Nuova Serie - Anno XII Aprile-Giugno 1931 N. 2

ATENE E ROMA

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

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE DEL BULLETTINO
Prof. L. PARETI
Firenze — Piazza S. Marco, 2

Abbonamento annuale . L. 25.—
Un fascicolo trimestrale » 7.—
Un numero doppio . . » 14.—

AMMINISTRAZIONE
Casa Editrice Felice Le Monnier
Via S. Gallo, 33 - Firenze (13)

ANCORA SULLA PERSECUZIONE DI DOMIZIANO

Sotto Vespasiano e il suo figlio maggiore gli Ebrei non furono perseguitati a causa della loro religione. Il loro fanatismo non sembrava più da temersi: Tito aveva distrutto il tempio e dispersa la popolazione di Gerusalemme. Essi avevano, d'altra parte, dei protettori molto influenti: il re Agrippa II e le sue sorelle, Berenice e Drusilla, che vivevano a Roma nell' intimità dei Flavi [1]), ma continuavano, tuttavia, a praticare fedelmente la loro fede [2]). Vespasiano permise dunque il libero esercizio della religione ebraica, ma a condizione di farne precedentemente dichiarazione alle autorità e di pagare quel tributo di due dramme, destinato prima al tempio di Gerusalemme, poi a quello di Giove Capitolino a Roma [3]).

Gli storici constatano una persecuzione di Ebrei negli ultimi anni di Domiziano. Tale persecuzione è, a parer mio, strettamente connessa coi disordini che vi furono in Giudea fin dai primi anni, nell' 85, cioè quindici anni appena dopo la distruzione del tempio. Questo fatto,

---

[1]) DIONE CASSIO, LXVI, 15 e 18; SVETONIO, *Tit.*, 7.
[2]) IOS. FLAV., *Bell. Jud.*, II, 15, 1.
[3]) IOS. FLAV., *Bell. Jud.*, VII, 6, 6; DIONE CASSIO, LXVI, 7.

fin qui, è rimasto poco conosciuto. Si sa con quale rigore Domiziano esigesse la riscossione dell' imposta personale alla quale Vespasiano aveva sottomesso tutti gli Ebrei. Svetonio dichiara che « si mise un accanimento estremo nell'esazione dell' imposta dovuta al fisco dei Giudei; e furono sottoposti a tale imposta anche quelli che (pur essendo pagani) menavano a Roma una vita giudaica, come se avessero adottato il Giudaismo, quanto quelli che (essendo Ebrei), avevano cercato di dissimulare la loro origine e si erano sottratti alla tassa, imposta alla loro nazione » [1]). Svetonio aggiunge che egli vide con i suoi propri occhi gli agenti del fisco, in presenza di una numerosa assemblea, imporre l'oltraggio di una visita corporale a un vecchio di 90 anni (« Interfuisse me adolescentulum memini.... »).

A quale epoca risalgono queste esazioni? Nell' 88, venti anni dopo la morte di Nerone, Svetonio dichiara che egli era adolescente [2]), cioè che aveva allora 17 o 18 anni, ossia verso l' 85 o l' 86 egli è un *adulescentulus*, di 14 o 15 anni. È dunque intorno a quegli anni che bisogna porre queste esazioni, questa *calumnia fisci judaici* esercitata da Domiziano. D'altronde non è possibile riferirla a un'epoca anteriore. Domiziano giunse all'impero alle idi di settembre dell' 81, ciò che ci conduce al più presto, all'anno 85, per le prime esazioni fiscali. Ora a questa stessa data, si constatano in Giudea dei movimenti insoliti di truppe. Esiste un diploma militare col quale l' imperatore Domiziano accorda a dei soldati acquartierati in Giudea, che hanno finito il loro tempo di servizio, i diritti uniti all' *honesta missio* (congedo onorevole) senza accordare loro il congedo al quale essi avevano diritto legalmente, ciò che li trattiene sotto le insegne al di là del loro tempo di servizio [3]).

---

[1]) Svetonio, *Domit.*, 12: « Praeter caeteros Judaicus fiscus acerbissime actus est, ad quem deferebantur qui vel uti professi Judaicam intra Urbem viverent vitam, vel, dissimulata origine, imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adulescentulum memini, cum a procuratore frequentissime consilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset ». — Dione Cassio, LXVII, 14: *Καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν.* Cfr. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 333, nota 1.

[2]) *Post viginti annos, adolescente me* (*Nerone*, fine).

[3]) Renier, *Recueil de diplômes militaires*, Paris, Imprimerie nationale, 1876, in 4°, p. 220 segg.; cfr. Darmesteter, in « Revue des Études Juives », 1, 1880, p. 37.

L' imperatore Cesare Domiziano nel quinto anno del suo tribunato dodici volte imperatore, ecc.

Ai fantaccini e ai cavalieri che servono nelle due ali, dette la Veterana dei Getuli e la prima dei Traci Mauritaniensi, e nelle quattro coorti dette prima Augusta dei Lusitani, prima e seconda dei Traci, e seconda dei Cantambri *che sono in Giudea sotto Cn. Pompeo Longino, e che hanno finito i loro 25 anni di servizio*, e i cui nomi sono dati qui sotto ; a questi e ai loro figli accorda il diritto di cittadinanza, il diritto di matrimonio (*connubium*) con le donne che essi hanno nel momento in cui il diritto di cittadinanza è loro accordato, e, se sono celibi, il diritto di matrimonio con le donne, che così potranno sposare, purchè ognuno non ne sposi che una.

Dato il 3 delle idi di Maggio.

Da questo documento risultano i fatti seguenti.

Per la data. — Il diploma è datato dal quinto tribunato di Domiziano. I tribunati, che erano annuali e servivano a stabilire la cronologia del sovrano, si contavano allora non dal gennaio, ma dall'epoca dell'assunzione all'impero. Domiziano era successo al padre Tito nelle idi di settembre dell' 81[1]). Il quinto tribunato si estendeva dunque dal settembre 85 al settembre 86, e poichè il diploma è datato alle idi di maggio deve essere riferito alle idi di maggio 86.

Per le truppe. — Era una legge dell'amministrazione militare in Roma di rimandare con la *honesta missio* i veterani che avevano compiuto 25 anni di servizio [2]). Questa *honesta missio* era accompagnata da concessione di diritti e privilegi, diritto di cittadinanza, diritto di connubio. In tempo di guerra si accordavano diritti, ma non la *honesta missio*. Le formule amministrative della antica Roma, e soprattutto quelle dell'amministrazione militare presentano un rigore che non venne mai a mancare. E secondo che l'espressione *honesta missio* manca o no, si deve rigorosamente ammettere lo stato di guerra o lo stato di pace della regione dove hanno i quartieri militari i veterani. Ora i nostri veterani di Giudea, dopo aver terminato i loro 25 anni di servizio, ricevono tutti i privilegi dell' *honesta missio* e non sono tenuti neppure in attività di servizio ; *ciò che si può solo spiegare con la necessità di non diminuire i contingenti militari che occupavano allora la Giudea.* Si può andare oltre. Il nostro diploma non presenta

---

[1]) Svetonio, *Tit.*, 11.

[2]) Cfr. per esempio i diplomi pubblicati da M. Leone Renier, in op. cit., Parigi, 1876, p. 97.

dopo la parola « meruerant » l'espressione frequente in questa specie di documenti « plurave » (veterani con 25 anni di servizio o più) [1]).

Quando dei veterani erano ritenuti sotto le armi, l'anno prossimo, se le circostanze militari non vi si opponevano, partivano con i veterani che avevano 25 anni di servizio. Il nostro diploma non segnala la presenza di questi soldati più che veterani; dunque nel maggio dell' 85 la Giudea non era tranquilla.

Infine, noi constatiamo nella Giudea la presenza di una coorte, la *prima Augusta Lusitanorum*. Ora, questa, nel settembre dell' 85 era accampata ancora in Pannonia sulle rive del Danubio e riceveva l' *honesta missio* per i suoi veterani. Questo fatto è confermato da un diploma militare pubblicato da M. Renier (*Dipl. milit.*, p. 144 e segg.):

IMPERATOR.... TRIB . POT . IIII . IMP . VIIII . COS . XI.... IIS . QVI . MILITAERVNT . EQVITES . ET . PEDITES . IN . ALIS . SEX . ET COHORTIBVS . DECEM . ET QVINQVE . QVAE . APPELLANTUR . I . CIVIVM ROMANORUM.... ET PRAETORIA.... ET . I . LVSITANORUM.... ET . SVNT . IN . PANNONIA . SUB . L . FVNISVLANO . VETTONIANO.... NONIS . SEPTEMBR.

L' imperatore Domiziano, ecc.... nella sua quarta potenza tribunizia, nove volte imperatore, ai cavalieri e fantaccini che hanno prestato servizio nelle sei ali e nelle 15 coorti chiamate: Prima dei cittadini romani, pretoriana.... Prima dei Lusitani...., e che sono in Pannonia sotto Lucio Funisolano Vetoniano. Il nove di settembre.

Questo diploma è datato alle none di settembre, del quarto tribunato di Domiziano, cioè del 7 settembre dell' 85. Così la coorte *Prima Lusitanorum* fra il settembre dell' 85 e il maggio dell' 86 è mandata in Giudea a raggiungere le altre guarnigioni romane. L'esercito romano aveva dunque bisogno di essere rinforzato.

Per i fatti militari. — Il diploma precedente, del settembre dell' 85, dà a Domiziano il titolo di imperatore per la nona volta. Quello dell' Henzen [2]), del maggio dell' 86, lo chiama imperatore per la dodicesima volta. Dunque, fra il settembre dell' 85 e il maggio dell' 86 sono accaduti diversi fatti militari di cui Domiziano, con la sua abi-

---

[1]) Cfr. gli estratti del diploma militare citati a p. 38, nota 2, pubblicati dal Darmesteter, in « Rev. Ét. Juives », I.

[2]) Henzen, *Jahrbücher des Vereins von Alterthums Wissenschaft in Rheinlaendern*, 1848, p. 26 e segg.

tuale vanità, ha approfittato per farsi dare tre volte l' *imperium*. Ora non si trova in quest'epoca alcuna traccia di tumulti al di fuori dell' Impero. Risulta da questa discussione che nel maggio dell' 86 l' imperatore invece di rimandare dalla Giudea i soldati, che avevano fatto il loro servizio militare, li ha trattenuti sotto le armi *come se la Giudea fosse in stato di guerra*; che qualche mese avanti rinforzava la guarnigione di Giudea con l'arrivo di truppe venute dalle rive del Danubio, *come se la Giudea fosse in stato di guerra*; infine che l' imperatore, durante quello stesso periodo ha riportato o preteso riportare quattro vittorie [1]).

Appare verosimile che verso la fine dell' 85 gli Ebrei della Giudea avessero assunto una attitudine minacciosa. In ogni caso ci furono se non delle sommosse certamente delle agitazioni [2]). Le ragioni di questa rivolta sono evidenti: la distruzione di Gerusalemme, la profanazione del Santuario, il decreto di Vespasiano e il *Judaicus fiscus acerbissimus actus* sotto Domiziano dovevano profondamente ferire i sentimenti religiosi e nazionali degli Ebrei. Ma le forze giudaiche erano forse ancora troppo stanche della grande guerra passata, per poter attaccare di nuovo il colosso romano.

---

[1]) Le vittorie forse furono riportate in semplici scaramucce. Forse anche, come in altre occasioni, furono semplicemente simulate. Domiziano, in fatto di gloria militare, si contentava di poco. Il CORRADI (nel *Dizionario epigrafico di Antichità romane* di ETTORE DE RUGGIERO, vol. II, s. v. *Domitianus*) seguendo il GSELL (p. 209) crede che queste vittorie si riferiscano alla guerra contro i Daci e quindi è assai probabile che la prima guerra contro i Daci vada compresa tra la fine dell' 85 e la fine dell' 86. Per tale ragione il CORRADI esclude l' ipotesi che nell'anno 86 sia scoppiata nella Giudea una rivolta contro Domiziano e non crede convincenti le ragioni addotte in sostegno di questa ipotesi. Non crediamo anche noi l' ipotesi di una rivolta in Giudea come indispensabile, ma non ci pare che una guerra contro i Daci escluda per quell'epoca una rivolta in Giudea, anzi una guerra su un altro fronte poteva piuttosto incitare una rivolta in un'altra parte dell' impero.

[2]) Cfr. HENZEN, *Jahrbücher* cit., 1848, p. 26; SCHILLER, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, I, Gotha, 1883, p. 537: «.... eine Gärung in Judäa selbst bestand, welche sogar zu kriegerischer Repression geführt hatte; DARMESTETER, op. cit., pp. 37-41; SUID. s. v.: *Δομετιανὸς καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ γένους Δαβίδ' ἀναρεῖσται προσέταξε*). La moneta citata dal COHEN (*I² Domit.*, p. 328) *Judaea Capta S. C.* non può esser presa in considerazione per il nostro caso, perchè essa si riferisce all' 83 d. C. Se mai, essa potrebbe essere un altro argomento per la nostra tesi nel senso che in Giudea, dalla distruzione di Gerusalemme fino alla guerra di *Bar-Qochba*, non regnò mai una calma perfetta.

Gli Ebrei furono tormentati; le fonti ebraiche ci hanno conservato ricordo di viaggi intrapresi da quattro dottori che vennero dalla Giudea a Roma per intercedere in favore dei loro correligionari.

Si trattava di fare revocare un editto dell' imperatore che sterminava tutti gli Ebrei dell' Impero [1]).

Che ci sia una esagerazione, non è dubbio. C' è stato qualche editto di persecuzione? E giustamente osserva il Darmesteter [2]) che nè Graetz, nè Derenbourg, nè Renan, ne danno traccia. Egli crede di attribuire qualche importanza a un documento sfuggito a questi eruditi, che viene a confermare a sua volta le tradizioni ebraiche. Il Costantin Tischendorf ha pubblicato a Lipsia nel 1851 [3]) degli atti apocrifi dei 13 apostoli, atti la maggior parte inediti. Negli *Atti di San Giovanni* si legge quanto segue:

Morto Vespasiano, suo figlio Domiziano ebbe il comando dell' Impero; fece molte ingiustizie e fece perseguitare dei buoni. Quando seppe che la città era piena di Giudei si ricordò dei decreti stabiliti da suo padre contro loro, e ordinò di cacciarli da Roma. Ma alcuni Ebrei presero coraggio e dettero a Domiziano un libro in cui c'era scritto quanto segue:

---

[1]) *Midrasch Debarim rabba*, II; *Mid. Ialkut*, salm. XVII, 10; *Talmud Babli, Succà*, 23; *Mischnà Erubin*, IV, 1; *Máaser Sheni*, V, 9; *Midrasch rabba Exodus*, 30; *Derech Erez*, V; *Abodà Sarà*, 10; vedi Graetz, *Geschichte der Judäer*, III, p. 435; Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 334 segg.; Renan, *Les Évangiles*, p. 307 segg.; Frankel, *Darkè-Hammishnà*, p. 84.

[2]) Op. cit., p. 41.

[3]) Vedi pp. 266-67: *Οὐεσπασιανοῦ δὲ ἀποθανόντος ἐγκρατὴς γενόμενος ὁ υἱὸς αὐτοῦ Δομετιανὸς τῆς βασιλείας μετὰ τῶν ἄλλων ἀδικημάτων αὐτοῦ προσέθετο καὶ διωγμὸν ποιεῖν κατὰ τῶν δικαίων ἀνθρώπων· μαθὼν γὰρ τὴν πόλιν πεπληρῶσται Ἰουδαίων, μεμνημένος τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ περὶ αὐτῶν κελευσθέντων, ὥρμησεν ἐπὶ τὸ πάντας ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς τῶν Ῥωμαίων πόλεως. Τολμήσαντες δέ τινες τῶν Ἰουδαίων ἔδοκαν τῷ Δομετιανῷ βιβλίον ἐν ᾧ ἐγέγραπτο τάδε·*

Δομετιανὲ Καῖσαρ καὶ βασιλεῦ πάσης τῆς οἰκουμένης, ὅσοι Ἰουδαῖοί σου δεόμεθα ἱκέται προσκείμεθα τῆς σῆς δυνάμεως μὴ φυγαδεύειν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θείου καὶ φιλαντρώπου σου προσώπου· εἴκομεν γάρ σοι καὶ τοῖς ἔθεσιν καὶ τοῖς νόμοις καὶ πράξεσιν καὶ πολιτείαις μηδὲν ἀδικοῦντες, ἀλλὰ Ῥωμαίοις ὁμοφρονοῦντες. Ἔστιν δὲ καινὸν καὶ ξένον ἔθνος, μήτε τοῖς ἑτέροις ἔθνεσιν ὑπακοῦον μήτε ταῖς Ἰουδαίων θρησκείαις συνευδοκοῦν, ἀπερίτμητον, ἀπάνθρωπον, ἄνομον, ὅλους οἴκους ἀνατρέπον, ἄνθρωπον σεὸν καταγγέλλοντες....

Ἐπὶ τούτοις πᾶσιν ὀργῇ συσχεθεὶς ὁ βασιλεὺς δόγμα τῇ συγκλήτῳ ἐκελεύσατο ἵνα ἄρδην τοὺς ὁμολογοῦντας αὐτοὺς εἶναι Χριστιανοὺς φονεύσωσιν.

« Domiziano, Cesare e re del mondo, noi veniamo supplici, inchinati davanti alla tua potenza, a pregarti di non allontanarci dalla tua vita divina e benevola. Noi obbediamo, sì, alle tue usanze e alle tue leggi, non commettendo alcuna ingiustizia nei nostri atti e nella nostra condotta. Ma c' è un popolo nuovo e ingiusto, nemico degli Ebrei e degli altri popoli ecc. ».

Segue una denunzia in regola contro i cristiani, denunzia che ha per effetto immediato un editto di persecuzione. Un decreto di proscrizione degli Ebrei avrà facilmente potuto nell' immaginazione popolare cambiarsi in un decreto di sterminio generale. E qualunque sia il valore storico degli *atti* apocrifi di San Giovanni, vi è là un' indicazione preziosa che è bene raccogliere.

Riassumendo ciò che dicono le fonti *classiche*, *cristiane* e *ebraiche* vediamo che, in genere, esse sono d'accordo nell'affermare che ai tempi di Domiziano vi fu una persecuzione di Giudei. Più arduo è il problema riguardante la persecuzione dei Cristiani. Le fonti classiche e quelle ebraiche non ne sanno niente ; nella fonte cristiane[1]) troviamo qualche accenno, ma dobbiamo fare alcune obiezioni : i singoli autori che ne parlano esplicitamente sono troppo lontani dall'epoca relativa e quindi non possono avere lo stesso valore delle fonti contemporanee. In secondo luogo : tali fonti avevano la loro ragione di inserire varie persecuzioni e di aggiungere dei martiri. Secondo qualche scrittore moderno, anche altre fonti (*Apocalisse* di San Giovanni, *Atti* di Sant' Ignazio ecc.), alludono alla persecuzione di Domiziano, ma noi non vi vediamo alcuna prova convincente.

Sebbene io in generale non dia eccessiva importanza all'*argumentum e silentio*, però in questo caso, considerando che l'autore degli *Acta Martyrum* aveva ogni interesse ad aggiungere dei nuovi martiri, ne

---

[1]) Il primo autore cristiano che parla delle persecuzioni è MELITONE, vescovo di Sardi, citato in EUSEBIO, *Storia eccles.*, IV, 26 : « Fra tutti gli imperatori Nerone e Domiziano, spinti dai consigli di uomini malvagi, vollero irridere alla fede cristiana » (*Μόνοι πάντων ἀναπεισθέντες ὑπό τινων βασκάνων ἀνθρώπων τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλησαν Νέρων καὶ Δομετιανός*). Nel *De mortibus persecutorum*, cap. III, attribuito a LATTANZIO, si hanno cenni relativi alla persecuzione di Domiziano contro i Cristiani ; PAOLO OROSIO, *Hist. adv. pagan.*, 1, VII, 10 ; SULPICIUS SEVERUS, *Chronic.*, II, 31 : « Interiecto dein tempore Domitianus, Vespasiani filius persecutus est Christianos » ; SAN GIROLAMO, cfr. *Cron. di Euseb.*, pp. 278-79 ; TERTULLIANO, *Apol.*, V, 1.

possiamo dedurre che, se realmente ne fossero esistiti per l'epoca di Domiziano, essi avrebbero senza dubbio fornito materiale per questi *Atti*.

Un'altra prova negativa è l'*epistola di Clemente ai Corinzi* [1]) attribuita alla fine del I secolo. Egli, come lo ha dimostrato il Fracassini [2]), allude probabilmente alle persecuzioni dell'epoca di Nerone, e non si riferisce affatto alla persecuzione di Domiziano, contemporanea o quasi.

Infine, anche Eusebio, parlando della condanna di Clemente Flavio, non dice affatto che egli sia stato cristiano.

Ebbene, anche gli scrittori moderni [3]) che ammettono una persecuzione dei Cristiani all'epoca di Domiziano, non portano le prove di una persecuzione generale, ma di quella contro tre «martiri»: *Acilio Glabrione*, *Flavio Clemente* e *Domitilla*. Esaminiamo questi fatti:

Acilio Glabrione. — Svetonio [4]) dice: «Parecchi senatori, dei quali alcuni consoli, furono da lui mandati a morte e tra essi Civica Cereale, mentre era proconsole dell'Asia, Salvidieno Orfito, Acilio

---

[1]) Ne parleremo in seguito.

[2]) Umberto Fracassini, *L' Impero e il Cristianesimo da Nerone a Costantino*, Perugia, 1913, p. 71.

[3]) Cfr. Manaresi, *L' Impero romano e il Cristianesimo*, Torino, 1914, pp. 50 segg. e 227; Neumann, *Der Römische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, Leipzig, 1850, vol. I, p. 6 seg.; Aubé, *Histoire des persécutions de l' Eglise*, Paris, 1875, I, pp. 130-185; De Rossi, *Bull. arch. crist.*, 1865, p. 22; 1875, pp. 40, 42, 64, 68; 1881, p. 67 seg.; De Rossi, *Roma sotterranea*, I, p. 266; Allard, *Hist. des persécutions de l' Eglise pendant les deux premiers siècles*, pp. 25 seg., 92 seg.; Renan, *Les Evangiles*, Paris, 1877, pp. 286 seg., 339; Mommsen, *Historische Zeitschrift*, LXIV, 1890, p. 398 seg.; Le Blant, *Les persécutions et les martyrs au premier siècle de notre ère*, p. 60 seg.; Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, p. 522; Friedlaender, *Sittengeschichte*, III, 6ª ediz., p. 625 seg.; Weis, *Christenverfolgungen; Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche*, München, 1899; Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1912; Wieseler, *Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis zum dritten Jahrhundert*, Gütersloh, 1878; Workman, *Persecution in the early Church*, London, 1906; Schiller, *Gesch. der Röm. Kaiserzeit*, I, p. 537; Zakrzewski, *Historja Starozytna* (*Storia antica*), Cracovia, 1913, p. 233.

[4]) Sveton., *Domit.*, 10: «Complures senatores, in iis aliquot consulares, interemit; ex quibus Civicam Cerealem in ipso Asiae proconsulatu, Salvidienum Orfitum, Acilium Glabrionem in exilio, quasi molitores rerum novarum».

Glabrione, già in esilio, tutti sotto l'accusa di macchinatori di cose nuove » [1]).

Flavio Clemente. — Dione Cassio [2]) dice: «In quest'anno (95) Domiziano mise a morte, con molti altri, Flavio Clemente, allora console, suo cugino, e la moglie di lui Flavia Domitilla, sua parente. Tutti e due furono condannati sotto l' imputazione di ateismo. Per la stessa ragione furono condannati molti altri che avevano assunto costumi giudaici; gli uni furono messi a morte, gli altri soffrirono la confisca dei beni. Domitilla fu solamente relegata nell' isola Pandataria ».

