UNIVERSITÀ DI LECCE
BIBLIOTECA

Serie III - Anno II (XXXVI della Raccolta) Luglio-Settembre 1934-XII N. 3

ATENE E ROMA

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

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE
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)

LA POLEMICA DI EPICURO

IN DIFESA DELL'EDONISMO, CONTRO LE OPERE PERDUTE DI ARISTOTELE E LA SCUOLA PLATONICO-PERIPATETICA.

(*Continuazione e fine vedi fasc. prec., p. 3 sgg.*).

La straordinaria e impreveduta persistenza di motivi desunti dal *Protrettico* di Aristotele nella critica dell'edonismo epicureo, attraverso a tutto il periodo ellenistico, sino all'età imperiale, da me ampiamente documentata nelle pagine precedenti, è una delle più singolari prove di quella fortuna delle opere perdute di Aristotele, che certo nuove e non meno importanti sorprese rivelerà a chi intraprenda ad indagarla, dopo queste ricerche, non solo attraverso agli scrittori greci e romani, ma anche nelle traduzioni e imitazioni orientali della letteratura aristotelica. È infatti assai notevole che una delle principali documentazioni da me rivelate si ricavi da una traduzione siriaca del *περὶ ἀρετῆς* dell'aristotelico Temistio.

Si vedrà infatti certamente come i riflessi di quelle opere aristoteliche giungano, per indirette vie, ben più lontano di quanto si potesse mai prevedere.

Ed in verità una delle maggiori sorprese che mi recarono le indagini da me fatte, fu di vedere come un lontano riflesso di un motivo che ha la sua prima origine dalle opere perdute di Aristotele, e con grande probabilità dal *Protrettico*, si perpetui ancora nella polemica epicurea attraverso alla tradizione delle arti figurative nei primissimi albori della nostra Rinascenza.

Abbiamo visto infatti come il paragone fra Sardanapalo e gli edonisti istituito da Aristotele (in un frammento delle sue opere per-

BIBLIOTECA DELL'UNIVERSITÀ
LECCE

dute che deve con grande probabilità appartenere al *Protrettico*),[178] diviene, nella polemica contro Epicuro, tradizionale — designandosi il sobrio ed astinente maestro dell'orticello epicureo quale nuovo Sardanapalo, o venendo accusato di vivere vita sardanapalesca[179] — sino alla età imperiale, allorchè questo motivo riappare, non solo in Massimo Tirio, ma anche in Cleomede.[180] E abbiamo visto anche come Epicuro conoscesse questa accusa e se ne difendesse.[181] Orbene è assai singolare che ancora in un affresco ferrarese, rappresentante il *Trionfo di Sant'Agostino*, opera di un pittore del 1378, attualmente nel Palazzo dei Diamanti,[182] ricorra questo medesimo spunto polemico, che deriva certamente da una indiretta tradizione platonico-peripatetica. È ivi infatti rappresentato nella zona superiore Sant'Agostino con a destra *Aristotele*, *Platone*, Socrate e Seneca, mentre nella zona di mezzo si veggono le Virtù che opprimono i peccatori, e fra essi *Sardanapalo* e *Epicuro*. Quest'opera si riconnette con una serie copiosa di rappresentazioni del *Trionfo di Sant'Agostino* che, attraverso alla letteratura medioevale, riprende spunti classici.[183]

Così a lungo si estese dunque quell'antico motivo aristotelico.

---

178 Vedi Arist. fr. 90, e le ragioni da me addotte, per confermare quelle già apportate dal Jäger, per assegnare questo frammento al *Protrettico*, qui, p. 43 sgg.

179 Vedi per questo motivo in Cicerone e in Plutarco, qui, p. 44, in Massimo Tirio, p. 49; cfr. Massimo Tirio, XV, 8 Hobein: *Σαρδαναπάλλου βίον λέγεις, Ἐπικούρου μοι βίον λέγεις*. Che Cicerone derivi quel motivo dalle opere perdute di Aristotele sappiamo certamente; lo stesso si può credere di Plutarco e di Temistio che si servono di motivi desunti dalle opere perdute di Aristotele per combattere Epicuro; altri può però avere attinto all'*Etica Nicomachea*.

180 Vedi Cleomede, II, 1, p. 113 Bak. (p. 166 Ziegler) = fr. 414 Usener: *μετὰ Μινδυρίδου, μετὰ Σαρδαναπάλλου καὶ μετὰ πάντων τῶν σεαυτοῦ* (sc. Epicuri) *θιασωτῶν*.

181 Vedi qui, pp. 49; 60 sgg.

182 Vedi su questo affresco il *Catalogo della pittura ferrarese del Rinascimento*, Ferrara, 1933, p. 11.

183 Vedi a proposito di questa tradizione un componimento latino sulle Virtù e le Scienze, redatto, nel tardo medioevo, in un monastero agostiniano che doveva forse servire di commento a un qualche testo figurato. Il componimento è amplificato da Bartolomeo de' Bartoli, *Canzone delle Virtù e delle Scienze*, ora a Chantilly. In questo ms. del secolo XIV, e in varî altri, *Sardanapalo* è posto sotto la *Prudenza*; sotto la *Temperanza* è *Epicurus voluptuosus*: cfr. von Schlosser, in *Jahrb. d. Kunsthistor. Samml. der Allerh. Kaiserhauses*, Vienna, 1896 e 1903; A. Venturi, in *Gallerie Nazionali Italiane*, 1899 e 1902 e in *L'Arte*, 1903; A. D'Ancona, *L'uomo e le sue Opere*, Firenze, 1923; A. Coletti, in *L'Arte*, 1934, fasc. II.

***

Sarà opportuno ora studiare un nuovo e assai importante testo della polemica peripatetica contro l'edonismo, sfuggito sinora agli studiosi di Epicuro, e, per quanto mi risulta, a quelli di Aristotele, da cui scaturirà nuova luce sul *Protrettico* e le altre opere pubblicate da Aristotele, e sulla polemica di Epicuro contro di esse. Si tratta di uno scritto della scuola aristotelica, opera di Aristosseno, il musico filosofo, contro cui vedremo altrove polemizzare Epicuro.[184]

Anche Aristosseno aveva trovato modo di inserire una sua aspra critica dell'edonismo, in un'opera di carattere biografico, nella sua *Vita di Archita*, di cui abbiamo un ampio frammento, serbatoci da Ateneo.[185] Ed egli pure, come l'altro discepolo di Platone e di Aristotele, Eraclide Pontico, faceva esaltare l'edonismo da un personaggio, scelto ad arte, con argomenti simili a quelli che vedemmo riferiti da Eraclide Pontico, argomenti evidentemente desunti, come vedemmo, dalla tradizione platonico-aristotelica.[186]

Riferiva ivi Aristosseno, che un certo Poliarco, denominato « il voluttuario » (*ἡδυπαθής*), ragionando con Archita, così aveva preso ad esaltare il *piacere corporeo* (*αἱ σωματικαὶ ἡδοναί*):

« Io, o miei signori (*ὦ ἄνδρες*), spesse volte, indagando su questo argomento, mi persuasi che questo artifizioso edificio (*κατασκεύασμα*), che vi siete costruito delle virtù, sia, oltre tutto, massimamente alieno dai dettami della natura.[187] Perchè la natura, quando ci parla con la sua stessa voce,[188] ci comanda di seguire il piacere, e ci dice che questo è proprio di persona assennata, e che l'opporsi ad esso e rendere schiavi e domi i desideri, non è da persona saggia e avventurata, nè di chi comprenda quale è la condizione della natura umana. E di ciò è chiaro indizio il fatto che tutti gli uomini, quando raggiungono un potere abbastanza grande, si danno ai *piaceri corporei* e sti-

---

[184] Vedi il mio studio in *Annali della Scuola Normale Sup. di Pisa*, 1934, p. 303 sgg.

[185] XII, p. 545 A sgg. = Müller, *Fr. Hist. Gr.*, II, p. 276 sgg.

[186] La confutazione ci è serbata, come vedremo (vedi p. 134), dal *De senectute* di Cicerone. A torto manca nei frammenti del Müller.

[187] Vedi, a questo proposito, le simili argomentazioni di Callicle nel *Gorgia* di Platone, p. 482 sgg., e ciò che ne diremo qui a p. 143 sgg.

[188] Cfr. Lucr., II, 17 sgg.: « nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui Corpore seiunctus dolor absit mente fruatur Iucundo sensu cura semota metuque »; Epic., fr. 200, e qui, p. 151 sgg.

mano esser questi lo scopo del potere da loro raggiunto. Ed ogni altra cosa si può dire che essi considerino superflua rispetto a questa. E si possono ricordare come esempio, fra gli uomini d'ora, i re Persiani,[189] e ogni altro che sia signore di un adeguato dominio; fra gli uomini del passato i Lidii, i Medi e gli Assiri, ancor più antichi di questi. I quali non lasciarono intentato alcun genere di godimento, anzi si dice che presso i Persiani fossero proposti premi a coloro che sapessero ritrovare un nuovo piacere. E, in verità, con piena ragione, perchè un piacere, pur squisito e massimamente raffinato, se dura a lungo, diviene sazievole. Cosicchè, avendo la novità grande importanza perchè il piacere apparisca maggiore, non bisogna trascurarla, ma ricercarla con gran cura. E perciò si è posta molta industria nel trovare gran varietà di cibi e di squisitezze del vitto, di profumi e di unguenti, di vesti, di drappi, di coppe e di altre simili raffinatezze del vivere. Perchè tutte queste cose contribuiscono a darci qualche piacere, quando sieno tali da destare meraviglia nell'animo umano, come accade dell'oro e dell'argento [190] e di molte altre cose che piacciono agli occhi come rare, e che sono con arte create dagli artisti ».

Aggiunge Ateneo che Poliarco, dopo aver detto questo e parlato molto del lusso dei Persiani e della loro raffinatezza nei *piaceri venerei*,[191] del loro amore dei profumi, degli spettacoli e dei *canti e dei suoni*, concludeva che di tutti gli uomini il *più felice* era *il re dei Persiani*. « E in secondo luogo, diceva Poliarco, si può credere venga il nostro re,[192] sebbene sia per questo rispetto molto inferiore a lui, perchè a quello tutta l'Asia obbedisce, mentre ciò che possiede Dionigi pare cosa ben piccola e dappoco. E che tale vita sia avidissimamente ambita, appare palese dagli stessi eventi storici. Perchè i Medi, affrontando grandissimi pericoli, agli Assiri tolsero l' impero, non per altra ragione, se non per impadronirsi di ogni loro avere e fortuna; e i Persiani lo tolsero ai Medi, per la medesima ragione,[193] cioè appunto per

---

189 Vedi per questi esempi storici la tradizionale polemica di Aristotele, di Eraclide e della scuola peripatetica, di cui parlammo a p. 8 sgg.; 11 sgg.; 49 sgg.

190 Vedi a questo proposito la risposta polemica di Lucrezio, a p. 33 sgg.

191 Vedi a p. 43 sgg. l'epitafio di Sardanapalo nella polemica di Aristotele; e cfr., per la risposta di Epicuro, p. 40 sgg.

192 Cioè Dionigi il Giovane, tiranno di Siracusa. Vedi per l'esempio di Dionigi, nella polemica aristotelica contro l'edonismo, qui sopra a p. 11.

193 Vedi a questo proposito il simile argomento usato da Callicle nel discorso polemico fattogli pronunciare da Platone nel *Gorgia*, 483 sgg.

il *godimento dei beni corporei*. D'altra parte i legislatori,[194] volendo pareggiare le sorti degli uomini, e cercando di fare in modo che nessuno dei loro concittadini si abbandonasse a vita lussuosa e voluttuaria (*τρυφᾶν*), fecero emergere la stirpe delle virtù (*ἀνακύψαι πεποιήκασι, τὸ τῶν ἀρετῶν εἶδος*), e stabilirono leggi sui rapporti reciproci, e su ogni altra questione che si riferisse al vivere civile, cioè sul modo di vestire e sul genere di vita, affinchè fosse fra tutti proporzionato e simile. E appunto nella lotta impegnata dai legislatori contro il desiderio di prevalere sugli altri per potere e per ricchezze,[195] sorse l'encomio della giustizia,[196] onde un poeta [197] esaltò :

della Giustizia [Dike] l'aureo volto,

e ancora : [198]

l'aureo aspetto della Giustizia [Dike],

e Dike stessa fu assunta fra gli Dei, onde a lei furono da alcuni elevate are e celebrati sacrifizi. E in seguito venne la volta della Saggezza (*Σωφροσύνη*) e della Temperanza (*Ἐγκράτεια*) e dissero ingiustizia e tracotanza (*πλεονεξία*), il soverchiare ogni altro nella vita di godimento (*ἐν ἀπολα΄σεσιν*).[199] Da ciò accadde che, per obbedire alle leggi e alla pubblica opinione, gli uomini si frenarono nel *godimento dei piaceri corporei* ».

Ho riferito tutto il lungo passo, affinchè apparisse chiaramente con quali argomenti tradizionali si combattesse l'edonismo dai minori aristotelici, i quali, retoricamente [200] esageravano i procedimenti del maestro, e anche perchè si scorgesse come sia evidente che il passo che citeremo dal *Catone Maggiore* di Cicerone è tolto dalla risposta di Archita riferita da Aristosseno, che Ateneo non ci ha conservata.

Vedremo più oltre con quali criteri retorici questi biografi peripatetici componessero questi discorsi immaginari. Sarà bene solo os-

---

[194] Vedi ancora il discorso di Callicle nel *Gorgia*, p. 483 B sgg.

[195] *πλεονεξία* ; vedi lo stesso concetto nel discorso di Callicle, citato nella nota precedente.

[196] Per la polemica di Aristotele, a questo proposito, vedi p. 136 sgg. ; vedi anche la risposta di Epicuro a p. 146 sgg.

[197] Euripide nella sua *Melanippe*.

[198] Sofocle, fr. 11 N.[2] Aristosseno cita a memoria, e perciò crede che questo frammento sia dello stesso autore del precedente.

[199] Vedi, a p. 42 sgg., il passo di Aristotele e la risposta di Epicuro a p. 40 sgg.

[200] Per il carattere retorico, anche nello stile di questo discorso, vedi a p. 140 n. 219.

servare ora come, non meno che Eraclide, Aristosseno fa pronunciare ad un edonista (che, come vedremo, professa idee caratteristiche, in massima, della seconda generazione della sofistica) una esagerata esaltazione del piacere corporeo — composta del resto con motivi desunti dalla polemica platonico-peripatetica — per rendere più agevole la confutazione di essa, che ci è giunta, di scorcio e in riassunto, come dicemmo, nel *De Senectute* di Cicerone,[201] e che vedremo essere preziosa, per ricostruire la polemica aristotelica contro l'edonismo.

Cic., *Cato maior*, XII, 39 : « Accipite enim, optimi adulescentes, veterem orationem *Archytae Tarentini*, magni in primis et praeclari viri, quae mihi [202] tradita est, cum essem adulescens Tarenti cum Q. Maximo. Nullam capitaliorem pestem quam *voluptatem corporis* hominibus dicebat *a natura* datam, cuius voluptatis avidae libidines temere et ecfrenate ad potiendum incitarentur. Hinc patriae proditiones, hinc rerum publicarum eversiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci, nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret ; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis inlecebris nisi voluptatis ; *cumque homini sive natura sive quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono* nihil tam esse inimicum quam voluptatem ; *nec enim libidine dominante temperantiae locum esse, neque omnino in voluptatis regno virtutem posse consistere.* Quod quo magis intellegi posset, fingere animo iubebat tanta incitatum aliquem voluptate corporis, quanta percipi posset maxima ; nemini censebat fore dubium, quin tam diu, dum ita gauderet, *nihil agitare mente, nihil ratione, nihil cogitatione consequi posset.* Quocirca nihil esse tam detestabile tamque pestiferum quam voluptatem, siquidem ea, cum maior esset atque longinquior, omne animi lumen extingueret ».

È singolare come non si sia veduto, a quanto io sappia, che non solo la lode del piacere fatta da Poliarco si riconnette, come vedemmo, massimamente alla tradizione polemica della scuola platonico-peripatetica, ma che anche la confutazione del discorso di Poliarco, e perciò dell'edonismo di carattere sensuale, combattuto in quell'opera di Aristosseno, il discepolo di Aristotele, è tutta composta di motivi che possiamo riconnettere a quella stessa tradizione, e più specialmente al *Protrettico*.

---

201 Che Cicerone tolga questa polemica contro il piacere dalla *Vita di Archita* di Aristosseno, videro già parecchi, fra cui lo Zeller, I, 1[5], p. 341 n. 4 ; il Diels, *Vors.*, I[3], p. 324 ; vedi del resto la mia nota 224.

202 È Catone maggiore che qui parla.

Che nel *Protrettico* fosse una critica dell'edonismo sensuale aristippeo e del piacere corporeo, abbiamo dimostrato sopra (p. 46); che essa poi dovesse in gran parte coincidere con questa di Aristosseno, si può dimostrare con un attento esame.

Anzitutto il concetto che il *piacere corporeo* (*voluptatem corporis*) fosse essenzialmente un male, doveva convenire con la dottrina del *Protrettico*, che riconosceva come solo piacere *vero e buono* il piacere intellettuale (*χαρά*; *εὐφροσύνη* vedi qui, p. 20 sgg.). Per di più vedremo (vedi p. 138) che tale concetto riappare in un passo dell'*Ortensio* di Cicerone, che mostreremo risalire, con ogni verosimiglianza, al *Protrettico* aristotelico, di cui l'*Ortensio* era, come tutti sanno, una imitazione.

Quanto alla frase, che segue subito dopo nel testo ciceroniano di Aristosseno, « cumque homini, sive natura sive quis deus, nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono cett. » anch'essa corrisponde alla dottrina aristotelica del *Protrettico* (fr. 61, p. 72, 2): *οὐδὲν οὖν θεῖον ἢ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις πλὴν.... ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως*. Ed è assai importante osservare che questa affermazione nel testo aristotelico del *Protrettico* veniva a proposito della confutazione, fatta da Aristotele dell'edonismo sensuale, che poneva come fine il piacere *corporeo* (*ea voluptas quae sensum moveret*), secondo risulta dalle parole di Cicerone che integrano questo frammento, come vide già il Rose (*ibid.*, l. 11 sgg.); *proprio dunque nel medesimo contesto in cui apparisce nel testo aristossenico del « De Senectute » or ora tradotto.*

E l'osservazione che il piacere *corporeo* è di ostacolo all'esercizio del pensiero, è dottrina che certamente professò Aristotele nel periodo in cui scrisse il *Protrettico*, ove il pessimismo mistico platonico era portato sino all'ultima conseguenza,[203] dichiarandosi ivi (fr. 60)[204] che l'unione dell'anima con il corpo è pari al supplizio che i pirati etruschi infliggevano ai loro prigionieri, legandoli vivi a cadaveri putrefacenti, e si aggiungeva (vedi qui, p. 21) che, essendo la vita umana condizione contro natura, la conoscenza sarà sempre *imperfetta*, finchè l'anima sarà *unita al corpo*.[205] Del resto anche nel VII libro del-

---

[203] Vedi qui p. 140.

[204] Nota che, come nel testo aristossenico di Cicerone, anche nel *Protrettico*, questa dottrina appare unita in un medesimo contesto (fr. 60) con quella della divinità della mente.

[205] Per la dottrina, professata da Aristotele in quel periodo, circa l'unione dell'anima con il corpo, considerata come stato contro natura e condizione di

l'*Etica Nicomachea* (p. 1153 a, 20 sgg.), e cioè nella massima riabilitazione che Aristotele abbia mai fatta del piacere, quando si è ormai staccato dal platonismo delle sue prime opere, si dichiara non esser d'ostacolo all' intelligenza quel piacere che deriva dall' *intelligenza* stessa,[206] bensì però quello di *altra natura* (ἀλλότριος), e perciò appunto il *piacere corporeo*. Il che è confermato (p. 1175 b, 1 sgg.) con varii esempi. Ed anche la stessa espressione *voluptas corporis quanta percipi posset maxima*, corrisponde all'espressione del *Protrettico* che citeremo sotto (p. 139).

Per di più, l' apparire questa dottrina nel passo che citeremo dell'*Ortensio* di Cicerone, ci confermerà sempre più che qui Aristosseno doveva, con grande probabilità, desumerla da Aristotele, e più propriamente dal *Protrettico*.

Segue ancora nel testo aristossenico di Cicerone l'obiezione che *dove domina il piacere non può essere nè la temperanza, nè la virtù*. Questa è un'argomentazione (inserita da Cicerone, come le altre, certamente di scorcio e liberamente) [207] che si comprende meglio se si pensa che Poliarco, nel suo encomio del piacere, diceva (vedi qui, p. 133) che la *giustizia*, e *in seguito* le *altre virtù*, erano state suscitate artifiziosamente dai legislatori, per opporsi al libero godimento del piacere. Orbene, che la controargomentazione riferita da Cicerone sia veramente tolta da quell'opera di Aristosseno, e che questi la desuma dal primo Aristotele, risulta in modo evidente dal fr. 86 di Aristotele, ove è detto *che chi pone come fine il piacere abolisce e distrugge la giustizia e le altre virtù tutte*. È infatti anche assai importante notare che in questo frammento di Aristotele meglio che nel testo ciceroniano si vede la corrispondenza all'argomentazione avversaria di Poliarco (nel testo di Aristosseno), il quale anch'egli aveva posto *in primo luogo* la *Giu-*

---

malattia, vedi il fr. 41, che si ha in miglior lezione nell'edizione del Kroll del commento di Proclo alla *Repubblica*, vol. II, pp. 349, 13 sgg.

[206] Vedi infatti anche nel *Protrettico* già questa dottrina stessa; mentre nel passo citato sopra dell'*Etica Nicomachea* (cfr. 1152 b, 16) si vede che altri Platonici, cioè sopratutto Speusippo, stimavan essere *ogni* piacere un male, e sostenevan che *tutti* i piaceri nuocciono all'uso dell' intelligenza e che il saggio non cerca il piacere, ma l'assenza di dolore (vedi fr. 57 Lang: *στοχάζεσθαι τοὺς ἀγαθοὺς ἀοχλησίας*). È chiaro dunque che il passo aristossenico di Cicerone è conforme alla dottrina più temperata del *Protrettico*, e non a quella dei più severi critici del piacere sorti nell'ambito della scuola platonica.

[207] È chiaro che Aristosseno, avendo fatto parlare così a lungo Poliarco, doveva ad Archita attribuire una risposta ben più ampia che non sia quella che abbiamo in Cicerone. È certo dunque che questi condensa.

stizia, ed anzi solamente su di essa aveva appositamente insistito, citando a conferma versi di poeti: mentre poi d'altra parte con il confronto con questa polemica aristossenica, riferita da Cicerone, prende nuova luce questo frammento di Aristotele, perchè si vede che esso doveva riferirsi in particolare al *piacere corporeo*, posto come fine dai Cirenaici, come del *piacere corporeo* parlavano Poliarco e la confutazione aristossenica. E di fatto abbiamo visto che la polemica di Aristotele contro l'edonismo era appunto rivolta contro i Cirenaici. Come pure sappiamo (p. 20 sgg.) che, quando Aristotele, nelle opere da lui pubblicate voleva designare il piacere spirituale, usava più precisamente, invece del vocabolo *ἡδονή*, le espressioni *εὐφροσύνη* e *χαρά*, e che non riteneva inconciliabile il piacere *spirituale* con la più alta vita etica.

È palese dunque che il testo di Cicerone risale realmente al dialogo aristossenico e che Aristosseno si serve, con ogni verosimiglianza, dell'opera del primo Aristotele. Infatti, tanto il testo di Cicerone come quello stesso del frammento di Aristotele, si comprendono meglio se si riconnettono con quello di Aristosseno, che ci riferisce in modo più ampio quella polemica antiedonistica, di cui nel frammento di Aristotele non abbiamo che uno spunto isolato e nel passo di Cicerone un conciso sommario, ciò che prova che tutti questi testi sono fra loro solidali e risalgono in ultima origine ad un' unica tradizione e fonte.

Si noti poi che il frammento citato di Aristotele è attribuito dal Rose all'opera essoterica *Sulla Giustizia*, ma per mera congettura, di cui il Rose stesso era incerto. Mentre, dal momento che abbiamo visto (vedi p. 43) appartenere (con ogni probabilità), come già pensava il Jäger, alla polemica contro l'edonismo del *Protrettico* il fr. 90 (che il Rose attribuiva anch'esso, per congettura, all'opera *Sulla Giustizia*), anche al *Protrettico* è probabile appartenesse questo frammento che è certo tolto ad una polemica contro l'edonismo. Per di più, poichè vedremo (p. 146 sgg.) che contro questo passo aristotelico polemizza Epicuro, in quell'*Epistola a Meneceo* che è tutta una polemica contro il *Protrettico* di Aristotele, quella ipotesi, già per se stessa la più verosimile, apparirà ottenere conferma.

