Serie III - Anno I (XXXV della Raccolta) Gennaio-Giugno 1933-XI N. 1-2

# 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. E. BIGNONE
Firenze — Via della Cernaia, 17

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

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

## AGLI AMICI DELL'"ATENE E ROMA".

*Ne ignorent semina matrem.*

Nell'atto di assumere l'onorevole e pur grave incarico di dirigere questa Rivista, mi è caro volgere, anzitutto, un devoto ringraziamento e saluto a coloro che sin da l'inizio, con dottrina e con amore, la diressero: a Gerolamo Vitelli, a Domenico Comparetti, a Felice Ramorino, a Ermenegildo Pistelli, a Nicola Festa, a P. E. Pavolini, a Luigi Pareti. Solevano gli epici naviganti di Omero e di Virgilio, prima di riprendere le navigazioni avventurose, ricordare e chiamare come presenti i compagni perduti. Di questi che ci furono condottieri e compagni, tre non sono più fra noi: scopriamoci, commemorando i loro spiriti vissuti nell'amore della bellezza e della saggezza antica.

E ora un appello agli amici dell'*Atene e Roma*, piuttosto che un programma. Agli amici voglio dire non tanto dell'*Atene e Roma* Rivista, che può avere, ed ha certamente, varie colpe, di cui debbono aiutarci ad emendarla, ma di quell'Atene e Roma, simbolo di più alta vita spirituale e felice motto e programma della nostra Società italiana per la diffusione e l'incoraggiamento degli studi classici, che ogni italiano, il quale abbia fede nella nobiltà e nella continuità della nostra tradizione, deve aver cara.

Ad essi vorrei ricordare come la fortuna di questa Rivista, che non è, per dir così, una Rivista personale, ma il Bullettino di una Società, può essere, sì, per una parte, ambito merito e responsabilità di una saggia direzione; ma, come dovettero già riconoscere i valentuomini che ci precedettero, e sopratutto P. E. Pavolini in un suo garbato articolo *Ai consoci e lettori* (*A. e R.*, 1915, p. 1 sg.) è, in non piccola misura, merito e compito della collaborazione.

Il direttore potrà e dovrà porvi tutta la diligenza e l'abnegazione e l'amore, ristabilirne la regolarità e la continuità, collaborarvi con scritti suoi, come meglio possa e sappia, invitare i più valenti, ricercare ingegni di buona promessa fra i non noti o meno noti, proporre temi e iniziare rubriche; ma la Rivista non può scriverla egli tutta. Spetta dunque ai più valenti cultori dei nostri studi e delle discipline affini porgergli il loro aiuto, per amore di quella missione che nella nostra Rivista vuole compiersi, e aiutarlo a renderla veramente degna del suo nome, delle sue nobili antiche tradizioni, della buona fama degli studi italiani all'estero. E in verità alcuni di essi, con generosa premura, subito hanno risposto, in questo pur troppo brevissimo tempo — di qualche settimana appena — che intercedette fra l'una e l'altra direzione, e il compimento di tali promesse, credo, si vedrà, in qualche misura, in questo e nei numeri successivi. A loro vada il nostro ringraziamento, che interpreta quello dei consoci. Agli altri si rinnova la preghiera, a cui confidiamo vogliano aderire.

La nostra Società fu fondata in anni in cui, di fronte al meschino concetto — che minacciava, di volta in volta, di trionfare, e che è onore dell'Italia che mai non abbia trionfato — di una educazione scolastica rivolta massimamente a scopi pratici e immediati, gli studi classici nella scuola correvano pericoli, che sembra perdurino per altre nazioni, e che noi abbiamo la ventura di non dover più temere. Non è sospetto di adulazione chi constati esser merito del Regime e del Governo Nazionale l'aver dato largo fondamento di studi classici a tutti gli ordini di scuole in cui potevano giovare, e avere levate alte le tradizioni della romanità in tutto il fermo sentire e volere e operare dell'Italia presente e non solo nei restaurati Fori e nelle riaperte imperiali vie di Roma. E in verità nella scuola vorrebbe penetrare questa Rivista, sopratutto in aiuto di quegli insegnanti che vivono lontani da grandi centri di studi e di quei giovani che sentono in sè germogliare il generoso amore dell'antico, e giovar loro con gli articoli, con le recensioni, con più ampie rassegne complessive delle pubblicazioni che concernono determinati argomenti e periodi storici o letterari o culturali. E ad ogni modo, dalla scuola alla vita, alla più vasta cultura, dovrebbe essere particolare compito di tutti gli studiosi nostri allargare la conoscenza e ravvivare e raffermare l'amore della classicità, in quelle che sono le tradizioni sue migliori di chiarezza, di bellezza, di umanità, di universalità. E tale umanità e universalità di cultura, che la Grecia creò a prezzo della sua stessa vita e Roma propagò nella sua imperiale grandezza, abbiam

ferma fede possa contribuire a quell'opera di pacificazione di spiriti e risoluzione di conflitti che è nei voti e bisogni spirituali dell'età nostra. In qualunque pur piccola misura — con la stessa informazione e l'oggettivo esame dell'operosità straniera, nell'ambito dei nostri studi, e con accogliere, quando sia offerta, la collaborazione di dotti di altre nazioni — vi possano contribuire la nostra Società e la nostra Rivista, sarà degno premio delle nostre fatiche.

Con quale programma questo nostro particolare compito debba eseguirsi, fu già saggiamente fermato dai valentuomini che fondarono questa Società, nello statuto di essa, che si propone, di far opera di diffusione e di incremento degli studi classici. E questo richiede non solo una collaborazione che abbia nobile carattere divulgativo, ma anche contributi di chiara e acuta indagine dell'antico.

La bellezza dell'antico troppo spesso tutti vogliono appropriarsela come loro personale possesso: l'umanista con le sue artistiche imitazioni e traduzioni, il filologo con le sue dotte e pazienti indagini, il critico con le sue analisi e valutazioni e ricreazioni pensose, lo storico con le sue sintesi sagaci: tutti, con un amore e un'abnegazione ammirevoli, ma talora con una contenziosità deprecabile. Per buona sorte però la bellezza dell'antico, come la verità, è, sì, in noi, ma anche al di fuori e al di sopra di noi; onde, come la Fortuna dantesca, mentre fra noi si contende,

> ella s'è beata, e ciò non ode,
> con l'altre prime creature lieta
> volve sua spera, e beata si gode.

È giusto perciò persuaderci che la rivelazione dell'antico è in ognuna di queste forme e attività del nostro spirito, e in nessuna per sè compiutamente e assolutamente. Arricchire e variare di metodi i nostri studi, sarà perciò farcene sempre più degni.

Ed è certo merito della cultura italiana degli ultimi decenni, anche negli studi classici, una maggior chiarezza nel porre i problemi, maggior ampiezza di vedute, più vivo interesse per la sintesi, nella critica letteraria e nelle discipline storiche. Sono conquiste che io credo debbano esser mantenute e difese, non meno che rafforzate e approfondite. Non si deve dimenticare però che vuol essere sempre accresciuta e rielaborata la materia dell'indagine: e solo la continua aderenza al documento storico e letterario, e la stessa intimità di comunione con il passato, che deriva dall'ardore e dalla fatica

amorosa della ricerca, può dare alla critica letteraria, o all'esposizione storica o culturale o filosofica, quella sicurezza di penetrazione, quella esperta maturità di gusto e di giudizio, senza cui non si supera, nella critica e nella storia, il limite di incerte, se pure brillanti, impressioni personali; le quali appariscono sopratutto inadeguate all'espressione e alla valutazione della classicità, così complessa e ricca di perenne e universale continuità di vita. La critica e valutazione e sintesi letteraria o storica o culturale o filosofica, non meno che la filologia, sono particolari forme ed esigenze dello spirito, e non potranno mai, nella loro essenza, essere mutate, nè possono l'una essere all'altra sacrificata, o l'una dall'altra prescindere. Chè ogni esposizione critica si fonda, sempre e necessariamente, sopra una interpretazione filologica di documenti, sia pure implicita e poco o molto scaltrita: e ogni attività filologica importa sempre una qualche valutazione critica, sia pure implicita e ingenua ancora o illuminata. Rafforzarle entrambe, ad entrambe riconoscere (e non solo a parole) la loro degnità, esercitandole, ove sia necessario e utile, con quella relativa indipendenza l'una dall'altra che possa meglio giovare a particolari problemi; ma, sopratutto, sempre che sia possibile, armoniosamente fonderle, questo mi pare dovrebbe essere il compito nostro più caro, e dai bisogni della nostra cultura presente massimamente richiesto. Ad esso dedicai tutta la mia vita ed opera di studioso; onde credo di aver diritto, per l'amore, se non per l'effettivo potere, di proporlo come programma della mia direzione nell'invito alla collaborazione.

Firenze
Natale di Roma 1933 - XI.

ETTORE BIGNONE.

# FRAMMENTI DI ARCHILOCO

## IN UN PAPIRO DELLA SOCIETÀ ITALIANA

Un pezzo di *volumen* su papiro, fra quelli raccolti dal nostro carissimo Evaristo Breccia nel kôm Ali Gammân [1]) dell'antica Oxyrhynchos la primavera dell'anno scorso, ci dà frammenti, molto interessanti, di Archiloco.

*Hoc erat in votis* di quanti amano la cultura classica, e specialmente (lo ricordiamo non senza commozione) di Enea Piccolomini, che degli studi greci fu maestro nobilissimo. Quasi nulla di Archiloco ci avevan dato finora i papiri, ove si eccettuino i frammenti di epodi pubblicati da R. Reitzenstein nel 1899 [2]). Non erano meno fervidi i voti nostri, e la fortuna ha mandato ora a noi troppo pochi versi per appagare il desiderio, ma di gran valore per la storia delle forme metriche nella più antica poesia giambica dei Greci.

Nel nostro papiro infatti troviamo, in pessimo stato di conservazione, reliquie di due colonne, con bella scrittura che sembra del primo secolo di Cr. La seconda colonna conserva, di 56 versi, solo poche lettere o sillabe iniziali, talvolta non leggibili; e questa per ora trascuriamo, ma non trascureremo quando dovremo inserire questi frammenti nel volume XI dei 'Papiri della Società italiana', col facsimile in fotoincisione di tutto quello che nelle due colonne si legge.... o non più si legge. Della prima colonna poi mancano interamente i primi dieci versi, di altri dieci versi rimangono soltanto parole e sillabe finali, segue uno spazio bianco, con in margine due lineette rispondenti al titolo, ora perduto, di un nuovo componimento [3]).

---

[1]) Vedi *Bulletin de la Société d'archéol. d'Alexandrie*, nº 28, p. 107 e 123.

[2]) Cfr. ad ogni modo il Catalogo del Milne, nⁱ 54 e 55.

[3]) Escludiamo senza esitazione che il precedente poemetto (choliambico *κατὰ στίχον*) del quale rimangono le finali degli ultimi dieci versi e tutto quello che segue nella seconda colonna possano non essere di Archiloco. Non c'è motivo *a priori* di sospettarlo, e nessun indizio infatti vi troviamo che valga a rendere plausibile tale sospetto.

Di questo componimento i primi sei versi mancano quasi del tutto, dei dieci seguenti sono leggibili solo alcune parole finali. Meglio conservati sono gli ultimi quindici versi della colonna, dei quali diamo la trascrizione e anche una parafrasi, perchè nessun dubbio rimanga del come li abbiamo intesi.

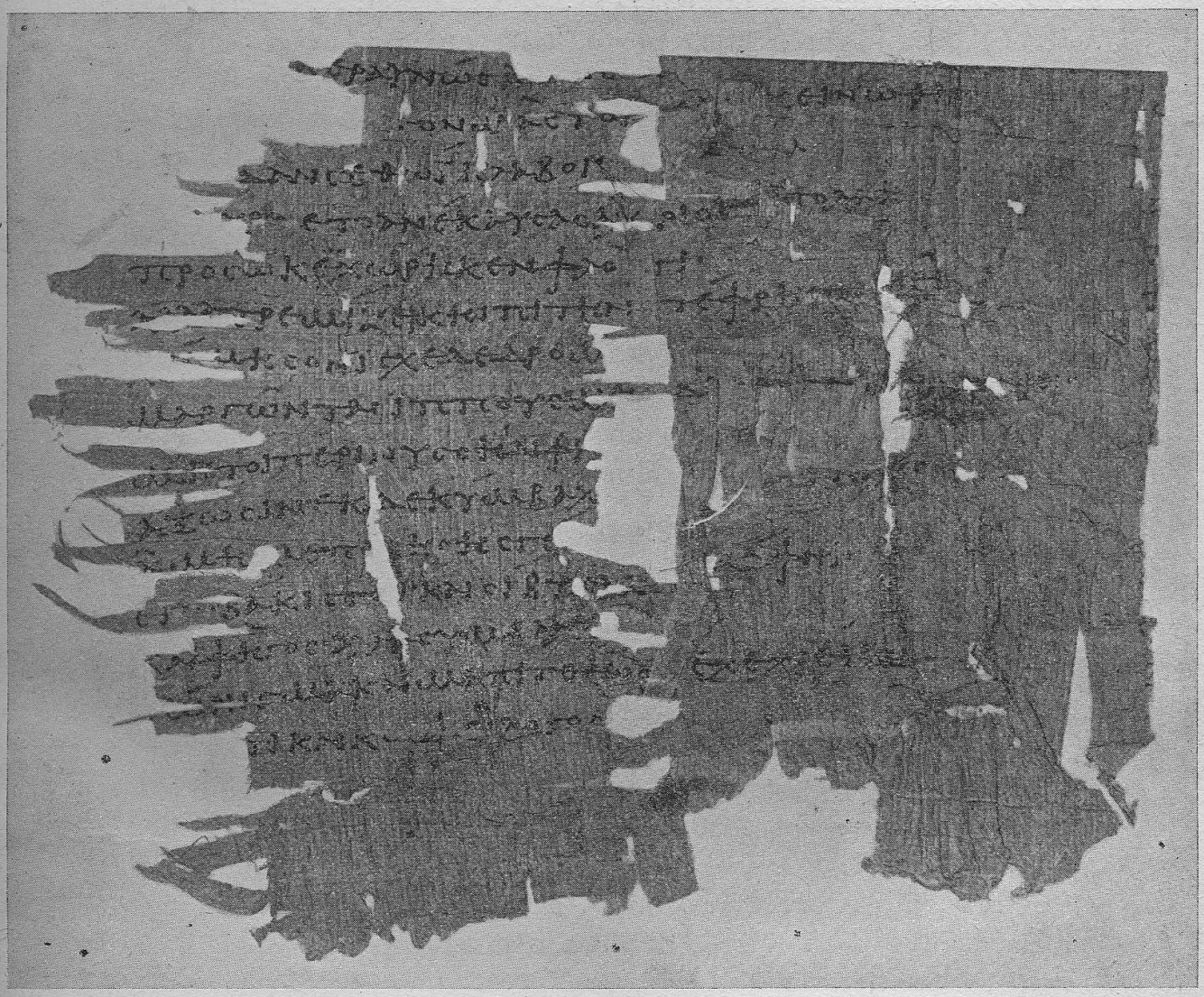
[*****]κεραυνώσῃ[**]***
[********]τ̣ονμὰστον̣***[*]κ̣ειν̣ωθῃ̣
[ὣς] δ' ἄν σε θωϊὴ λάβοι.
[τὸ π]ῦρ δ̣ὲ τὠνέκαυσας ἄχρι σε̣υ̣ πολλῇ
πρόσω κεχώρηκεν φλογί.
ἀλλ' ἀτρεμίζει κἠπὶ τὴν τέφρην ο̣ἰ[χ]ν̣εῖ.
κ̣ο̣ίμησον. ἴσχε δὲ δρόμ[ου]
μαργῶντας ἵππους μηδὲ δευτέρ[η]ν κάμψῃς,
μή τοι περὶ νύσσῃ δίφρ[ον]
ἄξωσιν, ἐκ δὲ κύμβαχ[ος κυβισ]τήσῃς.
ἆ μή με ποιήσῃς γέ[λω.]
ἐγὼ Βάκις τοι καὶ Σίβυλλα [καὶ] δάφνη
καὶ φηγός. ἀλλὰ συμβαλεῦ
τῴνιγμα, καὶ μὴ Πιτθέως ἔχε χρείην.
[σὲ δή] τι καὶ κωφεῖ λόγος; [1])

---

[1]) Aggiungiamo qui in nota la trascrizione diplomatica di tutti i versi, e così non avremo poi bisogno di troppe note di carattere filologico.

[*****]κεραυνώσῃ[**]***
[********]τ̣ονμὰστο****[*]κ̣ειν̣ωθῃ̣
[**]δανσεθωΐηλαβοι· ⟨m²⟩ ζημία
[***]υρδ̣ετοανέκαυσασάχρισε̣υ̣πολλη
προσωκεχωρηκενφλὸγι·
αλλατρεμίζεικηιπιτηντέφρ̣ην̣ο̣ι[*]ν̣ε̂ι
κ̣ό̣ι̣μησον· ϊσχεδεδρομ[
μαργῶντασϊππουσμηδ*δευτε*[*]ν̣κ̣α̣μ̣ψησ
μητοιπερινυσσηδιφρ[
αξωσιν· εκδεκύμβαχ[*******]τησησ
ἁμημεποιησησγέ[
εγωβάκιστοι· καισίβυλλα[***]δάφνη
καιφὴγοσ· αλλασυμβαλευ̣
τώνιγμα· καιμηπιτθέωσεχεχρείην
[****]τικαικωφε̂ιλογοσ̣

(Vv. 3-14) 'E così ti coglierà il castigo. Il fuoco, che tu avevi acceso, con molta fiamma s'è avanzato fino a te. Ma già si ammorza e se ne va in cenere. Spengilo. E trattieni dalla corsa gl' infuriati cavalli, nè voler compiere un secondo giro, perchè contro alla meta non ti abbiano a fracassare il cocchio e tu a capofitto non ti ritrovi



a far capriole. Oh! non ridere di me. Io sono proprio Bakis e Sibilla e il lauro (di Delfi) e la querce (di Dodona). Ebbene, cerca d' intendere l'enigma, nè aver bisogno di Pittheus (interprete di oracoli). Ti dà noia questo discorso?'.

Piatta e pedestre parafrasi, senza dubbio; ma chi avrà avuto la felice idea di non leggerla, non dirà forse con noi: « Ecco versi di Archiloco »? Infatti come di Archiloco è citato il v. 3 nell' *Etymo-*

*logicum Magnum* (v. Archil. fr. 109 Bergk[4]), nè per gli altri versi ad altro poeta vorrà pensare chi del grande poeta di Paros, per i frammenti sinora noti, abbia viva nella memoria la semplicità dello stile, la maestría tecnica, lo spirito. Ma il giovane Vittorio Bartoletti ci ha ricordato quello che a noi era intanto sfuggito: i vv. 4-5 e 7-10 (*ἴσχε-κυβιστήσῃς*) compaiono, un po' maltrattati e come choliambi *κατὰ στίχον*, tra i frammenti di Callimaco (fr. 98ª Schneider, 22 Pfeiffer). Per noi non è dubbio che la citazione di tali versi con un *παρὰ Καλλιμάχῳ* è errata [1]); ma ce ne viene l'inestimabile vantaggio di avere un'altra fonte per integrare i versi mutili del nostro papiro. Compaiono, come abbiamo detto, quali choliambi *κατὰ στίχον*; ma dobbiamo aggiungere che un gran filologo, Augusto Meineke, il cui nome sarà forse ricordato con ammirazione e riconoscenza anche da una *vitiosior progenies* filologica che non sia la nostra, aveva sospettato per i vv. 4-5 composizione epodica: non gli dette retta neppure il suo dotto e geniale genero, Teodoro Bergk. Giova riportare tutti questi versi pseudo-callimachei, naturalmente dalla edizione del Pfeiffer, che, come ben s'intende, si è dato anche pensiero che non sembrassero inconciliabili con la tecnica callimachea.

4 *τὸ πῦρ δὲ τὠνέκαυσας +εροσου πολλὴν*
5 *πρόσω κεχώρηκ' ἐς φλόγα· — —*
7 *— — ἴσχε δὲ δρόμου [πάμπαν]*
8 *μαργῶντας ἵππους, μηδὲ δευτέρην κάμψῃς*
9 *μή τι παρὰ νύσσῃ δίφρον [*
10 *ἄξωσιν, ἐκ δὲ κύμβαχος κυβιστήσῃς.*

Il lettore può vedere così tutto quello che ne abbiamo derivato per l'integrazione del nostro frammento archilocheo. Di esso il significato letterale è, come di solito in Archiloco, chiarissimo: nulla di astruso, nulla di contorto, nulla di non semplice, pure in tanta grazia di stile e di lingua. Ma non s'intende facilmente che cosa sotto il senso letterale si nasconda. E ci rincresce di non vederci chiaro. 'Enigma' dice il poeta stesso i versi che precedono il v. 9; ciascuno di noi può consolarsi dicendo *Davus sum, non Oedipus.* Ma è un 'enigma' che poi lo stesso poeta vuole sia spiegato senza l'intervento di Pittheus, e ci rammarichiamo di averne bisogno noi. A poco giovano le parole di chi cita come di Callimaco i versi che ora risultano invece di Archiloco. Ci dicono che sono allegoria (e chi

[1]) Tutte le citazioni derivano da un' unica fonte (così ci scrive anche Pfeiffer).

ne avrebbe mai dubitato?) e ci insegnano che 'allegoria è quando si dice una cosa e si fa pensare ad un'altra'. Questi versi appunto, essi aggiungono, non vanno intesi alla lettera: non si tratta nè di fuoco, nè di corse di cavalli, ma il poeta *ὥσπερ αἰδούμενος ἐκδηλοῦν* stigmatizza così l'eccesso di audacia. O. Schneider (II p. 226) pensa alla temeraria audacia di poeti; ma poichè chi scrisse *ὥσπερ αἰδούμενος ἐκδηλοῦν* (come vergognandosi di dirlo chiaramente) si riferiva al contesto di questi versi, dubitiamo che l'ipotesi dello Schneider colga nel segno, e crediamo sia piuttosto allegoria erotica che noi *αἰδούμεθα ἐκδηλοῦν* per filo e per segno.

Ma l'enigma vero e maggiore è un altro. 'La fable convenue' della storia letteraria greca è che Archiloco abbia introdotto nella letteratura il trimetro giambico, Ipponatte il choliambo o scazonte. Non si credette finora a choliambi di Archiloco; ed ora eccoli qui in composizione epodica anche essa nuova: choliambo + dimetro giambico. Nè può lasciar dubbio il fatto che in questo frammento alcuni choliambi sieno in qualche parte integrati per congettura: questa congettura non è, in realtà, congettura, quando si tenga anche presente il testo della citazione callimachea. E i residui dei primi vv. di questo componimento, pur mutili come sono, si dimostrano epodi della stessa specie. Alcuni esempi bastano; troviamo per una serie di versi consecutivi queste finali: *ἄγειν ὕλην* e poi **αἴς, θάλασσαν ἐμβαίνειν* e poi *αλλα φρονεων* (cioè ∪ – con sinizesi), *ἐπαυρήσεις* e poi *εὖ?]παθεύμενος*, e così di seguito. Importa poco per il problema che ora ci occupa il fatto che, mentre dei versi lunghi (choliambi) sono sempre conservate almeno alcune sillabe finali, dei versi corti (dimetri), per fratture del papiro, è talvolta scomparso tutto.

Dunque, poichè non abbiamo il menomo dubbio sulla paternità archilochea di tutti questi versi, sarebbe Archiloco quegli che introdusse il choliambo nella letteratura e compose anche epodi choliambici [1]). Questo sovverte la cronologia generalmente accolta di tali forme metriche. L'amico Coppola ha l'audacia, senza allegoria, di porre Ipponatte cronologicamente innanzi ad Archiloco. Giudichi chi può giudicare. Notiamo soltanto che non sarebbe questa la prima volta che forme poetiche prendessero nome non da chi le usò per primo, ma da chi con fortuna ne fece uso più largo. Così esisteva la 'can-

---

1) I frammenti che nella prima colonna precedono questo componimento epodico sembrano choliambi *κατὰ στίχον*. Infatti vi si seguono le finali di versi *]ασαλληλουσ, ]δρήστησ, ]ἔστηκεν, ]ήδιστοσ, ]ποιόθω, ]μηχειρων*.

zone petrarchesca' prima del Petrarca, l'elegia romana prima di Gallo, il verso 'martelliano' prima di Pier Iacopo Martelli etc. Noi ci rallegriamo dei nuovi versi, nè vogliamo turbare la nostra gioia con.... altre quisquilie filologiche e cronologiche.

Firenze, Aprile 1933.

M. NORSA - G. VITELLI.

APPENDICE. — La trascrizione diplomatica (sopra p. 8 n. 1) mostra quanto per l'integrazione del nuovo frammento abbiamo derivato dal frammento pseudo-callimacheo. Qui diamo alcune noterelle di carattere filologico, che forse a qualcuno dei lettori potranno essere non inutili. **1**. Cfr. Archil. fr. 77, 2 Bergk[4] *οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένα*. **2**. *μάστο** così accentato in *p* indica un ossitono (per es. *μαστόν*); cfr. 5 *φλόγι*, 13 *φήγοσ* etc. In fine poi del verso non è sicuro il *κ*, nè per il senso e per il metro si raccomandano forme verbali come *κεινωθῇ* ovv. *ἐκεινώθη*. Forse un po' meno peggio sarebbe, ad esempio, *μαστὸν ἀμπέχει νωθῆ* (anche se si dovesse preferire la grafia *νωθέα*). **3**. *θωΐη* (glossato in margine con *ζημία*) parossitono *p* (v. il nuovo Liddel-Scott s. v. *θωή* e cfr. *ἀθῷος*). *ὥς - βάλοι Etym. Magn.*: abbiamo scritto *ὥς*, mentre il Bergk sospettava si debba scrivere *λάβῃ*. **4**. *τὸ πῦρ δὲ τὼνέκαυσας*: così avevamo già scritto, e così Pfeiffer in Callim. **6**. La m[1] aveva *ατρεμιζε*, m[2] corresse *ατρεμίζει*. Ci siamo attenuti a questa correzione, per cui il verbo va riferito a *τὸ πῦρ*. Inoltre in fine del verso sono certe le lettere *εἶ*, le quali difficilmente possono essere altro che desinenza di 3ª persona di un verbo in *-έω*. — *κηιπι* ⟨sic⟩ *p*, per *κἠπὶ*, che però non è di dialetto ionico (*κἀπὶ γαστρὶ* e *κἀπίελπτα* Archil. fr. 78, 1 e 74, 5). Cfr. Hoffmann, *Die gr. Dialekte* III 540 sq., anche per Eronda. **8**. *δευτέρην* Pfeiffer: *δεὐτέραν* codd. Per l'allungamento della sillaba breve innanzi a *νύσσῃ* v. Hom. *Ψ* 758. *ϑ* 121 (*ἀπὸ* considerato come ⏑ –). In questo stesso luogo i codici per il framm. pseudo-callimacheo davano *μή τι*, e naturalmente il Pfeiffer dubitava che Callimaco avesse un dattilo a principio di un presunto choliambo. **11**. *ἆ*: v. Archil. fr. 135 e anche nel nuovo fr. 2, 5 ap. Diehl, *Supplem. Lyricum* p. 4. Per *μή με - γέλω* cfr. Archil. fr. 94 *ἀστοῖσι φαίνεαι γέλως*. Herod. 3, 38. 7, 209 (*γέλωτά με ἔϑεν λέγοντα*). Eur. Bacch. 1080 *τὸν ὑμᾶς κἀμὲ τἀμά τ' ὄργια| γέλων τιϑέμενον*. Plat. Theaet. p. 166 A (*γέλωτα δὲ τὸν ἐμὲ — ἀπέδειξε*). **12**. Per *Βάκις*, *Σίβυλλα* (di cui è questa la più antica menzione), lauro (di Delfi), faggio o querce (di Dodona) v. RE e il Lessico del Roscher (s. v. *Βάκις*, *Σίβυλλα*, *δάφνη*, Eiche, Dodona etc.); cfr. Schneidewin-Nauck a Soph. Trach. 171. Stein ad Herod 8, 20. Rohde, *Psyche* II 64 sqq. etc. Naturalmente anche qui, come in Heraclit. fr. 92 Diels[3] e in generale negli scrittori più antichi, *Σίβυλλα* = 'Sibilla', non 'la Sibilla' ovvero 'una delle Sibille'; e così *Βάκις* = 'Bakis', non 'un Bakis' ovvero 'uno dei Bakides'. **14**. Il *τώνιγμα* in *p* indica la crasi *τῷνιγμα*; altrove preferiscono la sinizesi (per esempio *τὸ αἷμα* Herond. 2, 72). Pittheus interprete di oracoli (*χρησμολόγος*) Schol. Eurip. Hipp. 11. **15**. Abbiamo supplito *exempli causa σὲ δή*, ma non è difficile supporre tutt'altro contesto e supplementi diversi.

# NUOVE RICERCHE SULLA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO.

## I.

## Epicuro e l'«Eudemo» e il «Protrettico» di Aristotele.

*ζήσεις ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις*
Ep. *ad. Menec.*

In un mio studio, pubblicato sulla *Rivista di Filologia classica* (n. 2 sg.; 1933), e che fa parte, come questo, di una comunicazione che tenni alla Biblioteca Filosofica di Firenze il dì 7 febbraio di quest'anno, mostrai come una serie di testimonianze epicuree [1]), che dagli studiosi si credevano marchiani errori di storia della filosofia, non solo non erano errate, ma ci conservavano preziosissime attestazioni su quella prima dottrina di Aristotele affidata agli scritti che soli egli pubblicò e che a noi non pervennero; dottrina ed opere il cui contenuto e l'importanza ci venne rivelata, si può dire, solo di recente dagli ultimi studi su Aristotele, per merito particolarmente del Jäger. Mostrai infatti che in queste testimonianze si combatteva l'Aristotele, ancor platonico, dei *Dialoghi* e degli scritti esoterici, che fu in realtà il vero Aristotele, non solo per quel periodo ehe va dalla morte di Teofrasto (il quale premorì ad Epicuro) sino alla età di Silla, quando avvenne la pubblicazione degli scritti di scuola di Aristotele — soli a noi pervenuti, e prima essenzialmente smarriti — ma restò l'Aristotele più ammirato e letto e conosciuto, sopratutto al di fuori della scuola peripatetica, anche dopo che gli scritti di scuola furono pubblicati. Solo col neo-platonismo, e con i grandi commentatori di Aristotele, si stabilì quel rovesciamento di valori, durato sino a non molto tempo fa, onde solamente l'Aristotele delle opere scritte per la scuola

---

1) Particolarmente Diogene di Enoanda, fr. IV, 7 sgg.; Plut., *Adv. Col.* 1114 F sgg.

parve genuino e l'altre opere a poco a poco caddero nell'oblio e si perdettero.

In quel mio studio feci pur vedere come questa distinzione fra le due serie di opere e lo studio delle prime dottrine di Aristotele, ristabiliva, in realtà, nei rapporti di Epicuro e degli epicurei e delle altre scuole contemporanee, una nuova prospettiva storica, che non solo ci permetteva di correggere secolari errori ed equivoci, ma ci faceva scorgere, ora per la prima volta, in vera luce, questo interessante e animato sfondo di cultura e di vita filosofica da cui sorse l'epicureismo, e gli stessi bisogni spirituali a cui esso si propose di rispondere e le lotte che per i suoi ideali dovette combattere. In tale studio però, per potere stabilire la connessione fra le varie testimonianze — dall'età di Epicuro sino all'età cristiana — dovetti solo accennare di scorcio alle dottrine del primo Aristotele che Epicuro dovette combattere, senza entrare in un esame minuto di esse e dei suoi scritti del primo periodo, nè delle argomentazioni stesse di Epicuro. Questo compito è riservato a questo nuovo articolo e ad altri che seguiranno. Si vedrà, credo, allora, in piena luce, come stranamente si fossero obliati, non solo, in buona parte, i rapporti di Epicuro con l' insegnamento di scuola di Aristotele (insegnamento di cui egli dovette avere parziale conoscenza dalla tradizione e dagli scritti degli altri peripatetici, se non da quelli non pubblicati di Aristotele), ma sopratutto i rapporti con le opere giovanili di Aristotele da lui pubblicate; opere che Epicuro non solo combattè ma taluna anche emulò. E quanto poco si sia studiato questo importantissimo momento del pensiero e della cultura antica, in cui, in verità, si compie lo stacco dell'uomo nuovo dall'uomo antico, si vedrà da chi legga questi periodi che tolgo dal più recente e minuto e importante studio sull'epicureismo [1]: « Benchè in Epicuro vi sieno tracce dell' influsso di Aristotele [2]; e un acuto critico [3]) abbia scorto pure un riferimento alla dottrina di Platone, non vi è però neppure una parola di polemica contro l'uno o l'altro di essi. La lotta di Epicuro è contro i Presocratici; e soli

---

1) Vedi Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, p. 220.

2) L' A. in nota rimanda alla p. 450 del suo volume, ove si tratta solo della distinzione fatta da Epicuro fra le unità atomiche secondo identità numerica, (*κατ' ἀριθμόν*), come gli dei, e quelle secondo identità di forma *κατ' εἶδος*), come gli altri complessi corporei.

3) La nota rimanda a Giussani, *Studi Lucreziani*, p. 257, n. 1, ove, rispetto all'eternità della specie, si osserva: « non giurerei che in questa concezione epicurea non abbiano avuto qualche influsso (?) le idee-reali di Platone ».

sventura»[1]). E, con il vivere, anche la conoscenza mondana, al divenire sempre avvinta, è essa pure, dalla sua labilità, condannata.

Perchè in Platone la dialettica dell'essere è la stessa dialettica del conoscere. Ciò che ha più essere è ciò che è più conoscibile. L' immutabilità non è solo l'esigenza del vero essere, ma del vero conoscere. Nel flusso e riflusso del mondo delle parvenze non è che opinione ed errore, ombra vana dell'essere, che all'anima sempre sfugge, all'anima la quale è uno sperduto raggio di luce che, attraverso al crepuscolo della materia, cerca di risalire e ricongiungersi al Sole dell' Eternità (vedi *Rep.* VII, 1 sgg.). L'uomo è così orientato all'eterno e al divino, ma è violentemente distratto dal mondano e dal sensibile. Non avevano dunque torto i due epicurei Diogene di Enoanda e Colote (vedi sopra p. 13 n.) di ritrovare, nell'Aristotele platonico dei dialoghi e degli scritti da lui pubblicati in vita, un elemento che invalida tutto il nostro conoscere fenomenico e sensibile[2]). Chè se l' Idea è di un mondo divino, di un mondo opposto a quello del fenomeno, essa appartiene a una realtà che nella vita ci è negata, e solo *dopo*, nella morte, ci sarà concessa. Essa è un *al di là*, e *al di là* è tutto il vero conoscere. Misura della verità non è più l'uomo, nè la mente umana, ma Dio (Plat., *Leggi*, IV, 716). E in verità Aristotele, nell'*Eudemo*, accetta piena la dottrina della conoscenza di Platone (vedi fr. 41). La verità è contemplazione che perfetta si avrà solo dopo la morte, come si ebbe prima di essere nati; essa non è dunque *conoscenza*, *apprendimento* (*μάθησις*), ma *reminiscenza* (*ἀνάμνησις*). La vita e il reale non apprendono così essenzialmente nulla all'uomo, ma solo imperfettamente gli rammemorano ciò che un tempo conobbe. E che il conoscere sia reminiscenza cerca di mostrare Aristotele con un argomento nuovo. Egli osserva infatti che alcuni, passando da sanità a malattia, obliarono persino la conoscenza delle lettere che avevano apprese, mentre passando da malattia a sanità, a nessuno questo accadde. E poichè la

---

1) Fr. 44, p. 48, 5 R.

2) Per l'Aristotele di questo periodo non vi è infatti vera scienza del mondo fenomenico del divenire (vedi sotto, p. 125). Per il rapporto fra gli oggetti della vera conoscenza e il mondo del divenire, vedi fr. 186; 187 (sull' *ὕληρρευστὴ ἀεὶ μεταβάλλουσα* vedi fr. 207). Che per la nostra condizione contro natura, che è la vita terrena, noi non abbiamo che vago sentore delle verità, vedi Jambl. *Protr.*, p. 60, 11 Pist.; cfr. Jäger, p. 101 n. Per la teoria delle idee nelle parti più antiche della *Metafisica* (I 9, 992 a 11, 25, 27, 28, 31) vedi Jäger, *Aristoteles*, p. 176 n. 2. Per le vere realtà = *φύσεις*, come appariscono nella attestazione di Diogene di Enoanda, vedi fr. 52, p. 61, 13: cfr. Jäger, p. 96; 93.

suoi debiti, non riconosciuti da lui e anzi aspramente negati, sono con Leucippo e Democrito ».

In verità altri parziali rapporti con Aristotele e con Platone sono stati indicati da me nel mio *Epicuro* e in altri scritti [1]; ma l'affermazione del Bailey, sebbene incompleta, anche per il suo carattere sintetico, riproduce, in massima, lo stato dei nostri studi. Credo perciò debba apparire di subito l'importanza delle ricerche che esporrò e che mi propongo di continuare in altri articoli che formeranno un apposito volume.

Comincerò anzitutto dalle due più famose opere della giovinezza di Aristotele: l'*Eudemo* e il *Protrettico*.

Nella sua giovanile ammirazione, che gli fece seguire adorante le vestigia del maestro, Aristotele ne imitò la stessa forma letteraria del dialogo e ne riprese i titoli (vedi Bernays, *D. Dialoge d. Arist.*, p. 62) — onde anch'egli scrisse un *Simposio*, un *Politico*, un *Sofista*, un *Menesseno*, — e quando non i titoli, almeno gli argomenti; perciò, come il *Grillo o della Retorica*, è per dir così il *Gorgia* di Aristotele, e il *Protrettico* ne è l'*Eutidemo*, l'*Eudemo o dell'Anima* ne è il *Fedone*. Questo dialogo infatti con il *Fedone* platonico rivaleggia nella ammirazione degli antichi, e sopratutto degli spiriti mistici, a cui schiudeva nuovi miti e mirabili prospettive sul destino dell'anima. Il tema è noto [2]. Eudemo, un amico di Aristotele, caduto ammalato lungi dalla patria, a Fere, ove regnava il crudele tiranno Alessandro, vide in sogno un bellissimo giovane, il quale gli rivelò che in breve sarebbe guarito, che il tiranno Alessandro, fra pochi giorni, sarebbe morto, e, infine, che al termine di cinque anni, egli, Eudemo, avrebbe potuto ritornare in patria, alla sua casa. E in verità egli guarì, Alessandro fu ucciso dopo pochi giorni, e al termine del quinto anno, quando alfine sperava di tornare in patria, presso Siracusa, in battaglia, Eudemo morì. Così la stessa divinità aveva attestato che vera patria e domestica casa non è per l'anima la patria e la casa terrena, ma la patria oltramondana, la dimora celeste.

A chi pensi al poetico miteggiare di Platone e all'ufficio che il

---

1) Vedi, oltre il mio *Epicuro*, il mio articolo negli « Studi Italiani di Filologia Classica », 1933, pp. 71-118, e un articolo che si sta pubblicando nell' « Aegyptus ». La dottrina di Platone sugli elementi era certo combattuta nel libro XIV del *π. φύσεως*, vedi Gomperz, *Zeitschr. f. Gymn.*, 1867, p. 210 sg. [e ora A. Vogliano, Rend. R. Acc. delle scienze di Bologna, vol. VI].

2) Vedi Aristotelis *Fragmenta*, ed. Rose, fr. 37.

mito nei suoi dialoghi compie, vede tosto come il trentenne discepolo, accentuò l'elemento mistico del maestro. Per Platone la filosofia è un mirabile viaggio di scoperta nell'oceano dei supremi veri, che egli designa con la sua serena audacia: « dove il navigare ci condurrà, come i naviganti il vento, colà conviene che giungiamo » [1]). In questa ardimentosa conquista della Verità e del divino, la mistica sta all'estremo confine dell'opera, nel mito, che egli avvolge, nello stesso tempo, di fascini di poetica bellezza e di socratica ironia [2]). Infatti non solamente il mito non sostituisce la dialettica, che è la sola virile ala del pensiero platonico, e tanto meno costituisce la mèta della sua ricerca; ma è appena una sosta, un riposo, quasi isoletta verde, fasciata d'ombre e di misteri di cipressi antichi, di là da cui il pensiero riprende le sue correnti, fiottando a nuovi lidi. Il mito non è dunque rivelazione nè dogma, ma affascinante ipotesi, poetico episodio nel dramma platonico della ricerca filosofica. Nell'*Eudemo* di Aristotele invece, la mistica si arroga ben nuovi diritti. La filosofia non tanto, indagando, *scopre* i suoi veri quanto *attesta* una rivelata verità. Nel sogno di Eudemo, nell'avveramento della predizione, gli dèi hanno infatti attestata e sancita la verità della dottrina platonico-pitagorea della immortalità ed origine divina dell'anima. La filosofia dunque sembrerebbe non aver più altro compito che confermare questa scienza, la quale non da lei deriva, ma da una più sacra e lontana scaturigine. La verità filosofica, così, non sarebbe più, come in Platone, una ardimentosa conquista ma — sia pure solamente in qualche misura, quale era per gli Orfici, e sarà poi per i neo-pitagorici — *apocalissi*, rivelazione [3]).

