tali studi, faccio seguire un elenco dei luoghi del I libro, in cui il R(adermacher) si discosta dall' H(alm) o dal M(eister) seguendo un saggio eclettismo tra A B e P; dove il primato è ancora di A, ma B tende a ricuperare il posto assegnatogli da G. Kaibel. Aggiungo in parentesi le sigle dei codici accanto a quelle degli editori e talora note dichiarative, congetture o citazioni che avvalorino una lezione o l'altra.

P. 3, 22 R. [*in*] *eloquentia* H M, *in eloq.* R. (cf. Goldbacher, Zeitschr. f. öst. Gymn. 39. 1888 p. 724). — P. 4, 9 *Victori* H. *Vitori* M R (con A e il Mommsen, Hermes 13, 428). — P. 4, 11 *quamquam sunt* H M (col Monac. solamente), *q. sint* R (cf. Bonnell, Lexic. s. *quamquam*). — P. 6, 6 *aliquando* H M, [*aliquando*] R (collo Spalding: la ripetizione di una stessa parola a poca distanza non sorprende, se si cf. 1, 4, 14 e il Bonnell, ediz. Spalding vol. VI p. LXXX sg., ma *aliquando* nel senso di *identidem* è prematuro). — P. 6, 31 *ubi qui* H R (collo Spalding), *et qui* M, *ut qui* i codd. — P. 8, 15 *imbuas* H M, *imbuas* <*uasa*> R (col Becher). — P. 8, 18 *quo deteriora* H, *quae det.* M R (con P ed altri). — P. 8, 19 *num quando* H, *quando* M R (con A). – P. 8, 33 *eruditi plene* H (con A[1]), *er. plane* M R. — P. 9, 17 *defuerint* H R (con A), *defuerit* M. — P. 9, 28 *hoc enim accidunt*

H R, *hinc en. acc.* M (con P; ma cf. Goldbacher l. c. p. 724). — P. 9, 30 *sermonis : cui* H, *sermonis, cui* M R (cf. Kiderlin, bayer. Gymnas. Blätt. 22. 1886 p. 4). — P. 11, 2 *fecisse* H M, *scisse* R (con P e Vatic.). — P. 12, 6 *uel si quid* H, *et si q.* M R (con A b). — P. 13, 20 *usque ad mores* H R, *usque ad* <*mortem in*> *mores* M (col Kiderlin l. c. p. 6). — P. 14, 22 *etiam si potest* H R (coi codd.), *et. si posset.* M. — P. 14, 26 *tam hercule quam* H R, *t. h. laesae q.* M (col cod. Lassberg. che ha *laesae hercule*). — P. 14, 31 *domesticus esse* H, *esse dom.* M R. — P. 15, 7 *timebantur* H R (con A b), *timebuntur* M. — P. 15, 35 *num tamen* H M, *non t.* R (con A b P; cf. 4, 2, 68. 69). — P. 18, 18 *uincere uelis* H, *u. uelit* M R (con A² b). — P. 18, 24 *de quibus loquitur* H R (con A B), *de q. loquimur* M. — P. 20, 19 *discat, tum uel maxime formanda* H R, *discat. tum uel maxime* <*mens est*> *f.* M (col Kiderlin; ma cf. Sabbadini, Riv. di fil. class. 16. 1888 p. 345 e Ammon, Bursiansjahresber. 109. 1901 p. 113). — P. 20, 26 *quamlibet receptum* H, *q. et rec.* M R (con A b). — P. 20, 29 *iniuria est* H, *iniuria* M R (con P). — P. 21, 10 *uel praeceptorum* H M (con A), *et pr.* R. — P. 21, 21 *grammatici est locus* H M (con A), *grammaticis est l.* R. — P. 21, 27, *cum loquendo* H R (coi codd.), *c. loquendi* M. — P. 21, 27 *enarrationem* H M (con A), *narrationem* R. — P. 22, 7 *utantur* H, *utuntur* M R (con A b). — P. 22, 16 *iecit* H R, *iecerit* M (col solo Monac.). — P. 22, 18 <*in*> *omni studiorum genere* H M, *omni studiorum in genere* R (con A, secondo la nuova collazione). — P. 23, 2 <*notam*> *adspirationis* H R, *adsp.* <*notam*> M. — P. 23, 3 *et k* R (coi codd.), *ut k* H M. — P. 23, 28 *cadit excidit* R (coi codd.; cf. Lane, Harvard Studies 9. 1898 p. 16), *cadit cecidit* H M. — P. 23, 29 *a lauando lotus* H (coi codd.). *a lau. lautus* M R. — P. 23, 30 *mille talia* H M (con A), *m. alia* R. — P. 24, 3 *ac lases* H M, *ac lasis* R (*aetatis* A). — P. 24, 4 *ipsa* H R, [*ipsa*] M (cf. sopra la nota a p. 6, 6). — P. 24, 7 *f ut* φ *solent* H M, *f solent* R (φ *sol.* codd.) — P. 24, 16 ✠ '*notrix*' '*Culcides*' H M, '*nutrix Culcidis*' R (cf. Lane, Harvard Studies 1. 1890 p. 89 sgg.). — P. 24, 19 Ὑλυσσέα H, Ὀλυσσέα M R (con A). — P. 24, 19 *Ulixen* H M (con A), *Ulixem* R. — P. 24, 20 *fuit:* '*Menerua*' H R, *fuit* <*ut*> '*Men.*' M (*ut* è in P). — P. 25, 34 *quae* H M, *ea quae* R (con A P). — P. 26, 1 *cum putabo* H M (da *computabo* di A), *putabo* R (con B P). — P. 26, 7 *Sullae* H R, <*ut*> *S.* M. — P. 26, 21 *tenentur* H M, *teruntur* R (con A B P¹). — P. 26, 23 *ut* '*lectum*' H M, *ut* '*tectum*' R (col Lane). — P. 26, 24 '*sapiens*' <*et*> *quaedam* H, '*sapiens*': *quaedam* M, '*sapiens*'. *quaedam* R. — P. 27, 9 '*dictu factuque*' H M (con A b), '*dictu*', '*factu*' R (con B; cf. Radermacher praef. p. VIII). — P. 28, 15 *adspiratione sono* H M, *spatio sono* R (col Claussen, Neue Jahrbb. f. Philol. suppl. 6. 1872 p. 322). — P. 28, 21 *quale est* H, *q. sit* M R (coi codd.). — P. 29, 1 *existimatur* H R (coi codd.), *existimetur* M. — P. 29, 14 <*e*> *antecedenti* H M, *antec.* R. — P. 29, 14 *at in eiusdem uitii geminatione* '*Mettoeo Fufettioeo*' H, *at in eadem u. g.* '*Metteio Fufeteio*' M, *at in ead. u. g.* '*Mettioeo Fufetioeo*' R. — P. 29, 25 *nam et dua* H R, *nam dua* M (con P). — P. 30, 1 *immutationem* H, *mutationem* M R (coi codd.; cf. H. Peters, Beitr. z. Heilung in Quint.ˢ instit. or. Cassell 1889 p. 16). — P. 30, 1 *detractionem, adiectionem* H R, [*detract. adiect.*] M. — P. 30, 11 συναλοιφήν H, ἐπισυναλοιφήν M R. — P. 30, 19 <*ut*> H M, *ut* R. — P. 30, 22 *dicenda* H, *ducenda* M R (con A b). — P. 30, 29 *et in* '*triumpis*' H (con A), *et* '*triumpis*' M R. — P. 31, 12 *ut* '*Appî*' H (collo Spalding), *ut* '*Marcipor*' M (col Birt), ✠ *ut apice* R (*aut apice* A P, *ut* ⁂ B): se non pare accettabile l'emendazione *ut* '⁂ *Appîque*' (cf. Birt, Rh. Mus. 24, 20), a cui avevo pensato tempo fa confrontando subito sotto i nomi greci (prima *ut Atreus* solo e in nominativo sing., come nei latini *ut*