L'aderenza della polemica di Aristosseno contro l'edonismo a quella del *Protrettico*, si scorgerà del resto più evidente dallo studio di un frammento dell'*Ortensio* di Cicerone, cioè di quell'opera ciceroniana che sul *Protrettico* aristotelico era modellata e che ci conservò alcune delle più preziose testimonianze su quel programma filosofico giovanile dello Stagirita. Questo frammento non si soleva sinora

mettere in rapporto con il *Protrettico*, perchè si negava che nel *Protrettico* aristotelico, fosse una tale polemica contro il piacere e che tale argomento ad un *Protrettico* convenisse. Questo abbiamo visto però (p. 47) essere un errore, se anche un annoso errore. E la miglior confutazione di esso è il fatto che in verità il frammento 61 del *Protrettico* contiene una polemica contro l'edonismo cirenaico, come pure la constatazione che nell'*Epistola a Meneceo* di Epicuro, la quale è una risposta al *Protrettico* di Aristotele, appare tale polemica ed è rivolta, come abbiamo visto, contro la scuola peripatetica e contro lo stesso *Protrettico* di Aristotele.

Ecco ora il frammento dell'*Ortensio*:

Fr. 81, Müller = Augustin. *Contra Iulian. Pelag.*, IV, 14: «Vide quid in *Hortensii dialogo* dicat Tullius, quae magis verba te delectare debuerant, *quam Balbi Stoicorum partis agentis*,[208] quae licet vera, tamen de parte hominis inferiore, hoc est de corpore, fuerunt et te nihil adiuvare potuerunt. Vide, quid iste *pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat.*

An vero, inquit (sc. Cicero), *voluptates corporis* expetendae, quae vere et graviter a Platone [*Tim.*, 69 D] dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum? Quae enim confectio est, inquit, valetudinis, quae deformatio coloris et corporis, quod turpe damnum, quod dedecus, quod non evocetur atque eliciatur voluptate? *Cuius motus, ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest.* Quis enim, cum utatur voluptate ea, *qua nulla possit maior esse*, attendere animum, inire rationes, cogitare omnino quidquam potest?[209] Cuius autem tantus est gurges, qui dies *et nocies sine ulla minimi temporis intermissione velit ita moveri suos sensus, ut moveantur in summis voluptatibus*? Quis autem bona mente praeditus non mallet nullas omnino nobis a natura voluptates datas».[210]

Anzitutto è importante notare che tutte le argomentazioni qui coincidono con quelle del passo aristossenico del *De Senectute* che abbiamo visto risalire alla dottrina del primo Aristotele. Per di più

---

[208] Queste parole sono assai importanti, perchè si vede che la polemica dell'*Ortensio* non era di fonte stoica, e perciò doveva essere accademico-peripatetica, quale era il *Protrettico*.

[209] Vedi *Etica Nicomachea*, VII, 12, p. 1152 b, 20 e qui, p. 136.

[210] Naturalmente, si intende, i piaceri *del corpo*, che sono l'argomento di tutta la confutazione. Vedi del resto nella linea immediatamente precedente: «moveri suos *sensus* in *summis voluptatibus*».

dalle parole di Sant'Agostino risulta chiaro che qui non abbiamo una confutazione stoica, e per ciò che essa deve essere di fonte accademico-peripatetica. In terzo luogo le parole *pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis*, dicono chiaramente che qui si aveva una polemica in cui la dottrina cirenaica, che poneva come fine il piacere fisico, era confutata da chi dava la preminenza alla contemplazione intellettuale, che è precisamente la posizione di Aristotele nel *Protrettico*, che poneva come sommo bene la contemplazione *φρόνησις* (vedi qui, p. 20 sgg.), e ove, come sappiamo da Cicerone stesso (vedi p. 46 e fr. Arist. 61), si confutava appunto l'edonismo aristippeo, dichiarandosi che l'uomo è nato per conoscere (*φρονεῖν*) e agire. Quanto poi alla citazione del *Timeo* di Platone, può venire da Aristotele stesso (che cita frequentemente il Maestro), ciò che sarebbe tanto più probabile in un'opera del periodo platonico, oppure essere un flosculo ciceroniano. Ma il rapporto con il passo di Aristotele e con le dottrine del *Protrettico* è evidente. E anche le espressioni che Cicerone usa riecheggiano espressioni aristoteliche del *Protrettico*. Confronta infatti: *voluptas ea qua nulla maior possit esse.... in summis voluptatibus*, e *Protr.*, fr. 55: *νεανικωτάτας ἡδονάς* (p. 65, 7),[211] (cfr. *Etica Nicomachea*, VII, 12, p. 1152 b, 16: *ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, καὶ ὅσῳ μᾶλλων χαίρει, μᾶλλον, οἷον τὴν τῶν ἀφροδισίων*: cfr. 1175 b, 2; 1119 a, 17; *Pol.* 1324 a, 38; *Part. an.* 663 b, 5). Lo stesso esempio a cui ricorre Cicerone, quando dice che nessuno vorrebbe vivere *tutta la vita* fra quei massimi piaceri corporei che impediscono l'uso dell'*intelligenza*, è consono a quell'altro del *Protrettico* (fr. 55), ove si dice che nessuno vorrebbe vivere *fra i massimi piaceri, senza uso di intelligenza*, nè passare *tutta la vita*, pur godendo ogni piacere, se fosse in stato di inattività, come quello del sonno.[212]

Si noti che tanto qui, come nel passo aristossenico e nel *Protrettico*, (vedi p. 72, 4 Rose *sensum moveret*, e qui, pp. 135, 138) la polemica è sempre contro quel piacere che è *movimento*, e piacere del senso (*voluptas corporis*, *ἡδονή*), ciò che si comprende, perchè Aristotele, a differenza di Speusippo, anche in quella sua prima etica, ammetteva il valore del piacere intellettivo, che chiamava però, più specificamente, come vedemmo, *εὐφροσύνη* e *χαρά*, espressioni che Cicerone rende, come sappiamo, con *animi laetitia*.

---

[211] Cfr. *νεανικὴ ἐπιθυμία* in *Et. N.*, VII, 6, 1148 a, 21.

[212] Vedi anche il passo dell'*Etica Nicomachea* citato nella nota precedente.

Che poi nell'*Ortensio* la polemica contro il piacere fosse più ampia che non apparisca da questo frammento, e seguisse veramente la stessa tradizione polemica della scuola peripatetica, si può provare ora dallo studio di altri frammenti dell'*Ortensio*.[213] Frammenti da cui si vede che anche Cicerone nell'*Ortensio*, seguendo Aristotele e i Peripatetici, riferiva esempi storici, sostituendone dei latini ai greci (come usa fare nelle altre opere filosofiche) e opponeva anch'egli [214] vite di saggi temperanti a vite voluttuarie; e, *come Aristotele nel « Protrettico », anzi parafrasando l'Aristotele del « Protrettico »*, concludeva [215] che la vita dell'anima unita al corpo è *vita contro natura* e degradazione dell'anima, e che i saggi non anelano che a morire alla vita corporea (*morturiunt*).

È palese dunque lo strettissimo rapporto tra il frammento citato sopra dell'*Ortensio* e il *Protrettico* di Aristotele; e alla sua volta è palese la stretta aderenza della risposta di Archita, nel testo di Aristosseno riferitoci da Cicerone, alla polemica contro il piacere del primo Aristotele, e in particolare del *Protrettico*.

Quanto ad Aristosseno, che in queste sue *Vite* facesse opera di letterato più che di storico, secondo l'uso del tempo, è cosa riconosciuta da tutti,[216] e già sono state osservate le inesattezze che vi apparivano,[217] e come, in particolare, le notizie sulla scuola di Pitagora ivi contenute abbiano massimamente contribuito a creare la leggenda pitagorica.[218] Ed in realtà erano queste di Aristosseno, *vite romanzate*, scritte per il gran pubblico, e perciò, come nota il Leo, « libere narrazioni », sotto l' influsso della scuola isocratea, che cercava l'effetto retorico,[219] anzichè la verità concreta, rimanendo perciò in margine fra il vero e l' immaginario.

---

[213] Fr. 73; 74; 76; 80; 78 Müller.

[214] Vedi per Aristotele qui p. 12.

[215] Vedi il fr. 61 di Aristotele, p. 72, 23 sgg., riferito da Sant'Agostino dalla conclusione dell'*Ortensio* di Cicerone, come da Sant'Agostino e dall'*Ortensio* di Cicerone è riferita appunto la confutazione dell'edonismo citata qui sopra e da noi attribuita al *Protrettico*.

[216] Vedi Fr. Leo, *Die Griechisch-römische Biographie*, p. 103 sgg.

[217] Nota anche, nel discorso citato a p. 133, la confusione fra i versi di Sofocle e quelli di Euripide.

[218] Vedi Schwartz, *Fünf Vorträge über den griech. Roman*, p. 112 sgg.

[219] Il carattere retorico è evidente anche dallo stile del discorso di Poliarco, citato sopra; in cui, per esempio, non si dice *ὁ ἄνθρωπος*, ma ripetutamente *ἡ ἀνθρωπίνη φύσις* e *ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως σύστασις*. Confronta anche le forme verbose: *ὅταν ἐξουσίας ἐπιλάβωνται μέγεθος ἀξιόχρεων*

Tali del resto erano le simili narrazioni di Senofonte, come la *Vita di Agesilao*, e gli encomii di Isocrate. E del resto questo carattere romanzato della biografia peripatetica conosciamo assai bene ora dalla *Vita di Euripide* di Satiro, un altro peripatetico, illustre biografo come Aristosseno, citato dagli antichi fra i maggiori di quella scuola, quale esempio di quel tipo di biografia. *Vita di Euripide* di Satiro che abbiamo ora appreso da un papiro,[220] con molta meraviglia, aver avuta forma di un dialogo (come elementi dialogici, a quanto vedemmo, erano nella *Vita di Archita* di Aristosseno, a cui appartenevano il discorso di Poliarco e la risposta di Archita da noi studiati or ora) e aver attinto a piene mani alla leggenda e all'aneddotica.

Se tale era il tipo di quelle biografie, è poi tanto più sicuro che i discorsi fatti in privato ivi riferiti, come questo di Poliarco e di Archita, che non risultavano da alcun documento storico, dovessero essere, secondo la consueta prassi degli antichi, libere creazioni del biografo stesso. E come Socrate era stato, nei dialoghi platonici, l'espositore delle dottrine di Platone e della scuola, e Senofonte faceva parlare Socrate di cose di cui mai si era occupato, è naturale che qui Aristosseno facesse parlare Archita secondo le dottrine proprie, desunte dalla tradizione del maestro suo Aristotele. E del resto il confronto letterale fatto sopra (p. 136) con il fr. 86 di Aristotele ne è una chiara prova, e conferma ciò che avevano già osservato altri, tra cui lo Hirzel,[221] i quali (pur non avendo scorti i raffronti da me notati con il primo Aristotele e con i testi ciceroniani) ritenevano che questi «mezzi dialoghi»[222] dovessero essere composti con la medesima libertà usata dai poeti.

D'altra parte anche la verosimiglianza — che è quella a cui solamente badavano i più scrupolosi fra gli antichi, come lo stesso Tucidide — era in tal modo conservata, perchè la polemica platonico-aristotelica contro il piacere e il colorito mistico che essa assumeva nel *Protrettico*, era certamente affine alla dottrina pitagorica. Vedremo del resto più oltre (vedi p. 159 sgg.) come altre dottrine riferiva Ari-

---

ἐχούσης: ὅταν ᾖ ἡ ὑποκειμένη ὕλη τῶν θαυμαζομένων ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως: ὅσα κατὰ τὰς ἀπεργαζομένας τέχνας διηκριβωμένα φαίνεται: ἀνακύψαι τὸ τῶν ἀρετῶν εἶδος: τὸ τῆς πλεονεξίας γένος.

[220] *Oxyrh. pap.*, vol. IX, p. 124 sg.; vedila ora in Arnim, *Supplementum Euripideum*, p. 3 sgg.

[221] Vedi Hirzel, *Der Dialog*, I, p. 335.

[222] Lo Hirzel si riferiva particolarmente al fr. 15, che è il nostro frammento citato da Ateneo.

stosseno da Archita, o ad Archita attribuiva, che erano strettamente affini a quelle del primo Aristotele. Si noti d'altro lato che la maggior parte delle opere falsificate di Archita, furono falsificate dalla scuola peripatetica.[223]

Per di più, quanta libertà questi antichi si sentissero autorizzati ad usare, in questi discorsi che introducevano nelle loro opere biografiche o filosofiche, appare dall'esempio stesso di Cicerone, nel passo citato sopra del *Catone Maggiore*, che desume tacitamente la sua materia dal dialogo immaginato da Aristosseno fra Archita e Poliarco, ma finge che tale discorso Archita l'avesse tenuto invece con Caio Ponzio Sannita, alla presenza di Platone, senza accorgersi che a questo ostava la cronologia, come fu già rilevato da tutti i commentatori di Cicerone.[224]

Del resto a noi lo studio di questa parte dell'opera aristossenica è massimamente utile per comprendere l'origine polemica del frammento 86, trascritto sopra (p. 136), di Aristotele e la risposta ad esso di Epicuro.

Come Aristosseno conservasse il criterio della verosimiglianza nella risposta di Archita a Poliarco, abbiam già visto. Importa ora mostrare che la stessa verosimiglianza egli cercò nel discorso di Poliarco. Sappiamo infatti da Eliano (*V. H.*, VIII, 4) di un Poliarco ateniese, famoso per le sue stranezze di gaudente, spendereccio, che faceva fare pubblici funerali ed epigrafi ai suoi galli e ai suoi cani. Ateneo però non accenna ad alcuna sua pretesa filosofica, e d'altra parte l'essere questo Poliarco di Atene, e l'apparire invece verosimilmente il Poliarco di Aristosseno quale suddito di Dionigi di Siracusa, che egli chiama il « nostro re », fa pensare che Aristosseno volesse richiamare, sì, il nome di un gaudente famoso, ma permettendosi la libertà artistica di attribuirgli più facilmente dottrine desunte, qua e là, da pensatori dell'età platonica e posteriore. Anzi il rapporto fra questo Poliarco, il campione dell'edonismo di Aristosseno, e il Poliarco gaudente ateniese, ci può dar ragione del nome dell'edonista che, insieme con Filebo difende la dottrina del piacere nel *Filebo* di Platone, nome di cui i commentatori di Platone non sanno trovare l'origine e che non è punto un nome parlante come Pausania, Filebo o Trasimaco.

---

[223] Vedi Pauly-Wissowa, s. v. *Archytas*, col. 601.

[224] Cade così ogni possibilità di dubitare che il discorso di Archita, riferito da Cicerone, non sia quello corrispondente al discorso di Poliarco, ma un altro, fatto in altra circostanza, perchè appunto la finzione di una diversa circostanza riuscì a Cicerone così male da farlo cadere in un errore cronologico.

Ad esso infatti, con qualche verosimiglianza, a quanto si può ora giudicare, Platone diede il nome di Protarco, per richiamare quello di Poliarco, il voluttuario, e attribuire a lui quelle tendenze di pensiero che erano della generazione sua, come appunto fece Aristosseno. E invero abbiamo visto come in molti punti il discorso di Poliarco echeggi pensieri e rifletta atteggiamenti del discorso di Callicle nel *Gorgia*; discorso in cui Platone aveva, in bellissima sintesi, e con così vivido vigor di vita e di arte, espresse le tendenze dei più arditi fra i discepoli dei sofisti sorti fra gli uomini d'azione nella dura politica realistica dell'età della guerra del Peloponneso.[225] Anzi un più intimo e penetrante confronto del discorso di Poliarco in Aristosseno (strettamente congiunto alla tradizione delle opere dell'Aristotele perduto, e sopratutto al *Protrettico*) con il discorso di Callicle nel *Gorgia*, ci sarà preziosissimo ora, dopo ciò che sappiamo, per renderci conto del carattere di quelle prime opere di Aristotele che per tanta parte si riconnettono agli scritti di Platone, pur trovando una loro originalità in certe geniali variazioni e applicazioni.

Tanto Callicle (*Gorgia*, 483 E) come Poliarco, proclamano entrambi la doverosa e assoluta prevalenza e validità della legge di natura, sola retta e sana, sopra le convenzioni; ed entrambi, nel modo più reciso e ardito, affermano che non bisogna frenare e render domi i desiderii, ma saziarli (*Gorgia*, 491 E sgg.). Entrambi pure affermano che le virtù, e sopratutto la temperanza e la giustizia (*Gorgia*, 492 A-D), sono convenzioni umane *contro natura* e lustre senza valore alcuno, e che son ceppi dell'uomo e contrarie a felicità, e che tali ceppi posero, all'uomo forte e libero e ardito, i legislatori, per spaventarlo e domarlo all'eguaglianza, in pro' dei deboli e pusilli, creando così la finzione della giustizia come eguaglianza sociale (*Gorgia*, 483 sgg.). Entrambi finalmente si servono di esempi storici desunti dai popoli dell'oriente, e in particolar modo dall' imperialismo persiano (*Gorgia*, 483 D sgg.), esempi storici di cui certo si servirono per un simile proposito Aristotele (nelle opere perdute) e la sua scuola.

Sin qui l'aderenza è notevolissima, se non che si deve notare che diverso è *l'argomento e l'assunto* del discorso di Callicle da quello di Poliarco. Il discorso di Callicle ha per soggetto *il diritto e la giustizia*, quello di Poliarco, *il piacere fisico*. È chiaro dunque che l'Ari-

---

225 Vedi su ciò il mio studio su *Antifonte sofista ed il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, nella *Nuova Rivista storica*, 1917, n. 3, p. 18 sgg. dell'estratto.

stotele giovanile, da cui, almeno in parte, a quanto vedemmo, deriva la polemica di Aristosseno, si servì dell'opera del suo maestro Platone, rivolgendone le argomentazioni e gli spunti polemici ad altro fine, ed in ciò fu seguito da Aristosseno. E sopratutto Aristotele fu fortunato — come prova il continuarsi (a quanto abbiamo visto) di questo spunto polemico contro l'edonismo dal primo Aristotele sino alla più tarda età imperiale — nell'essersi servito degli esempi storici di popoli illustri, non, *come era più facile e naturale*, per una polemica intorno al *diritto*, in rapporto con la forza (al cui proposito se ne serve Callicle nel *Gorgia*), ma per la polemica contro l'*edonismo*.

Tuttavia anche il passaggio dalla polemica sulla giustizia alla polemica contro l'edonismo, era stato segnato da Platone stesso, appunto nel *Gorgia*, non però nel discorso di Callicle, ma nella discussione dialettica a cui Socrate lo costringe. Socrate infatti, per confutare il principio di Callicle che sola e vera giustizia sia il diritto del più forte, costringe accortamente Callicle a stabilire quale sia il fondamento della morale, se cioè sia veramente, come Callicle prima diceva, l'appagamento assoluto e incondizionato dei desideri e il godimento che ne deriva (*Gorgia*, p. 492 sgg.). Di qui poi passa alla critica dell'edonismo ; e distingue i piaceri buoni e cattivi (494 E), e i piaceri che derivano dalla replezione dell'organismo (496 E sgg.), e cerca di dimostrare l'esistenza di piaceri misti, e cioè irreparabilmente uniti al dolore ; onde finisce per concludere che il piacere e il bene non possono essere considerati identici e che il piacere non reca la felicità (497-501 E).

Orbene i capisaldi di questa critica riappariranno in Aristotele, che distinguerà nel *Protrettico* piaceri buoni dai cattivi (vedi p. 21), e farà, come dimostrammo, una serrata confutazione dell'edonismo, basandosi su questi fondamenti platonici.

E questa critica avrà pur sempre presente Epicuro, che anch'egli si dovrà difendere dall'accusa di non volere freno ai desideri (vedi qui, p. 151 sgg.), come facevano sostenere Platone e gli Aristotelici a Callicle e a Poliarco, e dovrà dimostrare che non esistono piaceri *cattivi* in sè, avendo, come dimostrerò altrove, presenti appunto queste precise argomentazioni platonico-aristoteliche. E sosterrà che non è possibile la contemporaneità nello stesso soggetto di piacere e di dolore quale era affermata da questi suoi avversari, i quali su tale argomento fondavano la loro confutazione dell'edonismo. E, come vedremo (vedi p. 153 sgg.), appunto per combattere queste argomentazioni, che da Platone ad Aristotele ad Aristosseno si continuavano, fondandosi sulla

tesi da essi attribuita agli edonisti che non si debba resistere ai desiderî, Epicuro darà una particolare e meno naturale disposizione alla sua esposizione e difesa dell'edonismo nell'*Epistola a Meneceo* e usufruirà ivi persino di dottrine dei suoi avversarî.

Il primo Aristotele e i suoi discepoli (come Aristosseno) accortamente si servirono dunque dell'episodio di Callicle nel *Gorgia* di Platone, rendendo fondamentale quell'argomentazione che era accessoria, e rivolgendo alla parodia della dottrina dell'edonismo quella che era stata la geniale parodia platonica della dottrina immoralistica della giustizia, sorta in Atene nel tragico periodo della guerra del Peloponneso.

Ed, in verità, il discorso di Poliarco, non solo ha comuni varii lineamenti con quello di Callicle, ma riprende concezioni filosofiche di uno dei più arditi fra gli uomini che avevano retto il timone dello Stato in quell'asprissimo conflitto del mondo greco.

Vedemmo infatti come Poliarco affermasse, non solo come le virtù fossero un artifizioso edifizio creato dai legislatori in antagonismo alla natura, ma che la giustizia e le altre virtù erano state fatte « emergere » dai legislatori per opporsi al giusto desiderio naturale di godimenti corporei. L'origine di questo illuministico paradosso si scorge meglio a chi pensi alle dottrine di Crizia, uno dei trenta oligarchi, che assunsero, con l'appoggio di Sparta, il governo di Atene, dopo la sconfitta che pose fine all'egemonia ateniese. Egli infatti insegnava (fr. 25 Diels) che, per opporsi allo stato di natura e al suo carattere selvaggio,[226] un uomo astuto avrebbe suscitato nelle turbe la persuasione che esista una divinità che punisce i malvagi, onde la religione null'altro sarebbe che un inganno ideato da un accorto pensatore per tenere in freno le folle.

È ora chiaro dunque, non solo come Aristosseno raccolga in un sol foco ed esageri, ad arte, nel discorso di Poliarco, dottrine dell'età platonica; ma anche perchè su motivi politici si imposti la polemica di Aristotele stesso e dei suoi discepoli, come Eraclide Pontico, contro l'edonismo. Abbiamo visto infatti come nel fr. 82 Aristotele amaramente alludesse, nella sua polemica circa la giustizia, agli Ateniesi

---

[226] Nota come questo frammento — che è di un'opera destinata al gran pubblico, un dramma satiresco, e che importava ben altra responsabilità che un discorso immaginario, di carattere parodico, come quello fatto pronunciare, per ragioni polemiche, da Aristosseno a Poliarco — la dottrina immoralistica ha forme ben meno ardite che non nel discorso di Poliarco.

dell'età precedente (cioè appunto l'età della guerra del Peloponneso) i quali avevano perduto la loro città; e come Eraclide Pontico, nella sua polemica contro l'edonismo, riconnetta (vedi p. 8 sgg.) la rovina di Atene con la sua antica τρυφή. Per essi dunque la rovina di Atene deriva dall'applicazione delle dottrine dell'età sofistica che sconvolse i fondamenti della virtù e della giustizia e vi sostituì l'esaltazione del piacere e delle passioni.

Ma sopratutto è ora chiara, con il confronto del discorso di Poliarco e della stessa risposta di Archita presso Cicerone, l'origine polemica del fr. 86, citato sopra, di Aristotele: « Se si pone come fine il piacere (ἡδονή), si distrugge la giustizia e insieme con la giustizia ogni altra virtù ».