« Glabrione [3]) che era stato console con Traiano (a. 91), accusato fra le altre cose di *ateismo*, fu messo a morte, perchè era odiato dall' imperatore fin da quando ad Albano, costretto a misurarsi con un enorme leone, non solo non ne rimase ferito, ma con molta destrezza seppe ucciderlo »; e lo ricorda nel noto passo insieme a molti altri che sarebbero stati puniti per gli stessi delitti di Clemente e di Domitilla. Egli dice che Domiziano fece uccidere Glabrione, accusato fra le altre cose degli stessi delitti, cioè di *ateismo* e di costumi giudaici. Non comprendo assolutamente la ragione, per cui tanto Svetonio quanto

---

1) Troviamo qua un'espressione molto oscura: « molitores rerum novarum ». Quali sono queste *cose nuove*? La maggior parte degli studiosi ammette che ciò si riferisca alla religione cristiana. Ma è questo tanto sicuro? Noi troviamo numerose volte « novae res » usato nel significato politico (*mutazione di governo, sedizione, ribellione*). Cfr. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, vol. IV, p. 301. E non abbiamo nessun esempio in cui si riferisce alle nuove idee introdotte dalla religione cristiana, o ad un'altra religione; specialmente nel nostro caso dobbiamo prendere in considerazione il fatto che non si tratta « di cose nuove » (siamo già alla fine del I secolo d. C.). Non è permesso quindi pensare che il nostro passo si riferisca alla ribellione che aveva avuto luogo in Giudea nell'anno 86? Vedi la parte I.

2) LXVII, 14: *Κἀν τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλαούιον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαουίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. Ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν· ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἐς Πανδατερίαν.*

Τὸν δὲ δὴ Γλαβρίωνα τὸν μετὰ τοῦ Τραιανοῦ ἄρξαντα κατηγορηθέντα τά τε ἄλλα καὶ οἷα οἱ πολλοὶ καὶ ὅτι θηρίοις ἐμάχετο ἀπέκτεινεν.

3) Dione Cassio, LXVII, 14; Cfr. Giovenale, *Satire*, I, I, 4, vv. 93 segg., con qualche particolare diverso.

Dione Cassio avrebbero dovuto occultare la fede cristiana di Acilio Glabrione, e soltanto « alludere » ad essa, e d'altra parte nell'uccisione di un senatore da parte di Domiziano non vi è niente di strano [1]).

Dice il Manaresi [2]) : « Questa accusa di ateismo (*ἔγκλημα ἀθεότητος*) e quella vergognosissima inerzia (*contemptissimae inertiae*) a cui accenna Svetonio, sono due indizi di Cristianesimo quasi sicuri. Gli apologisti parlano spesso di questo ateismo che il volgo rimproverava ai Cristiani e che è indubbiamente una delle più antiche accuse mosse al Cristianesimo ».

È una prova troppo debole. Dione Cassio ci dice chiaramente chi furono condannati per ateismo (i Giudei), e di ciò parlano anche altri scrittori romani [3]).

Non abbiamo quindi alcun bisogno di considerare come causa della condanna di Flavio Clemente per l'ateismo il fatto che egli era cristiano. E riguardo alla *contemptissimae inertiae* è vero che tale accusa era rivolta contro i Cristiani, ma questa *inertia* era tradizionale nella casa di Flavio Clemente ; anche suo padre Flavio Sabino, fratello di Vespasiano, è descritto in modo simile da Tacito [4]).

La tradizione ebraica è pienamente d'accordo colle fonti classiche riguardo al « proselitismo » [5]) di Clemente [6]).

---

[1]) Tacito, *Hist.*, I, 2 ; *Agr.*, II, c. 42 ; *Ann.*, 44 ; Plinio lo chiama : « optimi cuiusque spoliator et carnifex » (*Paneg.*, 90), « praedo avidissimus », « pessimus princeps » (*Paneg.*, 94) ; Ios. Flav., *B. J.*, VII, 37 ; Svetonio, *Domit.*, 3, 14, 15 e 23 ; Dione Cassio, LXVII, 2 e 15; Neumann, *Der römische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, I, p. 15 ; cfr. Schiller, *Geschichte der Römischen Kaiserzeit*, vol. I, p. 520 seg. ; Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, p. 107 segg.

[2]) Manaresi, *L'Impero romano e il Cristianesimo*, Torino, 1914, p. 52 sg.

[3]) Cfr. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig, 1908, IV, p. 109 ; Schiller, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, I, p. 532, Gotha, 1883 ; Neumann, *Der Römische Staat*, p. 4 ; Gsell, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, pp. 296-311 ; Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* ; Schuerer, *Gesch. d. Juden.*, III[4], 169 seg. ; Berliner, *Juden in Rom*, I, p. 39 ; Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, p. 28 segg.

[4]) Tacito, *Hist.*, III, 65, 75.

[5]) Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, p. 98 segg. ; *Die jüd. Proselyten* ; Schuerer, *Geschichte der Juden*, III, 169.

[6]) Questa tradizione noi la ritroviamo (veramente con varianti) in *Gittin* 56 *b* ; *Deutheron-rabba*, cap. 2, 230 *ab* ; *Aboda sara*, 10 *b*, 11 *a* ecc. ; *Debarim-rabba*, c. II ; *Midrasch Ialkut*, XVII, 10 ; R. Gamliel pareva essere stato allora a Roma.

« Noi maestri — racconta un Midrasch — R. Elieser, R. Giosue e R. Gamliel eravamo a Roma, quando il senato dell' imperatore decretò che entro il termine di trenta giorni non vi sarebbero stati più Giudei nel mondo. Ma un senatore dell'imperatore, uomo pio, venne da R. Gamliel e gli rivelò la decisione che afflisse i nostri maestri dolorosamente, ma questo uomo pio disse loro di calmarsi, poichè in questi trenta giorni il Dio dei Giudei verrebbe certamente in loro soccorso. Dopo venticinque giorni il senatore ne parlò a sua moglie: — Ecco, venticinque giorni sono già passati. — Ma ve ne restano ancora cinque, — fu la risposta. Più pia ancora di suo marito essa riprese: — Non hai tu un anello fornito di veleno, mettilo in bocca e muori. Ciò darà ai Giudei una tregua di trenta giorni ancora e nell' intervallo di tempo il decreto sarà abrogato. Il senatore l'ascoltò, sorbì il veleno dall'anello e morì ».

Il Midrasch aggiunge che si ebbe in seguito la convinzione che questo senatore era stato circonciso, o, come la nostra fonte si esprime in un senso figurato, che il vascello non aveva lasciato *il porto senza aver pagato l' imposta.*

Il « talmud » alla sua volta parla « di un Cesare, nemico di Giudei che domanda ai grandi del suo impero: chi abbia una ferita ad un piede deve tagliarlo e vivere, oppure guardare il suo piede e soffrire? Tutti furono di opinione che bisognasse amputare il piede eccetto *Qetia bar Schalom* ».

Benchè le ragioni date da questo senatore fossero giudicate buone, nondimeno fu ucciso per ordine di Cesare e per un caso straordinario egli potè dire avanti di morire: « io sono un vascello che ha pagato la sua imposta e posso dunque passare e mettermi in moto ».

L' imperatore si consigliò coi notabili dell' impero se non sarebbe giusto di sterminare completamente i Giudei, la malattia del corpo statale romano. Il Consiglio era completamente d'accordo. Uno solo sconsigliò di fare così, per due ragioni: una che il popolo giudaico non era distruggibile, perchè esistevano degli Ebrei anche fuori dell' impero romano; in secondo luogo perchè l' impero senza gli Ebrei sarebbe stato mutilo « Malchuta Qetia ». L' imperatore, sebbene desse ragione al consigliere, lo condannò a morte, perchè aveva osato contradirlo. Alla sua moglie dispiacque che egli dovesse morire senza la circoncisione, e quindi ancora prima della morte, lo fece circoncidere; egli lasciò tutto il suo patrimonio a R. Aqibà e ai suoi compagni.

Ecco le versioni senza contradizione relative ad un medesimo

avvenimento; l'imperatore è chiaro che è Domiziano e il senatore dell'imperatore è Flavio Clemente che era stato elevato al consolato nell'anno 95 e la cui moglie partecipava alle sue convinzioni religiose. Il Derenbourg sostiene che il nome che i rabbini hanno dato a Clemente e che significa *curtus filius integri*, sembra fare allusione al fatto che egli era giudeo figlio di pagano [1]).

Però credo migliore la spiegazione che dà il Graetz [2]) su questo nome. Qetia bar Shalom è un nome allegorico [3]). *Qetia*, perchè egli chiamò imperfetto l'impero senza Ebrei. *Bar Shalom* perchè egli per via della sua morte portò la salvezza. In un altro passo di *Abodà sarà*, 11, siamo informati che Onkelos bar Kelonimos (o Kelonikos) fu condannato da parte dell'imperatore, perchè era diventato proselita.

Da questi passi risulta chiaramente che si riferiscono ad una sola persona e cioè a Flavio Clemente [4]).

Il Volkmar [5]) dice che la tradizione ecclesiastica conosce un proselita cristiano Clemente e in certo modo lo glorifica. Una (o due) lettere di un Clemente di Roma ai Corinzi. Due lettere (conservate in siriaco) di un *Clemens Romanus* sulla ascesi e sulla vita claustrale (Klosterleben).

Un Clemente viene considerato sia come secondo vescovo di Roma (successore di San Pietro), sia come quarto.

Le così dette Clementine (una serie di scritti, omelie, recognizioni, *constitutiones apostolicae*), vengono attribuite ad un Clemente Romano.

Fra i *Santi* è elencato come martire un vescovo Clemente di Roma.

Ma in tutti questi punti non si parla affatto nè di un parente di Domiziano, Flavio Clemente, nè della sua condanna a morte da parte di Domiziano, perchè cristiano. Si tratta di un altro Clemente.

E se negli storici posteriori troviamo l'identificazione artifi-

---

1) Cfr. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 322.

2) Graetz, IV, p, 109; Idem, in «Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.», 1851-52, p. 194.

3) Noi troviamo più volte i nomi allegorici nella storia degli Ebrei. Cfr. per esempio *Midrash rabba, Genesis*, 62; *Sanhedrin*, 91.

4) Graetz, in «Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.», 1851-52, p. 194 segg.; U. Cassuto, in «Encycl. Jud.», vol. VI, e la bibliografia ivi citata.

5) *Clemens von Rom*, in «Theolog. Jhr.», 1856, p. 287 seg.

ciosa del *Clemens Romanus* con *Flavius Clemens*, ciò si spiega perfettamente colla tendenza del Cristianesimo dell'alto medioevo a considerare come cristiane le personalità ebraiche più importanti. Del resto ciò è anche spiegabile col fatto che il Cristianesimo primitivo si considerava come il *vero Israele*, e quindi tutto ciò che vi era di buono in Israele, apparteneva al Cristianesimo. Per il nostro caso basta citare alcuni esempi.

1) In Orosio [1]) la regina di *Adiabene Elena*, è considerata cristiana.

2) Una tradizione cristiana conservata in Eusebio [2]) considera Filone come cristianofilo.

3) In una chiesa di Pisa si mostrava la tomba di Gamaliele, nipote di Hilel, convertito al Cristianesimo. L'iscrizione suona così:

Hoc in sarcophago requiescunt corpora sacra
Sanctorum — Sanctus Gamaliel
Gamaliel divi Pauli didascalus olim,
Doctor et excellens Israelita fuit
Concilii magni fideique per omnia cultor [3]).

4) Anche il patriarca *Hilel II*, secondo Epifanio, prima della morte si convertì al Cristianesimo. Uguale verità vi è anche nella tradizione che fa cristiani Domitilla e Clemente Flavio.

Domitilla [4]). — Aggiunge Dione che insieme a Clemente Flavio furono puniti molti altri *ἄλλοι πολλοί*, e fra questi la sua consorte Flavia Domitilla; e che l'accusa mossa contro tutti costoro era stata anche quella di avere adottato i costumi giudaici *τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες*. Gli uni furono messi a morte, gli altri puniti con la confisca dei beni, Domitilla soltanto fu relegata nell'isola Pandataria.

« Questa accusa di ateismo e di costumi giudaici equivaleva senza dubbio all'accusa di Cristianesimo, come ricavasi dagli scritti posteriori.... [5]). L'accusa dunque di ateismo, unita a quella di costumi giu-

---

1) *Hist.*, 66.
2) *Hist. eccl.*, II, 17.
3) Graetz, *Geschichte d. Juden*, IV, p. 403.
4) Kraus, in « The Jewish Enciclop. », vol. V, s. v. *Flavia Domitilla*, e la bibliografia ivi citata; Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, p. 39.
5) Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 15.

daici per Flavio Clemente, Flavia Domitilla ed altri, coinvolti nella stessa sorte, dimostra con ogni certezza che essi vennero condannati da Domiziano, perchè cristiani; sul quale punto del resto è inutile insistere, giacchè generalmente riconosciuto ed ammesso come certo», dice il Marucchi [1]).

Forse è cristiana Flavia Domitilla, nominata da Eusebio figlia di una sorella (*ἐξ ἀδελφῆς*, *ex sorore neptis*). E dice che essa nel 15° anno del regno di Domiziano fu condannata per la fede di Cristo (*τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν*) e fu relegata nell' isola Ponzia [2]). Eusebio stesso nel *Chronicon* ci dà il nome di uno di questi scrittori, cioè Bruzio [3]). Lo Scaligero aveva sospettato che le due Domitille fossero una sola persona [4]). Tale opinione fu però negata dal Tillemont che sostenne la diversità delle due Domitille [5]). Il Mommsen illustrando le epigrafi della gente Flavia [6]), tornò all'opinione dello Scaligero e sostenne che la Domitilla esiliata da Domiziano fu sorella di Flavio Clemente. Ma l'opinione del Mommsen venne confutata dal De Rossi il quale dimostrò che essa si oppone alle testimonianze di Dione e d' Eusebio [7]). Onde poi il Mommsen senz'altro cambiò opinione ed ammise che la moglie di Flavio Clemente fu, come dice Dione, parente di Domiziano e precisamente figliuola della Domitilla sorella dell' imperatore. Quanto alla Domitilla ricordata dal solo Eusebio, questi seguì in questo uno scrittore pagano che notò accuratamente il tempo e l'anno della persecuzione, cioè Bruzio, il quale sembra pure sia stato contemporaneo o di poco posteriore a Domiziano.

Ma Bruzio nel citare i nomi dei molti condannati da Domiziano indica la sola Domitilla, nipote di Clemente console senza parlare della condanna di quest'ultimo e della sua moglie. Onde egli probabilmente attribuì la condanna di Flavio Clemente e della Domitilla *seniore* a ragioni politiche e costumi giudaici, come fecero Svetonio

---

1) Marucchi, « Roma sotterranea », fasc. I, p. 34.

2) *Hist. eccl.*, III, 18.

3) « Scribit Brutius plurimos christianorum sub Domitiano fecisse martyrium, inter quos et Flaviam Domitillam Flavii Clementis ex sorore neptem in insulam Pontiam relegatam, quia se christianam esse testata sit » (versione di San Girolamo, *Vet. lat. chron.*, ediz. Roncalli, tomo I, p. 446).

4) Notae in *Eusebii Chronicon*, Amsterdam, 1658.

5) *Mém. d' hist. eccl.*, vol. II, p. 256.

6) *C. I. L.*, VI, ad n. 948.

7) « Bull. d'arch. crist. », 1875, p. 71 segg.

e Dione Cassio, e considerò come cristiana Domitilla che egli nomina isolatamente. E questa sarebbe un'altra prova della distinzione fra le due donne. Ma anche questa tradizione non ha molte probabilità.

Abbiamo voluto in questo breve articolo riassumere tutto ciò che si può dire oggi intorno alla persecuzione di Domiziano. È un tema non nuovo, ma abbiamo creduto opportuno riesaminarlo, perchè ci pare che fino ad ora il tema non sia stato trattato con metodo obiettivo e rigidamente storico: gli studiosi erano divisi in due campi: gli studiosi cristiani, basandosi principalmente sulla persecuzione di tre personaggi che essi considerano come cristiani [1]), ammettono una persecuzione cristiana accanto a quella ebraica; gli studiosi ebrei, benchè considerino Ebrei i personaggi accennati, ammettono pure una persecuzione cristiana. Credo di aver dimostrato che le prove addotte per la tesi della persecuzione dei cristiani, sono insufficienti per chi voglia considerare il problema con criteri puramente scientifici.

KALMAN FRIEDMANN.

---

[1]) Si è voluto vedere una prova anche nelle *catacombe cristiane*, ma il problema di esse è ancora assai oscuro, e non ostante gli accurati studi del DE ROSSI, MARUCCHI, WILPERT, KAUFMANN, ecc. ancora oggi non mi pare si possa trarre qualche conclusione precisa. Della questione di queste catacombe noi torneremo ancora a parlare in uno studio, nel quale prenderemo in esame non soltanto le tombe in questione, ma tutte le altre contemporanee e la pittura romana sia anteriore sia del secolo successivo.

LIBRI RICEVUTI.

G. DE SANCTIS. *Postille Tucididee.* Estr. dai « Rend. della R. Accad. dei Lincei », serie VI, vol. VI, 1930.

J. DOBIÁŠ. *Studie K Appianově Knize Illyiské.* V Praze, Náklandem Filosofické Fakulty University Karlovy, 1930, di pp. 303.

Excavations at Olynthus. Part II. *Architecture and Sculpture,* by D. M. ROBINSON. — Part III. *The corirs Found at Olynthus in 1928* by D. M. ROBINSON. — Part IV. *The Terra-Cottas of Olynthus found in 1928,* by D. M. ROBINSON. (The Johns Hopkins Univ. Studies in Arch., nn. 9, 11, 12, 1930-1931, di pp. XXII-155; XIV-129; XII-105 con numerose tavole fuori testo.

EURIPIDE. *Le Baccanti.* Con commento di R. ELISEI. Firenze, Le Monnier, 1930, di pp. XXXVI-125.

C. GIARRATANO. *Grammatica latina.* Firenze, Vallecchi, 1931, di pp. VIII-189.

LA SCUOLA DI GRECO A FIRENZE NEL PRIMO RINASCIMENTO

I.

Firenze culla della rinascenza ellenica. La scuola del Crisolora.

La città dove l'ellenismo d' Italia ebbe la sua primavera e il suo primo fiore è Firenze. Il rinascimento fiorentino umanistico, come quello estetico, fu nel tempo stesso intellettuale e mistico; ivi razionalismo e misticismo si conciliavano e disposavano mediante il sentimento e la nostalgia del bello [1]). La cultura greca fu quindi elemento vitale dell'umanesimo fiorentino, anzi di tutta la rinascita fiorentina; e il più bel fiore ne fu, nel campo della speculazione pura, il neo-platonismo della Accademia ficiniana, come in quello estetico, nel periodo pre-rafaellitico, la poesia del Poliziano e la pittura di Sandro Botticelli, tutta materiata di semplice e pensosa greca bellezza.

Dal Petrarca ripete la sua origine prima quell'aspirazione e quasi intimo anelito di vita, che portava gli spiriti a non appagarsi più dei rivoli più o meno inquinati, ma a risalire alle pure fonti così della poesia come della filosofia greca. Aleggiava ancora il grande spirito del Petrarca nella cella agostiniana di fra Luigi Marsili (1342-1349) in Santo Spirito, ove sullo scorcio del secolo XIV si adunava il fiore degli ingegni fiorentini. Ivi col vecchio Coluccio il giovane Niccoli e il più giovane Leonardo Bruni aretino in dotti conversari, cui presiedeva l'arguta figura del sapiente agostiniano, e che verranno poi rievocati nel *Dialogus ad Petrum Paulum Istrum* (il Vergerio) da Leonardo, deridendo il gretto e formale scolasticismo e il vieto averroismo, combat-

---

1) L. Geiger, *Renaissance und Humanismus in Italien u. Deutschland*, Berlin, 1882; G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, Berlin, 1893. Questo concetto è sviluppato, specialmente in rapporto alle arti belle, nel libro di Edith Sichel, *The renaissance*, London, 1914, p. 25 sgg.; libro che sarebbe bello, se non lo sciupasse una quasi spavalda noncuranza della verità storica; V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milano, s. a., p. 13 sgg.

tuto già dal Petrarca nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*, quell'averroismo, contro il quale il poeta confortò invano il suo Marsili a scrivere un opuscolo, auspicavano il ritorno al genuino Aristotele e a Platone [1]). Pure nè il Marsili nè il Salutati seppero di greco, come non ne seppe il Petrarca, e non ne sapevano per allora neppure il Niccoli e il Bruni. Il bel sogno del poeta doveva avverarsi soltanto in parte più tardi per opera del più giovane di quei « sodales » di Santo Spirito, Leonardo Aretino, e più ancora doveva incarnarsi poi nel rinato platonismo ficiniano.

Coluccio Salutati (1331-1406) [2]) fu primo tra quelli che, come Nicolò Niccoli (c. 1364-1437) [3]), Palla Strozzi (1372-1462) [4]), Antonio Corbinelli († a Roma il 14 agosto 1425) [5]), Roberto Rossi [6]) e Jacopo d'Angelo [7]), stimolarono la Signoria a invitare a leggere greco nello Studio fiorentino il Crisolora [8]), il cui trienne insegnamento (1397-

---

[1]) G. Gentile, *La filosofia* (nella *Storia dei generi letterari italiani*), Milano, Fr. Vallardi, s. a., p. 196 sgg. Nei versi ivi citati dalla *Poetica apologia* di Occam, opera del Cieco degli Organi, Francesco Landini (1325-1397), leggi a p. 202 « ille Guilermus » anzichè « Guillermus » ; p. 205 « ante negata » per « autem n. » ; corrotto è pure il verso « Heu scelus magnum.... », p. 203.

[2]) Cfr. F. Novati, *La giovinezza di C. S.*, Torino, 1888, p. 11 sg. ; *Epistolario di C. S.* a cura di F. N. (nelle *Fonti per la storia d' Italia*), III, Roma, 1896, p. 107 n.

[3]) Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del sec. XV*, rivedute sui mss. da L. Frati, Bologna, 1892-93, III, 80 sgg. G. Zippel, *Nicolò Niccoli*, Firenze, 1890, p. 18 sg. ; C. Burckhardt, *La civiltà del rinascimento in Italia*, trad. di D. Valbusa, 3ª ediz. accresciuta per cura di G. Zippel, Firenze, 1921, I, p. 229 sgg., 249 sgg. Delle edizioni originali soltanto la 1ª e la 2ª rappresentano fedelmente l'opera dell'autore, le dieci successive vennero assai accresciute e rimaneggiate da Lud. Geiger ; l'ultima, la 12ª, è del 1915 (Leipzig, Seemann) ; Th. Klette, *Beiträge zur Geschichte u. Literatur der italienischen Gelehrtenrenaissance*, I, Greifswald, 1888 ; II, 1889 ; cfr. *Giornale storico della lett. ital.*, XXVIII, 1896, p. 92 sgg.

[4]) Vespasiano da Bisticci, III, p. 5 sgg. ; cfr. Gentile, p. 220 sg.

[5]) Cfr. Sabbadini, *Epist. di Guarino*, III, p. 187, e quivi notizie sulla sorte dei suoi mss.

[6]) Cfr. Novati, *Epist. di C. S.*, II, p. 174 ; Sabbadini, *Epist. di Guarino*, III, p. 12 sg. ; Gentile, p. 221 sg.