---

1) Vedi *Rep.* III 394 D; *Leg.* II 667 A.

2) Vedi appunto il *Fedone* (p. 114 D, dopo la narrazione del mito sulla sorte oltremondana delle anime): « in verità pretender sicuramente che le cose stiano come esposi, non si converrebbe a uomo di senno. Che però, ad ogni modo, così sia o qualcosa di simigliante per le nostre anime e le loro sedi..., ecco a parer mio, *il bel pericolo* cui merita la pena di avventurarsi.... Chè bello veramente è questo pericolo, e in tali credenze è come una divina incantagione da fare alle nostre anime ». Anche nel mito di Er, nella *Repubblica*, che Aristotele imiterà in quello di Sileno, vi è sì un sogno e una visione, ma non una avverata profezia che dia ad esse suggello e sanzione. Confronta del resto il modo con cui è introdotto il mito del *Politico* (p. 268 D sgg.).

3) Vedi Filostrato, *Vita di Apollonio*, XL, 4: « Che è la filosofia? Una divina rivelazione e ispirazione (*θειασμός*)». Anche nello pseudo-platonico *Assioco* (p. 371 A) la rivelazione del destino ultraterreno dell'anima sarà riferita come attestata da sacre tavolette, portate a Delo, dal paese degli Iperborei, secondo

E non meno che l'elemento mistico è accentuato nell'*Eudemo* il pessimismo orfico-pitagoreo, in un'altra arcana rivelazione, nel mito di Sileno, la silvestre divinità che, anche nell'egloga sesta di Virgilio, così profondi schiude i misteri dell'universo.

Raccontava nell'*Eudemo*, infatti, Aristotele (fr. 44) che il re Mida a lungo perseguisse nella foresta il dio ferino, senza poterlo prendere. Ma infine, impadronitosene, gli domandò quale fosse la miglior cosa per l'uomo. Pervicace ed ostinato, rimaneva muto il dèmone, finchè, costrettovi, da colui che l'aveva in preda, lasciò sfuggire queste parole: « 'effimero seme di travaglioso dèmone e di trista fortuna, perchè costringermi a dire ciò che non sapere è meglio? Chè nell' ignoranza dei propri mali meno dolorosa è la vita. Ciò che per gli uomini di ogni cosa è migliore, è per loro l' impossibile; e impossibile è per loro esser partecipi della natura del più eccellente (*τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως*); perchè per tutti e per tutte il meglio è non esser divenuti (*τὸ μὴ γενέσθαι*); epperò il meno male, e la sorte preferibile, fra quante per loro si possono compiere, è, poichè divenuti sono, morire quanto più presto'. Evidentemente questa rivelazione fece Sileno (aggiunge Aristotele), perchè migliore è l'esistenza di chi è morto, di quella di chi è in vita (*ὡς οὔσης κρείττονος τῆς ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγῆς ἢ τῆς ἐν τῷ ζῆν*) » [1]).

Il mito di Sileno Aristotele non l' inventò, ma a questo motivo e detto della popolare saggezza antica diede profondità nuove, infondendovi l'ansia di infinito e le aspettative meravigliose del platonismo [2]). *Τὸ μὴ γενέσθαι*, non è più solamente *non esser nati*, ma, arricchito dell'esperienza metafisica del Maestro, è *esser entrati nel mondo del divenire*, in quella fiumana che mai non resta del flusso eracliteo, che il *Fedone* descrive con tanta passione dolorosa, e che Platone oppone sempre alla vera esistenza, all' Essere, al mondo immutabile delle Idee. È dischiusa così la vista ad un'esistenza superiore, ad un mondo iperuranio della realtà eterna, che è la conquista sempre tentata da Platone; ma il vivere terreno è condannato: « chè supplizio è la vita, *e l'entrare nel divenire* è per l'uomo la suprema

---

il racconto del mago Gobria. Per gli elementi magici e orientali in Aristotele, vedi il *Μαγικός* fr. 32 sg. Rose: per quelli della scuola platonica e peripatetica di quel periodo vedi Hirzel, *Der Dialog*, I, p. 335 sgg.

1) Il discorso di Sileno è, come fu già notato da molti, un'imitazione di quello di Lachesi nella *Repubblica* (p. 617 D).

2) Cfr. Jäger, *Aristoteles*, p. 47.

vita dell'anima senza il corpo si assimila a vita secondo natura, alla sanità, e quella nei corpi a vita contro natura, a malattia, è naturale che le anime, passando di là a qua, e perciò da sanità a malattia, obliino quello che conobbero, e a mano a mano se ne rammemorino (vedi fr. 41 Rose, e ora in miglior lezione in Procl. *in Plat. remp.*, II, p. 394, 13 sgg. Kroll). La verità non è dunque conoscenza del reale, ma riflesso delle visioni che nell'al di là si ebbero (*τὰ ἐκεῖ θεάματα*) [1]).

E che, come per Platone, anche per Aristotele in questo periodo, alla più alta conoscenza non si giungesse se non per una specie di contemplazione mistica, appare da una testimonianza di grande valore messa in luce di recente dalla Croissant (*Aristote et les mystères*, Paris, 1932, p. 158) da questo passo di Plutarco (*de Is. et Os.* 77): « La conoscenza dell'intelligibile e della pura divina (*ἁγίου*) essenza, balenando all'anima, a guisa di una improvvisa fulgurazione [vedi *Plat. Ep.* VII 341 D], concede ad essa, alle volte, una momentanea contemplazione e un istantaneo contatto. Ond'è che Platone e *Aristotele* chiamano *epoptica* [contemplazione d'iniziati] questa parte della filosofia, ove, sorpassati, mediante la ragione discorsiva, quegli oggetti del conoscere commisti e composti che sono soggetti all'opinione, ci lanciamo sino al principio ultimo, semplice e immateriale, e ivi, in qualche modo [2]), avendo preso contatto con la sua pura e verace realtà, ci persuadiamo di raggiungere il possesso della *conoscenza filosofica*, nella sua perfezione suprema (*οἷον ἐντελῆ τέλος ἔχειν φιλοσοφίαν*) ».

Tutto il mondo di pensiero di Platone è così presente nell'*Eudemo* di Aristotele, con la sua fede nelle rivelazioni soprannaturali, che Aristotele abbandonerà, con i suoi sogni profetici che condannerà, con la dottrina del conoscere come contemplare e reminiscenza, con l'evasione dal mondo e l'assimilazione della vita a malattia e a stato contro natura (cfr. *Fedone* 80): dottrine tutte che egli cercherà di superare nell'insegnamento e negli scritti che non pubblicò. Che se ancora nell'*Etica Eudemea*, che è la più antica delle tre *Etiche* e ancor balenante di riflessi del platonismo, appare il concetto che *per l'uomo meglio sarebbe il non esser nato* (I, 5, p. 1215 b, 20 sgg.), tutto il pensiero aristotelico degli scritti posteriori non pubblicati è una graduale con-

---

1) Che la dottrina della reminiscenza fosse necessariamente connessa con quella delle Idee, e che l'una non potesse stare senza l'altra, aveva già messo in luce risolutamente Platone, in *Fedone* 76 E: cfr. Rodier, *Études de philosophie grecque*, 1926, p. 55.

2) I codici hanno *ἄλλως*, che non pare in nessun modo si possa mantenere, correggo *ἁμ⟨ωσγέπ⟩ως* che è comune così a Platone come ad Aristotele.

quista di indipendenza dalla mistica e di giustificazione della realtà del conoscere. L'anima non è più assillata da questa brama di evadere dal mondo e dalla realtà terrena, e di rigettare da sè quel compagno della sua vita, il corpo, che nell'*Eudemo* le pareva così grave. E quando nell'*Etica Nicomachea*, in quell'opera che secondo il suo più recente e più acuto interprete, il Jäger, sarebbe l'ultima della sua vita di pensiero, gli si affaccia l' ipotesi che l'uomo non possa essere felice che dopo la morte, la rigetta come assurda, « particolarmente per chi, come noi, definisce la beatitudine come forma di attività » (vedi *Et.*, N. 1100 a, 14). L'antica brama dell' immortalità è condannata ormai come ἔρως τῶν ἀδυνάτων, come desiderio dell' impossibile (*Et. N.*, 1111 b, 20 sg). L' immortalarsi che nell'*Etica Nicomachea* (1177 b, 31 sgg.), per quanto possibile ad uomo, è additato come fine e beatitudine del saggio, non sarà più l' immortalità mistica ultraterrena dell'anima, ma solo il partecipare, nella vita terrena, della contemplazione pura, che è vita suprema della divinità ; onde l'uomo è per brevi istanti quello che è Dio nell'eterno (*Met.*, 1072 b, 24 sgg.). Ma vita compiuta e perfetta non è più per lui di là dalla vita mondana, bensì nella vita stessa, entro i cui limiti tutta è chiusa la felicità che gli uomini possono raggiungere.

***

Ma questa riconquista di realtà è ancor del tutto estranea a l'altra opera platonizzante che è la più famosa di quante in vita ne pubblicò Aristotele ; il suo *Protrettico*. Riprendeva Aristotele in essa l'assunto di un dialogo famoso di Platone, l'*Eutidemo* ; l'esortazione alla filosofia. Però, mentre in Platone il tema si svolgeva nella drammatica confutazione dialettica dell'educazione e dell'eristica dei falsi filosofi, dei sofisti, senza giungere a conclusione positiva, solo lasciando nell'anima il pungolo e la brama del filosofare, il lievito del pensiero speculativo, in Aristotele si rivelava subito quella che era la qualità maestra del suo ingegno, la logica di un teorizzatore, di un fondatore di metodo, pur tra la intimità e soggettività nuova del pensiero filosofico, che già annuncia l'ellenismo. Sono lungi le lotte dialettiche dell'età platonica ; il pensatore non è più il compagno dei giovani nella palestra, nell'agora, ma il maestro che nella scuola persuade e addottrina. Il dialogo stesso, è per ora, lasciato; lo sostituisce la lettera [1]), il nuovo ge-

1) Che il *Protrettico* non avesse forma di dialogo è ormai l'opinione accettata da tutti ; vedi infatti Jäger, p. 35 sg., Hirzel, *D. Dialog*, I, p. 283 n., Prächter, p. 366. Cfr. anche Gadamer, « Hermes », 1928, p. 142 n. Si deve

nere letterario così ricco di avvenire, con il suo fascino di intime persuasioni, colloquio silenzioso da spirito a spirito, che penetra nell'intimità dell'anima per le vie dell'affetto, anzichè della dialettica schermaglia [1]).

Rivolgendosi ad un principe di Cipro, Temisone, come a discepolo ideale, perchè da ricchezza e aspettativa di fama più d'ogni altro preparato alla vita del pensiero, Aristotele si propone di persuaderlo della necessità del filosofare. E l'esortazione (v. fr. 51) prendeva di subito la forma di un dilemma avvincente: « O si deve filosofare, o non si deve: ma per decidere di non filosofare è pur sempre necessario filosofare: dunque filosofare è in ogni caso necessario ». Mai la filosofia aveva trovata più stringente argomentazione. Ma quale è l'ultimo responso di questa scienza delle scienze, di questa dottrina di verità che si presentava di subito così persuasiva? Era una rivelazione dei beni presenti offerti all'uomo? No. Il pessimismo dell'*Eudemo* è nel *Protrettico* piuttosto aggravato che dissolto. La vita umana non è che gioco d'ombre (fr. 59, *σκιαγραφία*): « e ben fu detto che nulla è l'uomo, e che tutto è labile nelle cose umane ». La stessa bellezza, che per i Greci antichi era suprema giustificazione dei dolori della vita e la più alta e sicura realtà, sin dai versi che Omero fa pronunziare dagli anziani di Troia alla vista di Elena,

> — sdegno non v'è che i Troiani e gli Achei dai belli schinieri
> per tale donna travagli sopportino sì lungo tempo,
> divinamente nel volto alle immortali somiglia!... —

è qui condannata come parvenza ingannevole. Se noi avessimo gli occhi di Linceo, diceva egli, e potessimo vedere nell'intimo quell'Alcibiade che era stato l'efebo apollineo del dionisiaco dramma della filosofia di Socrate, esso, veduto nell'interno delle sue membra, apparirebbe turpissimo (fr. 59). Lo stesso destino terreno dell'anima, — che Platone aveva rappresentato, or con l'aerea immagine nostalgica di un Pègaso alato che ha perdute l'ali e si è abbattuto sulla terra, ora, con tristezza orfica, come essenza divina chiusa nei vincoli, e quasi nella tomba, del corpo (donde l'orfico gioco di parole *σῶμα* – *σῆμα*), e che Plotino stesso (il quale a Porfirio dava l'impressione di un'anima che

---

notare che la stessa espressione del fr. 50, *ὃν ἔγραψε πρὸς Θεμίσωνα,* fa evidentemente pensare ad un trattato in forma di lettera che vedremo, del resto, essere la forma dei *Protrettici* della scuola isocratea; vedi qui sotto, p. 34 sgg.

1) Vedi Demetr., *de Eloc.*, c. 223; Seneca, *ep.* 75, 1.

si vergognasse di essere avvinta in membra mortali) raffigurerà, con un bellissimo paragone, caldo d' intimità nuova, quale fanciulla sperduta, lungi dal genitore celeste, — il destino dell'anima è espresso da Aristotele (fr. 60), nel *Protrettico*, in una atroce figurazione di supplizio, pari a quello che i pirati etruschi infliggevano ai loro prigionieri, avvincendoli a cadaveri, volto a volto, membro vivo a membro putrefacente, e lasciandoli così perire [1]). Immagine che non solo aggrava, ma, nell'atrocità, detorce lo stesso vero senso mistico. Chè l'anima, pur chiusa nella tomba del corpo, può resuscitare, mentre al morto avvinta parrebbe debba perire.

Questo crepuscolare calar d'ombre sul pensiero greco dell'età attica, s'era iniziato del resto con l'ultimo periodo della filosofia platonica [2]). La salvezza dal pessimismo mistico, nel periodo più fervido della giovinezza e dell'età virile di Platone, era stata quella stessa che aveva già trovata lo spirito greco, così profondamente conscio del dolore del mondo, la fede cioè nell'azione; onde nella lingua greca « bene operare », *εὖ πράττειν*, equivale ad « esser felice ». Non bastava infatti per il giovane discepolo di Socrate, figlio del genio attico dell'età di Pericle e dell'egemonia ateniese nel mondo, non bastava la contemplazione delle Idee, ma occorreva modellare su esse la materia della vita umana. Tutta la sua filosofia, nel suo primo periodo, mira sempre a una strenua attività, intesa ad estinguere quel dualismo fra l'essere dell'Idea e il labile crepuscolare divenire mondano, che la sua dialettica non riesce mai a superare. E come nel *Convivio*, Eros è il mediatore attivo fra i sensibili e gli intelligibili, e nell'amore che *crea* in bei corpi e in belle anime, l'uomo si approssima per gradi all' idea iperurania della bellezza ; così nella *Repubblica*, in questa città di perfezione, disegnata come un'erma colossale della Giustizia, in cui la vita e le opere si svolgono con una musica austera, realizzando in forma supersensibile la musica suprema, la filosofia (*ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης τῆς μεγίστης μουσικῆς*), l'uomo riesce a realizzare, in forma visibile e tangibile, quell' Idea suprema del Giusto, per cui era morto Socrate e che nella realtà presente era negletta e derisa. Ma, spentosi quel primo ardore che lo aveva spinto a prender parte alla vita politica (vedi *Epist.* VII, 324 B), per essere « uomo di azione, e non di sole parole » ; fallito, deriso, avvilito nell' incomprensione

---

1) L'esempio del supplizio dei pirati etruschi riapparirà ancora nel *Protrettico* di Clemente Alessandrino, p. 7, Potter.

2) Per l'elemento pessimistico in Platone, vedi G. Henz, *Pessimismus u. Weltflucht bei Platon*, Tübingen, 1911.

nel dileggio nel malvolere, il suo infelice tentativo di esperimento politico siciliano, alla corte di Dionigi, la fede di *creare* nella realtà vien sempre più oscurandosi in Platone. Nel *Teeteto* (p. 172 e sgg.) — su cui si proietta grave l'ombra del processo e della morte di Socrate (vedi p. 142 C ; 210 D) — nella digressione sopra il Filosofo, gli strali e le ironie pungenti di Callicle nel *Gorgia*, e di Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*, son tradotte nella glorificazione della vita contemplativa del vero saggio [1]), che sfida il riso degli uomini pratici e non disdegna di parer goffo e ignorante nella vita politica, perchè il corpo suo soltanto ha domicilio nella città, ma l' intelletto ha in dispregio quelle cose minuscole e da nulla, e via da esse spicca i suoi voli d'ogni parte, e or misura la terra quanto è fonda e vasta, or si libra in alto, speculando sugli astri e investigando, nelle loro intime latebre, la natura degli esseri, ciascuna come universale realtà, senza per nulla abbassarsi alle cose che gli son prossime (vedi p. 173 E sgg.). E quell'atticissimo Socrate che nella vita reale e nella sua realtà storica era stato sempre studioso di anime e di uomini e di istituti, nella trasfigurazione platonica, si assomiglia ormai a quell' ionico Talete, motteggiato dalla sua ancella, perchè astronomizzando e mirando i cieli e non curando le cose che erano dinanzi ai suoi piedi, era caduto in una fossa (*ibid.*, p. 174 A). Chè il saggio platonico, ormai, mira a salire dal tempo all'eterno, e ad esulare dal mondo, dalla natura mortale, e dal luogo terreno, ove il male fatalmente sempre si aggira, assimilandosi a Dio (*ὁμοιώσει τῷ θεῷ*) (*Teet.* 176 B ; *Rep.* 613 A ; *Tim.* 90 D) per la contemplazione, e vivendo di quella realtà di vita di cui vivono gli Dei (p. 176 A sgg.). Dopo d'allora il pensiero di Platone si fa sempre più astratto. Dispera egli che la filosofia sia per parole rivelabile, come le altre scienze (*Ep.* VII, 341 C sg.) e sempre più la suprema delle conoscenze gli sembra solo possibile per una interna fulgurazione improvvisa (*Epist.* VII, 341 D ; *Simp.* 210 E ; cfr. Plotino 43, 17; cfr. 29, 7 Kh.), e per una forma di intuizione mistica [2]). D'altra parte l'orizzonte scientifico di Platone si è ormai ampliato assai, e dalla eticità socratica, si è rivolto a nuove speculazioni scientifiche. Archita di Taranto lo ha messo in rapporto con la pitagorea mistica dei numeri ; Teeteto e Teodoro gli dischiudono nuove prospettive mirabili nella speculazione matematica, e preparano la scoperta di una nuova scienza, la stereometria (*Epim.* 990 D, *Rep.* 528 D

---

1) Cfr. Diès, *Platon Théétète*, Paris, 1924, p. 136.

2) Vedi Howald, *Die Briefe Platons*, p. 44 sg., e qui sopra p. 19.

e sg.); Eudosso lo inizia alla scienza dei cieli e degli astri, già millenaria nell'Asia, e che, nella speculazione greca, diviene, da astrologia, astronomia. Mirabili scoperte gli si affacciano alla mente, onde intravede l' ipotesi eliocentrica del mondo [1]). Si rivela qui il mirabile dell'anima platonica, che Aristotele chiamava un « prodigio della natura », il supremo valore cioè di quest'anima capace di sintesi di spiriti diversissimi, nel foco del suo amore, nel fascino del suo genio e della sua personalità, nella devozione per la sua dottrina; onde alla sua scuola, greci di ogni terra e barbari, matematici e medici, logici sottili come Aristotele e mistici e letterati ed eruditi, si sentono avvinti come da un vincolo sacro, dall'Amicizia del divino spirito (vedi l'elegia di Aristotele in Diehl, *Anth. L.* 1, p. 99; cfr. Plat., *Epist.* VII, p. 226). E ognuno portava il contributo del suo sapere, delle sue esperienze. Ma di tutte queste dottrine Platone non mirava a fare un sistema, un organismo di scienze distinte, come Democrito e Aristotele, come la scienza moderna, ma una sola suprema metafisica e scienza dell'Essere, che tiene lo spirito suo in travaglio sino all'ultima ora. La sua scienza non è scienza del fenomeno, nè del reale, ma dell' Idea. Anche le classificazioni degli esseri viventi, che egli intraprende e che furono poi proseguite da Speusippo [2]), non mirano a costruire una scienza classificatrice, come costruirà Aristotele, ma una esperienza più profonda di concetti che, per gradi e gerarchie, si innalzi ai concetti primi. E la più astratta delle scienze, la matematica, è per lui, in questo periodo, la scienza etica per eccellenza, in cui egli ha più ardente fede [3]). Le idee-forme del periodo più artistico della sua filosofia, ora divengono idee-numeri [4]), e la stessa scienza del bene, una ideale mistica matematica [5]). Onde lo stupore di quelli che accorrevano alle sue lezioni, quando egli annunziava di trattare « del bene », credendo di apprendere qualcosa di utile per la pratica della vita e qualche mirabile rivelazione di felicità (*εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν*), e che,

---

1) Vedi Plut., *Quaest. Plat.* 1006 c: cfr. Burnet, *Platonism*, Berkeley, 1928, p. 108.

2) Vedi l'articolo dello Stenzel su Speusippo nella *Enciclopedia Pauly Wissowa*. Cfr. Jäger, p. 18.

3) Vedi *Index Acad.*, p. 15 sg. Mekler: cfr. Procl. *in Eucl. Comm.* 66, 8 Friedl.

4) Vedi Stenzel, *Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles*, Lipsia², 1933; Robin, *La théorie plat. des idées et des nombres, d'après Aristote*, 1908.

5) Plut. *Dion.* XIV (di Dione): *ἐν Ἀκαδημείᾳ τὸ σιωπώμενον ἀγαθὸν ζητεῖν καὶ διὰ γεωμετρίας εὐδαίμονα γενέσθαι.*

quando si avvedevano che invece egli parlava solo di matematica, di geometria, di astrologia, pareva loro cosa troppo strana, e o ne spregiavano la dottrina o la biasimavano [1]). Di questo astrarsi sempre più e rendersi più austera e mistica la dottrina di Platone, è indizio non solo nelle opere e nelle notizie sul suo insegnamento della vecchiezza, ma nello stesso *Epinomi*, che si riteneva in generale della sua scuola, mentre alcuni recenti critici credono sia di Platone stesso [2]), come pure in ciò che ci rimane del pensiero di Senocrate (con la sua profonda tendenza religiosa e ascetica), nell'elemento mistico e fantastico visibilissimo nelle notizie che abbiamo delle opere di Eraclide Pontico, e infine, sopratutto, in questi scritti giovanili di Aristotele.

Il Filosofo del *Protrettico* è infatti un contemplatore delle Idee; e non solo tale, secondo il *Protrettico*, deve essere il filosofo, ma il politico e chiunque sta alla barra dello Stato (vedi Iambl., *Protr.*, p. 55, 26 sg. Pist.); chè egli non deve mirare alle cose dell'esperienza, imitazioni labili degl'ideali paradigmi eterni, ma a quelle realtà che mai non mutano (*αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν* [cioè delle Idee].... *ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ τῶν μιμημάτων*, Iambl., *Protr.*, p. 55, 12 sg. Pist., 26 sgg.; cfr. Plat., *Pol.*, 297 sg.). La politica che Aristotele vorrebbe costruire in questo periodo, è diversa da quella scienza della pratica che ha stretto campo e verità non assoluta, quale gli apparirà più tardi (vedi *Et. Nic.* 1094 b 11, 1102 a 23). È una scienza del divino anch'essa, con norme precise derivate dalla Natura e dalla Verità suprema (*ὅροι ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀληθείας*, Iambl., p. 55, 1 sg.). A questo concetto teoretico della scienza, più facilmente era incline Aristotele per la stessa sua origine ionica. La scienza disinteressata della natura era stata il mirabile fiore della filosofia ionica. Laddove il genio attico vede l'uomo con i suoi misteri più profondi e più oscuri di quelli dell'universo stesso (vedi Plat., *Fedro*, 229 sg.), il genio ionico indaga le essenze naturali, il sorgere e il divenire dei mondi, l'universale cosmico. Figlia di una civiltà secolare, la scienza ionica è giunta ormai a quell'autonomia del pensiero che è propria delle età in cui la speculazione si è fatta più matura e la vita meno fervida. E del resto la Ionia, che presto ha perduta la libertà, non ha una politica ardente e rivendicatrice di indipendenza come l'Attica: il pensatore ionico più facilmente dimentica di avere altra patria che il mondo, perchè

1) Vedi Aristosseno *Harm.* 30 Meibom. (p. 44, 5 Marq.), che riferisce la notizia da Aristotele.

2) Vedi Burnet, *Platonism*, p. 85 sg.; Taylor, *Plato*, p. 498: cfr. Stenzel, *Zahl u. Gestalt*², p. 104 n. 2.

non la patria, ma solo il pensiero gli ha dato il dono supremo della libertà. Del resto già quando Aristotele era alla scuola di Platone era chiamato la Mente (*Νοῦς*), e ancora presso la tarda grecità è designato, con bizzarra espressione, quale il trascrittore dei segreti dell' Universo, che, come Natura detta, scrive, intingendo la penna nell'intelletto (vedi Attico ap. Euseb., *Pr. En.*, XV, 9, pagina 810 a; Isid., *Orig.*, II 27, 1). E in verità nel *Protrettico* la vera scienza è *θεωρία*, pura speculazione, che non mira all'utilità pratica, ma di sè sola si appaga. E come nella stessa geometria, il geometra mira alle figure ideali, alle verità matematiche astratte e il geodeta invece alle misurazioni empiriche delle terre (vedi fr. 52, p. 59, 17 sg. Rose), così anche nelle altre sfere del sapere, la più alta scienza non ha cura di risultati utili, e chi li cerca l'umilia e la detorce dal suo fine (fr. 58 R, p. 69, 14 seg.; 68, 19 sg.; cfr. Plat., *Phileb.*, 56 D sg.; *Epinomis*, 990 A). Il vero saggio è il contemplatore dell'universo; non più Socrate, la persona ideale del dramma del primo platonismo, ma quegli antichi ionici, contemplatori della natura, come Anassagora e Parmenide (vedi fr. 52, p. 59, 4 sgg.). Il suo motto è quello stesso di Pitagora e di Anassagora, « contemplare i cieli e gli astri, le sole pure essenze » (vedi Iambl., *Protr.*, p. 51, 8 sg. Pist.; cfr. pure *Et. Eud.*, p. 1216 a 10). Vedremo poi quali risonanze, non viste ancora da altri, ebbe questa ascesi, quasi mistica, del contemplare. Certo è che essa era profondamente radicata nell'animo di Aristotele, e non cessò mai di fecondare il suo pensiero. Non solo infatti ancora l'*Etica Eudemea* culminerà in quell' ideale del *θεραπεύειν τὸν θεὸν παὶ θεωρεῖν*, onde, con austero senso del divino, si conchiude; ma dal *De Anima* e dalla *Metafisica* all' *Etica Nicomachea*, attraverso a quel suo pensiero in continuo travaglio, la conquista di intellettualità pura è continua nella filosofia di Aristotele. La contemplazione è l'attività, l' *ἐνέργεια*, al suo grado estremo, che sola supera la mobilità delle cose mondane, e di sè si nutre, e, perchè immobile, è sotto specie di eternità. « Misura della felicità è la contemplazione » (*Et. Nic.*, X, 8). Onde la speculazione non è solo il fine dell' individuo, ma dello Stato, perchè somma attività è quella che ha per fine se stessa, ed è autonoma. Più attuosità vi è dunque negli *architettori della vita spirituale* (*ἀρχιτέκτονες ταῖς διανοίαις*), quali sono i filosofi (*Pol.* VII, 3, 7, p. 1325 b, 15 sgg.). Se non che, seppure le scienze pratiche, nella filosofia dell'età matura di Aristotele, hanno un loro compito ben distinto, e loro compete un carattere solo approssimativo di risultati, il loro valore è però degnamente pregiato. Tutto il pen-

siero di Aristotele è infatti in questo periodo fortemente realistico. Lo slancio platonico all' infinito, è nel *Protrettico* invece evidentissimo. E platonico è essenzialmente il concetto della scienza, e lo stesso termine con cui è designata, *φρόνησις*; non solo dunque conoscenza astratta, cioè *σοφία*, ma forma spirituale e morale. Come nel platonismo, infatti, tutta l'anima, e non solo la pura intelligenza, è impegnata nel conoscere filosofico. Il principio empedocleo della conoscenza del simile per il simile, con la sua interpretazione mistica che già aveva in Empedocle (vedi fr. 110 e mio commento *ad loc.*), domina tutta la teoria della conoscenza di Platone; per cui è saggio (vedi *Timeo*, p. 90 D) chi adegua i moti dell'anima ai moti armonici dell'universo, e rende *così eguale il pensante al pensato*. La verità è per lui etica altrettanto quanto ontologica. Non si conosce il giusto senza essere giusti, è il motto di Platone. L' anima non vede il vero se non fattasi solare (cfr. Plotino, I 19; cfr. Plat., *Rep.*, 509 A; 508 B; 611 D sg.; 490 B), luce che cerca la sua luce. Perciò in Platone, e nel primo Aristotele, quel bisogno di un vocabolo che come *φρόνησις*, indichi la forma morale altrettanto che la forma speculativa del conoscere [1]; e perciò, sia nel *Protrettico*, sia ancora nell'*Etica Eudemea*, gli antichi speculatori della natura, come Anassagora e Parmenide son detti *φρόνιμοι* (fr. 52 R; *Et. Eud.*, I 4, 1215 b, 1); mentre poi nell'*Etica Nicomachea* (p. 1141 b, 2 sg.), si dirà che essi son saggi (*σοφοί*) e non già *φρόνιμοι*. La mutazione di terminologia non è mutazione di parole, ma nuovo orientamento filosofico e nuova analisi di concetti. La *φρόνησις*, intesa ora come saggezza pratica, sarà la virtù degli uomini di azione, come Pericle (p. 1140 b, 7). Il mutamento proviene infatti da un nuovo concetto della conoscenza filosofica come *σοφία*, cioè come speculazione, che involve solo la mente e non tutta l'anima, e da una maggior coscienza dell'ufficio distinto della conoscenza pratica, a cui è assegnato un compito strumentale, per la vita, in servizio della *σοφία* (*Et. Nic.*, VI 13, 8). E non solo nel libro X dell'*Etica Nicomachea*, ma nella stessa struttura di quell'*Etica*, e nell'esaltazione del *νοῦς*, dell' intelletto, fatta nel *De Anima*, si mira allo stesso scopo. Nè so che si sia notato che a chiarire questi concetti deve avere contribuito, nel seno stesso della scuola platonica, Senocrate (vedi fr. 6 Heinze); il quale (come faranno poi Epicuro e Aristotele nel secondo periodo della sua dottrina) chiamava *σοφία* la scienza delle prime cause e degli intelligibili, e riteneva che *φρόνησις* avesse

---

1) Vedi Jäger, p. 82 segg.

due significati, uno teorico e l'altro pratico, onde la σοφία poteva essere φρόνησις (nel senso platonico), ma non ogni φρόνησις era σοφία. Vedremo poi come ciò sarà utile per segnare i rapporti con Epicuro.

Ad ogni modo nel *Protrettico*, la vera scienza è la scienza speculativa (quella che Aristotele, più tardi, ed Epicuro chiameranno σοφία); e la conoscenza pratica è semplicemente un mezzo. Questo cercherà di provare Aristotele con un altro adombramento mitico, osservando (fr. 58) che, se noi da questa vita migrassimo nelle Isole dei Beati, delle varie virtù non avremmo bisogno, neppure della *saggezza pratica* (*prudentiæ* — cioè φρόνησις in senso ristretto — dice Cicerone che riferisce il passo di Aristotele), ma solo della *pura conoscenza*, che è appunto scevra di ogni fine pratico, ed è il divino nell'uomo. Onde il saggio si assomiglia ad un contemplatore, quale lo immagina, secondo la tradizione, Pitagora, che nel mondo passa come in un affollato mercato o in una solennità, in Olimpia, o nelle Dionisie (vedi fr. 58, p. 69, 15 sg.), senza cercarvi, come gli altri, traffico alcuno o utile, ma solo contemplazione e conoscenza; unica gioia questa che riscatta la vita da quell'immedicabile travaglio di mali che fa dell'esistenza mondana un luogo di espiazione e di morte (*ibid.*, p. 79, 15 sg.). Con l'esaltazione della figura e della vita del saggio, che sovrasta sopra il tragico destino degli uomini e appare come un *dio mortale* (fr. 61, p. 72, 7 sg.; 18 sg.), si chiudeva dunque — come si vede anche dal confronto con la fine dell'*Ortensio* di Cicerone (vedi p. 72, 24 Rose), che sul *Protrettico* è foggiato — quest'opera del giovane Aristotele che ebbe meravigliosa fortuna nel mondo antico. Infatti questo libro, non certo ampio e di ristretto ambito di dottrina, fu fra i più letti e ammirati e imitati da spiriti diversissimi, a partire da Cratete, che lo leggeva nella bottega dei calzolai (fr. 50), sino a Sant'Agostino che, attraverso all' imitazione fattane da Cicerone nell'*Ortensio*, fu volto a Dio e al filosofare (*Conf.*, III 4, 7; VIII 17, 7; *De v. beata*, c. 4). E in verità per ben tre volte, con l'*Ortensio* di Cicerone, con il *De Consolatione Philosophiae* di Boezio (vedi I. E. Sandys, *Hist. of Class. Schol.*, I$^2$, 256) e con la conversione filosofica e religiosa di Sant'Agostino (vedi *Contr. Ac.*, I, 4), il *Protrettico* di Aristotele rinnovellò la filosofia del mondo antico.

Come la maggior parte dei capolavori dell' ingegno umano esso era *un'opera d'occasione*, la cui fortuna fu di essere sorta nella maturità dei tempi. Non bisogna dimenticare che il pessimismo che forma lo sfondo del *Protrettico*, non solo derivava dalla tradizione del tardo

pensiero platonico e infondeva delle sue ombre gran parte della filosofia degli epigoni del platonismo, ma era profondamente giustificato dal periodo storico in cui il *Protrettico* fu scritto e da quello che immediatamente gli seguì; età che videro la tragica caduta delle varie egemonie succedutesi in Grecia, e, insieme con la fine della Grecia classica, la rovina dei più grandi imperi dell' Asia, in un fortunoso seguirsi di eventi paradossali di cui l'eco, attraverso al *περὶ τύχης*, di Demetrio di Falero, il discepolo di Aristotele, ancor riecheggia nello sfondo dell'opera di Polibio (XXIX, 21; cfr. von Scala, *Die Studien d. Polybios*, I, 159 sgg.). Il grande ideale del mondo greco, la Città, quel capolavoro a cui tutta s'era tesa l'energia ellenica, crolla ormai, o sta per crollare. L'uomo rimane solo dinanzi ai suoi eterni problemi. Ma in questo periodo di sgomento, Aristotele all'uomo greco presenta una prospettiva mirabile, quella nuova creazione del genio ellenico che era così feconda di avvenire, la Filosofia. Il suo grido di riscossa è, «*la filosofia è creazione recente nel mondo, negli ultimi tempi essa ha fatto progressi mirabili*» (fr. 53); a lei dunque e agli uomini di buona fede, che nel filosofare avranno fiducia, si apre una vita nuova e una nuova èra nella storia dell'umanità. È in verità il programma di quell' ideale di cultura che è la novità storica dell'ellenismo, il quale ormai per l'universalità dello spirito è maturo. Quale fascino potesse avere questa speranza, appare dall'eco che essa trova in spiriti diversissimi, da Cicerone (vedi *Tusc. disp.*, III 28, 69; cfr. *Ortensio*, fr. 32, Müller), a Lucrezio (V 330-350), a Lattanzio (*Inst.*, III 16), a Boezio. Caduto un mondo, un nuovo mondo così si vede sorgere. Ad esso, quando ormai all'azione sembran chiusi gli orizzonti, e l'uomo ellenistico a null' altro aspira, se non al riposo e alla pace — onde Tertulliano dirà la filosofia dell'ellenismo essere magistero di quiete, e a difender la tranquillità spirituale tendon tutti i filosofi post-aristotelici (Timone, Pirrone, *D. L.*, IX, 64; Epicuro, fr. 426; 544, ecc.) — Aristotele schiude nuove prospettive e una nuova attuosità: il mondo della contemplazione. Alle nuove generazioni Aristotele non propone più l'antico ideale socratico della palestra della vita, nell'agora e nella *βουλή*, ma, come vedemmo, «l' Isola dei Beati» (vedi fr. 58; cfr. *Epinomi*, 992 B). Un' immaginazione mitica che riassume la conclusione di una profonda crisi spirituale d'un' intera età.

La filosofia è ormai di questo mondo la regina (vedi fr. 60, p. 62, 2 Rose; Timeo 47 A; Ps.-Arist., *De mundo*, 1; cfr. Cic., *Tusc.*, I 26, 64). In nessun altro periodo storico essa trovò più fervore. *Del valore regale della filosofia* (*περὶ βασιλείας φιλοσοφίας*) sarà il titolo (sinora

misconosciuto) di un'opera di Stratone di Lampsaco, il cui significato posi altrove in luce [1]). La disputa sul primato della vita speculativa o della pratica si combatterà a lungo nel seno stesso della scuola di Aristotele (vedi Jäger, *Sitzungs. d. Preuss. Ak. d. Wiss.*, 1928, p. 412 sg.). Cessata la lotta tra filosofi e sofisti, la bellezza e il fascino di questa nuova voce consisteva nel non parlare tanto in difesa di una particolare dottrina, quanto nell' invitare tutti all'*amore della filosofia* (v. Iambl., p. 7, 14; S. Agost., *Conf.*, III 4, 8. 5; Cic., *Tusc.* III 3, 6; II 2, 4; cfr. Posidon. ap. Sen., *ep.* 90, 3) Non tanto perciò importava più questo o quel *contenuto* filosofico, quanto la fede nella *missione* della filosofia. Dopo d'allora tutti i filosofi — da Teofrasto, Demetrio Falereo, Epicuro, Perseo, Crisippo, Posidonio, Galeno, Giamblico, sino ai protrettici cristiani di Clemente Alessandrino, Giustino Martire, Taziano, ecc. —, si può dire che vogliano scrivere il loro *Protrettico*. Aristotele (di tanto superando i tentativi congeneri) in alcun modo creò dunque più che un capolavoro filosofico, un genere letterario. E la fortuna di esso appare anche dalla sazietà che a volte affiora; onde, per esempio, Aristone di Chio dirà poi ironicamente (Sext. Emp., *Dogm.*, VII, 12) che questi discorsi parenetici volevano essere affidati non ai filosofi, ma alle nudrici e ai pedagoghi; e più tardi un grande amante della filosofia, Marco Aurelio (I, 7), in quel suo slancio di riconoscenza per ciò che doveva agli dèi e agli uomini, si professava grato a Rustico di non essersi sviato declamando orazioncelle protrettiche (*προτρεπτικὰ λογάρια*). La scuola aveva già allora offuscato dei suoi tedii questo genere letterario. Sappiamo infatti dalle iscrizioni dell'età romana (vedi Pauly-Wissowa V 2741, 48) che gli efebi dovevano subire particolari esami su *ποιήματα*, *ἐγκώμια* e *λόγοι προτρεπτικοί*.

Ma nella stessa età di Aristotele il suo *Protrettico* ebbe quella consacrazione di popolarità che, per il mondo greco, è la suprema, cioè i riflessi nella commedia. Non mi risulta infatti che si sia osservato che nel bel pensoso frammento del *Figlio supposto* (*ὑποβολιμαῖος*) *o il Contadino* di Menandro (fr. 481 K.) è un chiaro riflesso del *Protrettico* aristotelico:

> Beatissimo è quegli, o Parmenone,
> che *contemplate* (*θεωρήσας*) *ha queste cose auguste,*
> *senza cordogli; il sol che tutto illumina,*
> *le nubi, l'acqua, il fuoco e l'ardue stelle;*

---

[1]) Vedi un mio articolo in corso di stampa in « Aegyptus ».