E palese diviene pure, allo stesso tempo, la risposta polemica di Epicuro, nel § 132 dell'*Epistola a Meneceo*, contenuta appunto in un periodo di questa epistola che *segue immediatamente*, al luogo tradotto sopra (p. 40 sgg.) e che abbiamo veduto essere una replica polemica alle argomentazioni contro l'edonismo di Eraclide e di Aristotele stesso nel *Protrettico*. Riferirò perciò anche i periodi tradotti sopra di quella replica, perchè si scorga meglio la connessione e l'unità di queste difese di Epicuro contro i platonico-peripatetici, avversari dell'edonismo:

1) « Quando noi dunque diciamo che il fine è il piacere, non intendiamo parlare dei piaceri dei dissoluti e di quelli *che son propri di una vita godereccia*, come credono certuni che non conoscono la nostra dottrina o le sono avversi, o male l' interpretano, ma il non soffrire quanto al corpo e non aver perturbamento dell'anima. Perchè non *banchetti* o feste continue, nè godersi giovanetti o donne, nè pesci o altro che offra mensa sontuosa, rendono dolce la vita, ma *sobria ragione* che indaghi le cause di ogni scelta o avversione e discacci le erronee opinioni onde gli animi son colmi di inquietudine.

2) « Di tutte queste cose è principio e il *massimo bene* la prudenza (φρόνησις, la sapienza pratica),[227] e perciò anche della filosofia è più pregevole la prudenza, origine di tutte le altre virtù;

3) « perchè c' insegna che non c' è *vita di piacere* (οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν), se non è vita prudente e saggia e bella e *giusta*, nè vita prudente

[227] Per il valore di φρόνησις in Epicuro, diverso da quello che aveva presso il primo Aristotele, vedi il mio studio in *Atene e Roma*, 1933, p. 44.

e saggia e bella e giusta, se non è vita di piacere. E certo le *virtù* sono *connaturate* (*συμπεφύκασι*) a *vita di piacere*, e vita di piacere è *indissolubile da esse* ».

Abbiamo qui tre spunti polemici contro il primo Aristotele e la sua scuola, spunti che ho distinto tipograficamente, appunto perchè vanno considerati a parte, per scorgerne poi meglio i caratteri comuni. Del primo spunto abbiamo già trattato sopra (p. 41 sgg.), non sarà necessario perciò se non fare qualche breve osservazione. Che esso sia polemico risulta chiaramente dalle stesse espressioni del testo che distinguono i vari avversari. E che contenga echi polemici contro il *Protrettico* di Aristotele e la sua scuola, notammo già, mettendo in rilievo anche l'eco formale che vi appare in quella « ragione sobria » *νήφων λογισμός*. Gioverà aggiungere (perchè appare ora più chiaro da quanto si è detto sopra) che l' intenzione polemica e *occasionale* si rivela palese anche dallo stesso atteggiarsi qui nelle singole espressioni la dottrina di Epicuro diversamente da quale appare in altri passi, pur essi polemici, ma con altra intenzione. Infatti l'Epicuro che qui dice, « ciò che rende dolce la vita è la *sobria ragione*», e non la gioia sensuale dei banchetti e dei piaceri di Venere, pare veramente diverso pensatore da quello che diceva : « Principio e radice di ogni cosa è il piacere del ventre » (fr. 419), o che scriveva (vedi p. 23) « di non sapersi fare un concetto del bene, se ne detraeva i piaceri del gusto e di Venere ».

Come Epicuro cercasse, e in gran parte attuasse, una conciliazione fra questi due atteggiamenti, vedremo altrove; ma è pur chiaro ora che atteggiamenti varii egli assunse, talvolta espressi in affermazioni accentuatamente sensuali, talvolta invece intonati a una ben diversa elevatezza e intellettualità, a seconda del diverso proposito polemico a cui obbedisce, nell'esposizione della sua dottrina.

Quanto al secondo spunto, cioè alla proclamata superiorità della prudenza sulla filosofia, abbiamo mostrato già (a. 1933, p. 44) esaurientemente essere diretto contro il *Protrettico* di Aristotele e l' intellettualismo della sua scuola. Sarà opportuno però richiamare qui l'osservazione fatta precedentemente (vedi loc. cit.), circa il dimostrarsi questo atteggiamento polemico e occasionale, in modo sicuro, anche nella esagerazione che conduce Epicuro ad affermare cosa in realtà non consentitagli dalla logica della sua dottrina. La prudenza non può infatti essere per Epicuro, come qui dice, « il massimo bene », per la contradizion che nol consente. Il massimo bene

è infatti, come dice sopra Epicuro stesso, il piacere. La prudenza usurpa dunque qui un primato che nella dottrina epicurea non le compete e non le è concesso. Ma non è questo il solo caso [228] in cui Epicuro si contradice per quella passione polemica con cui assale la dottrina del primo Aristotele, e onde qui vuole detronizzare la conoscenza teoretica aristotelica, la filosofia, considerata la regina del sapere e della vita, da Aristotele e dal suo discepolo Stratone di Lampsaco, per sostituirvi quella che, sopratutto nel primo sistema aristotelico, era la sua ancella, di cui nè gli Dei nè gli uomini in stato di perfezione avrebbero bisogno, cioè la prudenza.[229]

Il terzo spunto si riattacca immediatamente al secondo, in una unità indissolubile, anche formalmente, sì che dovetti spezzare il periodo per distinguerlo dal secondo, ciò che ne conferma sempre più l' indivisibile connessione polemica. E che esso sia contro il primo Aristotele, anzi, con probabilità, contro lo stesso *Protrettico*, contro cui è diretta tutta la polemica di questa epistola, appare già di subito chiaro dal frammento citato sopra di Aristotele, ove è detto che chi pone come fondamento il piacere annulla la giustizia e con la giustizia le altre virtù, e da tutta la polemica a cui si riconnette, e che abbiamo posta in luce.

Gioverà aggiungere però che di ciò sono conferma, sia l'atteggiamento e il colorito particolare che vien prendendo questa enunciazione della dottrina di Epicuro, sia singoli echeggiamenti formali che riveleremo.

E anzitutto, l' Epicuro il quale qui afferma che le virtù sono *connaturate* a vita di piacere e *indissolubili* da essa, non sembra lo stesso filosofo che dice altrove (fr. 116): « Io invece [230] invito ad assidui piaceri e a non vane (*κενάς*) *e stolte* (*ματαίας*) *virtù* che abbiano *perturbatrici* (*ταραχώδεις* !) speranze di buoni frutti ».

E allo stesso modo l' Epicuro che scrive, non esservi vita di piacere se non vita *bella* e giusta e saggia, non parrebbe di nuovo essere quello che scriverà (fr. 512): « *Sputacchio il bello morale* [231] e quelli che vanamente lo ammirano, *quando non dia alcun piacere* »; oppure

---

228 Vedi infatti le mie osservazioni in *Annali Sc. Norm. Sup. di Pisa*, 1933, p. 352.

229 Vedi qui a. 1933 a p. 44 n.

230 Quest' *invece* (*δέ*) è significativo, perchè indica appunto l'intenzione di distinguersi polemicamente da altri filosofi.

231 *τὸ καλόν*, cioè, secondo l'uso filosofico greco, il bello morale; cfr. del resto il fr. 70 che cito subito dopo.

(fr. 70): « Bisogna onorare *la bellezza morale* (*τὸ καλόν*) e *la virtù* e le cose consimili, se danno piacere, *se no, farne a meno* (*χαίρειν ἐατέον*) ».

È evidente dunque che Epicuro anche qui, nella vivacità dell'espressione e nella occasionalità della polemica, atteggia variamente il suo pensiero, non evitando contradizioni formali e, in qualche misura, più che formali. E come in alcuni momenti, per reazione a quel misticismo etico e a quell' intellettualismo che prevale nella scuola avversaria, è condotto ad esagerare quell'elemento sensuale e materiale che sta ancora a fondamento del suo edonismo, così nel passo dell'*Epistola a Meneceo* che ora abbiamo preso a studiare — per evitare che la sua dottrina sottostia alle obiezioni mosse contro l'edonismo da Aristotele e dai suoi discepoli, e che si possa ad essa opporre che, stabilendo come fine il piacere si distrugga il fondamento delle virtù — bada bene ad affermare che per lui le virtù sono « *connaturate* con la vita di piacere », frase che prende una ben nuova significazione ora che sappiamo che gli avversari peripatetici, facendo eco al loro maestro Aristotele, facevano affermare dagli edonisti essere le virtù « un artifizioso edifizio *contra natura* » e una creazione di legislatori in odio all' istinto naturale che tende al piacere e che solo è sano e benefico.

È assai probabile del resto che nel discorso di Poliarco presso Aristosseno, e precisamente in quella parte che riguardava la giustizia, Aristosseno rivolgesse le sue allusioni polemiche proprio contro una imprudente esagerazione epicurea del genere di quelle che abbiamo indicate sopra, e che Epicuro si affretti poi a correggere. È infatti assai significativo che Poliarco citi, dileggiandoli, quei versi di Sofocle e di Euripide in cui essi esaltavano l'*occhio onniveggente* e la *bellezza della giustizia* (vedi p. 133); orbene Plutarco, nel suo *Contra Coloten*, 1124 E, dopo avere citato il frammento 512 di Epicuro, tradotto sopra, in cui Epicuro afferma di sputacchiare il bello morale, se non reca piacere, aggiunge che gli Epicurei deridono i bei versi tragici: « ....vi è L'occhio della Giustizia onniveggente », e: « v'è presso il dio e da vicino scorge », riferendosi evidentemente a testi epicurei (forse di Colote o di Metrodoro) che debbono avere data origine alla polemica di Aristosseno e alle prudenti correzioni successive di Epicuro.[232] Abbiamo così una nuova prova che i discepoli di Aristotele, combattendo l'edonismo, hanno di mira sempre, almeno indirettamente, l'etica di Epi-

[232] Nota che questo passo di Plutarco deve essere di origine accademica, come provano i testi di Senocrate e di Platone ivi citati.

curo. Altri rapporti fra il discorso di Poliarco e i testi epicurei abbiamo del resto già indicati qua e là nelle note.

Ma vi è di più. Anche la tradizione riconnetteva, come vedremo, questo passo dell'*Epistola a Meneceo* con la polemica degli avversari dell'epicureismo, i quali opponevano appunto i *φιλήδονοι*, gli amici del piacere, ai *φιλοδίκαιοι* e ai *φιλόκαλοι*, cioè (vedi Arist., *Etica Nic.*, 1099 a, 11) agli amici della giustizia e del bello. Infatti l'epicureo Cassio, scrivendo a Cicerone, che è un seguace dell'Accademia, e che, come vedemmo, continua, con i medesimi argomenti usati dall'Aristotele del periodo accademico, la polemica contro l'edonismo epicureo, proclama fieramente, riferendo le testuali parole di questa lettera di Epicuro, non esser possibile vivere una vita di piacere, se non è vita bella e saggia e giusta, e che quelli che Cicerone e i suoi accademici (*vobis*) giudicano gli amici del piacere, sono gli amici della giustizia e della bellezza morale: v. Cic., *Ad fam.* XV, 19, 2 sgg.: «Ipse Epicurus.... dicit *οὐκ ἔστιν ἡδέως ἄνευ τοῦ καλῶς καὶ δικαίως ζῆν*.... et ii qui vobis *φιλήδονοι* vocantur, sunt *φιλόκαλοι καὶ φιλοδίκαιοι*».[233]

E ancora. La stessa *Massima capitale* V, che è il riecheggiamento del passo studiato ora di questa epistola, rileva chiaramente anche nella forma, i suoi rapporti con la scuola accademico-aristotelica. Tale massima dice infatti: «Non è possibile vita di piacere (*ἡδέως ζῆν*) senza che (*ἄνευ*) sia saggia, bella e giusta, nè vita saggia, bella e giusta senza che sia (*ἄνευ*) vita di piacere;[234] a chi manchi ciò donde (*ἐξ οὗ*) deriva vita saggia bella e giusta, non può vivere vita di piacere».

Orbene le stesse formule *οὐκ ἄνευ* e *ἐξ οὗ*, usate, come qui, per determinare le condizioni necessariamente richieste per la vita felice, appartengono alla terminologia peripatetica, come appare dall'*Etica Eudemea* di Aristotele (1214 b, 12 sgg.) e dal frammento 77 di Senocrate, il compagno di Aristotele nell'Accademia e negli stessi primi anni in cui Aristotele si allontanò dall'Accademia: *τὴν εὐδαιμονίαν*

---

233 Che l'argomentazione del primo Aristotele contro l'edonismo, desunta dal non essere possibile porre come fondamento della vita il piacere senza distruggere la giustizia e le altre virtù, fosse poi dalla scuola rivolta ad Epicuro, risulta da Massimo Tirio XXXIII, 3, Hobein (= IV, 3 Duebner). La testimonianza manca all' Usener.

234 Per la lezione della seconda parte di questa massima, vedi il mio Epicuro, *ad loc.*, e le mie aggiunte in *Aegyptus*, 1933, p. 419, in cui dimostro l' impossibilità, anche teoretica, di tutte le altre lezioni proposte.

ἀποδίδωσι.... ἐξ ὧν, ὡς τὰς σπουδαίας ἕξεις[235] *τε καὶ διαθέσεις (λέγων),... ὧν οὐκ ἄνευ..., ὡς τὰ ἐκτός.*[236]

Epicuro dunque, rispondendo polemicamente agli avversari, foggia la sua risposta secondo i moduli della terminologia avversaria, perchè corrisponda a quelle condizioni che da essi erano considerate come essenziali. È chiaro dunque che la sua dottrina, che si formò appunto negli anni in cui più infieriva la polemica di Aristotele e dei suoi compagni contro l'edonismo, ne subì fortemente l' influsso e si atteggiò variamente secondo le esigenze di tale polemica.

D'altra parte non si arrestano qui i raffronti fra questa polemica peripatetica, quale appare nel dialogo aristossenico, e gli scritti di Epicuro.

Poliarco nel discorso di Aristosseno, come abbiam visto, proclamava che « La natura, quando ci parla con la sua voce, ci comanda di seguire il piacere (corporeo) e che e l'opporsi ad esso e rendere schiavi e domi i desideri non è da persona saggia e avventurata, nè di chi comprenda quale è la condizione della natura umana ». Orbene, Epicuro bada, sì, a far pur egli parlare con libera voce la natura ; ma non già per bandire che si debba cercare la gioia corporea, bensì per farle proclamare che basta alla felicità *evitare il dolore* del corpo e cercare la pace dell'*anima priva di timori e di affanni* :

nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit mente fruatur[237]
iucundo sensu *cura semota metuque?*
(Lucr., II, 16 sgg.).

Cfr. *Sent. Vat.*, 33: « Grida la carne, *non aver fame, non aver sete, non aver freddo.* Questo chi abbia e speri di avere, anche con Zeus potrebbe contendere in beatitudine ».

Nè basta : chè nel discorso di Poliarco e appunto nel passo tradotto qui sopra, al mònito della natura di seguire il piacere, teneva

---

[235] Cfr. Epic., *ap. Diog. L.*, X, 117, fr. 226 e le mie osservazioni in *Aegyptus*, loc. cit., p. 422 sgg.

[236] Per questa fraseologia, prettamente aristotelica, vedi anche Bernays, *Die Dialoge d. Aristoteles*, p. 160 e p. 83, che naturalmente non pensava ad Epicuro.

[237] Si intende *ἡ ἀνθρωπίνη φύσις*, secondo l'uso di Epicuro : vedi il mio articolo in *Mélanges Bidez*, p. 21 sgg. ; cfr. *Sent. Vat.*, 37 ; Polistr. Epic., *π. ἀλ. κατ.*, col. 23 a 4 sgg. W.; vedi del resto anche le espressioni di Poliarco, in Aristosseno, citato a p. 140 n. 212, e la n. 239.

dietro l'avvertimento di non *fuggire nè render domi i desideri che al piacere corporeo ci spingono*. Ed ecco che Epicuro corregge (*κ. δ.* XXVI): « Fra i desideri, quelli *che non importano sofferenza corporea, se non sieno saziati, non sono necessari*; ma facile è dissiparne lo stimolo, quando si veggono essere desideri di cose difficili a procurarsi [238] o apportatori di danno ». E ancora (*Sent. Vat.* 21): « Non violentare la natura,[239] *ma persuaderla* (*πειστέον*), e la *persuaderemo* (*πείσομεν*), se sazieremo i desideri necessari e quelli naturali, se non nuocciano, quelli nocivi aspramente refutando ». Riguardo a questo passo è poi assai interessante osservare che il rapporto polemico da noi rivelato ci dà finalmente ragione della lezione del testo, sinora inesplicata. Infatti, poichè il senso pareva dovesse essere evidentemente che bisogna obbedire alla natura, restava l'alternativa, o di credere che Epicuro avesse usato un solecismo, dando a *πείσομεν* (che non è usato se non nel senso attivo di *persuadere*) il senso mediale di *ubbidire*, oppure di correggere, con il Bailey, *πείσομεν* in *πεισόμεθα*; ma ora si vede che il testo è corretto, e che Epicuro non ha commesso un solecismo; ma, *per opporsi alle obiezioni degli avversari*, ha affermato che la natura, in fatto di desideri, può essere *persuasa*, frenando i suoi stimoli, dove è utile, e dimostrando che i suoi desideri non sono necessari, ove sieno dannosi.[240] Aperta risposta alle accuse mosse dagli avversari contro l'edonismo. Vi sono infatti per Epicuro, come vedemmo (oltre i desideri *naturali e necessari* e quelli *non naturali e non necessari*), desideri *naturali*, sì, ma *non necessari*; e per essi deve intervenire tale opera di persuasione verso la natura, nel far compren-

---

238 La giusta lezione *ὅταν δυσπορίστων* (*δυσπόριστον* ha la tradizione non interpolata B P, l' impossibile *δυσπόριστοι* i *deteriores*) *ἢ βλάβης ἀπεργαστικαὶ δόξωσιν εἶναι*, fu ristabilita da me nei miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 1933, p. 71 sgg. Naturalmente *δυσπόριστον* ⟨*ᾗ*⟩ *ἢ βλάβης κτέ.* dell' Usener non è possibile, perchè lo stimolo, *ὄρεξις*, non può essere *difficile da procurarsi* (*δυσπόριστος*), nè è possibile la vulgata *δυσπόριστοι ἢ βλ.*, perchè i desideri non sono *difficili da procurarsi*, bensì di *cose difficili da procurarsi*, cioè appunto *δυσπορίστων*, come corressi io, seguendo le tracce dei codici non interpolati.

239 Anche qui la natura umana, vedi la nota 237.

240 Nota che anche un attento esame del rimanente della sentenza prova che *πείσομεν*, « persuaderemo », è la vera lezione. Infatti essa conviene con l'espressione che segue, « saziando i piaceri *naturali* (*φυσικάς*) *se non nuocciano* ». Perchè, se bisognasse assolutamente « obbedire alla natura », bisognerebbe saziare *anche questi piaceri* che sono detti espressamente *naturali*. Del resto anche l'ultima frase, *πικρῶς ἐλέγχοντες*, fa, in qualche modo, pensare a *πείσομεν* « persuaderemo ».

dere ad essa che, pur essendo desideri naturali, non è necessario che sieno saziati.[241]

Sono appunto queste massime che facevano esclamare a Seneca: « non dicam quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum ministram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito »; e ancora: « nec aestimant voluptas illa Epicuri.... quam sobria et sicca sit » (*ad Gall. de v. b.*, 13, 2). Nè per altra ragione il neoplatonico Porfirio trovò utile saccheggiare a questo proposito gli scritti di Epicuro nel suo *De abstinentia.*[242] Si vede dunque quanto sia giovata ad Epicuro la polemica contro il primo Aristotele e i suoi discepoli, per dare un nuovo tono di elevazione spirituale al suo edonismo.

E in verità quanto ad Epicuro importasse premunirsi contro la polemica di questi suoi avversari, che condannavano l'edonismo, accusandolo, come vedemmo, di proclamare che non è giusto opporsi al dominio dei desideri, appare dall' importanza che Epicuro dà appunto a quella sua teoria dei desideri in quell' *Epistola a Meneceo* che è una risposta al *Protrettico* di Aristotele, come pure dalla stessa origine di questa dottrina. Infatti si deve notare anzitutto che nell'*Epistola a Meneceo* la teoria dei desideri (a differenza di quello che vorrebbe la logica della dottrina e la stessa prassi seguita nelle altre esposizioni dell'etica di Epicuro, nelle *Massime capitali* di Epicuro stesso e nel *De finibus* di Cicerone, dall'epicureo Velleio che l'espone) non viene *dopo* la definizione e la trattazione del sommo bene, che è il fondamento di tutta l'etica epicurea, ma la *precede*, quasi la teoria dei desideri sia considerata da Epicuro come capitale, appunto *per distinguer la sua dottrina edonistica dalle altre.* Vedi infatti *Ep. a Menec.*, 127: « Similmente si consideri che dei desideri alcuni son naturali, altri vani: e, dei naturali, gli uni necessari, gli altri *solo naturali.* Dei necessari poi certi son necessari alla felicità, certi a che *il corpo non soffra alcun incomodo* (*ἀοχλησίαν*),[243] altri alla vita stessa. Poichè una *retta dottrina di essi* (*ἁπλανὴς θεωρία*) sa ricondurre ogni scelta ed avversione alla *salute* (*ὑγίειαν*) del corpo e alla *imperturbabilità* (*ἀταραξίαν*) dell'anima; *tale infatti è il fine della vita felice.* E veramente per questo ogni cosa operiamo, per non soffrire e per non esser perturbati nell'anima. Appena l'otteniamo ogni tempesta dell'anima si

[241] Vedi fr. 456, p. 295, 25 sgg. Usener.

[242] Vedi i luoghi di Porfirio nell' indice dell' Usener e particolarmente fr. 456, 458, 461, 466, 470, 474.

[243] Per questa espressione, il suo rapporto con l'Accademia, e il suo intenzionale uso, vedi qui a p. 154.

placa, perchè l'essere animato non ha da procedere (*βαδίζειν*) mai ad altro, come a cosa che gli manchi, nè altro da cercare, onde sia compiuto (*συμπληρώσεται*) il bene dell'animo e del corpo ».

A proposito di questo passo, varie sono le osservazioni che si debbono fare, per i suoi rapporti con la scuola platonico-aristotelica che ora balzano in piena luce. E anzitutto ; non solo la teoria dei desideri è qui fatta insolitamente e stranamente precedere a quella del sommo bene, in modo che questa, invece di esserne il fondamento, ne diviene quasi un corollario (e ciò Epicuro fa appositamente per rispondere, come vedemmo, alle obiezioni di quegli avversari), ma la stessa classificazione dei desideri è *tolta essenzialmente da Platone e dalla sua scuola.*[244] E che Epicuro abbia voluto qui porsi al riparo delle obiezioni mosse all'edonismo, accettando parziali dottrine ed espressioni della scuola platonico-aristotelica — come fece nel § 132 di questa stessa epistola, e nel luogo corrispondente della *Massima capitale*, V [245] —, apparirà chiaramente da un più attento esame del luogo sopra trascritto.

Anzitutto è singolare che Epicuro qui si serva dell'espressione *ἀοχλησία*, invece del termine che gli è consueto di *ἀπονία*. Ma la ragione appare ora manifesta, se si pensa che l'*ἀοχλησία* era appunto il fine che l'Accademia platonica, per dichiarazione di Speusippo, proponeva ai saggi. Vedi infatti Speusippo fr. 57 Lang: *στοχάζεσθαι τοὺς σοφοὺς τῆς ἀοχλησίας.*[246] Per di più, subito dopo, Epicuro adopera un nuovo insolito termine per indicare l'*ἀπονία*, e cioè *ὑγίεια*,[247]

---

[244] Per la classificazione dei desideri, in necessari e non necessari, v. Plat., *Rep.*, 558 D, cfr. 571 A sgg. La classificazione è poi precisata in Aristotele che distingue i desideri in comuni e naturali e in particolari e non naturali, cioè convenzionali (*ἐπίθετοι*) ; vedi *Etic. Nic.*, 1118 b. 8, cfr. l. 15 ; vedi anche lo scoliasta di Aristotele *ad loc.* ; cfr. anche Arist., *ibid.*, 1150 a 15, 6 ; 1147 b, 24, 25, 29 ; 1149 b, 5. Nota che gli esempi ivi citati son quelli stessi, in massima, di Epicuro, vedi Schol. a *κ. δ.* XXIX.

[245] Vedi per questi passi a pp. 146-151.