[7]) Novati, op. cit., III, p. 129 sgg., 403 sg., 520 sgg. ; IV, p. 110 sgg. ; Gentile, p. 219 sgg.

[8]) Vedi una lettera e un frammento di lettera del Salutati al Crisolora nell' *Epist. di C. S.*, III, p. 119 sgg., IV, p. 269 sgg. ; una del Crisolora a Coluccio, IV, p. 333 sgg. L' indicazione del luogo d'origine e la data apposta a

1400) iniziò la gloriosa rinascenza greca fiorentina. Il Rossi anzi, appena saputo dell'arrivo a Venezia del Crisolora insieme con Demetrio Cidonio, vi era accorso per apprendere da lui i primi rudimenti del greco; e tornato poi a Firenze, non ristava dal predicarne le lodi. La Signoria aveva già con deliberazione del 23 febbraio 1395 (stile fiorentino, ossia '96) invitato il Crisolora in Firenze per un termine di dieci anni con salario di fiorini 100 [1]) ogni anno, senza più precise determinazioni; e poi, a distanza di più che un anno, in data 28 marzo 1396 (st. fior.) con più solenne lettera di invito vergata dalla forbita penna del Salutati, pur esaltando l'eccellenza delle greche discipline, si rievocava la burbanzosa sentenza ciceroniana: « omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam graecos, aut accepta ab illis fecisse meliora » [2]), non senza però temperarla alquanto con quell'altra, ciceroniana anch'essa: « armis Italia non potest vinci nec Graecia disciplinis », e si tentava poi di conciliarle entrambe con l'effato ambiguo: « nos autem, sine invidia dictum sit, satis credimus et graecos latinis et latinos graecis additis litteris semper eruditiores evasisse »; e si nominava il Crisolora [3]) a leggere « grammatica e lettere greche » nel « fiorentissimo studio della città di Firenze » pel termine e col salario anzidetto. Con altro decreto poi dell' 11 dicembre di quell'anno si confermava la nomina del Crisolora a lettor di greco in Firenze, ma il termine del

---

quest'ultima dal Novati, pur dubitativamente: « Costantinopoli, primavera del 1396 ? », vennero corrette da G. Mercati, che giustamente esclude che la lettera sia stata scritta dall'Oriente e l'assegna al breve periodo fiorentino del Crisolora e ad anno non anteriore al 1397; e per di più pubblica una seconda lettera del Crisolora a Coluccio Salutati, da Firenze (1397-98 ?); vedi *Una lettera negletta di Manuele Crisolora al Salutati e un'altra datata male*, nei *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di Scienze e Lett.*, serie II, vol. LI, a. 1918, p. 227 sgg.; Cfr. lo stesso, nel *Bessarione*, XXI, 1917, p. 328 sg.; e Sp. P. Lampros, nel *Νέος Ἑλληνομνήμων*, XII, p. 401 sg.

[1]) Il fiorino d'oro, come lo scudo d'oro e il ducato d'oro o zecchino, equivalevano tutti approssimativamente, per valore metallico, a undici o dodici lire italiane; il valore relativo in paragone ai prezzi delle merci nei tempi moderni (*ante bellum*) era stimato di L. 30-35 pei secoli XIV-XVI dal Canestrini, *Arte e scienza di Stato desunte dagli ordinamenti della Repubblica fiorentina*, Firenze, 1862, p. 159; cfr. Burckhardt, I, p. 331 sgg.

[2]) *Tusc.*, I, 1.

[3]) *Statuti della Università e Studio fiorentino dell' anno 1387 seguiti da un'appendice di documenti dal 1320 al 1472*, pubblicati da A. Gherardi, con un discorso di C. Morelli, Firenze, 1881, nei *Documenti di storia italiana*, VII, pp. 368, 370, 372.

contratto si riduceva da dieci anni a cinque; e non più nello studio era invitato a leggere, sibbene nella sua stessa abitazione, dove avrebbe dovuto istruire in lettere e grammatica greca chiunque avesse desiderato « cives, comitatinos et districtuales civitatis Florentiae » [1]).

Roberto di Francesco di Dolcino Rossi (Rufus), Palla di Nofri degli Strozzi, Iacopo d'Agnolo (Angeli) da Scarperia di Mugello, Pier Paolo Vergerio (1349? [2]), † c. 1445 a Budapest) da Capo d'Istria, che appositamente erasi partito da Padova, dove era allo studio, furono ferventi discepoli e quasi neofiti del dotto bizantino [3]).

Il maestro si allontanava poi da Firenze alquanto prima che spirasse il triennio stabilito, il 10 marzo 1400, e il motivo ufficiale della sua dipartita fu il sospetto dell'epidemia che serpeggiava; vi contribuì forse un certo raffreddarsi ne' suoi discepoli del primitivo fervore per gli studi greci; che a disgustare il Crisolora del soggiorno fiorentino intervenissero anche dissapori col Niccoli, sembra debba stimarsi più che altro invenzione maligna degli emuli suoi, benchè sia pure ben nota l'indole aggressiva e battagliera e anche invida di quel campione dell'umanismo [4]).

La casa di Roberto De' Rossi divenne poi più tardi luogo gradito di convegno ai giovanetti delle più cospicue famiglie fiorentine desiderosi di affinare la propria cultura non soltanto latina sì anche greca, e di prender parte alle dotte e geniali dispute, che intorno alla filo-

---

[1]) Cfr. KLETTE, I, 47 sgg.

[2]) Il NOVATI, *Epistolario di C. S.*, II, p. 277, seguìto dal GENTILE, p. 222, pone la nascita del Vergerio al 23 luglio 1370; ma questa data contraddice apertamente alla testimonianza di Leonardo aretino (n. 1369), il quale afferma nel suo *Rerum suo tempore in Italia gestarum commentarius*, Lugduni, 1539, p. 13: « Robertus et Vergerius et Iacobus Angeli me longe anteibant aetate ». Converrà dunque anticipare d'assai la data della nascita del Vergerio, quando pur non si voglia accogliere quella del 1349 adottata dal TIRABOSCHI, *Storia della lett. ital.*, lib. III, VIII, 1057; cfr. CORBELLINI, *Appunti sull'umanesimo in Lombardia*, nel *Bollettino della società pavese di storia patria*, XVII, 1917, p. 21 sgg. e ROSSI, p. 8.

[3]) Della scuola fiorentina di greco, ha lasciato memoria, tra gli altri, LEONARDO BRUNI nel *Rerum suo tempore in Italia gestarum commentarius*; di cui vedi un frammento di versione sincrona relativa appunto a quella scuola in *Le vere lode de la inclita et gloriosa città di Firenze* composte in latino da Leonardo Bruni e tradotte in volgare da Frate Lazaro da Padova, con prefazione di F. P. LUISO, Firenze, 1899, p. XXII sg.

[4]) VESPAS. DA BISTICCI, III, pp. 37 e 232; A. DELLA TORRE, p. 197 sgg.

sofia ellenica e specialmente aristotelica sotto la guida di lui si tenevano; e fra quei giovani fu anche Cosimo de' Medici [1]).

Nè meno cospicue furono le benemerenze verso l'ellenismo dello Strozzi, « non altramente degli antiqui libri e buoni autori innamoratosi », scrive il biografo cinquecentista Lorenzo Strozzi, suo lontano discendente, « che molti giovani faccino delle belle donne ». E intendeva fondare nel chiostro di Santa Trinita in Firenze una magnifica libreria greco-latina; se il prevalere delle palle medicee sulle mezzelune strozzesche non lo avesse cacciato dal nido natio, e relegato a Padova, dove visse in ozio letterario fino all'estrema vecchiezza e lasciò di sè degno monumento, dotando col tesoro dei suoi libri greci e latini la insigne biblioteca del convento di Santa Giustina [2]).

Ad eccezione del pigro Niccoli, che ebbe sempre in odio speciale l'inchiostro, e che del resto fu più uditore che discepolo del Crisolora e non acquistò mai una conoscenza profonda del greco [3]), di tutti questi si ha memoria che mettessero tosto a profitto i loro studi di greco per dare ai latini qualche traduzione di autori greci. Fu allora appunto che nacque la parola « tradurre », onde « traduzione », nel senso che ebbe poi nel latino umanistico e nelle lingue moderne e che era ignoto così al medio evo come all'antichità; essa compare per la prima volta nella forma latina di « traducere » e insieme « traductio » in una lettera del 5 settembre 1400 di Leonardo Aretino [4]). Vero è che conviene andare a rilento nell'accettare le notizie talora bonariamente iperboliche di Vespasiano e di altri su queste traduzioni quattrocentesche dal greco, e del resto converrebbe istituire su di esse una severa indagine, che per poche ancora è stata tentata, intesa a stabilirne non solo la esistenza e la autenticità, ma altresì il valore ermeneutico e le fonti manoscritte, nonchè l'eventuale contributo che potrebbero arrecare alla critica dei testi in quanto rappresentino codici ora per-

---

1) Cfr. Zippel, op. cit., *N. N.*, p. 20.

2) L. A. Ferrai, *La biblioteca di Santa Giustina di Padova*, in Mazzatinti, *Manoscritti italiani delle biblioteche di Francia*, II, Roma, 1887, p. 549 sgg., specialmente p. 566 sgg.

3) Zippel, op. cit., *N. N.*, p. 19.

4) R. Sabbadini, *Maccheroni; Tradurre (Per la Crusca)*, nei *Rendiconti del R. Ist. Lomb.*, XLIX, fasc. 6, 1916, p. 221 sgg. La data della lettera era stata accertata da F. P. Luiso, *Commento a una lettera di L. Bruni e cronologia di alcune sue opere*, nella *Raccolta di studi critici dedicati ad A. D'Ancona*, p. 85 sgg.

duti o ignorati. Così ci lascia per ora alquanto perplessi la notizia fornitaci dal buon cartolaio che Roberto Rossi traducesse «tutte le opere di Aristotele così in loica come in filosofia», come pure il lungo elenco delle versioni platoniche, aristoteliche e d'altri autori ancora, che sarebbero dovute alla penna di Palla Strozzi, steso dal biografo Lorenzo.

Al Vergerio pure devesi veramente la versione di Arriano; altre di cui si ha memoria, pare non fossero più che esercitazioni scolastiche e rimanessero imperfette [1]).

II.

Leonardo Aretino.

Ma il migliore alunno della scuola fiorentina del Crisolora e che venne poi in più bella fama di umanista, fu Leonardo Aretino (1370-1444) [2]). A lui non fu pari alcuno per copia ed eleganza di versioni dal greco: opere varie di Platone, di Aristotele, di Plutarco, di San Basilio ebbero da lui bella veste latina [3]). Il 5 settembre del 1400, l'anno medesimo che il Crisolora si partì da Firenze, in Lancenigo, ove s'era ricoverato per fuggir la peste, egli già stava traducendo il *Fedone*, in omaggio, come ei dice, ai comandi del padre nonchè maestro suo Coluccio, che al giovane Leonardo tramandava la fiaccola ricevuta dalle mani del Petrarca; assolveva così il voto ardente del poeta, che di Platone e soprattutto del dialogo sublime dell' immortalità aveva primo vagheggiata la risurrezione. La versione pubblicata nel 1404 usciva in luce sotto gli auspicî di papa Innocenzo VII; ed era poi seguìta da quelle del *Critone* (1409), dell'*Apologia* (1424), del *Gorgia* (1409), del *Fedro* (1423-24) e delle *Epistole*. Eppure Leonardo non fu mai un platonico, anzi non pare che egli sia riuscito a penetrare molto addentro nel pensiero del filosofo ateniese, che gli parve troppo indulgere all'alata fantasia ne' suoi miti e in ispecie nelle concezioni etiche

---

[1]) Gentile, p. 222 sg. Sulle versioni plutarchee di Iacopo da Scarperia, cfr. Sabbadini, *Epist. di Guarino*, III, p. 18.

[2]) C. Monzani, *Di L. B. aretino*, nell'*Archivio storico ital.*, N. S., V, parte I, 1857, p. 29 sgg; parte II, p. 3 sgg.; A. Gherardi, *Alcune notizie intorno a Leonardo Aretino, ibid.*, S. IV, XV, 1885, p. 416 sgg.; C. Wotke, *Beiträge zu L. B.*, nelle *Wiener Studien*, XI, 1889, p. 291 sgg.

[3]) Cfr. ad esempio Della Torre, p. 444 sgg.; Gentile, pp. 20, 225 sgg.

divagar troppo lontano dalla realtà delle cose, più poeta, insomma, che filosofo. L'Aretino si illuse del resto, illusione non rara fra gli umanisti, e del resto antica, di poterlo conciliar facilmente nei punti essenziali della dottrina con Aristotele; mentre assai più lo sedusse il severo abito di indagine e il preciso sillogizzare dello stagirita [1]).

Gran rumore menò in Italia e fuori la versione bruniana dell'*Etica nicomachea*, che nella mente dell'umanista aretino doveva sostituirsi nell'uso dei dotti, nonchè ai vieti e infidi rifacimenti arabo-latini di Ermanno il tedesco e alle vetuste *Ethica vetus* e *Ethica nova*, anche all'ormai classico *Liber ethicorum*, opera, pare, di Roberto Grosshead vescovo di Lincoln († 1253), versione rude sì e negletta e riboccante di parole greche non rese in latino, vuoi perchè non intese, vuoi perchè sotto forma greca ormai passate nella terminologia scolastica, come « eutrapelia » e simili; ma ormai veneranda nelle scuole perchè servita di testo ai grandi luminari della scienza medievale. Non appena l' *Etica* del Bruni uscì alla luce, fu tosto bersaglio agli acuti strali dei novelli filosofanti, che, pur non sapendo di greco, si adontarono dall'altiero disdegno, che il Bruni nella prefazione ostentava per il loro vecchio *Liber*, nè si adattarono a riconoscere all'umanista il diritto di correggerlo. Un tal Demetrio insorse anzi rivendicando la superiorità del *Liber*, che egli non si peritava di attribuire a Boezio; se non che ebbe buon giuoco Leonardo a rintuzzare tale assurda e puerile audacia critica. Ma una specie di corona di spine cinse alla testa del Bruni quel *τἀγαθόν*, che ricorre sul bel principio dell' *Etica*, e che il *Liber ethicorum* rendeva per « bonum », Leonardo per « summum bonum ». Nella sua interpretazione di quel *summum bonum* fu Leonardo, come scrisse Vespasiano [2]), « pagato e da spagnuoli e da viniziani, e tutti i filosofi d' Italia in quello tempo lo impugnarono.... ». Alfonso di Santa Maria da Cartagena, in un suo opuscolo a difesa della versione antica, dedicato al dotto arcivescovo di Milano Piccolpasso, diede il segnale della mischia, che si accese furibonda intorno a quel « bonum »; e il Bruni scese in campo affilando tutte le armi della sua filologia e della sua dialettica. Vi intervenne anche il celebre filosofo e medico senese Ugo Benzi,

---

[1]) Gentile, p. 225 sgg.

[2]) Fr. Philelphi, *Epistolarum familiarum libri XXXVII*, Venetiis, 1504, ff. 4 *b* sg., 6 *b*. Questa corrispondenza è intesa tutta alla rovescia da A. Calderini, *La biblioteca e la cultura greca di F. Filelfo*, negli *Studi ital. di Fil. class.*, XX, 1913, p. 271 sg.

che non aveva esitato a togliere la versione bruniana a testo delle sue lezioni forse nello Studio di Bologna; egli, consapevole delle polemiche accesesi su quel punto, modestamente chiedeva schiarimenti a Leonardo, che non tardò ad appagarlo in una dotta epistola.

Un altro assai pregiato filosofante peripatetico della dotta Bologna, Niccolò Fava, chiese invece l'avviso del Filelfo, che allora dimorava appunto in quella città, su la spinosa questione. Questi rispose a due riprese senza accedere ad alcuna delle due parti in lotta, ma tenendosi, come a dire al di sopra della mischia, benchè mostrasse di propendere verso la interpretazione bruniana. Sottile, per quanto assurda e più tardi da lui medesimo contraddetta, è l' interpretazione data dal Filelfo del noto *τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται*; nel che, secondo il Filelfo, non intenderebbe il filosofo definire che cosa sia bene, ma soltanto specificar meglio e descrivere con un concetto attributivo il bene di cui parla. La frase non avrebbe dunque valore apofantico, ma puramente semantico, e sonerebbe non già: « mostrarono che il bene è ciò a cui tutto tende », come interpretavano e la versione antica e quella nuova, che poi si dividevano quanto al significato preciso da dare al termine « bene »; sibbene « mostrarono quel bene a cui tutto tende ». Così entrambe le versioni avrebbero pel Filelfo qualche cosa di soverchio, l'antica quell' « esse », e la nuova il « summum », che tuttavia, sebbene non esista nell'originale, si dovrebbe sottintendere, e quindi non sarebbe affatto erroneo, ma semplicemente pleonastico; onde la interpretazione bruniana sarebbe materialmente esatta, ma formalmente erronea essa pure al pari dell'antica.

Contro il Bruni scese poi in campo con un' invettiva anche il veneziano Lauro Quirini; e dopo la sua morte gli furono anche postumi avversari il violento Trapezunzio (1465) e il mite e sereno Bessarione (1479).

Se non che, per quanto grande fosse il merito del Bruni nel tentativo di far rivivere il pensiero antico nella sua vergine freschezza, nella sua forza pura, siamo costretti a riconoscere che in questo preciso punto ermeneutico la sua pure acuta dottrina filologica si mostrava in difetto di fronte alla sottile e agguerrita dialettica scolastica degli avversari, che realmente coglieva nel segno interpretando il *τἀγαθόν* della *Nicomachea* non per il sommo bene, ma per il concetto astratto di bene.

Più tardi, nel 1435, il Bruni tradusse gli pseudo-aristotelici *Oeconomica*. Aristotele rimase sempre come nel centro del suo pensiero,

e quasi la norma del suo eclettismo, quale si rivela nel suo *Isagogicon moralis disciplinae.*

Il Bruni, segretario pontificio dal 1405 alla fine del Concilio di Costanza, sotto i pontificati di Innocenzo VII, Gregorio XII, Giovanni XIII, poi cancelliere della repubblica fiorentina e storiografo di Firenze, fu maestro di greco non con la viva voce, bensì con la penna; con le sue versioni specialmente, che vennero tosto trascritte in gran numero di esemplari, portando anche ai lontani e ai venturi luce di verità rivelando la mistica dottrina platonica e disciogliendo l'aristotelismo dalle sovrapposizioni averroistiche e scolastiche. Esse divennero talora negli studi d' Italia libro di testo per lezioni di filosofia; così pare che fin dal 1428 Nicolò Fava si servisse dell' *Etica* bruniana come di testo per le sue lezioni nello studio di Bologna. Senza dubbio poi più tardi il filosofo-medico Nicolò Tignosi da Foligno l'assunse a testo per le sue lezioni tenute nello studio di Firenze verso il 1455 [1]), chè per tal guisa si spiegano meglio le richieste di schiarimenti da lui fatte al Filelfo.

APPENDICE.

Il trattatello greco di Leonardo Aretino ha sul frontespizio: *ΤΟΥ ΛΕΟΝΑΡΔΟΥ | ΑΡΡΕΤΙΝΟΥ | ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΦΛΟΡΕΝΤΙΝΩΝ* (*sic*) | LEONARDI | ARRETINI | DE | FLORENTINORUM REPUBLICA; consta di pp. 32, le ultime tre non numerate.

Di fronte al testo greco è una versione latina. La stampa è priva di qualsiasi nota tipografica; ma tuttavia, per la evidente affinità della carta e dei tipi con quelli dei cataloghi bandiniani, si rivela per settecentesca e fiorentina, ed è legittimo il sospetto che fosse curata dallo stesso celebre bibliotecario A. M. Bandini, che potrebbe anche essere l'autore della versione latina [2]).

---

[1]) A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, 1902, p. 495 sgg., e specialmente 499 sg. Lo si arguisce da una copia dell' Etica Bruniana, di mano del Ficino, allora discepolo del Fulginate, che è nel Riccard. 135, con postille, che, secondo ogni verisimiglianza, non sono altro che appunti presi alle lezioni del maestro.

[2]) Ne ho sott'occhio l'esemplare della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, segnato *Miscell.* 4746, 7. Forse il Bandini non osò includere nelle Appendici al Catal. dei codici greci laurenziani l'opuscolo di Leonardo Aretino, perchè gli pareva che in quell' opera pubblicata sotto gli auspicî del granduca Pietro Leopoldo d'Absburgo stonasse la esposizione degli antichi liberi ordinamenti repubblicani di Firenze, e per questi riguardi politici ne fece una edizione anonima e semi-clandestina.

Di questo trattatello di Leonardo Aretino si legge una versione latina redatta dal giovinetto Piero de' Medici, mentre era alunno del Poliziano, nel cod. panciatichiano 126 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, e precisamente nei ff. 1-9, che formano un quadernetto membranaceo, facente parte di una miscellanea umanistica cartacea. Alla versione precede una dedicatoria di Piero al padre suo Lorenzo, datata da Fiesole il 30 maggio 1484; nella quale fra l'altro si dice che fu il Poliziano (« Angelus ») a spingere e quasi costringere il giovinetto a inviare al padre la sua esercitazioncella; dal che possiamo inferire che messer Angelo abbia pur messo lo zampino in questa versione.

L'esemplare è copiato elegantemente dalla mano di Antonio Sinibaldi, che vi appose la sua firma, e parrebbe appunto quello destinato al Magnifico Lorenzo, quando non facessero una lieve ombra di difficoltà quei due spazi bianchi, che sono a f. 3 *b* e che dovevano essere riempiti con le parole greche: *δῆμος καὶ ἐκκλησία* e *βουλή*, ma che non lo furono o per dimenticanza o per la fretta di far pervenire l'esemplare a Lorenzo. In calce si legge una lettera autografa di Bartolomeo Scala a Piero, tutta complimenti pel suo lavoruccio. Trascrivo dal codice la dedicatoria di Piero e la lettera dello Scala.

I [1]).

f. 1 *a*. — « Petrus Medices Laurentio patri s. p. d.

« Cum nudius tertius hic in Fesulano [2]) sine libellis meis essem otiosus; « incidi forte fortuna in LEONARDI aretini epistolam de florentina repu- « blica graece scriptam; cuius cum mihi facilis intellectus videretur, eam « statim exercendi ingenii gratia latinam reddidi. Quam ut praeceptor meus « ANGELUS vidit; ad LAURENTIUM, inquit, patrem mittas volo. Cum « ego prae pudore negarem, ille pro auctoritate iuberet, huc res rediit, ut ad « te qualemcunque in latinum versam miserim. Tu siquid errati inerit, aetati « imperitiaeque condones, atque hoc quidquid est rudimenti boni consulas. « Quod si otium nobis hoc diutius indul-/xeris [3]), forsan maiora propediem « praestabimus.

f. 1 *b*. — « Vale. In Fesulano [4]) III kal. iun. MCCCCLXXXIV ».

II [5]).

« f. 9 *a*. — Barth. Scala Petro Medici sal.

« Visus est mihi Leonardus arretinus, te interprete, quam soleat caete- « ris [6]) scriptis excultior. Mihi crede, multo is fuerit felicior, si fortuna eadem

---

[1]) Cod. Panciatich. 126, f. 1 *a-b*.
[2]) *Sic*.
[3]) *Sic*.
[4]) *Sic*.
[5]) Cod. Panciatich. 126, f. 9 *a*.
[6]) *Sic*.

« cuncta graece composuisset. Tu autem si aliena quoque iam ita excolere « ac reddere meliora potes, qualis exurges in tuis ? Expectamus ergo tua omnes, « ut non modo conservare iam parentis et familiae, sed augere quoque atque « illustrare gloriam possis. Vale. Vetula manu mea, ut voluisti ! ».