in hoc '*Cámillus*', poi '*Nerei Tereique*' appaiati e in caso obliquo), anche l'*ut Marcipôr* del Birt ha le sue difficoltà nelle parole stesse di Quint. 'circumducta *sequenti*' di fronte agli anteriori 'si acuitur *prima*' e 'et hic *prima* acuta; nam sic media mutatur'. — P. 31, 15 *ut Atrei* H, *ut Atreus* M R (coi codd.) — P. 32, 8 *a praecepto non recedent* H M (con A b), *a pr. nostro n. rec.* R. — P. 32, 10 *abolebitur, cuius* H M, *abolebitur. cuius* R. — P. 32, 12 *alia-alia* H, *alias-alias* M R (il pr. *alias* A^2 b P, il sec. A P). — P. 32, 12 *est, apud* H M, *est. apud* R. — P. 32, 22 *quoniam est in flexa et acuta* H [*quia in eadem flexa et ac.*] M, il R. espunge giustamente questa glossa che manca in A. — P. 32, 26 <*et* μυτακισμούς> M R col Claussen. — P. 32, 30 *reprendimus* H R (coi codd.), *deprehendimus M.* — P. 34, 1 *ut* '*nam*' H M (con B P), *nam* R. — P. 34, 23 *dualem* H M (con B P), *duale* R. — P. 34, 24 *et in uerbi* H M (con A^2 b), *et uerbi* R. — P. 35, 2 *quamquam id* H R (con B P), *quod* M. — P. 36, 2 *est etiam* H R (con B P), *est enim* M. — P. 36, 11 *id quoque* H M (con A), *hic quoque* R. — P. 36, 22 *quoque: nam — Patanínitatem, licet* H M, *quoque (nam — Patanin.): licet* R. — P. 38, 4 *sed tamen citra* H M (con A), *sed citra* R. — P. 38, 27 *cum sit praepositio* H (con B), *c. s.* '*epi*' *praep.* M R. — P. 39, 1 *compositio* H M (con A), *copulatio* R e il Fierville che cita Cic. orat. 115 — P. 39, 17 *nam ne* H M, *iam ne* R (coi codd.). — P. 40, 1 *sit* H R, *est* M (coi codd.). — P. 40, 10 *debere* H M (coi codd.), *habere* R. — P. 40, 15 [*domus*] H M, '*domus*' ritiene a ragione R, giacchè senza di esso con *simile* si aspetterebbe un pronome (cf. § 5-11 *simile illi* opp. *huic*), che qui però non potevasi usare da solo. La mutazione di *domus* in *domui* proposta dal Goldbacher l. c. p. 725 non è necessaria. — P. 40, 16 *et ne* H M (coi codd.), *ut ne* R. — P. 40, 22 *ut prandeo* H M (con A), *prandeo* R. — P. 40, 29 *dicetur* H M (colle edd. vett.), *dicet* R. — P. 41, 9 *dictum hoc* H M (con A), *dictum* R. — P. 41, 10 *pacunt* H M (con B), *pagunt* R. — P. 41, 12 *paco* H M (con B), *pago* R. — P. 41, 18 *ista respondent* H M, *ita resp.* R (coi codd.). — P. 41, 20 *romanae urbis* H (con B P), *urbis romanae* M (con A), *urbis* [*romanae*] R. — P. 41, 26 *ut* <*cum*> *nomina* H, *ut non* M R (con A B^1). — P. 42, 3 *in diversos flexus eunt* H R, *in diu. fl. exeunt* M (col solo Nostrad.). — P. 42, 11 *quo quidque modo* H M, *quid quoque m.* R (coi codd.). — P. 42, 28 *otiosum* H M, *odiosum* R (coi codd.). — P. 44, 1 *quire et ruere* H M (con B), *q. et urgere* R. — P. 44, 12 *ut M. Caelius* H, *ut cum M. Caelius* M R (con B P). — P. 44, 14 *ementiri* H, *mentiri* M R (coi codd.). — P. 44, 19 *aliaque quae consuetudini seruiunt* H, *aliquando consuetudini seruit* M R (con A P: cf. 1, 7, 11 « orthographia *quoque* consuetudini seruit » malgrado Kiderlin, Neue Jahrbb. f. Philol. 147, 70). — P. 44, 21 *siue ex* H R (con A), *siue illa ex* M. — P. 44, 22 *praecipueque Aeolica ratione* H R, *pr.* <*ab*> *Aeol. rat.* M. — P. 45, 1 *qui* H M, *quae* R (coi codd.). — P. 45, 29 *graculos* H M (con B), *gragulos* R. — P. 46, 6 *strepere* H, *stertere* M R (con A). — P. 46, 7 *a uelocitate* H R (coi codd.), *a uelo* M. — P. 47, 24 *uocant: hoc nos* H (con A), *uocant, nos* M R. — P. 48, 25 *etiam ut* H (coi codd.), *etiam ubi* M, *ita ut* R: necessità assoluta di quest'ultimo cambiamento non c'è, l'altro non va. — P. 49, 1 *adiectam ultimam* H M, *ult. adiect.* R (con B). — P. 50, 4 *in eisdem* H R (coi codd.), *in eadem* M. — P. 50, 19 *dice et facie* H (in Add. et Corr. II, p. 367) R (col Nostrad.), *dicem et faciem* M. — P. 50, 27 *in eundem modum* H M (con A), *ad eu. m.* R. — P. 51, 5 *posui* H M, *praeposui* R (coi codd.). — P. 51, 31 *iis* H M (con B), *his* R. — P. 52, 3 *ut epistulis* H R, *ut in epistulis* M (con A). — P. 52, 15 *praecipiam: ut o. i. f. possit, intellegat* H M, *praecipiam, ut o. i. f. possit: intellegat* R. — P. 53, 2 *in his* H R, *in iis* M (con B). — P. 53, 4 *elegea* H (con A^2B), *elegia* M R. —

P. 53, 4 *quae* H M (con P), *qua* R. — P. 53, 18 *in pr. copiam uerborum* H R, [*in pr. c. u.*] M. — P. 53, 29 *uidimus* A nell'apparato crit. di H M, è stato corretto da R in *uidemus* — P. 54, 1 *respirent* H M, *respirant* R (coi codd.). — P. 54, 12 *leges* H M (con A b), *legem* R. — P. 54, 16 et σχηματισμούς H, [et σχ.] M R. — P. 55, 5 *eius* H R, *huius* M (con A). — P. 56, 32 *in data linea* H M (con B), *data linea* R. — P. 57, 1 *triangula — possint* H R (coi codd.; *possit* A), *triangulum — possit* M. — P. 59, 6 *de philolosophis* H R (con B), *quid de phil.* M. — P. 59, 8 *et exercitus* H M (con P), *exercitus* R. — P. 61, 16 *monstrabat* H (con A), *ministrabat* M R: cf. Gell. 1, 11, 10 e Cic. stesso de orat. 3, 225 coll'Ammon l. c. p. 126; Val. Mass. 8, 10, 1 ha « modos formabat » — P. 61, 24 *usque a Chir. atque Ach. ad nostra t.* H R, *a Chir. atque Ach. usque ad n. t.* M (con Bg). — P. 62, 21 *id uulgaris opinio est* H M, [*id uulg. op. est*] R. — P. 62, 25 *saltem* H M, [*saltem*] R: la parola è data con vario ordine dai codd. e anche per questo sospetta; cf. sopra la nota a p. 41, 21. — P. 62, 28 *dissentit* H M (con A), *dissensit* R. — P. 63, 3 *idem* H, *id* M R (coi codd.). — P. 63, 12 *geometria ratione* H M (coi codd.), *geometrica rat.* R. — P. 66, 4 *distorqueantur* H M, *detorqueantur* R (con B P e G. Vittore). — P. 66, 9 *alterum in uert.* H M (con A), *altero in uert.* R. — P. 67, 5 *ut nomine ipso declaratur* H (con A), *uti n. i. d.* M (*in nom. i. d.*) R. — P. 67, 9 *et a Chrysippo* H M (con A), *et Chr.* R. — P. 68, 13 *desideretur* H M (con B P), *desiderentur* R. — P. 68, 20 *potest* H M (con A), *possit* R. — P. 68, 25 *geometrae* H M, γεωμέτρῃ R. — P. 68, 28 *graecas, et ut semel* H M *graecas? ut semel* R. — P. 69, 20 *sese* H M (con A), *se* R. — P. 70, 14 *uenalem* H (con A), *uilem* M R. — P. 70, 28 *ineruditis* H M (coi codd.), *ineruditi* R. — P. 70, 29 *hoc quoque* H M (con A), *hoc* R.

Per poco che si dia uno sguardo a questo elenco, i principii direttivi del R. son chiari: ritorno all'autorità dei codici fin dove è possibile, critica conservatrice sì, ma nel senso ragionevole della parola; quindi più libertà dell'Halm, meno audacia del Meister. I rapporti sopra descritti tra la nuova e le vecchie edizioni rispetto al I libro vanno del resto completati con un certo numero di differenze, ch'io vorrei esaminare più da vicino. Che a p. 10, 5 sia da preferire col R. « is *primum* — negauit » di A al *primus* degli altri codd., io ne dubito; cf. 1, 7, 25. 6, 3, 97. 8, 3, 34. 6, 31. 10, 1, 66 (qui *primum* lo Spalding contro i mss.). 93. 11, 2, 11. Al l. 10, 1, 80, dove A e B ci lasciano in asso, G ha bensì *primum*, ma l'Argent. *primis* e l'Halm ha restituito *primus* con Cic. Brut. 39. — A p. 12, 4 non trovo assolutamente necessario il cambiamento di *notum* in *motum*: se *notus* nel senso di *abituale* è nei poeti augustei (cf. Orazio c. 1, 2, 10 e sul passo il Mitscherlich e il Mueller), sarà proprio inammissibile in un prosatore dell'età argentea, sia pure un classicista come Quintiliano? In caso affermativo il *motum* non dispiace, e si potrebbe anche pensare a un *notatum* nel significato di *biasimare* con una costruzione simile al l. 11, 3, 117: dal lato paleografico cf. Sveton. gramm. 1. — Di notoria importanza è il passo « non enim sic optumum dicimus uel optimum » a p. 22, 33, dove che « an opimum » di B per *optimum* non sia « zu rütteln », è una facile asserzione dell'Ammon (l. c. p. 112; cf. anche Goldbacher l. c. p. 724), che io non posso sottoscrivere. Per me, anche se accanto alla lezione di B « n. e. sic *optimum* dicimus ut *opimum* » non avessimo l'altra di Ab « n. e. sic *optumum* dic. ut [*aut* A²] *optimum* » (cf. Argent. « n. e. sic *optimum* d. ut *optimum* »), bisognerebbe venirci per forza, perchè, come osserva il Parodi (Studi ital. 1, 403) accettando il testo di B, « il paragone tra un ĭ, cioè i̯, e un ī, cioè i̯, non torna » (cf. anche Ritschl opusc. 3, 719). E che questo non fosse nell'intenzione di Quintiliano, lo dicon anche le parole che seguono immediatamente « <in>