[246] Nota che, per quanto sappiamo, Speusippo deve essere stato il primo filosofo a usare questo vocabolo : in questo senso del resto è da correggere questa voce nell' ultima edizione del lessico del Liddell e Scott, che danno come primo esempio il passo sopra citato dell'*epistola a Meneceo* di Epicuro, mentre certo quello di Speusippo è precedente. Si noti poi che per Speusippo l' *ἀοχλησία* era uno stato neutro, nè di piacere nè di dolore ; per Epicuro invece, tanto l' *ἀοχλησία* come l'*atarassia*, erano stati edonici.

[247] Che qui *ὑγίεια* tenga il luogo di *ἀπονία*, appare dalla unione *ὑγίειαν καὶ τὴν ἀταραξίαν*. Vedi invece fr. 1 e *passim* *ἀταραξία καὶ ἀπονία*.

la *salute*. Ma anche qui la scelta del vocabolo diviene ora chiara, se si pensa che Platone, nel *Filebo* (p. 45 B sgg.), aveva cercato di provare che i maggiori piaceri fisici son congiunti con i maggiori desideri; e che appunto quei piaceri che dipendono da quella replezione [*ἀποπληροῦσθαι*] dell'organismo di cui parla anche Epicuro nel nostro passo, si godono non dai *sani*, e in condizioni di *sanità* (*ὑγίεια*), ma in condizione di *malattia*. E questa argomentazione di Platone era divenuta fondamentale e consueta nella scuola platonico-peripatetica, sicchè la troviamo, come già vedemmo,[248] sia nella polemica di Eraclide Pontico contro Epicuro, sia nel *Protrettico* di Aristotele.

È chiaro dunque che qui Epicuro accortamente cerca di porre al sicuro la propria dottrina dalle argomentazioni che le furono di fatto rivolte, ponendo il suo sommo bene in quella condizione corporea che sia propria della *salute*.

E finalmente, le stesse espressioni con cui Epicuro designa il fine etico in questo passo, e il carattere stesso che dà al fine etico, sono tolte da Platone e dalla scuola peripatetica. Si confronti infatti l'espressione di Epicuro in § 128: *τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν κτέ.*, con Arist., *Et. Nic.*, I, 13, p. 1102 a, 3 *χάριν ταύτης* (sc. *τῆς εὐδαιμονίας*) *πάντα πάντες πράττομεν*, vedi anche *ibid.*, 1097 a, 18; e si confronti pure la frase seguente in Epicuro *οὐκ ἔχοντος τοῦ ζῶου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι κτέ.*, con Platone, *Filebo*, 60 C, *τῶν ζώων.... μηδενός ποτε ἔτι προσδεῖσθαι* e Arist., *Etica Eudemea*, 1247 b, 21: *φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πᾶν*.

Particolarmente importante è poi osservare che l'espressione *ὡς ἐνδέον τι* (*come se qualcosa mancasse*), è appositamente usata da Epicuro per combattere la dottrina accademica che il piacere sia uno stato essenzialmente negativo che corrisponda ad una mera replezione di una mancanza.[249]

E quanto avesse qui presente Epicuro gli scritti degli avversari — e, ora cercasse di difendersi dalle loro argomentazioni, servendosi di elementi di dottrina, e persino di espressioni a loro tolte, ora li emulasse nel carattere dell'opera — si vede assai bene anche da una imitazione stilistica e da una argomentazione che poco dopo usa Epicuro, § 130: *ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι*, certamente desunte dai dialoghi socratici di Senofonte (*Mem.*, I, 6, 5)

[248] Vedi p. 46.

[249] Vedi su questa dottrina accademica il capitolo che seguirà nel mio volume; cfr. anche ciò che ne dice Aristotele, *Et. Nic.*, 1152 b, 12; 32; 1154 a, 27 sgg.; 34 *ἐνδεοῦς* (!).

ὁ μὲν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται, ὁ δὲ ἥδιστα πίνων, ἥκιστα τοῦ μὴ παρόντος ἐπιθυμεῖ ποτοῦ.

È ora sempre più evidente dunque quanto Epicuro apprese dalla polemica dei suoi avversari, nel costituire e atteggiare ed esporre la sua etica. Ed è chiaro anche attraverso a quali esperienze intellettuali quella sua etica si sia formata, staccandosi dal primitivo edonismo dei Cirenaici e dello stesso Democrito. Entrambe queste etiche possono dirsi infatti, rispetto a quella di Epicuro, delle etiche edonistiche ancora ingenue, ricche piuttosto (sopratutto la seconda) di acuti aforismi e di espressioni apoditiche, anzichè concluse in un saldo e ben organato sistema di accorti svolgimenti teoretici e di argomentazioni e schermaglie polemiche.[250] L'etica di Epicuro invece è veramente, non ostante i suoi difetti e le sue angustie spirituali, un sistema sapientemente costruito, un organismo di pensiero svolto sino alle sue ultime conseguenze e acutamente difeso. Si comprende perciò come gli antichi, che così spesso e così volentieri accostano Epicuro a Democrito per l'atomismo, accusando Epicuro di essersi appropriato il sistema del suo maestro ionico, non gli rivolgano, in generale, la stessa accusa per l'edonismo, ma sentano ben maggiormente la sua originalità nell'etica, perchè l'etica di Epicuro si è svolta attraverso a nuove esperienze intellettuali e per mezzo di più larghi approfondimenti dialettici che egli deve essenzialmente alle acute critiche che, come vedemmo e vedremo ancora meglio in questi nostri studi, Platone e Aristotele (intendo parlare sopratutto dell'Aristotele delle opere pubblicate) e la loro stessa scuola avevano rivolto all'edonismo, indicando così ad Epicuro i punti deboli dei sistemi edonistici precedenti.

D'altra parte, attraverso a questi studi, l'*Epistola a Meneceo* ci si è rivelata sempre più, come dimostrai (*At. e R.*, 1933, p. 45 sgg.), tutta contesta di motivi polemici contro il primo Aristotele e la scuola platonico-peripatetica e sopratutto contro il *Protrettico* aristotelico — essendo essa stessa un *Protrettico*, il manifesto e programma filosofico di Epicuro, in antagonismo e in emulazione del *Protrettico* di Aristotele, — e contro gli scritti dei suoi discepoli che aspramente avevano censurato il sistema filosofico di Epicuro, sopratutto allorchè questi era ancora agli inizi della sua carriera e della sua conquista di anime nel mondo greco, divenuto ormai uno spirituale possesso del platonismo e dell'Accademia.

---

250 Vedi infatti questa medesima osservazione fatta da Cicerone stesso in *De fin.*, V, 29, 88.

E, come sempre, la polemica dei discepoli di Aristotele segue le direttive e riprende le argomentazioni del *Protrettico*, così anche sempre Epicuro si rifà a quest'opera programmatica della scuola avversaria di cui l'*Epistola a Meneceo* è apparsa ormai, e apparirà ancora, *in ogni suo punto una continua confutazione.*

Ai rapporti citati sinora fra questa lettera e le opere del primo Aristotele due sono infatti da aggiungere, preziosi entrambi, perchè ci concederanno di ristabilire adeguatamente il testo di Epicuro. Di uno di essi, cioè del § 123, sarà però opportuno trattare nel capitolo in cui porremo in luce la polemica di Epicuro contro la teologia aristotelica. Dell'altro tratteremo ora, come conclusione di questo capitolo.

L'*Epistola a Meneceo* si chiude (§ 132 sgg.), come già vedemmo, con una ditirambica esaltazione del saggio epicureo che è giunto al grado più alto della spiritualità umana, ed ha un nobile e puro sentimento religioso. Egli solo, per virtù di dottrina, non teme la morte e sa quale è il fine che la natura propone all'uomo, ben conoscendo che facile è conquistare il sommo bene e che agevole è difendersi dai mali. E libero si sente nel suo operare, giacchè la fatalità (*εἱμαρμένη*) dei fisici egli la proclama un vano nome senza soggetto, e la fortuna non la considera una divinità, nè una causa incostante di grandi beni e mali, perchè del vero bene e del vero male il saggio è solo artefice a se stesso. Dalla fortuna possono dunque solo derivare gli *inizii* di grandi beni e mali, e per tal ragione il saggio epicureo reputa migliore essere *assennatamente sfortunato che dissennatamente fortunato.* Tali sono le massime che egli assiduamente medita, onde non mai, nè in sonno nè durante la veglia, è gravemente turbato, e vive come un dio fra gli uomini, poichè in nulla è simile a un essere vivente vita mortale, uomo che viva fra immortali beni.

Come in questa chiusa ditirambica Epicuro emulasse la conclusione del *Protrettico* di Aristotele mostrai altrove,[251] e feci anche vedere[252] come, oltre che contro Democrito, la schermaglia polemica rispetto alla *τύχη*, la Fortuna, contenuta in questo passo, è rivolta contro la scuola peripatetica. Non segnai però allora un più preciso e prezioso riferimento alla dottrina del primo Aristotele, quale appare nella più antica delle tre etiche, l'*Etica Eudemea*, che conserva per

[251] Vedi il mio articolo in *Atene e Roma*, 1933, p. 47 sgg. Vedi anche per questo concetto dei beni immortali che gode il saggio, e circa l'essere egli un dio fra gli uomini, il fr. 61 di Aristotele, p. 72, 2 sgg.; 19.

[252] Nei miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi italiani di Filologia classica*, 1933, p. 102 sgg.; 108 sgg.

questa parte, una dottrina polemica propria del primo periodo filosofico di Aristotele, quando compose l'*Eudemo* e il *Protrettico*, dottrina abbandonata poi da lui nel periodo successivo.

Già nel principio dell'*Etica Eudemea* (I, 1, p. 1214 a, 15 sgg.), in una parte che risale certamente, come ci dice lo stesso Aristotele, alle opere sue giovanili, e più precisamente al *Protrettico*,[253] Aristotele aveva considerato il caso di coloro che son felici, non per natura o per conoscenza o per una particolare disciplina morale, ma — come posseduti dalle Ninfe (*νυμφόληπτοι*) o invasati dal dio (*ἐνθουσιάζοντες*) — *per influsso divino*, o *per fortuna*. È da notare qui il valore che Aristotele, in quella sua prima etica, dà ancora all' influsso divino e alle potenze irrazionali e intuitive dell'anima, assomigliando questa divina fortuna ad un invasamento religioso. Dottrina propria del periodo in cui Aristotele scrisse l'*Eudemo* e il *Protrettico*, allorchè tanta importanza dava ancora all'esperienza mistica e alle sue divine rivelazioni e ispirazioni.[254]

Questo medesimo principio è ripreso ed esaminato più profondamente nella fine di questa *Etica Eudemea*,[255] in una parte che non ha parallelo nell'*Etica Nicomachea*, appunto perchè appartiene a un momento del pensiero aristotelico che Aristotele poi abbandonerà. Pagine dell'*Etica Eudemea* ove più evidente palpita il platonico fervore di quest'opera che si chiude designando come supremo fine della vita quello stesso che Platone aveva indicato nel *Teeteto* e nelle *Leggi*, cioè « il culto e la contemplazione di Dio ».[256]

A questo proposito Aristotele riprende e approfondisce lo studio dell' irrazionale etico, e il suo rapporto con la dottrina della felicità e della virtù che aveva già fermata la mente di Platone nel *Menone* (p. 99 C - 99 E). Già Platone infatti si era proposto ivi il problema di quegli uomini eminenti che, senza avere una conoscenza razionale, pur giudicano e operano saggiamente, e che, pur non operando secondo scienza, riescono avventurati e felici e ottengono ciò a cui mirano « per una divina sorte » (*θεία μοῖρα*), e un superiore divino invasamento

[253] Vedi *Et. Eud.*, 1214 a, 30-1214 b, 4 ; cfr. Jambl., *Protr.*, p. 59, 26 ; 59, 27 e i luoghi indicatia p. 42 sgg.; cfr. il passo di *Et. Eud.*, II 1, 1218 b, 32, che si richiama agli *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, cioè alle opere pubblicate di Aristotele ; cfr. *Protr.*, 41, 20 e *Et. Nic.*, 1219 b, 28 ; e Jäger, p. 260 sgg.

[254] Vedi il mio articolo citato nella nota 251, e l'opera della Croissant, *Aristote et les mystères*, p. 25 sgg.

[255] Per la dottrina dell'*εὐτυχία* nell'*Etica Eudemea*, vedi anche R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, 1929, p. 222 sgg.

[256] Vedi *Etica Eudemea*, 1249 b, 20.

e influsso. Ed in particolare egli aveva cercato così di spiegare il prospero successo dei maggiori uomini politici che, senza avere una conoscenza razionale del vero, sono, non meno dei profeti e dei poeti, dotati di una divina intenzione e favoriti da una divina ispirazione.

Quanta importanza avesse per gli spiriti religiosi questa dottrina platonica, vediamo dall'ammirazione che ne provano fervidi spiriti cristiani come Giustino e Clemente Alessandrino, che troveranno in essa la prima origine della dottrina della Grazia.

Quanto ad Aristotele non poteva egli lasciar cadere questa teoria nel primo periodo platonico della sua etica; e anch'egli infatti, nel luogo citato della fine dell'*Etica Eudemea*, osserva che vi sono persone che, senza aver saggezza (*ἄφρονες ὄντες*), sono felici e fortunati. Essi infatti,[257] senza far uso di ragione (*ἄλογοι ὄντες*), riescono in quello che si propongono, ed a loro non giova deliberare con prudenza, perchè hanno in sè un principio (*ἀρχήν*) tale che è superiore all' intelligenza ed al retto consiglio (*κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλεύσεως*), principio che agli altri manca. Essi posseggono infatti l' invasamento divino (*ἐνθουσιασμός*). E se anche deliberare con prudenza non possono, pur non facendo retto uso di ragione, dice Aristotele, riescono avventurati (*ἄλογοι ὄντες ἐπιτυγχάνουσι*). E anch'egli, come Platone, accosta questi avventurati a coloro che son dotati di virtù profetica. Tale loro principio, dice egli, meglio vede il vero e l'avvenire che non li scorga l' intelletto razionale; come accade nei ciechi, i quali meglio ricordano che non i veggenti. « È chiaro dunque (conchiude Aristotele) che vi sono *due sorta di fortune* e che l'una di esse *è divina*, onde appare che il fortunato riesce in ciò che fa per opera di Dio (*διὸ καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχής διὰ θεὸν κατορθοῦν*).... e delle due specie di fortunati, gli uni han prospero successo secondo il loro proposito, gli altri contro il loro proposito, pur operando essi tutti senza uso di ragione (*ἄλογοι*); e l'una sorta di buona fortuna è piuttosto continua, l'altra invece discontinua » (p. 1048 b, 3 sgg.).

Quanto favore avessero questi concetti nella scuola di Aristotele, appare da Aristosseno (fr. 21 M.), il quale riferiva come dottrina pitagorica la distinzione di due sorta di Fortune, delle quali una ha *carattere divino e opera per divino influsso*.[258] E questo (aggiungeva egli)

---

[257] Vedi *Etica Eudemea*, 1248 a, 30 sgg.

[258] Cfr. con la frase *ἐπίνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου*, la corrispondente di Aristotele, *Et. Eud.*, 1214, a 24, *ἐπινοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τύχην*, che mostra l'aderenza di Aristosseno alle dottrine del maestro anche nelle espressioni verbali.

è dimostrato dal fatto che molti, pur operando *dissennatamente* (ἀπροβουλεύτως) *e a caso* (εἰκῇ), *spesso riescono in ciò che intraprendono, altri invece, operando assennatamente e con saggia deliberazione, non riescono in ciò che hanno intrapreso.*[259]

Si comprende come contro questo irrazionalismo religioso dovesse protestare Epicuro che nega ogni influsso divino sulle azioni umane e che fonda su uno stretto razionalismo etico la sua morale. E ci si doveva aspettare, dopo quanto abbiamo ritrovato su questa polemica epicurea contro il primo Aristotele nell'*Epistola a Meneceo*, che egli, appunto nella chiusa di questa epistola, dovesse contro questo irrazionalismo fieramente protestare, come di fatto protesta, affermando che non solo la fortuna non è essenza divina, ma che *più vale essere assennatamente sfortunati che dissennatamente fortunati*, appunto per dissipare quel fascino religioso di cui gli avversari avevano circondato quella divina ispirazione e fortuna propria dei non filosofi, mentre per Epicuro il filosofo può e deve levarsi sopra la fortuna ed esserne signore (vedi κυρ. δόξα, XVI). Ed appunto in conformità del suo razionalismo, aggiunge egli che «meglio è nelle azioni umane il saggio giudizio che il riescire a buon fine per opera della fortuna».[260] Che questo passo sia polemico, appare dalla solita esagerazione, già notata altrove (p. 147 sgg.), che per motivi polemici costringe Epicuro a dir cosa non consona o non interamente consona alla sua dottrina. Infatti, se fine della vita è il piacere, e l'essere avventurati porta certo per conseguenza maggior somma di piacere, perchè più varrebbe essere assennatamente sfortunati, anzi che dissennatamente fortunati? È chiaro dunque che qui Epicuro per ragioni polemiche esagera.

Ma un particolare interesse ha poi soprattutto questo luogo dell'*Etica Eudemea*, perchè ci conserva una frase del primo Aristotele contro cui Epicuro deve aver rivolti i suoi strali polemici, e ci dà modo di confermare la correzione già da noi trovata di un passo di questa epistola (§ 134).

Altrove già mostrai come il testo di questo passo epicureo è da ristabilirsi nel modo seguente: *τὴν δὲ τύχην οὔτε θεὸν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων — οὐδὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται — οὔτε*

---

259 È assai importante osservare come anche Aristosseno, non meno che altri discepoli di Aristotele, si accosti qui al primo Aristotele e non a quello dell'età matura, che nell'*Etica Nicomachea* ha diversa opinione su questa questione.

260 Per la lezione di questo passo (⟨ἢ τὸ⟩ ὀρθωθῆναι), vedi il mio articolo citato in *Studi italiani di Filologia classica*, 1933, p. 111.

ἀβέβαιον αἰτίαν ⟨οἰόμενος τῶν μεγίστων — οὐκ⟩ οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι — ἀρχὰς μὲν μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ἀπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.

« La Fortuna (il saggio epicureo) non la stima un dio, come la maggior parte,[261] perchè dio non opera in modo incostante,[262] nè la stima una causa incerta dei *maggiori beni o mali*, perchè non crede che da essa *derivino il bene o il male* per la vita felice, ma che solo essa offre *inizi* di grandi beni o mali ».

Orbene, anche per Aristotele la fortuna è una *ἀβέβαιος αἰτία*,[263] ma è singolare osservare che appunto nel passo, studiato sopra, dell'*Etica Eudemea*, Aristotele conchiude che la fortuna è veramente « *una causa di bene e di male* ».[264] Onde Epicuro si affretta a dichiarare che non è vero che la fortuna *sia causa di bene e di male* per la vita felice, ma solo offre *inizi* di grandi beni e mali. La distinzione è sottile assai, ciò che prova appunto che abbiamo qui un passo polemico in cui Epicuro sottilizza alquanto per poter confutare l'avversario.

È certo ad ogni modo che quelle parole ci offrono la conferma che quel passo lacunoso di Epicuro si deve ristabilire come io feci, leggendo *οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ⟨οἰόμενος τῶν μεγίστων* (oppure, invece di *τῶν μεγίστων*, semplicemente, come nel testo di Aristotele, *κακῶν ἢ ἀγαθῶν*), *οὐκ⟩ οἴεται μὲν γὰρ κτέ*. Del resto la più profonda opposizione all'etica di Aristotele, da parte non solo di Epicuro, ma anche delle altre scuole filosofiche posteriori e persino degli scrittori cristiani, si fondò sempre, come già osservammo [265] sopra il valore dato da Aristotele e dalla sua scuola alla fortuna nella dottrina della felicità. Polemica che appariva tanto più giustificata in Epicuro quando, come qui, si riferiva a quell'irrazionalismo etico religioso che considerava la fortuna come un divino influsso.

L'*Epistola a Meneceo* ci è apparsa dunque, anche in questo punto, una risposta polemica all'Aristotele delle opere perdute, opere da cui muovevano i discepoli di Aristotele per criticare l'etica epicurea.

ETTORE BIGNONE.

---

[261] Per la fortuna considerata divina, *θεία τύχη*, anche da Platone, vedi Platone, *epist.* VII, 327 E; 336 E; 337 E. Per la continuazione nell'Accademia della teoria del *Menone*, vedi il dialogo accademico *περὶ ἀρετῆς* (che è fra i pseudo-platonici) p. 379 D, e cfr. Walzer, op. cit., p. 223 n.

[262] Lo stesso giudicava Aristotele (vedi nota sg.), donde l'argomento è *ad hominem*.

[263] *Fisica*, II 5, 197 a, 31.

[264] p. 1247 b, 3 sgg. *ἔσται ἄρα καὶ ἀγαθῶν τισιν αἰτία ἢ κακῶν* (sc. *ἡ τύχη*).

[265] Vedi il mio articolo in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1914, p. 14.

LA COSIDDETTA ISCRIZIONE DI DUENO.

Si ha motivo di essere scettici di fronte a ogni nuovo tentativo di interpretazione della cosiddetta iscrizione di Dueno, quando si consideri che nella lunga serie di interpretazioni di cui essa è stata fatta oggetto, non ve n' è ancora alcuna la quale soddisfi interamente. Pure ogni tentativo ha in sè una duplice giustificazione : una soggettiva, per dir così, che è appunto l' insoddisfazione dei tentativi precedenti, l'altra oggettiva, in quanto attraverso tanti tentativi qualche cosa di positivo si è ben riusciti ad affermare.

Accertato è, a me sembra, lo scopo cui il triplice vaso del Dressel era destinato; scopo d' incantesimo, come, dopo le indicazioni del Conway e del Meringer, dal Goldmann è stato con buone argomentazioni dimostrato ; e da qui ha ragione di essere la presunzione che l' iscrizione abbia un contenuto rispondente a tale scopo. Non si può non convenire che un vaso siffatto, per la sua forma cioè tre piccoli vasi formanti un sol corpo e con un' iscrizione scritta da destra verso sinistra in un'epoca in cui già si scriveva da sinistra a destra e in caratteri capovolti,[1] non può essere destinato a un uso abituale della vita quotidiana, a contenere cibi e bevande o anche cosmetici. Se tale ne fosse stata la destinazione, come anche se si trattasse di un vaso destinato ad offerta votiva, questo tipo, di forma così singolare, dovrebbe essere ben più largamente rappresentato nella suppellettile fittile a noi pervenuta. Invece non se ne conoscono che pochi esemplari, e questa stessa rarità, in aggiunta alla forma triplice e alla scrittura

---

[1] Minor valore, rispetto all'uso magico, ha, secondo me, il fatto della leggenda a cintura, dacchè essa appare in altri vasi sicuramente destinati ad altri scopi ed è comunque dovuta alla forma stessa del recipiente. Per quanto concerne la struttura dell' iscrizione, è difficile poterne trarre argomento per il carattere magico del recipiente (così il Goldmann), poichè tale struttura è ben lungi dall'essere fissata definitivamente.

inversa e capovolta dell' iscrizione prova il carattere eccezionale del vaso e dello scopo al quale era destinato.

Il Goldmann, al quale va il merito di aver posto questo riconoscimento alla base dell'ampia ricerca di cui ha fatto oggetto l' iscrizione di Dueno (*Die Duenos-Inschrift*, Heidelberg, 1926), pensa che si tratti di un vaso destinato a bruciare profumi o altro a scopo di incantesimo amatorio, secondo una consuetudine che è largamente documentata per il mondo antico. Tale ipotesi ha dalla sua sufficiente probabilità; tuttavia si possono avanzare alcuni dubbi di qualche peso: primo, cioè, che il foro di comunicazione esistente fra i quattro piccoli vasi formanti un sol corpo che appare in un esemplare trovato nello stesso luogo (cfr. Dressel, *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 52, p. 159) depone più a favore di un contenuto liquido, anzichè di materia combustibile; secondo, che il *thumiaterion* è largamente documentato nella suppellettile antica (cfr. K. Wigand, *Bonner Jahrbücher*, 122 [1912], p. 1 sgg.) e tuttavia per questa singolare forma non si hanno riscontri.

Un'altra obiezione (già avanzata da Meringer, in *Indog. Forsch.*, 16 [1904], p. 109), la quale ha maggior peso, è che l' incantesimo in generale viene praticato dalla donna per conquistare l'animo dell'uomo, mentre qui dalla parte più sicuramente interpretabile dell' iscrizione si deduce che esso è diretto a agire sull'animo della donna, per conto naturalmente dell'uomo.[2]

Comunque, il carattere magico del vaso è fuori dubbio: l' iscrizione si deve intendere in conformità e da essa si potrà trarre lume sullo scopo più preciso a cui il vaso era destinato.