III.

Frate Ambrogio Traversari e Giannozzo Manetti.

Insigne cultore e maestro dell'ellenismo fu pure, fra i contemporanei dell'Aretino, frate Ambrogio Traversari (1386-1439) [1]). Che anch'egli fosse uscito da quel seminario di ellenisti, che fu la scuola fiorentina del Crisolora, venne affermato da parecchi scrittori [2]), e la no-

---

[1]) A. Traversari, *Latinae Epistolae a d. P. Canneto in ll. XXV tributae*, accedit eiusdem A. Vita, in qua historia litteraria florentina ab a. MCXCII usque ad a. MCCCCXL ex monumentis potissimum nondum aditis deducta est a L. Mehus, Florentiae, 1759 ; F. P. Luiso, *Riordinamento dell'epistolario di A. T.*, Firenze, 1903 (Estr. dalla *Rivista delle Biblioteche e degli Archivi*, voll. VIII-IX) ; dello studio su *L'opera di A. T. e l'umanesimo cristiano*, da lui promesso nel 1903, non si ebbe più novella. La vita del Traversari è narrata, ampiamente in base specialmente alle lettere, anche da I. B. Mittarelli ed A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, Venetiis, 1761, VI, p. 210 sgg. ; VII (1762), 1 segg. ; A. Dini-Traversari, *Ambrogio Traversari e i suoi tempi - Albero genealogico Traversari ricostruito - Hodoeporicon*, s. n. t. (ma stampato a Firenze). Il Dini-Traversari ci presenta un'ampia raccolta di materiali biografici; ma si mostra affatto profano della letteratura antica e talora anzi fa nascere il dubbio che neppure sappia abbastanza di latino. Non è qui il luogo di stendere una completa serie di rettifiche, che sarebbe inutile fatica ; mi basti scegliere dal cap. V, *Gli studi e le scoperte bibliofile* (sic) *di A. T.*, i più curiosi e direi quasi gustosi *qui pro quo* ; a p. 89 noi vediamo quasi per opera di negromanzia Donato, il celebre grammatico, che visse in Roma verso la metà del IV secolo, rivivere e fiorire nel secolo XV in Firenze ed essere amico del Traversari ; a p. 100 ci compare Asconio Pediano sdoppiato in un Ascanio e un Pedanio ; a p. 104 ci si presenta un'altra non men curiosa metamorfosi, Eschine divenuto tragedo ; dove a proposito del famoso Eschilo laurenziano il D.-T. riproduce ciecamente un errore tipografico del Mehus, II, 368 (*Epist.*, VII, 8), e dà poi prova di non capire il latino traducendo la frase di frate Ambrogio : « Lucillo Tarsense, quae civitas certe est Sophocleo (scil. codici) », con : « Lucillo di Tarsia, che è certo la città di Sofocle ». E come saggio, pare che basti. Sul Traversari cfr. anche il rapido schizzo del Rossi, p. 25 sg.

[2]) Cfr. ad esempio Monzani, p. 32 ; G. Mancini, *Vita di L. B. Alberti*, Firenze, 1882, p. 36 sg. ; Zippel, *N. N.*, p. 26. Secondo lo Zippel il Tr. sarebbe morto nel 1378.

tizia risale almeno a Vespasiano da Bisticci [1]) e a Bartolomeo da Montepulciano, segretario pontificio [2]). Si oppone, è vero, che Ambrogio fino al 1400 sarebbe stato educato in Galeata (Firenze) in un monastero camaldolese, e non sarebbe venuto a Firenze che per iscriversi all'ordine, l' 8 ottobre 1400 [3]). Ma, oltrechè tutta questa prima età della vita del frate rimane sempre alquanto oscura, non è per nulla inverisimile che il giovinetto, dopo essersi trattenuto in Galeata e avervi ricevuti i primi rudimenti del sapere, dimorasse in seguito, sia pur breve tempo, in Firenze, prima del suo ingresso nell'ordine.

Si oppone parimenti il silenzio di lui medesimo e di altri, come ad esempio del Giovio [4]), all' ipotesi che Ambrogio sia stato discepolo del Crisolora. Di argomenti più positivi ne mancano affatto: quello addotto dal Dini-Traversari, che Ambrogio affermerebbe in una lettera del 10 febbraio 1416 di aver appreso i meriti del Crisolora per la prima volta da una lettera del Barbaro, non è che una delle tante allucinazioni di questo tardo erede del frate. Fra Ambrogio dice soltanto che aveva saputo da una lettera (« nunc primum per tuas litteras novi ») del Barbaro, che al patrizio veneziano erano pervenute le lettere del Crisolora. Allo stato presente dei documenti resta dunque assai verisimile che l'affermazione di Vespasiano da Bisticci non sia affatto destituita di fondamento.

D'altra parte, se è vera la notizia data già da Flavio Biondo, che Ambrogio sia stato uditore di Giovanni da Ravenna, egli potè in Firenze udire nel medesimo tempo il Crisolora, che leggeva privatamente greco. Vero è che al Biondo [5]) risale pure la vecchia confusione dei due maestri Giovanni da Ravenna, il Conversano e il Malpaghino; onde qualche biografo di fra Ambrogio fantasticò di una dimora di lui giovinetto a Padova nella scuola di Giovanni, e perfino di un suo passaggio a Venezia per udirvi il Crisolora [6]). Ma la notizia antica, pur così confusa e deformata, ammette tuttavia una plausibile interpretazione, in quanto, chiarita da studi recenti la distinzione dei

---

[1]) II, p. 3.

[2]) Vedi lettera di lui ad Ambrogio nella collezione del Mehus, l. XXIV, 9; cfr. I. B. Mittarelli, VI (1761), p. 210 sgg.

[3]) Dini-Traversari, p. 27.

[4]) Dini-Traversari, p. 29 sg.

[5]) *Italia illustrata*, Venetiis, MDIII, f. G. III; cfr. Sabbadini, *Epist. di Guarino*, III, p. 54.

[6]) Martène et Durand, III, p. 1 sgg.

due Giovanni, il Malpaghini, che lesse a Firenze dal 1397 al 1400 e poi, ad intervalli anche in seguito, dal 1395 al 1399, e fu cancelliere e storiografo dei Carraresi, e il Conversano († 1417) che lesse a Padova [1]), si supponga che del primo in Firenze fosse alunno il Traversari giovinetto.

Consento col Dini-Traversari che Ambrogio non apprese certamente il greco dal vecchio monaco greco Demetrio Scarano († 14 settembre 1426), entrato nel convento di Santa Maria degli Angeli soltanto nel 1406 [2]), chè la ragion cronologica lo vieta [3]); per quanto non sia inverisimile che pur avesse da lui, greco di nascita se pure di modesta cultura, qualche lume pei suoi lavori. Ebbe dal Niccoli e dallo stesso priore del suo monastero, Matteo di Guido, l'incentivo ad addentrarsi nei misteri della greca sapienza. Ma quelli che Ambrogio ebbe dal Niccoli e dal suo priore furono più che altro stimoli ed eccitamenti allo studio, anzichè una vera e propria istruzione nei rudimenti della lingua greca. Di semplici incitamenti ed aiuti parla anche la dedica di Ambrogio alla versione dei libri *Contra vituperatores vitae monasticae* del Grisostomo, ove dice: « quum graecas ipsas.... litteras tuo potissimum beneficio et auxilio sim consequutus » [4]).

Del resto, se famoso va il Niccoli come conoscitore e promotore degli studi classici, non ci è detto che egli fosse mai maestro di greco e neppur di latino. Il priore poi del monastero degli Angeli, come ellenista, ci è affatto ignoto; nè sappiamo da chi nè come nè quando apprendesse il greco.

Il convento di Santa Maria degli Angeli, che un tempo sorgeva in Via degli Alfani, in Firenze, accanto all'antico arcispedale di Santa Maria Nuova, eretto da Folco Portinari nel 1288, fondato da un frate poeta, Guittone di Michele d'Arezzo, aveva sempre serbato vivo il culto delle arti belle e delle lettere profane, accanto a quello delle severe

---

[1]) Klette, I; Sabbadini, *Epist. di Guarino*, III, p. 54.

[2]) Morì nel 1416. Non è nominato da M. Vogel e Gardthausen, *Die griechischen Schreiber*, benchè dall'epistolario del T. appaia aver servito da amanuense in quel monastero. Vi si ricorda invece un altro amanuense greco, che, come scrive il Dini-Traversari (cfr. *Annales Camaldulenses*, VI, p. 270 sg.), in Santa Maria degli Angeli finì di scrivere un canto di *Σάββας ἱερομόναχος*, atti conciliari e controversie religiose il 25 giugno del 1435 (*ib.*, p. 395).

[3]) Mittarelli e Costadoni, VI, p. 212 (contro il Mehus); Dini-Traversari, p. 30 sgg.

[4]) Cfr. Dini-Traversari, p. 32.

discipline religiose. I monaci vi erano spesso artisti, che sapevano con fina arte dipingere e miniare libri corali. Fra essi Ambrogio rappresenta uno dei tipi più perfetti dell'umanista cristiano [1]). Abile a conciliare nella sua anima il culto della « humanitas » classica e pagana e quello del dogma cristiano, nel suo mite e sereno spirito nutriva un sentimento di non mentito affetto, anzi di vera « carità » verso persone che talora erano fra di loro in lotta mortale, come Cosimo de' Medici ed il Filelfo, il Filelfo ed il Niccoli, e perfino univa la devozione verso il pontefice romano all'amicizia del barone Stefano Porcari. Alla sua alta mente, alla sua nobile figura tutti si inchinarono, anche quei violenti e virulenti umanisti che, come il Poggio, il Filelfo e il Niccoli, sapevano all'occasione maneggiare la penna come un pugnale; nessuno almeno osò assalirlo apertamente, se pure è vero che il Bruni anche a lui alludesse nella sua invettiva « contra hypocritas ». Egli era dunque fatto ad intendere e sentire quei grandi quadri della Chiesa, la cui anima veramente in lui pareva rivivere, che, come Gerolamo e il suo prediletto Agostino in occidente, e in oriente il Nazianzeno, Basilio Magno, il Grisostomo, avevano saputo fondere in sintesi meravigliosa così nei loro spiriti sovrani come nel lucido metallo della loro opera la pagana sapienza e la teologia cristiana, facendo della filosofia la fida ancella del Vangelo.

Volse egli di greco in latino una lettera di Basilio; il *Climax* di Giovanni Scolastico soprannominato appunto Climaco dal titolo dell'opera sua: *Κλῖμαξ τοῦ Παραδείσου* (c. 1418); i tre libri del Grisostomo *Contro i vituperatori della vita monastica* (c. il 1415), primizia dei suoi studi greci dedicata al priore del suo convento, Matteo di Guido, parimenti il libro della Divina Provvidenza (c. 1418); Omelie esegetiche del medesimo, nonchè il Commentario delle lettere paoline, alle quali versioni fa da corona quella della vita del Santo scritta da Palladio; l'opera di San Basilio, della vera illibatezza della verginità (*Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας*); Atanasio contro Ario; orazioni varie del Nazianzeno; la vita di quel Santo scritta da Gregorio, tolta da un codice dell'umanista romano Cencio de' Rustici, proveniente da Grottaferrata (1431); i *Sermoni* di Sant' Efrem siro, e così pure alcune vite di santi padri e di martiri. Fra le più diffuse e stimate sue versioni patristiche è quella delle opere mistiche, che vanno sotto il nome di

---

[1]) W. v. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* 3-4, I, Freiburg i. B., 1901, p. 48 sgg.

Dionigi Areopagita (1431) [1]. Mietè pure nel campo della letteratura sacra bizantina, e die'veste latina al *Prato spirituale* (*Λειμών*) [2]) e al *Paradiso dell'anima* di Giovanni Mosco [3]); al trattato di Manuele Caleca [4]); *Della processione del Figlio dal Padre e dallo Spirito Santo* (c. 1419); e a quello di Enea di Gaza *Della immortalità dell'anima e della resurrezione del corpo*; come pure a tre *Vite di martiri* di Simeone Metafraste. Volse pure di latino in greco l'epistola sinodica di Gregorio Magno ai patriarchi di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme [5]).

Scrisse pure un'orazione greca che avrebbe dovuto recitare a Venezia in occasione della venuta dell' imperatore, del patriarca e di altri prelati greci al concilio (febbraio 1438), ma invece la disse in latino, e la riduzione greca pare si sia perduta. Compose pure in greco, o almeno presiedette egli a tal composizione, la formola dell'unione tra la chiesa greca e la latina, pel Sinodo ecumenico fiorentino, formula che venne poi recitata dall'arcivescovo (e poi cardinale) niceno Bessarione, mentre in latino la disse il cardinale Cesarini (6 luglio 1439).

Attinse anche alla letteratura greca profana, sfidando le acerbe critiche di gretti e maligni spiriti, cui parve tale opera men degna di un cristiano asceta; e cospicua sua fatica è in tale campo la versione di Diogene Laerzio, opera assai laboriosa, in cui egli spese ben nove anni (1424-1433); lottando se pur non sempre felicemente, così contro le mille corruzioni dei codici come contro le oscurità del testo non sempre facile a intendersi, sopra tutto, come egli stesso attesta,

---

[1]) Non saprei quale autore si nasconda sotto il nome di « Aegyptus Alexandrinus », del quale nel cod. XXXI, sec. XV, f. 34 sgg. (Catal. del Pasini, tomo II, p. 6) della Biblioteca universitaria di Torino (« Bibl. Thauriniense » la indica il Dini-Traversari, p. 137, che al solito non sembra intendere neppure il latino del Mehus) è un'opera tradotta in latino « a fratre Ambrosio florentino, qui floruit anno 1143 » (non 1443, come riporta il Dini-Traversari, p. 138, ed è forse da leggere 1413), identico con tutta verisimiglianza col nostro. Forse su questa versione di fra Ambrogio è redatto il volgarizzamento di Francesco Belcari (1445), 1ª ediz., Venezia, 1475. La versione del T. è in Migne, *P. L.*, LXXIV, p. 121 sgg.

[2]) Il Dini-Traversari lo cita sempre come « Proto spirituale »; è forse un brutto scherzo giocatogli dal.... proto in carne ed ossa?

[3]) Detto pure Astemio (*ὁ εὐκρατᾶς*), e perfino Evirato (Everato); Rossi, *Il Quattrocento*, p. 125.

[4]) « Calefa », scrive Vesp., II, p. 16.

[5]) Cfr. *Epist.* VIII, p. 6.

nella parte relativa al terso e forbito Epicuro, e meno ancora a volgersi in latino [1]).

Egli teneva scuola nel suo monastero, e non di latino soltanto, bensì anche di greco, ai suoi confratelli in religione come fra Iacopo Tornaquinci, fra Michele, e così pure a laici; e, tra gli altri, ci è detto che egli fu maestro di Giannozzo Manetti [2]). Anche dopo la sua elezione a generale dell'ordine (1431), fra Ambrogio rinnovava nel suo convento di Santa Maria degli Angeli i geniali convegni, che già si riunivano nel convento di Santo Spirito attorno a fra Luigi Marsili. Se il Marsili era stato un teologo amante dell'umanesimo, il Traversari fu un umanista teologo. Attorno a lui si adunava l'aristocrazia fiorentina del sangue e dell' ingegno, Cosimo e il fratello Lorenzo de' Medici, il Niccoli, Paolo Toscanelli dal Pozzo, Carlo Marsuppini d'Arezzo, Giannozzo Manetti, Ser Filippo Pieruzzi ed altri amici della nuova cultura. È fama che in quei convegni nella cella del frate, nei quali alla letteratura non mancava di mescolarsi talora la politica, e che avevano un colorito spiccatamente mediceo, fosse stabilito di dare a Carlo aretino una cattedra di greco nello Studio per erigere un contraltare al Filelfo, che vi pontificava [3]). Certo il Filelfo sospettava di avere in fra Ambrogio un tepido amico; ma i suoi nemici veri erano gli altri soci di quel cenacolo.

Ambrogio attese anche a studi di ebraico, così da poter farsi maestro di tal lingua a un suo confratello di nome Simone [4]).

Fra gli scolari del dotto camaldolese il più eminente fu Giannozzo Manetti (n. 1396 - m. in Napoli il 26 ottobre 1459 [5])). Mercante, diplomatico, dotto in teologia, eloquente se pur prolisso oratore, è figura di prima grandezza nella storia dell'umanesimo fiorentino, sebbene

---

[1]) Della versione ambrogiana, « cuius olim immeritum pretium erat » al dire dell' Usener, non si può ritenere unica fonte nè il Laurenziano greco LXIX, 28 (G) nè l'altro Laur. gr. LXIX, 35 (H), ma entrambi furono messi a partito, oppure codici ad essi estremamente affini; cfr. H. Usener, *Epicurea*, Lipsiae, 1887, p. xiv sg. Per la data di soscrizione dell'esemplare laurenziano della versione, vedi Luiso, p. 42. Vedi l'elenco degli scritti del T. in *Ann. Camald.*, VII, p. 187 sgg.

[2]) Vedi *Annales Camaldulenses*, VI, p. 281; Vespasiano, II, p. 10.

[3]) Vespasiano, II, pp. 204, 235, 287; cfr. Mancini, p. 151 sg.

[4]) Cfr. la lettera edita da Dini-Traversari, op. cit., Append., I, p. 6; e Vespasiano, II, p. 9.

[5]) *Vita di Giannozzo Manetti*, scritta da Naldo Naldi, è in Muratori, *R. I. S.*, XX, 529 sgg.; Vespasiano, 529 sgg.

forse non ancora collocata dai critici nella sua giusta luce. Se il Traversari, suo maestro, primeggia in Firenze come umanista cristiano per eccellenza, Manetti è per di più l'umanista orientalista, precursore in questo di Pico della Mirandola, cui rimase bensì inferiore per vastità di erudizione e per audacia e libera tempra d'ingegno; ma fu più di lui benemerito pel contributo recato agli studi biblici in Italia. Non fu veramente, come vuole il Pastor [1]), il primo e meno ancora l'unico umanista che in Italia avesse cognizione di lingue orientali prima del Pico; chè lo stesso fra Ambrogio, come si disse, seppe di ebraico, e perfino Poggio a Costanza aveva preso ad occuparsene, nonostante i mai conforti di Leonardo Aretino, che stimava l'ebraico lingua inutile, anzi dannosa all'umanista [2]).

Ma nessuno giunse allora tanto innanzi in questi studi quanto Giannozzo. A lui Niccolò V affidò l'incarico di tradurre, « ex hebraica, et graeca veritate », secondo la nota frase geronimiana, la Bibbia [3]): quanto eravamo lontani dal tempo, in cui, trionfando la Controriforma, il Concilio tridentino proclamava la volgata latina testo « autentico » della Bibbia (sess. IV dell' 8 aprile 1546 [4])), e papa Pio IV (nel 1564) proibiva perfino con la quarta regola dell' Indice la lettura della Bibbia in volgare; e la chiesa cattolica, circondando di diffidenze e di sospetto ogni critica puramente filologica del testo sacro, uccideva così in sul nascere nel suo seno la critica biblica, che rimase per secoli prerogativa del protestantesimo! Il Manetti giunse a compiere la versione del Salterio e quella dell' intero Nuovo Testamento: di entrambe le versioni, pur troppo rimaste ignote, che io sappia, ai cultori di studi biblici, si conservano esemplari nella biblioteca Vaticana [5]). Compose pure

---

[1]) I, pp. 3-4, 48.

[2]) Sugli studi orientali in Italia nel Quattrocento, cfr. l'ultima edizione tedesca (12ª) del Burckhardt, a cura di L. Geiger, Berlin, 1915, I, pp. 223, 317 sgg. Cfr. l'ediz. it. cit., I, p. 231 sgg. e quivi altre indicazioni bibliografiche.

[3]) Vespasiano, I, p. 52.

[4]) Nell'edizione originale manuziana dei *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis Concilii tridentini*, Venetiis, 1564, c. 15 sgg.

[5]) Cod. Urbin. Vatic. lat. 5: « J. M. totius psalterii translatio de hebraica veritate ad Alphunsum clarissimum Aragonium regem »; segue « Liber adversus sue nove psalterii traductionis obtrectatores apologeticus », (*ibid*). Esiste pure nei mss. Palatini Vatic. lat., 40, 41, 42, 43; cod. 6: « M. Novi testamenti traductio de graeca in latinam linguam » (« in titulis singulis semper reiterantur verba: nova I. M. de graecanica veritate traductio », dal catal. Stornajolo, I, p. 10 sgg.). Esiste anche nel Palat. Vatic. lat. 45.

un trattato in dieci libri *Adversus iudaeos et gentes*, che dedicò ad Alfonso d'Aragona [1]).

Di Aristotele, del quale Vespasiano [2]) ci dice che il Manetti sapeva quasi a memoria l'*Etica*, al pari del *De civitate dei* di Sant'Agostino, e delle *Lettere di San Paolo*, egli pur volse in latino gli *'Ηθικὰ μεγάλα* e l'*Etica eudemia* e *nicomachea* [3]), dedicate poi a Federico da Montefeltro conte d' Urbino dal figlio Angelo [4]), erede in parte della cultura ebraica e greca del padre.

Benchè sovente impiegato dalla Signoria in importanti missioni diplomatiche, si ha memoria che egli leggesse la *Politica* aristotelica al futuro cardinal di Pavia, Jacopo Ammannati [5]) ; come pure l' *Etica* a parecchi dotti fiorentini, fra i quali furono messer Agnolo Acciaioli, Antonio Barbadoro, Alessandro Arrighi e Benedetto Strozzi.

† GIOVANNI PESENTI.

Quest'articolo è pubblicato di sul manoscritto, non del tutto completo, trovato tra le carte dell'Autore. (*Nota della Direzione*).

---

1) Cod. Urbin. Vatic. lat., 154.

2) II, p. 33 sg.

3) Cod. Urbin. Vatic. lat. 223 : « Aristotelis Magnorum Moralium ll. I-II, Ethic. ad Eudemum, ll. I-VIII, et Ethic. ad Nicomachum, ll. I-IX ; Jannotio Manetti interprete » ; segue la dedica al Conte Federico. Esiste ancora nel Palat. Vatic. lat. 1021. Per tutti questi codici cfr. Fr. PAGNOTTI, *La vita di Niccolò V scritta da Giannozzo Manetti*, in *Archivio storico della Società romana di storia patria*, XIV, 1891, p. 434 sgg., e quivi (p. 429 sgg.), un elenco accuratissimo degli scritti di G. M., in stampe e mss.

4) Su Angelo Manetti vedi VESPASIANO, III, p. 202 sgg. Anche un altro figlio di Giannozzo, Giovan Francesco Manetti, aveva appreso l'ebraico ; cfr. *Giornale storico della lett. ital.*, XVI, 1890, p. 153 sg.

5) VESPASIANO, p. 91 sg.

LIBRI RICEVUTI.

R. HÖNIGSWALD. *Die Renaissance in der Philosophie*. München, E. Reinhardt, 1931, di pp. 23.

Il Mondo Classico. Rivista dir. da A. TACCONE. Torino, Off. Graf. Elzevir., 1931, fasc. 1 e sgg.