L' ideale che esso proponeva era infatti, in molta parte, profondamente ostile all'antico spirito attico. Alla mistica l'atticismo è in verità avverso. La πόλις attica ha in se stessa una propria ascesi ben altrimenti umana e virile. Chi ne voglia vedere gli iniziati non ha che guardare il fregio del Partenone, quella teoria di bei corpi muscolosi, le cui opere e gli atti si svolgono in un ritmo uguale e solenne, con dignità meravigliosa. I valori mistici trascolorano così in lontana ombra di sogno, di fronte alla dura, intensa realtà politica della Città, con le sue leggi e costumanze, belle tradizioni e riti, splendori d'arte e di conquista che non lasciano agio a meditazioni vaganti. Anche il giovane attico, il cittadino della città sovrana nell'età di Pericle, con la sua intelligenza così presto desta, ha bisogno di un'educazione spirituale; ma non è essa educazione mistica nè speculativa. I Sofisti, i maestri di educazione che nell'età di Socrate trovarono tanti consensi, lo sanno, e ai giovani propongono una dottrina che della Città li renda esperti artefici e per il primato in essa vittoriosi lottatori; quella scienza politica di cui si proclamano maestri [1]), e di cui fa parte sopratutto quell'arte della parola che nell'Atene democratica è dell'azione il più valido strumento. L' εὖ πράττειν καὶ εὖ λέγειν, l'arte di ben operare e ben parlare, sono di questa educazione il motto e l' ideale. Platone stesso, nel suo primo periodo filosofico, nel *Gorgia*, nel *Fedro*, nella *Repubblica*, nel *Menesseno*, nell'*Eutidemo*, opporrà metodo a metodo, elevando l' ideale dell'educazione a sfere altissime; ma dovrà scendere nella lotta, contrapponendo la dottrina dell'educazione civica secondo i paradigmi ideali, alla dottrina educatrice secondo l'esperienza pratica, la teoria della vera retorica filosofica alla retorica sofistica (*Fedro*, pp. 259-274; *Gorg.*, 480 B; *Polit.*, 304 A). Con il *Protrettico* però siamo ancor più lungi ormai da questo fervore di greca vita classica. Aristotele, più che la teoria dell'educazione dell'attico dell' età sua, vi crea quella dell' umanesimo filosofico dell' avvenire; non mira tanto a fare dei cittadini quanto delle anime pensose dell'universale e di Dio. La sua parola, si può dire, quasi senza travestimenti o trasferimenti, potrà trovare uguali echi in Posidonio come in Boezio e in Sant'Agostino. Ma scrivendo per l' avvenire e per la eternità, egli si è più esposto a riuscire aspro ai contemporanei.

La prima opposizione il *Protrettico* la trovò infatti in quella stessa scuola di educazione attica che agli ideali antichi, sia pure cercando

---

1) Vedi su ciò il mio studio: *Antifonte sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, in « Nuova rivista storica », 1917, fasc. III.

di conciliarli in qualche misura ai tempi nuovi, si era attenuta più strettamente fedele, la scuola di Isocrate.

Le contese fra platonismo e Isocrate erano probabilmente più antiche. La maggior parte dei critici [1]) veggono combattuto Isocrate nello sconosciuto che nell'*Eutidemo* (il *Protrettico* di Platone) saetta dei suoi strali nello stesso tempo (p. 304 E) Socrate, i Sofisti e la filosofia. Ma contro Aristotele le avvisaglie furono certo più palesi e lasciarono sicure tracce nella tradizione [2]). La rivalità fra questi due maestri di educazione spirituale, che si contendevano la gioventù di Atene, non poteva mancare di scoppiare, tanto era diverso lo spirito delle loro dottrine. Anche Isocrate voleva essere infatti un maestro di vita e non solo di bel parlare (XV 266 sg.); anzi egli crede che la vera scuola dell'eloquenza sia una scuola dell'anima, e che solo da un'anima nobile, la nobile eloquenza sgorghi (*ibid.* 276 sg.). Egli si sente uno di quei grandi artefici che riempiono il mondo greco d'ammirazione per la bellezza delle loro creazioni, come Fidia, Zeusi, Parrasio (XV 2 sg.); ma non è come essi artefice di corpi armoniosi, bensì di belle anime (XII 27). È uno dei primi che abbia compreso che il nuovo ideale della Grecia è l'ideale della cultura (*παιδεία*), e che esser greco non è tanto un orgoglio di razza, quanto di educazione spirituale (IV 50; XV 293 sg.). È questa, dice egli, la Filosofia di cui Atene stessa, la rocca della Grecia (XV 299), la più intelligente e creatrice città del mondo, è maestra, e che forma la sua grandezza e bellezza nei secoli (IV 47), onde i discepoli della città educatrice, agli altri sono maestri (IV 50). Anch'egli dunque, questo figlio di Atene, ha la sua filosofia, la sola anzi, dice egli, che sia degna di tal nome (XV 270 sgg.) veramente conforme all'ideale attico antico, scienza di belle opere e di bei discorsi (*ibid.* 271). Dottrina ben lontana dall'ideale platonico-aristotelico. Non vuol egli formare dei contemplatori dell'universo, come l'Aristotele del *Protrettico*, nè degli specialisti, come la scienza ellenistica, ma degli uomini di mondo (XV 266), onesti e moderati nel com-

---

1) A partire da L. Spengel, *Isokrates und Platon* (Abhandl. d. Philosoph.-philolog. Cl. d. K. bayer. Ak. d. Wiss.), Münich VII 1, p. 729 sgg., sino al Méridier, Introd. all'*Eutidemo*, Paris, 1931.

2) Vedi Cic., *De orat.*, III 141; *Orat.*, 172; Philod., *Voll. Rhet.*, II 57, 5; 50, 22; 55, 1; cfr. Isocr., *ὑπόθ.*, VII; XIII; XVI-XXI. Sul libro dell'isocrateo Cefisodoro contro Aristotele e la mia rivendicazione contro le ingiuste accuse che gli si volsero da antichi e moderni, vedi il mio studio in « Rivista di Filologia », 1933, fasc. II.

mercio degli uomini, d'animo retto e forte, dei *φρόνιμοι* (XII 30 sg.); ma non già della *φρόνησις* platonica, che è scienza etica dell' universale, bensì di quella *φρόνησις* che già apprendevano gli antichi poeti gnomici, come Teognide e Solone, in quella loro poesia lapidaria, cesellatrice, nel verso, di massime e di nobili conforti per l'anima (vedi II 3). Anch'egli scrive il suo *Protrettico*, il suo *Specchio di Principi*, rivolto, come il *Protrettico* di Aristotele (vedi sopra, p. 21), ad un principe di Cipro studioso di filosofia (IX 78), a Nicocle; ma quel suo libretto che il classicismo considerò aureo, non mira ad altezze speculative, nè a originalità; solo si propone (II 4 e sg.) di raccogliere gli ammonimenti morali più saggi e di esprimerli in una prosa d'arte che con il verso del poeta rivaleggi, per lo spicco armonioso della frase, in bei membri cadenzati, i quali, nel ritmo stesso, offrano un aiuto alla memoria. Gli studi astronomici e geometrici, che sono il tipo ideale del metodo filosofico per Platone e per l'Aristotele del *Protrettico*, e le scienze esatte per eccellenza, non gli sembrano inutili, come esercizi di ingegno (XV 261 sg.); ma per nulla sono la v e r a f i l o s o f i a, giacchè questa deve avere per fine l'utile della vita (XV 266).

Che in queste avvisaglie Isocrate mirasse a Platone e ai suoi discepoli, come l'Aristotele delle opere da lui pubblicate, è opinione comune; e contro di essi certo scrive, quando dichiara che di queste dottrine morali non si può per nulla costruire una *scienza* quasi *more geometrico demonstrata* (quale idoleggiava Aristotele nel *Protrettico*, vedi sopra p. 25) derivata da principî immutabili; ma ci si deve accontentare di *sagge opinioni* (*δόξαι* XV 271; cfr. 184). È naturale dunque che Aristotele nel *Protrettico* mirasse a combattere, come vedemmo, questo concetto pratico e utilitario della scienza (vedi sopra, p. 26 sg.).

E la risposta, come ben vide il Wendland [1]), venne per opera di uno scritto della scuola, che fra quelli di Isocrate ci è giunto, gli *Avvertimenti a Demonico*, un *Protrettico* anch'esso, uno *Specchio di Principi*, che ebbe straordinaria fortuna, nei secoli, per tutta l'età ellenistica, romana e bizantina, sino nell'oriente siriano e nell'umanesimo italiano [2]).

Che l'autore di questo scritto combattesse il *Protrettico* di Aristo-

---

1) Vedi P. Wendland, *Anaximenes von Lampsakos*, Berlin, 1905, pagina 92 sgg.

2) Vedi le opere citate dal Brémond nell' Introduzione a questa operetta pseudo-isocratea.

tele, è evidente dai confronti rilevati già dal Wendland. Il *βίος θεωρετικός* aristotelico è qui palesemente avversato [1]), nella sostanza e nella stessa forma, profondamente diversa, di questi ammaestramenti di vita; che non più si esprimono nella stringente sillogistica di Aristotele (vedi sopra, p. 21), nè mirano a spirituali iniziazioni all'amore per la filosofia e per la speculazione pura, ma formano un florilegio di precetti pratici, in periodi armoniosi. È ancor qui lo stesso ideale attico dell'educazione, di cui erano stati maestri i poeti con le loro armoniose sentenze che si incidevano nella memoria, simili a quel tesoro di saggezza delfica che gli antichi più volte scolpirono nel bronzo delle iscrizioni [2]). Precetti informati ad una religiosità cultuale, esterna e tradizionale, lungi da ebbrezze contemplative o mistiche (§ 13), miranti a quella ricerca della fama pubblica che è il lievito d'onore e il travaglio di gloria della vita classica (§ 8, 12); con la cura del *parere* (*δοκεῖν* : §§ 12 sg., 36 sg. ecc.) e gli adattamenti prudenti alla opinione comune (§§ 38 ; 37). L' *ἀρετή πολιτική*, la bella prestanza greca, è qui ancora virtù di bei corpi, oltre che di belle anime: « Cerca, egli dirà, di esercitare ad amor di fatica il corpo, ad amor di saggezza l'animo » (§ 40). Quest' *ἀρετή* è dunque la *καλοκἀγαθία* (§§ 6 ; 13 ; 51) ellenica, che esalteranno altrettanto il Socrate dei *Memorabili* di Senofonte come le iscrizioni di Olimpia e di tutto il mondo greco [3]). Si sente che questo maestro ancora parla a giovani dal corpo agile e armonioso, a cui le iscrizioni efebiche assegneranno (vedi sopra, p. 30) i *λόγοι προτρεπτικοί* (§ 14).

La *φρόνησις* che egli proclama, non è dunque virtù di contemplazione e di animo desioso di infinito, ma moderazione e decoro, *αἰδώς*, nello spirito, nel contegno e negli atti (§ 15). Non altra invero era l'educazione antica, la *παιδεία* che il Discorso Giusto, contro gli innovatori, esaltava nelle *Nubi* di Aristofane, in quella scappata di bei versi che,

---

1) Vedi *ad Dem.*, § 19 e Arist., fr. 52 (p. 62, 7 R.); e cfr. Jäger, p. 59. Vedi pure *ad Demon.*, § 3 sgg. ove si osserva che quelli i quali scrivono *discorsi protrettici* per i *loro amici*, si propongono un nobile scopo, *ma non* raggiungono il compito vero della filosofia, che è di foggiare le anime alla pratica della vita. Vedi anche, in confronto con il fr. 50 di Aristotele, il § 6, ove si dice che la ricchezza più giova a perdere l'uomo che a porlo su la buona via di educazione. Non si è compreso poi, che io sappia, sinora, che anche la *δεινότης ἐν λόγοις* (§ 4) si deve riferire all'insegnamento retorico di Aristotele, vedi infatti qui sotto p. 39.

2) Vedi *Syllog.*³ 1268 : cfr. *Bull. de corr. hell.*, 1909, p. 402.

3) Vedi *Sylloge* 649 ; 558, 15 ecc.

quasi involontariamente, si affacciano nell'anima di tra la sazietà dei ritmati periodi isocratei:

> Dal citarista andavano insieme, ad una schiera,
> ignudi sempre i corpi, pur se, d' inverno, c'era
> neve che fiocca, come dallo staccio farina....
> chi perdeva il contegno erano busse allora....
> Poi sotto i sacri ulivi, alla nuova stagione,
> scendevano di Acàdemo, cinti delle corone
> del bianco giunco, accanto ad un compagno saggio,
> quando sussurra il platano col pioppo, ai dì di maggio
> di smilace odorosi, d'ozi e di pioppi in fiore.

Bella visione di soleggiata attica ascesi efebica, dinanzi a cui dileguano le brume dell'ascesi mistica. Se non che la virtù del *Protrettico* di Aristotele non era tanto nel dominio del presente, quanto nelle conquiste dell'eterno; in quella assimilazione a Dio, in quell' immortalarsi dell'anima che coscientemente violentava la norma dell'*εὐσέβεια* greca [1]), ma che faceva di Aristotele, nella sfera dello spirito, un contemporaneo di Platone non meno che di Boezio e di Sant'Agostino. Anche il maestro di virtù a Demonico (§ 9) cercherà di conciliare l'antico e il moderno (vedi, per il confronto con Aristotele, Wendland p. 95 n. 2): « rendi il tuo spirito immortale per il magnanimo sentire (dirà egli); mortale per il moderato godere dei beni dell'ora presente ». Ma la sua moderazione attica gli vieta quella conquista d'anime nuove, pensose dell'universale, di cui farà sicura preda l'audacia metafisica di Aristotele, quell'audacia che all'anima greca apprenderà un fremito nuovo. E in verità la missione dell'aristotelismo non si compirà interamente, nè durante la vita di Aristotele stesso, nè nell'età ellenistica e neppure nella romanità classica, ma solo agli inizi di quella crisi spirituale che dissolverà il mondo antico. La sua scuola si può dire infatti chiuda il suo periodo glorioso con il suo successore immediato, Teofrasto. E veramente, contro i sistemi più consoni allo spirito ellenistico — l'epicureismo lo stoicismo e il cinismo —, la scuola di Ari-

---

1) Vedi infatti *Etica Nic.*, X, 7, 8: « non si deve por mente a chi ammonisca dover l'uomo avere umani pensieri e il mortale mortali: ma quanto possibile sia immortalarsi ed eterni rendersi nello spirito, e tutto operare onde si viva secondo la più alta nostra essenza ». Vedi pure *Metafisica*, I 2, 982 b, 28; cfr. *Retorica*, II 21, 6, ove è citata la massima epicarmea: « mortali cose deve il mortale pensare », che è considerata come canone dell'etica greca antica.

stotele, in tutto il periodo ellenistico e romano dell'età classica, non riescirà mai a prevalere, nè raggiungerà mai quelle conquiste spirituali che compirà con il neoplatonismo-aristotelico e con la scolastica.

***

Le avvisaglie polemiche e l'opposizione di metodo di educazione fra l'Aristotele del *Protrettico*, il programma della sua prima scuola, e gli isocratei, non sono perciò un oscuro episodio della storia della cultura greca, ma un momento decisivo dello stacco fra l'uomo antico e l'uomo moderno, fra la classicità attica e l'universalità delle età nuove. Ed esso è per noi oltremodo importante ; perchè questo è il vero sfondo culturale, non ben visto, in realtà, sinora, su cui si leva la nuova dottrina di Epicuro. Chè anch'egli, Epicuro, non meno di Aristotele, anzi con più fervore di immediata fortuna nei secoli dell'ellenismo, è un maestro di vita. Egli pure ha la sua educazione; la sua *παιδεία*, ben diversa però, non solo dall'antica *παιδεία* attica, ma da quella stessa di Aristotele. La sua scuola si forma e inizia le sue lotte e le sue conquiste appunto in questo momento singolarmente significativo della cultura greca, disconosciuto sino agli studi recenti, e che abbiamo appreso a conoscere dall' esame del primo aristotelismo, nelle sue platoniche origini. È strano infatti che non si sia veduto sinora, che con questo platonismo aristotelico Epicuro entrava in lotta, contrapponendo ideale di vita a ideale di vita, educazione a educazione, dottrina a dottrina, opera ad opera. Nè poteva essere diversamente. Chè Epicuro nato nel 341 (quattro anni prima di Cheronea e otto prima della spedizione di Alessandro in Oriente) nella Ionia, in Samo, ma cittadino attico, legato ad Atene per lo stretto vincolo che congiunge i *cleruchi* ateniesi con la città madre, era venuto in Atene la prima volta per il suo servizio nell'*efebia* attica, quando Senocrate era a capo dell'Accademia platonica (e Aristotele, allora in Calcide, aveva lasciata fiorente in Atene la propria scuola); ed aveva aperto egli pure la sua scuola filosofica nel 306 ad Atene, quando l'Accademia platonica e il Peripato aristotelico erano ancora in pieno rigoglio, e ad Atene Zenone non doveva ancora aver fondata la Stoa [1]). Onde questo figlio dell' Ellenismo, che sorge quando l'Atene classica tramonta, non po-

---

1) Per la data, vedi W. S. Fergusson, *Hellenistic Athen*, p. 128 sgg. ; cfr. Beloch, *Gr. Gesch.*, III 2, 471 ; Prachter, p. 412.

teva incominciare la sua conquista di anime per la sua nuova cultura, che dell'ellenismo è uno dei fattori più creativi, se non in opposizione al platonismo e ad Aristotele, non meno che all'antica educazione attica rappresentata dagli isocratei. Del resto al platonismo già l'aveva iniziato a Samo il platonico Pamfilo (vedi D. L. X 14, e mia nota *ad loc.*), e forse, in Atene, Senocrate, ed egli vi si era dimostrato singolarmente avverso (Cic. *N. d.* I 26, 72). Ma la lotta dovette scoppiare più ardente quando ad Atene egli aprì la sua scuola. In verità, per questo più che mezzo provinciale — che ancora molti anni dopo doveva riconoscere (vedi Usen. p. 158, 12 sg.) di essere rimasto quasi ignoto alla Grecia — l'aprire scuola ad Atene, sia pure nell'orticello rustico di una piccola casa di sobborgo (che gli era costata meno di quanto richiedevano Protagora e Gorgia per un solo corso di lezioni) [1]), ad Atene, ove insegnavano quei successori di Platone, che ad un suo contemporaneo illustre, ad Arcesilao, parevano esseri divini o superstiti dell'antica età dell'oro (vedi D. L. IV 22, cfr. *Index Acad.* p. 55, 5 sg. Mekler), era prova di grande ardimento e fermissima fiducia nella verità della propria dottrina e nel fascino della sua persona (Diog. Laert., X, 9; Sen., *ep.* 6, 6). Non l'aveva osato infatti Eschine, un discepolo di Socrate, il quale era uno scrittore e conversatore delizioso: e gli stessi altri maestri di scuole illustri del tempo, come Euclide Menedemo e Pirrone, si erano accontentati del piccolo pubblico provinciale di Megara, di Eretria e d' Elide. Ma l' ardimento di Epicuro era anche maggiore, perchè egli più di ogni altro filosofo della sua età aveva rotto violentemente la tradizione delle scuole del tempo antico. Non più prometteva egli di apprendere quell' *ἀρετὴ πολιτική* che era stato il programma dei Sofisti, non meno che di Platone, di Isocrate e dello stesso cinico Antistene [2]), giacchè il saggio epicureo della politica non si occupa (*μὴ πολιτεύεσθαι τὸν σοφόν*). Nè si professava maestro, di quella varia *παιδεία*, che era stata ed era ancora la filosofia dei vari maestri del tempo — cultura letteraria, spiegazione di poeti, musica, matematica [3]) — anzi fieramente l'avversava. E so-

---

1) L'orticello epicureo costò ad Epicuro 80 mine (vedi D. L. X, 10), mentre Protagora e Gorgia ne prendevano 100 per un corso di lezioni.

2) Vedi Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, p. 36 sg.: cfr. per Diogene, *ibid.*, p. 40.

3) Lo stesso Nausifane, l'edonista democriteo, che era stato maestro di Epicuro, comprendeva le matematiche nel suo insegnamento, vedi su ciò la fiera repulsa di Epicuro: Nausiphane., fr. 7, Diels, *Die Fr. d. Vors.*, II³, 155.

pratutto era il primo [1]) che avesse il coraggio di rinnegare la retorica (*οὐδὲ ῥητορεύσειν καλῶς* D. L. X 118), quell'arte del dire che era il fondamento della cultura dei giovani nella stessa età di Epicuro. Quanto questo fosse ardito, mostrava l' esempio contrario della stessa scuola di Platone, in cui il fondatore della nuova Accademia, Arcesilao, aveva riprese le gare eloquenti e la difesa delle tesi contrarie (D. L. IV 28; Cic., *De orat.*, III 80). E Aristotele stesso [2]), nel suo slancio verso l'universalità e la sistemazione del sapere, non solo assegnò poi un compito suo alla retorica, sia pure distinguendola dalle altre discipline filosofiche e costituendone la teoria in opposizione ai suoi predecessori (*Rhet.*, 1351 a sgg.), ma (in contrasto con Isocrate), aveva iniziate egli pure le esercitazioni eloquenti dei discepoli, facendo loro discutere tesi contrarie. Riferisce infatti la tradizione, ch'egli dicesse, parodiando un verso famoso di Euripide [3]) :

brutto è tacer, lasciar parlare Isocrate.

E questo insegnamento aveva singolarmente giovato alla popolarità della sua scuola. Giacchè fu giustamente osservato (vedi Arnim., loc. cit., p. 82) che i duemila scolari che all'età di Teofrasto frequentavano contemporaneamente il Peripato (vedi D. L. V 37), non certo accorrevano alla scuola aristotelica per divenire dei filosofi, ma per apprendervi quella varia cultura che servisse loro ad essere uomini di mondo.

Epicuro invece è il primo [4]) che tutta la educazione filosofica abbia concentrato nell' intimo foco dell'uomo interiore, nell'ascesi di perfezione spirituale del saggio. La sua filosofia è affrancazione da ogni legame esterno; offre sì la felicità, ma per essa vuole tutto l'uomo (*Sent. Vat.* 56), senza apostasie nè pentimenti (fr. 222). « Sdegnoso spirito » è il suo saggio [5]), non artefice di bel parlare, nè orgoglioso di

---

1) Per l'arte di *εὖ λέγειν* nell' insegnamento di Antistene, Aristippo, Nausifane (contro cui polemizzarono aspramente, a questo proposito, Epicuro e il suo discepolo, Metrodoro), vedi Arnim, loc. cit. Nota che D. L. II 92 riferisce che gli stessi edonisti cirenaici ritenevano inutile la fisica e la dialettica, perchè stimano esser possibile il *ben parlare* (*εὖ λέγειν*) e essere liberi dal timore degli dèi e della morte solo con gli ammaestramenti etici.

2) Vedi *Retorica* I 1354 a, sgg.

3) Fr. 796: Brutto è tacer, lasciar parlare i barbari.

4) Anche gli stoici facevano una parte all'arte del dire nel loro insegnamento, cioè ad una utopistica retorica, di cui diceva argutamente Cicerone (*de fin.*, IV 7) che « se alcuno voleva imparare a divenir muto, nessun altro trattato meglio di quelli doveva leggere ».

5) *σοβαρός*; che così si debba leggere, seguendo la lezione del codice, (*Sent. Vat.* 45) mostrai nel mio *Epicuro*, p. 156.

cultura (*παιδεία*), incurante di gloria, non vittorioso nelle competizioni mondane (*Sent. Vat.* 29, 81), ma libero dal « carcere della politica » (*Sent. Vat.* 58), felice nell' intimità di pochi spiriti a lui affini. Un mondo in un mondo, ecco la creazione dell'epicureismo. Questo piccolo mondo il saggio epicureo può ad ogni istante crearlo, ma a patto di rinunziare al più vasto, all' antico mondo della vita greca classica. L'epicureismo è infatti soprattutto l' arte di creazione di una vita nuova, per opera di continua ascesi della volontà. Giacchè Epicuro ha affrancato l' uomo e lo stesso cosmo dall' antico dispotismo del Fato (*Ep. a Menec.*, 133), ed ha elevata a principio supremo della vita morale, la libertà. Quel fascino che per gli uomini del paganesimo morente, e per gli stessi primi Cristiani, avranno le nuove divinità vittoriose del Destino, onde Iside, Serapide, Mitra, Cristo stesso, saranno invocati e adorati come i liberatori dal giogo dell' *Εἱμαρμένη* [1]), ha, per l'epicureo, Epicuro, il Maestro il Liberatore. La volontà può dunque per Epicuro crearsi questo mondo, aderendo con la sua *δόξα* a ciò che vuole, rievocando e quasi risuscitando le gioie del passato, e vivendo di esse anche nei tormenti più fieri, come egli scriveva nelle ultime ore della sua vita. E artefice della propria felicità è il saggio, col dominio del proprio pensiero e delle proprie rappresentazioni. Il mondo che Epicuro crea, è così il mondo della coscienza nuova, dell' individuo, dell'uomo interiore. E nell'Atene classica, in cui tutta la vita si tende ancora alla vivida luce della pubblicità, ove la religione è essenzialmente un culto civico, la politica il primo dovere dell'uomo, la fama una realtà viva e concreta, voce del popolo sonante nell'encomio e nell'epicedio, sculta nei marmi e nel bronzo dell'Agora e della Stoa, questo creatore del mondo interiore, che insegnava in un giardino, lungi dagli uomini, fra quegli sfondi campestri che a Socrate « nulla sapevano apprendere » (*Phaedr.*, 230 D), una sua arte pensosa della gioia della vita, apprendendo ai discepoli, con voce pacata e severa, una felicità sobria ed astinente; quest' Epicuro, nel mondo antico, compie una rivoluzione. E che crei per l'avvenire, si scorge agevolmente, se si pensa che, mentre già in età tarda egli doveva confessare d'esser passato quasi ignoto nel mondo greco, alcuni secoli dopo, città intere, come ci dice il suo biografo (D. L. X 9), non avrebbero potuto contenere i suoi discepoli, onde la sua scuola è l' ultima a resistere agli assalti del Cristianesimo. E più a lungo di ogni

---

1) La più ampia raccolta di riferimenti è in Pauly Wissowa, VII, 2, col. 2638 sgg.

altra essa resiste, nella rovina del mondo antico, perchè più di ogni altra ha ferme le due fedi che del mondo antico sono le ragioni intime di vita; la fede nel reale e nella sua conoscenza, e la fede nella conquista della felicità. Quando vincerà l'ansia del soprannaturale, e la realtà mondana parrà illusione ed errore, e il vero conoscere non sarà più ricerca sulle vie della esperienza, ma apocalissi mistica e religiosa — onde parrà inutile lo stesso travagliarsi per sapere quello che mai non potremo apprendere nel mondo, e che ci verrà un giorno rivelato (v. Philostr., *V. Apoll.*, VIII 31) — quando l'esistenza stessa mondana sarà irrimediabilmente condannata, e non si aspirerà ad altro che ad esularne, al più presto —, allora la filosofia di Epicuro dileguerà, come tutte le realtà soleggiate del mondo antico. Ma fino allora, sino a che resterà nell'uomo classico la speranza di vincere, di trovare in sè, con le sole sue forze, la salute dell'anima e la ragione della vita, Epicuro, questo medico di spiriti (*Sent. Vat.* 54), apparirà ancora, come a Luciano (*Alex.* 61), « un salvatore » e sarà l'ultimo che per queste fedi avrà combattuto.

***

Tale lotta cominciò negli inizi stessi della sua scuola, contro il platonismo trionfante nelle opere di Aristotele che correvano per il pubblico quale il programma della nuova filosofia. In uno studio precedente (cit. s., p. 13) mostrai in qual modo Epicuro reagisse contro la sfiducia nella validità del nostro conoscere, che, come riconobbero già gli antichi (vedi i luoghi indicati nel mio studio in *Riv. di Filol.*, 1933, fasc. I), forma l'elemento scettico del platonismo, e che ancora dominava, come vedemmo (p. 18, cfr. p. 19) nell'*Eudemo* e nel *Protrettico* di Aristotele. Ma non meno reagì contro l'altro aspetto di quel platonismo aristotelico, contro il pessimismo mistico. A chi infatti legga ora, dopo l'esame fatto delle prime opere di Aristotele, questo passo di Epicuro, nell'*Epistola a Meneceo* (§ 126) : « .... assai peggio ancora chi dice : bello non esser nato :

> ma, se nato, le soglie dell'Ade al più presto varcare »,
> (*Teognide*, v. 42 sg.)

si affaccia, credo, subito il pensiero che appunto Aristotele, l'Aristotele dell'*Eudemo* e del *Protrettico*, che erano le sue opere che solo correvano fra il pubblico e costituivano il programma della sua scuola, sia il filosofo combattuto qui da Epicuro. Chè quella massima teo-

gnidea era il responso che agli uomini dava Sileno nell'*Eudemo*, e il fosco monito così del *Protrettico* come ancora dell'*Etica Eudemea* (vedi sopra, p. 19). E a persuadercene meglio gioveranno non solo gli altri chiari rapporti che segneremo tra questa lettera e il *Protrettico*, ma anche il meditare su ciò che segue nel testo di Epicuro: « se infatti questo dice convinto, perchè non si diparte dalla vita? N' ha pieno potere, se vi era deliberato fermamente: se invece parla per infingimenti (*μωκώμενος*), è vano in cose che non lo comportano ». Si deve osservare infatti anzitutto, che il non esser nominato qui Aristotele, è naturale, perchè era uso appunto di Epicuro, come del resto del suo discepolo Colote (vedi Plut., *Adv. Col.*, 1120 B sg.) e di Aristotele stesso, non nominare i contemporanei. Per di più, con tale allusione ad Aristotele, si comprende meglio perchè si osservi ironicamente che, se questo diceva egli convinto, avrebbe dovuto dipartirsi dalla vita; giacchè appunto un altro platonico, Cleombroto di Ambracia, era famoso perchè dopo letto il *Fedone*, si era data la morte (vedi Callim., *Epigr.*, 23; Cic., *Tusc.*, I 34, 84), E come lui, si era ucciso di sua mano il filosofo contemporaneo Egesia, il « persuaditore di morte » che predicava l' infelicità immedicabile della vita. Per di più si osservi che Epicuro affaccia il dubbio che tale filosofo questo dica infingendo il suo pensiero, per deludere altrui, e adopera il raro verbo *μωκᾶσθαι* che appunto indicava tale infingimento[1]), onde il *μωκός*, per Aristotele, era congiunto all'*εἴρων* (*H. An.* I 9, 991 b, 17). Correva infatti voce che gli scritti pubblicati da Aristotele non esprimessero il vero suo pensiero, il quale fosse invece racchiuso negli insegnamenti della scuola (vedi fr. 662 Rose). Ed è da osservarsi che tale opinione esprimerà un grande commentatore di Aristotele, Alessandro (vedi Elias, *in Arist. cat.*, p. 24 b, 33), in rapporto per l'appunto a questa dottrina (abbandonata poi da Aristotele), del destino dell'anima (vedi fr. 39 Rose).

D' altra parte ad Aristotele doveva ancora riferirsi l' epicureo Filodemo (*De morte*, XVI fr. 6, l. 37 sg. [2]), quando biasimava « il discorso del saggio che dice esser preferibile per l'anima la separazione dal corpo, onde è meglio che questo accada quanto più presto possibile » (vedi per Aristotele sopra, p. 17). Ed anche Crisippo, nel suo

---

[1]) Vedi Eliano *N. A.* I 29, che lo usa per indicare l'atto degli uccelli che imitano gli altri alati per adescarli. Per l' allusione epicurea ai filosofi della scuola avversaria, vedi anche qui sotto p. 60.

[2]) Su questo frammento, vedi anche, in questo stesso fascicolo, le mie *Lectiones Epicureae*.

*Protrettico* (vedi per il titolo *Fr. St. Vet.* III, p. 203, 20), obiettava (vedi *ibid.*, p. 189, 1 sg.) ad una simile dottrina platonica, che « un tale discorso ad un *Protrettico* è il *meno adatto*, perchè, dimostrando che il meglio per noi è il non vivere, e in alcun modo pronunziandosi in favore della morte (*ἀποθνήσκειν ἀξιῶν*), ci volge a ben altro che alla filosofia ».

E in verità Epicuro era fieramente avverso a quel pessimismo mistico del *Protrettico* di Aristotele che infonderà delle sue ombre anche l'*Ortensio* di Cicerone (vedi fr. 95 Müller; cfr. Aristot., fr. 61 Rose). I saggi epicurei non aspirano alla morte, non *morturiunt*, come i saggi di Aristotele e di Cicerone (vedi Cic., *fr. inc.*, 22 M.), ma tutti si tendono alla vita. Giacchè Epicuro, invece di considerare, come i platonici, che la vita debba essere una meditazione della morte (*θανάτου μελέτη*), proclama, *in questa stessa epistola* (§ 126), che una sola è la meditazione « del ben vivere e del ben morire », solo infatti chi sa vivere fruendo saggiamente della gioia della vita, gode, nel tempo limitato della sua esistenza, tutta l' intensità della gioia che nell'eternità è diluita (*κ. δ.* XIX-XX). Anche qui il riferimento polemico ai Platonici e al primo Aristotele è evidente.

La felicità per Epicuro presume dunque anzitutto quella liberazione dal desiderio dell' immortalità che « sola rende possibile il godimento della stessa mortalità della vita, non perchè vi aggiunga infinito tempo, ma perchè sgombra l' immedicato rimpianto dell'eternità », come egli dice in un altro passo di questa epistola *a Meneceo* (§ 24). E anche questo luogo di questa epistola è evidentemente volto contro la dottrina di Platone e del primo Aristotele, che anela all' immortale vita ultraterrena dello spirito, e, in quell'ansito d'eterno, la vita terrena condanna (vedi sopra, p. 21 sg.).

***

Ad un'altra teoria del *Protrettico* era pure fieramente avverso Epicuro; al valore astratto della filosofia. « Vano (dirà Epicuro, p. 169 14 sg.) è quel discorso di filosofo che non medichi qualche umana passione ». E mentre per Aristotele la scienza tanto più è nobile quanto più si affranca all' utile (vedi fr. 58 Rose, p. 68, 19; *Top.*, 116 a 30; *Met.*, 982 b, 24) e chi all'utile la volge la detorce dal suo fine (vedi sopra, p. 26), Epicuro definisce la filosofia come una « attività che con il discorso crea la felicità » (fr. 219). Che in questo punto fosse discorde

la dottrina di Epicuro da quella di Platone e di Aristotele, avevano già notato gli antichi (vedi Sext. Emp., *ad M.*, I 1 sg.). E lo stesso Cicerone, riferendo, per l'appunto, un passo del *Protrettico* di Aristotele (p 72, 11 Rose), osservava come a questo valore intellettualistico attribuito alla filosofia, Aristotele, fosse contrario all'edonismo cirenaico (e epicureo). Ciò che ci farà comprender meglio *un altro luogo* dell'*Epistola a Meneceo* (§ 132), ove si dice che « *sommo bene* e *fondamento di vita felice* è la φρόνησις [1]), (la saggezza pratica, la *prudentia* dei latini [vedi sopra, p. 28]), e *perciò anche della filosofia* è *più pregevole* la φρόνησις, da cui derivano tutte le rimanenti virtù ». Questo degradamento della filosofia, in un filosofo che della φιλοσοφία e della σοφία parla altrove con altissima lode (*Sent. Vat.* 27, 78), è sempre parso singolare. Ma chi pensi ora alla dottrina del *Protrettico* e degli stessi scritti di scuola di Aristotele, in cui la *saggezza pratica* è degradata a strumento della σοφία, e questa, la speculazione pura, è elevata a sovrana dello spirito e considerata come il divino nell'uomo — onde gli dèi (vedi *Et. N.*, X 8, p. 1178, b, 7 sgg.) e gli uomini stessi nell'*Isola dei Beati* (vedi sopra, p. 28), mentre della saggezza pratica non avrebber bisogno, abbisognano invece della contemplazione — chi a ciò rifletta, vedrà come il riferimento polemico ad Aristotele, *anche in questo nuovo passo dell'Epistola* a Meneceo, è evidente, e come illumini l'interpretazione del pensiero di Epicuro e quasi risusciti la vivida, combattiva realtà della cultura filosofica contemporanea, da cui la dottrina di Epicuro sorse. Altrove [2]) infatti feci vedere come appunto un aristotelico, Stratone di Lampsaco, scrivesse un'opera misconosciuta sinora, *Sul valore sovrano della filosofia* (π. βασιλείας φιλοσοφίας), che si doveva riconnettere a questa divinizzazione del βίος θεωρητικός, di fronte al βίος πρακτικός, compiuta dal maestro suo Aristotele. D'altra parte, assai importante per il nostro assunto è che il tema della φρόνησις e del βίος θεωρητικός rimane uno dei temi fondamentali che si riprenderà dai *Protrettici* posteriori ad Aristotele e ad Epicuro, in Posidonio (vedi Cic., *Tusc. disp.*, V 2, 6 che ne deriva) nell'*Ortensio* di Cicerone, in Temistio (XXIV 309), in Ga-

---

1) Veramente ARISTOTELE, nel *Protrettico*, chiamava ancora (vedi sopra, p. 27 sg.) platonicamente φρόνησις quella che Epicuro e lo stesso Aristotele più tardi chiamavano σοφία, ciò che provocò la discriminazione dei termini di Senocrate; ma naturalmente qui la φρόνησις di Epicuro si riferisce alla saggezza pratica, che da Aristotele fu sempre considerata come secondaria rispetto alla teoretica.

2) Vedi il mio articolo in corso di stampa in « Aegyptus ».

leno (c. VI), come del resto già appariva nel *Protrettico* di Platone (*Eut.* 281 c).

Contro questo medesimo concetto della *scienza pura* protesterà Epicuro in una delle sue *Massime Capitali*, di cui ora si vede chiaro il riferimento polemico (*κ. δ.* XI): « Della scienza della natura non avremmo bisogno, se sospetto e timore delle cose dei cieli non ci turbasse, e non temessimo che la morte possa essere per noi qualcosa.... ». Come pure, altrove, rispetto a quella scienza che era stata una meravigliosa conquista del platonismo dell' ultima età, l' astronomia, egli osserverà (*Ep. ad Erod.* § 79) che coloro che più ne sono esperti, appunto perchè attribuiscono a divina natura questi corpi celesti (come faceva il Platone delle *Leggi* [p. 967 A sg.] e dell'*Epinomi* ed il primo Aristotele) sono soggetti ai medesimi timori che travagliano gli uomini volgari, e anzi a maggiori, perchè la meraviglia che essi ne provano rende loro più difficile il sottrarvisi. In un altro studio farò vedere, più ampiamente, quali riferimenti sicuri abbia questo passo con il platonismo e con Aristotele. Osserverò ora piuttosto come Epicuro, non meno che questo concetto della *scienza pura*, avversasse un'altra dottrina del *Protrettico*, e cioè la fede in un'etica e in una politica *quasi more geometrico demonstrata*, che del *Protrettico* era l'arduo ideale (v. sopra, p. 28 sg.). Epicuro infatti nega che dello stesso principio supremo della vita morale, cioè dell'essere il piacere il fine della vita, *si possa dare una dimostrazione* (vedi fr. 256 ; 399), e nega che la politica sia una scienza (vedi Filod., *Voll. Rhet.*, I 54, 29 e altrove: *πολιτικὴ κατ' Ἐπίκουρον ἀτεχνία*), e ad Aristotele appunto rimproverava l'aver preteso di darne insegnamenti e l'averne fatto una parte della filosofia (cfr. II 50-64). È chiaro dunque che, dottrina per dottrina, egli combatteva quel programma di avvenire della scienza, che con tanta fortuna Aristotele aveva fermato nel *Protrettico*.

***

Più interessante ancora sarà però dimostrare come al *Protrettico* aristotelico opponesse Epicuro stesso un suo *Protrettico* che, fermando le linee del proprio programma filosofico, quello di Aristotele tacitamente combatteva. Vedemmo infatti come nell'*Epistola a Meneceo*, in più luoghi, le dottrine dell'Aristotele del *Protrettico* erano combattute. Ma che tutta questa lettera fosse una intenzionale risposta a quell'operetta di Aristotele, apparirà, credo, in modo certo, ad una nuova analisi attenta.

Quale fosse il principio dello scritto di Aristotele abbiamo già visto. Il suo motto era: « Bisogna filosofare » (φιλοσοφητέον), e la dimostrazione era data con uno stringente dilemma, osservando come anche chi creda inutile il filosofare, per stabilire questo, deve pur filosofare. Si legga ora l' inizio dell'*Epistola a Meneceo* di Epicuro: « Nessuno, mentre *è giovane*, indugi a *filosofare*, nè *vecchio* di *filosofare* si stanchi: poichè ad acquistarsi la salute dell'animo, non è immaturo o troppo maturo nessuno. E chi dice che ancor non è venuta, o già passò l'età di *filosofare*, è come dicesse che d'esser felice non è ancor giunta l'età o già trascorse. *Debbono dunque filosofare* (φιλοσοφητέον), *e il giovane e il vecchio*: questi affinchè nella vecchiezza si mantenga giovane in felicità, per riconoscente memoria (χάριν) dei beni goduti, quegli, affinchè sia ad un tempo giovane e maturo di senno, perchè intrepido dell'avvenire. Si mediti dunque su quelle cose che ci porgono la felicità; perchè, se la possediamo, nulla ci manca, se essa ci manca, tutto facciamo per possederla ».