Come sopra si diceva, fra le letture ed interpretazioni avanzate da quelle più antiche del Dressel, del Bücheler, del Comparetti, del Goidanich, del Lindsay e altri — all' incirca una trentina in tutto — dominate dalla presunzione di una destinazione sacrale del vaso, a quelle più recenti del Meringer, del Kretschmer, del Ribezzo, del Goldmann, del Pisani, che più o meno partono dal presupposto del carattere magico, non ve n' è alcuna che possa intieramente soddisfare. Si veda, per questo rispetto, la critica a cui l' interpretazione del Goldmann fu sottoposta dal Devoto, in *Riv. di Filol.*, N. S., 5, p. 390 sgg. e dal Ribezzo, in *Riv. indo-greco-it.*, 10, p. 287 sgg.

[2] Le testimonianze raccolte dal Goldmann, loc. cit., p. 81, circa incantesimi amatorî esercitati da uomini su donne (famosa è l'accusa fatta ad Apuleio), si riferiscono ad epoca tarda e sono di natura tale, che non si possono ritenere applicabili ad una *virgo* romana del IV o V secolo a. C.

La lettura dell' iscrizione non presenta difficoltà. Esistono tuttavia alcuni punti dubbi (l' incertezza del *figulus* fra *K* e *C* in *feced* non merita rilievo) pei quali occorre qualche chiarimento. Anzitutto l'asta che segue il complesso *iove* all' inizio non può assolutamente essere considerata come un *I* : al più si può supporre che alla primitiva scrittura *iovesat* il *figulus*, che non intendeva l' iscrizione, abbia tentato l'aggiunta posteriore di un *I*, per dare il significato dedicatorio di *Iovei* ' a Giove ' al primo complesso di lettere ; secondo, la lettura come *V* = *u* del segno che segue *d* nel complesso *einomd* non è giustificata in alcun modo dalla forma del segno, bensì è sicuro che si tratti di uno *Z*, come già da molti è stato osservato ; [3] infine nella chiusa dell' iscrizione la lettera che segue *ma*, nel complesso *ma* | *ostadod*, non è nè un *A* nè un *L*, è bensì un *D*, di forma molto vicina a quella che questa lettera ha in altri punti dell' iscrizione. Alla lettura come è data dal Diehl nelle *Altlateinische Inschriften*, N. 606 : *iovesat deivos qoi med mitat nei ted endo cosmis virco sied asted noisi ope toitesiai pacari vois duenos med feced en manom einom dze noine med maao statod*, è dunque con maggiore adesione al testo epigrafico da sostituire la seguente lettura : *iovesat deivos qoi med mitat nei ted endo cosmis virco sied asted noisi ope toitesiai pacari vois duenos med feced en manom dze noin(e) e med mado(s) statod.*

A parte l'eliminazione della lettura *ioveisat*, già riconosciuta opportuna da molti, occorre tener fermo alle letture *dze* e *mados* poichè esse non solo rappresentano una più completa adesione al testo epigrafico, ma, come cercheremo qui di mostrare, valgono a dare della tanto controversa iscrizione un' interpretazione assolutamente nuova, e, si spera, anche più sicura.

Procediamo all'esame dei varî complessi.

Eliminata con la lettura *iovesat* quella possibilità di formula dedicatoria che c'era in *ioveisat*, e scartata pure la molto ardita divisione delle parole in *io veisat* la quale ha soprattutto il torto di porre in giuoco un' interiezione, bisogna riconoscere che l' identificazione *iovesat* = *iūrat* già proposta dal Grienberger ed accolta dal Kretschmer ha dalla sua una notevole evidenza intrinseca. La forma è confortata, come è noto, da *iovestod* = *iūstod* del *lapis niger* e assume maggior carattere di evidenza dal complesso *iovesat deivos* = *iurat*

[3] Se mai sarebbe possibile leggere *I* considerando le piccole appendici che la lettera ha alle due estremità come tratti di legatura ; di questa si ha qualche altro esempio nella stessa iscrizione : ad esempio nelle lettere *OS* di *duenos*.

deos[4] cioè 'chiama garanti gli dèi'; bella formula di schietto uso latino.

Il soggetto di questo predicato è indubbiamente dato dal complesso *qoi med mitat*, in cui le prime due parole sono facilmente riconoscibili, cioè, *qoi med*, e non presentano alcuna difficoltà morfologica, mentre il *mitat*, che segue è suscettibile di varia interpretazione: può difatti essere un presente di un verbo *mitāre* corrispondente a *mittere* come *profligāre* a *profligere*, *aspernāri* a *spernere*, *consternāre* a *sternere*, *occupāre* a *capere* e può essere un congiuntivo, *mitat* = *mittat* con valore potenziale 'chi mi sarà per mandare' 'chi voglia mandarmi'. Contro questa seconda ipotesi che è la più accreditata, sta il fatto che la desinenza primaria *t* al posto della secondaria che ci si aspetta (osc. *fakiiad* cfr. *sied*) fa molta difficoltà in un' iscrizione così antica.[5]

---

[4] Cfr. *adiurare daemones*, Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt*, Paris, 1904, nn. 251, 270, 286 B, 292 B, 293; Lactant., *inst. div.*, II, 15, 3; Minuc. Felix, *Octav.*, 27, 7; cfr. G. Appel, *De praecationum Romanorum sermone*, Diss., 1908, p. 64. *Iurare* con l'acc. è formula abbastanza comune: Ov., *Ep.* 20, 2: « Iuraret ne quos inscia lingua deos »; Verg., *Aen.*, XII, 197: « Haec eadem, Aenea, terram, mare, sidera iuro, Latonaeque genus duplex, Janumque bifrontem, Vimque deum infernam et duri sacraria Ditis »; VI, 323: « Stygiamque paludem, Dî cuius iurare timent et fallere numen » etc.; cfr. Tibull., 4, 13, 15; Prop., 1, 15, 35.

[5] *mitat* appare in un'antichissima iscrizione su un cippo ritrovato a Tivoli (*Notizie degli scavi*, 1926, p. 217) e interpretata purtroppo in maniera assai discorde. Cfr. Ceci, *Rend. Accad. Lincei*, serie VI, 2 (1926), p. 448 sgg. Poichè assai probabilmente questo *mitat* sta per *mita(n)t* (cfr. Ceci, loc. cit., p. 454), non è chiaro se si tratti di un indicativo dal tema in *-ā* oppure il congiuntivo *mittant*. Secondo me, la lettura dell' iscrizione è la seguente:] *ed mita(n)t capi (i)llor vige don* [*od. h(ercolei) v(ictorei) ni(cidios) Sφeti(os*] *s(tatom) d(atom)*. Da *Hercolei* in poi è la lettura del Ceci. La parte che precede, sia nella lettura del Ceci sia in quella del Comparetti, è inaccettabile. Dal punto di vista strettamente epigrafico c' è da osservare: *a*) lo spazio dell' inizio non leggibile deve aver compreso più di una lettera poichè la grafia corre in senso verticale, per un paio di lettere almeno, lungo lo spigolo; *b*) la integrazione di *i* in *illōr* è ovvia risoluzione di aplologia grafica; *c*) la seconda riga dell' iscrizione non termina con *viged* ma vi sono ancora altre due lettere di cui la seconda, un *N*, è nitidamente visibile; *d*) in un'iscrizione in cui si ha un φ l'uso del F al posto di *V* latino non può destare sorpresa. Integrando le prime lettere mancanti l' iscrizione suona a mio parere così: *rect*]*ed mita(n)t capi illod vige donod* ecc. cioè *recte mittunt cape, illo vige dono*; *capi* è il normale precedente fonetico di *cape*; *r* finale per *d* è un volgarismo che non sorprende. Il significato della frase ricorda *C. I. L.*, I, 365: .... *cuando datu(m) rected cuncaptum*. Se, tenendo conto del fatto che le quattro lettere supplite occupano forse uno spazio maggiore di quel che l' iscrizione consente, si volesse integrare al-

Più ovvia pare dunque la prima possibilità. Dopo la frase ' chi mi manda impegna gli dèi ' cioè ' chiama garanti gli dèi ' ci si aspetta l' oggetto di un' affermazione così vigorosa. E difatti esso segue più avanti ; immediatamente invece si apre una protasi condizionale : *nei ted endo cosmis virco sied.* Sull' interpretazione di questo complesso non esiste il minimo dubbio : *nī in tē cōmis virgō sīt* ' nel caso che la vergine non sia verso te gentile '. Chiusa la protasi, segue come apodosi l' oggetto dell'affermazione : *astēd.* La costruzione paratattica di *iuro* non fa difficoltà poichè veramente *iurat deos* non ha altro significato che quello di ' afferma categoricamente ', ' vuole ' e il congiuntivo che segue è in nesso paratattico alla stessa maniera con cui un congiuntivo segue, ad esempio, i verbi *iubeo* e *volo* : Plaut., *Rud.*, 708 : « iube modo accedat prope » ; *Most.*, 930 : « curriculo iube in urbem veniat iam simul tecum » ; Ter., *Heautont.*, 736 : « quo mittis istam quaeso ? iube maneat » ; Plaut., *Asin.*, 77 : « volo amori obsecutum illius, volo amet me patrem » ; *Pers.*, 832 : « at enim quod ille meruit, tibi id obsit volo » ; *Pers.*, 293 : « amicus sum, eveniant volo tibi quae optas » ecc. Di questo tipo di costruzione paratattica si hanno dunque innumerevoli esempi. Quale sarà il soggetto di *asted* e quali il significato ? Il soggetto è quello stesso della protasi e cioè *virco.*

Quanto al significato, tenendo presente il significato che ha *statod* nella chiusa dell' iscrizione, cioè *esto*, è probabile debba assumersi quello di ' adsit '. Dato il primo significato di *ad*, indicante direzione, *adstare* può avere il significato originario di ' assumere uno stato, diventare ' alla stessa maniera come *sto* indica ' sono ', come sinonimo di *esse* anche con riferimento più esplicito a un modo permanente di essere. Ma possiamo anche assumere una identità perfetta *adstare* = *adesse* e considerando la frase come ellittica intendere : ' virco cosmis adsit ' ; cioè ' virgo aequo animo adsit '.

Chi tenga presente quali delicate sfumature di significato sono contenute in verbi come *adesse* e *adstare* dove la nozione del movimento viene ad assumere anche un riflesso spirituale quasi di ' aderire ', troverà giustificato *asted* nel significato da noi assunto e si renderà conto della difficoltà di rendere questo verbo in maniera adeguata. Il senso del complesso di frasi che siamo venuti analizzando è dunque ' chiama

---

trimenti (ad esempio un *qu]ed* per *quid* ? cfr. *hec* per *hic* in *C. I. L.*, 1^2, 9) allora *mita(n)t* può avere anche valore di *mittant* : « quid mittant cape, illo vige dono ». Il senso ne guadagnerebbe. Evidentemente si tratta di un cippo nella cui parte superiore era fissato, come ha bene osservato il Ceci, un vaso destinato a contenere offerte votive.

garanti gli dèi colui che m' invia che la vergine, qualora non sia verso te gentile, lo dovrà diventare ' (*comis adsit*).

La presente interpretazione è fondata sul presupposto di un diverso valore semantico delle congiunzioni *noisi* e *nei*. Poichè in latino classico *nisi* e *nī* si equivalgono, si rende necessaria una breve illustrazione della funzione sintattica e stilistica originaria delle due forme. Nelle più antiche leggi romane *nī* appare nel significato di ' se non ' ed introduce la formulazione della particolare situazione di cui nella apodosi si prescrive la sanzione o la soluzione procedurale. Come tale ricorre nei resti delle XII tavole : I, 1 : « si in ius vocato, ito ; ni it, antestamino » ; III, 4 : « si volet, suo vivito. Ni suo vivit, libras farris endo dies dato » ; I, 6 : « rem ubi pacunt, orato. Ni pacunt, in comitio aut in foro ante meridiem caussam coniciunto » ecc. Lo stesso valore esso ha in iscrizioni antiche e in questo senso abbiamo inteso *nei.... asted* in questa stessa iscrizione. Ma già in Plauto abbiamo *nī* e *nisi* usati senza particolare distinzione ; a poco a poco l'uso del primo viene perdendo terreno di fronte a *nisi* e se in Cicerone si ha qualche scarsa traccia di *nī* essa è dovuta indubbiamente a imitazione della lingua delle XII tavole.[6] Tuttavia il valore di *nisi* = *nī*, cioè ' se non ', non è da ritenere originario, poichè il valore di *nisi* è in origine quello di ' a meno che non ', ' salvo che non '. Questo significato è chiaro nel *Senatuscons. de Bacchanal.* : « Bacas vir nequis adiese velet ceivis Romanus neve nominus Latini neve socium quisquam, nisei pr. urbanum adiesent.... », 'a meno che non abbiano sentito prima il pretore urbano '. Così pure nel cippo di Spoleto : « honce loucom ne qu(i)s violatod neque exvehito neque exferto quod louci siet, neque cedito, nesei quo die res deina anua fiet.... » ' salvo in quel giorno in cui ha luogo la festa annuale '. Tale valore di ' a meno che ' si spiega dalla stessa formazione *nĕ sei* la quale è il risultato di una locuzione ellittica : *nĕ* (*ita est*) *sei....* in cui la negazione si riferisce all'enunciazione della proposizione principale. Difatti con *nisi* si esprime quella condizione, avverandosi la quale, si risolverà in senso opposto ciò che è enunciato nella proposizione principale ; invece con *nei* si esprime quella condizione, la cui mancata attuazione determina in senso positivo l'enunciato dell'apodosi.[7]

---

[6] Nel *De Legibus* di Cicerone *nisi* è adoperato nel senso di « a meno che non ». Cfr. Jordan, *Krit. Beitr.*, pp. 225, 290 sgg.

[7] *nei* ha perduto terreno di fronte a *nīsi-nisi* anche per il fatto che il significato originario di questa particella veniva a confondersi con quello di *nei-nī*, quando l'apodosi era una proposizione negativa.

In che rapporto sta *noisi* della nostra iscrizione con *nisi*? Non c'è dubbio che *noisi* non può rappresentare il precedente fonetico di *nisi* data la quantità della prima sillaba, ma nulla vieta ammettere la coesistenza di un *nī-sī* da *nei-sei* accanto a *ni-sī* da *nĕ-sei*; difatti in origine *nei-nī* ha valore negativo eguale a quello di *nĕ* e indubbiamente la specializzazione in senso di condizionale è dovuta al parallelismo con *sei-sī*. Quanto al vocalismo *oi* per *ei* difficile è stabilire se sia originario (cfr. umbr. *nosue*) oppure secondario e dovuto ad influenza di *noino* - *nōn*; quest'ultima possibilità appare più plausibile anche perchè lo stesso vocalismo troviamo in *vois* per influenza di *volo* al posto di *veis* (cfr. *invītus*). *Noisi.... vois* significa indubbiamente *nisi.... vīs* 'a meno che tu non voglia'.[8]

Segue ....*ope toitesiai pacari*.... Che in *pacari* siamo di fronte a un infinito passivo non può cader dubbio; anzi questa forma ci dice senz'altro qual'è l'origine dell'infinito passivo in *-ārī* (*-ā-rī*, *-ē-rī*, *-ī-rī*), risultato dall'aggiunta della desinenza dativale *ei* che contrassegna l'infinito passivo (*agī*) al tema in *-r* della diatesi passiva italo-celtica. Più che un tardo denominativo, *paco-ās* deve essere considerato accanto a *paco-is* come una forma analoga a *mītare* accanto a *mittere*; se *pacere rem cum aliquo* significa 'combinare una cosa, mettersi d'accordo su una cosa', *pacare* significa 'render pago' e *pacari* 'essere soddisfatto'; o più propriamente con riferimento al particolare significato durativo di queste formazioni verbali in *ā* potremmo dire 'considerarsi soddisfatto'.

In *ope toitesiai* deve necessariamente essere espressa la causa o l'oggetto di quest'appagamento. Sintatticamente v'è la necessaria concordanza: *ope toitesiai* sono difatti due locativi la cui connessione con *pacari* non può farci difficoltà, data l'affinità fra nozione locale e azione strumentale, in dipendenza di verbi del tipo di *fungor*, *fruor* ecc. Per un'iscrizione così antica si deve assolutamente escludere che *toitesiai* possa essere un genitivo di tema in *-ā* come comunemente si ritiene.[9]

L'interpretazione del complesso *ope toitesiai* è indubbiamente la parte più difficile. Nel passato si è pensato che vi si nascondesse il nome di una divinità *Tūteria* non altrimenti conosciuta, e si è inteso

---

[8] L'identificazione *nois* = *nobis*, *vois* = *vobis* è insostenibile.

[9] Il loc. *ope* da *opi* è la forma originaria di abl. ed *opīd* è formazione secondaria; cfr. Ernout-Meillet, *Dictionn. étym. de la langue latine*, p. 672. Un abl. *opet* (richiesto dalla lettura *opet oite(n)siai*) è assai poco verisimile.

il complesso ' con l'assistenza di Tuteria '.[10] Poichè questa ipotesi, che è naturalmente la più ovvia, è da scartare, dato che in tal caso si dovrebbe avere *toitesias* e non *toitesiai*, si può pensare a un *tuteria* aggettivo di *ops* e quindi a una divinità ' ope Tuteria '. Il Bücheler pensava a una parentela con *Tutanus* e con *Tutilina*.[11] Si può ricordare anzi la fortuna che i derivati di *tueor* hanno come appellativi di divinità romane : *Fortuna tutatrix* (*C. I. L.*, XII, 4183) ; *Hercules tutator* (VI, 343); *Juppiter tutator* (XI, 1349; III, 4243); *Fortuna Tutela* (VI, 178 ; cfr. VI, 177, 179, 216) ; *Jovis Tutelae* (V, 4243) ; *Hercules tutor* (X, 3799) ; *Juppiter Tutor* (XIV, 25). Si aggiunga che *Tutilina* (Plin., *nat. hist.*, XVIII, 8 ; Varr., *l. l.*, V. 163) è appunto una delle divinità che avevano connessione con *Ops*, e che avevano il proprio tempio in prossimità di quello di Ops ai piedi del Palatino.

Ma che qui possa trattarsi di una divinità delle biade (secondo Aug., *c. d.*, IV, 8, Tutilina presiedeva alla conservazione delle biade : « frumentis collectis atque reconditis ut tute servarentur »), sembra assai poco probabile e quel che si dice prima di una *virgo* da rendere benigna esclude qui l' intervento di una pia divinità delle messi.

toitesia è parola di formazione non molto comune, ma tuttavia spiegabile. *Tutilina*, e soprattutto *tutela* rendono assai probabile l'esistenza di un nome astratto in *-ti* da un tema verbale i-e, *tou̯-* ' aver potere ', da cui si è avuto in latino *tueor* ' custodire ', e poi ' guardare '. È notevole che *tutela* abbia conservato un significato più vicino a quello originario e indichi in sostanza un particolare tipo di *potestas*;

---

[10] A proposito di *toitesia* si può anche ricordare un'altra divinità *mūtūnus tutūnus* a cui le ragazze solevano sacrificare immediatamente prima delle nozze : « cui mulieres velatae togis praetextis solebant sacrificare » (P. F., 143, 10). Il dittongo *-oi* rispetto a *u* potrebbe giustificarsi, se è vero che *tutūnus* è da mettere in rapporto con *titus* : cfr. *schol. Pers.*, 1, 20 : « ingentes Titos dicit Romanos senatores aut a Tito Tatio, rege Sabinorum, aut certe a membri virilis magnitudine dicti titi ». In Lucilio si ha *moetino signo* (78 Marx : « nam quid moetino subreptoque huic opus signo ? »), che certo non si può staccare da *mūtūnus* (e *mutinus*).

[11] L'obiezione avanzata contro la connessione fra *toitesia* e *tūtus* e cioè che in quest'ultimo il dittongo *oi* non è giustificato, non ha gran peso. *Tūtus* può derivare bene da un *tou̯-to-* e *toitesia* può derivare da un antico *tou̯i-to* cioè dal tema *tou̯-ei-* che si è affermato in *tueor*. C' è da domandarsi se appunto *tōtus* non venga da un *tou̯ito- toito* con la perdita dell' *i* e l'allungamento di *o* che si osserva in *nōn* rispetto a *noino-* nell'uno e nell'altro caso per effetto della consonante ripetuta nelle due sillabe. La molta varietà degli esiti di *-ou̯e -ou̯i* non consente una risposta definitiva ; ma al tempo stesso toglie ogni valore all'obiezione anzidetta.

tale significato consiglia a non derivare la parola da *tūtus* bensì a riconnetterla a *tou̯-* (a cui si riconnette anche *tūtor*), attraverso l'astratto in *-ti*; quest'astratto spiega sia *tutēla* formatasi da *tou̯tei-*, come *loquēla* da *loquei-*, sia il nostro *toitesia* formatosi su *toitei-*, come *leucesio-* del carme degli Arvali su *leucei-* 'luce'. È dunque un aggettivo *toitesio-* il cui significato originario deve indicare comunque *potestas*.

Il significato di *ops*, *nomen actionis* su una radice da cui derivano *opus* e *opera*, e che indica in origine 'azione', 'attività', quindi 'forza che produce', potrebbe far pensare ad un significato del complesso in questione che fosse all' incirca quello di 'funzione tutoria' cioè 'un'attività che importi esercizio di una potestà'. Nel caso nostro, poichè si parla di una *virgo* la quale, per le circostanze che si desumono dal resto dell' iscrizione, è assai probabilmente la *sponsa*, potremo addirittura pensare che si tratti di un' espressione più leggiadra per indicare quello che sarà nel diritto la *manus maritalis*. Il senso correrebbe abbastanza: e anzi non mancherebbe nel complesso del buon sale latino: in sostanza chi invia il dono assicura che esso renderà benigna la fanciulla al destinatario,... a meno che egli non si senta pago della *potestas* conferitagli dalla *conventio in manum* e non abbia nessun desiderio di forzare la ritrosia della giovane sposa.

Ma dato il significato di *ops* come 'sostanza', 'ricchezza' si può anche avanzare il sospetto che *ops tuteria* possa indicare senz'altro la *dos* con la quale il *pater familias* accompagnava la fanciulla al matrimonio; non è però da nascondere che tale circonlocuzione per *dos* non è troppo convincente, anche se si voglia intendere con essa il fatto che per la *conventio in manum* la dote viene a trovarsi in potestà del marito. Preferiamo dunque attenerci all' interpretazione che più aderisce al significato originario delle due parole ed intendere: « a meno che tu non voglia ritenerti pago dell'esercizio della potestà maritale ».

Le frasi che abbiamo sin qui analizzato costituiscono un periodo abbastanza ben congegnato e con significato abbastanza perspicuo. Quel che segue nell'altra riga dell' iscrizione, e quindi graficamente distinto, costituisce una parte a sè come contenuto. Mentre, difatti, la prima parte fa l'elogio del filtro che viene inviato, questa seconda dà consigli circa l'uso più opportuno.

duenos med feced en manum. — Che cosa sia questo *duenos* non è chiaro. Può ben trattarsi di un aggettivo sostantivato *duenos* = *bonus* quindi 'un uomo buono', 'un uomo bravo' come spesso si è supposto, nonostante che quest'uso sia piuttosto estraneo alla lingua latina. Meno probabile è che si tratti di un nome proprio *Duenus*, per il quale non

si hanno riferimenti nella più antica onomastica latina. L'etimologia di *duenus* che ci appare documentato con gradazione *o*, *duonus* quindi *bonus*, è malcerta o comunque aiuta poco (l'unico collegamento probabile è con a. ind. *dúvaḥ* = 'offerta'). Certo è invece che *duonus-bonus* nella fase più antica è, come il suo contrapposto *malus*, termine della lingua religiosa. Oltre il frequente *di boni* è da ricordare *bona dea* e soprattutto *duonus Cerus* che è invocato nei frammenti di un carme saliare in rapporto con Giano, Varr. *l. l.*, VIII, 27 « ceros es duonos ianos », cui fa riscontro P. F. 109, 7 : « in carmine saliari Cerus manus intellegitur creator bonus ». Non è senza interesse notare che *duonos* e *manos* ricorrono nella nostra iscrizione e sembra quasi di cogliere un'eco del sacro canto dei Salii.[12] Dato ciò, non è da escludere che in *duenos* ci sia proprio un riferimento ad un'attività religiosa, o magica e che si indichi con tale nome, a cui il Goldmann opportunamente pone a riscontro *ἀνὴρ ὅσιος* (loc. cit., p. 122), colui che ha preparato il filtro, poichè d'un filtro si tratta.