F. JACOBY. *Theognis*. Estr. da « Sitzungsb. d. preuss. Acc. », 1931.

IL DIVINO DELLE "TRACHINIE"

Nel sacro bosco dodonèo, là dove la quercia fatidica, infallibile rivela agli uomini la parola del loro destino, l'oracolo di Zeus ha vaticinato per Eracle il « termine fisso » di dodici anni qual termine delle sue fatiche (*Trachinie*, vv. 169-172, 824-826, 1166-1171). E i dodici anni si volle, dunque, corrispondessero, siccome interpretò la saga e ne cantarono i poeti, alle fatiche del dodecatlo; dopo il quale e pel quale ad Eracle sarebbe stata la pace. La pace che l'uomo s' imagina e agogna e sospira, qui, su la terra: che il Dio non concede agli uomini, se non di là dalla morte. Quindi trasse la sua genètica ispirazione, e quivi ebbe la sua unità d'arte, quella tragedia sofoclea di Eracle; alla quale, peraltro, il titolo non venne già dal nome dell'eroe, che vi compare, l'ora della catastrofe, sofferente sino alla morte, ma dal coro delle vergini *Trachinie*, rivelatrici della parola del poeta [1]). Perchè, veramente, l'unità della tragedia, che tante volte fu ad arbitrio de' critici or asserita, ora negata, or circoscritta, è, qualora soltanto s' intenda la tragedia come ispirata e governata in ogni suo punto da un elemento superiore; in apparenza, esterno, e fin anche allòtrio: che è l'elemento divino [2]). La rivelazione oracolare. Il vaticinio che, oltre le fallaci interpretazioni umane e grazie all'umano dolore e per esso, trova la sua necessaria attuazione. Così nelle *Trachinie*, così nell'*Edipo Re*, così nell'*Edipo a Colono*, così nell'*Elettra*.

Il giudizio comune su la dramaturgia sofoclea è quel giudizio medesimo che Cicerone ha dato di Socrate. Come Cicerone loda Socrate per avere calato la filosofia dal cielo alla terra (*Tusc.*, V, 4, 10), così è

---

[1]) Cfr. G. Perrotta, *Sofocle, Le donne di Trachis*, Bari, Laterza, 1931, pp. 141-142; W. Kranz, in « Sokrates », IX (1921), p. 44.

[2]) Questo ha chiaramente dimostrato F. Allègre, *Sophocle* (« Annales de l' Université de Lyon », N. S., II, 15; Lyon-Paris, 1905), pp. 1-9: cfr. anche le profonde pagine di W. Kranz, in « Sokrates », IX (1921), pp. 34-38. Non convincono le obiezioni di E. Howald, *Die griech. Tragödie*, München-Berlin, Oldenbourg, 1930, pp. 118-119.

tradizione, ormai, dire che Sofocle infuse un'anima, la *nostra* anima, la nostra passione, il nostro dolore, alle creature della sua poesia, e rinnovò il miracolo dedalèo nelle statue, gigantesche ma immote, che Eschilo aveva creato. Gli eroi di Eschilo, si dice, sono ancor troppo rigidamente governati dal fato : e troppo oltre i limiti della nostra umanità e del nostro sentire sono l'eroe Eteocle e la virago Clitemnestra [1]. Sofocle, nella sua squisita armonia, imaginò gli eroi delle sue tragedie « come debbono essere » [2] : ideali tipi di equilibrio, modelli di umanità ; uomini, anime, in cui noi ancora possiamo riconoscer noi stessi. È vero. Eschilo ci dà un brivido, ci mozza il respiro. Ma non c' intenerisce, non ci vince. Gli eroi di Eschilo hanno l' impassibilità del destino. La sticomitia delle *Coefore* (vv. 892-930), quando la madre lotta e prega e il figlio l' è a fronte e non può nè vuole comprendere, ci dà un senso di religioso terrore, di angoscia stupita, non di adesiva pietà. Neanche, il dubbio breve di Oreste, necessariamente acquetato dalla parola oracolare di Pilade (vv. 899-903) [3]. Pensiamo ad una qualunque scena di Sofocle ; al contrasto, per esempio, fra Clitemnestra ed Elettra : e ci sarà chiara, d'un subito, l'antitesi fra i due poeti. Ma il giudizio comune contiene una parte, soltanto, di verità. Sofocle è più umano, perchè più moderno, perchè ha superato l'angosciosa aporia di Eschilo, perch' è giunto a costruire la imagine del nuovo Dio [4] : *Ζεῦς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει* (*El.*, v. 175).

Questa è, più veramente, la tragedia di Sofocle. Eschilo ha creato la tragedia dell'uomo, dell' individuo, del singolo che lotta contro la ereditarietà del crimine, contro la *voluntas mala*, che si rinnova invincibile, perenne come il ciclo delle generazioni. E dell'antinomia ch' è fra l' Umano e il Divino il poeta soffre ; e i coreuti dell'*Agamennone* (vv. 1505-1508) non osano dire innocente Clitemnestra, ma non possono, d'altronde, negare la corresponsabilità dell'*ἀλάστωρ* ; e gli Ateniesi, il tribunale umano che sarà l'Areópago della storia, non sanno decidere (*Eum.*, vv. 734-754), perchè alla loro coscienza, quali si sieno il vati-

---

[1]) Cfr., per esempio, M. Croiset, *Eschyle*, Paris, « Les belles lettres », 1928, p. 274.

[2]) È la famosa parola della *Poetica* aristotelica (25, 1460 *b*).

[3]) Cfr., specialmente, M. Valgimigli, *Le Coefore*, Bari, Laterza, 1926, pp. 183-188.

[4]) Cfr. Allègre, op. cit., pp. 458-459, 467-471 ; Perrotta, op. cit., pp. 11-13.

cinio apollineo e la potenza di Atena e di Apollo, repugna l'assoluzione del matricida [1]). Sofocle ha superato l'antinomia. Nessuna delle sue tragedie ci mostra l'uomo che lotta col proprio destino. L'uomo è l'artefice del proprio destino. Ma il destino, che l'uomo, ignaro, si costruisce col suo pensiero e col suo dolore, è, immutabilmente, fisso, *ab aeterno*. L'uomo è l' inconscio strumento del Divino : *per* lui, le più volte *contro* di lui, si attua il Divino. E l'attuarsi del Divino, la volontà del Dio che si rivela e dispiega, e trionfa del contingente, forma, nel fatto, la materia, intima profonda caratteristica, del teatro sofocleo [2]).

Nemmeno è esatto, pertanto, in tesi generale, insistere, come troppe volte si è insistito, su la tecnica frammentaria del dramma sofocleo [3]). Certo, il poeta, quando vi si senta indotto o costretto, non rifugge dall'artificio del suo mestiere. Ma, osservando più addentro, vediamo la tragedia, nella sua catastrofe, nella sua *περιπέτεια* o, ch' è sostanzialmente il medesimo, nella sua *moralité*, presupposta sempre e chiaramente significata sin dall' inizio. Nel prologo dell' *Elettra*, Oreste, rivelando l'oracolo delfico (vv. 32-37), dichiara *in nuce* tutta la tragedia, in quanto della tragedia è più caratteristico ; non già il matricidio, ch'è dato fisso del mito, ma il *δόλος* e, sopra tutto, la *ἔνδικος σφαγή*. Il matricidio ch' è giusta giustizia [4]) ; e, a compierlo, ogni mezzo vale. Nè, dunque, il *παιδαγωγός* tema di attestare il falso, giurando che dice il vero (vv. 47-48, 59-61). Perchè così vuole il Dio, che invia in Oreste il giustiziere. La tragedia è, dunque, tutta esposta nel prologo, quasi ad alleviarne l' intelligenza agli spettatori ; esposta nella tecnica scenica (tanto poco Sofocle ama il colpo di scena), esposta nel suo fondamento morale.

---

[1]) Cfr. M. Croiset, op. cit., pp. 257-258.

[2]) Cfr. Allègre, op. cit., pp. 460-462.

[3]) Alludo specialmente a G. Dopheide, *De S. arte dramatica* (Diss. Münster, 1910) e a T. v. Wilamowitz, *Die dramatische Technik des S.* («Philolog. Untersuchungen », XXII), Berlin, Weidmann, 1917 : e cfr. Perrotta, op. cit., pp. 27-28.

[4]) Cfr. vv. 34-37, 70, 162-163, 174-175, 244, 250, 489-491, 582-583, 823-825, 1302-1303, 1423 ; e si vegga F. Haussleiter, *Ueber Fragen der Sittlichkeit bei S. und Eur.* (Diss. Erlangen, 1908), pp. 25-27 ; A. Patin, *Studien zu S.* (in « Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums », IV, 4), Paderborn, Schoeningh, 1911, pp. 59-64 ; M. Pohlenz, *Die griech. Tragödie*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1930, pp. 340-342. Anche, Howald, op. cit., pp. 111-112. Inaccettabile tesi del Valgimigli, op. cit., pp. 179-180, è che il matricidio sia vendetta « domestica solamente ».

Parimenti, la tragedia di *Edipo Re* poggia tutta su di un oracolo, che deve attuarsi, che Edipo è il primo a volere attuato; ed è il primo a favorirne l'attuazione: e la vittima, il *μιάστωρ* di Tebe, si rivelerà Edipo stesso. E si badi a questo, appunto: che lo spettatore *sa*. O ne è informato dal poeta, come nel prologo dell'*Elettra*, quando non poteva sapere di per sè il *δόλος* di Oreste; o sa, perchè l'azione della tragedia non è se non un dato immutabile della saga eroica. Fin dall' inizio è noto che Edipo si scoprirà *μιάστωρ* di Tebe, o che avrà la sua pace oltremondana nel sacro bosco di Colono; ovvero, anche, lo spettatore conosce la tragica guisa in cui si attua l'oracolo delle *Trachinie*.

Quando Elettra piange Oreste morto, Crisotemide gioisce nel presentimento, nella quasi testimoniata certezza che Oreste vive, è vicino, è giunto. Quando Elettra sfoga il suo amore e la piena amara del suo pianto, stringendo l'urna ch'ella crede custodisca e racchiuda le ceneri del suo caro, Oreste le è dinanzi, sicuro di sè, di lei, del Dio [1]). Quando per Elettra il lungo e secreto dolore sembra placarsi nella speranza che viene al suo animo dal sogno infausto di Clitemnestra, il *παιδαγωγός* comparisce ad annunziare la morte di Oreste. Così è nelle *Trachinie*. Mentre, nell'ansiosa fedeltà della sua passione e nella solitudine del suo esilio, Deianira attende e trepida e non sa e piange, Eracle trionfa di Ecalia, si vendica dell'offesa patita, sodisfa la sua brama, crede avere vinto il destino, si ripromette immutabile pace. E, quando più alta è per Deianira la gioia, perchè Eracle ha superato i nemici ed i fati, e ritorna, ed è terminato il suo travaglioso e fatale peregrinare, allora, più inattesa e più amara, le viene, dal Trachinio e da Lica, la rivelazione di un nuovo dolore. Il sogno di Clitemnestra lascia intravvedere la luce: il messaggio del *παιδαγωγός* sembra eternare i lunghi anni di silenzioso dolore, di servitù vissuti da Elettra [2]). Al sogno di Clitemnestra corrisponde qui la notizia che reca a Deianira il Trachinio; al messaggio del *παιδαγωγός* la rivelazione di Lica.

Perchè questo parallelismo, questa unica tecnica? Perchè uno è, soltanto, l'argomento vero di tutte le tragedie sofoclee: il Divino che si attua. Nell' *Elettra* si attua nel matricidio; nelle *Trachinie* si attua nella morte di Deianira e nell'apoteosi di Eracle. Perciò, nell'*Elet-*

---

[1]) Cfr. P. Masqueray, *Éd. Sophocle*, I, Paris, « Les belles lettres », 1922, pp. 205-206.

[2]) Per l'esegèsi dell'*Elettra*, cfr. specialmente Howald, op. cit., pp. 113-116.

tra, noi dobbiamo assistere a quel continuo contrasto fra delusione e speranza, in cui si travaglia l'animo di Elettra, al dibattito fra Elettra e Clitemnestra, perchè risulti meglio giustificato il matricidio, perchè, infine, Oreste morto, Elettra sia pronta a compiere il suo dovere (vv. 951-957). Perchè entrambi, Oreste ed Elettra, debbono compierlo; ed entrambi, effettivamente, lo compiono. Nelle *Trachinie* noi dobbiamo assistere a tutte le trepidazioni di Deianira e di Eracle, finchè non si compia (meglio, finchè non credano, essi, compiuto) l'oracolo; e, dopo, a tutta quella serie di concatenati avvenimenti, che portano, appunto, al *vero* compimento dell'oracolo.

***

Quando Eracle muove all'ultima sua gesta, egli sa che oltre quella è la pace. La pace dei vivi o la pace dei morti? Il ritorno pacato dopo il dodecatlo o, invece, la fine? Questo nè Eracle sa nè Deianira, nè il Coro. Questa è la tragedia. Eracle, partendo, fissa a Deianira pel suo ritorno il termine di quindici mesi (vv. 44-45, 164-168). Entro questo spazio deve compiersi il suo destino. Cioè, egli crede, la sua morte. Per l'innanzi egli andava a combattere, a vincere: *ἀλλ' ὥς τι δράσων εἶρπε κ' οὐθανούμενος* (v. 160). Ora, egli va, disposto e pronto alla morte. Perciò, *ὥς ἔτ' οὐκ ὤν* (v. 161), lascia, *dette*, a Deianira le sue estreme disposizioni (vv. 161-163). Perciò, anche, nel prologo, quando si effonde l'amarezza e la tenerezza di Deianira, ella piange di angoscioso terrore, memore dei quindici mesi e dello scritto che Eracle le ha lasciato [1]. E al Coro, alle giovinette che invano han cercato di risuscitarle nel cuore la parola del Divino e della speranza (vv. 119-121, 126-128, 139-140) [2],

---

[1]) Sul prologo di Deianira, cfr. specialmente T. Zielinski, in « Philologus », LV (1896), pp. 521-524 (ma è fantastica e falsa l'idea di Deianira al telaio: cfr. A. Mueller, *Aesthetischer Kommentar zu den Tragödien des S.*, Paderborn, Schoeningh, 1904, p. 244; e le proteste, che non convincono, dello Z., in « Philologus », LXIV, 1905, pp. 7-8); F. Leo, *Der Monolog im Drama* (in « Abhandlungen d. götting. Gesellschaft, N. F., X, 5), Berlin, 1908, pp. 13-14 (su cui Dopheide, op. cit., p. 17, n. 1); Perrotta, op. cit., pp. 9, 137-139. Non v'è ragione per l'atetesi dei vv. 46-48, sostenuta da T. v. Wilamowitz, op. cit., pp. 122-125 (e, già, da Wunder e Nauck): cfr. K. Kunst, *Die Frauengestalten im attischen Drama*, Wien-Leipzig, Braumüller, 1922, p. 60, n. 3; Perrotta, op. cit., pp. 180-181.

[2]) Cfr. A. Patin, op. cit., p. 96.

ella non può rispondere, se non ripetendo il tragico dilemma di Eracle: « quando per un anno e tre mesi fosse lontano da questa terra, allora egli doveva esser morto oppure, superato questo termine, vivere il resto della sua vita ormai senza dolore » (vv. 166-168; trad. Perrotta). Ma Eracle è vivo; Eracle vince; Eracle torna. L'oracolo si è attuato [1]). La pace promessa, anche? No. Non è pace al povero cuore di Deianira: chè un altro dolore ci è, più grave, da sopportare, e nuove, più amare lagrime deve piangere. Non a questa guisa si attua l'oracolo. Qui, ancora, è la tragedia.

Quando Edipo da Creonte apprende che il *μιάστωρ* di Tebe è l'uccisore di Laio, e che la peste cesserà, come sia riconosciuto e punito l'assassino, la tragedia sembra tutta conchiusa: Edipo si appella a Tiresia, perchè riveli quel nome. Quando Edipo dallo *ξένος* apprende che nel suo peregrinare è giunto a Colono, egli sa ch' è al suo termine; sa, come l'oracolo apollineo gli ha predetto, che a Colono è la sua fine e la sua pace. Così, nelle *Trachinie*.

Il poeta in ogni sua tragedia dà una lezione di *σωφροσύνη*. Mostra come fallace sia sempre il giudizio che gli uomini danno degli *ἀπόρρητα* in cui si dispiega il Divino. E, d'altro canto, lo spettatore, come più sopra s' è detto, *a priori* sa la catastrofe della tragedia. E qui è, dunque, tutta chiara quella maravigliosa arte di Sofocle, per la quale il contrasto si genera non già nella tecnica, nello svolgimento e nell'azione del dramma, sibbene per entro l'animo, religiosamente stupito, dello spettatore. Lo spettatore sa che Oreste è vivo e viene ad esercitare giustizia: che Edipo è il *μιάστωρ*; che Edipo ha la sua pace a Colono; che al termine del dodecatlo Eracle assurge al Divino. La tragedia deve mostrare la fallacia e la cecità umana. La sanguinante antitesi fra l' Umano e il Divino. Quando, al primo raggio di sole, i coreuti dell'*Antigone* entrano nell'*orchestra* ad intonare la *parodos* della vittoria, noi già sappiamo che vana è quella vittoria della *polis*, perchè su la *polis* ed oltre la *polis* domina la *τυραννίς* di Creonte; che quel sole (vv. 100-102) è, per Antigone, già consacratasi al suo dovere mortale, l'ultimo sole [2]).

---

[1]) È l' interpretazione dell'oracolo *in utramque partem* di I. M. Stahl, *De vaticiniorum in Soph. Trach. vi et sententia* (Index lect. Münster, per menses aestivos a. 1899), pp. 15-16 e di Dopheide, op. cit., pp. 20-21. La si è respinta: T. v. Wilamowitz, op. cit., p. 131, n. 1 e Perrotta, op. cit., p. 182. Ma a torto: cfr. Allègre, op. cit., pp. 31-32.

[2]) Cfr. A. Patin, op. cit., pp. 65-68.

Sì come l'ultimo sole, quel giorno di vittoria, è il sole, cui le vergini trachinie chiedono dov' è Eracle [1]).

Oltre la fallacia umana il Divino vince. In ogni tragedia sofoclea. In queste *Trachinie*. L'uomo sarà passo passo condotto dalla sua libera volontà, dal suo dolore, là dove è il Divino. Edipo a grado a grado assurge alla rivelazione della sua colpa; e, purificatosi nell'espiazione e nel fatale andare, assurge, a grado a grado, sino alla Luce. Creonte, al termine della tragedia, si vedrà costretto ad invocare ultimo sole quel sole, che ha visto, al mattino, la sua potenza e la sua empietà. E dall'umano dolore, dalla umana gelosia di Deianira viene ad Eracle il termine delle sue fatiche. La tragedia, che appare tutta umana, è, invece, tutta, secretamente divina [2]). L'uomo accetta e riconosce, nel suo dolore ed oltre il suo strazio, la parola di Dio.

Nel terzo stasimo delle *Trachinie*, dinanzi al messaggio di Illo, dinanzi a Deianira consacratasi, in espiazione, alla morte, il Coro sente e dice che ora soltanto l'oracolo si è compiuto (vv. 821-827). L'oracolo ha predetto al figlio di Zeus la fine di sue fatiche, al termine del dodecatlo. Ecco, ora è la fine. Il Coro interpreta la parola del poeta [3]), rivela la parola del Dio. Che è parola di morte per Deianira, è l'annunziata apoteosi per Eracle. Il Coro sa che Deianira è silenziosamente rientrata nelle sue stanze per darsi la morte (vv. 719-720). E non ha detto parola per trattenerla, per dire al figlio imprecante l' innocenza della madre [4]). Perchè? È, nel contegno del Coro, un' inverosimiglianza? [5]). No. il Coro, che è il poeta, sa che Deianira *deve* uccidersi, che Illo non può sapere innocente la madre se non quando ne stringa disperatamente il cadavere insanguinato (vv. 932-942).

Eschilo, nell'*Agamennone*, ha franto i ceppi della tecnica corale, ha spezzato l'unità dei coreuti, ha reso il coro drammatico, ha imaginato quella curiosissima scena deliberativa (vv. 1344-1371), che giustamente è tanto ammirata dai critici [6]). Sofocle ha fatto meglio, e ha fatto

---

[1]) Cfr. Zielinski, art. cit., p. 526, n. 12.

[2]) Cfr. Allègre, op. cit., pp. 47-48, 453; Perrotta, op. cit., pp. 175-176.

[3]) Cfr. A. Rahm, *Ueber den Zusammenhang zwischen den Chorliedern und Handlung in den erhaltenen Dramen des S.* (Diss. Erlangen), Sondershausen, 1907, pp. 27-28; Kunst, op. cit., p. 68.

[4]) Cfr., per esempio, Dopheide, op. cit., p. 24.

[5]) Come vuole, per esempio, il Perrotta, op. cit., pp. 163-164.

[6]) Cfr., per esempio, Wilamowitz, *Aischylos*, Berlin, Weidmann, 1914, pp. 174-175.

di più: ha superato il contingente; ha pronunziato, dinanzi all'umano dolore, la parola del Divino. Eracle è al suo termine; Deianira muore. La tragedia umana è compiuta, perchè si è rivelata coincidere perfettamente con la tragedia divina. Tutto è opera di Zeus. La parola di Zeus si è avverata: *τὸ θεοπρόπον.... τᾶς παλαιφάτου προνοίας* (vv. 822-823). *Πρόνοια*: la Provvidenza [1]). *Καὶ τάδ' ὀρθῶς ἔμπεδα κατουρίφει* (v. 827). Come Illo ha detto alla madre, che s'avvia al silenzio della morte: *οὖρος* (v. 815). Il buon vento [2]). E l'uomo nella rivelazione del Divino ha la coscienza della sua miseria, della sua cecità. Qui su la terra, dove tutto muta e crolla ed è tristezza e dolore, *ἔμπεδον* è, solo, il Divino. E solo il Divino conduce l'uomo al suo porto. Allo strazio, perchè nello strazio sia la catarsi. E dal dolore possa l'uomo risorgere: assurgendo, com' Edipo ed Eracle, al porto e alla pace del Divino [3]).

***

Deianira muore, perchè ha la vergogna e il rimorso del male commesso. Muore, perchè si sente silenziosamente condannata quale artefice di morte ad Eracle, perchè ha inteso la imprecazione del figlio, che le augura di soffrire tanto quant' ella ha fatto soffrire (vv. 819-820). Così muore Jocasta. Colpevole nella sua innocenza, colpevole del male involontariamente, inconsciamente compiuto. Nel fissare in volto i servi, Deianira piange (vv. 908-909). Piange, sopra tutto, quando, nel cortile della reggia, vede il figlio attento a preparare la barella che deve sorreggere Eracle. Si è dubitato di questi versi (vv. 901-903) [4]).

---

[1]) Cfr. RADERMACHER, *comm. ad loc.*

[2]) Cfr. le fini osservazioni di L. TRAUTNER, *Die Amphibolien bei den drei griech. Tragikern* (Diss. Erlangen), Nürnberg, Stick, 1907, pp. 86-87.

[3]) Su l'apoteosi di Eracle, a torto negata dai critici (cfr., per esempio, WILAMOWITZ, *Euripides' Heracles*, 2ª ed., I, pp. 155-156; MUELLER, op. cit., pp. 246-247; PERROTTA, op. cit., pp. 59-60), si veggano le pagine luminose di A. PATIN, op. cit., pp. 94-99; inoltre E. PETERSEN, *Die attische Tragödie*, Bonn, Cohen, 1915, pp. 50-52; POHLENZ, op. cit., pp. 212-213. Acute, ma non convincenti, le osservazioni di L. RADERMACHER, Edizione *Trachinierinnen*, Berlin, Weidmann, 1914, pp. 24-27.

[4]) Da T. v. WILAMOWITZ, op. cit., pp. 157-163; seguìto dal KRANZ, in « Sokrates », IX (1921), p. 33; dal KUNST, op. cit., p. 67, n. 1; dal PERROTTA, op. cit., pp. 168-169 e dal POHLENZ, op. cit., *Erläuterungen*, p. 60. Cfr. invece, DOPHEIDE, op. cit., p. 23.