here neque e plane neque i auditur », come appunto pronunziando *optimus* « neque optumum neque optimum sic dicimus ». I grammatici tolgono ogni dubbio; cf. ad es. Scauro p. 24, 14 K. Mar. Vittor. p. 9, 3 K. ed altri presso il Seelmann, Die Ausspr. d. Lat. p. 203 sgg. Anche il *sic*, che ha dato tanto da fare al Kiderlin (Bayer. Gymnas. Blätt. 22. 1886 p. 11; Neue Jahrbb. f. Philol. 147, 69), trova, se non un caso parallelo, una spiegazione in Quint. 1, 7, 26. 27. Rimane unica difficoltà l'*ut* di A¹B P corretto in *aut* da A²; ma niente di paleograficamente più facile che la confusione di *ul* ed *ut* già supposta dal Buecheler. Io ho la piena convinzione che il R. ci abbia dato finalmente il vero. — A p. 23, 9 il R. ha ritenuto l'emendazione del Ritschl (opusc. 3, 710) già accettata da H e M, meno che in corrispondenza di *iam : etiam* ha sostituito *quos : tuos* a *uos : tuos*, dove il *quos* è dei codici. Dell'autenticità di questo pronome io dubito. Velio Longo, un grammatico di poco posteriore a Quintiliano, fa questa distinzione tra l'*u* di *ualens* e l'*u* di *quis*, che il primo è « cum aliqua aspiratione », una spirante dunque, l'altro più vicino a una vocale (cf. Lindsay-Nohl, Die lat. Sprache p. 51. 97); e sta il fatto che proprio dalla seconda metà del sec. I data nelle iscrizioni lo scambio di *u* e di *b* in parole, come *faba*, *uox* e sim. (cf. Niedermann, Histor. Lautleh. d. Latein. Heidelb. 1907 p. 47). Avrà posto Quintiliano proprio il *quos* coll'*u* più debole d'una mezza vocale di fronte all'*u* vocalico di *tuos*, dove parla di vocali « pro consonantibus usu acceptae »? A una certa difficoltà che c'è di correggere il *quos : cos* dei codd. in *uos : tuos* ovvierebbe bene il trasponimento proposto dal Sabbadini (l. c. p. 346) di tutti gli esempi in *etiam : iam*, *tuos : uos*; però l'espressione di Quint. esige prima parole come *iam* e *uos* con *i* ed *u* consonantici [1]). — Trattate le vocali con valore consonantico, Quint. passa (p. 23, 10) alle vocali che si uniscono tra loro serbando la propria natura, e dice: « quelle che si congiungono come vocali fanno o una vocale lunga secondo l'uso ortografico antico della geminazione in luogo dell'apice (aa = ā, ee = ē, uu = ū) o altrimenti due vocali *costituenti una sillaba* (cioè un dittongo), a meno che si creda esistere anche una sillaba di tre vocali, senza che nessuna di queste equivalga ad una consonante ». Il pensiero « costituenti una sillaba » non è espresso esplicitamente, ma si deduce dalle parole « nisi quis putat etiam ex tribus uocalibus syllabam fieri », sulle quali cf. Ritschl opusc. 3, 724 sgg. È il solito stile tronco di Quint. già illustrato dal Bonnell, ediz. Spalding vol. VI p. LXXI. Niente dunque ci costringe a mutare col Ritschl (l. c. p. 722 sgg.) il *duas* in *diphthongum* (o come oggi anche il Ritschl scriverebbe, *dipthongum*) o δίφθογγον, e neppure a fare l'aggiunta del Radermacher, per ingegnosa che sia. Sul v. *iungere* cf. Caris p. 12, 10. Diomed. p. 427, 13 K. — A p. 24, 21 il R. ha « Deioue Uictore, non Dioui Uictori » con A, dove H e M « Dioue Uictore, non Dioui Uictori »: gli altri codd. dànno *diioue* o *dii ioue* prima e poi *diioui*, scritture da confrontarsi col *diiouis* dei mss. gelliani (5, 12), che il Jordan ha ricondotto alla vera forma *diouis*, quale ci è attestata anche dalle iscrizioni (Comment. philol. in hon. Momms. p. 366 sgg.). Che Quint. colle parole « non e quoque i loco fuit? » alludesse, oltre che alla desinenza del dat. *Dioue*, anche alla radice, non è probabile: il copista di A invece del suo archetipo ha cavato per il contrapposto dal *diioue* e *dioui* del suo esemplare un *deioue* e *dioui*. — A p. 35, 10 il *subiungantur* di B e di tutti gli editori, che sottintendono *soloecismi*, non mi sembra preferibile al *subiungatur* di A, una continuazione naturalissima del « fit soloecismus »,

[1]) Escluso non è del resto che si possa difendere tutta intiera la tradizione *iam-tam*, *quos-cos*, come mi avverte il mio amico sig. Aistermann, che tratterà di nuovo la questione in un lavoro su V. Probo.

con cui comincia il paragrafo; nè al relativo *in quibus* è da supplire coll' Halm *soloecismis*, ma *uocabulis et nominibus*. — A p. 37, 24 se realmente in « duobus longis sequentibus » si ha da riconoscere un' interpolazione, l'autore di essa non fu indotto in errore solamente dai dativi *Olympo* e *tyranno*, ma anche da quel *brevem*, che non ha mica troppo senso (cf. il commento dello Spalding) e secondo me deve subire la stessa sorte delle altre voci sospette. Sicuro, che l' inesattezza, o l'errore, che si voglia chiamare, di tutto il passo possa anche ascriversi a Quint., lo concederà allo Spalding chi si ricordi del modo com' egli confuta una teoria di Lucilio (1, 7, 16). — Invece, sia pure che Quint. non tratti la preposizione senza qualche novità (cf. Bonnell l. c. p. XXXV), invano ho cercato un' uso artificioso di *ex*, come quello che si trova nell' edizione del R. a p. 38, 23: io credo più sicura la via seguita da H e M. — Alla lezione ormai stereotipata di p. 44, 3 vorrei proporre un cambiamento puramente formale, più confacente ai codici, e cioè: « cum ' senatus senatus ' an ' senatus senati ' faciat incertum sit »: *faciat* in questo impiego ha il suo uguale ai §§ 13. 14. 15. Ritenere con a b P e col Ritschl anche i dativi *senatui* e *senatu* (*senato* i codd.) dopo i due genitivi, non si può: la corrispondenza dei termini esige di fronte a *senatui* ed ai gen. *senatus* e *senati* proprio la forma dei mss. *senato*, che non è mai esistita. — A p. 48, 9 i codd. oscillano tra il semplice *q* e *quom*: P. ha *q*, A^2 $\frac{q}{c}$ (nella nota del R. *c super c addito q* le parole *super* e *addito* dovevano essere in corsivo), Bg. **, B^2 e il Nostrad. *quom*; il R. ha scritto *qu* col Becher. Quintiliano di *cum* congiunzione col *q* conosceva due maniere ortografiche, l'antico *quom* che dominò esso solo fino al cadere del VII sec. e che comparisce ancora nelle iscrizioni della seconda metà del I e presso gli arcaisti del II, e il *qum* più recente propagatosi nel l'età immediatamente anteriore alla sua, a cui pare che risalga l' osservazione di Probo instit. art. p. 119, 5 K. (cf. Brambach, Neugestalt. d. lat. Orthogr. p. 224. Bersu, Die Gutturalen p. 44 ann.): *quum* è creazione del IV secolo. Se dunque volle denotare *qum*, potè scrivere « si tempus —, *per q*, si comitem, per c *ac duas sequentis* » riferendo quest' ultima frase tanto a *c* che a *q*, o altrimenti « si t. —, *per qu et m* [così H dal *quom* di B^2], si c., per c ac d. seq. »; se invece intese di dire *quom*, aveva la scelta tra *qu* et *om* o *qu* coll'aggiunta di *ac duas seq.*, giacchè i contemporanei di Quint. non potevano confondere con *quum*, come han fatto il Keil e il Meister. Noi non siamo in grado di dire con certezza quale di queste varianti sia la giusta: pare a ogni modo che Quint. pensasse ad una sola delle due congiunzioni *qum* e *quom*, altrimenti l' apposizione *ac duas seq.* era superflua e inopportuna. — Subito dopo al v. 11 il *uideretur* di A è talmente conforme allo stile quintilianeo, ch' io non vorrei rinunziarci a favore di *uideremur*. Nel I libro stesso ci son più esempi di un uso simile: p. 18, 4 « se prima elementa ad spem tollere — audebunt »; p. 42, 2 « ' Ceres ' cogat dici ' Cereris ' »; p. 42, 6 « ipsa analogia confitetur »; p. 53, 4 « elegia vero utique qua amat ». — A p. 49, 22 gli editori più recenti dallo Spalding in poi avevano scritto coi codd. « aurei argentei »; il R. è ritornato all' « aureei argenteei » delle edizioni antiche, mentre sopra al v. 14 in un caso analogo scrive « ut *pueri* plures fiant », dove A B han *pueri*, ma P *puerei*, come al v. antecedente « iam ' puerei uenere ' » *puerei* P, *puere* A, *pueri* B, *puerbi* cod. Vel. Long. Meglio nei versi di Lucilio ha stampato *puerei* il Marx e più sotto *furei* conforme la dottrina luciliana (cfr. sul passo anche Skutsch, Glotta I, 310 ann.), mentre superflua secondo me è la variazione nel testo quintilianeo, come insegna un caso consimile al nostro a p. 50, 29 « seruum ceruumque u et o litteris scripserunt »; dove verrebbe la voglia