Il riferimento è palese. E si badi come Epicuro riprenda, sì, il motto geniale di Aristotele e il suo proclama gravido di avvenire, ma ne trasformi l'argomentazione, che non è più sillogistica e astratta, ma pratica e utilitaria, e come si rivolga non alla mente, ma all'anima, stimolando quella brama di felicità che è il culto dell'uomo classico. In tal modo egli a dottrina oppone dottrina, a metodo metodo, a ideale ideale. Non è un imitatore, ma un geniale avversario: e, nella sua intenzione, un superatore. Ed in verità, anche sotto un altro aspetto, appare l'accorta polemica intenzionale. Il *Protrettico* di Aristotele, attraverso all'appello a Temisone, si rivolgeva ai giovani (τοῖς νέοις) [1]), ai nuovi discepoli ideali della sua scuola; ed era naturale così fosse, chè la filosofia platonico-aristotelica voleva un' iniziazione di studi matematici, astronomici, musicali (vedi Cic., *De Fin.*, I 21, 71 sg. ove è appunto l'epicureo Velleio che, polemizzando, lo rileva) solo possibile per un giovane. Per di più essa richiedeva tutta una vita consacrata alla pura speculazione, ciò che appunto gli epicurei le rimproveravano (vedi Cic., *loc. cit.*). Epicuro invece, che non fa della sua filosofia una disciplina astratta, nè una complessa παιδεία, ma una

---

1) Vedi infatti le esplicite testimonianze antiche in Rose, p. 57, 17 sgg.; 27 sgg.; cfr. *Et. Nic.*, X 10, 1179 b, 8. Che il *Protrettico* di Aristotele fosse rivolto ai giovani è confermato anche dalla polemica dell' isocrateo *ad Demonicum*, § 4 τοῖς νεωτέροις. E del resto ai giovani è anche dedicato questo *Protrettico* isocrateo: vedi §§ 4; 5; 19 (in cui si polemizza contro Aristotele, vedi Rose, p. 62, 9 sgg.; cfr. Wendland, p. 95; Isocr., XV 60; 304).

scienza etica e pratica (non già dunque una speculazione dell'universale, nè un sistema di scienza, ma un'arte e ascesi della felicità) schiude ad essa la via *a tutti*; e gli uomini di ogni età, giovani e vecchi, chiama, perchè a tutti e a tutte le età importa la salute dell'anima, nè è mai troppo tardi per conquistarla. D'altra parte non è impossibile che, appunto nel *Protrettico* di Aristotele, fosse detto che occorre affrettarsi a filosofare, perchè chi indugia non potrà più dedicarvisi, quando l'età (v. *Epicurea*, p. 17, 6) non gli conceda quell'iniziazione di studi che a quel filosofare platonico è necessaria. Anzi che di questa iniziazione si parlasse nel *Protrettico* di Aristotele credo apparisca dall' *Ortensio* di Cicerone, ove di ciò si doveva trattare (v. fr. 23 sg. Müller). E del resto all'educazione di giovani era, per l'appunto, rivolto l'*Eutidemo*, il *Protrettico* di Platone (cfr. anche Plat., *epist.* VII 328 D) e il *Protrettico* isocrateo a Demonico (v. sopra, p. 40 n.). Anche qui, dunque, la variazione è geniale, e risponde a quel fascino di persuasione intima, a quelle Sirene, σειρῆνες, che della parola placata e saggia di Epicuro erano proprie [1]).

***

Ma non solo le parti centrali e il principio di questa epistola sono intenzionalmente scritte in competizione con il *Protrettico* di Aristotele, ma pure la bella chiusa, che è uno dei passi più illuminati e ispirati delle operette di Epicuro. Abbiamo visto infatti (vedi sopra, p. 28) come il *Protrettico* di Aristotele si dovesse chiudere con l'esaltazione del saggio e della filosofia, per cui il filosofo può sollevarsi sopra il travaglio della vita terrena, e godere quelle gioie che a lui solamente sono concesse, e apparire ad Aristotele, pur nell' infelice sorte mondana, quasi un *Dio mortale* (vedi Rose, fr. 61, p. 72, 7 sgg.; 8 sg.). Quale fascino avesse questa chiusa dello scritto di Aristotele, appare dalla stessa imitazione di Cicerone nell'*Ortensio* (vedi Rose, p. 72, 23 sg.). Orbene anche l' *Epistola a Meneceo* di Epicuro (§ 133) si chiude con un' ardente esaltazione della vita del saggio, che a tutti sovrasta, ed è il solo a cui è schiusa la felicità. Ivi infatti, con ditirambico slancio stilistico, dice Epicuro : « tu vivrai *come un dio fra gli uomini*, poichè in nulla è simile ad essere vivente vita mortale, uomo che vive fra

---

1) Per l'assidua cura di Epicuro onde strappare i giovani a questa παιδεία, vedi anche *Epicurea*, pp. 150, 25, e 137, 27 : « Felice te, o Apelle, che incontaminato da ogni labe [αἰκία mia correzione per l'assurdo αἰτία dei codd.] di cultura ti volgesti alla filosofia ». Vedi anche qui sotto, p. 60 sg.

immortali beni» (*ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐδὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῷῳ, ζῶν ἄνθρωπως ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς*).

Il riferimento non può essere dubbio. Si noti infatti che, anche per Epicuro, come per Aristotele (e in diretta competizione con la dottrina platonico-aristotelica), l' ideale della saggezza è quell'assimilamento alla divinità (vedi per Aristotele sopra, p. 22; cfr., per Epicuro, Filodemo, *de Sanct.*, p. 148, 16 Go.; *de dis.* III, fr. 86 a, l. 5 sg. Diels, p. 18) che dal *Teeteto* in poi sarà il fine ideale del filosofo. E come Aristotele affermava che amicissimi dei saggi sono gli dèi (vedi *Et. Nic.*, X 8, 13), pure gli epicurei proclameranno, forzando alquanto la logica della loro dottrina, che amici dei saggi sono gli dèi, come degli dèi i saggi. Però, mentre per Aristotele l' imitazione divina si esplica nell'assimilarsi Dio, quale pura intelligenza, per la quale sola attuosità è la contemplazione (vedi *Et. Nic.*, X 7-8) — sorte concessa solo a pochi privilegiati, e, pure ad essi, in certi momenti della loro vita (*Metafisica*, 1072 b, 24) — l' ideale del saggio epicureo è invece compito di gioia del vivere, nell' intelligenza e nel sentimento, e tutta abbraccia l'esistenza del saggio, «*nella veglia e nel sonno*». Il saggio epicureo è infatti sempre consono a sè stesso, come dice Epicuro nelle parole *che precedono quelle sopra citate dell'epistola a Meneceo* (cfr. D. L. X 121). Orbene è probabile che anche in questo punto di questa epistola sia un riferimento polemico a questi medesimi scritti pubblicati da Aristotele, e probabilmente al *Protrettico*. Aristotele infatti, nel principio dell'*Etica Nicomachea* (I 5, 1095 b, 31 sgg.; cfr. 1178 b, 19) osserva che, solo in vita attuosa, e non in stato di dormente, poteva porsi la felicità, e diceva aver parlato di questo negli *scritti suoi diffusi in pubblico* (*ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις*; vedi per l'espressione il commento di Simplicio *ad loc.*, e Bonitz, *Ind.*, p. 105 a 33). E che l' allusione di Epicuro fosse intenzionale, appare anche da un frammento dell'epicureo Polistrato, in uno scritto di natura protrettica, che ora prende nuova luce. Ivi si parla infatti del neofita che esalta e accresce (*ὑμνεῖ καὶ συναύξει*) la propria gioia, assiduamente cercando di assimilare *sè stesso al saggio, anche nella stessa vita del sonno* (*καὶ ⟨δι'⟩* [1]) *αὐτοῦ τοῦ κατὰ τὸν ὕπνον ἐνεργήματος*) (Polystr., *liber incertus*, fr. 3, col. VIII a, 6 sg., p. 3 Vo.).

---

[1]) Leggo *καὶ ⟨δι'⟩* invece di *καὶ ⟨ἐξ⟩* del Vogliano; non solo per ragioni paleografiche (*ΔΙ* cadde per aplografia con *ΑΙ*), ma anche perchè si tratta di una condizione *durante* il sonno, non *derivante dal* sonno; vedi infatti anche Diog., L. X, 121, *καὶ καθ' ὕπνους ὅμοιον ἔσεσθαι τὸν σοφόν*.

E ancora; non solo nell' inizio, nella chiusa, e in singoli passi, quest'*epistola a Meneceo* appare ora rivolta contro il *Protrettico* di Aristotele, ed esser anzi un vero *Protrettico* di Epicuro, ma tale appare anche nella sua stessa intima struttura e nello stile e nel suo carattere letterario. Abbiamo già osservato infatti che il *Protrettico* di Aristotele doveva avere quella forma di lettera aperta, che già avevano i *Protrettici* isocratei, e che era così ricca di avvenire. Di questa forma (che con l'ellenismo sorge a gran fortuna, e che pur tuttavia non è cara nè agli Stoici, nè ai Cinici) nessun filosofo seppe usare con più successo di Epicuro: il quale precorre San Paolo nel servirsi delle epistole per raccogliere intorno ad un solo foco di vita spirituale gli adepti della sua *diaspora* che aveva centri vari nel mondo greco, onde abbiamo lettere di lui *agli amici di Lampsaco* (p. 135, 29 Usen.), *agli amici d' Egitto* (fr. 106), *agli amici dell'Asia* (fr. 107), *ai filosofi di Mitilene* (fr. 1; cfr. 111), come San Paolo rivolgeva lettere ai Romani, ai Corinzi, ai Galati ecc. Uso che, del resto, permane nella stessa scuola di Epicuro, come possiamo vedere dagli scritti di Diogene di Enoanda (fr. XV, col. II Will.).

E in verità, appunto per questo seguire, pur di lontano, e confortare e dirigere e ammonire, con lettere gli amici e gli assenti [1]) Epicuro è il vero iniziatore di quel compito di direttore spirituale delle coscienze che ebbe poi tanta fortuna nell' impero romano; e fu egli, l'epicureo, il vero maestro dello stoico Seneca delle *Epistole a Lucilio* [2]). Ma se osserviamo un po' addentro il carattere di questa *epistola a Meneceo*, non solo essa non si assomiglia alle varie lettere di genere intimo, che egli scriveva agli amici suoi, e di cui son rimasti frammenti, ma è disforme anche dalle altre due lettere *a Erodoto* e *a Pitocle* che sono, in verità, due piccoli trattati filosofici in forma epistolare. In esse, infatti, in principio e in fine, vi è qualche accenno a circostanze concrete e all' insegnamento della scuola, e il nome stesso del discepolo a cui sono indirizzate ricorre più volte. Ma in questa *a Meneceo*, di personale non vi è nulla, nè appare un trattato interno della scuola, come quelle altre (vedi §§ 35 sg.; 82-83; 84-85; 116 ecc.), ma un vero programma filosofico, al di fuori degli stretti limiti della scuola, diretto a tutti coloro che del filosofare

1) Una graziosa lettera ad una bimba è nel fr. 176, di cui correggo il testo corrotto in questo stesso fascicolo; v. qui sotto la comunicazione *Lectiones Epicureae*.

2) Vedi il mio *Epicuro*, p. 7; Bourgérie, « Rev. de Philol. », 1911, p. 51 sgg.; Mutschmann, « Hermes », 1915, p. 325 sgg.

sentano l'ansia e della salute dell'anima abbiano brama[1]). Anche in questo essere un *programma* filosofico e non un vero trattato, questa lettera si accorda alla natura del *Protrettico* di Aristotele. Vedemmo infatti che l'ambito speculativo del *Protrettico* aristotelico era limitato, e non svolgeva minutamente alcuna singola disciplina. Orbene l'*Epistola a Meneceo*, neppure da Diogene Laerzio che ce l' ha conservata, ci è data propriamente come un compiuto trattato di etica, giacchè egli, certamente perchè comprende come in essa manchino molte delle dottrine etiche di Epicuro, prima di riferircela vi premette un florilegio di precetti etici (§ 117 sg.), ciò che non fa nè per la fisica, nè per la meteorologia, che erano compiutamente svolte nelle altre due epistole, ma solo per la canonica che non è compiutamente trattata da nessuno dei quattro scritti che Diogene ci riferisce. Ed infatti, se si osserva bene, un vero trattato di morale non è questa epistola. La teoria del piacere che nell'esposizione di Cicerone, il quale probabilmente seguiva un trattato epicureo, è al principio, è qui posta al mezzo. E sopratutto, molti punti dell'etica epicurea vi mancano. Basta infatti confrontare questa epistola con le stesse *Massime Capitali*, un'operetta non più ampia di questa, per vedere come là assai meglio l' etica sia rappresentata, nella sua varietà e nella sua compiutezza. Manca infatti nell'*Epistola a Meneceo* la teoria dell'amicizia che aveva tanta parte nell'etica di Epicuro e che le *Massime Capitali* di Cicerone trattano degnamente, nè vi è cenno delle dottrine sul diritto e sulla giustizia, di cui si tratta in *parecchie* delle *Massime Capitali* e che non oblia neppure Cicerone ; e persino uno dei punti capitali del tetrafarmaco epicureo, che è espressamente esposto in distinte sentenze, non solo nelle *Massime Capitali* (IV), ma anche nelle stesse *Sentenze Vaticane* (*Sent. Vat.* 3) (tardivo florilegio, raccolto per opera di un compilatore estraneo all' epicureismo), è qui appena accennato di scorcio sul fine (vedi § 133); nè si tocca in questa lettera della *καταπύκνωσις τοῦ ἡδομένου* (vedi *κ. δ.*, IX), nè del piacere in moto, (su cui vedi il primo frammento di Epicuro, p. 91 Usen.), nè dell'*ἀσφάλεια* (*κ. δ.* VII; XIII; XIV; XXXIX), nè dei principî canonici (eccetto che nella frase del § 129, *ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνον-*

---

1) Anche le più lunghe lettere di Platone, come la VII, che gli antichi dicevano essere trattati ai quali fosse appiccicato il *χαίρειν* convenzionale, piuttosto che lettere (vedi Demetr., *Π. ἑρμ.*, 228), contengono assai più di personale. Per Aristotele vedi fr. 670 ; cfr. pure Demetrio, op. cit., 231, che deve alludere ai trattati epistolari epicurei.

τες), nè dei rapporti dell'etica con la fisiologia; dottrine espressamente svolte, non solo nelle altre epistole, ma nelle stesse *Massime Capitali.*

Quest'epistola è dunque, fra tutte le opere di Epicuro, quella di più ristretto ambito, appunto perchè non è, come vedemmo, uno scritto di scuola, ma, in certo qual modo, un programma filosofico e un invito alla filosofia epicurea, un ammonimento per raggiungere la felicità del saggio, quali erano per l'appunto i *Protrettici.* E per tali ragioni, anche lo stile è dei *Protrettici.* Fu già osservato come proprie di quelle opere di Isocrate e di Aristotele fossero le formule stilistiche di consiglio e quasi di imperativo morale: « sii usato » (*νόμιζε*), « abituati », « abbi cura », « stima » ecc., che ricorrono così nel *Protrettico* di Aristotele (fr. 57 Rose; cfr. *Pap. Ox.* IV 666) come in quello isocrateo a Demonico, in cui costituiscono quasi l'ossatura stilistica del discorso: orbene identica è la forma stilistica anche dell'*Epistola a Meneceo* (vedi § 123 *πράττε καὶ μελέτα.... νομίζων*; 124 *συνέθιζε*; 127 *μνημονευτέον*; *ἀναλογιστέον*; 130 *νομίζομεν*; 133 *τίνα νομίζεις*; 135 *νομίζων*; *μελέτα*). Mentre invece queste espressioni *esortative* nelle altre epistole di Epicuro sono, in generale, sostituite dalle frequentissime e sazievoli formule di passaggio (*καὶ μὴν καὶ*; *ἀλλὰ μὴν καὶ*; *πρός τε τούτοις*; *μετὰ δὲ ταῦτα*; *δύναται*; *ἐνδέχεται* ecc.) adatte al carattere di esse, non esortativo ma espositivo; espressioni che mancano nella *Epistola a Meneceo.* In verità, dunque, l'argomento ha dato norma allo stile. E infatti stilisticamente quest'operetta è *unica* fra quelle conservate di Epicuro, ciò che ha spesso recato meraviglia, e ha persino fatto nascere sospetti sulla sua autenticità [1]). Quell'Epicuro che, secondo l'attestazione degli antichi, fu scrittore inelegante e aspro e che tale appare nelle altre due prime lettere e nei frammenti della sua opera maggiore *Sulla Natura*, quell' Epicuro che non ad altro mirava, come egli stesso afferma, se non a chiarezza e a precisione (vedi D. L. X 13), e ammoniva: « ripudiisi la fanciullesca ricerca di euritmia nello stile, che, invaghita di minuzie, perde di vista le cose serie » (*Sent. Vat.* 26), in questa lettera appare ben diverso scrittore. Non solo, infatti, unicamente in essa s'osserva quell'attenta esclusione del iato, che dopo Isocrate diviene la norma della più stilizzata prosa d'arte, ma egli vi ricerca quegli accorti ritmi stilistici, quelle volute assonanze, quelle studiate antitesi, quel continuo equilibrio di uguali membri contrapposti, che costituiscono, nella prosa, quasi armonici versi stilistici, per mezzo dei quali, in aiuto alla memoria, il

---

1) Vedi NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 390 nota a p. 93.

pensiero fosse espresso in ben scolpite frasi numerose. Il maestro che proclama di bandire, con libera voce, gli oracoli della scienza della natura (*Sent. Vat.* 29), assume qui, talora, come vedemmo, un impeto ditirambico che contrasta col carattere della sua prosa, di solito disadorna, e così spesso involuta e impacciata. Non già che manchino, qua e là, negli altri frammenti, massime incise con lapidario rilievo, ma sono rare e non costituiscono mai il carattere continuato di alcun altro suo scritto. In nessun altro suo scritto, come in questa lettera, quella cura, sin troppo minuziosa, degli ornamenti stilistici, è fatta norma. Suona dunque in essa una nota nuova. Epicuro qui non mira tanto ad insegnare a discepoli, quanto a conquistare anime, proponendo loro in armonica prosa un armonioso ideale di vita bella austera e saggia (§ 132).

Per dar ragione di questa differenza, già l' Usener, ed io stesso, avevamo appunto richiamato l'esempio di Aristotele, che nelle opere sue ha due maniere e due stili, uno incondito e rude per gli scritti destinati alla scuola, l'altro ornato e composto in armonia, per le opere da lui pubblicate, alle quali riservava quei fiumi d'oro della sua eloquenza a Cicerone tanto cari. Se non che l'esempio poteva parere convenisse solo sino a un certo punto ; perchè tale era il carattere di *tutti* gli scritti *pubblicati* da Aristotele, mentre per Epicuro era proprio di questa *sola lettera*, e le altre opere da lui *pubblicate*, come la sua opera maggiore, *Sulla Natura*, sono stilisticamente neglette. D'altra parte era singolare che questa stilizzazione gorgiana e isocratea apparisse proprio in una lettera, mentre, secondo le leggi dell'antico stile epistolare, appunto le lettere, più d'ogni altro scritto, dovevano aver stile semplice e piano ed evitare lo stile periodico (vedi Iul. Vict., 446, 17 ; Ammon., *Comm.*, VIII 4, 7, 4) e figure stilistiche gorgiane (Iul., 446, 16 ; 448, 14). Ma ora ogni dubbio è chiarito. Perchè, anzitutto, questo scritto di Epicuro ha solo il carattere esterno di *lettera*, ma è sopratutto un *manifesto filosofico*, in quella forma epistolare che Isocrate, Teopompo, Aristotele e molti altri, più tardi, diedero a questi scritti *protrettici*. Epicuro a questa lettera diede dunque una cura stilistica, un numeroso eloquente ornato che agli altri suoi scritti manca, perchè con essa voleva entrare in competizione appunto con quello scritto di Aristotele, che per la sua bellezza formale era ammirato universalmente, e che questi aveva lavorato con arte sottile, evitando egli pure il iato [1]), modellando la frase con ricercate armonie e contrapposti e antitesi.

---

[1]) Vedi Blass, *Att. Bereds.*, II², p. 140 ; e « Rh. Mus. », XXX, 481.

Pur troppo di questi scritti di Aristotele destinati al gran pubblico assai poco ci è giunto nella forma originale; però, non solo sappiamo che Cicerone vi ammirava l'aristotelica adorna eloquenza e gli *Aristotelia pigmenta* (*ad Att.*, II 1, 1), ma gli antichi ci attestano pure che nei *Dialoghi*, nel *Protrettico* e negli altri scritti destinati al pubblico, Aristotele sfoggiava quelle stesse figure di antitesi e d'assonanze (v. p. es. fr. 669; fr. 82 ecc.) usate anche da Epicuro in questa lettera, e di cui è rimasta traccia nei frammenti, là dove son conservati nella forma più prossima all'originale. Si veda, per esempio, questo passo che ci è tramandato da Stobeo, e da un papiro di Ossirinco (fr. 57 Rose; cfr. pap. Ox., IV 666): *νόμιζε δὴ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἐν τῷ πολλὰ κεκτῆσθαι γίγνεσθαι, ἀλλ' ἐν τῷ τὴν ψυχὴν εὖ διακεῖσθαι. καὶ γὰρ οὐδὲ τὸ σῶμα οὐ τὸ λαμπρᾷ ἐσθῆτι κεκοσμημένον φαίη τις ἂν εἶναι μακάριον, ἀλλὰ τὸ τὴν ὑγίειαν ἔχον καὶ σπουδαίως διακείμενον κτέ.*: e si confronti, ad esempio, il § 124 dell'*Epistola a Meneceo*: *συνέθιζε ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον.... ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν ⟨ἄπορον⟩ τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον, οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν κτέ.*; e si vedrà che l'impasto stilistico è in realtà lo stesso. Ma anche più interessante è quest'altro luogo del *Protrettico*, che il confronto con il § 19 degli *Avvertimenti a Demonico* ci ha provato essere conservato in modo fedele (fr. 52, p. 62, 9 sg.): *οὐ δεῖ χρημάτων μὲν ἕνεκα πλεῖν ἐφ' Ἡρακλέους στήλας καὶ πολλάκις κινδυνεύειν, διὰ δὲ φρόνησιν μηδὲν πονεῖν μηδὲ δαπανᾶν. ἦ μὴν ἀνδραποδῶδές γε τοῦ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τοῦ εὖ ζῆν γλίχεσθαι, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν αὐτὸν ἀκολουθεῖν δόξαις, ἀλλὰ μὴ τοὺς πολλοὺς ἀξιοῦν ταῖς αὐτοῦ*: non solo perchè mostra un uguale carattere stilistico, ma perchè un'eco delle ultime parole pare rimasto in questa *Epistola a Meneceo* di Epicuro (§ 123): *ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.*

Come si vede, dunque, passò veramente nella prosa epicurea di questa operetta il riflesso dell'adorna eloquenza di Aristotele. Seguendo l'uso degli antichi, Epicuro foggiò qui il suo stile secondo il genere letterario che egli trattava. Venendo infatti in competizione con un maestro di stile volle provare che, a differenza di quello che un antico diceva degli stoici (v. Euseb., *Praep. Ev.*, XIV 6, 14), anche la sua Musa conosceva il bel parlare e non ignorava quelle Grazie alle quali Platone consigliava di sacrificare al troppo austero e impacciato Senocrate. Donde, anche in questa epistola, quelle citazioni di versi

di cui abbiamo traccia pure nel *Protrettico* di Aristotele e che resteranno di regola nei *Protrettici*, sino a quello di Galeno. Chè in verità appunto dei *Protrettici* era proprio questo stile adorno. Noi sappiamo infatti che lo stesso cinico Antistene a piene mani aveva diffuse nel suo *Protrettico* le figure gorgiane della prosa d'arte (vedi D. L. VI 1): e anche il *Protrettico* isocrateo a *Demonico* è tutto lavorato con la medesima gorgiana cura stilistica. Ma che Epicuro si sia proposto di emulare proprio quello di Aristotele, appare, non solo dai passi citati, in cui sono combattute particolari dottrine aristoteliche ed è emulata la struttura del *Protrettico* di Aristotele, ma anche dal carattere di questa lettera, che non è punto, come gli *Ammonimenti a Demonico* (vedi *ad Dem.*, § 51 sgg.: cfr. Isocr., IV 82) un florilegio di industre ape attica che raccolga tradizionali massime di saggezza, senza cura di novità di ammaestramenti; ma è, come il *Protrettico* di Aristotele, un programma di dottrina, con larghi sviluppi teoretici; un manifesto di ascesi morale, di ardita novità, in confronto con la tradizionale educazione attica. In essa, infatti, non vi è più traccia dell' ideale della *καλοκἀγαθία* antica, di armonico sviluppo del corpo e dell' anima che appare ancora negli isocratei. Epicuro non parla a giovani esercitati nella palestra, quali erano i begli adolescenti di Platone e di Isocrate, ma si rivolge, come Aristotele, a dei meditativi; nè massimamente considera il giovane nella famiglia e nello Stato, in quel fervore di vita pubblica che era la ragione di essere dell'educazione attica degli stessi isocratei: ma mira alla formazione spirituale dell' *individuo*, del saggio, del filosofo che, ormai, apparirà a Menedemo (vedi Plut., *De prof. in virt.*, 10, p. 81 F) quale uno specialista, e che è in verità un asceta dell'arte della felicità. Questa è l'ardita modernità di Epicuro, che fa dell'opera sua, come di quella di Aristotele, una conquista audace di avvenire, anzichè solo un eloquente esercizio letterario, quale in gran parte sono le operette protrettiche isocratee. Del resto qualche altro riflesso del *Protrettico* di Aristotele si può ancora ritrovare in questa lettera e negli altri scritti epicurei. Uguale infatti è la persuasione che la felicità non consista nei beni esterni, ma nell' intimo dell' animo (vedi fr. 57 Rose e Pap. di Ox. IV 66; cfr. *Epist. a Menec.*, § 128) [1]). E questo stesso frammento aristote-

[1]) Evidentemente questo può parere un luogo comune, ed è certamente, ma l' importante, per la nostra tesi, è che esso è un motivo tradizionale dei *Protrettici*; cfr. Cic., *Orat.*, 68 sg.; Boezio, II 5-7; III 3-7; Temistio, XXIV 307; Clem. Alex., III 6 p. 274 P.

lico (p. 67, 21 sg.) probabilmente lasciò un altro riflesso nell'opera di Epicuro, il quale osserva, egli pure (*Sent. Vat.* 53), come gli uomini malvagi e dappoco, quanto più sono avventurati, tanto più da sè si danneggiano, idea che già appariva nel *Protrettico* di Platone (*Eut.*, p. 281 B-D) e che diventerà un luogo comune dei *Protrettici* posteriori, sino a quello di Temistio. Così pure è comune all'*Eutidemo* di Platone (p. 278 C) e al *Protrettico* di Aristotele (vedi Giamblico, p. 25, 26 Pist.) e alla *epistola a Meneceo* di Epicuro (§ 134) il rapporto tra l'*εὐτυχία* e la saggezza, dottrina di cui tratterà anche Colote nel suo scritto polemico contro l'*Eutidemo* di Platone (vedi p. 168 a, Crönert). Come si vede, una continua catena di riferimenti collega dunque questa breve epistola al *Protrettico* di Aristotele, ciò che è anche più significativo, se si pensa che del *Protrettico* di Aristotele non abbiamo che parziali e relativamente scarse testimonianze, onde è possibile che anche altri rapporti apparirebbero col confronto delle parti che noi non conosciamo [1]).

Del resto per l'appunto con il confronto con un frammento di queste opere giovanili di Aristotele (fr. 48) diverrà chiaro un singolare frammento epicureo (fr. 356 Us.), ove si dice: «noi non dovremo considerare più felici o meno soggetti a dissoluzione (*ἀδιαλύτους*) gli dèi, se parlano tra di loro e non *son simili agli uomini muti*». Era infatti dottrina espressa in quel passo di Aristotele che le divine essenze celesti avessero solo *vista e udito* (*ὄψιν μόνον καὶ ἀκοήν*), perchè esse posseggono solo quelle sensazioni che contribuiscono alla perfezione dell'essere (*πρὸς τὸ εὖ εἶναι συμβαλλόμεναι*), e non quelle che solo contribuiscono alla semplice esistenza normale (*οὐ μὴν τὰς πρὸς τὸ εἶναι*). E di questa opinione si dava come conferma il verso di Omero (*Il.*, III 276):

Divino Sole che tutto ascolti e che tutto contempli:

e si osservava che queste sensazioni dell'udito e del vedere sono più conoscitive *nella attuosità che nella passività* (*ἐν τῷ ἐνεργεῖν μᾶλλον γινώσκουσιν ἤπερ ἐν τῷ πάσχειν*) e *sono più consentanee agli dèi, perchè essi non sono soggetti a mutazione* (*καὶ οἰκειότεραι αὗται αὐτοῖς ὡς ἀναλλοιώτοις*). Con tale confronto diviene chiaro perchè nella dottrina epicurea fosse quella osservazione e per-

1) Non è impossibile che un riflesso del *Protrettico* di Aristotele fosse pure nel testo epicureo del papiro ercolanese 862, col. 2, 11 sgg. p. 313 Scott (*Fr. Herc.* 1885) ove è ricordo di Linceo; vedi, per Aristotele, sopra p. 21.

chè si mettesse in rapporto il parlare degli dèi con la loro indissolubilità (*ἀδιαλύτους*; cfr. nella test. aristotelica *ἀναλλοιώτοις*). E appare chiaro un più profondo rapporto polemico; giacchè, per Aristotele, la vita divina è *pura contemplazione* e non vita *affettiva* (*Et. Nic.*, X 8, 1078 b, 20), e il suo Dio, non solo non è antropomorfo, come gli dèi di Epicuro, ma è *νόησις νοήσεως*, non altro che solitario pensiero del pensiero; mentre le divinità epicuree provano reciproci sentimenti di amicizia e di affetto, come appare dal III libro dello scritto di Filodemo sugli dèi. Per di più, il vero oggetto del conoscere, per l'Aristotele dell'*Eudemo* e del *Protrettico*, è l' *immutabile* (v. p. 18 sgg.), e immutabile (*ἀναλλοίωτος*), dev'essere, anche per l'Aristotele delle opere della maturità, il perfetto conoscente. Il pensiero di Dio infatti non è passività, nè mutazione (*νοεῖ καὶ οὐ μετάβαλλει*, *Met.* XI 9, 1074 b, 25), e Dio stesso è atto puro. Per Epicuro invece la perfetta conoscenza è la conoscenza fondata sull'esperienza fenomenica; e la vita divina è soggetta al continuo flusso atomico (vedi lo scolio alla I *κ. δ.* e mio commento ivi). Nè diverso dalla conoscenza umana del fenomeno è il conoscere divino.

Così, nello scorcio di un confronto, non avvertito sinora, di un solo frammentino di Epicuro con una dottrina di Aristotele, quasi tutta riappare, in sintesi, la polemica epicurea contro Aristotele, e la posizione di battaglia del maestro della nuova filosofia, tutta fondata sulla fede nel reale e nella felicità sensibile, contro i grandi metafisici mistici che, quando Epicuro aprì la sua scuola, tenevano il campo in Atene.

Del resto che Epicuro dovesse combattere il manifesto filosofico di Aristotele e dei platonici, doveva apparire chiaro, se si pensa che Aristotele e Platone egli aveva acerbamente assaliti nella vita privata (vedi Epic., fr. 235; 171; 237; 227; 238); onde esplicito ora appare ciò che prima era implicito. Per di più è assai significativo che come Epicuro, nella *lettera a Meneceo*, combatteva il *Protrettico* di Aristotele e vi opponeva un suo *Protrettico*; il suo discepolo Colote, alla sua volta, scriveva un'opera, di cui sono conservati frammenti, pur troppo scarsissimi, nei papiri ercolanesi, contro l'*Eutidemo* che era il *Protrettico* di Platone.

***

Vedremo nell'Appendice a questo studio, come in un altro *Protrettico* epicureo (a cui, per questo rispetto, non si era badato sin ora), un discepolo di Epicuro riprenda fedelmente la stessa contesa con

gli Aristotelici, e al *Protrettico* di Aristotele opponga anch'egli un suo *Protrettico*. Questo insistere su medesimi temi e motivi conferma la presunzione che l'autore di quel *Protrettico* sia uno dei primi discepoli di Epicuro e che recenti ancora siano le lotte contro la scuola di Aristotele. Non si deve però forzar troppo il valore di questo argomento, perchè è uso di tutti gli epicurei ripetere, qual più qual meno, le parole e gli atteggiamenti del maestro. E se ciò è indizio di troppo scarsa fecondità speculativa tra i seguaci di questo sistema, che pare sorto tutto armato e perfetto dalla mente del suo creatore, come Atena dal cervello di Giove, è pure giusto riconoscere che è anche prova del sicuro intuito onde Epicuro comprese quali fossero i bisogni spirituali dei secoli venturi e con la sua dottrina vi provvide, sicchè nulla essenzialmente i tardi discepoli ebbero da mutare.

A quelle aspettative quasi messianiche di fede, di verità e di pace che, dall'età di Epicuro sino ai secoli cristiani, percorrono tutta l'età ellenistica e romana, e che ovunque si rivelano, nella religione, nella politica, nella letteratura, nella filosofia, nessun altro pensatore con più chiara coscienza provvide, e limitando a questo scopo la sua filosofia più sicuramente lo raggiunse. L'*Epistola a Meneceo* — il programma della sua scuola, ove ancora appariscono le tracce degli insegnamenti retorici del maestro Nausifane, e che io crederei perciò uno dei primi scritti di Epicuro — mostra come di subito egli abbia compreso con quali promesse dovesse affermarsi la sua dottrina nel travaglio degli spiriti del suo tempo.

In un'età in cui i monarchi ellenistici saranno invocati e venerati come *Benefattori* (*Εὐεργέται*) e *Salvatori* (*Σωτῆρες*) e Dei, e Salvatore e Dio sarà ancora Augusto, senza che quell'aspettativa messianica abbia ancora consunte le sue fedi, vero Salvatore e Liberatore e Dio mortale, per i più ardenti discepoli, più di ogni altro Maestro, apparirà ai suoi fedeli Epicuro. E Salvatore appunto lo proclama, in un documento solenne, Plotina, la sposa di Traiano, riprendendo, nello stile lapidario di un'iscrizione [1]), le stesse formule epigrafiche che per i monarchi erano consuete.

Quel regno della filosofia che il Renan vedeva iniziarsi con M. Aurelio, aveva avuto dunque, in verità, il suo principio molti secoli innanzi. Stratone di Lampsaco ne scrisse probabilmente, come mostrai altrove, l'astratto manifesto; Epicuro ne preparò l'avvento negli animi, e gli porse il fervore dell'imitazione della propria vita. Non senza mo-

[1]) Vedi *Sylloge*$^3$, 834.

tivo perciò, un fierissimo avversario dell' Epicureismo, Lattanzio, nelle sue *Istituzioni Cristiane* — la prima di quelle Somme religiose di cui si nudrì il Medio Evo — levando (VII 27, 6) un inno al Cristo, chiede a l'empio Lucrezio, nei versi che esaltavano il Salvatore Epicuro, l'alta poesia che inneggi al Salvatore Gesù :

hunc sequamur omnes, hunc audiamus, huic devotissime pareamus, quoniam solus, ut ait Lucretius :

> Veridicis hominum purgavit pectora dictis,
> et finem statuit cuppedinis atque timoris,
> exposuitque bonum summum quo tendimus omnes,
> quid foret atque viam monstravit tramite parvo
> qua possemus ad id recto contendere cursu.

Come i grandi medioevali architetti delle cattedrali cristiane, anche Lattanzio, a gloria di Dio, osò fra i simboli della nuova fede cementar questo simbolo della fede antica. E ancor più che l'arte di Lucrezio fu mediatrice fra quell'antica fede e la nuova la profonda, perenne umanità che al suo messaggio di dottrina e al suo vangelo di vita seppe dare Epicuro.

Firenze, aprile-maggio 1933-XI.

ETTORE BIGNONE.

## APPENDICE.

### Il « Protrettico » di Aristotele e un anonimo « Protrettico » epicureo.

Il mio studio dei testi della scuola epicurea mi ha concesso di ritrovare un altro *Protrettico* di un epicureo in intenzionale opposizione a quello di Aristotele. Parlo dello scritto conservato nel papiro ercolanense 831 (Vol. Herc.[2] X, 71-80) che il Körte pubblicò e studiò acutamente, e attribuì a Metrodoro (vedi *Metr. Epic.*, p. 571 sg.), il più fido discepolo di Epicuro, detto dagli antichi *paene alter Epicurus*. E in verità che questo sia uno scritto di un epicureo è certo, come sembra pure certo che sia di un epicureo antico : non però di Epicuro, perchè Epicuro vi è nominatamente citato (col. VI). Che sia di Metrodoro non vi è prova sicura. Che fosse un'opera di natura protrettica, appariva dal carattere generale dello scritto ; ora però, i riferimenti a questo genere letterario, e ai *Protrettici* di Platone, di Aristotele e degli isocratei balzeranno

in piena luce. Letterario è lo stile che anche qui si eleva a slanci ditirambici (vedi col. VIII; XIV); vi ricorrono quelle citazioni di poeti (cfr. col. III) che sono consuete in questo genere letterario; e anche qui si usano le formule dello stile esortativo (col. V, 8; VIII, 8; XIX, 5).

Calcate sopra il tipo dei *Protrettici* di Aristotele e dell'isocrateo *a Demonico*, sono le parole (XV) con cui si rivolge all'adolescente al quale lo scritto è dedicato. L'autore, infatti, dedica l' opera a *un giovane* che ha buona disposizione al filosofare, per le stesse tradizioni familiari, e che è ben allevato dai genitori ed è, di natura sua, *σώφρων*, e sano di corpo, quanto è concesso a mortale (*ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται τὸν θνητόν*), e che, abbandonati gli studi volgari — dell'*ἐγκύκλιος παιδεία* comune ai giovani — (*μεθέμενός τε τῶν περῖ τὰ τυχόντα σπουδασμάτων*) [vedi per la frase il confronto con col. XIII citato sotto p. 60 sg.], si è dato con fervore alla nuova iniziazione epicurea, e ha imparato a dominare le sue passioni. Il motivo, come sappiamo ora, è comune non solo al *Protrettico* di Aristotele (fr. 50 R.), ma anche al *Protrettico* isocrateo *a Demonico* (§§ 2-11). Ed a guardar bene addentro, si scorgono, con lo stesso ausilio del *Protrettico* isocrateo, le intenzioni polemiche contro Aristotele. Fu già infatti notato che intenzionale nel *Protrettico* isocrateo è l'allusione alle ricchezze che alla vita spirituale più nuocciono che giovare (§ 6); infatti Aristotele (fr. 50) aveva esaltate nel suo *Protrettico* le ricchezze di Temisone, come aiuto al filosofare: orbene nel nostro *Protrettico* epicureo di ricchezze non sembra si parlasse (nè di quegli esercizi del corpo che prescrivono gli isocratei), quantunque la tradizioni familiari filosofiche dell'adolescente fan pensare che non fosse di famiglia povera [1]. Per di più appare chiara ora l'allusione all'abbandono degli studi volgari, cioè della comune *ἐγκύκλιος παιδεία*, abbandono che Epicuro richiedeva dai giovani che si volgevano alla sua filosofia (vedi sopra, p. 47); studi invece richiesti, come iniziazione filosofica, da Platone e Aristotele. Vedemmo anche che a questi studi si oppongono pure gli isocratei. Per di più la frase *ὅσον ἐνδέχεται ἀνθρώπῳ*, che il Körte (p. 588) intendeva nel senso che il giovane non fosse di troppo buona salute, è chiaro ora (per il confronto con il *Protrettico* isocrateo [§ 9] *ἀπέλαυε τῶν παρόντων ἀγαθῶν ὡς θνητός*) che è un tocco di moderazione attica, e forse una risposta polemica ad Aristotele.

---

1) È prudente però non dar troppo valore a questo argomento, perchè il nostro testo epicureo è frammentario.

Contro l'educazione platonico-aristotelica, di cui era proprio l'ardente fervore per gli studi di astronomia (vedi sopra, p. 45) scorgiamo ora esser rivolta la raccomandazione (col. XI) che il giovane non si lasci illudere che quelle indagini sui moti e sulla natura degli astri, le quali tanto possono affascinare i neofiti, liberino l'animo dai turbamenti e dai timori superstiziosi (cfr. *ep. ad Er.*, I 80; *a Pitocle*, II 85 e *passim*), e la constatazione che egli ora si rallegri di non essere stato mai abbandonato dal maestro che gli ha rivelati i lacciuoli con cui i filosofi adescano i giovani, come i cacciatori attirano gli uccelli al paretaio (*ὕσπληγας ὑποφήνας τῶν κατὰ φιλοσοφίαν λόγων* [cfr. qui sopra, p. 42]). E a questa *φιλοσοφία* intellettualistica anche il nostro autore sembra, come Epicuro, opporre (v. s., p. 44) la saggezza pratica, la *φρόνησις* ([*οὐδέ σ*]*ε ἀπέστρεψεν ἀπὸ φ*[*ρονήσεως*]). Da ciò che abbiamo osservato, diverrà chiaro un passo che il Körte trovava oscuro: col. XII e sg.: .... *μό*]*νον οὐχὶ ἐπάγ*[*ει?*] *ἐπὶ τὴν θέαν τῶν κυριωτάτων οὐδ' ἀδαμαντίνοις δεσμοῖς κατέχεσθαι δυναμένην ῥᾳθυμίαν*,

Sono infatti le speculazioni della scienza pura (cioè quella *παιδεία* scientifica che Epicuro avversa) e non già la *fisiologia* epicurea, come pensava il Körte che producono quella svogliatezza, di occuparsi dei fondamentali problemi della *φυσιολογία* e della stessa vita morale (vedi per *τὰ κυριώτατα ep. ad Er.*, §§ 78; 79; 81 ecc.), che non può essere combattuta neppure con adamantini vincoli. Perciò lo scrittore epicureo, come Epicuro, afferma che il tenere il giusto mezzo in questi studi, libera dai turbamenti spirituali (vedi *ep. ad Er.*, loc. cit.). E non meno si oppone (col. XIII) a quelle esercitazioni critico-letterarie, a quei *ζητήματα* sulle opere dei poeti che erano una parte notevole degli studi peripatetici (vedi Epic., fr. 227; 229, e *Epicurea*, p. 115, 11 sg.; fr. 20) e di cui abbiamo ancora abbondante messe nella *Poetica* e nei *Problemi* aristotelici.