Credo, a torto. Sofocle avrebbe difficilmente potuto rinunziare a un quadro di tanta immediatezza e di tanta efficacia. È, per Deianira, vedere il figlio in quell'attitudine, in quel momento, *la dernière poussée vers l'abîme*. La testimonianza ultima di quella che Deianira crede la sua colpa. Eracle, sì a lungo, sì passionatamente atteso, che doveva ritornare nella pompa trionfale della vittoria, e ritornare, pel suo dono fatale, «pien d'amore» (*πανίμερος*, v. 660), Eracle, pel suo dono appunto, ritornerà straziato su la barella, che Illo prepara, ora, per lui [1]). E piange le sue ultime lacrime nell'addio al suo talamo, che ora le pare di avere tradito ; lei sola, ora, e non Eracle [2]).

Illo, in quella morte e nel suo dolore per quella morte, avverte che la madre è incolpevole ; e bacia la madre e piange ; e lei e l'opera sua difende pur dinanzi al furore di vendetta che possiede Eracle (vv. 1122-1142) : *ἥμαρτε χρηστὰ μωμένη* (v. 1236). Illo le perdona : non Eracle. I critici l' hanno lungamente notato. Illo, che ha maledetto la madre e ha visto per la sua maledizione suicida la madre (vv. 932-933), sente vergogna e pentimento e raccapriccio di quanto ha fatto. Eracle, straziato dal dono di Deianira, vorrebbe vendicarsi e uccidere lei che col suo dono ha distrutto il suo corpo e la sua forza. Qui è, sopra tutto, il suo strazio : in questa antitesi, nel grottesco tragico del fortissimo eroe che si lamenta e geme e piange vinto da una donna, come il gigante Orione, che ha il sangue avvelenato da un granchiolino [3]). Ma non è per questo che non perdona. Quando Eracle sa che Deianira è innocente, che errò nel suo desiderio di bene, perchè, obiettano i critici, perchè non perdona ? [4]) Sofocle, è vero, ignora il perdono. Si saprà perdonare, sol quando gli uomini saranno riusciti a vincere l'odio. Neanche Antigone sa perdonare (*Ant.*, vv. 926-928 ; ma cfr. *Oed. Col.*, vv. 1189-1191). Ma, sopra tutto, qui, si badi, Eracle non perdona a Deianira e non parla più di Deianira, perchè la rivelazione

---

[1]) Su l'antitesi fra il corteo di Lica e il corteo di Eracle, cfr. specialmente Allègre, op. cit., pp. 6-8.

[2]) Che poi, per la trasposizione del mito compiuta da Sofocle, nel suo talamo di Trachis Eracle non abbia posato mai (cfr. Dopheide, op. cit., pp. 14-16 ; T. v. Wilamowitz, op. cit., pp. 101-102 ; Perrotta, op. cit., pp. 193-194) ha, per la poesia delle *Trachinie*, ben poco valore. Come ha ben visto il Kranz, in « Sokrates », IX (1921), p. 41.

[3]) Cfr. Perrotta, op. cit., pp. 58-59, 170-172.

[4]) Cfr. per tutti Jebb, Edizione *Trachiniae*, p. xxxvii ; Allègre, op. cit., p. 20.

ch'egli è straziato e vinto dal dono di Nesso gli è la rivelazione di un suo, e più antico, vaticinio; gli è nuova rivelazione del Divino; gli è chiaro segno che è l'ora del rogo su l' Eta, purgamento del suo frale, liberazione dalle scorie terrene. Deianira è dimenticata [1]), com'è dimenticato l' Umano. Così Edipo, l'ora dell'apoteosi, è dimentico di quella passionalità umana che ancor poco prima gli ha dettato la maledizione di Polinice. Eracle fino a quell'attimo ha imprecato e pianto. Ora, nelle sue parole, è la certezza severa del suo destino [2]). E può comandare; rimproverando al figlio una disobbedienza che sarebbe empietà (vv. 1245-1246). Comandare al figlio che Jole sia sua (v. 1219 e segg.); che il suo corpo sia arso, perchè il suo male si plachi ed egli ne guarisca e si salvi (vv. 1191-1209). Di qui giova ripensare il vaticinio dodoneo. Per Deianira e per Eracle era il dilemma: « morire o viver felice » [3]). Ma l'oracolo prediceva, invece, soltanto, la pace. Oltre la vita, oltre il dolore, oltre la morte. Illo questo non sa e vede. Le sue ultime parole sono aspre irose violente. Sembrano profferite da un eroe di Euripide [4]). Ma, anche, dice, Illo, che ignoto a tutti è il futuro (v. 1270). Egli accompagna il padre su la vetta del monte, perchè ivi il fuoco ne consumi e distrugga la spoglia mortale straziata. Crede accompagnare il padre al sepolcro. Ma il futuro, che la saga eroica manifesta [5]), è l'assunzione di Eracle all' Olimpo di Zeus. È la promessa, pel dolore umano, dell'al di là.

Rappresentava la tragedia delle *Trachinie* quest'assunzione, sì come l'*Edipo a Colono* rappresenta l'apoteosi di Edipo? Io non posso crederlo. Non mi sembra sostenibile, quanto pure fu sostenuto [6]):

---

[1]) Cfr. Allègre, op. cit., pp. 40-41; Pohlenz, op. cit., p. 210.

[2]) Cfr. O. Hense, *Studien zu S.*, Leipzig, Teubner, 1880, pp. 268-269 (che, tuttavia, a torto, non crede alla apoteosi di Eracle).

[3]) Perrotta, op. cit., p. 179. E cfr. Petersen, op. cit., p. 415.

[4]) Perrotta, op. cit., pp. 175-176: ma cfr. Haussleiter, diss. cit., pp. 31-33.

[5]) Può essere che nel suo protostadio la saga ignorasse l'apoteosi di Eracle: cfr. Zielinski, in « Philologus », 1896, pp. 492-494, 621. Ma, per le *Trachinie*, la cosa non ha veramente valore: quale degli spettatori avrebbe potuto conoscere quella saga primitiva? L' Eracle delle *Trachinie* è, in verità, malgrado Zielinski (cfr. specialmente p. 518) « der verklärte Herakles des Dodekathlos ». Cfr. T. v. Wilamowitz, op. cit., p. 152, n. 1.

[6]) Patin, op. cit., pp. 100-101, che cita una dissertazione, a me inaccessibile, *De Soph. Ajacis authentia* di Van Leeuwen. Cfr. Haussleiter, diss. cit., p. 33.

che la tragedia si conchiudesse o con la narrazione miracolosa di un ἄγγελος (cfr. *Oed. Col.*, v. 1579 segg.) o con un colpo di scena. Certo, giova non dimenticare che l' *Hercules Oetaeus* di Seneca — una tragedia che in tutta la sua seconda parte, descrittiva dello strazio di Eracle, ormeggia assai da presso le *Trachinie* — culmina, appunto, nell'apoteosi [1]). La quale, d'altronde, è il presupposto e la *moralité* della tragedia: *evexit ad aethera virtus* (cfr., specialmente, i vv. 1983-1988). Un presupposto che nelle *Trachinie* è sottinteso sempre e non espresso mai. Perchè invero — ed è la novità più originale dell'*Hercules* senechiano — qui non è mai cenno del *primo* oracolo, dell'oracolo dodoneo, la cui attuazione, invece, è il fondamento delle *Trachinie* [2]). L' Eracle di Sofocle assurge al Divino perchè, in ultima analisi, tale è la saga etea. L' Eracle di Seneca vi assurge perchè già su la terra, come il saggio degli Stoici, partecipa dell' Infinito e del Divino, e perchè, insieme, n' è fatto degno dal bene compiuto e dal dolore sofferto [3]).

Al più, si potrebbe credere che la tragedia si conchiudesse in una breve parola del Coro. Come l'ultima parola dell' *Elettra* dice traverso quali travagli la schiatta di Atreo sia rinata a libertà, così l'ultima parola delle *Trachinie* poteva significare traverso quanta morte e quanto dolore si fosse attuata la parola del Divino.

* * *

Forse, all' intelligenza compiuta delle *Trachinie*, nulla è più giovevole del paragone con l' *Eracle* euripideo. Paragonare, cioè, il dolore e il Divino delle *Trachinie*, alla umana e divina tragedia d' Eracle, quale ad Euripide piacque di creare. Chè, invero, poco giova il paragone, ove lo si limiti ad inferirne la cronologia delle tragedie, e, quindi, la dipendenza dell'una dall'altra. Dipendenza cronologica non significa,

---

[1]) D'altronde l'apoteosi è già nelle *Metamorfosi*, IX, vv. 229-272, una delle fonti, com' è noto, dell' *Hercules Oetaeus* (cfr., per tutti, L. Herrmann, *Le Théâtre de Sénèque*, Paris, « Les belles lettres », 1924, pp. 319-326, 500-501).

[2]) Cfr. Stahl, diss. cit., p. 14, n. 2.

[3]) Cfr. Herrmann, op. cit., pp. 397-400.

di per sè, dipendenza logica. Carl Robert [1]) ha diligentemente mostrato quanti suggerimenti, frammenti e spunti Sofocle deducesse dalle *Fenicie* pel suo *Edipo Coloneo*. Pure, nulla è più lontano delle *Fenicie* dallo spirito dell' *Edipo Coloneo*.

Così è dell'*Eracle* : anche se il Perrotta cerchi di convalidare oggi con argomenti metrici (pp. 69-72) la priorità cronologica dell' *Eracle*, già replicatamente sostenuta, a cominciare dal Wilamowitz e da Albrecht Dieterich [2]). Il confronto dimostra, in realtà, come sia limitatamente vera, ove non la si circoscriva ad una mera questione di tecnica, la tesi moderna di un Sofocle più e più euripideggiante lungo gli ultimi anni della sua vita. Da Euripide Sofocle dedusse temi e schemi e libertà metriche e ispirazioni musicali e un certo gusto — più genericamente ateniese, d'altronde, che particolarmente euripideo — del contrasto, dell' *ἀγὼν λόγων*. L' interrogatorio di Antigone è scena di émpito lirico ; il contrasto fra Clitemnestra ed Elettra ha la finezza lucida di un dibattito oratorio ; e vero *δικανικὸς λόγος* è l' auto-difesa di Edipo dinanzi a Teseo ed a Creonte [3]). Ma Sofocle non indulse mai — nè debbono ingannare certi luoghi del *Filottete* e di queste *Trachinie* [4]) — alle negazioni audaci de' primi e al pessimismo, sconsolato ed amaro, degli ultimi drammi euripidei. Perciò, i confronti — là dove li consentano l'affinità o l' identità dell'argomento (*Elettra – Elettra*, *Eracle – Trachinie*, *Fenicie – Edipo a Colono*) — giovano solo ad illumi-

---

[1]) Robert, *Oidipus*, Berlin, Weidmann, 1915, I, pp. 457-460. (Non dalle *Fenicie*, tuttavia, Sofocle avrebbe attinto il motivo di Colono, se l'esodo delle *Fenicie* è aggiunta posteriore e post-sofoclea, come sostiene Howald, op. cit., pp. 173-174. Ma non convince).

[2]) U. v. Wilamowitz, *Euripides' Herakles*², I, pp. 152-157 ; A. Dieterich, *Kleine Schriften* (Leipzig-Berlin, Teubner, 1911) pp. 48-68 ; cfr. T. v. Wilamowitz, op. cit., pp. 90-98, che esaurientemente confuta la tesi contraria di Zielinski, art. cit., pp. 621-632. Questa è ripresa ora da L. Parmentier, Edizione *Euripide*, III, Paris, « Les belles lettres », 1923, pp. 16-19 ; ma la sua dimostrazione non convince punto. Cfr., tuttavia, oltre le riserve di A. Mueller, op. cit., pp. 242-243 e del Jebb, Edizione *Trachiniae*, p. xxiii ; Pohlenz, op. cit., *Erläuterungen*, pp. 57-59, e, sopra tutto, Radermacher, Edizione *Trachinie*, pp. 28-41. Ricca di spunti sagaci, ma non convincente, la tesi di Petersen, op. cit., pp. 44-53.

[3]) Cfr., tuttavia, N. Festa, in « Atene e Roma », XX (1917), pp. 122-123.

[4]) Si veggano discussi presso Perrotta, op. cit., pp. 15-17 (*Phil.*, vv. 446-452 ; 676-686 ; *Trach.*, vv. 993-995, 1264-1274).

nare le diverse anime de' due poeti, e la visione diversa del Divino e la diversa sensitività del dolore.

Euripide, nello svolgimento dell'arte sua, gradatamente passa dalle tragedie del patriottismo e della passione, scritte lungo gli anni della guerra archidamica, alle tragedie del Divino e del dolore, che rispecchiano oggi a noi l'amarezza solitaria del poeta e la decadenza della sua Atene, che a grado a grado precipita dalla catastrofe di Sicilia, traverso le vicissitudini alterne della guerra deceleica, sino al disastro di Egospotami. A questo secondo gruppo ideale appartiene l'*Eracle*; prima delle *Troadi* (a. 415), è probabile; ma non molto avanti; e, comunque, senza dubbio, *dopo* la pace di Nicia. Gli anni che per Euripide si prepara e compie la delusione di Alcibiade.

Ma, al suo poeta, che sull'inizio della grande guerra ne cantava l'inno trionfale [1]) (*Med.*, vv. 824-845), ancora sorride la imagine, augusta e pia, della patria. Euripide ancora idoleggia in Teseo la *pietas* illuminata di Atene. Il monito disperante delle *Troadi* è ancora lontano [2]). Ma l'animo del poeta non è per questo men triste. Perchè egli sa che unico retaggio dell'uomo è l'infelicità ed il dolore. E quanto più l'uomo è grande, nobile, alto e buono, tanto più amara è la sua sorte. L'*Eracle* di Euripide anticipa già quasi e preannunzia l'Eracle stoico-cinico, modello di sapienza, perchè sa compiere il bene e non cedere al male. Euripide non crede più — ed è la prima parola della sua poesia — alla tradizionale spiegazione del dodecatlo. Eracle soffre e lotta perchè sì comanda il destino (v. 21): perchè destino degli uomini è, dunque, la battaglia e il dolore. Il destino: non il volere. L'antitesi, appunto, dell'Eracle sofocleo; che lotta e ha il gusto della battaglia, nè il figlio trema per lui, perchè combattere è il costume del padre (*Trach.*, vv. 88-89) [3]). Eracle combatte perchè è il suo destino e perchè dalla sua gesta viene agli uomini la sicurezza del vivere; ma il più vero palpito del suo

---

[1]) Cfr. A. Ferrabino, *L'impero ateniese*, Torino, Bocca, 1927, pp. 65-66; Pohlenz, op. cit., pp. 272-273.

[2]) Cfr. Wilamowitz, *Her.*², I, pp. 134-135. Le altre date proposte (a. 422-421: Dieterich, op. cit., pp. 64-65; cfr., tuttavia, *ibid.*, p. 381 = *RE*, VI, col. 1258; a. 424: Parmentier, op. cit., pp. 15-16) sono affatto da escludere. Per la evoluzione della tragedia euripidea, cfr. specialmente G. Murray, *E. and his age*⁷ (London, Thornton Butterworth, 1927) ed ora Pohlenz, op. cit., *passim*.

[3]) Cfr. Allègre, op. cit., p. 5, n. 2.

cuore è all'ora del suo ritorno alla sua casa, fuor dalle tenebre dell'oltretomba, terminate alla perfine le sue fatiche [1]). Ritorna alla sua casa, dove trepidanti l'attendono la tenerezza ansiosa de' suoi piccoli figli e la devozione fedele della consorte e l'orgoglio del vecchio padre. Torna, quando per i suoi più è imminente l'ora della morte, quand'egli ha vinto la morte e viene, dai regni di Ade, apportatore di vita: liberatore, consolatore. Più veramente che nell'*Alcesti*, qui Eracle vince Thanatos. E, per un attimo almeno, pare si possa credere alla vittoria dell'uomo, che voglia e compia il bene, su tutto che è la violenza, il male, la morte.

Eracle, nella prima parte del dramma, è quel medesimo *umano* eroe, uomo perchè eroe ed eroe perchè uomo, che si ammira e si ama nel suo dolore [2]). Non vi sono due Eracli, come non vi sono due drammi staccati. E nulla è più umilmente e commoventemente umano di que' versi (574-578), dove Eracle dice la vanità delle sue fatiche, se poi non valga a salvare la consorte e i figli e il padre. E l'ardore della battaglia, da cui si sente pervaso (vv. 565-573), non è malcelata voluttà di sangue, ma desiderio, soltanto, di fare liberi e vendicati i suoi cari. E sa che la gloria più vera viene a lui non dalla gesta compiuta, ma dalla volontà di affrontare la morte per quelli che ama (vv. 578-582).

Zeus può abbandonare i suoi figli: non l'uomo. Le parole crucciose di Amfitrione (vv. 339-347, 498-502) contrappongono la pietà umana al gelido silenzio degli dei. *Ἀρετῇ σε νικῶ θνητὸς ὢν θεὸν μέγαν· παῖδας γὰρ οὐ προύδωκα τοὺς Ἡρακλείους* (vv. 342-343) [3]). La divinità è impassibile: l'uomo soffre e piange e ama. La divinità abbandona alla morte: l'uomo salva dalla morte le creature della sua passione. Ma Eracle, che giunge a salvare Megara e i figli, uccide Megara

---

[1]) Cfr. P. Masqueray, *E. et ses idées*, Paris, Hachette, 1908, p. 259, per molto fini osservazioni sul v. 631.

[2]) Contro le interpretazioni di Wilamowitz, *Her.*², I, pp. 128-129 (ed, ora, di Pohlenz, op. cit., pp. 313-314) cfr. H. Weil, *Études sur le drame antique*, 2ª ed., Paris, Hachette, 1908, pp. 191-192; Petersen, op. cit., pp. 38-40; Parmentier, op. cit., p. 5, n. 2; Perrotta, op. cit., pp. 62-63. Cfr., tuttavia, P. Friedlaender, in «Die Antike» II, 1926, pp. 85-86.

[3]) Cfr. W. Nestle, *E.*, Stuttgart, Kohlhammer, 1901, pp. 105-107; Masqueray, op. cit., pp. 131-132. Si meditino anche queste parole di F. L. Lucas, *E. and his influence*, London, Harrap, s. a., ma 1924, p. 6: « the *Heracles Mad*, tale of divine injusty and human loyalty ».

e i figli. Una onda di follia lo travolge e nella follia uccide [1]). Una follia che è opera divina. La scena tra Iride e Lyssa è l'antitesi alla scena di Eracle che ritorna e salva [2]). È antitesi all'umana scena del Bene la scena divina del Male. Eracle, per tutto il bene compiuto e il dolore sofferto, per tutta la sua tenerezza e il suo amore a' suoi cari, questo deve ottenere: di essere, al termine della sua giornata mortale, «l'uom più infelice, che sia nato mai» (vv. 1014-1015).

Pensiamo all'altro innocente, all'altro infelicissimo fra tutti i mortali: Edipo. Edipo accetta il suo destino, e prende la sua croce, e cammina, perch' è il suo dovere di uomo, perchè non è mai troppo tardi per farsi puri. Eracle è ugualmente innocente e tutta l'opera sua è stata compiuta a pro' della Grecia (vv. 1309-1310). Ma per la sua innocenza non vi è premio, per le sue fatiche non vi è pace, pel suo dolore non vi è resurrezione, catarsi. Edipo, nella sua cecità, nella sua debolezza, nella sua miseria, sa, non di meno, e l'oracolo di Apollo glien' ha dato l' infallibile promessa (*Oed. Col.*, vv. 87-93), che v' è un termine, una sede, il riposo, la pace e la luce di Dio. Eracle sa che l'uomo è perpetuamente infelice, perchè perpetuamente servo. Servo perchè debole. Debole perchè uomo. E la vita è una vana teoria di sciagure. Ed Eracle è nato dalla voluttà di Zeus, per la gelosia di Era. E il dodecatlo s' incorona e conchiude nella strage de' figli (vv. 1279-1280). Eracle, al termine delle sue vittorie, al culmine della sua gloria, non ha più la volontà di vivere. È ormai stanco d'essere il capriccio e il ludibrio di una dea. L'esperienza della sua vita, l' insegnamento delle sue sofferenze, è il suicidio. Morire: come Edipo avrebbe voluto. Ma nè Edipo nè Eracle si uccidono. Perchè non si deve. L'ammonimento di entrambi è che bisogna vivere sino all'ultimo il proprio dolore [3]). Ma il dolore di Edipo ha il termine in Dio. Il dolore di Eracle

---

[1]) Si ricordi la razionalistica esegèsi della follia di Eracle presso A. W. Verrall, *Essays on four plays of E.*, Cambridge, university press, 1905, pp. 140-142, 173-174.

[2]) A titolo di curiosità, cfr. la spiegazione del Verrall, op. cit., pp. 163-173, secondo cui la scena sarebbe un sogno del Coro; G. Norwood, *The riddle of the Bacchae* (Manchester, University press, 1908), pp. 148-150; le ottime osservazioni di Petersen, op. cit., pp. 30-32 (e, per la pazzia, *ibid.*, pp. 40-42); di J. T. Sheppard, in «Classical Quarterly» X (1916), p. 72, e, infine, cfr. W. N. Bates, *E.*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1930, p. 105.

[3]) Cfr. Wilamowitz, *Her.*², I, pp. 130-132; H. Steiger, *E.*, Leipzig, Dieterich, 1912, pp. 51-52.

si conclude in se stesso, nell'adempimento del dovere. Il dovere di essere uomini; e tanto più si è uomini, quanto più si vive il dolore. Il proprio e l'altrui. Teseo salva Eracle, a testimoniare che il dolore soltanto si vince ove lo si condivida, e superi nell'amore [1]). Perchè gli uomini vogliono e sanno amare. E solo dagli Dei viene agli uomini il Male. Pur non di meno, il poeta, se anche nella scena d' Iride e Lyssa ha, direi plasticamente, mostrato gli Dei artefici di Male non può credere che questo sia vero. Non può credere, come narrano i miti e cantano i poeti, all' inimicizia degli Dei. Veramente, qui è quasi un'applicazione *a contrario* della dottrina senofanea. L'uomo si crea il Dio a sua imagine e somiglianza. Perciò, l'uomo non può imaginarsi il Divino se non come l' ipostasi di un *io* umano sublimato. E l'uomo che è, e vuole essere, buono e giusto, non può non imaginarsi gli Dei supremamente buoni e supremamente giusti. « Se gli Dei compiono il male, non sono Dei ». Il verso famoso del *Bellerofonte* ritorna qui, in quest'argomentazione: a condanna degli Dei. L'*Eracle* inizia tutta una serie di drammi, che saranno gli ultimi del poeta. Le *Troadi*, *Elettra*, le *Fenicie* poggiano ugualmente su questa esigenza: su l'antitesi, quindi, fra l'Uomo e il Dio, fra il Bene e il Male [2]). Sofocle supera l'antinomia, nel mistero della Trascendenza. Euripide al misticismo non giunse mai. Perciò, è più agevole intenderlo, perciò è facile intendere, perchè lo si sia tanto amato in tempi anche recenti, e ancora si continui a studiarlo e ad amarlo, e tanto moderno lo si senta e vicino alla nostra anima. Perch'egli è, veramente, il poeta dell'umano dolore: un dolore senza pace, perchè senza Dio. Un dolore, ch' è vile fuggire con la morte, che si deve durare, perch' è la vita: il fondamento e la nobiltà della *nostra* vita. Il poeta lo sa. In questa stessa tragedia egli ci ha rivelato la parola del suo cuore: *οὐ παύσομαι τὰς Χάριτας | Μούσαις συγκαταμειγνύς* (vv. 673-674) [3]). La delusione, l' incomprensione,

---

[1]) Wilamowitz, *Her.*², I, p. 129; Pohlenz, op. cit., pp. 316-317. Le obiezioni di Petersen, op. cit., pp. 43-44, non convincono. Meno ancora persuade l'esegèsi di G. Ammendola, Edizione *Eracle* (Torino, Paravia, 1925), pp. xvi-xix.