Per quanto concerne i complessi che seguono è certo che *manom* deve essere staccato da *einom*. La lettura *meinom* proposta dal Thurneisen e da molti accettata non presenta alcuna probabilità, poichè un *meino-* è forma non giustificata in nessun modo in latino. Quindi la frase *duenos feced en manom* dev'essere intesa come un complesso

---

[12] Questo *Cerus* è, come è noto, un antichissimo dio indigete, presto scomparso, che deve aver fatto coppia con *Ceres*. Esso fu noto ai Latini (*C. I. L.*, XI, 6708[6] *Keri pocolom*) e agli altri italici (u. çerfe, *serfe* cfr. Bücheler, *Umbrica*, p. 80, 98), ma il prevalere di Cerere e la sua successiva identificazione con Demetra ne hanno indebolito i tratti; i quali però, come sempre avviene in questi casi, sono stati assunti e continuati da divinità più vitali. *Cerus* fu un dio della procreazione come prova l'origine del nome (cfr. *creo*, *cresco* ecc.) e come gli antichi stessi hanno avvertito (*bonus creator* : cfr. Prob., *Vg. G.*, 1, 7 : « Cererem a creando dictam »). Si intende perfettamente come una divinità della procreazione possa essere messa in rapporto con un filtro amatorio. Se intendiamo dunque « il dio Benigno », con riferimento a *Cerus*, anche la frase successiva diventa più chiara ; poichè *duenos med feced* « il benigno mi preparò » richiama un'attività medica e farmacologica degli *antistites* del tempio di *Cerus*, la quale trova riscontro nell'attività che si svolge ancora in epoca storica attorno a figure di divinità emerse fra gli *indigites*. Fra queste più di tutte *bona dea*, che, come prova lo stesso attributo, si riconnette in qualche modo a *duonus Cerus*, fu centro di tale attività. Macrob., I, 12, 26 : « quod in aede eius omne genus herbarum sit ex quibus antistites dant plerumque medicinas ». La connessione con *Cerus* viene per *Bona dea* confermata da un' iscrizione di Aquileia (*C. I. L.*, V, 671), dove essa, con l'appellativo di *Cereria*, viene celebrata per le sue virtù mediche.

a sè. Tutti gli interpreti sono concordi nell'ammettere l' identità *en manom* = *in bonum*, secondo l' informazione di Varr. *l. l.*, VI, 4 : « bonum antiqui dicebant manum »; c' è chi ha inteso *in bonum propositum* e c' è chi ha inteso *in bonum virum*. Ma nessuno si è fermato a stabilire il significato proprio di *manus*. Purtroppo l'etimologia di questa radice è ignota e all' infuori dei raccostamenti con a. irl. *maith* ' buono ', cimbr. *mād* non si sa nulla di preciso.[13] Tuttavia dalla famiglia di parole in cui essa sopravvive in latino si può vedere che il significato vero di essa è quello di ' adatto al tempo ', ' opportuno ' come già si rileva in Walde-Pokorny, *Vergl. Wört. d. indogerm. Spr.*, II, p. 221 : infatti *māne* deve il suo significato di ' mattino ' ad una nozione non diversa da quella che si ha in ' di buon'ora '; *summanus* epiteto di Giove, forse come dio delle folgori notturne, Paul., 75 : « dium fulgur appellabant diurnum, quod putabant Iovis, ut nocturnum Summani » (Fest., p. 229 ; Plin., *nat. hist.*, II, 138) ; *mātūrus* (Gell., X, 11, 2-4 : « mature est, quod neque citius est neque serius, sed medium quiddam et temperatum est »), *Mātūta*, divinità del mattino, ed anche della maturità, *mātūtīnus*, osc. *Maatúís*. Il significato di ' adatto per il tempo ', ' opportuno ' appare sicuramente provato nei seguenti versi di Lucrezio, dove si ha un dativo plurale neutro *manis* ricostituito da una acuta congettura del Bignone (*Atene e Roma*, serie III, I, p. 212) : « Nunc aliena tua tamen aetate omnia mitte | Aequo animoque agedum manis concede : necessest ». ' Or tuttavia abbandona tutto ciò che non è conforme alla tua età e serenamente adattati alle esigenze del tempo : è necessario '. Questo sagace uso della parola arcaica in Lucrezio getta luce sul significato che *manus* ha nella nostra iscrizione : *duenos med feked en manum* significa ' un uomo esperto mi fece per il momento opportuno '.

einom die noin(e) e med mado(s) statod. – Esclusa la lettura *meinom* ' desiderio ' poichè questa parola non è altrimenti documentata in latino, l' interpretazione *einom* = *enim* si impone attraverso u. *eine* ' et ', *enem* ' tum ', pel. *inom* ' et ' ecc. *Diē* è un antico loc. di *diēs*, e cioè *diēu̯* con la perdita del secondo elemento del dittongo lungo.[14] Forse tale locativo ha riscontro nell' antico composto *merīdiēs*, che, come è noto, è risultato dall'antico nesso locativale *mediei̯ diē*. Per quanto concerne *noin(e)* non è ammissibile l' identità con *nōno*,

[13] Un *maϑu* con significato di « buono » viene attribuito all'etrusco da Trombetti, *Lingua etrusca*, p. 111 e da Goldmann, *Beiträge*, II, p. 354.

[14] *diū* « di giorno » è con ogni probabilità da *diēu̯*, per influsso di *noctū* secondo la bella ipotesi di Joh. Schmidt, *Plur.*, p. 207.

contro la quale parla una notevole difficoltà fonetica. Ovvia è invece l'identità con *ne oino-* da cui si sono avuti in seguito *n'oinolos-nullus* e *nōn*. Naturalmente costituisce una seria difficoltà la negazione *nōn* congiunta con l'imperativo futuro *statōd*, ma oltre alla perfetta identità *noin(o) -nōn*, vi sono altre buone ragioni per superarla. Anzitutto, com' è noto, in epoca arcaica non si può presumere che si sia avuta la ripartizione di funzioni fra *nē nī* e *nōn* che conosciamo nell'età classica, tanto è vero che spesso *nē* è sostituito da *nī* (ad esempio *Sent. Minuciorum*, l. 30 : « niquis posideto » ecc.) e *nē* contrariamente all'uso classico è adoperato con l' imperativo futuro, ad esempio in Catone, in qualche iscrizione e anche nelle XII tavole (« Mulieres genas ne radunto neve lessum funeris ergo habento »). Ora in *noin* da *noinum* è da tenere presente che il valore originario è ' nemmeno uno ' ed esso si è sviluppato da un *ne oino* di valore aggettivale come poi è *nullus* su esso rifatto. Così come si ha *nemo nihil nusquam* con il congiuntivo con valore proibitivo, è ben possibile che si abbia anche un *ne oino* con eguale funzione.[15] Si può inoltre pensare che *noin* = *non* si riferisce più particolarmente al complemento *e med* che segue, non alla proposizione. È possibile infine collegare *noine* = *nullo* con *die* ed intendere *nullo die* come ha già fatto il Niedermann, *Philologus*, N. F., 28 (1917), p. 472. Di queste spiegazioni la prima è quella che meglio si adatta al senso del complesso. Difatti la parola che segue *med* per il passato è stata letta arbitrariamente *malo(s)* o *malo(m)*; noi leggiamo *mados* e ritroviamo in essa *madus* ' ebrius ' da mettere in connessione con *madeo* che nell'uso familiare val pure ' ebrium esse '. Tale parola ha avuto poca fortuna in latino perchè vi è stata sostituita da *ebrius*, tuttavia nell'uso volgare è stata continuata fino a sboccare in it. *matto*. In Plauto si ha *madulsa* ' ubbriacatura ' (*Pseud.*, 1252 : « ego nunc probe habeo madulsam ») con un suffisso che attesta l'origine volgare. Nel *guttus* di Centuripe si ha pure *madus* ' ebrius ';[16]

[15] Si aggiunga che in *noin(e)* è pure possibile che si tratti di *noi* = *nī* (che appare in *noisi*, vedi sopra) e la nota particella rafforzativa *nĕ* che appare in *dēnique donique*. Com' è noto a risolvere la difficoltà fonetica di *neoino* = *nōn*, è stato pensato che si tratti appunto di *nō* (u. *no-sue*) seguìto dalla stessa particella.

[16] La frase finale dell' iscrizione di Dueno richiama molto da vicino l' inizio dell' iscrizione di Centuripe: *nunus temti mi madus tainam* « nullus temptat mihi madus tinam ». Già il Bährens (*Jahrbüch. f. Klass. Philol.*, 129 [1884], p. 834) ha avanzato l' ipotesi che il preparatore degli *unguenta* contenuti nel recipiente fosse originario dalla Magna Grecia o dalla Sicilia, ma pensava fosse un *graeculus*. Gli indizi linguistici di cui qui facciamo

(non appartiene qui sic. mod. *smarinari*, * nonostante che significhi propriamente ' liberarsi dalla confusione mentale determinata da lungo e grave sonno o da ubbriacatura ').[17] Inoltre *madus* è continuato da *matus* che si ritrova in Petronio (*Sat.*, 41), *matus mattus* documentato nei glossari e continuato in it. *matto*.[18]

Il valore intransitivo di *statod* nel complesso in cui si trova è fuori dubbio. Ci si può invece domandare se non si debba cercare nei complessi precedenti un soggetto, oppure non si tratti di una costruzione impersonale. Ma *statod* può pure essere 2ª persona ed il significato che si ha attribuendogli tale valore « perciò di giorno non renderti ebbro di me » è abbastanza plausibile. È vero che l'uso impersonale che vediamo fatto dell' imperativo futuro nelle Leggi regie e nelle XII Tavole consente di intendere : ' perciò di giorno non si diventi ebbro di me '. Ma intendendo così, il distacco concettuale fra la prima e la seconda parte sarebbe ancora accresciuto e verrebbe in parte meno quell' intonazione salace che, a mio parere, è il carattere essenziale dell' iscrizione.

In conclusione, difatti, il significato della tanto discussa iscri-

---

cenno, rendono abbastanza probabile l'origine sicula, se non del vaso o dell' iscrizione, almeno dell' *unguentarius* preparatore del filtro ; *madus, duenos,* forse anche *mitat* = *mittat,* la grafia *dze* = *die, noisi* = *nīsi* e *vois* = *vīs* sembrano tradire una forte influenza dialettale. Si aggiunga poi che vasi di questa forma all' infuori del dominio etrusco sono stati trovati quasi esclusivamente in Sicilia (*Notizia degli Scavi,* 1880, p. 358, tav. XI, Modestov, *Introd. à l'histoire romaine,* tav. XXIII, nn. 6 e 8) e che l' iscrizione a fascia ricorda da vicino quella del *guttus* di Centuripe.

[17] La derivazione *smarinari* da *smatinari* (*matinu* = *mattino*) avanzata da Salvioni (*Rend. Ist. Lomb.*, 21, p. 295) per sanfr. *smariner's* risolve la difficoltà del passaggio di *t* in *r* ; *smarinari* (Mistretta) è pertanto imprestito.

[18] Il riflesso fonetico *d* - *tt* fa certo difficoltà, ma è un fatto volgare, senza dubbio assai oscuro, di cui non mancano esempi. Si tenga soprattutto presente il caso di *madone* - *mattone* in cui si ha una rispondenza *d* - *t* - *tt* (sic. *maruni* da *maduni*, lomb. *madon* da *matone*, it. *mattone*) perfettamente analoga a quella di *madus* - *matus* - *matto* (la derivazione da *maltha* presenta molte difficoltà ed è più probabile che si debba risalire pure a **mado* da *mad-* nel senso di « impasto con acqua » o simili). Si cfr. anche la rispondenza *d* - *tt* che può essere dovuta a raddoppiamento espressivo, in *batāre* « aprire », sic. *sbarari* da * *exbadare*, gloss. *battet*. Per il passaggio di *d* in *t*, cfr. *Padua, Patavium,* e forse *Modena,* lat. *Mutina* (cfr. Terracini, *Studi etr.*, 3 [1929], p. 210 sg.) siculo *katinon*, lat. *catīnum* accanto a *cadus* da gr. κάδος ecc.). La derivazione di *matto* da *šāh mat* del giuoco degli scacchi (Meyer-Lübke, *Rom. Etym. Wört.*, 5401) è lontana da qualsiasi verisimiglianza ; se mai è sempre più verisimile partire da * *madito-*.

zione viene ad essere il seguente: « Chiama garanti gli dèi colui che mi manda che, qualora la vergine non sia verso te benigna, lo diventerà, a meno che tu non voglia ritenerti pago della potestà maritale. Un esperto mi preparò per il momento buono; perciò di giorno non renderti ebbro di me ». E l' intonazione scherzosa che si manifesta nella riserva « a meno che tu non ti senta pago.... » è ripresa nel consiglio finale di non chiedere di giorno al filtro un' inutile e dannosa ebbrezza. È evidente, dunque, che di un filtro amatorio si tratta; e di un filtro indirizzato allo sposo, ma destinato non solo a lui ma anche alla *virgo*: l'efficacia del *venenum* varrà a superare la naturale ritrosia di lei. Il tono un po' scherzoso il quale si accorda con lo spirito salace di cui i familiari e gli invitati facevano sfoggio nelle riunioni e nei cortei nuziali (basti pensare alla *procax fescennina locutio*) rende assai probabile che si tratti di una *strena* semiseria che un amico invia allo sposo in occasione delle nozze. Il fatto che non ricorre alcun nome di persona nell' iscrizione giustifica l' ipotesi che vasi siffatti, eventualmente con un' iscrizione di carattere più scherzoso che ermetico, si trovassero in vendita presso gli *unguentari* specializzati in tal genere di preparati; riempiti, a richiesta, del *venenum*, potevano diventare un dono nuziale, pieno di sottintesi.

ANTONINO PAGLIARO.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE.

P. ROCCA. *Riflessi delle « Georgiche » nel « Furioso »*. – Bologna, Zanichelli, 1933.

K. ZIEGLER. *Das Hellenistische Epos*. – Berlin, Teubner, 1933.

M. PINTO-COLOMBO. *Il Mimo di Sofrone e di Senarco*. – Firenze, Bemporad e F., 1934.

G. LEO. *Liriche (1910-1930)*. – Firenze, Le Monnier, 1934.

B. ELLEN RICHARDSON. *Old Age among the ancient greeks*. – Baltimore, I. Hopkins, 1933.

VIRGILIO. *Le egloghe*, con introduzione e commento di M. A. MICALELLA. – Napoli, Morano, 1933.

M. TIBALDI-CHIESA. *Ernest Bloch*. – Milano, Paravia, 1933.

CLARENCE ALLEN FORTES. *Neoi*. A contribution to the Study of Greech Association. – Middletown-Connecticut, 1933.

ALESSANDRO MAGNO E L'ELLENISMO.[1]

La figura di Alessandro Magno ha vissuto lungamente in Occidente e vive ancora in Oriente, purtroppo non nel suo valore storico, ma come quella di un eroe romanzesco e leggendario. Un romanzo greco dell'età imperiale, quello dello Pseudo-Callistene, tradotto in molte lingue dell'Oriente e dell'Occidente, è stata la fonte, da cui sono venuti i numerosi romanzi, che presero a soggetto Alessandro e le sue imprese. Un latino, Giulio Valerio, lo tradusse nella sua lingua nel IV secolo, un altro latino, l'Arciprete Leone, lo tradusse pure in latino nel X, e da queste traduzioni latine passò in quasi tutte le lingue d'Europa e persino nella remota Islanda. Verso il 1000 Alberico di Besançon ne fece un poema francese, da questo poema francese viene l'*Alexander-Lied* del padre Lamprecht. In Italia la leggenda di Alessandro penetrava nella *Divina Commedia* (*Inf.* XIV, 31 e seg.):

> Quali Alessandro in quelle parti calde
> d' India vide sovra lo suo stuolo
> fiamme cadere infino a terra salde;
> per ch'ei provvide a scalpitar lo suolo
> colle sue schiere, acciò che lo vapore
> me' si stingueva, mentre ch'era solo;
> tale scendeva l'eternale ardore.

Dove si parla della pioggia di fuoco, che cade sui violenti nel terzo girone del 7° cerchio, e pare che Dante attingesse la notizia a un'opera: *De meteoris* di Alberto Magno (1, 4, 8), ma anche tra noi la leggenda di Alessandro era divulgata, come fa fede un volgarizzamento dell'*Alexandri Magni iter*, del secolo XIII, e un antico testo del secolo XIV, traduzione dal francese: *I nobili fatti di Alessandro Magno*.

In Oriente il romanzo dello Pseudo-Callistene e le leggende locali

---

[1] U. Wilcken, *Alexandre Le Grand*, Paris, Payot, 1933; I. G. Droysen, *Geschichte Alexander des Grossen*, Neudruck, Kröner, Leipzig, 1933: G. Kroll, *Historia Alexandri Magni*, vol. I, Berlin, Weidmann, 1926.

su Alessandro, varie a seconda delle varie regioni, hanno conservato il ricordo dell'eroe Macedone. Così per gli Egiziani Alessandro era figlio dell'ultimo faraone Nectanebo II, per i Persiani invece Alessandro è il discendente degli Achemenidi, e il conquistatore della Persia diventa nei canti di Firdusi e di Nizami l'eroe nazionale persiano. Per Nizami anzi, poeta Mussulmano, Alessandro diventa un buon seguace del profeta e si reca a pregare alla Mecca davanti alla Kaaba.

Persino il Corano ricorda un personaggio a due corna, Dhoul Karnain, e i commentatori vi vedono Alessandro Iskander, e le due corna sono ricordo di Giove Ammone, di cui Alessandro si considerava figlio. Anche fra gli ebrei, nel Talmud si ricorda il grande Macedone, ma una notizia ancor più strana ci conserva un viaggiatore moderno Franz von Schwartz, che visse a lungo nel Turkestan, egli ci dice che nelle montagne del Badakchan molte famiglie si considerano direttamente discendenti dall'eroe Macedone e dai suoi generali e guerrieri. A Margilan, capitale del Fergana, troviamo ancora le tracce di un culto di Alessandro, si conserva cioè una bandiera di seta, che avrebbe servito ad Alessandro nelle sue spedizioni e la tomba dell'eroe.

Qualche cosa di simile racconta Sven Hedin, l'audace esploratore dell'Asia Centrale. Ora Alessandro non giunse mai in queste regioni; forse delle popolazioni della Battriana e della Sogdiana, cacciate dalle invasioni di altri popoli, portarono con sè i ricordi dell'antica patria. Se poi confrontiamo la leggenda occidentale con quella orientale vediamo che la seconda è assai più viva e vivace della prima, e le cause del fatto mi pare vadano cercate in questo, che in Occidente la figura del conquistatore Macedone fu ben presto offuscata da quella di un altro conquistatore, assai più vicino e potente, Giulio Cesare. L'eroe latino ha contribuito a far impallidire agli occhi degli uomini la figura di quello Greco, pure l'uno e l'altro per la grandiosità dell'opera compiuta meritano di vivere nella memoria degli uomini.

Se nella poesia dell'Occidente però la figura di Alessandro è quasi svanita, nelle arti plastiche essa vive ancora. Nel Museo di Napoli un magnifico mosaico, scoperto a Pompei e copia di un quadro ellenistico, rappresenta Alessandro alla battaglia di Isso. Il re Macedone ha quasi raggiunto l'avversario Dario, per la salvezza del re si combatte l'ultima lotta. L'auriga di Dario ha fermato il cocchio, e Dario balza su un veloce destriero, che uno scudiero gli presenta e si dà alla fuga. E a Milano nel cortile di Brera si può ammirare la

statua di Napoleone del Canova. Napoleone è rappresentato come un sovrano ellenistico, di quelli che furono i successori di Alessandro, figura che tramezza tra quella dell'uomo e quella del dio, i tratti sono quelli di Napoleone, ma il simbolo della regalità che la statua presenta, è quella che Alessandro ha creato colla sua opera.

La grandezza dell'opera di Alessandro sta nell'aver creato il tipo del monarca universale. Cesare e Augusto, e gli imperatori romani furono sotto questo aspetto i suoi continuatori. Prima di lui il mondo visse senza pensare a un monarca universale. Dopo di lui l'idea della monarchia universale non tramontò più e l'impero romano e il Sacro Romano Impero la continuarono nel tempo, sino a che l'ultimo Cesare latino, che ne fu l'ultima incarnazione, la distrusse per sempre, non solo distruggendo ad Austerlitz il Sacro Romano Impero, ma suscitando senza volerlo a nuova vita tutte le nazioni di Europa, e non possiamo negare che il sogno della monarchia universale balenato a Guglielmo II, non contribuisse anche a scatenare l'ultima guerra mondiale.

Ora Alessandro fu precisamente colui, che nel particolarismo del mondo antico, colle sue strepitose vittorie e più coll'opera di consolidamento del suo impero, dimostrò che il sogno di una monarchia universale poteva scendere dai regni dell'utopia in quello della realtà. L'Oriente aveva avuto anche prima di Alessandro dei re e dei conquistatori. Ciro, che conosciamo dalle pagine di Senofonte, fu il fondatore della monarchia Persiana e i suoi successori erano per i Greci i grandi re, anzi i re per eccellenza, ma di fronte ad essi i Greci si sentivano liberi e non avrebbero ceduto la loro libertà per tutta la potenza dei re Persiani. Inoltre questi re apparivano a loro circondati dal fasto e dal lusso, come barbari. Alla potenza non univano il valore, non la cultura. Alessandro per il primo nella sua persona conciliò questi elementi prima separati e contrastanti, la potenza di un sovrano Asiatico, la cultura, la bellezza, la superiorità fisica, morale di un Elleno. In questo connubio sta il segreto della sua grandezza. Per questo i Greci e non i barbari lo considerarono come un dio e lo divinizzarono come avevano divinizzato Ercole, come consideravano un dio Dionysos.

Dall'apoteosi di Alessandro trae origine il culto divino degli imperatori e dei sovrani, e se nelle nostre aule si vede il ritratto del Re, si deve riconoscere in questo fatto una traccia che risale forse sino all'apoteosi di Alessandro; il culto delle immagini è una sopravvivenza di idolatria.

Per un pezzo si credette che questa apoteosi fosse una eredità dell'Oriente, e specialmente dell'Egitto. Una delle scoperte più geniali della critica moderna è appunto questa: che la divinizzazione non è di origine orientale, ma greca. L'Oriente influì certamente, ma il suo fu in questo un influsso secondario. Gli studi di E. Meyer e del Wilcken lo hanno dimostrato.

Troppo grande era l'idea che l'Oriente aveva della divinità perchè ad essa assorgessero dei semplici mortali. L'idea dell'Oriente non è l'apoteosi, il mortale che diventa dio, ma il suo contrario, l'avatâra, il dio che si fa uomo. Per i Greci invece i limiti che separano l'uomo dalla divinità sono incerti e ondeggianti. Gli eroi così vicini agli uomini, erano figli di dèi e di dee. Ercole per le sue imprese era salito all'Olimpo. E per lasciare il campo della leggenda e scendere a quello della storia, Lisandro Spartano era stato venerato come un dio dagli abitanti di Samo. Clearco, discepolo di Isocrate, divenuto signore di Eraclea, si era fatto adorare come un dio dai suoi sudditi. Filippo il Macedone, il padre di Alessandro, aveva visto la sua statua ad Efeso collocata dagli Efesini nel tempio di Artemide, e quando ad Ege nel 336 aveva celebrato le sue nozze in una grande processione, in cui venivano portate le statue dei dodici grandi dèi dell'Olimpo, aveva fatto portare come tredicesima la sua. Aristotele stesso, il maestro di Alessandro, scrive nella sua *Politica*: Se un uomo apparisse tra gli uomini che superasse tutti gli altri per forza e abilità politica, quest'uomo sarebbe un dio tra gli uomini. E Isocrate nella sua lettera a Filippo scrive che se egli riuscisse a vincere il gran re e a sottometterlo, non gli resterebbe che divenire un dio.

Quando dunque Alessandro tornò dall'India a Susa e si occupò degli affari della Grecia e espresse il desiderio di essere riconosciuto come un dio dai confederati Greci, di cui era stato sinora solo il duce ἡγεμών, egli non chiese questo onore ai sudditi d'Asia, nè ai suoi Macedoni, ma solo ai Greci della lega Corinzia, di cui era il capo.