di scrivere con A « seruom ceruomque », se Quintiliano non si affrettasse ad ammonirci « nunc *u gemina* scribuntur *ea ratione quam reddidi* ». Cf. anche p. 51, 12. — Un' ultima questioncella. A p. 50, 15 il R. dà « Gai [*G* o *C* i codd.; perchè non scriver *C.*? cf. 9 4, 57. 10, 1, 114. 12, 11, 23] primum Caesaris *inscriptione* traditur factum »: così anche i codd., eccettuato A dov'è *instructione* per *inscriptione*. Si allude all'ortografia *optimus maximus* e sim. per l'antica *optumus maxumus*. La stranezza della cosa sta appunto in quel sing. *inscriptione*, non nella mancanza della preposiz. *in*, come pensò l'Halm (cf. 1, 5, 20): non potrebbe trattarsi oltre tutto d'un ablativo di mezzo? Restituire senz'altro il plurale col Keil, è un metodo spiccio, ma pericoloso, sia pure che Velio Longo p. 67, 4 K. attesti: « C. Caesar per i scripsit (*mancupium* e sim.), ut apparet ex *titulis* ipsius ». Più probabile è la congettura del Claussen (Quaest. Quintil. p. 331) che *instructione* di A sia corrotto per *institutione*, uno scambio facilissimo che ha un esempio anche nel cod. Argent. di Quint. al l. 10, 1, 4. Cf. anche Kuebler, Caes. b. g. 1893 p. CXXII. Forse però il vero si ha da cercare proprio in *inscriptione*. Già il Mähly (Bayer. Gymnas. Blätt. 24. 1888 p. 481) separò *in* da *scriptione*, senza badare però all'impossibilità della costruzione che ne derivava. Ma appunto è facile di spiegarsi come *in* siasi aggiunto al sostantivo, quando si pensi ai continui scambi dei codd. fra *scribere* e *inscribere* e simili; cf. Quintiliano stesso 1, 10, 4. Nel caso nostro anche la desinenza di *Caesaris* poteva causare la dittografia *iscrip.*, donde *inscrip.* Con Quint. giova confrontare Anneo Cornuto, a cui dobbiamo la più antica testimonianza di Varrone su questa riforma ortografica cesariana (cf. i miei Fragm. gramm. rom. p. 291): « Terentius Varro *tradidit* Caesarem per i eius modi uerba [cioè *lacrumae*, *maxumus*] solitum esse enuntiare et *scribere*; inde propter auctoritatem tanti uiri consuetudinem *factam* ».

Quanto all'ortografia il R. è ritornato ai criteri scientifici dell'Halm, mentre il Meister aveva adottato il sistema molto comodo dell'uniformità, nonostante la perfetta coerenza dei codici colle teorie di Quintiliano. Io lascio stare le terminazioni *-is* degli accusativi dei nomi coi temi in *-ι*, dal Meister sempre cambiate in *-es*, e altre minuzie di questo genere: voglio toccare solo alcune parole, di cui Quint. ci fa sapere il suo modo di scrivere. Non è senza interesse di controllare così il valore della tradizione scritta. E anzitutto egli deride i propugnatori di *quicquid* col *c*, e di 35 esempi che abbiamo, A dà solo in 4 il *c* (1, 3, 4. 3, 9, 4. 5, 10, 23. 8, 2, 4), una volta *quiquid* (8, 6, 11), un'altra *quid* (2, 2, 10); b una sola volta *quicquid* (12, 6, 2), A^2 ugualmente (8, 6, 61), quidquid sempre B. Anche *quotidie* per *cotidie* Quintiliano lo rigetta d'accordo coi suoi codici, fatte due eccezioni in mss. umanistici al l. 8, 6, 32. 10, 1, 27. L'unica oscillazione di A e B è tra *cotidie* e *cottidie*. In altre parole, come *exspecto*, Quintil. lascia la più ampia libertà di usare la *s* o no, beffandosi delle sottili distinzioni di certi grammatici; i codici in una ventina di esempi hanno sempre *expecto* con una sola eccezione al l. 12, 4, 2, dove l'Halm mantiene giustamente la *s*. Invece di 10 casi del sost. *exspectatio* 4 portano la *s* (4 pr. 5. 4, 1, 31. 6, 1, 18. 12, 1, 7; però al l. 6, 1, 18 in A manca *s*), e l'Halm li ha conservati tutti, il R. non è sempre coerente, accettando *s* al 4, 1, 31 e lasciandolo al 4 pr. 5: al 6, 1, 18 segue A. Anche *exsultet* al l. 6, 4, 17 comparisce nel R. con *s* (cf. invece 2, 2, 9) contro i codd., che qui come altrove dànno le forme asigmatiche. In voci composte d'una preposizione, come *obtinere*, Quintil. non si decide nè per la 'ratio' *obt.*, nè per la 'consuetudo' *opt.*: i mss. su 25 casi hanno quasi costantemente 22 volte *opt.*, 3 *obt.*; fa eccezione B al l. 4, 2, 26 seguito dal R. ed A al 2, 4, 39. 3, 6, 9. 8, 38. 4, 2, 100. Le scritture col *b* di 4, 5, 27. 6, 2, 1 nel R. son con-

trarie alla tradizione, almeno secondo l'apparato dell'Halm. Quanto all' aspirazione, caratteristiche pei grammatici son le parole *uehementer*, *uehemens* e sim. *prehendere*, *deprehendere* *comprehendere* e sim. Già Cicerone aveva usato indifferentemente *uehemens* e *vemens*, *prehendo* e *prendo* (cf. Ann. Cornut. presso Cassiod. orthogr. p. 153, 7 K.), e conforme a lui Quintiliano non ha un principio fisso (cf. 9, 4, 59 e anche 1, 5, 21); anzi la relativa costanza dei buoni mss. in forme sempre varie ci attesta che secondò liberamente il suo capriccio. E una riprova si ha nel fatto, che al l. 9, 4, 59 accanto alla suddetta teoria ortografica c' è un' identica teoria morfologica sulle forme intere e contratte di verbi, come *vitauisse* e *uitasse*, sulla cui applicazione cf. Bonnell l. c. p. XXVII sg. Or dunque in *uehemens* e *uehementer* domina esclusivamente l'aspirazione, invece nei composti di *prehendo* c' è prevalenza di casi senza *h*. La proporzione è questa: *adprendo* 7 (in A 5), *adprehendo* 4; *comprendo* 12 (in A 6), *comprehendo* 7; *comprensio* 9 (in A 5), *comprehensio* 4; *deprendo* 45 (in A 32), *deprehendo* 22; *reprendo* 16 (in A 12), *reprehendo* 11; *reprensio* 8 (in A 4), *reprehensio* 8. Come si vede, A ha un maggior numero di forme aspirate in confronto a B e agli altri codd. in generale: l' Halm ha dato sempre ragione a questi ultimi (l' unica eccezione che noto è al l. 1, 5, 56 per motivi che si capiscono), il R. per lo più, ma non sempre: così al l. 1, 2, 26 *adprendendo* contro A b, 3, 4, 5 *comprenderint* parim., e invece 5, 13, 20 *deprehenduntur* con A. Qualche volta succede di trovarlo in completo disaccordo coi mss., come al l. 6, 4, 19 *deprenditur* e viceversa al 5, 5, 2 *deprehendit*, 5, 11, 33 *deprehenduntur*.

Ho voluto riferire ampiamente di questa edizione, perchè lo meritava: con essa il passo decisivo per la costituzione del testo quintilianeo è fatto. L'apparato critico dell' Halm, corretto e allargato dalle nuove vedute, subirà difficilmente mutazioni di qualche momento: il succo di esso sta in calce al libriccino che ho il piacere di raccomandare ai filologi italiani. Non ultimo pregio del quale è la scrupolosa ἀκρίβεια impiegata anche nei minimi particolari: si osservi a modo d' esempio l'abile maneggio della punteggiatura. In complesso un'edizione degna di portare in fronte il nome di quell'uomo, che della critica fu maestro insuperabile. Io mi auguro che il R. non ci faccia aspettare troppo il secondo volume e quell' opuscolo *de Quintiliano recensendo* che egli ci promette.

Bonn, Settembre 1908.

Gino Funaioli.

LE IDEE DI EURIPIDE [1]

Facciamo per un momento un' ipotesi: supponiamo che delle tragedie euripidee sia andata perduta anche quella che si intitola *Le Supplici*, e che, oltre alcune notizie generiche (per es. una favola d' Igino, che in questo caso potrebbe essere la 70ª della raccolta che va sotto il suo nome), non ci sieno pervenute se non scarse citazioni: qualche cosa come quello che è realmente per l'*Antigone* dello stesso poeta. Supponiamo che tra i frammenti conservati ci sieno i versi che costituiscono nel nostro testo la fine del primo discorso dell'Araldo: « un povero agricoltore, anche se di natura non è stolto, accasciato dalle fatiche, non potrà mai sollevare lo sguardo fino al vantaggio comune della città » (420 ss.); e queste altre parole: « un tiranno uccide coloro che crede possano pensare con la loro testa, temendo per la sua signoria » (444 ss.) [2]).

Chi volesse far l' analisi delle idee del poeta, trovando quei due frammenti, avrebbe ragione di pensare le cose più opposte e disparate: e chi sa cosa si potrebbe dire solo sui pochi versi che abbiamo riferito! Certamente una cosa parrebbe chiara: che Euripide fu nemico del governo po-

[1]) Quest' articolo è suggerito dalla lettura del libro recente del prof. P. MASQUERAY, *Euripide et ses idées*, Paris, Hachette, 1908. Io non intendo farne una critica precisa: voglio soltanto esprimere qualche idea suscitata in me dalla lettura dell'opera citata.

[2]) Cito solo quello che pel momento è adatto al mio scopo, senza preoccuparmi della questione critica cui dànno luogo questi versi.

polare. E poichè ciò sarebbe in contradizione con altre idee espresse dal poeta, si cercherebbero le spiegazioni più strane per giustificare le sue parole. Del resto, lasciamo fare ai filologi: chè, quando si son messi in testa di spiegare una cosa, lo fanno a tutti i costi, poco curandosi di ciò che ne possa nascere! Evidentemente, tutte le spiegazioni possibili che si tentassero per i due periodi riferiti sarebbero sbagliate, se l'illustratore non si ricordasse che quei versi sono staccati dal contesto, fuori del discorso in cui erano pronunziati, estranei al carattere possibile del dramma e dei suoi personaggi. Noi possiamo senza dubbio affermare che, nel contesto, le parole del poeta hanno un significato opposto a quello che parrebbe a prima vista: e lo possiamo dire perchè conosciamo tutta la tragedia, per nostra buona fortuna.