[2]) Non credo, pertanto, si debba limitare la *moralité* dell'*Eracle* a una lezione di umana *σωφροσύνη*, come sembra concludere J. T. Sheppard, nel suo, d'altronde acutissimo, studio *The formal beauty of the Hercules furens* (« Classical Quarterly », X, 1916, pp. 72-79). Cfr. *ibid.*, XI, 1917, p. 3.

[3]) Wilamowitz, *Her.*², I, pp. 132-133; Pohlenz, op. cit., pp. 318-320; Murray, *E.*, pp. 105-106.

la solitudine, la tristezza, il rancore, nulla vale. Egli « non cesserà »: egli *deve* cantare il dolore degli uomini, perchè la sua parola di dolore è la parola della fraternità umana. Egli dev'essere come quell'ape, di cui parla Megara (vv. 487-489). Egli deve succhiare, non il soave nettare di tutti i fiori, ma l'acido e l'amaro di tutte le lacrime; e dell'universale dolore egli deve fare la materia della sua anima e la forma del suo canto; e l' universale dolore del suo canto deve placare il dolore di ognuno. Per questo la parola di Euripide è divenuta, oggimai, la parola di chiunque assurga, frangendo la contingenza del dolore, alla serena contemplazione dell' Idea [1]).

Questo *Eracle* di Euripide nulla ha ormai più di comune, o di affine, alle *Trachinie* sofoclee. Di leggieri s' intende come sia stata più facilmente compresa la parola di Euripide; come di qui si sia tratta un' ingiustificata condanna delle *Trachinie* [2]). Perchè al termine, dopo il dolore e la morte, è più agevole intendere la parola della desolazione e delle lagrime (vv. 1427-1428), su cui l'*Eracle* si conchiude, che non la parola del Divino: *κ' οὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεῦς* (*Trach.*, v. 1278). Euripide, l'uomo cui un peso è il dolore e pel quale il dolore non ha un senso *divino*, china il capo in accorato e pensoso raccoglimento: Sofocle, conscio della necessità e della costruttività del dolore, si prostra, religiosamente, nel silenzio rapito dell'adorazione.

PIERO TREVES.

---

[1]) Un solo esempio: WILAMOWITZ, *Platon*², Berlin, Weidmann, 1920, I, p. VI.

[2]) Sopra tutto si ricordi il giudizio di WILAMOWITZ (*Her.*², I, pp. 153-157) su le *Trachinie* (donde, A. MUELLER, op. cit., pp. 409-412). Contro queste aberranti interpretazioni, cfr. PERROTTA, op. cit., *passim*, specialmente pp. 47-49, 56-58.

LIBRI RICEVUTI.

A. JARDÉ. *Athènes Ancienne.* Paris, « Les Belles Lettres », 1930, di pp. 46 con tavole.

ESTHER ISOPEL MAY. *The « de Jerusalem celesti » and the « De Babilonia infernali » of fra Giacomino da Verona.* Florence, Le Monnier, 1930, di pp. 133.

L. LANDUCCI. *Un centenario d'alto momento nella storia della civiltà. Le « Pandette » di Giustiniano (530-1930).* Discorso. Estr. dagli « Atti e Memorie della R. Accad. di Padova », 1929-30.

IL CAMPO ACHEO SOTTO TROIA
E UN'ECATOMBE TAURINA FILOLOGICA

Il Prof. Patroni, tramutando in articolo, la cui « redazione si imponeva », una di quelle recensioni « ampie e che ristudiano a fondo tutto l'argomento come *suol* farne », ha dianzi pubblicato un saggio (*Questioni di topografia troiano-omerica* in « Athenaeum », N. S., IX, 1931) per dimostrare che « l'argomento principe » per risolvere il problema dell'ubicazione del campo acheo, l'argomento con cui « si taglia la testa al toro, anzi a parecchi tori ad un colpo: una vera ecatombe di argomenti contrarî »..... è dato da un passo del XII dell'*Iliade*, « capitalissimo », che io ed il Vellay, sostenitori della posizione sui Dardanelli non avremmo riletto nel contesto o avremmo riletto disattentamente (ci concede dunque per lo meno una qualche lontana prima lettura), cui non avrebbe badato nessun antico e moderno « non escluso Strabone », e che sarebbe sfuggito perfino ai sostenitori dell'ubicazione alla Baia di Besika: il Brückner ed il Dörpfeld.

Si tratta di quel passo, che, precorrendo i fatti, allude alla distruzione del muro costruito dagli Achei a difesa del loro campo, operata dagli Dei, a guerra finita. Rivediamolo: Apollo e Posidone decidono di abbattere il muro:

ποταμῶν μένος εἰσαγαγόντες
ὅσσοι ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων ἅλαδε προρέουσιν,
20 *Ῥῆσός θ' Ἑπτάπορός τε, Κάρησός τε Ῥοδίος τε,*
Γρήνικός τε καὶ Αἴσηπος, δῖός τε Σκάμανδρος,
καὶ Σιμόεις, ὅθι πολλὰ βοάγρια καὶ τρυφάλειαι
κάππεσον ἐν κονίῃσι, καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν·
τῶν πάντων ὁμόσε στόματ' ἔτραπε Φοῖβος Ἀπόλλων,
25 *ἐννῆμαρ δ' ἐς τεῖχος ἴει ῥόον....*

Per me, che ritengo evidente, da tanti passi omerici (II 464-476; V 36 sg.; XI 498 sg.; XVI 395 sgg.; XIV 33 sgg.; XX 51 sgg. ecc.), che la battaglia si svolge, per i poeti, nella pianura Scamandria, verso l'Ellesponto, non trovo che una semplice conferma nel passo

in questione: « si tratta di fiumi che sfociano tutti nell'Ellesponto e nella Propontide, e non mai nell' Egeo » (« Atene e Roma », 1930, p. 5; *Omero e la Storia*, in corso di stampa, p. 73). Al più, potrei aggiungere che il passo pare ritoccato, come risulta dal contrasto fra l'azione dei singoli Dei, secondo il verso 18 e 24 e sgg.

Il Patroni invece ne deriva:

che *tutti* quei fiumi ebbero ritorto il corso e la foce, per una piegatura che « si avvicina alquanto all'angolo retto », come sappiamo dai cocchieri specialmente napoletani « maestri dell'arte »: di fatto il significato di *τρέπω* andrebbe ricercato « in tutta la geografia, compresa l'astronomica, e nell'arte degli aurighi »;

che, « sia logicamente.... sia grammaticalmente », « i fiumi principalmente adoperati nella distruzione sono con tutta evidenza i due nominati per ultimo », ossia lo Scamandro ed il Simoeis, i quali ebbero anch'essi rigirato di una novantina di gradi il corso verso l'ovest, verso la Baia di Besika.

Va da sè che tutta questa interpretazione è indimostrabile, perchè:

l'esempio del Simoeis, scorrente da est verso ovest fino a sfociare nello Scamandro, e che quindi, se anche fosse stato diretto verso Besika, avrebbe conservato il suo corso, prova che non *tutti* quei fiumi furono nel pensiero del poeta ritorti;

la direzione del fiume unico risultante, risponde al declivio normale della pianura troiana — ossia alla valle dello Scamandro — caratterizzata all'evidenza dall'accenno alle armi ed eroi cadutivi durante la guerra (v. 22-23);

la frase:

τῶν πάντων ὁμόσε στόματ' ἔτραπε,

tradotta egregiamente dalla didotiana « horum omnium *eodem* ostia convertit », ha la sua idea fondamentale non nell'esser stati tutti i fiumi ritorti, ma nell' averli ritorti per congiungerli *insieme in un'unica foce*;

e tale foce può bene corrispondere a quella di uno dei fiumi stessi; e per questo il sistema dello Scamandro e del Simoeis, a cui furono aggiunte, ritorcendole, le acque degli altri fiumi, è nominato per ultimo: sono di fatto essi, che, ingrossati, abbattono le mura sorgenti ai lati della loro foce.

All'opera di Apollo che riunisce i corsi dei fiumi, si aggiunge secondo il poeta (v. 25 sgg.) quella di Zeus che fa piovere per altrettanti

giorni, e di Posidone che colle onde (dell'Ellesponto: cfr. v. 30) distrugge le mura:

> .... ἐκ δ' ἄρα πάντα θεμείλια κύμασι πέμπεν
> φιτρῶν καὶ λάων, τὰ θέσαν μογέοντες Ἀχαιοί·
> 30 λεῖα δ' ἐποίησεν παρ' ἀγάῤῥοον Ἑλλήσποντον
> αὖτις δ' ἠϊόνα μεγάλην ψαμάθοισι κάλυψεν,
> τεῖχος ἀμαλδύνας· ποταμοὺς δ' ἔτρεψε νέεσθαι
> κὰρ ῥόον, ᾗπερ πρόσθεν ἵεν καλλίῤῥοον ὕδωρ.

Qui, secondo il Patroni: « Omero.... descrive addirittura la baia di Besika! Posidone ristabilisce un lido grande, coperto di arena asciutta, senza foci nè fiumi.... Dunque la località che Omero designa, e certo descrive dal vero, è una insenatura dove non ha foce nessun fiume e con un gran lido arenoso: caratteri che, su tutte le coste della Troade, ricorrono solo alla baia di Besika, di cui la descrizione omerica può quasi dirsi fotografia ».

Ma qui il Prof. Patroni ha inserito concetti che nell'*Iliade* non esistono: di un lido coperto di arena *asciutta, senza foci nè fiumi* (che non mancano d'altronde del tutto neppure a Besika). Il poeta fa solo risaltare il contrasto fra il momento in cui la spiaggia era tutta ingombra del grande muro acheo, e quello successivo in cui, distrutto completamente il muro, tornò piana e coperta d'arena.

Non creda dunque il Patroni, colla sua tentata ecatombe di tori (non viene alla mente il « taurofago Cratino » d' Aristofane, *Rane* 357 ?), di aver mutato in nulla il problema omerico della topografia di Troia. Nè creda di aver fatto cadere « i castelli in aria architettati mediante il puerile ed adusato giochetto di distribuire i canti dell'epos in una serie più antica ed una più recente ad arbitrio dello studioso ». Quando sarà pubblicato il mio volume su *Omero e la storia* (in corso di stampa presso il Bemporad: si cfr. per ora *Omero fonte storica*, in « Marzocco », 1931, nn. 18-21), egli si avvedrà, probabilmente, che le mie ricerche non si limitano al solo problema topografico di Troia, ma si rivolgono a tanti altri argomenti che ne confermano le conclusioni; che non ripeto davvero la « bislacca teoria delle canzoni cucite insieme » dando prova « di cultura arretrata »; ma, che anzi, mi sforzo di additare in « Omero » tanti preziosi dati di fatto, di solito trascurati dalla facilona e pigra lettura dei meno dotti degli « unitari ».

LUIGI PARETI.

RECENSIONE

Arte poetica di ORAZIO. Introduzione e commento di AUGUSTO ROSTAGNI. « Biblioteca di Filologia classica ». — Torino, Chiantore, MCMXXX; 8°, pp. CXII-132 [1]).

Dopo il commento importantissimo della *Poetica* di Aristotele, il Rostagni pubblica ora questo, altrettanto pregevole, del *De arte poetica* di Orazio, con una maggiore copia di note e con più larghezza di fatti, storicamente accertati.

Un'ampia *Introduzione* di 8 capitoli discute problemi fondamentali per la interpretazione storica dell'epistola.

Nel cap. I l'A. espone il suo intento: considerare l'*Arte poetica*, quale documento di critica letteraria, conforme alle tradizioni che vi confluiscono.

Nel cap. II è discussa la difficile questione cronologica. Il R. pone l'epistola circa il 15 a. C.

Il cap. III dimostra, in confronto alle precedenti interpretazioni, come l'*Arte poetica* abbia unità, coerenza e ordine.

Secondo il cap. IV, argomento precipuo ne è la poesia drammatica, rispondentemente alla teoria di Aristotele. Il quale considerava il dramma *mimesi* del *mito*, che è connessione di fatti « possibili », secondo la legge del « verisimile o necessario », ossia dell' « universale » (*τὸ καθόλου*), di cui la poesia è l'espressione; come la storia, del « particolare » (*τὸ καθ'ἕκαστον*). Fermo nel concetto del verisimile = universale, Aristotele escludeva dal concetto di arte tanto l' *inverisimile* e l'*assurdo*, quanto l'accaduto della storia. Non è certo che Orazio conoscesse la *Poetica*: la conosceva bensì Filodemo. Ma Orazio ne risente, qui, l' influsso a tal segno da rivolgere quasi tutta la sua attenzione al dramma, che presso i suoi connazionali ebbe scarso svolgimento.

Cap. V. Fino da Aristotele è netta la distinzione fra *contenuto* e *forma*: e secondo i vari indirizzi fu data varia importanza all'uno o all'altro dei due elementi. La scuola peripatetica ebbe tendenze conciliative. Così anche quanto alla distinzione fra *τέχνη* e *φύσις*. Secondo

---

[1]) È pubblicata a parte anche una *edizione minore*, per uso scolastico, nella quale alla *Introduzione* è sostituita nna *Prefazione* (pp. XI).

i trattati ellenistici la τέχνη (*ars*) è suddivisa in : ποίησις (*res*, *inventio*), ποίημα (*ordo*, *elocutio*, ecc.) e ποιητής (*artifex*). Il fine dell'arte, della poesia in ispecie, fu molto discusso : a Platone rispose, notoriamente, Aristotele anche con la *catarsi*. Donde le due correnti : dell'arte-meretrice e dell'arte-pedagogo. Anche in questa la teoria peripatetica, seguìta da Orazio con il concetto dell' *utile-dulci*, volle essere conciliativa : i fatti veri e i verisimili sono ammessi in poesia in quanto istruttivi ; gli assurdi, in quanto dilettevoli.

Orazio, è detto nel cap. VI, attinse largamente al peripatetico Neottolemo di Pario ; e l'epistola è suddivisa secondo lo schema ellenistico predetto : nel quale la parte più importante e diffusa è la seconda (il ποίημα), di cui la dote precipua è la *chiarezza*, come della ποίησις la *brevità*. Per Orazio, come per i Paripatetici, il diletto consiste nella elocuzione, il giovamento nelle cose rappresentate. L'utile della poesia sta nella semplice rappresentazione della realtà, che è di per sè stessa istruttiva. Neottolemo si riferiva particolarmente alle cose *vere* o *verisimili*, attinte alla realtà o alla tradizione, e raccomandava la originalità e la ἀλήθεια ; escludeva, in genere, l'*assurdo* e l' *impossibile*.

Cap. VII. Le censure che Filodemo, nel *Περὶ ποιημάτων*, muove contro Neottolemo, rappresentano l'opposto dell'*Arte poetica*. Egli, per esempio, contraddice nettamente all' idea, che la rappresentazione della realtà sia il contenuto della perfetta poesia. Oltre i fatti veri e i verisimili, anche i soggetti più favolosi e falsi, purchè vivamente imaginati e artisticamente rappresentati, hanno diritto di cittadinanza nella poesia. Filodemo annulla ogni distinzione tra forma e contenuto. Alcuni suoi frammenti hanno un riscontro impressionante in idee del De Sanctis. Conosceva Orazio la critica di Filodemo ?

Cap. VIII. Probabilmente sì : ma non ne fece conto, perchè negativa e inutile alla pratica dell' insegnamento. Orazio, poi, propendendo allo Stoicismo, preferiva un'arte il cui contenuto morale e civile fosse utile. I precetti tradizionali divengono parte integrante della sua arte. Questa sua epistola contiene, per così dire, « il programma della poesia augustea ».

Come la Introduzione è intesa a ricostruire la genesi storica dell'*Arte poetica*, così il Commento ne è ampia illustrazione e conferma. Nessun problema è trascurato che interessi l' interpretazione dell'epistola oraziana, nè vi è particolare che non sia posto in opportuno rilievo. In molti punti il R. afferma ragionatamente la sua propria opinione. La notevole ampiezza del commento, dotto acuto e perspicuo, è bene giustificata dal copioso materiale che l'A. deve esporre per l'adeguata illustrazione di quest'opera così densa di idee e di riferimenti storici. Questo commento, com' è l'ultimo in ordine di tempo, così è anche il resultato di ulteriori studi sulla estetica antica, ai quali il R. ha dato un contributo notevolissimo. L'*Arte poetica* riesce, ora, ben chiarita nel suo contenuto, male inteso finora per l'apparente

disordine di idee [1]). Essa è l'opera di un geniale artista che tratta poeticissimamente un argomento retorico scolastico. Egli ama, come sogliono i grandi poeti, le rapide sintesi, i bruschi passaggi, in cui lascia sottintese le idee secondarie. Solo un lettore ben preparato può intendere. In modo consimile, nel suo genere così diverso, il Carme dei *Sepolcri* ha dato tanto filo da torcere ai critici mal destri o poco sensibili. Inoltre l'epistola, ora, è posta in una luce più giusta, quale anello di congiunzione nella storia dell'estetica antica.

In così vasta e ardua materia non si può tutto approvare senza riserve: e la ben giusta ammirazione con cui dobbiamo accogliere anche quest' opera, così utile ed importante, dell' illustre autore, non impedirà di esprimerne modestamente alcune.

Le indagini sulla datazione dell'epistola, per quanto svolte largamente con dottrina ed acume, non riescono ad una dimostrazione inoppugnabile. Gravi obiezioni ha già mosse il Philippson; il quale, del resto molto elogia l'opera del R. [2]).

La sorprendente modernità del pensiero di Filodemo, in quanto sostenne l' identità tra forma e contenuto, è ben illustrata dal R. [3]). Ma non è meno ammirabile la grandezza di Aristotele, la cui teoria estetica tanto influsso ha esercitato fino ad oggi, e in qualche lato risulta ancora una divinazione. Invece il R. preferisce metterne in luce le inevitabili manchevolezze, e le deviazioni successive. L' idea meravigliosa di Filodemo è, dopo tutto, come il risultato di particolari, sottili discussioni polemiche, ed è, sia pure vagamente, già prima contenuta in espressioni sporadiche di altri: come *Rem tene, verba sequentur* di Catone, *Verbaque provisam rem non invisa sequentur* della stessa *Arte poetica* (v. 311; cfr. v. 40 sg.), e tante consimili di Cicerone. Sono spunti e accenni fugaci, è vero, ma possono anche attestare una tradizione di cui noi abbiamo perdute le tracce. Comunque, esse bastano, mi sembra, a farci escludere l'assoluta novità e indipendenza del concetto di Filodemo. Il quale, poi, non ha raccolte le sue idee in un sistema teorico, non ha determinato correnti di pensiero, nè ha lasciata alcuna impronta che si possa, anche lontanamente, paragonare a quella della *Poetica*.

L'*Arte poetica* di Orazio è, fra gli altri, un documento mirabile del culto che meritò il pensiero aristotelico, anche se, non sempre, ne fu intesa la grandezza. Orazio stesso coglie giustamente molti particolari, mentre gli sfuggono le visioni teoriche. Egli, ad esempio, attraverso la concezione ellenistica, mantiene fede all'idea di Aristotele,

---

[1]) Non vogliamo, però, dimenticare, fra l'altro, l'articolo fondamentale del NORDEN, in « Hermes », 1905, che il R. naturalmente cita. — Forse il R., a volte, divide e suddivide troppo minutamente le parti dell'epistola.

[2]) « Bollettino di Filologia classica », giugno 1930.

[3]) Vedi gli articoli in « Rivista di Filologia classica », dicembre 1923-marzo 1924.

che la poesia, di cui modello ideale è quella drammatica, sia *exemplar vitae* (v. 317). Ma in questo rapido accenno si perde l'alto significato teorico, strettamente connesso al concetto dell'*universale*.

A torto il R. insiste nel dire che Aristotele, fisso nel suo concetto del *verisimile* (= *universale*), affermava che le cose *inverisimili*, *assurde*, *impossibili*, debbono essere sbandite dalla poesia, o, se mai, le ammetteva solo eccezionalmente, per il piacere che procurano agli uditori [1]). La *verisimiglianza*, secondo Aristotele, era un postulato fondamentale dell'essenza dell'arte. Conforme al suo sistema, egli ebbe così fisso lo sguardo alla realtà contingente, che tra questa e l'arte stabilì un indissolubile rapporto. E per questo non potè giungere al concetto moderno di *attività creatrice*, secondo cui il fenomeno artistico si considera in sè e per sè, come una realtà vera e coerente solo rispetto a se medesima. Aristotele avvicinò la poesia alla filosofia, in quanto l'una e l'altra, ciascuna a suo modo, siano visione e interpretazione, l'arte anche riproduzione, del mondo in cui viviamo. La *verisimiglianza* era, dunque, per allora, un principio in se stesso giustissimo; ancora più giusto, poi, se dovesse proprio coincidere, come sembra al R., con l'*universale*: che è, però, da altro punto di vista, teoricamente più profondo e più vasto. D'altronde ancor oggi si continua a dire che una data espressione di arte è piena di verità e di vita, riferendoci appunto alla comune realtà.

Comunque, Aristotele intuì giustamente che la sorgente dell'arte è la realtà nel suo vario manifestarsi. Ma l'arte, anzitutto, come libera imagine a larghi riflessi, in tanto arreca ἡδονή, in quanto riproduce migliorando: così la pittura, che rende piacevoli anche le cose più ripugnanti, così la poesia, che della vita comune esprime un significato universale. Non solo: ma l'arte può anche alterare la comune realtà, e tuttavia rispondere al compito suo. La pittura, pur alterando la verità naturale, sa darci rappresentazioni ben riuscite e convincenti; la poesia, a sua volta, non è l'assurdo, l' inverisimile, così da riuscire *incredibile*, ma ben può, essa, rappresentare anche l'*assurdo*, l' *irrazionale*, e perfino l' *impossibile*, che, essa appunto, rende credibili e piacevoli, come seppe fare Omero [2]).

Dice esplicitamente Aristotele ('60 *a* 11 sgg.): Nelle *tragedie* si deve introdurre il *meraviglioso*; nell'*epopea* è anche possibile l' *irrazio-*

---

[1]) *Introd.*, pp. XLVI, LVI, LXXXII e XCII segg.; 4, 45, 49, 53, 98 ecc., del Commento. Cfr. *Aristotele e aristotelismo ecc.*, p. 119.

[2]) *Poet.* '60 *a* 13, 19, 35; '60 *b* 2, 20; '61 *b* 5, 9, 12; *passim*. Cfr. il capitolo *L' irrazionale e l' impossibile*, p. 356 sgg., del mio scritto *La mimesi artistica secondo Aristotele* (in « Studi di Filol. classica », N. S., vol. IV, fasc. IV). — Un'eco delle idee di Aristotele si ha, per esempio, in *Quintil.* X 1, 28: (la poesia è un *genus.... quod solam petit voluptatem eamque etiam fingendo non falsa modo, sed etiam quaedam incredibilia sectatur*), e anche nel *Περὶ ὕψους*, come spero di dimostrare in apposito scritto.

nale, fonte precipua del meraviglioso; e due volte ripete che *in poesia è preferibile l' impossibile verisimile al possibile incredibile* ('60 *a* 26; '61 *b* 11).