A questo proposito deve ancora essere interpretata e letta a dovere la col. XIII 1 sgg.; che il Körte, e già prima l' Usener, così pubblicano: *προβαι*]*νούσης ἤδη τῆς ἀναχύσεως εἰς ποιητικῶν ζητημάτων λύσεις τὴν παιδείαν μερίζουσιν. ἢ γὰρ περὶ ὅτι δή ποτε σπουδὴ ἀποστήσει τῶν ἀδιαλήπτων ἡμᾶς μετεωρισμῶν.*

L' Usener trovava che questo passo era in contrasto con il frammento 20 di Epicuro e con tutte le testimonianze epicuree che ripudiavano tale esercitazione filologica e critica, come non utile per lo scopo a cui mirava il filosofo, cioè la conquista dell'*ἀταραξία*, della serenità morale; e il Körte (p. 575 medio) si stupisce che un epicureo potesse raccomandare questi studi, come efficaci per liberarci dai per-

turbamenti delle vane opinioni. Il vero è che questa interpretazione risulta solo da una cattiva lettura e interpunzione del passo, che così invece si deve leggere: *ὀρθῶς οὖν ....] εἰς ποιητικῶν ζητημάτων λύσεις τὴν παιδείαν μερίζουσιν; ᾗ*[1]) *γάρ* (*ᾗ* = *quatenus*, cfr. col. sg. l. 3 *ᾗ δ' ἄν*) *περὶ ὅτι δή ποτε σπουδὴ ἀποστήσει τῶν ἀδιαλήπτων ἡμᾶς μετεωρισμῶν*;

Lo scrittore epicureo si domanda, ironicamente: «hanno essi ragione di spezzettare i loro studi in questi insegnamenti letterari? In quanto credono veramente che uno studio qualsiasi, come questa educazione filologico-letteraria, possa liberarci dai turbamenti spirituali?». Da quei turbamenti spirituali cioè, da cui, secondo Epicuro, solo può liberarci la *φυσιολογία* (v. *κ. δ.* XII). E subito dopo accenna a quelli che si gingillano nei simposii, perchè infatti tali questioni nei simposii peripatetici erano di prammatica (vedi Arist., fr. 99 Rose; 101; Macrob., *Saturn.*, 7, 3, 23; Plut., *Quaest. conv.*, VI prol.), mentre Epicuro dal suo *Simposio* (vedi fr. 20) le escluse.

Lo scrittore epicureo di questo *Protrettico* (vedi col. XII) non meno di Epicuro nella *Epistola a Meneceo* combatte dunque il *βίος θεωρρητικός* di Aristotele, come pure *entrambi* dell'Aristotele platonizzante combattono l'attesa e la brama dell'immortalità. Si veda infatti ciò che abbiamo osservato (vedi sopra, p. 44 sg.) circa la polemica di Epicuro nell'*Epistola a Meneceo* 124, e si confronti la colonna XVI, 8 sgg., di questo *Protrettico*, ove si dice che la vera saggezza «dal timore del morire ci libera, non già offrendoci l'*immortalità* (*ἀθανασίας παρασκευῇ*), ma liberandoci dal timore della morte».

E finalmente, come Epicuro ed i suoi combatterono, secondo ho dimostrato altrove (vedi p. 13), nell'Aristotele dei dialoghi e del *Protrettico* quell'elemento scettico che invalidava la possibilità dell'umano conoscere (vedi sopra, p. 18) e sopratutto della conoscenza sensibile e fenomenica, e come il discepolo fedelissimo di Epicuro, Colote, il medesimo elemento scettico combatteva nel suo scritto contro il *Protrettico* di Platone (vedi Colote, *contra Plat. Euthyd.*, 5 c, 3; 8 d, 4, e Crönert, *Kol. u. Men.*, p. 172), così anche questo *Protrettico* epicureo esorta (coll. IV-VI sg.; cfr. Körte, p. 572) ad aver fede nei responsi delle sensazioni, chè altrimenti saremmo sempre preda di perturbamenti ed errori (col. V; cfr. *κ. δ.* XXII-XXIV).

Ed ancora, come Colote, combattendo il *Protrettico* di Platone,

---

[1]) Lo iota ascritto ora c'è ora manca in questi papiri.

riconduceva a questo scetticismo platonico la dottrina circa la necessità della sospensione dell'assenso (ἐποχή) dello scettico Arcesilao (vedi Colote, *in Euth.*, 11 c, 3e; Crönert, loc. cit., p. 172), così il nostro epicureo questa medesima ἐποχή scettica deride (vedi col. VI 9 sgg.). E anche questo, come il *Protrettico* di Aristotele e quello di Epicuro (vedi sopra, p. 41), culmina nella ditirambica lode del saggio (coll. XIV; XVI; XVIII). Questo testo conferma dunque la continuità delle lotte con gli Aristotelici nella scuola di Epicuro. E, attraverso a le stesse polemiche, attesta quale sia stata la fortuna di quell'opera del giovane Aristotele.

ETTORE BIGNONE.

---

## *PUBBLICAZIONI RICEVUTE.*

MAX ALSBERG, *Il processo di Socrate alla luce della giurisprudenza e psicologia moderna.* Traduzione dal tedesco di LIVIA SANGIORGI, con Prefazione del prof. MARCELLO FINZI. Antonio Milani, 1931, p. 46.

*Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa,* Lettere, Storia e Filosofia, Serie II, vol. II, fasc. 1-2. Bologna, Zanichelli, 1933-XI.

FRANCESCO ARNALDI, *L' « Eneide » e la poesia di Virgilio.* Luigi Loffredo, 1932, p. 213.

QUINTINO CATAUDELLA, *Ios. « C. Apion »* 1, 189. « Rivista di Filologia e di Istruzione Classica », anno XI, fasc. I, p. 2.

— *Ancora sul « Pap. Heidelberg » ΚΑΤΑ ΑΙΣΧΡΟΚΕΡΔΕΙΑΣ.* « Rivista di Filologia e d' Istruzione Classica », anno XI, fasc. I, p. 4.

ARISTIDE COLONNA, *Per una edizione critica delle « Etiopiche » di Eliodoro.* « Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche », serie VI, vol. VII, fasc. 5-10 (R. Acc. Naz. dei Lincei, Luglio-Ottobre 1931).

LORENZO DALMASSO, *La vite e il vino nella letteratura romana.* Milano, Arti grafiche Gualdoni, 1932, p. 124 con illustrazioni.

PIERRE DE LABRIOLLE, *Les Satires de Juvenal. Étude et analyse,* Paris, Mellottée, p. 367.

EUGENIO DELLA VALLE, *Saggio critico sul « Ciclope » di Euripide.* Memoria. Napoli, Tip. della R. Università, 1933, p. 32.

# PENSIERO CLASSICO E PENSIERO CRISTIANO NEL "SECRETUM" E NELLE "FAMILIARI" DEL PETRARCA.

Quando fra il 1859 e il 1863 apparve la bella edizione del Fracassetti delle *Familiari* del Petrarca, un dotto francese, il Mézières, ne tolse occasione per riprendere lo studio di quel grande uomo, e particolarmente di quelle parti del suo spirito che erano allora dimenticate dai più. Fra noi il De Sanctis disprezzò il lavoro del Mézières, dicendo che del Petrarca la sola opera non caduca è il *Canzoniere*; il resto è materia di curiosità erudita. I decenni successivi non confermarono la sentenza del De Sanctis. Il primo libro dell'opera del Voigt sulla *Rinascenza* è dedicato allo studio delle opere latine del Petrarca, e comincia appunto affermando che per comprendere la grandezza di questo bisognava prima liberarsi dai giudizi prevalsi modernamente, ritornare all'opinione dei suoi contemporanei e dei due secoli successivi, per i quali fu soprattutto maestro e rinnovatore della sapienza antica. Il Voigt augurava che un'accademia italiana procurasse una nuova edizione completa ed esemplare delle opere del Petrarca, la quale sostituisse le difettose edizioni cinquecentesche. Non per merito d'un'accademia, ma, che è più glorioso, per merito dello Stato l'augurio del Voigt si va splendidamente attuando. L' Edizione nazionale delle opere di Francesco Petrarca s'iniziava nel 1926 con l'*Africa*, il « Poetma della vittoria mediterranea di Roma », curata da Nicola Festa; il volume era degnamento dedicato *Alla maestà di Vittorio Emanuele III re d'Italia.*

Esce ora, con le cure di quel profondo conoscitore del Rinascimento che è Vittorio Rossi, il primo volume delle *Familiari* [1]). Come

---

[1]) Con bella e pia dedica alla memoria di Pio Rajna. Dell'amplissima ed eruditissima introduzione basti riferire qui i titoli dei capitoli: I. *I tre stadi principali del testo.* II. *Manoscritti.* III. *Edizioni.* IV. *Specchio delle « Familiari » conservate anche da tradizioni estranee a quelle della raccolta canonica.* V. *Classificazione dei testi.* VI. *Criteri e metodo di quest'edizione.*

dall'edizione del Fracassetti ebbe inizio la rivendicazione moderna dei meriti del Petrarca nello studio dell'antichità, così è da augurare, ed è probabile, che da questa nuova edizione i dotti siano stimolati ad approfondire nuovamente le indagini intorno al pensiero e all'animo che il Petrarca ebbe in questi studi. Credo la cosa tanto più probabile, perchè negli ultimi anni è apparsa da più parti una tendenza a mutare notevolmente il concetto che si aveva e del Rinascimento in generale, e particolarmente dell'ingegno e delle tendenze del Petrarca. Il Rinascimento si riteneva che fosse movimento di ribellione alla Chiesa, tendenza a promuovere l'individuo, a liberare lo spirito da qualsiasi giogo, a dimenticare e a negare i fini oltremondani, ed a sperimentare e godere con tutte le energie questa vita terrena. Oggi insigni studiosi ne rintracciano i motivi religiosi ed ecclesiastici. Nel Petrarca si considerava la fede combattuta dalla passione, il sentimento e l'amore vivo della bellezza sensibile, la libertà del giudizio; oggi si perseguono le prove della sua sincera fede, delle sue inclinazioni e mistiche e ascetiche. Ogni generazione ama di ritrovare i propri pensieri nel passato, per trarne o conforto o motivo di amare.

Uno dei lavori più notevoli nell'indirizzo più recente, è quello del Gerosa su *L'umanesimo agostiniano del Petrarca*, nella rivista « Didaskaleion » (anni 1925, 1926, 1927, 1929): lavoro pregevole per ampiezza e per finezza di ricerche. Con bella chiarezza la tendenza è manifesta nel titolo: vuole dimostrare che l'umanesimo del Petrarca è essenzialmente cristiano, avendo per maestro il santo vescovo d'Ippona. Raccoglie facilmente nell'epistolario le numerose prove della familiarità che il poeta ebbe colle opere del Santo; ma in più d'un luogo esagera. Se il Petrarca nella prefazione delle *Familiari* dice di non avere quasi fatto altro nelle lettere che far noto agli amici lo stato dell'animo suo, o comunicare quelle altre notizie che aveva, il Gerosa vede in questo proposito un'applicazione del precetto di esplorare sè medesimo, che aveva ricevuto dalle *Confessioni* del Santo, nella famosa salita del Ventoso: ma il Petrarca dice espressamente di aver voluto seguire l'esempio di Cicerone [1]). Il Petrarca amò carissimamente, come tutti sanno, la solitudine di Valchiusa: il Gerosa suppone che gli fosse non ultima ragione di cercarla il desiderio di raccogliersi nella meditazione e nell'esame di sè. Ma una

[1]) « quamquam in his epystolis magna ex parte Ciceronis potius quam Senece morem sequar » *Fam.*, L, 32 (Ediz. Naz., vol. I, p. 10).

delle lettere più belle dell'epistolario (*Fam.*, XVII, 5) dedicata ai soavissimi ricordi di quella dimora, non fa il più piccolo cenno di un tale uso; e il Gerosa riconosce onestamente che il Petrarca addusse un altro motivo del suo rifugiarsi colà: nè porta nessuna prova a conforto della propria supposizione. E se il Petrarca accarezzò il pensiero di attrarre con sè alcuni amici per fare vita comune, il Gerosa pensa a un disegno simile formato dal Santo poco prima della conversione. O che ad un uomo affettuoso, ben provveduto, solo, com'era il Petrarca, un tale pensiero non doveva venire da sè? Del resto le *Epistole* sono una fonte copiosa e preziosa, ma da adoperare con cautela: il Petrarca medesimo vi notava delle inevitabili contraddizioni; e si faceva rimproverare da Sant'Agostino nel *Secretum* di avervi, per vanità, profusi i fiori dell'eloquenza: nessuno può negare che siano un po' frondose e retoricamente fiorite. Trattano di materie diversissime, in circostanze e con persone diversissime: sono una gran selva da districare con lavoro paziente e lungo.

Uno degli scritti più considerati da quelli che hanno voluto studiare l'anima del Petrarca, è, a buon diritto, il *Secretum*. È sobrio, limpido, schietto; lo scrisse per sè medesimo: esame di coscienza, fatto da una mente avvezza e scaltrita nell'uso della riflessione, in età già matura; le sue tendenze e le sue convinzioni debbono apparirvi in modo singolarmente chiaro e compiuto; sì da poter servire anche da guida nell'interpretazione degli altri scritti. Tuttavia non è inteso da tutti ad un modo. Ricorderò qualcuno dei giudizi più noti. Secondo il Körting potrebbe considerarsi come carta di fondazione dell'Umanesimo e della Rinascenza, e come lettera di commiato al Medioevo. In esso la moderna volontà di godimento e di felicità terrena va cercando la propria giustificazione di fronte alla medioevale volontà di rinuncia e di felicità oltremondana [1]). Il Segrè osserva l'abbondanza delle citazioni di classici, e disserta lungamente sulla vacillante fede, sulla fiacchezza e sulle contraddizioni interne del Petrarca [2]). Il Gerosa, il Calcaterra [3]) considerano il *Secretum* come un documento sincero della iniziata conversione del

---

[1]) G. Körting, *Petrarca's Leben und Werke*, Leipzig, 1878, p. 646.

[2]) Carlo Segré, *Il « Secretum » del Petrarca e le « Confessioni » di Sant'Agostino*, in « Studi petrarcheschi », Firenze, Le Monnier, 1911.

[3]) Carlo Calcaterra, *Sant'Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca*, in « Rivista di Filosofia neoscolastica », Suppl. al vol. XXIII (Gennaio 1931).

Petrarca, e come una prova dell'influsso profondo che ebbe su di lui Sant'Agostino. Io credo che ci sia del vero nei giudizi dell'una e dell'altra parte. Nell'analisi che io farò dell'operetta appariranno le ragioni del mio consenso e del mio dissenso.

***

Il primo dialogo comincia con l'acerba rampogna del Santo al Poeta perchè non fa quello che dovrebbe per uscire dalla sua miseria. Nessuno è misero se non per sua volontà; poichè miseria vera è solamente il vizio. Il Petrarca risponde che non pochi, ed egli è tra questi, combattono con ogni lor potere inutilmente tutta la vita per liberarsi dal vizio. E se pure, come lo avverte Agostino, volontariamente entrò nella miseria del peccato, non già volontariamente vi permane. Agostino insiste che i suoi sforzi non sono riusciti perchè la sua volontà non era abbastanza piena: per essere tale dev'essere accompagnata da un desiderio non tepido, ma ardente. Invece il desiderio del Petrarca era pur sempre in parte affisso nei piaceri terreni. Per sciogliersi interamente da questi occorre esercitarsi assiduamente nella meditazione della morte; e questa dev'essere fatta colla massima energia, si devono richiamare tutte le immagini che meglio ne rappresentano all'anima l'orrore e lo spavento, bisogna considerarla sempre come cosa non lontana, ma imminente. Il Petrarca risponde che pure questo egli suole fare, senza altro frutto che di avvelenarsi le gioie di questa vita; ma non ne sente alcun miglioramento. Agostino lo conforta, dicendogli che deve ringraziare Iddio che gli manda pensieri così salutari, ed è ben difficile che tocchi la morte eterna a chi è visitato così spesso e così vivamente dal pensiero della morte. Ma quello che ancora lo impedisce è la moltitudine delle altre cure che gli sono destate dai fantasmi dei sensi.

Questo primo dialogo è intessuto di pensieri di origine stoica e di origine agostiniana. Importa definire se è stoicismo fatto cristiano e agostiniano, o se è pensiero agostiniano impoverito e ricondotto allo stoicismo, o ancora se è l'una e l'altra cosa. In due luoghi richiama espressamente le pagine di Sant'Agostino. Quando questi rimprovera al Petrarca di non aver saputo volere abbastanza, gli porta l'esempio di sè medesimo. « Mi strappavo i capelli, mi percotevo la fronte, mi storcevo le dita, stringevo le ginocchia fra le mani, riem-

pivo il cielo e l'aria di amarissimi sospiri, e bagnavo la terra di pianto, e con tutto questo rimanevo tale e quale quello di prima; fino a che finalmente una meditazione profonda raccolse dinanzi a' miei occhi tutto quanto il cumulo della mia miseria. Così, poichè pienamente volli, tosto anche potei, e con mirabile e felicissima celerità fui trasformato in quell'altro Agostino, di cui, se non mi sbaglio, dalle confessioni mie tu hai appreso la storia ». Allude alla descrizione della conversione nelle *Confessioni*, lib. VIII, c. 8 e sgg. Quivi Agostino spiega come nel fare quegli atti materiali il suo corpo obbediva perfettamente al più lieve moto della sua volontà; ma non obbediva l'anima sua a sè medesima quando voleva abbandonare il peccato, sebbene in questo caso il volere e il fare sarebbero stati non due ma uno, se fortemente e interamente avesse voluto. Ma la sua volontà era divisa, voleva il bene e il male; e questo contrasto era pena che in lui operava il peccato, il quale abitava in lui, conseguenza e supplizio di un più libero peccato, « quia eram filius Adam ». Ma già le tentazioni si andavano facendo più fioche, e più insistente e forte l'invito della Castità, mostrandogli una folla di esempi di fanciulli, di vergini, di vedove: « O forse codesti e codeste possono in sè, e non nel Signore loro ? Il Signore Iddio loro mi diede loro. Perchè stai così sospeso ? Slanciati in lui, non temere, non si trarrà indietro per farti cadere; slanciati sicuramente, ti accoglierà e ti guarirà ». Finalmente dal fondo arcano una meditazione profonda trasse e adunò tutta la sua miseria nel cospetto del suo cuore, sollevando una gran tempesta con grande pioggia di lacrime. Dopo questo viene la scena che tutti conoscono; la voce udita nel giardino « tolle et lege », il precetto letto nel Vangelo, e la subita conversione totale a Dio. Dopo la quale il Santo scioglie un inno di lode al Signore, che forma l'esordio del libro IX:

« Chi fui e quale fui ? Qual parte delle azioni mie, o, se non delle azioni, delle parole, o se non delle parole, dei miei voleri, che non fosse cattiva ? Ma tu, o Signore buono e misericordioso, e la tua destra vide la profondità della mia morte, e trasse fuori dal fondo del mio cuore l'abisso della corruzione. E questo era del tutto non volere più quello che io volevo, e volere quello che tu volevi. Ma dov'era stato per tutto quel tempo sì lungo, e da quale intimo e profondo segreto fu evocato d'un tratto il mio libero arbitrio, affinchè io assoggettassi la mia cervice al lieve tuo giogo, e gli omeri alla lieve tua soma, o Gesù Cristo, aiuto mio e mio redentore ? quanto mi è divenuta soave ad un tratto la mancanza di quei vani piaceri;

e già mi era gioia abbandonare quello che avevo temuto di perdere: tu scacciavi da me quelle dolcezze, tu vera e somma dolcezza; le scacciavi da me, ed entravi al loro posto, tu, più dolce di ogni voluttà ».

Ho riferito questa pagina, perchè ci si vede nel modo più chiaro l'intimo senso di tutto il racconto. Levarsi dal peccato non poteva da sè a cagione del peccato che abitava nell'anima sua: non solo della consuetudine sua di peccato, ma della eredità del peccato originale (*quia eram filius Adam*). La meditazione di tutte le sue miserie lo preparò alla conversione, ma non la compì. Questa fu un atto di Dio. Agostino si abbandonò a Dio e Dio entrò in lui; liberò il suo arbitrio dalla schiavitù del peccato.

Il Petrarca cita Agostino, e leva ciò che gli è maggiormente proprio, il principio mistico. Ripete con Sant'Agostino che la schiavitù del peccato gli è data in pena, ma in pena del peccato suo proprio, non del peccato ereditario: « datum mihi arbitror in poenam, ut quia stare dum possem nolui, assurgere non queam dum velim ». Ripete con Sant'Agostino che la sua volontà del bene è impotente perchè non è piena, ma aggiunge di suo una fine osservazione di ciò che distingue la volontà piena: deve essere accompagnata da un desiderio ardente. Crede che Sant'Agostino sia pervenuto alla conversione per via puramente naturale, stimolato da quell'alta meditazione delle sue miserie; gli fa dire così: « itaque postquam plene volui, ilico et potui, miraque et felicissima celeritate transformatus sum in alterum Augustinum ». Fa che Sant'Agostino gli proponga, per condurre il medesimo effetto, la meditazione della morte.

Qualcuno potrebbe osservare che noi, dopo i commenti giansenisti all'opera di Agostino, non possiamo fare a meno di scorgere il principio della Grazia, pur nei luoghi dove ai lettori più antichi poteva benissimo sfuggire. Ma il libro delle *Confessioni* è costantemente così pieno del sentimento della presenza di Dio, così riboccante d'amore e di gratitudine per la Sua grazia; questi sentimenti sono così vivi nel racconto della conversione, e particolarmente nella pagina che ho riferito; che, senza bisogno di chiose teologiche, non possono sfuggire ad un animo disposto. Dico dunque che ad interpretare in quel modo puramente razionale il racconto di Agostino il Petrarca non potè essere condotto se non dalla educazione classica che egli aveva dato al suo spirito, dalla troppo assidua lezione dei classici. Egli fa che Agostino lo redarguisca richiamandolo espressamente ai principî della filosofia stoica; e non sembra avere alcun

sospetto della opposizione che c'è tra la fiducia stoica nella potenza del volere, e il pensiero agostiniano.

Invece appartiene prettamente alla pratica cristiana la meditazione della morte fatta con quello spirito e in quella forma. Gli stoici insegnavano a non temerla, i platonici potevano insegnare a desiderarla; nè gli uni nè gli altri la cacciavano sotto gli occhi ai vivi per ammonimento e per spavento del peccato. E certamente questo ricorrere all'aiuto dell'immaginazione per confermare la ragione e la volontà dimostra una consapevolezza cristiana e non stoica della fragilità umana. Dirò di più, che in quel formale insegnamento della tecnica di una meditazione si potrebbe vedere un lontano preannuncio di quello che saranno gli esercizi spirituali di Sant'Ignazio: non sarebbe il solo tratto per cui la maniera del Petrarca di sentire la religione sembra accostarsi a quella che doveva prevalere al tempo della Controriforma.

In un altro luogo di questo dialogo è citato direttamente Sant'Agostino. Questo è quando spiega che per vincere il peccato oltre ad una volontà forte occorre anche liberarsi dalle passioni che nascono dai sensi: « Il corpo corruttibile aggrava l'anima, e l'abitazione terrena deprime il senso, distraendolo in molti pensieri. Poichè si adunano infinite specie e immagini di cose visibili, le quali entrando nei sensi del corpo, poichè sono state ammesse ad una ad una, si addensano in folla nei penetrali dell'anima, e lei non generata per questo [1]) e non capace di tante cose e così diverse, affaticano e confondono. Di qui quella calamità dei fantasmi che spezzano e lacerano il corso dei nostri pensieri, chiudendo, con la mortifera varietà loro, la strada alle meditazioni chiarificatrici, per le quali si sale all'unico solo e sommo bene ». Il Petrarca riconosce qui un pensiero del *De vera religione* ch'egli ha letto da poco. Il Santo gli risponde che la dottrina di quel libro è in gran parte platonica e socratica, e che gli era stato ispirato da un luogo delle *Tusculane* di Cicerone: « Nihil animo videre poterant, ad oculos omnia referebant; magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus, et cogitationem a consuetudine abducere ». Il Gerosa [2]) indicò già i luoghi del *De vera religione* a cui allude il Petrarca: sono ai cc. 40, 41 e 65. Sant'Agostino in quei luoghi non parla precisamente di confusione e offuscamento dell'anima nascente

---

[1]) « ad id genitam » porta l'edizione di Reggio del 1501. Altre edizioni (Venezia, 1503, e Basilea, 1581) portano « ad ingenitam », che non dà senso.

[2]) Loc. cit.: *Didaskaleion*, 1926, I, 128.

dall'ingombro delle innumerevoli immagini che le sono trasmesse dai sensi, ma dell'opposizione che è tra il molteplice e il mutevole non solo del complesso dei sensibili, ma di ogni sensibile, e l'uno eterno ed immutabile che è Dio. L'animo si travia ogni volta che si piega all'amore dei sensibili: non è d'importanza essenziale che questi siano pochi o molti. L'inesattezza del riasssunto petrarchesco mi sembra che sia un indizio dello scarso interesse che egli aveva per le questioni speculative. Tralasciava l'essenziale del ragionamento filosofico, e ne prendeva soltanto quello che entrava nell'osservazione comune.

Io non so che cosa intendesse precisamente dicendo che la dottrina del *De vera religione* è principalmente socratica e platonica. Ma fondandomi sopra quello che ne riferisce e sopra il modo come l'interpreta, credo probabile che egli pensasse alle massime ascetiche ricordate col nome di Platone nel principio medesimo dell'operetta agostiniana [1]), le quali gli fecero molta impressione: ne riparlò nel secondo di questi dialoghi; si leggono ricordate nelle sue note in margine all'*Eneide*, al lib. II, vv. 604-606 [2]); se ne servì per l'interpretazione allegorica di quel passo virgiliano nel secondo di questi dialoghi e nelle *Senili*, IV, 5. Nel secondo libro del *De ocio religiosorum* ricordò pure nel medesimo senso la sentenza del Fedone: « non essere altro la filosofia che una meditazione della morte ». Anche il passo di Cicerone da cui egli suppone che Agostino fosse stimolato alla composizione dell'operetta è della stessa tendenza.

Il De Nolhac disse molto bene che il Petrarca nella filosofia non cercava altro che un mezzo per diventare migliore [3]). Le mie ultime osservazioni si accordano con questa del De Nolhac; che credo d'importanza capitale nello studio delle opinioni e religiose e filosofiche del nostro poeta.

***

Il secondo e il terzo dialogo sono destinati all'esame di coscienza. Il Santo passa in rivista i peccati, ed espone le considerazioni atte a farli evitare: considerazioni in gran parte di comune saggezza, con

---

[1]) Cfr. Calcaterra, loc. cit., pp. 468-70; dove osserva molto giustamente che l'ammirazione del P. per Platone deriva principalmente da Sant'Agostino.

[2]) De Nolhac, *Pétrarque et l'Humanisme*, Paris, 1892, p. 130.

[3]) Op. cit., p. 15.

molte citazioni di Cicerone di Seneca d'Orazio, che ne sono copiosi maestri. Il primo peccato è la superbia « per cui nel principio di tutte le creature caddero quei nobilissimi spiriti ». Ma i pregi personali dovrebbero indurre piuttosto all'umiltà, ricordando da Chi ci sono dati. Si dilunga in considerazioni sul poco sapere, sulla poca eloquenza, sulla poca e caduca bellezza: dalle fonti sacre non deriva altro che quelle magre parole, intorno a questo capitalissimo peccato. Del resto il poeta non se ne sente macchiato se non lievemente. Dell'invidia è riconosciuto esente dal Santo medesimo. Lo accusa di avarizia. Il poeta si difende, dicendo che egli non si propone altro che di procurarsi tanto da potere « nec turpem senectam degere, nec cythara carenem »; da non mancare e da non abbondare, da non soprastare nè sottostare a nessuno. Il Santo dichiara di non volere già ridurlo alla regola di quelli che dicono che alla vita degli uomini è sufficiente il pane e l'acqua. Ma non doveva affannarsi ad accrescere il suo patrimonio: quello che aveva gli bastava. Non mancare di nulla, non sottostare a nessuno è impossibile. Riuscirà a levarsi dal collo il giogo della fortuna soltanto quando, represse le passioni, si sarà assoggettato interamente all'impero della virtù « liber illic futurus, nulla egens re, nulli subiectus hominum; denique rex et vere potens, absoluteque felix ». Sul capitolo dell'avarizia il discorso del Santo è dunque prettamente stoico. Segue l'ambizione, della quale il poeta in buona fede vorrebbe farsi innocente, poichè odia le città e non cerca le cariche; ma il Santo gli dimostra il suo inganno, poichè tutti i suoi studi sono rivolti all'acquisto della gloria. Della gola il Santo riconosce che non c'è bisogno di parlare, perchè il poeta non vi ha inclinazione. E neppure dell'ira, perchè anche se ha degli scatti un po' forti, sa poi frenarsi prestamente col suo buon naturale. « Poichè non vedo da questa parte pericoli gravi nè per te nè per gli altri, se non perverrai alla perfezione degli Stoici, che pretendono di estirpare del tutto i morbi dell'animo, qui potrai contentarti della mitigazione dei Peripatetici ». Finalmente viene la lussuria. Qui la confessione del poeta è schietta e particolarmente commossa; perchè si sa che era uscito di fresco da una di quelle tempeste. Qui torniamo a sentire l'accento del cristiano, del lettore di Agostino, del platonico nel senso che si è veduto. È ben consapevole del danno che gli fanno quelle cadute; perchè talvolta « porgendogli la mano Iddio, si rialzò, e con una dolcezza incredibile riconobbe quello che allora gli giovava, e quello che gli aveva nociuto prima; ed ora essendo ricaduto nelle antiche miserie vedeva e sentiva

quello che lo aveva di nuovo perduto, con una infinita amarezza nell'anima ». Quali umani aiuti gli restavano ? Nessuno, gli dice il Santo; ma aiuti divini grandissimi: « Poichè continente non può essere se non colui a cui Dio lo concede. Dunque a Lui si deve chiedere questo dono, umilmente soprattutto e spesso, con lagrime. Egli suole non negare le cose che gli sono domandate nel modo dovuto ». « L'ho fatto », dice il poeta, « così spesso, che temo ormai di essergli divenuto molesto ». « Ma », risponde il Santo, « non abbastanza umilmente, non abbastanza con giudizio; sempre ti sei riservato un po' di spazio per le future passioni, sempre hai tirato in lungo le tue preghiere. Parlo da persona esperta, perchè è accaduto anche a me. Dicevo: Dammi la castità, ma non subito. Aspetta un pochino; verrà presto il tempo. Sono giovane, bisogna ch'io viva da giovane. Sarebbe troppo vergognoso ricascarci dopo. Dunque sarà meglio dare l' addio ai giovanili sollazzi quando con l'andar del tempo sarò fatto meno abile e quando la sazietà dei piaceri mi avrà levato la tema di tornare indietro. In questo modo tu non t'accorgi che preghi per una cosa e ne vuoi un'altra ». Il poeta assicura di avere pregato con tutta sincerità e col più vivo ardore. « Credimi », dice il Santo, « qualche cosa mancava sempre alle tue preghiere. Altrimenti quel Supremo Largitore o avrebbe acconsentito, o, come fece a San Paolo, per perfezione di virtù, non t'avrebbe fatto sentire neppure l'infermità della carne ».

In questa pagina si vede bene come non è vero quello che diceva il Koerting della lotta che ci sarebbe nel *Secretum* fra la volontà moderna di godimento e la volontà medioevale di rinuncia. Qui il Petrarca è tutto per la rinuncia. L'accento di questa pagina è sincerissimo; e a noi non manca la prova dei fatti; poichè si sa che dopo il *Secretum* il Petrarca nel peccato di lussuria non cadde più.

Dopo viene la pagina famosa sull'accidia; bellissima per la vivezza e per l'energia con la quale è descritto questo tormento, che i moderni attribuiscono a debolezza di nervi. Il Santo nel proporre i rimedi ricorre espressamente al *De tranquillitate* di Seneca e alle *Tusculane* di Cicerone. Non fa altro che dimostrare al Petrarca come mancano di ragione que' suoi rovelli. Merita di essere notato quello che dice intorno al profitto morale che si dovrebbe ricavare dalle letture, e che pur troppo dai più non si ricava: « d'onde lo spettacolo esecrabile di queste turbe che vanno attorno di vagabondi letterati pieni di vizi e di scelleraggini. Si fa un gran disputare nelle scuole dell'arte del vivere; ma poco si converte in atto ». E il Santo

consiglia al poeta di mandare a memoria le sentenze più salutari, per averle sempre pronte al bisogno.

Raccogliendo in breve le osservazioni intorno a questo dialogo, peccati e morbi morali sono combattuti generalmente con le armi della filosofia profana, ossia antica: solamente contro la lussuria il Petrarca ritiene indispensabile l'aiuto divino, da ottenere colla preghiera. La parte serbata alla Grazia non è piccola; perchè il peccato carnale era quello che tormentava di più le immaginazioni, il nemico contro il quale furono drizzati conventi ed eremi. Tuttavia l'uso di ricorrere all'aiuto divino soltanto nelle difficoltà estreme rivela una mente non formata alla disciplina dei teologi: Dante, che è poeta teologo, si fa guidare dalla Ragione, ma si fa assistere dalla Grazia dal primo passo fuor della selva fino alla cima del Purgatorio; e soprattutto nei balzi del Purgatorio, dove l'anima si libera dal peccato, fa sentire continuamente quella presenza.

Leggendo il *De natura Deorum* di Cicerone il Petrarca s'imbatteva in questa considerazione: che tutti i beni vengono dagli dei, ma non la virtù; questa è propria dell'uomo, il quale ha tutto il diritto di esserne orgoglioso; ed annotava in margine: *Cave, male dicis* [1]). Il De Nolhac commenta questa nota nel modo più ovvio: « Il Petrarca professava la dottrina della Grazia ». A me sembra poco probabile che pensasse proprio al dogma; avrà avuto in mente piuttosto quella considerazione più generale che è nel principio di questo dialogo, che tutti i pregi dell'ingegno e dell'animo ci sono dati da Dio. Il suo sentimento cristiano lo avvertiva del pericolo di certe orgogliose affermazioni, anche senza l'aiuto della dottrina propriamente teologica.

Le massime di cui il Petrarca fa maggiore uso sono quelle stoiche. E la morale stoica fu poi quella professata generalmente dalle persone colte dall'età del Rinascimento fino a Kant. Si deve vedere in questo un segno di quel sentimento rinvigorito del valore umano che si dice essere proprio del Rinascimento? Io credo che almeno in questi principî la cosa si spieghi più semplicemente. È perchè comincia a diminuire il magistero della chiesa; la coltura si diffonde tra i laici, e prende un colorito laico. Nelle circostanze comuni della vita il laico si regola col buon senso e coll'istinto, e non pensa nè a religione nè a filosofia. Ricorre alla filosofia la persona colta nelle difficoltà e nei dolori, quando ha bisogno di fortificarsi l'animo; e in

---

[1]) De Nolhac, op. cit., p. 199.

tali circostanze la più opportuna delle filosofie è quella stoica. Alla religione ricorre quando la filosofia non basta, come si è veduto che faceva il Petrarca. Le anime nobili, dedite al culto della virtù, com'era il Petrarca, vi trovano quello che cercano, l'insegnamento della virtù. Così rivive quella filosofia che aveva consolato gli uomini nei tempi ultimi dell'antichità, e primi del Cristianesimo; quella filosofia che era stata sentita dai primi cristiani assai prossima al cristianesimo, sebbene per un rispetto essenziale ne fosse assai lontana. Era stata, e tornava ad essere, nell'apparenza, alleata del cristianesimo, sebbene fosse destinata a diventargli rivale e nemica.

***

Il terzo dialogo forse è il più importante, per lui come per noi. Il Santo si accinge ad estirpare le due passioni più profonde, quelle che gl'ispirarono le opere maggiori, l'amore di Laura e l'amore della gloria.

Soprattutto la prima parte, sopra l'amore di Laura, è condotta magistralmente. Agostino comincia con avvertirlo che sta per toccare un tasto delicatissimo, e che ha bisogno di tutto il suo buon volere. Il poeta si protesta preparatissimo; ma al sentire, dopo alcune ambagi, che si tratta di liberarlo dalle catene dell'amore e della gloria, non può trattenere un grido di stupore e di sdegno: « Ahimè, che sento! Le chiami catene? E me le vuoi togliere? Lo soffrirò io?... Quando ho meritato da te che tu mi volessi levare queste cure bellissime, e condannare a tenebre perpetue la più serena parte dell'animo mio? ». Agostino comincia dall'amore. « Non è questa la maggiore delle pazzie? ». Il poeta afferma arditamente che bisogna distinguere amore e amore; che non c'è felicità maggiore dell'amore posto in una donna che sia modello di virtù. « Se a te sembra il contrario, ognuno si tenga la sua opinione: a me sembra talmente di aver ragione, che mi sembra una pazzia pensare altrimenti.... Se sbaglio son contento di sbagliare; e voglio restare in questo errore finchè ho fiato.... Ti ripeto che non ho amato cosa che non fosse bellissima ». Il Santo lo ammonisce che anche una cosa bella può essere amata bruttamente. « Non ho peccato nè nell'aggettivo nè nell'avverbio; fammi il piacere di lasciarmi tranquillo ». Dopo un poco di contesa, finisce per piegarsi ad ascoltare. Il Santo lo previene e gli domanda venia perchè sarà costretto a ragionargli con

poco riguardo della sua Dea: « Ma prima di cominciare », dice il poeta, « ascolta un po'; sai proprio bene di che cosa devi parlare? ». « So benissimo », dice il Santo, « che debbo parlare di una donna mortale, nell'ammirazione e nell'adorazione della quale mi spiace che tu abbia consumato una grande parte della tua vita; e mi stupisco molto di una pazzia così forte e così duratura in un ingegno come il tuo ». Il poeta risponde con un elogio iperbolico della sua donna: pensieri celesti, costumi onestissimi, voce, occhi, portamento divini. « Ma quando essa morirà », dice il Santo, « e tu vedrai chiusi quegli occhi, e illividite quelle membra, avrai vergogna di aver posto il tuo amore in un meschino corpo caduco ». « Tolga Iddio », dice il poeta, « che io abbia mai da veder questo.... E se mai, che Dio non voglia, succedesse, mi consolerei, come fece il sapientissimo Romano Lelio nella morte del dilettissimo amico, pensando che ho amato la sua virtù, che è immortale ». Poi esalta i grandi beneficî che ha avuto da quell'amore nel miglioramento e nell'elevamento dei costumi e dell'anima. Tutto a lei deve quel poco ch'egli è. Tutto al contrario, dice Agostino; ti ha allontanato, sì, da molte brutture; ma per spingerti in uno splendido baratro. « Allontanò l'animo tuo dall'amore celeste, e rivolse il desiderio dal creatore nella creatura ». « T'inganni, mi fece anzi amare Iddio ». « Ma ha sovvertito l' ordine ». « In che modo? ». « Perchè, mentre ogni cosa creata deve essere amata per amore del creatore, tu invece, preso dalle attrattive della creatura, hai amato il creatore non come dovevi; hai ammirato l'artefice, come se non avesse creato altra cosa più bella; mentre la bellezza del corpo è l'ultima delle bellezze ». Il poeta giura di avere amato non tanto il corpo quanto l'anima; altrimenti non le sarebbe rimasto così fedele, anche dopo che la bellezza del corpo era cominciata a sfiorire. « Ma se, con tutta quella virtù, fosse stata brutta e storpia? ». Con questa ed altre osservazioni Agostino lo costringe a riconoscere che ha amato « l'anima col corpo ». Qui il Santo intraprende di dimostrargli più strettamente che non l'ha amata come doveva, che quell'amore gli ha nociuto grandemente. Com'era pieno del timor di Dio da fanciullo! Come pensava alla morte! come amava l'onestà! Cominciò a cambiarsi nel tempo del suo innamoramento. Or come quella donna così virtuosa non lo indirizzò, non lo guidò, non lo tenne per mano? « Lo fece quanto potè », risponde il Petrarca, « e quando mi vide ribelle e sfrenato, mi abbandonò ». « Dunque il tuo amore non era poi così puro come tu pretendevi che fosse? Veramente gli amanti non sanno quello che si vogliono ». Il Santo comincia a ri-

cordargli tutte le pazzie che gli ha fatto fare l'amore, e mette fra queste le lunghe fatiche per conseguire la laurea poetica, desiderata anche prima, ma molto più desiderata dopo che si fu innamorato, perchè portava il nome della sua donna. « Ma il peggio è che questa passione rende parimente dimentichi di Dio e di sè. In che modo infatti un animo curvato sotto pesi così gravi potrà andar carpando tanto che arrivi a quell'unico e purissimo fonte del vero bene? ». Il poeta si dà per vinto e lo prega di dirgli che cosa deve fare. I consigli di Agostino sono, in parte, singolari. Tentar di scacciare chiodo con chiodo, il vecchio amore con uno nuovo: nel passaggio ci può essere speranza di liberazione o di più lieve signoria. Francesco a questo non può nemmeno pensare. Allora Agostino gli consiglia di viaggiare, avendo prima preparato l'animo e cominciato a divertirlo dalla passione. E per questo serviranno la vergogna e la meditazione: vergogna di soggiacere ancora a questa miseria in età matura; meditazione della nobiltà dell'anima, della fragilità e viltà del corpo, della inevitabilità e prossimità della morte, dei danni dell'amore, dei disprezzi sopportati, delle lagrime, dei disdegni, della ingratitudine di quella, e quanto lo abbia allontanato dall'amore di Dio, delle occupazioni ben più utili che lo aspettano, delle opere incominciate da terminare, della bruttezza del piacere amoroso. Gli raccomanda ancora le devote e continue preghiere.