Quest'esempio che abbiamo portato, mostra, se non erro, quanto sia difficile l'indagare le idee di un poeta, specialmente drammatico, quando la sua produzione sia solo imperfettamente nota; e quanta cautela debba usarsi nello studiare il pensiero di un autore lontano da noi per tempo, per diversità di vita e di modo di vedere e comprendere gli avvenimenti di un'epoca storica. Ciò è molto più sensibile per i poeti drammatici che per altri autori; essi infatti, specialmente i tragici, possono metter poco delle loro idee nella propria produzione. Anzi, di regola, dovendo far parlare personaggi diversi e lontani dal poeta stesso, è naturale che questi si mantenga oggettivo quanto più sa e può. Quindi è necessario un esame molto accurato, prima di affermare che una data idea è del poeta, anzichè di chi parla sulla scena.

Tale difficoltà è molto maggiore per Euripide che per altri. È una delle tante contraddizioni in cui ci imbattiamo ogni giorno, che questo poeta, la cui produzione ci è giunta in quantità maggiore che quella degli altri tragici, possa essere meno intimamente conosciuto di loro. Si è già tentato varie volte di raccogliere in un corpo unico le idee di Eschilo, di Pindaro, di Sofocle, di Bacchilide, e sempre con discreto o buon successo. Anzi, si può esser sicuri che, se domani l'Egitto ci largisse altre tragedie eschilee o sofoclee, le idee morali e religiose dei rispettivi poeti potrebbero forse apparirci più chiare in alcuni punti, più precise in altri: nel complesso rimarrebbero quali oggi le conosciamo. Ciò è reso più evidente dalle nuove scoperte pindariche. Chi può dire infatti che dai *Peani* editi nel 5° volume dei papiri di Oxyrhynchos possiamo ricavare più di quel che già sapevamo dell'etica pindarica? Al contrario, si può dire fin da questo momento che la grossa parte dell'*Ipsipile* promessa pel prossimo volume dei signori Grenfell e Hunt, recherà nuove luci e mostrerà nuove faccie di quel poliedro che è costituito dalle idee di Euripide. Questo è naturale, se si considera che, mentre Eschilo, Sofocle, Pindaro e, sotto un certo aspetto, perfino Aristofane avevano idee chiare e precise in materia di religione, di politica e di morale, Euripide invece, tratto dalla sua stessa natura a considerare i varî aspetti di ogni questione, cercava di esprimere tutto quel che cadesse nell'ambito della sua visuale artistica, seguendo sempre nuove forme, esaminando sempre nuovi lati delle questioni. Non per nulla, e con ragione, potè un dotto tedesco, il Nestle, intitolare un suo libro recente: *Euripide, il poeta dell'illuminamento* (Anfklärung) *greco*.

Tutto quello che ho detto fin qui ha un duplice scopo: quello di far considerare la immensa difficoltà di conoscere intimamente Euripide e la vita del suo pensiero, e quello di mettere in guardia contro chi immagini di poter sviscerare appunto il grande problema della sua mentalità e del suo sentimento. Tanto più che con l'ultimo dei grandi tragici ateniesi dobbiamo lottare anche con una difficoltà cui, allo stato attuale della nostra scienza, non sempre è facile sormontare. Poichè egli spesso cambiò ciò che gli offriva il mito e la tradizione; ma fin dove possiamo giungere a dire: qui finisce il mito ricevuto e qui comincia il lavoro personale di Euripide? Per l'*Elena*, p. es., non possiamo giudicare a sufficienza l'influsso che il poeta subì da parte della *palinodia* di Stesicoro, della tradizione erodotea, e di quelle versioni leggendarie che certo correvano ai tempi suoi, mentre sono ignote a noi [1]). Ma l'*Elena* ha un soggetto veramente nuovo pel teatro, nella forma trattata da Euripide. Ci sono invece argomenti vecchi, che dànno non meno da pensare e lasciano in noi dubbî e difficoltà non minori. La leggenda degli Atridi, per ciò che riguarda la drammatica, è conosciuta nel modo migliore possibile: abbiamo tre tragedie di Eschilo, il capolavoro insuperato del teatro greco; una di

[1]) Cfr. STEIGER, *Wie entstand die Hel. des Eur.*; Philol. LXVII, 1908, 202 ss., dove è anche studiata la relazione di questa tragedia con l'*Ifigenia fra i Tauri*.

Sofocle, e, per lasciar da parte quelle che ora non ci interessano direttamente, l'*Elettra* di Euripide; tutte rivolte a considerare l'uccisione di Agamennone e la vendetta d'Oreste. Mentre evidentemente Eschilo e Sofocle seguono una via unica, fin da principio notiamo in Euripide una straordinaria diversità da essi. Elettra è sempre la fanciulla regale, maltrattata e malvista; ma l'elemento quasi romanzesco della sua vita in campagna, con un contadino che le è marito solamente di nome, è qualcosa di nuovo, anzi, per le nostre conoscenze, di straordinario sul teatro. Euripide non vedeva più davanti a sè gli eroi che illuminavano del loro splendore le veglie dei suoi predecessori, — prendendo questa parola in senso molto largo, ed abbracciando con essa anche Sofocle, il quale fu realmente, per le date, non per lo spirito da cui era mosso, un contemporaneo di Euripide. Questi vedeva degli uomini, e come tali faceva agire i suoi personaggi: di qui il grande numero di problemi psicologici che trovano espressione nei suoi drammi; di qui quell'aria quasi di famiglia con altre figure drammatiche di ben diversi tempi, che noi troviamo nella tragedia euripidea. Eppure la stessa *Elettra* di Sofocle contiene un grave problema psicologico: come poteva una fanciulla gridare a suo fratello che immergeva il pugnale omicida nel seno materno: « Colpisci, se puoi, un'altra volta » (1415), pronunziando parole tremende, anzi odiose per noi? Io non so in quanto quel verso abbia contribuito, magari inconsciamente, a far ritenere l'*Elettra* di Sofocle posteriore a quella di Euripide: so che questo problema di storia letteraria è risolto, dal momento che il Wilamowitz, sostenitore di una tal teoria, si è ritrattato; ma so pure che lo sguardo gettato nell'anima umana da Euripide con la sua *Elettra*, è più verace sebbene non meno terribile. Ed è veramente spiacevole di non conoscere l'*Antigone* euripidea, non tanto per dir l'ultima parola su di una questione lungamente dibattuta, quanto perchè, se in essa erano veramente gli elementi romanzeschi che una favola di Igino (72) farebbe supporre, sarebbe interessante vedere come precisamente Euripide si allontanasse da Sofocle, e completare il paragone che possiamo fare per l'*Elettra*.

Certo, Euripide introduceva tali mutazioni nelle leggende, da permettersi di far muovere i suoi eroi e le sue eroine in modo diverso da ciò che avevano fatto gli altri. Così mutava la trama drammatica rispetto ai predecessori: ed era una condizione indispensabile per la vita delle opere sue, se voleva che non passassero inutilmente sul teatro ateniese; lo vediamo per l'*Elettra* e lo vedremmo anche più per l'*Antigone*, se ci fosse rimasta. Non si capisce quindi come il Masqueray affermi in un punto del suo libro (p. 44) che Euripide non si allontanava dalle trame degli altri, venendo così a trovarsi in contraddizione con ciò che dice subito dopo, e ripete più volte nel suo libro (pp. 111, 138). Un esempio, strano, se si vuole, ma importantissimo, si trova appunto nell'*Elettra*: ella è moglie, almeno in apparenza, di un villano, il quale, nel momento in cui Elettra ed Oreste uccidono Clitennestra, tace e non li aiuta nella loro opera. Ciò era necessario per la convenzione scenica per cui i poeti non avevano disponibili più di tre attori, ed un quarto attore non esisteva affatto; ma, anche senza questa condizione, Euripide non avrebbe potuto far parlare il contadino, perchè questi non ha posto nella leggenda, e le sue parole in quella circostanza, se ne avesse pronunziate, avrebbero fatto ridere il pubblico ateniese, il quale conosceva le tradizioni, ed aveva già assistito ai drammi di Eschilo e di Sofocle. Quindi il suo stesso procedimento artistico impediva al poeta di esser conseguente nella via che si era tracciato, introducendo nell'azione un personaggio il quale non poteva prendervi parte. Nè questo è il solo caso dove si veda Euripide lottare con se stesso per superare difficoltà, che il suo amor del nuovo e la sua smania di problemi insoliti gli aveva fatto porre.

Del resto, le convenzioni sceniche avevano leggi ferree sul teatro ateniese, e lo stesso linguaggio poetico impediva il libero svolgersi dell'attività di ogni poeta. Chiunque abbia letto Euripide, si sarà accorto, più che per gli altri poeti, di domande oziose, dannose al contesto, ingenue, talvolta perfino ridicole, rivolte da un interlocutore ad un altro. Ciò era prodotto dalla necessità della sticomitìa, ossia di quei discorsi in cui gli attori si scambiavano un verso per ciascuno, necessità che Euripide non poteva cambiare. Quindi, non mi pare che ci sia da maravigliarsi (Masq. p. 73) della domanda che nell'*Ione* il pedagogo rivolge a Creusa, la quale gli ha narrato come avesse dovuto abbandonare il suo bambinello che le tendeva le braccia: « cercava il tuo seno o ti voleva venire in collo? » le domanda il vecchio (962). E certo la frase è infelice. Ma quante volte capita di trovare che ad un periodo molto semplice e chiaro detto da un interlocutore, l'altro soggiunge: « come hai detto, perchè non ho ben ben capito »? Gli è che nessuno trovava la forza

di liberarsi da usi oramai consacrati, tanto da assumer quasi forza di legge.