L'oracolo del resto di Zeus Ammone e quello Apollinico di Didymo lo avevano proclamato figlio di Zeus. L'indole sua profondamente mistica, il successo straordinario che lo aveva accompagnato in tutte le sue imprese lo indussero a prestar fede a questa generazione divina e a chiedere l'apoteosi. Il calcolo politico può avere avuto in questo la sua parte ma certo vi ebbe la sua la fede stessa di Alessandro in sè stesso. A noi che giudichiamo da lontano e con idee tanto diverse sulla divinità e sulla umanità riesce difficile capire questo atto, che pure ha la sua importanza per giudicare rettamente di

Alessandro. Anche la leggenda se n'è accorta. Nella tradizione ebraica Alessandro è diventato il simbolo del « vanitas vanitatum et omnia vanitas ».

A noi riesce invece più facile valutare l'opera di Alessandro attraverso i secoli, ed essa è stata grandiosa nel campo della politica, del commercio e della cultura.

Nella politica noi vediamo sorgere dalle rovine dell'impero di Alessandro tre potenti monarchie, quella dei Tolomei in Egitto, dei Seleucidi in Siria, degli Antigonidi in Macedonia, e, grazie a queste tre monarchie Macedoni, l'Oriente restò per secoli sotto l'influsso della Grecia, aperto alla cultura e alla economia Ellenica. Di queste tre monarchie una sola, la Macedone, si poteva chiamare uno stato nazionale, le altre due erano stati senza una base nazionale, dove una dinastia, appoggiata all'esercito e a una piccola aristocrazia di funzionari Greci, dominava parecchi milioni di Orientali.

I Seleucidi e i Tolomei tentarono l'ardua impresa di ellenizzare l'Oriente. Essi trasportarono in Oriente coloni Greci, fondarono greche città e colonie militari. La Grecia subì allora una specie di dissanguamento, simile a quello subìto dalla Spagna dopo la scoperta dell'America. Per l'opera di colonizzazione si servirono anche dell'esercito, dando dei terreni in feudo ai loro soldati. La forma di governo era un dispotismo illuminato. Scopo del sovrano era il benessere dei sudditi. Alessandro per il primo ne aveva dato l'esempio. Coi sovrani Ellenisti sale sul trono la filosofia. Antigono Gonata il fondatore della dinastia Macedone era stato discepolo di Zenone lo stoico, e le idee stoico-ciniche influirono certamente sulle teorie di governo dei Seleucidi e dei Tolomei.

Caratteristico poi di queste monarchie è il culto ufficiale del sovrano, culto che trova nell'apoteosi di Alessandro un precedente storico, ma che è da essa assolutamente distinto: questo culto ufficiale è obbligatorio sia per i sudditi Greci, che per quelli Orientali. Il re Ellenistico è veramente il dio dello stato, mentre Alessandro non si fece mai riconoscere come tale da tutti i suoi sudditi. I Tolomei si fanno onorare come salvatori, benefattori dei loro sudditi e i nomi loro attribuiti sono nomi Greci. In Macedonia gli Antigonidi non ebbero culto sia che le tradizioni del popolo Macedone non lo permettessero, sia che non lo permettesse l'indole semplice del fondatore della dinastia.

L'esempio di questi re Ellenistici esercitò certamente il suo influsso su Cesare e sui Romani. Cesare, vinto Pompeo, concepì il di-

segno di far coincidere i confini dell'impero romano coll'Oceano, disegno che era stato anche quello di Alessandro. Dopo Farsaglia le città greche della provincia di Asia lo venerano come dio discendente da Ares e da Afrodite, salvatore comune del genere umano. Il senato gli decretò onori divini, col nome di *Iuppiter Iulius* fu elevato tra gli dèi dello stato, un *flamine Giulio* fu preposto al suo culto.

Altri segni di questo culto furono il diritto di imprimere la sua effigie sulle monete, e il giuramento di fedeltà che a Roma si prestava al genio di Cesare. Insomma, procedendo per gradi, da politico accorto quale egli era, Cesare tentava la trasformazione dell'antica repubblica in theo-monarchia ellenistica. Ma urtò contro l'opposizione dell'aristocrazia romana.

Dopo di lui il suo erede in fatto di politica ellenistica fu Marco Antonio, Augusto rappresentò invece la reazione romana e italica all'orientalismo Cesariano, ed ebbe causa vinta. Invece di un impero in cui tutti fossero sudditi del sovrano-dio, si ebbe un impero, in cui il popolo romano comandava sugli altri popoli. Gli imperatori successivi ora si ispirarono alle tendenze ellenistiche di Cesare, ora a quelle romane di Augusto. Traiano si propose a modello non solo Cesare ma Alessandro. Fece anche egli guerra ai Parti e sognò di arrivare all'India e l'idea della monarchia universale di Alessandro accompagna anche l'imperatore Giuliano nella sua spedizione orientale, e, secondo alcuni, questa idea non rimase estranea alla resurrezione del Sacro Romano Impero con Carlo Magno.

L'opera di Cesare fu certamente grande e personale, ma per ben valutarla bisogna tener conto anche di quella del suo grande predecessore, Alessandro, e di quella dei monarchi Ellenisti.

Se l'opera di Alessandro ha portato un profondo mutamento nell'assetto politico del mondo, se grazie a lui, al posto delle irrequiete città Greche e del debole e decadente impero Persiano, abbiamo delle solide monarchie assolute, ben governate da monarchi, considerati come dèi, sì che quando la repubblica romana dovette trasformarsi in monarchia, trovò davanti a sè i modelli in queste monarchie, non meno profonda è la trasformazione operata da Alessandro nel campo economico. Non solo l'Oriente si aperse all'Occidente, come non mai prima, ma nuove vie sorsero al commercio, cessò l'antico particolarismo in cui la Grecia soffocava, si stabilì nel vero senso della parola un commercio mondiale.

I Seleucidi attivarono il commercio coll'India, sia per via di terra,

che per quella di mare, il commercio delle sete si iniziò colla Cina per la via del Turkestan. I Tolomei curarono sopratutto il commercio coll'Arabia, per questo tennero tanto al possesso della Siria meridionale, ma estesero anche i loro legami commerciali attraverso il mar Rosso, e tentarono la circumnavigazione dell'Arabia. Tolomeo II Filadelfo, restaurando il canale di Necho, che attraverso i laghi Amari metteva in comunicazione il Nilo col mar Rosso, collegava il mar Rosso col Mediterraneo. Egli e i suoi successori miravano a incanalare attraverso l'Egitto il commercio dell'India. Solo ai tempi di Augusto questo potè riuscire e Alessandria divenne il centro del commercio tra il Mediterraneo e le Indie.

Nè i Tolomei trascurarono il commercio con l'interno dell'Africa. Alessandro aveva dato loro l'esempio, inviando una spedizione ad esplorare l'alto Nilo, e questa spedizione doveva avere degli scopi scientifici, e qui Alessandro si rivelava veramente greco, i Tolomei pare che mirassero anche a scopi pratici: lo sfruttamento delle miniere di Uadi Alâki.

Creazione del genio commerciale dei Tolomei fu Alessandria, che divenne anche il centro della vita intellettuale dell'Egitto, ma il primo a intuire l'importanza della posizione di Alessandria fu Alessandro stesso, quando mise Cleomene di Naucrati alla testa della città. L'importanza poi di Alessandria nella economia mondiale non è dovuta solo alla sua posizione geografica, ma al fatto che essa è il primo mercato del denaro. Il commercio nel mondo antico avveniva prevalentemente per via di scambi, Alessandro per il primo, impadronitosi dei tesori degli Achemenidi, li convertì in moneta, facilitando straordinariamente gli scambi. Ma v'è di più: i Tolomei conobbero e fecero grande uso del monopolio statale. L'olio, la birra, il grano, i profumi, i papiri e in parte i tessuti appartenevano per l'esportazione allo stato. I Tolomei monopolizzavano anche le operazioni di banca. Greci essi favorivano l'impiego in Egitto di commercianti e artigiani Greci.

Alessandria, Antiochia, Seleucia sul Tigri, Corinto e Rodi presero a poco a poco nei commerci il posto di Atene come centri della vita ellenistica.

La Macedonia vide aprirsi e prosperare i porti di Cassandrea e di Tessalonica. Le città greche d'Asia Minore, liberate poi per opera di Alessandro dalla continua minaccia Persiana, fiorirono, e ne sono prova gli splendidi monumenti di questa età: si pensi a Pergamo e alla sua ara.

L'influsso di Alessandro si fece sentire anche in Occidente. Siracusa, la metropoli della Sicilia orientale, Marsiglia, il grande porto della Gallia, stabilirono rapporti commerciali coll'Egitto e cogli Stati Orientali.

Persino Roma, che dopo la conquista di Taranto, diventava uno stato non più solamente agrario, ma commerciale e industriale, rinunciava all'antica moneta di rame e istituiva il « denaro », prendendo a modello la dramma di Alessandro.

Le barriere del mondo antico erano così abbattute e il bacino del Mediterraneo, sotto l'influsso ellenico, tendeva a formare una unità economica, con evidente beneficio dell'universale.

Più noti ma non meno importanti furono gli influssi di Alessandro sulla cultura del suo tempo.

Sino ad Alessandro ogni cultura è schiettamente nazionale. Solo nel IV secolo in Grecia vediamo spuntare i germi di una cultura universale e umana e ad Isocrate spetta il grande merito di aver affermato che la differenza tra il barbaro e il greco è nella *παιδεία*, nella cultura. Però si badi per Isocrate ancora la cultura era greca. Aristotile, l'uomo più universale di questo tempo, contrappone nettamente Greci e Barbari, non arriva alla concezione di una cultura essenzialmente umana. Alessandro ebbe indubbiamente idee più larghe. La sua politica mirava alla fusione di Greci e Persiani. I suoi successori, i diadochi, continuarono nella sua politica con diffusione della cultura greca, dando la preferenza alla scienza. Tolomeo il generale e compagno di Alessandro fonda ad Alessandria il museo, colla biblioteca e l'osservatorio astronomico, e un giardino zoologico e botanico, e la biblioteca non deve servire, come quella di Assurbanipal all'uso privato del re, ma deve essere aperta agli studiosi. Questo fatto dice da solo la differenza tra l'illuminato dispotismo dei Tolomei e il dispotismo Orientale.

Un tentativo ancora più audace fecero i Greci, quello di conquistare l'anima dell'Oriente, e tra le popolazioni orientali comprendo qui anche l'Egitto. Essi tentarono di creare un culto che fosse comune ai due popoli, Greco ed Egiziano, e scelsero come Dio Sarapis, i Greci lo identificarono con Plutone dio degli Inferi, gli Egiziani con Osiris-Apis, loro divinità nazionale, ma la sperata fusione delle due religioni non avvenne. L'Oriente rimase fedele ai suoi culti, come alle sue lingue, e dai culti Orientali partì poi la rivincita dell'Oriente sull'Occidente. Quanto alle lingue, solo gli Ebrei residenti in Egitto adottarono la *κοινή* , tanto che, nel III secolo, si

sentì il bisogno di tradurre in greco i libri del *Vecchio Testamento* e si ebbe la versione detta dei Settanta e una letteratura ebreo-ellenistica in greco.

Per altro a Babilonia un prete di Marduk, Beroso, scrive in greco le antichità babilonesi, e Manethone prete Egiziano, scrive in greco in Egitto una storia dell'Egitto, e il fondatore stesso dello Stoicismo, di questa nobile filosofia della vita, è un fenicio, Zenone di Cittio.

Chi dice Ellenismo non deve solo pensare alla cultura intellettuale, trasmessa per mezzo della poesia e della filosofia e della scienza, deve pensare anche all'arte e, grazie alle conquiste di Alessandro, l'arte greca penetra nell'Asia Minore, arriva alle Indie, si trasmette sino alla Cina lontana. Per l'Asia Minore basta pensare alle meraviglie dell'arte degli Attalidi a Pergamo.

Del resto anche nell'arte Persiana dei Sassanidi accanto ad elementi orientali troviamo elementi ellenistici, specialmente nell'architettura.

La Battriana fu il centro da cui l'arte ellenistica irraggiò verso il sud e verso l'est, verso il sud nell'India, verso l'est, verso il Turkestan e la Cina e il Giappone. In pittura la visione prospettiva nell'arte cinese e giapponese è dovuta ai Greci. Più importante fu l'influsso dell'arte e del pensiero greco nell'India.

La conquista di Dario e più quella di Alessandro ispirarono agli Indiani l'idea del monarca universale, protettore della legge, e questa idea essi incarneranno nel loro grande imperatore Ašoka, il protettore del Buddhismo, e l'esempio di Alessandro e di Ašoka li aiuterà a concepire il Buddha come il salvatore di tutti gli uomini, e questo concetto darà al Buddhismo la sua forza di espansione. Ma in un altro senso più profondo l'arte ellenistica agisce sul Buddhismo. Gli antichi Indiani non avevano immagini disegnate o plastiche dei loro dèi. La scultura buddhista primitiva era simbolica, il Buddha era rappresentato o da un leone o da una ruota o da una pianta, ma grazie all'influsso dell'arte greca, ecco che a poco a poco viene rappresentato con figura umana. La figura del Buddha è una derivazione del tipo di Apollo, naturalmente con tutte quelle modificazioni che la nuova leggenda e il nuovo paese comportano.

La figurazione umana del Buddha, cui seguì quella di altre divinità indiane, sviluppa quel particolare sentimento religioso, che si traduce nella fede a un dio personale, accentua nelle singole religioni indiane il carattere profondamente umano. Naturalmente l'in-

flusso greco non è solo, ma accanto ad esso si sente quello indigeno; ma tra i due il primo funziona da lievito trasformatore.

In due altri campi poi l'influsso greco si fa sentire sulla civiltà Indiana, nel teatro e nella filosofia. Ovunque i Greci arrivassero, portavano con sè i ginnasii per gli esercizi del corpo, e il teatro. Alessandro, durante le sue spedizioni asiatiche, non si accontentava di leggere Omero, ma faceva rappresentare tragedie di Euripide e di Sofocle. Niente di più probabile che compagnie di comici seguissero gli eserciti, e quel che avvenne con Alessandro dovette avvenire coi suoi successori. Sta il fatto che il teatro indiano sorge nel III secolo av. Cristo, contemporaneo ai regni Indo-Greci della Battriana e del Gandhâra, e presenta strane rassomiglianze nei tipi e nella struttura con la commedia nuova Greca. Gli Indiani avevano già forme rudimentali nazionali di drammatica, mimi, rappresentazioni sacre, balletti, farse, ecc., ma non vere e proprie commedie e drammi; questi si ebbero per l'influsso Greco.

Quanto alla filosofia noi vediamo la sottile logica dei Buddhisti presentare caratteri assai diversi dall'antica speculazione indiana delle Upanishad; anche questa logica si inizia nel III secolo a. C. dopo cioè la spedizione di Alessandro e, fatto capitale, una delle più vecchie opere buddhistiche, i dialoghi del Re Milinda, mette a fronte un saggio buddhista Nagasena con un re Greco, Milinda o Menandro. Il re è attorniato da ben cinquecento filosofi greci, è istruito nelle 19 scienze, e colle sue domande mette in serio imbarazzo i più celebri maestri Indiani; ma Nagasena non si lascia confondere, risponde sempre a tono e converte così il re al buddhismo. Ora è notevole che la questione che il re pone a Nagasena è quella capitale nella filosofia ellenistica, post-platonica, la questione della felicità. Possiamo dunque dire che anche nel campo della filosofia, in questo campo dove gli Indi vantano una originalità indiscussa, la conoscenza del pensiero greco fu feconda. Nel campo della scienza poi questo influsso fu tale da informare di sè tutto il pensiero scientifico indiano. L'astronomia, la medicina indiana sono in stretta dipendenza da quella Greca.

Il pensiero e la vita Greca in Oriente era legato per altro alle città, alle πόλεις, raggiungeva le classi più elevate, non penetrava nelle masse popolari.

Queste rimasero fedeli alle loro lingue e alle loro religioni. Vi era qui un elemento irriducibile, fatto più di sentimento che di ragione, a cui il pensiero greco non poteva pervenire. Non facciamo-

gliene una colpa. Anche ai tempi nostri una nazione Asiatica, il Giappone ha assorbito la cultura occidentale ma è rimasto tenacemente attaccato alle sue tradizioni nazionali e religiose e l'India stessa, posta sotto l'influsso della cultura moderna europea e della nostra civiltà per bocca dei suoi più grandi rappresentanti il Tagore e Gandhi si ribella alle nostre idee e afferma vigorosamente la propria individualità.

L'Ellenismo non trasformò l'Oriente ma influì sulla sua civiltà. La vera conquista dell'Ellenismo non doveva essere ad Oriente ma ad Occidente.

Da secoli si ripete il detto Oraziano, *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio.* Verissimo, ma pochi pensano a qual Grecia pensasse il Venosino, certo non alla Grecia classica di Atene e di Sparta, di Maratona e di Salamina, ma alla Grecia ellenistica, a quella appunto con cui i Romani vennero a contatto, dopo le guerre puniche, la Grecia dei diadochi, questa di cui ho tracciata la storia e l'influsso d'Oriente.

Dicono che Alessandro meditasse dopo la conquista dell'Oriente quella dell'Occidente. Livio si pone il problema, che sarebbe avvenuto se le falangi di Alessandro si fossero incontrate colle legioni di Roma. Il problema è suggestivo, quanto vano. La storia non si fa coi *se*. Una cosa per altro è certa. Senza la conquista di Alessandro non vi sarebbe stato Giulio Cesare o, per dir meglio, l'opera di Cesare sarebbe stata diversa.

La statua di Cesare per volere del Duce è stata riposta sulla sua base a Rimini, dove egli arringò i suoi soldati, prima di passare il Rubicone. Il fatto è simbolico. Nessun Rubicone arresta il cammino della storia e ferma gli uomini di genio. Il Rubicone non arrestò Cesare, più che l'Ellesponto non arrestasse Alessandro Magno, ma l'uno si trovò davanti Pompeo e la vecchia oligarchia Romana, l'altro l'antica monarchia persiana. Farsaglia, Munda, Alessandria, Zela, Tapso, Ilerda furono le tappe gloriose di Cesare, il Granico, Isso, Gaugamela e l'Ifasi, quelle di Alessandro, e la gloria delle armi come aperse all'uno le vie dell'Occidente così aperse all'altro quelle dell'Oriente.

Cesare fu il campione della latinità, Alessandro quello dell'Ellenismo. Ambedue cercarono di creare sulle rovine del passato un mondo nuovo e vi riuscirono, ma la figura dell'uno non può scompagnarsi da quella dell'altro, perchè la loro opera appare connessa nella storia. Senza Alessandro non vi sarebbe stato Giulio Cesare o

sarebbe stato diverso da quello che fu, come senza l'Ellenismo la civiltà Romana sarebbe stata diversa da quella che ci appare.

Un illustre storico francese, il Carcopino [2] ha esposto recentemente delle idee che sono una vera rivoluzione nel campo degli studi Cesariani. Contro l'opinione generalmente diffusa egli ha dimostrato che Cesare capì ben presto che il tempo della repubblica era finito, che Roma doveva trasformarsi in monarchia e in una monarchia teocratica, sul tipo di quella Egiziana, e con mano sicura tracciò le basi di quell'edificio che Augusto continuerà come impero Romano.

La monarchia teocratica era necessaria a Cesare non solo per dominare l'Occidente, ma per regnare sull'Oriente e soprattutto per stabilire saldamente sull'Oriente la sua autorità. Come Alessandro, così Giulio Cesare aveva capito che le popolazioni Orientali volevano una regalità che fosse circondata dall'aureola divina.

Non solo dunque Cesare assomiglia ad Alessandro, come conquistatore, ma gli assomiglia anche nel disegno politico. All'impero di Cesare mancò l'Oriente, come a quello di Alessandro l'Occidente, la morte arrestò i due conquistatori, quando stavano per coronare l'edificio innalzato a prezzo di tante lotte e sacrifici.

Essi passarono come due meteore luminose, nel cielo fosco della storia e lasciarono dietro di sè una lunga scia di luce. Dopo Alessandro si estende per tutto l'Oriente dall'India alla Cina, al Giappone, una religione universale, il Buddhismo, dopo Cesare il Cristianesimo, un' altra religione universale guadagna l' Occidente, quello che la potenza delle armi non ha potuto ottenere, ha ottenuto la religione, la parola di pace e di amore, di fratellanza e di simpatia universale, che parla non solo alle intelligenze, ma anche ai cuori, e l'umanità anche ora divisa e lacerata dalle discordie e dagli odii, presta ascolto alla divina parola del Cristo e alle sagge parole del Buddha.

Un grande ammonimento viene dalla storia e dalla vita degli uomini grandi, nessuna nazione lavora esclusivamente per sè, quel che di buono e di grande e di bello gli uomini di una nazione trovano, diventa patrimonio di tutta l'umanità, agisce nei secoli e presto o tardi il germe fecondo fruttifica.

Questo carattere universale dell'opera di Alessandro fu ben sentito dal Carducci. In una delle sue *Odi Barbare* egli, dopo aver descritto il giovane conquistatore che balza alla vendetta della Grecia

---

[2] E. Carcopino, *Points de vue sur l'Imperialisme Romain*, Paris, 1934.

e leon dell'aspra tessala falange, sgomina carri ed elefanti, abbatte satrapi e regi, fa cantare dai Greci un peana, un canto di vittoria:

Noi ti seguiamo: il Nilo invano occulta
i dogmi e il capo e la possanza nostra:
noi farem pace qui tra i numi e al mondo
luce comune!

E se ti piaccia aggiogar tigri e linci,
Bacco novello, noi verrem cantando,
te duce in riva al sacro Gange, i sacri
canti di Omero.

E i canti di Omero risuonarono non in riva al Gange, ma alla riva dell'Indo, e i dogmi dell'Egitto furono dimenticati per altre dottrine più universali ed umane e la luce comune venne.

Un altro grande poeta invece, il Pascoli, immagina che Alessandro giunto alla fine del suo faticoso cammino venga preso da un senso di sconforto e rinneghi per così dire l'opera sua:

Fiumane che passai! voi la foresta
immota nella chiara acqua portate,
portate il cupo mormorio che resta.

Montagne che varcai: dopo varcate,
sì grande spazio su di voi non pare,
che maggior prima non lo invidiate.

Azzurri, come il cielo e come il mare,
o monti o fiumi; era miglior pensiero
ristare, non guardar oltre sognare:

il sogno è l' infinita ombra del vero!

Di un simile pentimento di Alessandro la storia non ha traccia. Esso non si accorda nè col carattere di Alessandro nè con la sua fede nella sua missione divina. Il Carducci lesse dunque più acutamente del Pascoli nell'animo di Alessandro e ne colse per così dire il significato della sua opera in quella luce comune a tutti gli uomini, luce di cultura, di bellezza, di arte, di umanità, che Alessandro Greco sentiva in sè risuonare dagli antichi canti di Omero ai cori dei tragici, alla scienza di Aristotele, che sentiva vibrare nei marmi dell'Ellade e nei bronzi di Lisippo, nei colori di Apelle, che non voleva però solo per i Greci, ma per tutti gli uomini, non più rozzi e selvaggi, ma educati dalle Muse alla stessa religione del Buono, del Vero e del Bello.

ANGELO MARIA PIZZAGALLI.

DALLA TRADUZIONE DELL'"EDIPO A COLONO" DI SOFOCLE.

PRIMO STASIMO.

Strofe.

Sei giunto, straniero, all'argenteo
pendio di Colono, bellissima
su ogni contrada, di nobili
corsieri nudrice, ove svolano
i rosignoli fittissimi
nell'ombre di valli verdissime,
e i loro lamenti gorgheggiano
più soavi, fra l'edere
cui svariano i grappi violacei
di folti corimbi; ed innumeri
bei frutti da gli alberi pendono
a gli dei consacrati ed impervii,
ove raggio di sole mai penetra,
nè turbine mai di procelle.
Qui l'Èvio Dïòniso
baccheggia e si lancian nel tìaso
le Ninfe che bimbo lo crebbero.

Antistrofe.

Qui, sotto a le fresche sideree
rugiade, si schiudono floridi,
reggendo i lor vividi grappoli,
de l'albe ai fulgori, i narcisi,
di Demètra e Persèfone
corone santissime, e flagrano
i crochi da l'auree pupille.

Qui perenni zampillano
le fonti insonni che nutrono
il Cefìso di vaghe correnti,
che sempre, dì e notte, serpeggiano
ne gli ampii bei piani, e fecondano
della Terra dal gran seno turgido
i cólti con l'acque purissime.
Nè i cori lo sdegnano
delle Muse o Afrodite che lanciasi
sul cocchio da l'auree briglie.

STROFE.