Anche in questa trattazione vi sono delle reminiscenze del *De vera religione*, non so se perfettamente intese. In quell'opera Sant'Agostino dice che la bellezza sensibile percote il senziente in modo che « hanc esse primam speciem putet quae omnium infima est natura scilicet corporea »: i corpi hanno bensì bellezza, perchè hanno l'impronta di Dio nell'unità loro; ma è bellezza che si compie nel tempo, e perciò infima. S'inverte l'ordine, e perciò si pecca, quando si ama la bellezza temporale dei corpi, separata dalla bellezza eterna di Dio. Il Petrarca si fa rimproverare di avere invertito l'ordine per avere amato il corpo invece dell'anima della persona amata. È ancora un concetto agostiniano; ma non è il concetto neoplatonico del passo di cui riferisce le parole (« cum tamen ultima pulchritudinum sit forma corporea »). Anche dopo il Petrarca parla dell'impedimento che nasce alla contemplazione di Dio dai turbamenti della passione; anche lì si tratta di ostacoli accidentali per quanto grandi, non di opposizione essenziale fra l'amore diretto verso la creatura e l'amore diretto verso il creatore.

Son poi singolari taluni consigli che attribuisce al Santo: scac-

ciare chiodo con chiodo; ricordare tutto quello che egli ha dato, tempo e fatiche e pene, e il poco che ha ricevuto da Laura; in mezzo a questi pensieri profani, mette, senza distinzione, il rammarico di essersi lasciato distrarre dall'amore di Dio. Nella riprovazione della sua vecchia passione entravano motivi d'umana prudenza almeno altrettanto quanto motivi religiosi.

Ma per la storia della poesia quello che importa di più è il concetto dell'intera trattazione. Qui mi duole di allontanarmi dall'opinione di uno dei più profondi studiosi dell'opera del Petrarca, il Calcaterra; il quale crede [1]) che l'idealizzamento dell'amore di Laura abbia avuto principio dal *Secretum*, e sia stato ispirato dalla meditazione delle opere di Sant'Agostino. Questa parte del dialogo è una critica arguta e sincera di quella forma dell'amor platonico, celebrata dalla tradizione poetica ancor viva dello Stil nuovo. Secondo la testimonianza proprio delle pagine che abbiamo letto, l'amore di Laura era stato o si era creduto amore ideale fin da principio. È sempre un po' ideale l'amore dei giovani non volgari; soprattutto quando gli esempi prossimi a loro assecondano questa nobile inclinazione: non è nemmeno verosimile che cominciasse a balenare al Petrarca questo pensiero quando era prossimo ai quarant'anni, quando scriveva il *Secretum*.

È molto notevole questa critica dell'amor platonico fatta a metà del secolo decimoquarto. Anche il Boccaccio, con quel suo temperamento sensualissimo, bruciò il suo incenso all'amore ideale, mescolandolo stranamente con l'ardore carnale nell'*Amorosa Visione*. Più tardi se ne staccò per amore di sincerità; ed io credo, come dirò altrove, che la *Fiammetta* sia il documento del suo distacco. Mediante quel totale idealizzamento l'umana passione dell'amore era stata armonizzata con la fede, sottomettendola ai fini di questa. Soltanto una grande potenza di fede di volontà d'intelletto, come fu quella di Dante, potè attuare interamente quell'armonia. Nei minori diventava finzione più o meno consapevole. Sia lode al Petrarca che, amando nobilmente, ma nondimeno umanamente, volle essere sincero con se medesimo. Questo a me sembra che sia il succo più essenziale del dialogo. Le ultime parole messe in bocca al Santo, con quella molteplicità di motivi vari di qualità e ineguali di valore, mi sembra che dimostri come il Petrarca non si sentiva molto saldo nel proposito di reprimere quel sentimento. Il Calcaterra osservò con

[1]) Op. cit., pp. 463-466.

molta verità che tutto il dialogo manifesta in ultimo la volontà di rimanere nel mondo e in mezzo alle sue tentazioni, pure sforzandosi di nobilitare quanto poteva la sua vita. Ma la sincerità del Petrarca apriva la strada alla lirica assolutamente profana del secolo successivo, ed al ritorno degli spiriti pagani. Quanto a sè egli ne era lontanissimo: e la sua lucida analisi comincia con una considerazione di carattere duramente ascetico, intorno al guasto che la morte può fare in ogni istante di quel bel corpo. Se il Petrarca fu, come fu, iniziatore del Rinascimento, si può dire che questo nasceva già con dei tetri pensieri di penitenza; i quali dovevano venire fuori con grande forza nel seicento.

L'ultima parte del dialogo tratta dell'amore della gloria. Per ottenere la lode di una moltitudine di uomini di niun conto, dice Agostino, quante fatiche tu sprechi! « Già da gran tempo hai imparato tutto ciò che ti occorreva per la vita e per la morte. Era molto meglio tentare di mettere in pratica, che procedere in una laboriosa ricerca di scienza, dove tu trovi sempre nuovi recessi e ignote latebre, e mai non vedi la fine. E più ti sei affaticato nelle cose che piacciono al dispiacevole volgo, cogliendo da poemi e da storie tutti quei fioretti di eloquenza con cui ti promettevi di accarezzare le orecchie degli ascoltatori ». Francesco: « abbi pazienza, non posso sentire queste cose e starmene zitto. Fin da quando ero ragazzo, non mi sono mai dilettato delle quisquilie erudite ». Agostino: « Io non ti ho già voluto rimproverare di pigrizia mentale e di meschina pompa di memoria. Ma dei tratti più fioriti che leggevi tu facevi conserva, per il diletto degli amici ». E non contento di questa quotidiana occupazione, vuoi farti glorioso presso i posteri, e ti sei messo a scrivere delle operone, le storie degli uomini illustri da Romolo a Tito, l'Africa. « Scrivi intorno agli altri e ti dimentichi di te stesso; e sai tu se a metà del tuo lavoro non sarà la morte a levarti la stanca penna di fra le dita? ». Ora, « facciamo pure che tu riesca a finire il tuo poema, e che ti riesca un bellissimo capolavoro. Avrai tralasciato le cure migliori, per fare che? Un'opera che non potrà diffondersi se non per piccolo spazio, nè vivere altro che per un poco di tempo ». Francesco: « Conosco codesta antica e trita storiella dei filosofi, che la terra è come un punto, che l'anima vale da sola infinite migliaia d'anni, la fama non occupa un punto e non empie un'anima. Ma se hai qualche cosa di meglio, dimmelo, ti prego; perchè tutte codeste baie io ho provato che sono belle a dirsi, ma lasciano su per giù il tempo che trovano. Non penso mica a diventare un Dio, per avere

l'eternità, e poter abbracciare il cielo e la terra. Mi basta la gloria umana, e aspiro a quella soltanto; mortale, non bramo se non cose mortali ». Agostino: « Te disgraziato, se è proprio vero quello che dici; se non desideri le cose immortali, se non ti curi delle eterne, dunque tu sei tutto terreno; per te è finita, non c'è più speranza ». Francesco: « Dio tenga lontana da me una simile follia. So io quanto sempre io sono stato arso dall'amore dell'eternità. Ho detto questo, o forse mi sono espresso male, ma volevo dir questo: che delle cose mortali fo conto come mortali, e non pretendo di far violenza alla natura con vasti e smodati desiderî. Pertanto desidero la gloria umana, senza dimenticare che essa ed io siamo mortali ». Agostino: « E così, per una vana e peritura aura, tu tralasci ciò che rimarrà sempre? ». Francesco: « Non tralascio; differisco ». « Ma se non ti restasse che un anno da vivere, che faresti? ». « Eviterei con ogni cura di spendere un sol minuto in cose che non fossero serie ». Qui il Santo manifesta tutto il suo stupore che si possa essere così ciechi da perdere il tempo in vanità, quando non si sa se la morte non ci possa cogliere fra un giorno, fra un'ora, fra pochi istanti. « E poi, che pazzia è questa, destinare il tempo migliore della vita alle frasche, a cercare di piacere agli altri, e serbare a Dio e a te medesimo quello peggiore, quando non sarai più buono a nulla e avrai fastidio di questa vita che starà per abbandonarti! Cosicchè la libertà dell'anima tua abbia ad essere l'ultima delle tue cure! ». Francesco: « Il mio disegno non è senza ragione. Penso che bisogna, mentre siamo quaggiù, cercare quella gloria che si può sperare quaggiù; di quell'altra più grande godremo più tardi in cielo; dove, se ci si arriva, alla gloria terrena non si pensa più. Dunque l'ordine è questo, che fra i mortali debba precedere la cura delle cose mortali; e a queste succedano le eterne; perchè da queste a quelle è ordinatissimo il progresso; ma da quelle a queste non si dà regresso ». Il Santo lo avverte del pericolo di questo voler tenere un piede in terra e uno in cielo: la morte lo può sorprendere quando meno se lo aspetta, senza lasciargli il tempo di provvedere, nonchè alla gloria celeste, neppure a quella terrena. Poi procede a sviluppare il tema della piccolezza dello spazio e della brevità del tempo in cui si diffonde la fama. Il poeta si lascia persuadere e domanda al Santo se deve senz'altro tralasciare tutti i suoi studi e vivere senza gloria, o se ha qualche altro consiglio intermedio da dargli. « Che tu viva senza gloria non ti consiglio » risponde il Santo: « ma ti dico e ti ripeto che non devi mettere la gloria innanzi alla virtù. La gloria è come un'ombra della

virtù: come è impossibile nel mondo che un corpo non mandi ombra quando il Sole ferve, così non può avvenire che la virtù, al raggio di Dio, non partorisca la gloria »[1]. Dunque si deve coltivare la virtù e trascurare la gloria, la quale si otterrà tanto più grande quanto meno si desidera. « Devo interrompere », dice il poeta, « i miei lavori? O devo affrettarli, e porvi l'ultima mano, per dedicarmi poi tutto, libero da queste cure, alle cose maggiori? ». « So da che piede zoppichi », risponde il Santo, « preferisci abbandonare te medesimo che quei tuoi libercoli. Ma io farò il dover mio, con quanta fortuna lascio dire a te, ma certo fedelmente. Getta via quelle pesanti some delle storie: i fatti dei Romani sono già abbastanza illustrati dalla loro propria fama e dagl'ingegni altrui. Lascia andare l'Africa; abbandonala a' suoi possessori: non potrai aggiungere gloria nè al tuo Scipione nè a te. Quegli non può essere levato più in alto, e tu ti sforzi di seguirlo per una strada sbagliata. Lascia stare queste cose, e renditi finalmente a te medesimo. Torniamo al punto d'onde siamo partiti. Comincia a meditare teco stesso della morte ». Il Santo prosegue a sviluppare una seconda volta questo tema non più in quella forma tetra e terribile, ma con pensieri ed immagini poetiche conformi al sereno genio del Petrarca. « Questa meditazione », dice, « t'insegnerà a disprezzare le cose mortali, e ti mostrerà l'altra via, che devi prendere. Mi domanderai quale sia, e per quali sentieri vi si giunge. Ti rispondo che non hai bisogno di lunghe ammonizioni; ascolta soltanto lo Spirito che ti chiama, e ti dice ' Questa è la via alla patria ' ». Dopo poche altre parole, Francesco ringrazia il Santo, e la Verità che è stata presente a tutti i dialoghi; e li prega di non abbandonarlo; perchè « senza te la vita mi sarebbe inamena, senza costei non sarebbe vita ». Indi promette di dedicarsi alle cure inculcategli dal Santo, non appena abbia terminato quelle bisogne grandi, sebbene mortali, che ancora lo aspettano. Sa che sarebbe meglio cambiare strada subito; « ma non posso frenare il mio desiderio ». Il Santo scuote la testa: « Si ricasca nella vecchia contesa. Chiami impotenza il tuo volere. Ma vada così, poichè non può essere altrimenti. Pregherò Dio che ti accompagni, e faccia pervenire i tuoi passi in luogo sicuro ».

Anche in quest'ultima parte del dialogo più cose sono da notare.

---

[1]) La bella immagine è già nella seconda delle *Familiari*, a Tommaso di Caloria: « virtutem fama, ceu solidum corpus umbra, consequitur ». *Fam.*, I, 2, 25 (Ediz. Naz., vol. I, p. 20). La lettera finisce così: « virtutem cole dum vivis, famam invenies in sepulcro ».

Prima di tutto l'accenno alle quisquilie erudite. Allude alla puerile scienza medioevale, che di proposito derise più tardi nel trattato *De sui ipsius et multorum ignorantia*. È noto che derise anche la futile dialettica, « le astruserie e le sottigliezze di quel ch' è dubbio e incerto ». In una lettera giovanile (*Fam.*, I, 7, 13-14), segna con sicurezza i confini della dialettica: non inutile armatura a chi incede fra gli spini della filosofia, sveglia l'intelligenza, insegna a schivare gl'inganni , mostra la via del vero, se non altro rende pronti e arguti. Ma è parte della strada, non è la mèta; esercizio di scuola, buono per i giovani, e non più. In una delle *Senili* (XV, 6) ha delle parole intorno ai caratteri della scienza vera che fanno pensare al Descartes: « come il vero costituisce l'obbietto dell'umano intendimento, così non d'altro esso si appaga che di cose chiare ». È l'appello al buon senso, che mandano gli spiriti liberi, sempre quando c'è bisogno di rinnovare la scienza, di levarla dagli oziosi intrichi della scuola. Socrate e Galileo parlano in modo simile.

Ma fu ripetuto da molti che il Petrarca « non combatte [le false scienze] in nome d'un principio e d'un metodo nuovo, ma in nome della bella forma e della vera eloquenza » [1]). Meno lontano dal vero, ma sempre con esagerazione, il De Nolhac dice che il Petrarca alla scienza del suo tempo sostituì lo studio dell'antichità, per amore della bella forma [2]); ma anche dice poco prima che il medesimo Petrarca cercava nella filosofia solamente un mezzo per diventare migliore: il che non si accorderebbe con quell'amore esclusivo della bella forma. In verità la filosofia antica doveva piacergli per i suoi meriti sostanziali, e perchè non aveva i difetti ch'egli vedeva nella filosofia delle scuole del suo tempo; doveva piacergli la morale antica perchè insegnava le virtù adatte alla vita nel mondo, che egli non voleva abbandonare. Ora si fa rimproverare da Sant'Agostino anche di avere atteso con troppo studio ai fiori dell'eloquenza; di sciupare il suo tempo nel comporre storie e poemi di cui non c'è bisogno: lo studio della bella forma per se sola, che fu il peccato proprio del Rinascimento, dal Petrarca è sinceramente biasimato.

Quando Sant'Agostino gli rimprovera l'amore della Gloria, egli risponde con una difesa vivace di cui ognuno sente la sincerità, ed anche in un certo senso la giustezza. Non sono argomenti imma-

---

[1]) Villari, *Machiavelli e i suoi tempi* (ediz. del 1895), I, 99.
[2]) De Nolhac, op. cit., p. 17.

ginati lì per lì; si sente che vengono dal cuore e che deve averli pensati molte volte. A quelli Agostino non oppone altro che la meditazione della morte in varie forme; e riesce a convincere il poeta solamente quando gli ricorda il pericolo dell'Inferno. Lo convince veramente? Non sembra: alla fine del dialogo il poeta ripete che non può frenare il suo desiderio. E il Santo medesimo com'è discreto! Lo prega, se ha trovato qualche cosa di buono ne' suoi consigli, di non lasciarlo andare a male, e gli chiede quasi perdono se gli ha detto cose sgradevoli. Il Petrarca non dice, ma noi possiamo pensare che era giusto che la minaccia dell'Inferno non lo spaventasse troppo: sapeva che c'era molto di meglio da fare, ma non sentiva di far male tanto da meritare l'Inferno. Gli accadeva la stessa cosa che nell'amore per Laura: la sua coscienza di cristiano non sapeva giustificare il suo amore per quei lavori; eppure non sapeva staccarsene, e non si persuadeva neanche interamente che fosse peccaminoso. In questo imbroglio Dante non si trovò, perchè la sua poesia come il suo amore serviva alla fede.

D'altra parte, alla domanda quale via debba tenere dopo abbandonati quegli studi il Santo risponde in modo molto vago: « ascolta lo Spirito che ti chiama continuamente e ti esorta dicendo: ' Questa è la via alla patria ' ». Quale fu la via che la voce divina gli suggeriva? Voglio dire, credette egli che Iddio gli avesse assegnato un compito particolare sulla terra? E quale credette che fosse questo compito? Noi sappiamo che attese sempre più assiduamente alle letture sacre, alle pratiche del culto, alle pratiche ascetiche. Quella voce non gli diceva altro che questo? Dell'attività letteraria sentiva l'insufficienza: partecipò attivamente alla vita pubblica. Come sentì e come giudicò di queste sue fatiche riguardo al suo dovere di uomo e di cristiano? Non si può rispondere a queste domande senza un esame approfondito di tutte le sue opere, e soprattutto dell'epistolario. Il *Secretum*, immaginato dapprima col proposito di prescrivere a sè medesimo un ordine di vita, non vi riuscì se non in parte. Le conclusioni dell'ultimo dei dialoghi sono incerte; e riguardo al significato vero di esso, merita di essere osservato quello che dice nelle ultime righe: Francesco prega Sant'Agostino e prega la Verità che non lo abbandonino; perchè, dice, « Senza te, ottimo Padre, la vita mi è inamena; ma senza la Verità non è vita ». Il terzo dialogo è principalmente uno sforzo generoso di veder chiaro dentro di sè.

GIULIO AUGUSTO LEVI.

# L'"EDIPO RE" DI SOFOCLE[1].

*θεοῦ τὸ πρᾶγμα · μηδέν' αἰτιῶ βροτῶν.*
(Di Dio l'opera; ad alcun mortale non darne colpa).
*Κύκλωψ* - 285.

Il pianto di Antigone uccisa allorchè tutta la sua vita si esaltava per l'azione eroica compiuta, e gli Dei in sua difesa tempestivamente non intervenivano (accasciarsi dell'anima che vede, premio riserbato ai buoni e ai generosi, una tomba oscura ove essere sepolti vivi senza più quella luce del sole — «non più questo santo volto di luce potrò vedere, infelice: *οὐκέτι μοι τόδε λαμπάδος ἱερὸν ὄμμα θέμις δρᾶν ταλαίνᾳ*» (vv. 879-80) — che continua a dare il suo conforto al tiranno prevaricatore); d'altra parte invece l'ululo sinistro di Creonte alfine, ma inutilmente, ora che Antigone è morta, battuto (illeso però, egli il colpevole innovatore progressista che non aveva voluto rispettare le costumanze esistenti, e uccisi intorno a lui gli innocenti) — questo contrasto, grave di problematicità e di profondi significati, torna a risuonare nella tragedia di Edipo, raccolto però nell'unico personaggio che regge l' intero poema. In lui infatti si raccoglie lo struggente pianto di Antigone; si raccoglie l'esperienza di Creonte, uomo di nuove generazioni che osava violare la tradizione santa. Edipo personaggio poetico dubita sia pure fugacemente della veridicità degli oracoli; ciò anche se il personaggio mitico, cioè quale

---

[1]) Per la storia esterna del mito di Edipo (e intendiamo: la storia delle forme spirituali di esso mito non può farsi, in quanto si risolve nelle storie delle singole coscienze di poeti, quindi di personalità individuate e distinte; nella loro materialità potranno avvicinarsi l'*Edipo* di Sofocle e l'*Edipo* di Euripide, non nella loro spirituale essenza di poesia) può esser utile, premettendo questa riserva: K. Robert, *Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffen*, Berlin, 1915, cap. VI: *Das Drama*, p. 284 segg. Circa la posizione cronologica del dramma, si può vedere Campbell (*Soph. with english notes*, Oxford, 1889, vol. II, p. 124.

Nella quale condizione eccezionale, è da riconoscere l' intervento d'una capacità più che umana. La singolarità del caso « Edipo » rivela un autore la cui potenza non è mortale. Una mano più brava è intervenuta e ne è uscito il capolavoro : tutto è misurato e tutto è calcolato. Certo del fatto che il paziente è un'entità morale e sensibile, il capolavoro divino non tiene conto affatto.

Non dobbiamo vedere, nè qui nè altrove, nel mondo sofocleo, specie nelle tragedie che ne segnano l' *ἀκμή* (Edipo e Trachinie) [1] ; un gioco del caso o del destino, impersonale e cieco. C' è tutta una trama sapiente, c' è la presenza d'una mente conscia e potente [2]. Solo un' incompleta visione può parlare di caso ; in realtà, tutto è determinato. Le complesse avventure, le difficili combinazioni della vita di Edipo, presuppongono un imponente apparato di forze trascendenti ; secondo il loro impero esse guidano e torcono. La vicenda del mondo, vista con occhio non profondo, appare frammentaria e casuale; prigionieri della caverna platonica, vediamo incompletamente, erroneamente. Come la vicenda del mondo ne appare inconseguente, se non si tenga conto dell'alone di trascendenza che ne contiene le ragioni, così è della vicenda tragica che di quella è immagine. I fili si ricompongono e si raccolgono tutti al di là. Ivi le ragioni del nostro operare. Se non si tiene conto di questo determinismo religioso, buona parte della poesia di Sofocle s'offusca e riesce frammentaria.

Ammesso questo, si dichiara intero il problema degli antefatti. Edipo non sa nulla, non vede nulla, non è informato di nulla. Tremenda la realtà della condizione balena ; pare incredibile Edipo sia così cieco. Qui si è parlato [3] di incompiuta realizzazione poetica.

---

[1] Per quello che qui viene affermato senza dimostrazione l'autore rimanda al suo prossimo libro *Saggio sulla poesia di Sofocle* (Laterza, Bari). Di questo libro il presente articolo fa parte.

[2] Così pure U. Wilamowitz (loc. cit., p. 55 : « Nicht ein blindes Schicksal steht ueber den Menschen, kein Neutrum, sondern ein allsehender Gott mit Seinem Willen ». Vedi anche Bruhn, *Einleitung*, p. 32. Il fatto che Edipo uccise Laio non è per gli antichi un delitto (U. Wilamowitz, art. cit. e *Griech. Trag.*, I, 10).

[3] A cominciare da Aristotele, *Poetica*, 1454 b 5 ; 1460 a 30. Anche Voltaire, *Lettre sur l'Oedipe Roi* ; interessante R. Larroumet, *Etudes d'histoire et de critique dram.*, Paris, 1892, p. 9 segg. Dove però la difesa dell' Edipo contro le asserzioni del Lemaitre (*Impressions de theatre*, 1889) per non individuare il vero centro della poesia sofoclea finisce per esser poco fattiva. Anche Haigh (*The tragic drama of the Greek*, Oxford, 1896, p. 150) trova che la storia di E. esaminata razionalmente è impossibile.

La tragedia tutta quanta si reggerebbe su di un enorme postulato; per esso tutto ciò che sarebbe illogico si trasporta fuori della tragedia. Affermiamo che questa enorme incomprensibile cecità è invece essenziale. Questi tragici ciechi popolano il teatro di Sofocle. Perchè Tecmessa e i marinai non intendono il vero senso, così evidente, delle parole ingannatrici di Aiace e cantano un inno di tragica esultanza, dopo le parole annunziatrici di morte? Perchè Aiace stesso non vede i montoni e li crede uomini? Perchè Creonte non può in nessun modo esser convinto dagli argomenti del tutto aperti di Emone? Perchè Deianira non capisce la vera natura del dono del centauro e con lei il coro, il quale anzi canta il corale della gioia proprio nel momento del più manifesto lutto? Evidentemente, questi infelici non comprendono per la stessa ragione di Edipo. Soltanto con Edipo, Sofocle ha isolato, ha fatto centro questa enorme cecità. Egli va incontro alla rovina, altero e confidente, ottimista che crede di fare il suo volere. La cecità è il mezzo con cui Dio attua il suo piano: su questo punto Edipo non può vedere, non può connettere le varie associazioni; in lui c' è come un vacare delle facoltà in relazione a ciò che egli ha compiuto un giorno (assassinio di Laio). Ciò *deve* restare avvolto di ombra come un fatto isolato; e questo, fino a che verrà il giorno (*Aiace*, *Trachinie*) o il tempo di Dio. La tragedia rivolge appunto la sua luce a narrare la vicenda ora, non prima, che essa è giunta al momento di Dio, cioè al momento che dal punto di vista umano diremmo momento critico. Da ciò la peste, l' invio ed il ritorno di Creonte, tutto quell'allinearsi di coincidenze che si allineano solo perchè esiste una mente che le allinea. Edipo cerca il mistero della sua origine ora, perchè ora è il momento; così, fra poco, con Giocasta l'accenno fugace lo illumina; ora, non prima, perchè ora il tempo era maturo.

La tragedia, intanto, comincia: all'uomo-ombra i tebani si recano per supplici preghiere. E l'uomo-ombra risponde con dignitosa fierezza; l'uomo-ombra, con superba affermazione, presenta, visibile compiacenza, il nome e la gloria «io, Edipo, glorioso per tutti; *ὁ πᾶσι κλεινὸς Οἰδίπους*» (v. 8). Nella sua benignità egli sente il suo cuore gonfiarsi di ottime intenzioni: muoversi, agire, aiutare. Mai più filantropica passione ha fatto nobile l' intenzione d'un cuore. Quei sudditi, quei figli, guardano a lui che è così in alto, come a un padre. Egli parla dal fastigio della sua gloria. Tale è la sua sicurezza, che ti chiedi se chi parla così non sia forse immune da quei mali che affliggono la turba orante e sofferente. Felice, si crede sottratto alla

legge universale « del tutto è l'uomo, caso »: *πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή* (Herod., I, 32) [1]).

Al discorso leggermente rimbombante di Edipo, risponde un vecchio sacerdote; egli è savio e sa che Edipo è un uomo, non un dio (v. 31), ma sa che una misteriosa grazia di Dio si è adunata sul capo di quell'uomo. Egli ha già fatto del bene a Tebe; riprenda ora la sua attività e provveda.

Edipo risponde con parole che non possono non raccogliere tutta la nostra simpatia. Il pover'uomo (e adoperiamo il nesso d'aggettivo e sostantivo in tutta la pienezza del suo senso di commiserazione e nello stesso tempo di leggera ironia; anche questo, Sofocle, pur nella magnanima grandezza della figura vuole che ci sia in noi, tanto è cieco, è sicuro, è tranquillo; intanto davanti a lui vaneggia un abisso di cui non indovina in nessun modo la presenza) il pover'uomo, grande e magnanimo in proporzioni umane, nulla in rapporto alla divinità, è pieno dunque di buone intenzioni: non possiamo non sentirci veramente commossi per le sue parole d'intensa compartecipazione: « e l'anima mia ancora me e te egualmente compiange: *ἡ δ' ἐμὴ ψυχὴ πάλιν τε κἀμὲ καὶ σ' ὁμοῦ στένει* » (vv. 63-64).

Per rimediare al dolore che lo circonda, Edipo, l'uomo libero nella sua volontà, ha adottato quella che a lui pareva, nella libertà della sua elezione, la via più sicura; la presente sventura a lui, il padre, (*τέκνα*, 1; *παῖδες*, 38) pesa e addolora il cuore. Ha interrogato l'oracolo di Febo; egli seguirà quella voce. Intanto, la vicenda è serrata in un ritmo ideale, Creonte, non parte, ritorna da Delfi (sono insomma già vive ed agenti le vicende che si svolgono attorno alla figura principale); egli porterà la risposta del Dio. Nel colloquio, s'incidono più profonde le caratteristiche della figura: quel suo animoso ardire, quella sua aperta anima che è così onesta. Creonte che non vuol compromettere la futura inchiesta con intempestive rivelazioni, cercherebbe di condurlo per vie di prudenza; l'altro ribatte con un tono di franchezza in cui non sapresti negare un desiderio, forse, di piacere al suo popolo per goderne il favore « davanti a tutti parla: *ἐς πάντας αὔδα* » (v. 93), sul quale egli, così pare, come su tutti i doni della vita, conta, quasi su cose concrete e pregiabili. La generosità, la

---

[1]) Un'altra chiara eco, o, meglio, una consonanza con Erodoto è nei versi conclusivi della tragedia (Erod., I, 32). Sofocle però diverge non ammettendo in genere un *φθόνος* divino. A Edipo troppo felice che pare ignorare o dimenticare l'universale legge di dolore, Solone avrebbe risposto come a Creso.

solerzia, l'ansia quasi dell'anima sua decisa e pronta, gli fanno ripetere con altre parole l'affermazione di poco prima (vv. 63-64) « di costoro più mi pesa la sventura che per la mia anima stessa » (vv. 93-94):

τῶνδε γὰρ πλέον φέρω
τὸ πένθος ἢ καὶ τῆς ἐμῆς ψυχῆς πέρι.

Si badi, a intendere pienamente, lo spettatore sa benissimo la vera entità della persona di Edipo; chi ascolta questo tragico ἀναγνωρισμός riferisce senz'altro a un doppio senso ogni frase, ogni sfumatura. Questo è il punto di vista, il punto focale, diremmo, della tragedia. Elemento, pur questo, fattivo e poderoso d'ironia della quale avremo completa ragione nella seguente analisi. Edipo intanto conclude rassicurando; con la sua parola benigna di larga degnazione, egli licenzia i supplici e la scena resta vuota.

Entra il coro dei vecchi tebani; abbiamo così il canto parodico [1]), che sviluppa le linee nel tempo e nello spazio attorno alla vicenda, creando ora, ambiente di sfondo, la visione della peste, la sofferenza dell'intera nazione condannata a rovina. L'intensa linea del peana, uno dei tanti canti che la gente tebana innalzava supplice, via via si solleva dalla domanda ansiosa ma viva di speranza, alla fervida preghiera alle divinità; vengano a difendere, ad allontanare!

Durante le ultime parole del corale entra il principe e annuncia un suo bando di cui i notabili prendono cognizione. Potente è il discorso, potente lo sbalzo delle parole; una volontà che par forte ed è onesta [2]). Non che disdegnare i consigli degli altri, egli li segue. « Vorrei dire, (esclama il coro) dopo di questo, una seconda mia idea. — Ma foss'anco la terza (risponde Edipo) non tralasciare di dirla » (vv. 282-283):

τὰ δεύτερ' ἐκ τῶνδ' ἂν λέγοιμι ἁμοὶ δοκεῖ.
εἰ καὶ τρίτ' ἐστί, μὴ παρῇς τὸ μὴ οὐ φράσαι.

Tutto ansioso di bene, provvede, già da solo, a quello che può sollevare altrui. Egli ha perfino una sollecita preoccupazione per il

---

[1]) De Falco (*La tecnica corale di Sofocle*, Napoli, 1928, p. 171) osserva che la *parodos* è tecnicamente simile a quella delle *Trachinie* (mancano gli anapesti), quasi uno stasimo.

[2]) Il Pohlenz (op. cit., p. 223) ed altri recedono di fronte alle conclusioni pessimistiche. Che Edipo sia « der freie Mensch » è asserzione che si può dire solo per scrupolo di non affermare una cosa tremenda. Il giudizio errato è del resto comunissimo (Croiset, op. cit., 101, I, *passim*, 7).

buon nome del suo predecessore e, tremenda ironia, in quella che il suo cuore è gonfio di buone intenzioni, la verità lugubre e tragica si afferma nelle sue incoscienti parole « io combatterò a difesa come se fosse per il padre mio » (vv. 263-64) :

*ὥσπερ εἰ τοὐμοῦ πατρός*
*ὑπερμαχοῦμαι.*

Rispetta anche la divinità e ne è sottomesso : abbandono di rassegnata impotenza che è dei greci « ma costringer gli Dei a ciò che non vogliono, nessun mortale mai potrebbe » (vv. 280-81) :

*ἀλλ' ἀναγκάσαι θεοὺς*
*ἂν μὴ θέλωσιν οὐδ' ἂν εἷς δύναιτ' ἀνήρ.*

All'uomo cui si apre di fronte la vita, la vita appare come una terra da trasformare con l'attiva industria ; impresa difficile sì ma superabile. E l'uomo, nel mattino della sua esistenza, è sempre confidente e ottimista ; le sue parole esprimeranno questa sua intuizione. Così anche Edipo ; la tranquilla sicurezza gli fa apparire il male presente, orrido sì, ma una gioia segreta quasi c' è in lui ; qualche cosa egli ha trovato contro cui misurare le forze gonfie del suo dinamico temperamento.

Questa prima scena finisce allorchè, efficace parallelismo, veniamo a conoscere che Edipo aveva appunto mandato a chiamare Tiresia cui il coro consigliava di interrogare. Con dinamico sforzo per ben due volte, prima mandando Creonte, ora cercando del profeta, Edipo afferma la propria iniziativa. Egli ha in realtà vinto di già, nel passato ; ciò fu con l'uso del volere. Nell'affermazione di questa attività, senza dubbio egli sente la completa attuazione del suo carattere. Come nel passato aveva vinto la sfinge ed era il suo volere tutto teso verso il successo che lo aveva portato (e allora era stato nominato re di Tebe e sposava la regina Giocasta, luminosa sanzione di vittoria del suo libero volere) ; come, prima ancora, in Corinto, presso la corte di Polibo, di colui che egli credeva suo padre, all'oracolo di Apollo che lo avrebbe voluto parricida e incestuoso, aveva reagito fuggendo ; così ora qui, a Tebe, per rimediare alla peste, vincerà, con un'energica reazione, il male. Il carattere dinamico e ottimista dell'uomo si accinge alla novella lotta, sicuro che si tratterà soltanto di liberamente volere ; il rimedio c' è ; si voglia cercarlo.

C' è tutto un fervore di attività e di provvidenze, un fervore di opere ; la ragione (*γνώμη* e *λόγος*) contro il caso (*τύχη*), diremmo,

se di fronte Edipo fosse il cieco caso; in realtà l'oculata, per quanto misteriosa e oscura, mente divina. Tucidide [1]), il rappresentante più nobile delle nuove idee, ci può aiutare a trasportarci in un accento di pensiero che possa illuminare sulla genesi di queste scene. La vicenda della vita è dovuta a un doppio fattore: razionale (γνώμη) e irrazionale (τύχη); e questo che sfugge al nostro potere, viene ad essere però diminuito quanto più si accresce quello. Aumentare γνώμη è questione d'intelligenza, di volontà dinamica, di energetico dominio di sè stessi. In Sofocle appunto di fronte a Edipo c'è il caso; egli però, come Creonte nell'*Antigone*, con dinamico accento provvede e antivede. Più volte, dintorno a Sofocle, nella vicenda alterna della guerra peloponnesiaca tutte le provvidenze umane avevano portato alla rovina [2]). Ci dovettero essere momenti di speranza, fervore di attività e di umana provvidenza, fervore di opere; anche lì per andare incontro alle prove e per superarle pareva fosse questione di fortemente volere e di provvedere acutamente. All'inizio, la peste aveva frustrato ogni previdenza [3]) e tutto pareva ritorcersi nelle mani di coloro, che fidenti si erano accinti all'impresa. Non che questo atteggiamento di Edipo voglia richiamare nel simbolo la figura di Pericle, non che singole vicende contingenti siano ancora identificabili nella tragedia. Il tono profondo di questa poesia è reazione però di vicende particolari cui Sofocle ha assistito, che Sofocle ha sofferto; nella poesia esse rivivono trasfigurate in forme assolute di emozione e di canto.

Certo, ora nell'inizio della tragedia, due tratti emergono con particolare luce di risalto (invio spontaneo di Creonte; spontaneo invito a Tiresia). Lo stesso parallelismo dell'azione, in potenza di mezzi elementari, mette dunque in risalto la confidente previdenza di Edipo.

---

[1]) Cfr. Tucidide, I, 78, 1; I, 140, 1; II, 62, 4; IV, 64, 1; IV, 65, 4; IV, 10, 1; III, 97, 2. – È del resto motivo frequente.

[2]) Per l'impresa di Sicilia, crediamo, posteriore alla tragedia, Alcibiade aveva tutto provveduto. Per ciò, nonostante il risultato, Tucidide non la ritiene quale γνώμης ἁμάρτημα (II, 65, 1).

[3]) Cfr. Tuc., I, 64, 1. La peste appare solo in questa tragedia di tutta la letteratura tragica greca (Masqueray, op. cit., 131) e pare anche introdotta da Sofocle nel mito di Edipo (Geffcken, op. cit., p. 79; Weinstock, op. cit., p. 154). Che essa però sia presa al primo libro dell'*Iliade* (Bruhn, *Einleitung*) non ci pare pacifico; così pure per il fatto che essa è solo elemento sussidiario (Robert, op. cit., 292) non ne segue che ogni riferimento cronologico riesca infondato (Robert, II, 103, nota 22). In ogni caso (Croiset, op. cit., p. 31) siamo sempre alla fase dell'*Antigone*, 450-430.

Tutto aperto è quel suo ottimismo quel suo giudizio sulla vita e sulle sue vicende. Certo ancora, proprio da quei provvedimenti che con energetica prontezza, in fervore di opere, in fervore di attività l'uomo stabiliva; da essi appunto, indicibile ironia, sorgerà una successione di eventi tra di sè intrecciati dai quali il re di Tebe resterà travolto.

Come già era avvenuto per la scena di Creonte, l'accenno a Tiresia è seguìto immediatamente dall'arrivo del personaggio stesso. Entra il cieco che è un veggente; c' è sulla scena uno che crede di vedere e di vedere bene. Subito parla Edipo. Ancora, il tono è di oratorietà larga e dignitosa; un compiacersi della forma ornata; un sorriso di degnazione sul volto dell'uomo. Egli parla sicuro. Clausole oratorie entro le quali mollemente si adagia il discorso (*εἰ καὶ μὴ βλέπεις*, 302; *εἴ τι μὴ κλύεις τῶν ἀγγέλων*, 305); particolarmente un attacco largo e pieno investe l'altro con tutta una ricchezza di epiteti; non vuote parole, certo; sì, abbondanza che esprime l' interiore ricchezza di forze spirituali intatte. Tutto ciò è espresso a meraviglia nella musica e nel tono dello stile, nelle antitesi (*εἰ καὶ μὴ βλέπεις φρονεῖς δ' ὅμως* v. 302), nella partizione perfetta del discorso [1]) concluso in bell'ordine da opportuna sentenza. Qui c' è raccolto tutto; la cecità, la confidente attesa, le speranze, la certezza d'una vittoriosa, direi perfino brillante, risoluzione. Tutto d' intorno a lui, intanto, è ansioso. Tutto è teso, tutto è sospeso. Edipo, la vittima, solo lui, il novello Adrasto, è sereno e tranquillo; più ancora: è sicuro; è, tono profondo di carattere, insolentemente sicuro.

La vicenda cosmica (cioè la vicenda trascendente che si svolge nell'ombra e realmente agisce dietro la vicenda umana che si illude di agire) ha un suo infallibile moto. L'uomo che è ombra, ha però un carattere, un timbro particolare, una particolare reazione, allorchè l'uomo-ombra viene percosso dalla corrente degli eventi. Non che la reazione ne alteri in qualche modo il corso; essi procedono immutabili. Il poema tuttavia che riflette la vicenda dal punto di vista umano, dipinge questo indefinibile accento dell' individuale carattere. Da ciò il contrasto, qui e in tutta la poesia di Sofocle, ardente e fattivo; figure che paiono buttate nel bronzo, concretezza e passione; d'altra parte: detto con maschia robustezza, sommerso nella stessa trama degli eventi, voce delle cose stesse, il senso d'un' immensa

---

[1]) Il discorso ha un' introduzione (300-304), esposizione (305-309), perorazione. Notevole la triplice anafora *ῥῦσαι* in cui affiora la solita ironia (*ῥῦσαι δ' ἐμέ*).

vanità. La quale, anche se non conscia, non è per questo meno potentemente sentita, non per questo meno lucidamente intesa. Non con un gemito, con maschia forza, Sofocle accoglie la sentenza che annienta. Da ciò, ancora, il duplice volto di questa e delle altre tragedie; Edipo, magnanimo in misura umana, è vanità in misura divina. Tratteggiato con dignitosa grandezza egli è anche — fattiva e tragica ironia — un pover'uomo.