Di tutte queste cose, e d'altre ancora, deve tener conto chi prenda a studiare le idee di Euripide. Non si vuol dire con ciò che il Masqueray non l'abbia fatto; anzi tutti dovranno riconoscergli una grande diligenza ed un grande amore nello studio del poeta. Ma certamente, in un libro così grande, e la cui trama si svolge in un campo tanto irto di dubbî e di difficoltà, è facile in qualche parte non esser d'accordo con l'autore. Vorrà dire che egli ha sbagliato? No, vorrà semplicemente dire, almeno in molti casi, che le nostre conoscenze sono ancora così poco esatte da permettere due o più interpretazioni, e che ciascuno studioso avrà argomenti per sostenere l'una piuttosto che l'altra.

Pur troppo in alcuni casi non si tratta precisamente di questo, ma evidentemente il Masqueray erra nelle sue conclusioni. Ad es., a p. 29, a proposito dell'epitaffio di Euripide, l'A. discute se esso sia di Tucidide o di Timoteo, e, dopo averne attribuito la paternità piuttosto a quest'ultimo, soggiunge: « Questi (Timoteo) era, nell'arte musicale del tempo suo, un novatore sulle cui traccie si sforzava di camminare il tragico (Euripide) ». Ora, come si potrà sostenere la priorità di Timoteo rispetto ad Euripide? Quegli morì nel 357, mentre il poeta tragico era morto 49 anni prima; le date parlano chiaro. Tuttavia, forse non si tratta che di una cosa la quale capita non di rado al nostro autore, cioè di lasciarsi prender la mano dalla frase bella e sonora, badando piuttosto all'effetto immediato che al contenuto di essa. Certamente, il Masqueray scrive in un linguaggio attraente ed in maniera facilissima ad esser compresa anche da chi poco o punto sappia di greco; è un merito che hanno molti Francesi i quali sanno ' fare ' un libro, come quasi nessun altro popolo di Europa. Ma in questo merito stesso è insito il pericolo, poichè talvolta per amor della frase l'autore è trascinato ad apprezzamenti che non in tutto corrispondono al vero. Per es., a p. 63, il nostro autore afferma come Euripide pel primo abbia avuto piacere a descrivere le manifestazioni del mondo esteriore. Ebbene, non pare che qui sia dimenticato Eschilo, il quale pure ha descritto con pochi magnifici tocchi ed in modo insuperabile, una landa rocciosa le cui balze sono battute dal mare? Il *Prometeo* è pure una tragedia che non può esser facilmente messa in un cantuccio. E la tempesta descritta nell'*Agamennone*? « Giurarono, essi che prima erano sempre stati nemici, alleanza il fuoco e l'acqua.... ». E non parlo del coro dell'*Edipo Coloneo*, poichè questo è l'ultimo dramma di Sofocle, e può esser che questi non fosse insensibile all'arte di Euripide. Può essere, si badi: non è certo; chè un'esatta dipendenza di quello da questo resta ancor da provare, ed è anzi sempre più facile che si sia verificato il caso inverso.

***

È senza dubbio innegabile (il Masqueray lo rileva molto bene) che la concezione della vita è molto diversa in Euripide rispetto ai suoi predecessori. Il fatto è che la vita stessa si cambiava velocemente in tutte le sue esplicazioni. Eschilo era vissuto nell'epoca eroica della Grecia, ed egli stesso aveva combattuto insieme con tutti gli Elleni riuniti, quando avevano saputo fare un supremo sforzo per liberarsi dal nemico, battente minaccioso alle porte della patria. Sofocle, giovanetto, aveva guidato il coro dei fanciulli che esaltavano il trionfo di Salamina; e probabilmente le impressioni di quei tempi non si cancellarono mai dall'animo suo. Euripide, cui una tradizione fa nascere il giorno stesso della battaglia di Salamina, si trovò proprio in mezzo alla vita nuova degli Ateniesi, irrequieti, in cerca di novità, lasciati in balìa dei sofisti e di quanti ne sapevano accarezzare le velleità politiche. Poi venne la guerra del Peloponneso, nuovi torbidi si ebbero nella vita politica; ed Euripide vide col suo sguardo chiaro ed inquieto cadere ad uno ad uno gli ideali che potevano essergli rimasti. Così ebbe impulso a studiar nuovi problemi, o nuovi lati di quelli ormai vecchi, o nuove combinazioni dello spirito suo con quello del suo tempo.

Euripide segue il cammino dei tempi: nell'arte e nella politica notiamo la medesima evoluzione che si trova maturata in lui. Mentre Eschilo imprime orme indelebili sul teatro, e foggia un carattere immortale pei suoi dei e per i suoi eroi, Fidia prepara i colossi criselefantini di Zeus e di Atena; e, se per lo Zeus di Olimpia si inspirò alla descrizione omerica del dio che « se un guardo accenna, trema l'universo », chi potrà mai dire che non ci sia una relazione tra l'opera dello scultore e lo Zeus di Eschilo, cui, come dice un coro celebre dell'*Agamennone*, tutto considerato, non si può paragonare alcun essere all'infuori di Zeus medesimo? Di più il poeta nacque nel 525, e vide nella sua giovinezza l'ultimo fiore di quei vasi su cui Nicostene ed i suoi collaboratori di-

pingevano le loro figure nere, così pittoresche, ma così intere, rigide, solenni, quasi ieratiche. A Fidia succedono Policleto e Prassitele; ai vasi a figure nere, quelli a figure rosse; ad Eschilo, Sofocle; all'età eroica della Grecia, l'impero attico e Pericle; alla solennità del sesto secolo e del principio del quinto, segue la gioia della vita, una vera rinascita in tutte le sue forme. Poi, ecco la decadenza politica con la guerra del Peloponneso e la tirannia dei demagoghi; si sviluppa lo studio riflesso della filosofia, si cercano nuove forme di esattezza nel pensiero e nella sua estrinsecazione artistica. Come Mirone aveva preluso agli sforzi degli artisti che scolpirono l'altare di Zeus a Pergamo; così la poesia di Euripide si avvicina a quei Giganti ivi raffigurati, nei quali non sappiamo se ammirar più lo studio naturalistico dell'anatomia e delle movenze impetuose del corpo umano, o l'espressione di forza. Nello stesso modo, dopo i vasi a figure rosse di stile severo, troviamo quelli che cercano di più l'effetto pittorico sotto l'influsso di Polignoto, e preannunziano l'arte fiorita del quarto secolo, come si ammira sui vasi greci o su quelli dell'Italia Meridionale. È innegabile che ad ogni aspetto dell'arte greca, e specialmente attica, corrisponde un nuovo aspetto della vita e della politica.

Orbene, ciò ha visto anche il Masqueray; ma non ha saputo lumeggiarlo abbastanza: anzi dell'arte figurata e dell'influsso che ebbe sulla poesia o potè riceverne, ha taciuto. Eppure, trattandosi di fenomeni paralleli, che procedono costantemente di conserva, avrebbe dovuto studiarne più ampiamente le ragioni; allora avrebbe capito meglio la diversità degli eroi di Euripide rispetto a quelli dei predecessori, diversità che l'A. cerca pur di illuminare, sebbene con qualche difetto di metodo. Infatti, lasciando da parte l'*Elena*, che è, come dicemmo, un dramma *sui generis*, perchè parlarci di Agamennone, di Ulisse, di Menelao non secondo la data di composizione delle singole tragedie in cui agiscono, ma secondo il succedersi della cronologia leggendaria? Il pensiero d'Euripide si evolveva di anno in anno; quindi gli eroi dell'ultime tragedie sono più complessi di quelle delle anteriori, anche se in queste è trattato un argomento precedente a quelle. L'*Ifigenia in Aulide* mostra la vera Ifigenia del poeta, perchè questi la pensò quando il suo spirito aveva già considerato l'eroina sotto varî aspetti: l'*Ifigenia fra i Tauri* non è che una tappa verso di lei. Inoltre perchè trascurare di darci una caratteristica completa di Teseo, il quale occupa un posto eminente nella produzione euripidea? In questo libro sono, è vero, schizzate le caratteristiche delle *Supplici*, dell'*Ippolito*, dell'*Eracle*: ma un ritratto di Teseo si cerca inutilmente, ed in questo libro ne sentiamo la mancanza [1]).

Ed altro si potrebbe, volendo, osservare, pur non dipartendoci dall'esame del libro del professore francese. Io mi limiterò ad un'osservazione di carattere generale, poichè i particolari debbono esser lasciati allo studio privato dei critici. A p. 253, l'A. nota, con una specie di meraviglia, che Elettra è rappresentata sempre giovane, malgrado che gli anni debbano esser passati anche per lei. La cosa è tutt'altro che meravigliosa, è un semplice portato dell'epica e della tradizione: anche Elena è sempre giovane e bella, e la leggenda, del resto, non conosce limiti di età: ne informi Giocasta. Quando invece si comincia a fare i conti addosso agli eroi ed a cercare la loro fede di nascita, sorge la commedia che è rappresentazione di vita: allora Aristofane potrà dire che Edipo era infelicissimo per aver sposato una vecchia (*Rane* 1193). Ma Aristofane non scrive tragedie; e, del tempo suo, scrive invece drammi tragici Euripide, il quale, pur dipingendo gli uomini come sono, secondo un aforisma non troppo errato, e studiandoli nella lor vita di ogni giorno, non potè dipartirsi dall'eredità mitica e leggendaria che costituiva il substrato del pensiero greco in genere, e di quello attico in ispecie.