Gli importanti capitoli XXIV e XXV della *Poetica* difendono così la pittura che la poesia da formali accuse che si movevano allora contro di esse. Ivi appunto si trovano giustificazioni allo *ψευδῆ λέγειν*, come anche all'*ἀδύνατον*, conforme alle particolari esigenze, alle opportunità varie, e soprattutto alla bellezza dell'arte [1]).

Il R. esalta l'originalità del pensiero di Filodemo, anche di contro al concetto peripatetico-ellenistico della utilità della poesia, in quanto rappresentazione della realtà. Ma questo non tocca il maestro. Il quale, è vero, ammette una volta ('48 *b* 15) che il godimento dell'arte sia dato dal riconoscere la somiglianza fra ritratto e originale; ma subito dopo accenna anche ad altri motivi determinanti la *ἡδονή* dell'arte. La quale, come si è visto, può riuscire al suo compito anche alterando la realtà delle cose. « A Filodemo, dice il R. (p. C), pare che non solo le cose *vere*, e non solo le *verisimili*, ma anche i soggetti più *favolosi* e *falsi* abbiano diritto di cittadinanza nella Poesia, purchè siano artisticamente rappresentati ». Altrettanto può dirsi di Aristotele! [2]).

Non si può fare un gran torto ad Aristotele di aver detto che il carattere distintivo dell'arte è la *ἡδονή*: quando, anche secondo noi, appunto questo ne è il motivo essenziale. Ma giustamente il R., a proposito dei concetti oraziani, *prodesse-delectare* (*utile-dulci*) e *ficta voluptatis causa* (vv. 334 sgg. e le note ivi), fa distinzione tra la « chiarezza di principî di Aristotele », che aveva eliminato dalla *Poetica* i poemi « didascalici », perchè il valore profondo e quasi filosofico di essa sta nel *καθόλου*; e le alterazioni dei suoi seguaci, fra cui Orazio, che attribuisce alla Poesia un contenuto didascalico [3]).

---

[1]) Che i poeti spesso e volentieri *mentissero* era una fondamentale accusa platonica, ripetuta allora da tanti. L'accusa si riferiva particolarmente alle alterazioni del mito e alle rappresentazioni empie delle divinità. Ma Omero, *Poet.* '60 *a* 18, ha insegnato a tutti gli altri poeti in quale modo si debba *ψευδῆ λέγειν*. Egli poi ha saputo render piacevole anche l' *irrazionale* e l'*assurdo* ('60 *a* 35 sgg.). Dopo Aristotele, il culto di Omero rimase vivo presso la scuola peripatetica: e anche Orazio intesse lodi al poeta mediante elementi aristotelici (vv. 140 sgg., 359 sgg.).

[2]) Anche in questo, Orazio attinge qualche particolare. Secondo Aristotele, sarebbe ridicolo sulla scena l' inseguimento di Ettore ('60 *a* 13): così, secondo Orazio, sarebbero macabre le rappresentazioni sceniche di Medea (v. 185) e di Lamia (v. 340).

[3]) « Per Aristotele questa opposizione non aveva avuto ragion d'essere: tutto il *vero* della Poesia è *vero fantastico*, ossia non conta come *vero*, ma come *verisimile*: e dall'essere *verisimile* attinge il suo valore profondo, quasi filosofico » (p. 97 *Commento*).

Che Aristotele, conforme ad un errore del tempo, distingua tra *contenuto* e *forma*, è innegabile. Ma che egli attribuisca alla elocuzione « come svanente in puro suono, come semplice contorno di parole, tutta la parte dei sentimenti e delle immagini, ecc. » (p. XLVI), è per lo meno eccessivo [1]). Aristotele non poteva pensare che i poemi omerici e l' *Edipo re* siano mere parole ! Nella *Poetica* egli parla anche di intrecci, di soluzioni e di riconoscimenti impressionanti ; e a lungo si indugia a dire dei sentimenti di *pietà* e di *terrore*, e delle condizioni secondo cui si producono sull'animo degli spettatori. Oltre alle geniali definizioni da lui formulate della poesia, quale *mimesi*, quale *universale*, egli ha detto che alla poesia in sè nemmeno il *metro* è necessario, e che anche i dialoghi socratici sono mimesi. D'altronde, nella stessa *Retorica* (opera di concezione e di intenti diversi dalla *Poetica*) [2]) Aristotele discorre delle *figure* anche dal punto di vista del loro valore spirituale, in quanto colpiscono l' intelletto o il sentimento. Possiamo aggiungere che, se Neottolemo *peripatetico* rifiutava, così rileva il R. (p. XCVII), « di considerare la Poesia come vuota espressione verbale » ed assegnava uguale importanza al contenuto (approvato in questo, in tesi generale, da Filodemo), è del tutto verisimile che Neottolemo seguisse un indirizzo segnato da Aristotele. Il quale, dalle speculazioni teoriche sull'arte discendeva a precetti pratici, trascendendo spesso, anche in questi, ogni gretto formalismo.

Altrove il R. insiste che Aristotele è solito *astrarre*, generalizzando, il contenuto pragmatico di un'opera di poesia, e che, nella trattazione della Tragedia e dell' Epopea, prescinde dal carattere divino ed eroico dei miti epico-tragici, suggerendo ai poeti tragici di abbandonare i *nomi noti* (pp. XLVI, XLIX, LVII). Secondo il R., Aristotele vuole che i fatti siano connessi secondo principî « quasi razionali » (p. XLVI), come il verisimile o necessario, e l'universale (cfr. *Aristotele e aristotelismo ecc.*, p. 97) ; egli confonde il fantastico dell'arte con l'universale e l'astratto della scienza (*ib.*, p. 8 sgg.) : la parte viva del senso e dell' immaginazione, il modo di sentire, ecc., rientra « nella casella degli accessorî, nella elocuzione » (p. 101 sgg.) ; egli esclude la poesia lirica, e, per l' ideale della poesia drammatica, concepisce, « a conclusione e perfezionamento ultimo della Poesia, una comune forma di dramma borghese » (*Introd.*, p. XLIX) [3]). Ancora : per la legge del

---

[1]) Pure, su questo tema il R. ritorna volentieri : cfr. p. XCIII ; vedi anche *Aristotele e aristotelismo ecc.*, p. 91, e *Introd. alla « Poetica »*, p. LXVIII.

[2]) Il R. invece le considera strettamente affini e unite: vedi il cap. IV di *Aristotele e aristotelismo ecc.*, dove, a p. 98, a proposito della *ψυχαγωγία*, dice, fra l'altro, che Aristotele « si ricorda che la Poesia, al pari della Retorica, è fondata sulla apparenza (*δόξα*) », e cita *Poet.* '61 b 9 sgg. : nel quale passo la parola *δόξα* significa, invece, *opinione comune*.

[3]) Aristotele « prescindeva dal carattere leggendario divino eroico di molta poesia, si affisava in una visione di mediocre e comune umanità : che

verisimile i fatti importano in quanto possibili, sicchè il *μῦθος* era « inconciliabile con quel verisimile semisillogistico, che Aristotele dalla Retorica aveva esteso come base alla Poetica », e « contraddiceva al suo tentativo di fondare su basi razionalistiche la poesia »: di qui l'esclusione dell' *irrazionale* (*Aristotele* ecc., p. 124).

Certo, la teoria aristotelica è in molta parte razionalistica: ma, come si è detto, il fondatore della logica ha concesso all'arte anche l'*ἄλογον*. Quando Aristotele, riassumendo, generalizza il contenuto di un'opera poetica, è semplicemente in accordo col suo (come lo dice il R., p. 8 *ib.*) « famoso e magnifico confronto fra poesia e storia »: la poesia è l'universale, il possibile; la storia il particolare, l'accaduto. Nella poesia il nome, o storico o mitico, non ha più valore in se stesso, poichè perde la sua oggettività storica, e il personaggio che lo porta, diviene un simbolo, una espressione di universale umanità. Ifigenia ed Ulisse ('55 *b* 3 sgg.) altro non sono, quali il poeta ce li presenta, che una giovane donna e un uomo, umanamente possibili, che, perdendo le loro particolari designazioni, i loro specifici riferimenti, divengono espressioni generiche di contenuto universale [1]).

Il *μῦθος* per Aristotele è *σύνθεσις πραγμάτων*, svolgimento di vita in azione. Quindi il carattere mitico, divino, nulla giovava al suo assunto di esaminare la tragedia in quanto rappresentazione di fatti umani od umanizzati. Il R. stesso parla di motivo comune, di elemento umano universale (p. XLIX). Nella tragedia e nella epopea gli dèi, le figure mitiche, discendono al livello umano, parlano ed agiscono siccome uomini, partecipando ai loro stessi destini: così come si credeva che avvenisse nella realtà della vita. Anche nella commedia, che vuol essere anch'essa *μίμησις βίου*, intervengono dèi ed eroi, in aspetti ridicoli, come fossero uomini comuni. E anche di questa, ugualmente, Aristotele tace ogni qualunque carattere mitico, eroico. Perciò la definizione aristotelica della *tragedia* e dell'*epica* coglie sinteticamente il carattere distintivo, essenziale, del loro contenuto, in quanto rappresentazioni *serie*, di argomenti *seri* ('48 *b* 25 .... *σεμνότεροι*; *ib.* 35 .... *τὰ σπουδαῖα*; '49 *b* 10 *μίμησις* .... *σπουδαίων*). Questa la loro *οἰκεία φύσις* ('49 *a* 4), nei confronti della *commedia*, che è invece *μίμησις φαυλοτέρων* ('49 *a* 32), *πρᾶξις γελοία* che ha per oggetto il *γελοῖον* ('49 *a* 1 *διὰ τὸ μὴ σπουδάζεσθαι*).

---

era la visione de' suoi tempi, la visione della Commedia Nuova e della Prosa » (p. LVII; cfr. p. LI).

[1]) Anche oggi si è soliti, nè si può fare altrimenti, per la critica di un'opera di poesia, ricostruirne l'argomento nei tratti essenziali. Proprio di questi giorni si discute ancora precisamente di critica del *contenuto* e della *forma*, in una pregevolissima rassegna critica della cultura: vedi in *La nuova Italia* dell'aprile, del maggio e del giugno '31, gli articoli di F. FLORA, di G. CITANNA, e di N. GIORDANO-ORSINI; e nel numero di Settembre: T. MOGNO, *Cosa è la critica*.

Con la definizione aristotelica della tragedia il R. mette in confronto quella di Teofrasto (*ἡρωικῆς τύχης περίστασις*), rilevando che questa restituisce il valore del *leggendario*, del *divino*, dell'*eroico*, ecc., e che in essa ritorna il senso originale di storia, di leggenda, di fede (p. LVII sg.). Ma la definizione teofrastea è posta da un punto di vista meno sintetico di quella di Aristotele. Essa coglie un carattere particolare, direi quasi accessorio ed esteriore, del contenuto della tragedia, la quale in gran parte rappresenta appunto *eroi*. Più generica, invece, la definizione della commedia, *ἰδιωτικῶν πραγμάτων ἀκίνδυνος περιοχή*, che Teofrasto, come già Aristotele, contrappone a quella della tragedia [1]). Il concetto del *leggendario*, del *divino*, ecc., nella definizione di Teofrasto, non è più implicito che in quella, ben più sintetica e comprensiva, di Aristotele. Si avverta poi che, nella definizione dell'*epopea*, attribuita allo stesso Teofrasto, oltre a *θείων καὶ ἡρωικῶν πραγμάτων*, è detto anche *ἀνθρωπίνων*.

Che Aristotele concepisse « una comune forma di dramma borghese », non è dimostrato. Se egli presentiva il dramma borghese « aderendo, senza accorgersene, alle più urgenti tendenze dell'arte contemporanea » (p. XLIX), come mai, invece, i suoi successori « hanno restituito dottrinalmente », come lo restituivano praticamente i poeti, il valore del *leggendario*, ecc. ? (p. LVII sg.). Dopo Aristotele e i suoi presentimenti, si hanno, è vero, la Commedia nuova e i Mimi realistici, ma anche, come dice lo stesso R. (*ib.*), la poesia « si torce.... verso gli astrusi mondi così della favola, ... come della storia o della tradizione ». Anche questo, è ovvio, corrispondeva ai gusti e alle tendenze dei tempi ; ed era conforme alle esigenze della cresciuta erudizione. Per suo conto, Aristotele, nella *Poetica*, parla più di proposito della tragedia : alla commedia, come si sa, dedicò un apposito scritto [2]).

---

[1]) Più degno di nota a me pare che, al concetto così filosofico e vasto di *μίμησις*, Teofrasto sostituisce quelli più vaghi, teoreticamente insignificanti, di *περίστασις* e di *περιοχή*.

[2]) Con dottrina e acume il R. pone in rapporto la teoria di Aristotele e dei successori con la reale evoluzione della letteratura greca. Vedi pp. XLVII sgg., e il notevole articolo *Poesia ed estetica classica*, in « Riv. di Filol. class. », marzo 1927. I suoi concetti destano vivo interesse, e meritano ogni attenzione. A p. L egli dice che la Poesia greca nel suo sviluppo originale « era stata tutto : aveva soddisfatto, essa, a tutti i bisogni dello spirito ». A p. XLII aveva detto che « il dramma, ricoprente con la sua doppia maschera, positiva e negativa, cioè tragica e comica, la doppia maschera della vita, aveva acquistato, in seno alla letteratura greca, un valore tipico e quasi universale ». Egli trova così, nella pratica, la conferma della teoria di Aristotele, affermando, poco dopo, che il dramma « era la Poesia, tutta la Poesia, come avveniva di sentirla e di crearla allora ». Ma l' ideale artistico-letterario della *Poetica* è veramente la *tragedia*. Che cosa Aristotele pensasse precisamente della *commedia*, non ci è dato sapere. Sappiamo che egli riconosceva, ammirato, anche l' im-

Che il *mito* contraddicesse al *verisimile* semisillogistico, e alle basi razionalistiche della teoria aristotelica, non può essere ammesso da chi pensi che il mito, in quanto *σύνθεσις πραγμάτων*, è, come si è detto, azione umana od umanizzata, tale, cioè, che consente di sillogizzare. Proprio nella *Poetica* ('55 *a* 7), a proposito della *Ifigenia*, leggiamo: *εἰκὸς γὰρ τὸν 'Ορέστην συλλογίσασθαι ὅτι ἥ τ'ἀδελφὴ ἐτύθη κτλ.* La poesia greca, oggetto della critica di Aristotele, è appunto in gran parte mitica: ciò non pertanto la critica di Aristotele è, anche, razionalistica.

Nemmeno potrà essere accettata del tutto l'interpretazione *moralistica* che il R. dà della teoria aristotelica. Egli ne è tanto sicuro che, a p. 92 del *Commento*, parla di filosofi che considerano la vita nel suo « significato *morale* (*morum*) cioè nel suo aspetto *universale* »: e così dicendo egli identifica i due termini. Basti, a questo proposito, qualche particolare. L'interpretazione moralistica del R. si fonda principalmente sul concetto della *filantropia*, che egli desume soprattutto dalla parola *φιλάνθρωπον* ('52 *b* 38; '53 *a* 2; '55 *a* 21), il cui significato è così controverso. Egli intende senz'altro che significhi sentimento di giustizia, di umanità. E in tale senso egli interpreta anche, di riflesso, la parola *humani* di *Arte poetica*, v. 102. Nemmeno a farlo a posta, l'*Arte poetica* incomincia proprio con la parola *humano* nel senso più comune di *appartenente ad uomo* (o donna che sia). La stessa parola ritorna nell'epistola altre due volte, nello stesso senso. In tutta l'opera poetica di Orazio altre undici volte, sempre con il medesimo significato [1]). Inoltre, l'espressione *amicis ex oculis* del v. 429, addotta a conferma, è troppo generica perchè possa significare: « dagli occhi fattisi umani e clementi ». Sia pure che Orazio alluda, in questo passo, al *φόβος* e all'*ἔλεος* della *Poetica* aristotelica. Anche le parole successive *saliet, tundet etc.* si possono riferire alla *tragedia*, più che alla *commedia*, come vorrebbe il R. Infatti, nei versi che subito seguono, il poeta continua l'idea del pianto introducendo il paragone: *Ut qui conducti plorant in funere.* Ma *amicis* vuol dire, con fine ironia che si addice a tutto il passo, che gli occhi dell'adulatore burlone (*derisor*, v. 433), fingono amicizia e interessamento, affettando commozione. Del resto io già dissi, recensendo il bel commento del R. stesso alla *Poetica* (in questa Rivista, n. 3-4 del 1927) che la parola *φιλάνθρωπον* è, nel trat-

---

portanza dell'epica, e che, già prima del suo tempo, fiorivano altri generi letterarî, anche in prosa. Aristotele appunto ha dedicato un apposito scritto alla *retorica*, la quale, secondo il R., rientrerebbe, dal punto di vista del filosofo, nella stessa visione teorica dell'arte *poetica*. Quanto alla *lirica*, certo Aristotele non ne fa menzione. Ma è proprio sicuro il R. che « la vera Lirica.... non esiste di fatto, presso i Greci? » (p. XLVI; cfr. p. 93 di *Aristotele e aristotelismo*, e il citato articolo).

[1]) *Arte poetica*, vv. 1, 102, 186, 353; *Epist.*, II, 2, 70; *Serm.*, I 1, 75; I 8, 20; II 2, 95; II 3, 95; II 8, 63; *Carm.*, I 3, 26; I 12, 49; III 3, 51; *Ep.*, V 2; V 88.

tato aristotelico, piuttosto fugace, e di significato controverso. Qualche volta è connessa, ad esempio, con *τραγικόν* che certamente non è termine di significato moralistico.

Aggiungerò solo qualche particolare, relativamente al ricco e dotto commento.

Al v. 47 sg. la spiegazione di *callida iunctura* con « applicazione metaforica » è alquanto forzata. Anzitutto il R. è costretto a interpretare *serere* del verso precedente, non già nel senso di *combinare, intrecciare*, come generalmente si intende, ma in quello di *foggiare, creare*. Poi, al v. 242, *series iuncturaque* è inteso : *collocazione e uso metaforico* ; cioè, in due sensi diversi le due parole che sono, invece, connesse in endiadi. Non deve fare difficoltà che qui si parli, come vuole il R., non già di *σύνθεσις* vera e propria : si può ben alludere a quella specie di *Verbindung*, quale intendono Kiessling-Heinze, come « duplicis Ulixi », « carminis aliti », ecc. È notevole che, nel passo di Filodemo citato a riscontro dallo stesso R. (nota al v. 240), leggiamo l'espressione *συγκει[μένων] καλῶς*, riferita a *λέξεων*. Una buona conferma della comune interpretazione di *callida iunctura* si potrebbe avere dal *Περὶ ὕψους*, XL 2, quando fosse del tutto rispondente al vero l' ingegnosa e lusinghiera congettura di O. Immisch. Il quale (« Bemerkungen zur Schr. vom Erhab. », in *Sitz. d. Heid. Akad.*, 1924-25, 2 Abd.), mettendo in rapporto i due passi, propone di leggere : *διὰ μόνου τοῦ συνθεῖναι καὶ ἁρμόσαι δολίως κτλ.* Ma la lezione è incerta: e io credo probabile anche *δεινῶς*=*abilmente*.

V. 104 : *male si mandata loqueris*. Credo anch' io, con i più, che *male* sia da unire con *mandata*. Certo l'espressione non si riferisce all'attore tragico. Ma il poeta qui fa il caso che il personaggio della tragedia, o Telefo, o Peleo, abbia una parte non bene assegnatagli dal poeta, cioè, in modo non conforme alla figura che dovrebbe impersonare, sia secondo la tradizione, sia secondo la coerenza artistica.

I vv. 128 sgg., *Difficile est proprie etc.*, sono tra i più controversi. La spiegazione di *communia* nel senso di *non contrassegnati dalla tradizione e dalla storia*, è ingegnosa, e ben sostenuta dal R. Ma a me pare manifesta l'antitesi fra *proprie* e *communia*, come in Cic., *De sen.*, XI 35 : « At id quidem non *proprium* senectutis vitium est, sed *commune* valetudinis ». Antitesi che è poi continuata nel v. 131 sgg. : « *Publica* materies *privati* iuris erit, etc. ». Il difficile, vuol dire Orazio, consiste nel trattare poeticamente, cioè in modo originale, personale, argomenti tradizionali, già svolti da altri : quindi il poeta farà meglio, agirà con più saggezza (*rectius*), e quindi con maggior merito e lode, se riduca a dramma l' *Iliade* (cfr. *Poet.* '59 *b* 3, non ricordata dal R.), anzichè trattando argomenti del tutto nuovi : i quali non hanno termini di confronto in poeti anteriori. Il *καθόλου* aristotelico, che il R. cita (p. 41), può ben applicarsi, come si è visto, anche agli argomenti tradizionali.

Ma queste modeste osservazioni non vogliono affatto, nè possono, togliere nulla ai molti e grandi pregi che distinguono l' In-

troduzione, seriamente meditata: la competenza dell'A. in questa materia è troppo universalmente nota. Così, ripetiamo ben volentieri, anche il Commento è pregevolissimo. Le osservazioni e i dati che contiene in tanta copia, i problemi che discute con tanta originalità e dottrina, lo rendono indispensabile a chi cerchi una guida sapiente per la intelligenza di quest'epistola di capitale importanza, e altresì a chi voglia ancora approfondirne lo studio. Di singolare giovamento sarà, poi, alla scuola, per le informazioni ricchissime che può dare. Ma nelle scuole, oggi, ben a proposito, alita un soffio gradito di estetica, che è sentimento e scienza del bello. Il R. non dimentica che l'*Arte poetica* è anche opera di poesia; e perciò chiede perdono ai Mani di Orazio, se, prescindendo dall'arte, fa uso, invece, del « piccone della filologia » (p. IX *Introd.*). Certo, così commentato potrebbe essere anche un qualunque trattato retorico in prosa. L'ideale sarebbe unire l'*utile* al *dolce*. Tuttavia, dobbiamo esser riconoscenti all'A. per questo lavoro che molto fa onore alla filologia italiana ed è altamente meritorio anche nei riguardi della scuola.

UMBERTO GALLI.

LIBRI RICEVUTI.

A. LEVI. *Il problema dell'errore nella filosofia greca prima di Platone.* Estr. dalla « Revue d'hist. de la philosophie », IV, 1930.

— *Le teorie metafisiche logiche e gnoseologiche di Antistene.* Estr. dalla « Revue d'hist. de la Philosophie », IV, 1930.

M. LUELLA TROWBRIDGE. *Philological Studies in ancient glass.* Univers, of Press., 1930, di pp. 205.

E. MAGALDI. *Le iscrizioni parietali pompeiane con particolare riguardo al costume.* Estr. dagli « Atti della R. Accad. di Arch., Lettere e Belle Arti » di Napoli, N. S., XI, 1928 (ma 1931).

— *Il commercio ambulante a Pompei.* Estr. dagli « Atti dell'Accad. Pontaniana », LX, 1930.

N. MARTINELLI. *In Memoriam.* Carme. Estr. da « Il Mondo Classico », I, 1931.

A. MOMIGLIANO. Recensione a W. SCHADEWALDT, *Die Geschichtsschreitung des Thukydides.* Estr. da « Litteris », VII, p. 2, 1930.

— *Il nuovo Filisto e Tucidide.* Estr. dalla « Rivista di Filologia Classica », N. S., VIII, 1930.

— *Il mito di Alcesti ed Euripide.* Estr. da « La Cultura », X, 1931.

— *A proposito di preistoria di lingue e di cultura.* Estratto da « La Cultura », N. S., X, 1931.

PARETI LUIGI, *Direttore responsabile.*

1145-1931. Firenze - Tipografia E. Ariani, Via San Gallo, 33.