Intanto qui è l'ultima voce tranquilla di Edipo. Dalla sua prima uscita fino a questo punto, ha sempre tenuto (ed è accento che si risolve in ironia) un tono unico di pomposo linguaggio. Ora la risposta del cieco che vede pone un improvviso contrasto. Finora con Edipo avevano trattato soltanto dei sudditi ossequiosi; ora, di fronte a lui, c' è chi non si cura del grado. C' è uno il quale sa chi sia realmente colui che si pavoneggia e si diverte tanto a far suonare i toni della sua voce; che si ascolta; che recita, tutto compreso, la sua bella parte. Ora di fronte all'uomo del mondo potente nella scena della vita, c' è l'uomo di Dio. Tutto crolla. Parole cupe e rotte. Soffice trama di parole ornate? Benigno sorriso di distinzione? Ciò è un colpo di folgore.

L' impassibilità dell'uomo di mondo non resta tuttavia al primo momento colpita; il benigno sorriso di lui che si crede immune e più alto, non si spegne subito. Un leggero stupore, non per il contenuto delle parole dalle quali Edipo non si sente colpito, ma per quella che a lui pare una condizione penosa, non per sè naturalmente ma per Tiresia. Ancora dunque pensa agli altri e non a sè, dignitoso e sereno, badando a porre in disparte la propria persona: Tiresia non fa un affronto a Edipo che l' ha mandato a chiamare; egli è ricorso alla sapienza profetica di Tiresia per cosa che è fra Tiresia e i Tebani. L'uomo di Dio che vede e che sa, riporta con singolare energia la cosa al suo centro. E lo dice due volte (*σοί* — *τὸ σόν*, 320). Edipo, veramente mite e generoso, resta fermo nel suo accento di benevolenza, di familiarità persino; mette sè stesso, come l'altro aveva con tanto vigore insinuato, fra gli interessati alla risposta del profeta. Ciò naturalmente non vuol dire che un qualsiasi sospetto sia sorto in lui. Il tono dell'altro però non muta. Lo stupore del gerarca s'accresce; non ira o astio; un senso di dolore: lui, Edipo, è così pronto a prodigarsi; lui, Edipo, è così appassionato; e l'altro è duro, crudele. L'azione pare immobile e Sofocle conta su questa immobilità.

Edipo è ansioso, tutto proteso, nella sicura volontà e nel dinamico temperamento, verso l'attuazione del suo disegno di provvedimenti; ciò ora è interrotto, sospeso per la testarda condotta di Ti-

resia; Edipo ha fatto ricorso invano alla persuasione; la dinamica volontà ricorra adesso ad altri mezzi; un volitivo che ha già una volta creato la sua fortuna, non lascerà nulla di intentato: *καὶ μὴν παρήσω γ'οὐδέν* (v. 345). Tanto più che grande è la santa ira sua (*ὡς ὀργῆς ἔχω*). Nella sua cecità e nella sua sicurezza (*οὐ κατεῖδες* v. 337) incolpa intanto l'altro, con sottile casistica, del delitto che egli stesso ha commesso. Egli va cieco, cercando di far luce; con ciò egli crea la sua rovina; sforza, con tutto il peso del suo volere, la vicenda e, mentre crede fermamente di dirigersi verso una direzione, va dove il destino lo conduce. « Certo una trama volgare; una congiura! ». E nel suo perduto brancolare incolpa Tiresia, Creonte, tutti, di ciò che egli non vuole e, si noti bene, *non può* in nessun modo ammettere.

L'indicibile tragicità che tocca la tragicità stessa della vita umana, sta nel fatto che Edipo, in quanto dotato di una personalità deve ribellarsi, deve reagire; l'ombra lo avvolge, lo annienta, lo nega. In questo cozzo contro una volontà cosmica che ne viola il più geloso possesso, Edipo deve percorrere questa via. Tutte le sue facoltà, tutto di lui deve respingere, cacciare sugli altri; negare.

E dall'anima angustiata, che non ha tuttavia perduto ancora l'accento di quel suo ottimismo iniziale, esce un monologo, una tirata patetico-sentimentale di commiserazione e di compianto per sè stesso, per la sua condizione. Si badi bene: Sofocle guarda con avversione, non compassione; il tono, la posizione reciproca dei personaggi, tutto esprime avversione ironica: Edipo osa innalzare il suo merito; di fronte al sospetto che lo annienta, pone risolutamente quella che egli crede sua concreta opera di gloria. Crede di avere, come sicuri possessi, il grado suo di sovrano (*πλοῦτε καὶ τυραννίς*) e quella sua arte che non è fondata sulla tradizione degli oracoli o su qualche segno divino; egli stesso con la forza della sua ragione se l'era acquistata. E l'accenno a questa tanto invidiata gloria lo riempie di compassione che è generosa e calda, per sè, per la sorte umana, per la cattiveria umana. Un battere eccessivamente rapido, incauto quasi, del cuore confidente, un tono passionale, più che appassionato, sentimentale leggermente e ambizioso: Edipo insomma, il suo carattere scolpito in conseguenza di dati, stupendo.

Quando viene a parlare di Tiresia, cerca di dimostrarsi, di convincersi; non può avere detto il vero, non è un profeta, non è mai stato tale. Qui siamo al cuore della scena: un uomo che innalza la sua umana attività, egli fa da sè, la ragione lo sostiene; la sua parte è incontestabilmente perduta. Edipo, perciò stesso che ne conosciamo la condi-

zione reale, sostiene cosa che non ha forza. Quanto più sicuro, di tanto più cruda l'ironia, di tanto più l'altro, crudele e oscuro ma vittorioso, si innalza. Il tutto è apologia della vecchia tradizione insidiata dalle nuove idee; apologia, nella durezza persino cruda e intollerante dello sguardo con cui Sofocle contempla i due avversari; trascurando ogni umana ragione di simpatia concede il trionfo all'uomo di Dio, alla causa sentimentalmente e umanamente più odiosa. Le accuse che Edipo scaglia contro Tiresia, « egli che solo nel guadagno ha fisso l'occhio » (vv. 388-89):

*ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν*
*μόνον δέδορκε,*

potranno avere carattere di luogo comune. Ma poi il re di Tebe oppone con violenza l'opera sua, quando la fece finita con la Sfinge, all' inerzia di allora del sacerdote il quale non si fece vivo con tutta la sua famosa arte profetica. Allora ce n'era bisogno; Tiresia, con tutte le sue profezie, con tutta la sua sapienza di segni misteriosi e di voci dall'alto; allora Tiresia se ne stette inerte. E grande sarebbe stato il bisogno d'un aiuto divino; l'uomo di Dio non si mosse, evidentemente perchè non sapeva; la sua arte, certo, non vale nulla. Allora è venuto, non l'uomo di Dio, non l'uomo dell'antica tradizione: l'uomo è venuto forte della sua volontà, sostentato dalla sua ragione (*γνώμη*). L'uomo, solo, col suo raziocinio. *Homo novus*, « io, Edipo, che nulla sapevo la feci cessare: con la mia ragione ne colsi il senso senza essere istruito dagli uccelli » (vv. 392-93):

*ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπους ἔπαυσά νιν,*
*γνώμῃ κυρήσας οὐδ' ἀπ' οἰωνῶν μαθών.*

Edipo, come gli uomini che vivevano intorno a Sofocle, s' è avventurato, senza l'aiuto di Dio; il suo è stato vano sforzo e non ha condotto lontano. Anche se da principio sembrava che il successo gli avesse arriso, ciò era apparenza. Ancora di più: non era nemmeno un successo; era la via, questo successo, da Dio segnata; per essa Dio trionferà sulla vanità dell'uomo. Edipo crede di vincere da solo; egli l'ha vinta perchè Dio glielo ha permesso. Di ciò non ha avuto sensazione. E la vittoria sulla Sfinge è l' immancabile premessa; il primo passo sulla via del trionfo di Dio: naufragio dell'uomo ardito, che in qualche modo simile all' Ulisse dantesco, s'era avventurato per il mare ignoto senza l'aiuto che non deve mancare. E come Sofocle condanna Edipo, così Dante condanna il falso ardire del navigatore, anche

se l'arte dei due poeti abbellisca e trasfonda nei personaggi sensi infiniti di vita; non ignude astrazioni, sì la vibrante integrità d'una vita reale.

Segue l'ultima parte della scena; la precedente s'era chiusa con un apparente vantaggio di Edipo. Questa invece è tutta compresa fra le due tremende accuse di Tiresia e finisce che il vecchio, accompagnato dal fanciullo, cieco esce dalla scena. Edipo di fronte alla chiarezza delle accuse, la seconda volta, non risponde. Probabilmente, atterrito dalle parole del profeta, fugge (v. 460), e lascia il campo libero all'altro che se ne allontana, poi, lento e tranquillo.

***

L'episodio seguente ha due parti nettamente distinte e diverse anche come realizzazione drammatica. La prima, fino alla venuta di Giocasta, sviluppa la vicenda di Creonte; il tono della scena, anche se non giunge alle forme convenzionali del dibattito dialettico, ne ha però e l'accento e le caratteristiche: sottigliezza, non vigore passionale. In genere scarso interesse [1]), anche se quella che appare durezza crudele di Edipo è, come abbiamo fatto osservare, tragicamente imposta dalla sua personalità che non può negare sè stessa ammettendo senz'altro l'accusa. Brancolando, il cieco Edipo s'attacca al primo barlume di luce, sia pure malferma e ingannatrice.

La venuta di Giocasta interrompe la contesa e segna il ritorno della grande poesia.

Fin dalle prime parole, appare evidente, Giocasta, assai più di Edipo, ha sofferto le conseguenze delle voci profetiche. Ha finito per non tenerne più conto. E ciò dice subito. Al primo accenno di profezie e d'un'azione di Tiresia, ribatte, netta, senza dubitazione: « non ci credere son tutte bugie, tutte vane fole » (vv. 707 segg.). Aveva sentito *ab experto* l'imporsi di questo terrore sulla sua esistenza ad annientarla. Ciò da quando ella con Laio avevano ucciso il loro unico figlio neonato. Da allora, infelice, per vivere, sotto l'incubo che la minacciava, aveva, e i fatti parevano darle ragione, negato ogni autorità alle voci che la torturavano. Da ciò la dichiarazione iniziale, detta crudamente, quasi con ira; a difesa « e apprendi che, a tuo conforto, nulla vi è di mortale che partecipi dell'arte profetica » (vv. 708-9):

*καὶ μάθ' οὕνεκ' ἐστί σοι*
*βρότειον οὐδὲν μαντικῆς ἔχον τέχνης.*

[1]) Lo stesso giudizio dà U. Wilamowitz (articolo cit., p. 63).

Giocasta venera gli Dei; però non crede che il loro volere possa diventare oggetto di umana conoscenza; la voce profetica annunziante la morte di Laio per mano del suo figliolo, questa, essa crede almeno, non si è attuata in realtà. Il figliolo è morto, e Laio ha finito lo stesso per mano di ignoti. In questo giudizio errato di Giocasta è il centro vitale della scena e della tragedia stessa; Sofocle ha soprattutto visto questo: un mortale che crede di sfuggire alla voce di Dio e dei suoi profeti ed esulta, questo infelice; intanto, tremenda la voce si attua e il disegno dell'eterno resta scritto, lettera per lettera, fino all'ultimo. Affermarsi insistente del motivo di tragica ironia: Giocasta crede dimostrare inequivocabilmente la falsità degli oracoli. Subitanea illuminazione di Edipo; ciò avviene ora perchè ora i tempi sono maturi; ora l'uomo è segnato e il Dio gli permette d' intendere. Non era stato ciò detto prima da Giocasta? Non era stato detto. Chè l'eccezionale avventura di Edipo era guidata da una mente che allineava le vicende; per questo Giocasta non aveva detto; Edipo non aveva chiesto, non intendeva l'orrore della sua condizione; questa stessa volontà che ora gli fa intendere e gli fa chiedere ansioso. Quando poi la luce sarà tutta fatta, Edipo, troppo tardi, troverà strano questo suo non indagare, questo non cercare — « o figli, senza vedere senza cercare » (v. 1484):

*ὦ τέκνα, οὐθ' ὁρῶν οὐθ' ἱστορῶν* —.

Allora, non prima: allora quando sarà troppo tardi e tutto sarà irreparabilmente compiuto.

Intanto, però, albeggia la luce tremenda e l'uomo chiede ansioso di compiere quella che egli crede la sua volontà (questa che è ombra, Edipo possiede tragicamente concreta; le due parole urtano, e la frase pare non dia senso ma prospetta del tutto scoperta l'antinomia tragica). Incalzare di domande, contrasto di accenti, incontenibile passione: « o Zeus che hai pensato di fare per me? » (v. 738):

*ὦ Ζεῦ, τί μοι δρᾶσαι βεβούλευσαι πέρι;*

toni calmi e leggermente stupiti di Giocasta; « che mai c'è, o Edipo, che ti preoccupa? » (v. 739):

*τί δ' ἐστί σοι τοῦτ' Οἰδίπους ἐνθύμιον;*

insinuarsi di speranze affannosamente proposte (domanda l'età di Laio e come l'uomo che egli uccise era vecchio, così istintivamente

propone la parola che lo potrebbe salvare: « il fiore di giovinezza: *ἀκμὴν ἥβης* »); proporsi continuo dell' orrida realtà, anche se Edipo, il quale pensa solo al delitto, non all' incesto, non possa afferrare il senso tragico di quella somiglianza che Giocasta trova fra lui stesso e Laio. Finite le domande, un grido di Edipo ne segna le conseguenze « ahi, ahi! tutto è ormai chiaro! », ogni particolare coincide con ciò che egli ricorda. Edipo sa tuttavia di esser stato solo; si è parlato invece di molti. Per far luce su ciò, manderà a chiamare il superstite. Ciò avvia il racconto particolareggiato degli antefatti (vano è, dopo quanto abbiamo via via isolato, chiederci perchè ora e non prima Edipo faccia questo racconto); per esso acquista valore drammatico tutto il passato; tutta la sequela delle voci, dei segni e delle vicende, dalla volontà divina allineate, allo scopo di guidare, anche, ingannare la povera mente umana. La terribilità del destino di Edipo, l'orrore della forza trascendente che lo annienta e lo fuorvia, soltanto dopo questo racconto divengono elemento concreto di emozione [1]). Giocasta ha inteso ciò che ormai per lei è evidente: Edipo, che essa crede un estraneo, ha ucciso realmente Laio. Essa tace. Quando ancora parla, lo fa con simulata indifferenza, cercando di distogliere dall' idea di un colloquio col superstite [2]). Non arriva a farlo mutare di opinione. Tragica impari lotta, rifiuta in ogni caso la sua fede agli oracoli (e questo parrebbe invece lo scopo ultimo del gioco divino: annientare il mortale recalcitrante la cui impotenza è grottesca): in ogni caso (e allude a Tiresia) le profezie sono false: Tiresia aveva detto che tu ucciderai tuo padre, ma Polibo tu non l' hai ucciso! Dove cupi sono i sottintesi. Viene a dire: Laio ammettiamo pure, tu l' hai ucciso (ciò si ricava dalle parole, apertamente non ammette nulla) ma tu l' hai

---

[1]) Si badi bene, per intendere tutto il significato di questa illuminazione, che avviene allora non prima: poco fa il corifeo (292) ha accennato abbastanza chiaramente alle circostanze dell'uccisione. Edipo non capisce e devia il discorso.

[2]) Piuttosto che sofisticare sull' inverosimiglianza che nel prologo (118-119) non si mandi a chiamare subito quest'uomo (Tycho Wilamowitz, op. cit., 73, afferma che « in caso contrario la tragedia non avrebbe luogo »), va ammirata piuttosto la potenza di concentrazione per la quale è tolto di mezzo ogni ritardo. Quest'uomo, che vive lontano, superstite dell'omicidio, è lo stesso che ha consegnato il neonato sul Citerone al pastore di Corinto che è poi la stessa persona che porta la notizia della morte di Polibo. Inoltre (Romagnoli, Masqueray) è da far osservare che qualunque vicenda umana è in sè stessa sottoposta a errori ed Edipo, che è immerso in essa, può aver trascurato quella risoluzione che a noi par facile non altro che perchè vediamo dal di fuori.

ucciso per caso; un delitto comune: la morte di Laio non s'accorda con la predizione profetica. Qui è, senza dubbio, il punto centrale della tragedia.

Il modo come Sofocle conduce ci mostra chiara la sua posizione di fronte alle due persone tragiche. Si parla molto di obbiettività; obbiettività però nel senso di freddezza indifferente è un non senso quando la poesia è grande. Certo che Sofocle non dice il suo giudizio; ma per chi batta il suo cuore – per la causa dei due infelici che tentano invano di liberarsi alla catena che li asserve (e parrebbe la causa che noi, uomini moderni, figli dell' illuminismo senz'altro abbracceremmo), o per la causa non umana degli oracoli, per tutta la tradizione che essi rappresentano, per la tremenda divina volontà di cui gli oracoli sono gli interpreti – per chi egli si appassioni, appare evidente dal modo di condurre la scena. Subito: Giocasta ha appena detto quella che a lei pare una prova decisiva; Edipo con un grido vede proprio in quelle parole battere il primo raggio di tragica luce. L' ironica smentita dei fatti non potrebbe essere più pronta. Sofocle insomma, ancora e sempre, guarda con senso di antipatia (in questa non umana rigidezza la caratteristica prima dell'apologeta), qui lo sforzo delle due umane personalità, dei due principî di individuazione, come poco fa con lo stesso sguardo contemplava Edipo che si dibatteva di fronte a Tiresia. Con tremenda passione di profeta e di apologeta Sofocle vede e innalza le ragioni di Dio.

Questa evidente posizione spiega subito perchè mai [1]) chiunque legga questa scena ha l' impressione che Giocasta sia leggera; « come il merlo per poca bonaccia » lei e il marito suo figlio s'allietano. Ridicola ci pare la loro condotta. Questa impressione non è naturale. Gli è che Sofocle ha visto, lui pure, così; con partigiana preferenza, quasi, ha guardato, ha rivissuto. L' infelice Giocasta non appare perciò un fraterno cuore sofferente; appare una creatura persino stolta: con gioia che a Sofocle pare empia, s'affretta a porre in dubbio empiamente ciò che è chiaro, inequivocabile. Persino Sofocle ha guardato con sguardo implacabile di avversione quell' incertezza della donna che, appare evidente, non ha un' idea definita sul fatto di cui con tanta sicurezza discute. Non nega la capacità profetica ad Apollo, questo, pare, non

---

[1]) Così anche U. Wilamowitz (*Griechische Tragoedien*, Berlin, 1904, p. 23: « Vertreterin der Frivolität ». La sposa è anche madre; da ciò, l'età maggiore e, nello stesso tempo, l' influenza che essa esercita sul più giovane Edipo (Geffcken, op. cit., p. 81).

osa dire, e si rifà sui suoi ministri (vv. 711-12), per poi, poche parole, affermare il contrario (v. 720) e concludere da ultimo (vv. 724-25) con sentenza schiettamente illuministica, in sè stessa nobile ed alta, ma tale che a noi stessi, se la consideriamo immersa nella concreta realtà del dramma, non può non sembrare avventata e inconsistente.

Ora si può intendere il canto lirico che di questa scena è trasfigurazione.

Torniamo chiaramente alla situazione dell'*Antigone*; l'accenno alle leggi sublimi [1]), figlie del cielo, potrebbe servire quale commento lirico alla scena in cui *Antigone* fa la sua asserzione di fede di fronte al tiranno illuminista e innovatore. Diremmo di più, non s'intende, questo accenno, se non mettendolo strettamente in relazione con la situazione più scoperta dell'*Antigone*. Il fuoco da cui Sofocle ha guardato il mito è, nei due drammi, eguale; eguali le ragioni di attualità che dell'amorfa sostanza del mito hanno fatto materia viva e ardente di poesia. Edipo è, pur nella più larga comprensione d'umanità, pur nelle sue qualità di maggiore nobiltà ed elevatezza d'animo (in ciò è l'approfondirsi del tragico; Creonte nell'*Antigone* è autoritario e borioso; il Beckmesser vorremmo dire del mondo tragico sofocleo; Edipo è mite, vivo d'un senso di pietà; inadeguato al tutto è il trattamento di Dio che, secondo i moduli della nostra spiritualità, sembra non solo indegno ma persino malvagio) fratello è Edipo di Creonte; tutt'e due uomini nuovi; coloro che volevano andar per nuove vie, far di nuovo. E Creonte va contro la religione dei sepolcri, Edipo andrebbe (anche: non può non andare) contro la religione degli oracoli. L'uno e l'altro, per Sofocle, colpevole; lo stesso Edipo, il cui dubbio, in un tragico proporsi di sensi contrastanti che difficilmente potresti dirimere, non è più d'una innocua affermazione di personalità che del resto si lascia schiantare senza ribellione e, unico contrasto, è questo tragico incerto dubitare. Ebbene: su quello che gli pare padrone selvaggio e crudele di noi, sul carattere individuale, ridicolo nella sua vana opposizione, pomposa e gelosa, al volere del vero Padrone della vita di cui la poesia dell'apologeta Sofocle è un inno tragico di esaltazione, Sofocle volge un tale sguardo di contrarietà e di antipatia, che questo dubitare stesso gli sembra colpevole, vano e ridicolo.

---

[1]) U. Wilamowitz (art. cit., p. 57), a proposito di queste leggi, osserva che gli dèi puniscono il mortale che in qualche modo le viola (Creonte nell'*Antigone*), però l'adempimento di esse non garantisce la terrena felicità. Questo è, ci pare, il caso di Edipo.

Da ciò tutto il tono d'ironia, non certo, come parve allo Scoliaste, mezzo rivolto a ottenere un successo di applauso; forma reale e viva di espressione. Esso circola continuo e pone uno stacco tragico fra la creatura e il mondo: Edipo, vanità d'individuazione, con sicurezza sorridente, l'abisso che vaneggia nè vede nè intende.

Come se non fosse già evidente la luce di tragico distacco che investe i due infelici, il corale torna ad accentuarla più viva. Non è più questione della sorte particolare d'un uomo; in gioco è tutta l'autorità d'una tradizione che è sacra.

Se Edipo sarà innocente della morte di Laio, allora gli oracoli non saranno più veri, « non più andrò all'intangibile centro della terra, a venerare » (v. 890):

*οὐκέτι τὸν ἄθικτον εἶμι γᾶς ἐπ' ὀμφαλὸν σέβων.*

Il coro ama e stima Edipo ma non pone nemmeno il dubbio; piuttosto che la morte di Dio (« religione perisce (v. 919): *ἔρρει δὲ τὰ θεῖα* ») – va notato l'accento pietistico – sia pur infelice Edipo. Notevole, anzi, questo dilemma, che pur è sottinteso nelle parole del coro, non è nemmeno formulato, tanto è incrollabile la certezza e decisa la posizione. E mentre nell'*Antigone* Creonte bandisce un'empia nuova legge; Edipo certo non bandisce alcuna legge; ha tuttavia in sè un altro degli aspetti delle nuove idee; violatori di leggi immortali, di assoluti principî, l'uno e l'altro, Creonte ed Edipo, *ὑβρισταί*, tracotanti cioè e insolenti, e quindi, nella istantanea relazione di causa e di effetto che vige nel mondo della poesia, l'uno e l'altro, tiranni [1]), non solo Creonte, che lo è realmente, ma anche questo infelice Edipo, umano mite onesto; tiranni l'uno e l'altro [2]), persone che, secondo

---

[1]) Il Bruhn nell'*Einleitung* vede chiaramente significato nel *τύραννος* Pericle stesso; è evidente però che qui non è accenno a persone, bensì a tendenze e se anche Sofocle pensava a qualcuno, ora è impossibile cogliere l'accenno individuale. Del resto il Bruhn ritiene l'*Edipo* prima tragedia, prima di tutte in ordine cronologico (cfr. Jebb, p. xxx, e U. Wilamowitz, art. cit.: « aber vergeblich ist es nach konkreten Anlassen zu suchen »). Così pure Robert (op. cit., II, 106, 41).

[2]) Il Pohlenz rende frammentaria la visione sofoclea facendo che gli accenni di questo corale si riferiscono a condizioni particolari dovute alla peste del 432-30 (Tuc., II, 47, 4; 53, 3). L'eco di un elemento vissuto che c'è indubbiamente deve esser portato a qualche cosa di più generale e di più vasto, chè il determinare troppo particolarmente rende facile l'errore. Nell'accenno di 883 si volle vedere significato Alcibiade e la mutilazione delle

i Greci, raccolgono in sè la forma più ripugnante del male morale [1]). Il coro non fa più questione, come nel precedente corale, di verità o meno dell'accusa. Comunque vada la vicenda, della cui risoluzione il coro non pare più interessarsi, Edipo ha ardito avventurarsi per vie perigliose. La rovina perciò stesso non può tardare. Tragico e insolubile groppo di vicende: la condotta (*ὕβρις*) di Edipo è del tutto necessaria conseguenza, dubbio non esplicito, reazione insopprimibile del carattere individuale in quella che in lui s' inserisce, per annientarlo, la potenza della forza cosmica.

Nell'attacco del corale, dalla tristezza della visione drammatica, l'anima innalza un suo volo. Con nostalgico canto, dal paese di morte, da Tebe, il coro s' innalza a una regione di purezza senza tempesta; impenna l'ali verso un cielo d'assoluta serenità; solo il puro nella mente e nelle opere, « invocata purezza di parole e d'ogni azione » (vv. 864-865):

*εὔσεπτον ἁγνείαν λόγων ἔργων τε πάντων,*

può avere questa serenità. In una tragedia anteriore, i marinai di Aiace, di fronte all' incombere dell'angoscia, volavano pur essi sull'ali della nostalgia, verso un luogo di felicità: la patria terrena e lontana. Per i vecchi tebani, il volo non è rivolto a nessun luogo della terra e le ali si tendono a un'altra patria: astrazione, vuoto, levità e, d'altra parte, un volo, quell' impeto sereno; anche: quel senso quasi di stanchezza, quell' indefinibile smarrimento.

Io condanno, si canta, l'*ὕβρις*, l' insolente tracotanza che va contro alle leggi sante: « grande in esse Dio e non invecchia » (v. 872):

*μέγας ἐν τούτοις θεὸς οὐδὲ γηράσκει;*

quelle leggi appunto che Edipo e Giocasta stanno violando; condanno quest' *ὕβρις* per le conseguenze tremende che incombono su chi osa violare (vv. 873-78); io però ammetto entro i limiti della tradizione religiosa un'attività spirituale che in tal caso recherà vantaggio allo

---

orme; il che sarebbe poi contrario ad altri dati che porterebbero la tragedia agli inizi della guerra del Peloponneso. Si veda anche Jebb (p. xxvii) e Croiset (op. cit., p. 117). Una notevole coincidenza di taluni dati della tragedia è con Tucidide (I, 127): gli Spartani chiedono l'espulsione di Pericle come contaminatore (primo episodio della tragedia). Sono però relazioni oscure e del tutto incontrollabili.

[1]) Cfr. particolarmente Plat., *Rep.*, IX.

stato. Anzi prego Dio (nel testo è, si badi *θεόν* ripetuto più volte senza l'articolo) di non farla cessare, perchè Dio sarà sempre il mio difensore (vv. 879-884).

Contro tale corruzione di cui è dunque esempio la vicenda di Edipo, ora finalmente nella sua genesi del tutto dichiarata, dovrebbe esser immancabile la sanzione punitrice del Cielo. Nella seconda coppia del corale invece l'accento si fa tragicamente dubitoso. Qui è il punto più drammatico. Come per l'*Antigone* ora un intervento riparatore, l'uomo di Dio, Sofocle vede tardare. La realtà della vita andava per una via dalla quale tutta la potenza d'un canto di poeta non poteva nè arrestarla nè distoglierla. Tutto crolla se l'esempio di Edipo resta impunito, i templi venerandi e santi dell'antica religione : *οὐδ'ἐς τὸν Ἀβαῖσι ναόν, οὐδὲ τὰν Ὀλυμπίαν* (vv. 900-1) tutto crolla « religione perisce (v. 910) : *ἔρρει δὲ τὰ θεῖα* ». L'accento esprime ira ed angoscia. E nella corrispondenza della tecnica antistrofica, l'accenno alla morte di Dio (*ἔρρει δὲ τὰ θεῖα*) ha lo stesso schema metrico e lo stesso valore orchestrico dell'accenno alla missione di poeta (*τί δεῖ με χορεύειν* ; ). A tutta questa vita di tradizioni, a tutta questa ricchezza di grazie, a questo

> .... così riposato, a così bello
> viver di cittadini, a così fida
> cittadinanza, a così dolce ostello
>
> *Paradiso*, XV, 130-132.

si leva la minaccia delle nuove idee. Tutto perisce, pare dica Sofocle, con angosciato accento. Egli chiama : « ma onnipossente, se giustamente ti si chiama, Zeus » (vv. 903-4) :

*ἀλλ'ὦ κρατύνων εἴπερ ὄρθ' ἀκούεις Ζεῦ.*

I giusti occhi del Dio son volti altrove. Tarda nella sua longanimità e il suo poeta ne soffre ; ira lo tormenta : « Qual uomo mai in tali condizioni, potrà mai affermare di tener lontano dall'anima sua le saette dell' ira ? » (vv. 892-93) :

*τίς ἔτι ποτ' ἐν τοῖσδ' ἀνὴρ θυμοῦ βέλη* [1]) *εὔξεται ψυχᾶς ἀμύνειν ;*

---

[1]) Si tratta di uno dei passi più tormentati della tragedia ; fra gli editori recenti, il Masqueray e il Pohlenz seguono la nostra lezione. Il Pearson è ancora con Jebb (*θεῶν βέλη*).

Nel regno del canto, dove Sofocle è signore, là, egli farà seguire immediato, come nell'*Antigone* (e la onestà di Edipo in confronto a Creonte misura l'approfondirsi del tragico), il colpo di Dio che punisce e che spezza. Ma nella realtà, nella vita stessa, si domanda angosciato l'uomo, in questa vita, che mi circonda perchè tarda la vendetta di Dio? Il senso della vita, intanto, la gioia stessa della vita si dissolve, intanto l'arte mia perde ogni senso e ogni scopo. E, « se simili azioni sono in onore, perchè mai il mio coro? » (vv. 895-96):

*εἰ γὰρ αἱ τοσαίδε πράξεις τίμιαι τί δεῖ με χορεύειν;*

L' immancabile attuarsi della parola divina pare intanto attendere; la preghiera del coro resta senza risposta. Invece la preghiera di Giocasta, la quale, esaudita, del tutto esautorerebbe le voci antiche e sante, questa preghiera pare raggiungere il suo scopo. Tutta la vicenda va per una via ove cieche speranze e vane possono sorgere. Entra il messo di Corinto. Qui si mostra imponente il gioco occulto degli eventi, da noi giudicati casuali, « l'uomo cui domina il caso » (v. 977):

*ἄνθρωπος ᾧ τὰ τῆς τύχης κρατεῖ,*

per nostra insipienza e per nostra incapacità di vedere. Ecco l'uomo di Corinto (ignaro, estraneo, avido di premio); in quel termine di tempo doveva compiersi il destino di Edipo. Allora l'uomo ignaro ed estraneo viene a portare una notizia che parrebbe in qualche modo aprire un varco nella ferrea catena di incontrastabili eventi. Ma l'uomo ignaro ed estraneo (sapiente preordinazione divina; per noi strana combinazione) è anche lo stesso che sa in qualche modo dell'origine di Edipo. Ciò apre la via definitivamente all' irreparabile.

L'annuncio della morte di Polibo sembra realmente cogliere in errore le voci divine; ciò fa uscire Edipo in una esclamazione, quasi a lui interessi più la sorte degli oracoli che la sua stessa sorte, per quella notizia libera alfine dalla minaccia. Il modo con cui si esprime ricorda una frase simile del corale (vv. 897 segg.); ciò dà senz'altro la chiave del passaggio. In questo leggero inflettersi delle ragioni polemiche sulle ragioni di coerenza drammatica, è facile identificare ancora una volta il germe[1]) di tutto il poema: Sofocle ha visto il mito

[1]) Lo scoliasta ha isolato perfettamente questo tono della tragedia: *παιδευτικόν τι ἔγκειται τῷ δράματι ὡς οὐ δεῖ καταφρονεῖν τῶν θεῶν* (v. 946).

di Edipo come mezzo di espressione polemica a difesa degli oracoli; altrove, altri miti di tragedie perdute avranno toccato altri aspetti; sempre tuttavia in relazione a questo centro germinale, che è di polemica; diremmo: di apologia. Se avessimo tutta la poesia di Sofocle in questo periodo avremmo certo ricchezza maggiore di toni, non tuttavia toni da questo dissimili.

Di qui però si vede anche la ragione prima della grandezza di poesia, larga aderente alla vita, non rigida in un atteggiamento di astrazione. Tutto è qui essenza di fantasia non irrigidimento di principî astratti. Scoperto il germe polemico, ci stupisce come tutta una reale trama di potente poesia sorpassi di gran lunga e dimentichi ogni pratica preoccupazione. Edipo qui teme l'avverarsi della seconda profezia; nel dubbio e nel terrore con umana dedizione, con umana contraddizione, va prono e teme di quegli stessi oracoli di cui prima si vantava illuministicamente superiore. Uno che fosse stato meno poeta di Sofocle avrebbe irrigidito Edipo in un atteggiamento di negazione, predicatorio ed esteriore. La stessa grandezza con Antigone. La sua umanità ne permette il pianto e l'abbandono; proprio per quel pianto e per quell'abbandono, alta, nel suo sacrificio, e verace creazione di poesia.

Nell'ultima parte dell'episodio il centro non è Edipo. Sulla figura muta di Giocasta si raccoglie tutta la luce. Il racconto del vecchio messaggero, fin dalle prime parole, con l'accenno al Citerone, come un colpo di folgore, deve darle la sensazione della tragedia compiuta. C' è il farsi d'una luce lugubre, « le caviglie dei piedi tuoi lo potrebbero testimoniare » (v. 1032):

*ποδῶν ἂν ἄρθρα μαρτυρήσειεν τὰ σά:*

e ciò ella aveva già accennato, « e lui aggiogate le caviglie dei piedi a quello » (v. 718):

*καί νιν ἄρθρα κεῖνος ἐνζεύξας ποδοῖν.*

Ma poi ancora più chiaro « si chiamava certo uno di quei di Laio » (v. 1042):

*τὸν Λάιου δήπου τις ὠνομάζετο.*

Tutto è pieno dello spavento di lei, pur presente, muta. Il suo silenzio è interrotto dall' invito del coro (vv. 1053-54). Allora il suo accento suona rotto, le parole spaventate. Edipo nella contrarietà di vedere

annientato. Perchè tale sorte d' immensa sventura? perchè proprio su di lui? Perchè quella parentesi di serenità quella promessa crudele? Un insistere pauroso di allineate coincidenze: l'uomo-ombra, senza saperlo, anzi credendo talora di allontanare da sè la minaccia della parola tremenda di Dio, compiva, punto per punto, le lettere di quella parola. Ora la parola, pronunciata nell'eternità, era tutta scritta sulla terra. La tragedia è terminata. Edipo è il simbolo dell'umana infelicità; «il simbolo del nulla che l'uomo è, anche quando è in alto e parrebbe fosse qualcosa» (vv. 1187-88):

*ὡς ὑμᾶς ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας ἐναριθμῶ.*

Finchè egli era felice, sull'uomo Edipo si erano concentrati dei riflessi d'orgoglio; ci parve poi che nella foga della polemica Sofocle, perfino, odiasse l' infelice creatura per la quale il nostro cuore sentiva una compassione struggente. Ora, tuttavia, e questa è la grandezza del poema, con noi Sofocle piange l' infelice, per noi come per lui è simbolo di tutto il destino umano.

L' *ἔξοδος* non complica gli eventi, bensì contempla la catastrofe. La narrazione epica del nunzio prepara la rappresentazione finale; per mezzo dell'*ἐκκύκλημα*, la macchina scenica, Edipo ci appare spezzato. La visione di orrore non conclude la tragedia. Una scena in un tono meno angoscioso, e più patetico. C' è il senso d'un piangere non così violento come quando la sventura era recente; un pianto inconsolabile, più profondo, forse, e più miserando, ma più tranquillo. All' infelice appaiono immutabili le conseguenze del suo male.

Nei trochei finali l'animo s' innalza a osservazioni nelle quali è sigillato il senso pratico e morale. Una *περιπέτεια* un passaggio subitaneo dall'alto della felicità [1], «io, Edipo, glorioso per tutti» (v. 8):

*ὁ πᾶσι κλεινὸς Οἰδίπους,*

all'abisso della sventura; «in qual procella di tremenda sventura è pervenuto» (v. 1527):

*εἰς ὅσον κλυδῶνα δεινῆς συμφορᾶς εἰλήλυθεν.*

---

[1]) C' è chi ha dubitato di questi versi; non si vede la ragione, dato che essi corrispondono allo spirito del poema. Gli ultimi due sono tuttavia corrotti (Pohlenz, op. cit., vol. II, 62).

Ora il Dio ha trionfato : l'uomo è ridotto a nulla ; annientati al tutto e inceneriti sono i valori umani che a noi paiono supremi ; l' intelligenza di Edipo con cui spiegava così bene gli oracoli (v. 1525) il bisogno di giustizia nostro : un altro innocente è stroncato. Il motivo di quanto abbiamo visto ci sfugge ; il centro che raccoglie esiste però ; « nulla di ciò che non sia Zeus » (*Trach.*, v. 1278) :

*κοὐδὲν τούτων ὅτι μὴ Ζεύς.*

La lettura dell' *Edipo re* di Sofocle, pur compiuta isolatamente, ci ha condotto a dei risultati. Certo essi emergerebbero più completi e più probativi dalla lettura della superstite opera nella sua totalità. In ogni modo, pur così isolata, la tragedia ci si profila sicura ; il suo centro d'attualità o di lirismo si ricollega indubbiamente al contrasto fra le vecchie idee e le nuove, tra il tradizionalismo e il razionalismo illuministico. Tutte le credenze che sostenevano nel passato la vita spirituale, l' illuminismo critica e pone in dubbio. Sofocle si schiera apertamente con chi vede e sente la dignità del passato. Aveva creato, nutrita di questa sua passione, la figura di Creonte nell'*Antigone* ; Edipo, apparve evidente, è nutrito dagli stessi elementi. Il corale delle leggi sante si spiega soltanto così nella sua genesi. Da questo punto si dichiara aperto anche il problema di quell' inquietante ironia che pare a primo aspetto dissolvere le proporzioni ideali delle figure ; alte e magnanime sono, sì, esse, avvolte sono certo di luce ideale ; per Sofocle magnanimità, altezza umana è qualche cosa su cui trionfa la Divinità. E della causa del terribile Vittorioso Sofocle è banditore. Il problema dell' ironia nell' *Edipo* è, crediamo, criticamente, il più delicato tra i molti che questa tragedia, a primo aspetto luminosa, cela in sè, difficili e persino oscuri.

Nell' *Edipo re* la tragica visione di pessimismo e di determinismo religioso, caratteristica di Sofocle, si esprime nella sua più compiuta immediatezza. Sofocle ha trasformato, ha plasmato ; ha tirato fuori, allineando concentrando, un senso pauroso e annientatore. La poesia è tutta viva del fremito di questo tremendo pessimismo : ignuda senza ornamenti ; asciutta e vertiginosa la linea del dramma. Il volere del Vittorioso il cui volto non vediamo, conduce senza intermittenza la vicenda umana. La vicenda tragica, immagine di quella, s'allinea e s' impenna sotto l' impulso divino. Nell'*Aiace* e nell'*Antigone*, tragedie, nella evoluzione ideale, indubbiamente anteriori, questo impulso tremendo non c' è ancora ; questa polarizzazione

degli eventi in vertigine, diritti senza attrito. Là una composizione che esperisce ancora, prova e si cerca; una nemesi, nell'*Antigone*, evidente relitto eschileo. Qui oscura Divinità grandissima e tremenda, non il destino cieco e impersonale. Qui c'è il cuore di Sofocle.

Il difficilissimo problema critico degli antefatti è così pur esso risolto; non escludendo l'elemento cosmico e non accampando una, date le condizioni del cosmo sofocleo, impossibile umana libertà anche questa parte della tragedia acquista piena significazione. Questo è un punto cui gioverebbero le relazioni con le altre tre tragedie periclee: l'*Aiace*, l'*Antigone*, le *Trachinie*. L'affermazione si farebbe concreta e si arricchirebbe. Dall'*Aiace* in poi assistiamo al progressivo approfondirsi del tema, all'inizio, parzialmente espresso. Sofocle ha centrato in questo potente tema una triplice sequenza: il forte, l'intelligente, la rassegnata. Trittico stupendo di contrasto, Aiace Edipo Deianira, e unica risoluzione; sull'infelice variare d'umana individualità, l'eguale inesorabile trionfo di Dio. Negli ultimi due poi, Edipo Deianira, eguale è il proporsi degli antefatti; eguale la cecità tragica del mortale che cieco compie quello che mai commetterebbe (Deianira); cieco non vede, non intende (Edipo). Tenendo conto del fattore cosmico, in tutte le quattro tragedie situazioni apparentemente dissimili ne appaiono eguali e soltanto così comprensibili.