Nel complesso il libro del Masqueray è buono, e chi lo leggerà c'imparerà molte cose: la vita di Euripide, la sua maniera di concepire il teatro, gli dei e gli eroi, il suo modo di studiare e rispecchiare la vita del suo popolo, sono argomenti studiati con coscienza e con dottrina. Naturalmente, in special modo nell'esame dei particolari, molti saranno tentati a non andar d'accordo con l'autore. Ma questi ha scritto un libro d'insieme, e come tale ha diritto che si giudichi l'opera sua, la quale potrà giovare anche egregiamente ad uno scopo divulgativo. Per uno scopo strettamente scientifico mancano molte cose; e del resto forse l'A. non se l'era nemmeno proposto.

[1]) L'A. a p. 254 afferma che Euripide non prestò attenzione a Paride, non occupandosene di proposito. È un altro errore, perchè l'*Alessandro* si occupava proprio dell'eroe troiano (riconoscimento di lui come figlio di Priamo), ed è supponibile che, almeno nel prologo o nell'esodo, accennasse alla disgrazia di cui egli doveva esser causa per la città.

Ma ad un' opera tale noi dobbiamo ancora sperare che si accinga, in tempo non lontano, il maestro dei grecisti italiani, Girolamo Vitelli, dal quale già da varî anni è stata promessa una storia del teatro greco. Servendosi del materiale immenso ch' egli ha raccolto in molti anni di studio profondo, egli solo può darci il libro classico che giovi sì al pubblico, ma giovi soprattutto agli studiosi, i quali vi troveranno raccolti il frutto di tutto il lavoro critico ed esegetico eseguito su Euripide, ed i resultati della scienza e dell'esperienza del Maestro.

Sessa Aurunca, ottobre del 1908.

Nicola Terzaghi.

PLINIO FRACCARO, *Studi Varroniani. De gente populi romani libri IV.* Padova, Draghi, 1907; pp. 293.

In un volume di supplemento al notissimo *Jahresbericht* del Bursian, pubblicato tre anni or sono per informare succintamente dei progressi compiuti dalla scienza dell' antichità classica nell' ultimo quarto di secolo, si legge che una delle opere più fruttuose e meritorie intraprese dalla filologia latina, nel volgere degli ultimi decenni, è la ricostruzione felicemente tentata, con vigore di metodo storico, di molte delle opere perdute di Varrone (Bursian Jb. 124, pp. 19 e 29). Possiamo ora compiacerci vivamente che un ampio e poderoso contributo a quest'opera non facile sia dovuto alla dottrina e all' ingegno di un giovane filologo italiano. E gioverà dare una sommaria indicazione del contenuto di questo pregevolissimo lavoro che ottenne il premio Lattes e che l' autore volle dedicato ai suoi maestri Antonio Cima e Gherardo Gherardini, lavoro non di compilazione, ma d'indagine laboriosa e personale, degnissimo per più rispetti dell' attenzione degli studiosi di letteratura e di storia romana.

Dopo una breve introduzione, intesa a dichiarare l' opportunità di uno studio metodico per tentar di ricostruire l' opera varroniana *De gente populi romani*, nonchè a passare in rassegna la copiosa 'letteratura' esistente sull'argomento e a fissare i criterî e i limiti del lavoro, il F. nel primo capitolo (*Le fonti*) tratta distesamente dei minuti frammenti della detta opera conservati dai grammatici e commentatori antichi, come Carisio, Servio, ecc., e delle molte controversie alle quali dà luogo ciascuno di essi, per venire quindi ai più ampi estratti che se ne hanno in Sant' Agostino, *De civit. Dei*, tenendo distinti quelli nei quali compare esplicita la menzione di Varrone e dell' opera suddetta dagli altri, pei quali tale appartenenza è da varii indizi chiarita probabile o sicura. Nel trattare dei molteplici e delicati problemi che si connettono coll' uso che di Varrone fece Agostino, sottopone a nuova ed acuta disamina i ragionamenti dei dotti che ebbero ad occuparsene e le deduzioni loro, sempre con lucidezza e sobrietà di esposizione e con oculatezza di metodo.

Viene quindi la parte di gran lunga più importante del lavoro, cioè la ricostruzione dei libri *De gente p. r.* (il qual titolo « va interpretato *Dell' origine del popolo romano* e rivela di per sè lo scopo e la tendenza patriottica dell' opera stessa, che si proponeva di dimostrare la vetusta nobiltà della gente romana contro i suoi maligni detrattori »); in essa il F. rintraccia quale fosse l' estensione della materia e quale la sua distribuzione nei quattro libri. La trattazione vera e propria cominciava col diluvio di Ogige, al quale seguiva la lista dei re di Sicione e di Argo; il secondo libro, forse cominciando con la protistoria dell' Attica, terminava dicerto colla guerra troiana; il terzo narrava le avventure degli eroi reduci da Ilio e la fondazione per opera loro delle città italiche e di Roma; nel quarto è probabile che la trattazione fosse condotta da Varrone « fino al punto nel quale a lui pareva che il popolo romano, stabilita la sua costituzione e riuniti tutti gli elementi dei quali constava, si poteva riguardare come una *gens* a sè ordinata e completa », cioè non solo per l' età regia, ma anche pei tempi più antichi della repubblica, notando gl' istituti che Roma aveva derivati da altri popoli. Detto altresì della fortuna dell' opera, passa all' illustrazione dei singoli frammenti e alla ricerca delle fonti: nel che segue specialmente lo Schwartz e il Peter, che primi dimostrarono la dipendenza di Varrone da Castore per quanto appartiene alla cronologia, ma spesso integrando o correggendo le loro illazioni. È noto quanto abbia avuto da fare la critica per orientarsi tra i complicati sistemi cronologici che furono escogitati dall' erudizione greca nel periodo ellenistico all' intento di stabilire la serie delle vicende dell' età mitica della Grecia, e che in buona parte ci sono noti appunto pel tramite di Varrone; il quale, movendo da quelli, compenetrati con le dottrine etrusche, si fece a computare l' età della fondazione di Roma e le date della storia più antica della città. In questo labirinto il F. si muove con rara sicurezza e agilità, sorretto da profonda conoscenza della materia; e mercè un' analisi penetrante ed esauriente riesce a veder chiaro in molte cose. Qui basti riassumere le conclusioni contenute nelle ultime quindici pagine della trattazione. Per esse risulta: che i libri *de gente p. r.* si collegano particolarmente con due generi della coeva letteratura greca, ai quali devono gli elementi costitutivi, cioè alla cronologia e alle ricerche di storia della cultura (queste ultime provenienti sopratutto dal Liceo e ispirate dall' esempio di Dicearco); che l' indagine intrapresa da Varrone mirava segnatamente a stabilire relazioni di cultura tra la Grecia e Roma, ricongiungendo le origini della civiltà romana con la protistoria famosa dei greci; che nell' interpretazione dei fatti prevaleva il solito metodo etiologico e che Varrone, pur facendo uso di nume-

rose fonti greche, volle continuare tuttavia « la tradizione degli uomini più fedeli all' antico carattere romano » e in particolare non smentire « la tendenza a nobilitare e ad accomodare alla severa morale, alla religiosità ed alla dignità romana le leggende inquinate di romanticismo poetico ed erotico ». Anche da questi fugaci accenni ognun vede quale debba essere l' utilità del presente studio « per chi si faccia a ricercare la genesi, gli elementi e il valore delle leggende che costituiscono la più antica storia tradizionale di Roma ».

Segue, con un' apposita prefazioncella dettata in buon latino, l' edizione dei trentotto frammenti dell' opera varroniana: edizione assai meglio ordinata e corredata che quella del Peter e quindi maggiormente utile allo studioso. Un indice dei nomi propri e delle cose e parole notabili agevola la consultazione del libro, che fa grande onore al giovane autore e alla scuola donde proviene.

C. Landi.

M. MELILLO, *Studii latini*. Molfetta, tip. Conte, 1907; pp. 88.

— *Maniliana*. Napoli, M. D' Anzia, 1907; pp. 11.

Tutti e due questi scritti hanno per oggetto esclusivamente gli *Astronomicon* di Manilio, autore troppo dimenticato tra noi. Non dovremmo quindi lesinare la lode al Melillo, che manifestamente è un giovane alle sue prime armi, d' aver rivolto le sue indagini ad uno scrittore ingiustamente posto in oblio. Ma, purtroppo, i difetti superano i pregi del lavoro; e la preparazione filologica apportatavi dall' autore è scarsissima. Certo non gli faremo colpa d' ignorare la recente edizione del Breiter nè le *Text-kritische und exegetische Beiträge zum astrol. Lehrgedicht des sogenannten Manilius* del Kleingünther, perchè così l' una come l' altra di queste pubblicazioni sono uscite nel medesimo anno che i suoi *Studi latini*; sì piuttosto di non conoscere, dello stesso Kleingünther, le *Quaestiones ad Astronomicon libros qui sub Manilii nomine feruntur pertinentes*, pubblicate a Lipsia nel 1905, e d' aver proceduto con poco metodo nel valersi delle sue autorità, tra le quali vediamo citata anche la *Nuova Enciclopedia Popolare* del Boccardo. Ma questo non sarebbe gran male: il peggio si è che poco di nuovo, e ancor meno di buono, è dato rintracciare nelle presso che cento pagine di questo scritto. Nel primo capo il M. non fa che ripetere quanto aveva già stabilito la critica intorno alla dipendenza dagli *Astron.*, vera o presunta, di Seneca, di Lucano, del poemetto *Aetna* (che egli attribuisce senz' altro a Lucilio juniore, aggiungendo che questa « pare sia l' opinione di tutti »), e soltanto si notano alcuni nuovi raffronti — non tutti egualmente plausibili — di Manilio con Firmico Materno oltre quelli registrati dal Bechert, che di proposito aveva preso in considerazione solo il quinto libro del poema. Per gli accenni, coi quali si chiude il capitolo, ai poeti del Rinascimento che imitarono Manilio, e non soltanto per questo, sarebbe stato utile al M. il libro di Benedetto Soldati, *La poesia astrologica del Quattrocento*.

Nell' analisi dello stile di Manilio sono molte ridondanze e ripetizioni e talora anche contraddizioni. Dopo aver avvertito che Manilio non è un filosofo, benchè non tralasci occasione « di sproloquiare di filosofia », e nemmeno un poeta, ma piuttosto un retore, (p. es. a pag. 49 osserva « che tutto è un intreccio minuto di figure, una rete fitta che *congiura* all' esatta intelligenza del testo, alla facilità e naturalezza dello stile »), altrove sembra avere in molto pregio il « poeta filosofo » e scrive che « novello Lucrezio, il poeta degli *Astronomicon* porta sotto la tunica due cuori, due menti, quello del pedagogo filosofo e quello del poeta: e tra questi due cuori, tra queste due menti s' apre la lotta »; aggiungendo bensì poco oltre che « avrà forse voluto scimiottare la semplicità di Lucrezio » e che « se in un ambiente.... saturo di divinità, di astrologia, di cielo, fosse vissuto un altro Lucrezio, imbevuto di queste nuove idee, noi certo avremmo avuto un secondo *de rerum natura* al primo opposto, ma al primo in nulla secondo ». Nè molto pregio ha l' esposizione critica dell' episodio di Andromeda in Ovidio e in Manilio, condotta con qualche ingenuità: la palma viene concessa al secondo, il quale « in quei versi mette tutta la cura, tutto lo studio per fare una cosuccia ammodo e quasi vi riesce ». Offendono i troppo numerosi errori di stampa (p. es. il verso di Lucano I, 66 è citato così: « *Tu, Caesar, satis ad vires Romana in carmine danda)*, sopratutto nel citare autori e libri stranieri di filologia; e perfino un capitolo s' intitola « Lo stile degli *Astronomicum* »! Non occorre indugiarsi sulla forma, assai trasandata ed impropria, del dettato.

Alquanto meno imperfetto, anche perchè più breve, è il secondo scritto, che tratta *De Manilio Eratosthenis imitatore* e tende a dimostrare « *Manilium veluti in angustum coëgisse totum Eratosthenis opus* ». Tuttavia non so quanti potranno menar buono all' autore quel raffronto sulla fine, dopo aver toccato della favola di Fetonte (al qual proposito conveniva consultare le *Quaestiones Phaetonteae* dello Knaack): *Phaeton, qui.... videtur Iovem ipsum inquirere velle, idem Manilius est, qui primus (?) astrorum doctrinam versibus prosequens, ad caeli fastigia.... oculos sidereos misit* etc.

C. L.

E. BRIGHENTI, *Crestomazia neoellenica*. Milano, Hoepli, 1908. pag. XV-405. leg. L. 4,50. (Manuali Hoepli).

Al compilatore di questo buon libro è sembrato « che un' idea della lingua e della letteratura neoellenica si possa trarre solamente da una crestomazia

la quale faccia buon viso ai puristi, tanto benemeriti della coltura nazionale, e non dia l'ostracismo ai volgaristi, cui la Grecia d'oggi deve quanto artisticamente ha di meglio » (p. X). Se facciamo un po' di statistica, troveremo che, conforme a questo giusto criterio, le poesie in lingua *volgare* sono 86, quelle in lingua *pura* soltanto 12; alla prosa demotica sono date 84 pagine, contro 57 per la καθαρεύουσα; e se soltanto per quest' ultima figura la produzione giornalistica, non dobbiamo trascurare i non pochi saggi di articoli della Τέχνη e dal fecondo e battagliero Νουμᾶς. Raccontini tolti dai libri di testo per le scuole elementari, favole e novelle e canti popolari aprono opportunamente la crestomazia. Felice e opportuna l' idea di farvi un posto piuttosto largo alle traduzioni, parte cospicua della neoellenica, come di quasi ogni giovane letteratura europea. Chi sappia di greco antico tanto da intendere Senofonte o Esopo, arriverà presto, leggendo queste traduzioni con l' aiuto dell' originale a fronte, a intendere anche il neoellenico, almeno nella forma datagli dai puristi. Più difficili saranno i primi passi nella δημοτική, ma più ricco e gustoso il frutto. Si comincia, *à tout seigneur tout honneur*, con Omero: e attraverso brani di Erodoto, Tucidide, Platone e Plutarco, si giunge al Nuovo Testamento, nella versione del Pallês, per cui tant' ira si accese. Abbiamo poi, dei nostri, Dante, con quattro differenti traduttori (più alto di tutti mi sembra si innalzi lo Zufrés; a un poeta grande come il Balaorítês nuoce l' uso dei versi *rimati*); il Petrarca, il Tasso, il Foscolo; qualche pagina dei *Promessi sposi*, del *Cuore*. Poche righe del Râmâyana, un' elegia di Tibullo, un brano di V. Hugo, quattro *lieder* di Heine, un frammento del *Nuvolo* shelleyano, chiudono questa interessante porzione della Crestomazia.

La scelta dei poeti non offre grandi novità in confronto di altre raccolte, per es. della Νέα λαϊκὴ ἀνθολογία del Tankópulos, nella quale si ritrovano quasi tutte le poesie di questa del B. A quelli che, come me, ammirano l'arte fine e concettosa di Pietro Blastós, dispiacerà di non vederlo qui rappresentato con uno dei plastici e luminosi sonetti di Ἡ Ἀργώ: come altri lamenteranno con me che manchi fra i novellieri uno dei più valenti e originali, Kôstas Parorítês (Ἀπὸ τὴ ζωὴ τοῦ Δειλινοῦ, 1906: Οἱ νεκροὶ τῆς ζωῆς, 1907): ma è difficile, per non dire impossibile, contentar tutti! E d' altronde il B. ha dato prova di molto gusto artistico facendo posto alle eccellenti composizioni del Typáldos e del Krystállês, felicissimi imitatori della poesia popolare, alla quale hanno rapito la dolcezza del ritmo e l' incanto delle immagini: ed ai sonetti dei Grypárês, che si accosta alla perfezione formale del suo prediletto Hérédia.

In una seconda edizione sarà da curare una maggior correttezza nella stampa, e da togliere alcune piccole sviste. Il Basileiádês lasciò non « qualche scena drammatica in prosa » (pag. 69 n.), ma parecchi drammi di argomento mitologico, bizantino, e patriottico. Il distico 23 (pag. 44) non è adespoto, ma del Krystállês (cfr. N. λ. ἀνθ. pag. 180 in fine). L' autore della poesia Μὲ μιὰ τρίχα (pag. 112) non è *D. Gr.* Kampúroglos, ma *I. K.* K. Non i soli canti popolari 6-8 figurano nella raccolta del Passow, ma anche quasi tutti gli altri, alcuni con lievissime varianti. Anche il n. 4 (pag. 34) è datato (1821).

Ma i molti pregi superano di gran lunga i pochi difetti, e questo libro prende un posto onorevole accanto alle pubblicazioni congeneri, che per qualche rispetto completa. Possa esso giovare a sempre più diffondere fra noi la conoscenza della bellissima lingua e della interessante letteratura neoellenica.

P. E. P.

LIBRI RICEVUTI IN DONO

E. LEVI MALVANO. *L' elegia amorosa nel Settecento.* Torino, Lattes; 1908 p. 211 L. 4.

V. SCATTOLINI. *Le Odi greche.* Precedute da una lettera dedicatoria al Sindaco di Fiorenza. Fiorenza, Tip. Ducci, 1908, p. 40. L. 1.

A. TACCONE. Sulla parentela di Bacchilide con Simonide. (Estr. d. « Riv. di Fil. » XXXVI, 385-88).

V. STRAZZULLA. *Attraverso l'antichità liparea.* (Estr. dall'Archivio Storico Messinese). Messina, Tip. D'Amico, 1908, in-8 gr., p. 32. L. 1.

— *La Sicilia e Messana, Reggio, Locri nelle due spedizioni ateniesi.* (Estr. c. s.) 1908, in-8 gr., p. 108. L. 2.

— *Sull' evoluzione della religione e mitologia greca.* (Estr. dalla « Rivista d' Italia », nov. 1908, p. 825-834).

G. CEVOLANI. *Sul congiuntivo indipendente latino.* (Estr. dal « Gymnasium », VIII, n. 3). Roma, 1908, pag. 11.

L. VILLANI. *Quelques observations sur les chants chrétiens d'Ausone.* (Estr. dalla « Revue des études anciennes », oct.-dec. 1906, p. 325-337).

A. BELTRAMI. *Il* numerus *e Frontone.* (Estr. dalla Riv. di Filol., ott. 1908, p. 545-566).

A. SOGLIANO. *Dei lavori eseguiti in Pompei dal 1° aprile 1907 a tutto giugno 1908.* Relazione a S. E. il Ministro della Istruzione Pubblica. Napoli, Tip. M. d'Auria, 1908, in-8 gr., p. 26, con 8 fototipie.

SOFOCLE. *Edipo Re.* Traduzione in prosa con appendice di note ermeneutiche di A. TARANTINI. Firenze, Sansoni, 1909, p. 136. L. 1,50.

A. PARRAVICINI. *I panegirici di Claudiano e i panegirici latini.* Roma-Milano, Soc. Ed. D. Alighieri, 1909, in-8 g., p. VIII-149.

P. E. PAVOLINI, *Direttore.*

ARISTIDE BENNARDI, *Gerente responsabile.*

851-908 — Firenze, Tip. Enrico Ariani, Via Ghibellina, 53-55