La ragione di tanta infelicità non è data affatto. La robusta fede non ha bisogno di una teodicea. Il Dio non vuole essere giustificato dalla mente umana. Faticose giustificazioni che dovevano in fondo apparire a Sofocle non dissimili dai pensamenti di quel razionalismo, contro il quale egli ha lanciato la sua condanna, creando la duplice figura di Creonte e di Edipo. Sofocle, e di qui si sente la vibrazione della sua anima, il palpito inconfondibile della sua tremenda passione, crea questi blocchi giganteschi che mostrano tutti i valori umani disfarsi come neve. L'*Aiace*, l'*Antigone*, l'*Edipo*, le *Trachinie* e più tardi l'*Elettra* sono tragedie create da uno stesso palpito. Eguale il punto di vista: imperscrutabilità del giudizio divino, dissolutore di valori umani; suo imporsi nella vita umana di cui conduce ogni vicenda; rivelazione parziale, e in fondo inutile, dell'avvenire; nessuna eticità della nostra sorte; situazioni che urtano violentemente contro la logica umana, creando tramiti vertiginosi. E allora hai Aiace vittima d'un giudizio iniquo, senza compenso raggirato e stroncato; tutto ciò a noi pare ingiusto, eppure è così; Dio ha voluto — ecco il tramite vertiginoso —; allora hai Antigone cui il cielo abbandona, martire innocente; hai Edipo e Giocasta; hai Deia-

nira ed Eracle, coppie infelici e senza una ragione per noi comprensibile di giustizia — ecco sempre e ancora il tramite vertiginoso — trattate ingiustamente da Dio; hai Oreste matricida; ancora e sempre il Dio ha voluto e suo è il comando devastatore. Questa è la sola giustificazione: tutte queste creature vivono nella loro infelicità e questa infelicità — ancora e sempre il tramite vertiginoso — è da Dio voluta e da Dio misteriosamente sancita.

ENRICO TUROLLA.

---

## *PUBBLICAZIONI RICEVUTE.*

SERGIO DE PILATO, *Perchè Didone non rispose.* Saggio virgiliano. Potenza, Edit. Marchesiello, 1932, p. 27.

GAETANO DE SANCTIS, *Problemi di storia antica.* Bari, Laterza e Figli, 1932, p. 247.

FRANCESCO DI CAPUA, *Il ritmo prosaico e le scuole romane di retorica dal III al VI secolo dopo Cristo.* « Atti del II Congresso Nazionale di Studi Romani », p. 12. Roma, Cremonese, 1931.

V. DI DONNA, *Ercolano nel suo esatto sito,* 1932, p. 14.

SILVIO FERRI, *Evergete II e i Romani.* « Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa », Serie II, vol. II (1933), p. 7.

ALFRED GERCKE und EDUARD NORDEN, *Einleitung in die Altertumswissenschaft,* III Band, 2 Helft: *Römische Geschichte,* dritte Auflage von I. VOGT und E. KORNEMANN, Verlag und Druck von B. G. TEUBNER, Leipzig und Berlin, 1933.

TEODORO GOMPERZ, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica.* Traduzione dal tedesco di LUIGI BANDINI, p. 407. Firenze, « La Nuova Italia », 1933.

LÉON HOMO, *Histoire Ancienne. Histoire Romaine,* Tome III : *Le haut empire.* « Les presses universitaires de France », p. 653.

*L' Italia Antichissima.* Pubblicazione del Museo Civico di Reggio Calabria, Nuova serie, fasc. V-VI.

EMILIO MAGALDI, *La sapienza di Salomone ossia l'arbitrario nella critica di Salomone Reinach.* Napoli, Ricciardi, 1932, p. 42.

*Memoirs of the American Academy in Rome,* vol. XI, 1933, p. 132, tav. 20.

# COMUNICAZIONE.

## LECTIONES EPICUREAE.

(Epic. Fr. 176 Us.; Epic. *a Pyth.* 96; Philod. *de morte* IV, col. 16, fr. 6 O.)

Epic. Fr. 176 Usener = Pap. Herc. 176 fr. 5, col. XXXII Vo.: *ἀφείγμεθα εἰς Λάμψακον ὑγιαίνοντες ἐγὼ καὶ Πυθοκλῆς κα[ὶ Ἕρ]μαρχος καὶ Κτήσιππος καὶ ἐκεῖ κατειλήφαμεν ὑγιαίνοντας Θεμίσταν καὶ τοὺς λοιποὺς φίλους· εὖ δὲ ποιεῖς καὶ εἰ σὺ ὑγιαίνεις καὶ ἡ μάμμη σοῦ καὶ πάπᾳ καὶ Μάτρωνι πάντα πείθῃ [ὥσπ]ερ καὶ ἔμπροσθεν·· εὖ γὰρ ἴσθι ΝΑΠΙΑ, ὅτι καὶ ἐγὼ καὶ οἱ λοιποὶ πάντες σε μέγα φιλοῦμεν ὅτι τούτοις πείθῃ πάντα.* «Siamo giunti a Lampsaco, in buona salute, io e Pitocle e Ermarco e Ctesippo, e vi abbiamo trovati in buona salute Temista e gli altri amici. Ben fai tu pure se stai bene, e così la tua mamma, e se in tutto dai retta al babbino tuo e a Matrone, come per il passato. Perchè sappi bene.... che io e gli altri molto ti amiamo, perchè ad essi in tutto obbedisci....».

È il *Sinite parvulos* di Epicuro: la prima volta che vediamo un grand'uomo dell'età classica chinarsi a sorridere a un visetto di bimba, e parlare a lei piccina il linguaggio dei piccini. Certo altri l'avran fatto prima di lui: ma l'averci la sua scuola conservate queste linee, contro l'aristocratico e intellettualistico consueto sprezzo per l'intimità dell'umile documento di vita famigliare, è un segno della vittoria del moderno sull'antico, per opera di Epicuro. Chè egli, non solo amò gli umili, ma insegnò che ci si può vantare di amarli: non solo visse la vita intima con nuova intensità, ma le diede la sanzione dell'esempio e della dottrina[1]).

---

[1] Non sarà inutile ricordare che tra i seguaci della scuola di Epicuro fu il suo schiavo *Μῦς* che Epicuro ricordò ed emancipò nel suo testamento. L'Usener in varî punti dei papiri ercolanesi cercò di restituire passi delle lettere di Epicuro a lui dirette (fr. 152 sg.); le integrazioni però non sono sicure; qualcuna (v. per es. fr. 152) è certo falsa. Particolarmente interessante sarebbe il fr. 155, perchè vi si vedrebbe la cura che Epicuro poneva

Disgraziatamente però il testo è corrotto: *ΝΑΠΠΑ* non dà senso. Tutti, il Wilamowitz, il Bailey, ed io stesso, nel mio *Epicuro*, per poter tradurre, abbiamo ricorso alla congettura *ἡ αἰτία* dell' Usener, punto persuasiva però, perchè ha il torto di turbare e contorcere questo parlar piano e semplice che è la grazia e la luce di queste linee antiche. Evidentemente ci si attende altro: ....un nome: *Ναυία*, «Pupetta». Mi è occorso qualche tempo fa, facendo ricerche nelle *Inscriptiones Grecae* [1]). Nome che non solo risolve ottimamente il problema paleografico (*ΝΑΠΠΑ – ΝΑΝΙΑ* [del primo *N* qualche traccia si intravedeva ancora, quando vidi il papiro oltre dieci anni fa a Napoli]), ma corrisponde a quel vezzeggiare di bimbi [2]) che è nelle altre parole di Epicuro [3]). Ed in verità *Ναυία* «Pupetta», corrisponde a *μαμμία* «mammetta» (Aristof., *Lys.*, 878; cfr. il nome *Μαμμία* nelle iscrizioni ateniesi), come *Νάνιον* (*ναυίον*, *pupus*, gloss.) corrisponde a *μαμμίον*. Si noti pure, che i nomi di ugual radice, come *Νάνα*, *Νάνης*, *Ναυάς*, *Νάννιον*, *Ναυίσκος*, *Ναννώ* ecc., sebbene appariscano in altre parti del mondo greco, e non manchino neppur nell'Attica

---

nel cercar di liberare dai timori superstiziosi queste umili creature; vedi infatti come egli la stessa cura si prendesse nello scrivere alla propria madre (*ap. Diog. Oen.* fr. 50). Su questa lettera di Epicuro alla madre e sulla sua attribuzione, vedi ciò che dirò negli *Annali* della Scuola Normale Superiore di Pisa, 1933, n. 3.

1) *Inscr. Gr.* III 3881: *Μεννέας καὶ [ἡ σύ]νβιος αὐτοῦ Ναυίᾳ [τῇ] μιᾷ θυγατρὶ μνήμης χάριν καὶ ἑαυτοῖς ζῶντες.*

2) Il Wilamowitz, pur notando le parolette del cinguettio familiare, rileva *μέγα φιλοῦμεν* come di stile poetico. Non credo: gli esempi epici ed erodotei e quelli dei tragici, i quali molto hanno del ionico come tutto l'attico letterario antico, mi pare attestino che questo piuttosto è un ionismo, come altri ve ne sono in Epicuro, nato e vissuto nella prima parte della sua vita nella Ionia; vedi a questo proposito il mio articolo in «Studi Italiani di Filologia classica», 1933, p. 82. Si noti d'altra parte che ionico è lo sfondo di questo piccolo documento di vita.

3) Vedi ARISTOFANE DI BISANZIO, p. 151 sg. N.: *προσφωνήσεις παιγνιωδέστεραι καὶ ὑποκοριστικαὶ ἄππα πάππα μάμμα μάμμη μαμμία.* VARR., *Cato vel de pueris educandis* (14), *ap.* NON. 81, 4: «cum cibum ac potionem buas ac pappas vocent, et matrem mammam, patrem tatam». Sull' appartenere i nomi *Nana Nanna Anna*, e derivati, alla stessa categoria dei vezzeggiativi popolari, a cui appartengono *Mama Mamma, Papa Pappa, Tata Tatta* ecc., e sulla loro comune origine, vedi KRETSCHMER, *Einleitung in die Geschichte der Griechische Sprache*, p. 334 sg., 353 sg.; BRUGMANN, *Gründriss*, II², 1, 127; 335; A. WALDE, *Vergl. Wört. d. Indogerman. Sprache*, s. v. Per *nanus, nana* e il loro carattere popolaresco e umile in latino, vedi GELLIO, *N. A.*, 19, 13. Cfr. ERNOUT et MEILLET, *Dict. éthym.*, p. 620.

(anche nella stessa età di Epicuro), ricorrono assai più frequenti però nel mondo ellenico asiatico [1]), che è per l'appunto il mondo di questa lettera. Anzi, almeno due, *Νανίσκος* e *Νάννιον*, ricorrono a Samo, dove Epicuro nacque e dove ebbe gli amici suoi più fedeli, che lo accompagnarono ad Atene e con lui vissero la sua filosofia [2]).

***

Epic. *a Pitocle* § 96: *Ἔκλειψις ἡλίου καὶ σελήνης δύναται μὲν γίνεσθαι καὶ κατὰ σβέσιν, καθάπερ καὶ παρὰ ἡμῖν τοῦτο θεωρεῖται γινόμενον· καὶ ἔτι κατ' ἐπιπρόσθησιν ἄλλων τινῶν, ἢ γῆς ἢ † οὐρανοῦ ἢ τινος ἑτέρου τοιούτου. Οὐρανοῦ* è certo corrotto. L'eclisse può avvenire, sì, per interposizione della terra tra la luna e il sole, ma non certo per interposizione del.... cielo. Acuta è la proposta dell' Usener (pref., p. XVIII) *ἢ γῆς ἢ ἀοράτου τινὸς ἑτ. τ.*, che io pure accettai nel mio Epicuro; ma non offre spiegazione paleografica persuasiva, nè dà ragione dell' *ἤ*, prima di *τινός*. Per di più, contro *ἀοράτου* sta anche il fatto che fra questi corpi che, interponendosi, producono gli eclissi, vi è la luna, e la luna non è un *ἀόρατον*. Una correzione vi è, e palmare. Basta leggere con l' inserzione (anzi semplicemente, in realtà, con la trasposizione) di una sola lettera *οὐραν⟨ί⟩ου τινὸς ἑτέρου τοιούτου*, invece di *οὐρανοῦ ἢ τιν. ἑ. τ.*: l' errore venne per iotacismo; chè, trasposto l' *ι* dopo *ου*, nel copiare, venne letto *ἤ*, per analogia con i precedenti. Quanto alla dottrina epicurea, vedi fr. 347 Us.: *ut aliquod corpus eum (solem) abscondat*; Lucr., V 765: *aliud corpus succurrere*. Era infatti opinione anche di altri fra gli antichi fisici che l'eclisse potesse avvenire per interposizione di altri corpi opachi aggirantisi nel cielo, insieme agli astri. vedi Anassim., A 7 p. 23, 23 sg.; A 42 p. 385, 4 Diels: Anassag., A 77; cfr. A 42, p. 385, 4 sg. Diels [3]).

***

Philod. *de morte* IV, col. 16, fr. 6 O., l. 37 [4]) *..τοῦ σοφοῦ λόγου..... ΤΟΝ βέλτιον λέ[γοντος τῇ ψυχῇ] τοὺς ἀπὸ τοῦ [σώματ]ος χωρισμούς,*

1) Cfr. Kretschmer, *Einleitung*, p. 341 sg., elenco che però non è e non pretende di essere completo. Vari altri casi si trovano negli indici del *Corpus*.

2) Anche il Vogliano non accetta *ἡ αἰτία* dell' Usener, e dà il testo come corrotto, scrivendo nell'apparato: « requiritur vocativus ».

3) Degna di considerazione è la proposta del Bailey, che nelle parole precedenti legge *ἢ ⟨γῆς ἢ⟩*.

4) Tengo presenti le edizioni del Mekler e del Bassi.

*ὥστε τὸ τὴν ταχί[στην τοῦ]το συμβαίνειν αἱρετὸν ὑπάρχειν. οὐ μὴν οὐδ' ἐκεῖνό γε χαρίεν ὑμνολογεῖν, ὅτι διὰ ταῦτ' † οὐχ αἱρετὸν νέους τελευτᾶν, ἐπειδὴ πολλὰ συναποίσονται τῶν ἐν τῷ ζῆν κακῶν, καὶ γὰρ ἀπαλλαγήσονθ' ὡς ἔοικε θᾶττον ἐλθόντες πρὸς τοὺς κολαστὰς καὶ τῶν κακῶν ἀνταλλάκτας....*

La prima frase, lacunosa ma chiara per il senso, abbiamo tradotto sopra, p. 42, e abbiam visto come si riferisca al pessimismo mistico dei platonici, fra cui l'Aristotele dell'*Eudemo*; chè da essi la separazione dell'anima dal corpo era desiderata come fine d'uno stato *contro natura* (v. sopra, p. 18 sg.). E a essi pure si riferisce certamente ciò che segue; morire in età giovane era infatti, per loro, liberarsi più presto dai mali infiniti della vita. E che l'epicureo qui a loro si riferisca, si vede dall'ironica allusione alle pene e alle ricompense dell'altra vita, di cui si parla nell'ultima frase. Il noto verso menandreo: *muor giovane* ecc., potrebbe esser un altro riflesso (cfr. sopra, p. 30 sg.) di quel platonismo. Ma se il senso è chiaro, certamente un guasto vi è nelle parole *διὰ ταῦτ' οὐχ αἱρετὸν νέους τελευτᾶν*, che dicono il contrario di quanto deve dire il testo, onde non vi è modo di mantenerle come sono. La correzione però è agevole, se si bada alla col. XII, 30, ove si dice non doversi compiangere (*ἐλεῆσαι*) la morte del giovane, se saggio, perchè, se anche muore giovane, può, come Pitocle, aver raggiunta la pienezza della felicità (vedi *Mass. Cap.* XX e mie note ivi) a cui il sapiente può giungere. E del resto nella *Massima Capitale* XL Epicuro osserva, che non si deve considerare degno di compassione (*ἔλεον*) il saggio che muore prematuramente. Il saggio epicureo infatti, dice Epicuro nella lettera *a Meneceo* § 125-126, nè *si augura la morte, quale requie dei mali della vita*, come fanno coloro che *τὸν θάνατον ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν κακῶν αἱροῦνται*, nè la teme; perchè «la vita non è per lui un male, nè crede un male non più vivere». È chiaro dunque che nel nostro testo filodemeo si deve leggere: *οὐχ ⟨ἁπλῶς οὐκ ἐλεεινόν, ἀλλ'⟩ αἱρετὸν νέους τελευτᾶν.*

Anche nelle linee seguenti, 14 sg., deve continuare la polemica contro i platonizzanti: ivi proporrei di leggere: *πό]τερα* (così Buresch) *γὰρ ὠ[φελεῖ τι] κακῶν [ἀφαίρ]εσιν* (?) (l'integrazione è del Mekler) *ε[ἶν]αι τῆς ψυχῆς ἀνορθωθείσης ἐν θανάτῳ;*

ETTORE BIGNONE.

# RECENSIONI.

JEANNE CROISSANT, *Aristote et les Mystères.* – Paris, Libraire E. Droz, 1932, pp. IX-212.

Questo volume forma il fascicolo LI della « Biblioteca della facoltà di filosofia e lettere dell' Università di Liegi », ed è degno delle tradizioni di quella scuola.

L'Autrice, nella prima parte di questo studio, prende le mosse dalla dottrina della *Catarsi*, quale appare nella *Politica* di Aristotele, per studiare le teorie psicologiche aristoteliche sull'entusiasmo, e i rapporti della *catarsi* religiosa con la *catarsi* estetica. Come è naturale, per chi conosca gli studi recenti sopra Aristotele, essa ricongiunge l'esame di questa oscura e tanto discussa dottrina aristotelica con il periodo platonizzante del pensiero dello Stagirita e con le prime opere sue, l'*Eudemo* e il *De Philosophia*, la cui importanza abbiamo avuto occasione di porre in maggior luce, in questo stesso fascicolo della Rivista. Ma non trascura, a ragione, di seguire, passo passo, questi elementi dottrinali negli sviluppi che presero attraverso agli scritti dell'età matura e nell' insegnamento della scuola. Con acume essa cerca di delimitare gli influssi pitagorici in Aristotele, rispetto a questa dottrina, e di segnare un proprio indirizzo nella discussione e nella critica delle varie interpretazioni, cercando di far vedere in qual modo i testi possono accordarsi fra loro. Nel valore dato alla *catarsi* da Aristotele si vedrebbero così contemperate le doti di psicologo e di fisiologo dello Stagirita e il suo senso realistico, per cui, piuttosto che tendere a far violenza alla natura umana, cerca di conciliarla con i superiori ideali morali. L'avere indicate quali suggestioni Aristotele trasse dallo studio dei misteri è certo merito di questa analisi dell'A., che può essere discussa; ma che è certo sagace. Interessanti sono pure i capitoli in cui studia la teoria della *catarsi* nella letteratura posteriore ad Aristotele.

La seconda parte prende le mosse dal famoso fr. 15 R. di Aristotele, in cui è detto che « l' iniziato non deve apprendere, ma provare determinate emozioni, dopo esser divenuto atto a riceverle »; e lo commenta con un testo di Psello (pubblicato recentemente dal Bidez) che alla sua volta raffronta con il passo di Sinesio da cui è conservato il frammento di Aristotele. L'esame è sottile e illumina certo alcuni aspetti di quella dottrina, come pure è interessante l'aver posto

in luce un altro riferimento ad essa nel passo del *De Iside et Osiride* di Plutarco che abbiamo tradotto sopra, p. 19. Appare così un altro aspetto di quell'Aristotele platonizzante che vedemmo combattuto dagli epicurei. Ma l'A. non si occupa dei riflessi di queste dottrine nella cultura contemporanea e posteriore; mette in chiaro invece quali siano gli elementi della psicologia religiosa nell'Aristotele della prima maniera.

Un esame critico più approfondito del volume vorrebbe uno spazio che non m'è concesso. In uno studio di prossima pubblicazione su gli *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, mi occuperò di alcuni testi aristotelici che anche l'A. esamina e che non hanno ancora avuta l'interpretazione e l'assegnazione che loro spetta. Ora posso solo segnalare questo libro agli studiosi che vi troveranno certo occasione a nuove indagini.

ETTORE BIGNONE.

M. ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*. Traduzione di G. SANNA e Prefazione di G. DE SANCTIS. – Firenze, « La Nuova Italia », 1932, pp. XX-724 e 80 tavole fuori testo. L. 125

Questa traduzione italiana può considerarsi come la terza edizione della ormai classica *Social and economic History of the R. E.* del 1926, sulla quale — come sull'edizione tedesca del 1931 — presenta tutti i vantaggi di un'ampia rielaborazione del materiale documentario e bibliografico nelle note e nelle tavole, nonchè varie aggiunte, prima tra le quali quella relativa alla Libia. Notevolissima è la presentazione di G. De Sanctis, il quale corregge garbatamente quel senso vago di pessimismo che può cogliersi nelle conclusioni un poco negative del Rostovzev.

Il libro del Rostovzev è già troppo noto tra gli studiosi perchè l'apparizione di una nuova traduzione richieda e giustifichi una minuta recensione. A ogni modo, poichè l'edizione italiana pone il libro a contatto di più ampio pubblico sarà doveroso segnalare e il carattere del libro, e l'utilità che ogni studioso può ricavarne.

Il Rostovzev, in generale, presuppone i fatti, e mira a costituire un quadro della vita sociale nell'epoca imperiale. Naturalmente questo quadro dovrebbe essere, in verità, una successione di quadri. Senonchè il Rostovzev, con senso di opportunità storica, condensa in due parti più brevi il periodo Giulio da un lato, e quello dell'anarchia militare (III sec.) e del dispotismo (IV) dall'altro, diffondendosi colla maggior ampiezza possibile sull'epoca più gloriosa e, sotto tutti i rispetti, più completa, dei Flavii e degli Antonini. Quest'epoca vien prima studiata nel suo complesso, nel riguardo amministrativo e commerciale; poi di ogni provincia è fatto un esame particolareggiato. Così tutti i problemi storici, economici e archeologici delle singole provincie vengono discussi.

Oltremodo interessanti le pagine in cui il Rostovzev, in essenziale

concordanza di vedute coll'Alföldi, espone le rivalità e i predominii di singole Provincie, o singole armate imperiali, e le relazioni tra Roma e le Provincie limitanee che a una certa svolta della storia assumono in certo modo la direzione dell' Impero pericolante.

SILVIO FERRI.

PH. E. LEGRAND, *Hérodote. Introduction, notice préliminaire sur la vie et la personalité d'Hérodote.* – Paris, «Les Belles Lettres», 1932, p. 246.

Ottima idea ebbero i direttori della *Collection des Universités de France*, di far precedere l'edizione, con traduzione a fronte, di Erodoto da uno studio d' insieme sull'opera del grande storico di Alicarnasso. E buona fu la scelta del Legrand, noto per la sua accuratezza di studioso e per la serietà delle sue indagini. L'A. anzitutto studia con buon giudizio le notizie sulla vita di Erodoto, sui suoi viaggi e sulla sua attività letteraria. Sono pregi di questa indagine l'uso prudente e avveduto che egli fa delle fonti, senza cader nell'ipercritica. Con molta prudenza l'A. esamina anche la questione dei rapporti con Atene. Più approfondito si vorrebbe lo studio delle relazioni con Tucidide e sopratutto con gli altri logografi. La posizione storica di Erodoto, il suo valore, le sue tendenze ne verrebbero meglio illuminate. Assai accurata è invece la ricerca sopra le notizie che Erodoto raccolse nei suoi viaggi, sulla sua curiosità, sul metodo suo di critica ancora embrionale, ma non privo di sagacia. Era questo un compito che richiedeva molta delicatezza per uno studioso, e buona informazione degli studi recenti. Ed entrambe queste doti il Legrand mostra di possedere. Si potrebbe solo notare un' eccessiva diffusione nell'analisi che induce qua e là lentezza, e svia un poco il lettore. Più ampia si amerebbe fosse l' indagine sopra il valore letterario dell'opera di Erodoto. Il Legrand è qui piuttosto sommario e un poco superficiale. Ma il giudizio generale è giusto ed equilibrato. Buone veramente le pagine sopra la tradizione manoscritta e su i criteri che debbono guidare l'editore del testo erodoteo. Accurato e prudente l'esame linguistico. Insomma un libro utile che giunge a tempo.

SANDRO VALORI.

OTTO REGENBOGEN, *Lukrez, seine Gestalt in seinem Gedicht; Interpretationem.* – Leipzig u. Berlin, G. B. Teubner, 1932, p. 87.

Questo volumetto forma la prima puntata della seconda serie delle *Neue Wege zur Antike*, ed è certo uno dei più sostanziosi di questa raccolta. Non molte pagine, ma limpide, fondate sopra una sicura conoscenza dell'autore e della prima letteratura romana, illuminate da acuta intelligenza della storia della cultura e della poesia.

L'autore anzitutto si propone di rappresentarci lo sfondo di vita romana su cui si rileva la figura e l'opera di Lucrezio, e vi riesce in pagine meditate e ricerche di informazione varia e sicura. Le doti che subito si rilevano sono acume di interpretazione e fine equilibrio e imparzialità di giudizio. Per questa ultima dote questo scritto mi sembra sopratutto esemplare.

Dopo queste prime pagine di introduzione, l'A. passa allo studio del tema centrale, l'esame cioè dei proemi lucreziani. A ragione accetta le conclusioni del Mewaldt, sul proemio del libro IV, in cui il doppione dei versi 26-53 ci illumina sopra il primo stadio della composizione del poema di Lucrezio, che il poeta poi modificò, per porre al centro il libro III con il suo drammatico tema, la lotta contro i terrori della morte.

L' importanza artistica di questi proemi e i loro rapporti con la tradizione sono assai acutamente esaminati. Dopo di che l'A. passa allo studio del proemio del libro III e del tema dell'*elogio*. Una particolare ricerca l'A. dedica nel quarto capitolo al proemio del libro I, in cui indaga i diversi elementi che lo compongono, la *lode di Epicuro*, il motivo della *religio*, la *preghiera a Venere* e la presunta interpolazione dei versi 50-61. Su questo punto constatai con piacere l'accordo dell'A. con la mia difesa di quei versi, in un articolo (« Riv. di Filol. », 1919, p. 423 sgg.) di cui credo a ragione l'A. dica che avrebbe « mehr Berücksichtigung verdient als er gefunden zu haben scheint ». Tanto è difficile che subito si vincano pregiudizi antichi. L'ultima parte del volumetto dell'A., partendo dalle precedenti premesse, esamina finemente alcuni dei caratteri più notevoli dell'opera e dello spirito lucreziano. Un buon libro, senza riserve (per i non maligni nè invidi).

ETTORE BIGNONE.

GILBERT MURRAY, *Euripide e i suoi tempi*. Traduzione di NINA RUFFINI. – Bari, G. Laterza e Figli, 1932, in-16°, pp. VIII-168. L. 12.

Accostarsi ad Euripide per vederlo nella sua atmosfera, chiedere alla sua arte stessa, alla storia che egli ha vissuto, talora dolorando e fremendo, la chiave di quel mistero che avvolge spesso la sua anima : è questo l' ideale che muove l'opera del Murray.

Fin dalle prime pagine d' introduzione, il noto critico inglese ci presenta la figura del Poeta spoglia di tutte le ideologie della critica più o meno assolutistica e sancisce il concetto che per comprendere Euripide non si fa questione di razionalismo (Verrall) o di realismo (Steiger).

Il Poeta è presentato, come ogni personalità distinta, espressione del suo tempo e, in uno con Platone, il più irriducibile dei ribelli, « giunto come noi in un periodo di critica dopo un periodo d'azione e di movimento ».

La sua attività, invero, si svolge nella piena luce dell'illuminismo

greco (p. 30): Anassagora di Clazomene, Protagora, Archelao, Diogene di Apollonia, ebbero tutti qualche cosa da suggerire all' indirizzo spirituale del Poeta stesso; il loro nome, Sofisti, suonava maestri di saggezza.

Lo schema tradizionale della tragedia, in cui doveva svilupparsi l'attività creativa di Euripide, viene dall'Autore messo in relazione con l'antico motivo ritualistico del mito dionisiaco: «la morte della vegetazione dell'annata e la sua trionfale resurrezione a primavera», più ampiamente studiato nell'opera del Frazer, *Il ramo d'oro* (41).

Questi accenni all'origine della tragedia ci richiamano al noto passo di Aristotele; ma la questione, impostata con acume e con grazia di colorito dal Murray, sappiamo che non è pacifica, come è noto che il Prof. Ridgway, in Inghilterra, è stato il più audace assertore della teoria non dionisiaca (*Origin of tragedy*, Cambridge, 1910).

I periodi dell'attività poetica di Euripide sono distinti analogamente al sistema del Dieterich, ma l'arte di analizzare i caratteri, quello spirito di partecipazione viva che si accende fra nessi e contrasti di scene, sollevano la critica del Murray dal livello di una ricostruzione dottrinale e fredda. Discutibile è, per esempio, l'opinione ch'egli avanza sul *Reso* ch'egli inclina a credere una commedia pro-satiresca, *opera giovanile* (rappresentata dopo la morte del Poeta e rimaneggiata in gran parte) solo perchè «è commedia piena di guerre e di avventure», come se non avessimo anche nelle opere della maturità intrecci romanzeschi, fantastici e guerreschi. Ma il quadro che l'Autore ricostruisce nell'ultima scena, quei «soldati turbati e silenziosi intorno ad una madre che piange sul corpo del figlio morto» dànno la misura della sua sensibilità estetica, profondamente umana. Nella tetralogia rappresentata nel 438, anno in cui s' inizia per noi la storia dell'arte euripidea perchè delle precedenti opere non abbiamo che scarsi dati, il Murray rileva già le qualità essenziali, i caratteri distintivi di quella che sarà la grande Arte di Euripide: talora attacchi ai vecchi tabù (Le donne Cretesi), altra volta motivi romanzeschi (Alcmeone in Psofide), lirismo meraviglioso, padronanza di stile (51).

Già dalla *Medea* all' *Ippolito* l'arte del Poeta ha segnato un momento ascensionale che culminerà nelle *Troiane*. Il Murray reagisce contro il concetto di «Verzweiflung und Weltschmerz» affermato dai critici per determinare il cambiamento di tono seguito nel Poeta stesso dopo *Le Troiane*, e giustamente, perchè tali definizioni riescono inadeguate alla varietà di atteggiamenti nelle opere che i critici si propongono di caratterizzare.

I drammi che seguono al 415 vengono distinti in opere di pura fantasia e in vere e proprie tragedie, ma osserverà l'Autore stesso che le *Fenicie* non rientrano nello schema di tale classificazione e stanno tra il momento romantico e il teatro dell'ultimo periodo. L'Autore pensa che questo dramma sia il tentativo di raccogliere il materiale di un' intera trilogia in un sol dramma; noi potremmo ricordare che, come nell'*Andromaca*, non è raro in Euripide l' intreccio di circostanze diverse che darebbero le mosse a nuovi drammi.

Un motivo mistico, secondo il Murray, chiude i due drammi: *Oreste* ed *Elettra*. La deificazione di Elena rientra certo nel piano delle rivalutazioni euripidee: « Euripide fu sempre stranamente ossessionato dal pensiero di Elena e dal potere misterioso e mortale che emana dalla bellezza suprema ». « Se anche la bellezza suprema si allea troppo spesso alla mancanza di cuore e all' inganno, chi sa che queste macchie non possano essere cancellate come l'odio fra Menelao e Oreste e la bellezza restare speranza e ausilio nostro ? ».

Vivaci e suggestive le ultime pagine in cui si assumono le rivalutazioni di alcuni elementi dell'arte di Euripide : il Coro, il *Deus ex machina*, a proposito del quale l'Autore reagisce contro l'opinione di Orazio volgarmente diffusa e ripetuta macchinalmente (cfr. Platone, *Crat.*, 425 d).

Il Grégoire affermava, a proposito dello *Ione*, che il dramma è stato ringiovanito dagli scavi *francesi* di Delfi, ma il Murray mostra implicitamente che l' ingombro dell'erudizione non sempre giova a cogliere l'anima della poesia, ma più spesso ci occorre una finezza di penetrazione psicologica, una sensibilità estetica, sobria e vivace. Va resa perciò lode alla traduttrice che ha arricchito di un ottimo libro di cultura classica la magnifica collezione Laterza.

GIOVANNI MARIA SEMERANO.

---

## *PUBBLICAZIONI RICEVUTE.*

GILBERT MURRAY, *Euripide e i suoi tempi*. Traduzione di NINA RUFFINI. Bari, G. Laterza e Figli, 1932, p. 168.

FERDINANDO NERI, *La Rinascita medievale*. Torino, Bocca, 1933, p. 12.

MICHELE PELLEGRINO, *La poesia di San Gregorio Nazianzieno*. Milano, Soc. Edit. « Vita e Pensiero », 1932, p. 109.

ALBERTO PICCOLI GENOVESE, *Giovenale*. Firenze, Le Monnier, 1933, p. 210.

CATERINA PUMA, *Caligola nel giudizio di L. A. Seneca*. Potenza, Stab. Tip. La Perseveranza, 1932, p. 16.

AUGUSTO ROSTAGNI, *Virgilio Minore. Saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana*. Torino, Chiantore, 1933, p. 390.

— *Il « Sublime » nella storia dell'estetica antica*. « Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa », Serie II, vol. II, 1933, p. 21.

M. ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*. Tradotta sull'originale inglese da G. SANNA e riveduta ed aumentata dall'autore. Prefazione di G. DE SANCTIS. LXXX tavole fuori testo, p. XX-724. Firenze, « La Nuova Italia », 1933.

# NOTIZIE E CENNI.

La collezione « Des Universités de France » si va arricchendo di sempre nuovi volumi, che dimostrano con quale chiarezza di vedute e con quanta alacrità essa compia il suo nobile programma. La precedente Direzione di questa Rivista, ci ha trasmessi varî volumi di cui non si è fatto ancor cenno. Chiediamo scusa agli autori ed agli editori se dei meno recenti di essi dovremo fare troppo rapido cenno; ma è cosa necessaria, perchè lo spazio non ci concede di provvedere altrimenti a questo lavoro arretrato. Già in questo numero ci siamo adoperati per tenerci in pari con gli ultimi libri a noi giunti.

*
* *

Dell'*Antologia greca* PIERRE WALTZ pubblica e traduce il libro VI (1931). È la raccolta degli epigrammi votivi, in esso sono alcune gemme della poesia epigrammatica greca. L'autore vi premette una Notizia (pp. 3-26) in cui esamina il contenuto del libro, rispetto alla materia degli epigrammi, alle varie questioni sulle attribuzioni, ai *lemmata*, al carattere culturale e letterario di questi componimenti. Il testo è prudentemente costituito. L'apparato critico chiaro, evitandosi (anche troppo) l'affastellamento di notizie dell'edizione, pur preziosa, dello Stadtmüller. In verità però, in testi in cui la restituzione è spesso assai dubbia, io credo che sarebbe bene riferire, nei luoghi più discussi, non solo la congettura prescelta, ma quelle più probabili, senza giungere alle liste eccessivamente lunghe dello Stadtmüller. L'editore può essere sagace, ma essere certi di cogliere sempre il vero, sarebbe pretesa che sicuramente niuno ha. Altri editori di questa raccolta furono più larghi nel riferire le congetture, e credo ebbero ragione. La traduzione è limpida e fedele. Più numerose che in altri volumetti della raccolta sono qui le note esplicative, storiche o di antiquaria, e fu ottimo concetto, chè di commenti vi è spesso bisogno. Libro utile dunque e degno dei precedenti.

Di Plotino il BRÉHIER pubblicò nel 1931 la V *Enneade*. Il valore di quest'opera è già ben noto dai volumi precedenti, non è dunque necessario insistervi. Basti l'averla segnalata a tutti gli studiosi, per cui sarà un buon strumento di lavoro.

Due volumi di Platone (tomo V, parti I e II) ci porge il MÉRIDIER:

il *Cratilo*, il *Ione*, il *Menesseno* e l'*Eutidemo*. Interessanti, come in parecchi di questi volumi platonici, le *Introduzioni*, precise e diligenti, ai singoli dialoghi, in cui le varie questioni sulla cronologia, sul contenuto, sull'autenticità, sono trattate con giudizio prudente e con buona informazione. L'autenticità del *Ione* vi è riconosciuta, in accordo del resto con buona parte della critica platonica più recente. Il Wilamowitz stesso ha finito per ricredersi. Anche il *Menesseno*, secondo le conclusioni dei più recenti platonisti, è rivendicato a Platone, e considerato a ragione come un episodio della lotta di Platone contro la retorica. Sotto quante forme il mago della filosofia l'abbia ripresa appare a chi, dopo il *Menesseno*, legga il *Gorgia* e il *Fedro*. L'*Eutidemo* è pure studiato con acume dal Méridier, che accetta sostanzialmente la tesi dello Spengel sui rapporti di questo dialogo con Isocrate. Più di tutte queste *Introduzioni* è forse utile quella del *Cratilo*, per le varie intricate questioni che lo studio di questo dialogo ha sollevate. In un prossimo articolo avremo occasione di occuparcene ancora. Buone le edizioni critiche e chiare sempre e fedeli le traduzioni.

[G. F.].

***

La terza edizione della classica *Einleitung in die Altertumswissensschaft* del GERCKE e del NORDEN (G. B. Teubner, Lipsia), si approssima ormai al suo compimento. Ci giunge ora la II puntata del III volume che contiene la 3ª edizione della *Römische Geschichte* di I. VOGT ed E. KORNEMANN; il VOGT scrisse la parte della storia repubblicana, il KORNEMANN quella dell' Impero. Il valore di quest'opera è conosciuto e apprezzato giustamente dalle prime edizioni. Gli aggiornamenti la rendono sempre più conveniente al suo scopo. Va raccomandata particolarmente a chi voglia una informazione rapida e sicura.

[G. F.].

Diamo l' indicazione dei luoghi studiati da E. BIGNONE nei suoi *Studi Critici sul testo di Epicuro* (« Studi Ital. di Filol. Class. », 1933, pp. 72-118). *K. δόξα* 36 : si deve correggere *δυσπορίστων* (*B-τον*) che è la lezione più prossima al miglior codice. Le altre non son sostenibili. — *K. δ.* 37 : gli esempi del linguaggio epicureo rendono sicuro che *ἔχειν χώραν* non va mutato. Anche qui perciò, con la massima fedeltà al miglior codice B, si deve leggere *ἔχειν τὴν τοῦ δικαίου χώραν ⟨δ⟩εῖ*. — *Sent. Vat.* 14 : la *lectio difficilior* e corrispondente allo stile epicureo (fr. 183) è *τὸ καῖρον*. — *Sent. Vat.* 42 : si deve leggere *καὶ ἀπολύσεως* (cod.) *⟨τοῦ κακοῦ⟩* : vedi Cic., *de fin.*, I, 11, 37 ; fr. 420 ; 423. — Varie proposte di correzioni a fr. 458. — *Sent. Vat.* 47 : leggi *περιπ⟨α⟩λαττομένοις* (*περιπλαττομένοις* cod.) ionismo del linguaggio atomistico : vedi Leucippo A 15 ; Democr. p. 44, 16 sg. Diels ; Democr. A 58 ; Tucid. VII 84. — *Sent. Vat.* 44 : *συγκριθείς*

del codice va serbato. — *Sent. Vat.* 69 : *τὸ ζῷον* è falso teoreticamente, leggi *τὸν πόθον*. — *Ep. a Menec.* 123, discussioni e proposte. — Filodemo, *de dis.* fr. 84 col. 1, interpretazione e integrazione. — *Epistola a Meneceo* 133, discussione e proposta di integrazione. — *Ep. a Menec.* 134, discussioni e integrazione. — *Epistola a Erodoto* 47 : leggi *τῷ ἀπείρῳ⟨ἀραιῷ⟩ αὐτῶν*, cfr. Lucr. IV 190. — *Ep. ad Er.* 68 : leggi *τὴν αἴσθησιν ⟨ἰδίαν⟩ αὐτοῖς*; cfr. *ibid.*, § 69 *ἐπιβολὰς ἰδίας*; 71 ; 72 ; *Stoic. Vet.*, vol. III, fr. 17.

[G. F.].

Rileviamo nel fasc. IV del 1932 dell'*Aevum* un utile articolo, sulla *Biblioteca Ambrosiana*, di A. Saba : nel fascicolo I del 1933 una bene informata, pacata e assai utile rassegna bibliografica di *Storia greca* (Periodo ellenistico 336-30 a. Cr.) di G. Giannelli.

[E. B.].

---

## *PUBBLICAZIONI RICEVUTE.*

W. Shakespeare, *Antonio e Cleopatra.* Testo riveduto con versione a fronte, introduzione e commento a cura di Aurelio Zanco. Firenze, Sansoni, p. 250.

Umberto Sicca, *Grammatica delle iscrizioni doriche della Sicilia.* Arpino, Fraioli, 1933, p. 252.

M. Tulli Ciceronis *ad Atticum epistularum libri sedecim.* Recensuit H. Sjogrew. Fasciculus tertius, libros IX-XII continens. Gotoburgi, 1932, p. 210.

Edoardo Zeller, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico.* Parte I : *I presocratici.* Traduzione a cura di Rodolfo Mondolfo. Vol. I : *Origini, caratteri e periodi della filosofia greca.* Firenze, « La Nuova Italia », p. 425.

Ettore Bignone, *Direttore responsabile.*

664-1933. Firenze - Tipografia E. Ariani, Via San Gallo, 33.