Qui è una pianta qual mi dicono non germogli pur dell'Asia
nei bei piani, nè di Pèlope nella vasta isola dorica;
che dal suo germe rigermina,
sempre florida, sempre indomita,
onde l'aste sbigottiscono dei nemici: che dal suolo
balza vivida,
con bellissimo rigoglio;
dell'ulivo verdeargentea fronda altrice ai nostri figli.
Lei nemici vecchi o giovani,
con la forza del lor braccio, non potranno mai distruggere:
Giove Morio col suo occhio la protegge sempre vigile,
a cui nulla sfugge e Pallade, con le sue glauche pupille.

ANTISTROFE.

E ricordo un'altra gloria della mia terra, bellissima,
che ad Atene, madre all'Attica, fu d'un dio dono magnifico:
il vigor dei velocissimi
bei polledri, bei corsieri,
e dei suoi saldi navigli, che si lancian dell'oceano
sopra i flutti.
Tu ci desti tale gloria,
chè a noi primi desti il freno, o sovrano dio Posìdone,
domatore degli indomiti
destrïeri e i remi desti, del nocchiero saldi ed agili
nelle palme, ond'essi balzano sopra i flutti, e a gara inseguono
le Nereidi oceanine, che tra l'onde glauche guizzano.

TERZO STASIMO.

STROFE.

Chi varcar della vita il giusto termine
agogna, a mio giudizio,
stolta brama vagheggia nel suo animo;
chè per gli umani i troppo tardi anni,
non rigoglian di gaudii, ma di affanni.
Del viver chi a remote plaghe valica,
dai verzier si dilunga dove i vividi
fior della gioia esultano.
Soccorritrice allor per tutti viene
colei che tutto agguaglia,
(quando dell'Invisibile
l'ora fatale avanza,
ove canti non squillano d'Imene,
nè tripudii di lire nè di danza)
suggello di ogni sorte
agli umani concessa, ultimo, Morte.

ANTISTROFE.

Non esser nati ogni fortuna supera,
per noi creature effimere;
e a chi sorse alla luce dalla tenebra,
tornar quanto più presto all'Invisibile.
Chè appena dileguò la Giovinezza,
invaghita di sue follie fuggevoli,
quai flutti di sventura non si abbattono
sui tardi giorni occidui,
quai cordogli la vita non funestano?
Biechi assalti d'invidie,
di rissose contese,
lotte, discordie, eccidii,
sino a che giunge l'ultimo
degli umani infortunii, l'inamabile,
l'affranta, insociabile,
vecchiezza, di ogni male ultimo culmine.

EPÒDO.

Tale è la sorte mia, tale è del misero
Edipo infelicissimo!
Come a lido percosso dalle raffiche
aquilonari, immensi flutti irrompono,
di qua, di là, avventandosi,
nelle invernali collere d'oceano,
su lui, così, l'una su l'altra, crollano,
delle sventure, immani onde precipiti,
che or si lancian dai tardi lidi occidui,
or donde s'inaurorano
i mattini, o donde sfolgorano
i raggi a mezzo il giorno,
or dai Rifei alpestri estremi culmini,
ove l'ombre notturne han lor soggiorno.

ETTORE BIGNONE.

DAL CICLO DELLA POESIA.

LEGGENDO I POETI GRECI.

È un soffio l'uomo e sol pallida un'ombra.
SOFOCLE, ap. Stob. 98, 14.

Creature d'un giorno: che siamo?
che cosa non siamo?
sogno è l'uomo d'un'ombra.
PINDARO, *Pitica* VIII 95 sgg.

Dunque la vita è vana? È l'uomo il sogno d'un'ombra?
Anima, questa pallida melanconia disgombra.
L'ombra d'un sogno è immensa, s'è un sogno di Titano.
È più bronzo del bronzo l'aereo sogno umano
— plasmato di bellezza, nato di nostre pene —
di Pindaro, di Sofocle, del tuo gran cuore, Atene.

CAPRI DITIRAMBICA.

Figlia del Sole, dai marini abissi
alta emergente a nimbi di fulgori.
Per offerta d'incensi di ginestre,
rupestre altare dalla terra al cielo.
Margarita divina dei tramonti,
dissolta nel perlaceo della sera.
O folle ditirambo delle luci
danzanti sopra l'onde nei meriggi.
Ciclopico notturno di dirupi
nei tersi plenilunii sereni.
Fläutata zampogna di vallette
odoranti di mirti e di lentischi.
Alpestre dolomite degli oceani
indiamantata d'un monile d'astri.

Ellenica trireme dello spirito
nei più sereni tramiti all'eterno.
Patria del cuore, Capri inobliabile,
filtro circeo di felicità.

Amalfi, 1° settembre 1933.

ALLA LINGUA GRECA.

Lingua di Numi, o greco, udibile essenza di luce,
prometeico dono rapito per gli uomini al cielo.
Vergine aurora di vita emergente nel canto d'Omero,
libro divino del mondo in versi scritto di luce,
oceano della poesia che canta coi canti del mare,
onde il flutto risponde al fulgore che l'astro gli piove,
e sul dolore dell'uomo si levan le sedi di Olimpo
salde, immortali, inconcusse, chè il vento mai non le squassa
e non le bagna la pioggia, nè falda vi scende di neve,
ma sempre innùbilo l'ètere intorno e di sopra le cinge
e si dischiude infinito e di fulgida luce le irradia.
Bronzo corinzio plasmato da grandi statuarii di Numi
non sopra plinti confitti, prodigii dedàlei, moventi
per le vie degli umani, di Pindaro gloria dell'ode.
Cuore ferito di Saffo, che canta con voce stellare
alle Pleiadi e all'Orse che ascoltano ardenti nel cielo.
O titano di Eleusi, che l'uomo pareggi al divino,
tu che il ruggito dei secoli ammansi col canto di Orfeo,
e il furïale e l'umano in concordia componi con Dio,
nella luce d'aurora del sacro diritto di Atene;
Eschilo, faro del mondo da vette sideree di fede.
Bellezza crisoelefàntina, orgoglio fidiaco di Atene,
luce del cuore d'Antigone, ebbrezza inconsunta d'amore,
rispecchiamento d'eterno in abissi d'umano mistero;
arcobaleno del canto sui flutti mugghianti dei fati.
Iniziatrice eleusinia a sacri mister della mente,
filosofia, la più austera di tutte le musiche umane,
pitagorea armonia di sfere celesti, Platone.
Dolce sussurro che cantano i pini sopra le fonti,
gioia opulenta d'estate odorosa, odorosa d'autunno,

ultimo trillo d'allodola in cieli siracusani,
fläutata zampogna di Pane a Teocrito in dono.
Nascer per te alla vita, per te solo è dolce morire,
lingua di Numi, o greco, udibile essenza di luce.

Firenze, 9 novembre 1933.

NOTA. — Per la migliore intelligenza della terza lassa si ricordi Pindaro, *Olimpica* VII 50 sgg., ove il poeta, per esprimere il prodigio d'arte di quei primi artefici di Rodi, che non plasmavano più statue, come le arcaiche, con irrigidite membra e gambe congiunte, ma tutte atteggiate al movimento e alla vita, immagina che quegli esseri statuari da quegli artefici, per favore di Atena, plasmati, si movessero per le vie della città:

Atena ad essi concesse di vincere,
con mani industri nell'arte,
ogni perizia degli uomini, e simili
a creature che muovon pel mondo portarono statue le vie,
e n'era immensa la gloria.

Simile all'arte di quegli statuari è quella di Pindaro che crea bronzee solenni figure di religiosa grandezza, e pur, nello stesso tempo, tutte pervase di vita mobilissima.

ANIMULA VAGULA BLANDULA.

Ancor non sei tu stanca,
lieve animula bianca,
che in una luce verde
di atroci riflettori,
sul palco della vita
mimi mentiti amori?
Ancor non sei tu stanca,
lieve animula bianca?
Col lieve arco irreale
di rase sopracciglia,
fingi la maraviglia
d'un cuore non banale?
Con labbra dipinte di fuoco
pel giuoco
di baci senza gioia,
di amori senza amore,
anima, non t'è a noia
ancora il tuo squallore?
Ancor non sei tu stanca,
lieve animula bianca?

PAESAGGIO MUSICALE.

L'ardente voluttà del giorno smuore,
in fremiti, in sussulti di vïole,
tra disfogliate rose che si spengono
nelle ceneri fredde del crepuscolo.
Nella magia di un attimo di sole,
musiche melodïose
suggellate, inespresse, si rivelano
dagli opachi silenzii delle cose.
Nelle fulve criniere delle selve,
in vetta ai poggi, accende il sole un rogo
e canta col clangore delle trombe.
Lievi sistri d'argento
tintinnano nel verde degli ulivi,
entro una scia di brividi di vento.
Grevi accordi s'imbrunano, incupiscono
in solitarie selve di cipressi.
Vaghe d'immenso anime di musica
si lanciano nel cielo in un zampillo.
Armonïose rime di ceruleo,
i colli i cieli baciano;
fende come una freccia
il vespertino strido delle rondini
questa incantata pace boschereccia.

AGLI UGUALI, AI FRATELLI NEL CANTO.

Non chiamo voi Numi del mondo,
voi Padri, Poeti, Profeti,
voi Fari abbaglianti dei secoli.
Voi chiamo, gli Uguali, fratelli
nel canto, che mai non invecchiano,
fanciulli pur sempre, se svariano
fili, tra biondi, candidi.
Ignoti, remoti, da oceani
divisi, e pur sempre fratelli,
chè d'un sol palpito palpitano,

se solo passando li sfiorano,
se sol d'un profumo gli allacciano,
le amanti che mai non si donano,
le sole che non si concedono,
le Eterne che mai non si obliano,
dagli occhi di abisso che sperdono,
da bocche di fiamma che incendiano,
le nivee Muse virginee.
Fratelli, chè in cuore abbiam tutti
uguale ferita che lagrima
non stille di sangue, ma timido
un lieve gorgoglio di canto.
Nel resto, degli altri che passano
e vanno del mondo pei tramiti,
noi simili in tutto; sol odono
gli Uguali, i Fratelli, quel timido,
sommesso gorgoglio di canto.
Fratelli, venite è mattino,
Uguali venite con me.

Fratelli, perchè mi guardate con occhio mal fido? Non voglio,
troppo gelosi fratelli, a nessuno rapire un fruscio
solo delle sue sete, di lei che adoriamo, la Musa,
un sol riflesso d'azzurro del nostro cielo, i suoi occhi.
Della nostra miseria è questa, lo so, l'opulenza,
delle sabbie roventi il giglio, lo so, iridato,
della grigia petraia il fonte che canta e sfavilla.
Venite dunque, compagni noi siamo nel riso degli altri;
nel lor dileggio fratelli, noi soli assetati di canto;
noi che nulla speriamo, fratelli, nemmeno la gloria,
paghi d'andar nella notte più cieca con gli astri nel cuore.

Venite, nel cielo è la gloria
della luce più tersa, virginea;
saette di sole feriscono
di dolce ferita, che medicano
con balsamo d'arie che frizzano.
Nell'acque del fiume si sciolgono
irreali, si disfano, franano
del cielo gli azzurri ed i nuvoli,
l'arbusto, lo stelo, ed i culmini
dei monti cerulei.

Così i nostri canti si sperdono,
appena dai cuori si evadono,
l'eterno non sanno, non durano,
rapina dell'ore che passano,
smottare di vite che franano,
riscatto degli anni che guatano
e tutto di noi ci rapinano
fuorchè questa gioia dell'attimo,
rifletter l'azzurro ed i nuvoli,
l'arbusto, lo stelo ed i culmini
dei monti cerulei.

Il nostro bene è questo e il nostro male,
esser tutti di tutto, irreale
riflesso d'un mondo infinito,
esser atomi e avere l'anelito,
lo struggimento ed il palpito
dell'eterno e del tutto; esser mito
di noi stessi, ricordi d'elisio,
attese dell'al di là.

Venite, è meriggio, sul mare
scintillano, tremano, palpitano
le stelle diurne; un danzare
infinito di luci che inneggiano
il pànico canto dell'essere.
Oh con loro vibrare, negli attimi
il ritmo scandire dei secoli,
risplendere, spegnersi, accendersi,
non essere morte giammai.

È questa la gioia che duole,
la gioia che piaga e risana,
la nostra ebbrezza insana
che vuole l'eternità.

Venite, son l'ore serotine,
ma l'animo è ancor mattutino,
ma gli occhi sorpresi ancor sognano
al par di quand'era bambino.

Ischia, settembre 1933.

RICORDO DI CAPRI.

Estate, Capri, della tua bellezza,
dono alcïonio delle tue marine,
pentèlica armonia di promontorii
in cànoni fidiaci plasmati
da gestazioni cosmiche di secoli,
italico Eretteo della natura
su trasognati cieli vespertini,
sol mi resta nell'anima un sussurro,
racchiuso come in spira di conchiglia,
che il bòmbito perpetüa del mare.
Ma quel sussurro è tutta la mia vita,
che musica si fa dentro quel ritmo
di palpiti di luci innumerevoli,
di flutti, d'astri, d'orizzonti puri,
di plinti di sereni promontorii,
e cerca il verso come fiore l'onda,
per immergervi il suo breve sorriso
e farsi specchio della sua dolcezza.
Negli occhi ho il mare, sempre ascolto il mare,
e quel ritmo son io, quel ritmo solo,
eolia lira no, chioma di pino
odorante di ragia e di salsedine,
che dal dirupo balza con l'anelito
del più fulgido sole dove immergersi,
del più limpido azzurro dove incidersi,
lieve e sicuro, col frastaglio nitido
che non ha nidi fra gli acuti aculei,
non fiori a primavera che lo stellino,
ma musica si fa di ogni vento,
e sol del mare riperpetua l'ànsito.

Firenze, 3 ottobre 1933.

ALLA MUSICA.

Nell'anima tu scopri la natura,
redenta dall'insano
delirio dell'umano,
e ridesti le ascose

anime misterïose
che sognan nel crepuscol delle cose.
Tu l'anima disseti alla sorgente,
donde, divinamente,
un dì la creatura
umana e la natura
sgorgaron da una sola onda lucente.
L'ombra, alternando, intoni con la luce,
in foreste di sogno,
e la tenebra trami
con stami
di sole,
nelle notti divine
della magia del suono.
Un rotolar di tuono,
che si rifrange in echi
di precìpiti abissi, di spechi,
in incupir di gorgo tenebroso;
e da quel morto mondo pauroso,
un soave
inalbar radïoso
d'accordi concordi,
che dislaga in immenso sfolgorio,
e l'anima compone nella pace
verace
di Dio.

OFFERTA VOTIVA.

A Piero Marrucchi.

Così al vento, nelle foglie lievi,
si perdea la sentenza di Sibilla.
Dante.

O Poesia, su petali di fronde,
leggeri al vento, come i vaticinii
della cumana vergine Sibilla,
i versi scriverò, chè li rapiscano
i rovai dell'oblio e li disperdano,
perchè in quella rapina s'invalorino,

in quella sola purità s'inverino,
doni d'amore offerti all'infinito
che si sommergan nell'immenso palpito
delle creature verso la bellezza,
baleno di pulviscolo di sole
che si disperda in quella scia di luce
che corre anela gli infiniti spazii
e tramite si fa da stella a stella
e secoli con secoli congiunge
ed anime con anime affratella.

ALL'ITALIA.

Risorgi nel segno di Roma,
Italia, Italia, mai doma ?
Amante d'eccelso, che innalzi
i vertiginosi tuoi monti
a conquiste d'immenso, che sazii
la brama dei fulgidi spazii
con tramiti azzurri di vette,
con guglie di templi e perfette
armonie d'eroi e di canti,
Italia, Italia, che balzi
a mete irraggiunte coi santi
sacrifizi dei cuori,
o tu che fai sacri gli amori
dell'uomo a la bellezza della vita,
e consoli di fede,
Italia divina, chi crede
per te eternarsi ne la dipartita.
Risorgi nel segno di Roma,
Italia, Italia mai doma ?

Ettore Bignone.

RECENSIONI.

M. A. Levi, *Ottaviano capoparte. Storia politica di Roma durante le ultime lotte di supremazia.* — Firenze, «La Nuova Italia», 1933, pp. 264; 277).

Non può davvero definirsi un periodo chiaro, dal punto di vista storico e politico quello seguente alla uccisione di Cesare, fino al definitivo predominio nello stato di Ottaviano, che prenderà il nome di Augusto e sarà il primo principe di quell'Impero, del quale gettò le salde fondamenta C. G. Cesare: tanti e tali sono i problemi che si agitano in questo tempo, che è dominato e come caratterizzato da una profonda crisi di persone, di istituzioni, di idee, di sistemi. Cesare aveva segnato la fine della Repubblica, vale a dire di un'epoca, carica di glorie, ricca di personalità insigni, dotata di una mentalità tutta particolare e di interessi così varii e contrastanti da portare spesso a gravi lotte, segno di un disagio latente che, di quando in quando, scoppiava fragorosamente all'esterno; ma non aveva potuto — tanto breve era stato il suo governo — consolidare le sue riforme, quel rivolgimento operato con l'ardire e l'esatta comprensione del tempo, propria delle mentalità superiori.

Il periodo seguente doveva perciò fatalmente essere — e di fatto fu — irto di contrasti, di incertezze, di lotte che non erano sempre l'espressione di effimere ambizioni o di personali invidie, ma rivelano il cozzo inevitabile, giacchè la storia è progresso, fra il vecchio, ancora notevolmente forte e saldo, ed il nuovo che doveva imporsi definitivamente e stabilmente, salvo poi a modificarsi, quando anch'esso non avesse più risposto all'esigenze imprescindibili e impellenti della storia. Antonio, Ottaviano, Bruto, Cassio, Cicerone, Cleopatra, sono gli esponenti più notevoli della storia in questo turbinoso momento, i protagonisti di drammi, la cui soluzione non riguarda tanto l'individuo che cade o trionfa, quanto la vita dell'umanità in quel particolare momento storico. Prova della loro complessità non solo psicologica, ma sociale, politica, si è la numerosa e varia tradizione letteraria che ha considerato e presentato questi personaggi tanto differentemente nelle diverse epoche, raffigurando ora come tiranno chi poi doveva esser visto come il vero liberatore e impersonando la missione di salvatore in chi, più giustamente, sarebbe stato dopo giudicato come l'ostacolo più grave alla vera salvezza e libertà. A questo risultato ha condotto, naturalmente, la varia maniera di concepire la storia e fra queste quella, più errata di tutte, di volerla intendere come svolgimento di attività individuali, come quelle che dominano o addirittura determinano il

fatto storico, che è invece problema spirituale e quindi universale. Ora tale varietà di interpretazioni, se fu notevole nei secoli che si succedettero, lo doveva essere tanto maggiormente nei tempi immediatamente vicini, sui quali gravavano le passioni ancora accese e le conseguenze che alimentavano di nuovo fuoco i non mai sopiti risentimenti; la cui eco si fa udire distintamente nelle varie fonti, le quali manifestano sovente una tendenziosità, che lo storiografo dovrà bene sceverare onde possa rivivere, con la maggiore imparzialità, il periodo storico, oggetto della sua ricerca.

Tutto questo era necessario tenere presente e doveroso dire nell'esame dell'opera di M. A. Levi su *Ottaviano capoparte*, che deve essere una «storia politica di Roma durante le ultime lotte di supremazia». Leggendo quest' opera, si ha davvero l' impressione, che l'A. si sia preoccupato da una parte della narrazione, esauriente, dei fatti, dall'altra di dare luce alle idee e ai problemi storici, cioè spirituali, che hanno reso caratteristico tale periodo, e con una esposizione condotta, con una diligenza veramente considerevole. Lo studioso perciò che vorrà ancora occuparsi di questo tempo troverà qui una miniera di notizie, diligentemente vagliate, che gli saranno di non poco giovamento. Nè si deve credere che l'opera sia arida, chè anzi abbiamo qua e là importanti contributi dell'A. in questioni assai complesse come, per accennarne a qualcuna, il compromesso storico alla morte di Cesare o il carattere della monarchia stabilita nell'Egitto da Cleopatra e da Antonio e i suoi rapporti con l'idea di Romanità, contributi che rivelano come l'A. sappia distaccarsi dalla pura analisi dei fatti per assurgere a sintesi veramente istruttive. Con questo non si vuole affermare che l'analisi non sia utile ed efficace, ma ribadire, se ancora lo fosse necessario, il concetto che essa deve sempre rimanere il materiale di cui si serve lo storiografo per rintracciare nella storia quei fili, invisibili agli occhi dei profani, che legano spiritualmente l'un fatto all'altro, dando ad essi un valore.

L'opera in due volumi, si divide in otto capitoli, dei quali il primo è come introduttivo e ci presenta lo stato delle cose dopo la morte di Cesare, e il sesto, intitolato appunto *Ottaviano capoparte*, dà ragione del carattere dell'opera, presente del resto in ogni parte del libro, il quale termina con una diligente appendice sulle fonti accuratamente vagliate. Appendice e testo fanno fede della coltura dell'A. che ha presente non solo le fonti, ma ha anche profonda conoscenza della vasta bibliografia intorno al suo argomento.

Nel I capitolo dunque — uno dei più chiari, tale che riesce a dare un quadro esauriente, almeno dal punto di vista prammatico, dello stato di disordine portato dall'uccisione di Cesare — vengono particolarmente studiate le ragioni per le quali il colpo di Stato di Bruto e Cassio non riuscì e cioè l'assenteismo del popolo al movimento di restaurazione repubblicana, la mancata ratifica da parte del senato e soprattutto l'abile opera di Antonio, che sa trar partito dalle condizioni di incertezza del momento e sapientemente prevenire le mosse dei cesaricidi, con l'impossessarsi e servirsi degli atti di Cesare. Il

Levi chiama qui (p. 54) e altrove, il gesto di Antonio il vero e unico colpo di Stato delle idi di marzo.

Ma l'espressione non mi pare opportuna. Il vero colpo di Stato per me rimane — sia pure come tentativo — quello dei repubblicani, chè anzi ambizione e bandiera costante di Antonio sarà quella di seguitare la politica del grande collega defunto, anche se poi le circostanze e, soprattutto, la diversa personalità, lo portarono nel fatto a mutar rotta. Ciò che merita tutta l'attenzione e l'approvazione in questo primo capitolo è, a mio parere, l'esame della curiosa situazione nella quale vennero a trovarsi repubblicani e senato — l'elemento conservatore — e i cesariani — l'elemento nuovo della storia — rappresentati da Antonio, in un primo tempo, situazione che portò al compromesso, come conclusione dell'adunanza senatoria del 17 marzo, per cui si concedeva da una parte l'impunità ai cesaricidi, dei quali si riconosceva quindi in qualche modo legittima l'opera e dall'altra si manteneva valore giuridico agli atti di Cesare, da cui si escludeva dunque ogni tirannia e illegalità di potere. Compromesso che è effetto e insieme causa, e nello stesso tempo l'indice più manifesto, delle condizioni storiche che non avevano trovato — e doveva ancora passare parecchio tempo prima che vi arrivassero — il loro assestamento definitivo (pp. 30-32).

Ma quello che risulta chiaro nel generale disorientamento è la supremazia antoniana che non trova, all'inizio, nessun contrasto nè nel giovane figlio adottivo di Cesare, troppo giovane per porsi a capo di un movimento oppositore, per quanto fin dall'inizio i suoi atti rivelino un desiderio di comando, che non deve essere trascurato, nè dalla parte repubblicana, ossia principalmente Bruto e Cassio, il cui atto non aveva trovato, come s'è detto, l'adesione del popolo, corrente storica destinata a trovare a Filippi la definitiva conferma del suo fallimento.

Fallimento che doveva rappresentare la disfatta del tradizionalismo, che il L. spiega con una specie di « superstiziosa riverenza per quegli usi e quelle istituzioni che per essersi mostrate valide nel passato e per aver già dato ottime prove, dovevano naturalmente sembrare adatte a placare gli dèi e a renderli benevoli verso Roma procurandole fortuna in pace e in guerra » (vol. I, p. 91), identificando insomma questo tradizionalismo nel pericolo dell'*ira deorum* e nel timore che ne deriva (*ib.*, n. 2). Concetto questo in verità assai arduo e che il L. così spiega per dare ad esso una realtà ed una specificazione. Se non che mi sembra che esso, sia pur dotato per il popolo romano di caratteristiche particolari, non escluso questo timore dell'*ira deorum*, sia però uno di quei sentimenti propri di ogni età e di ogni popolo, informatori, appunto per la loro universalità, della storia che è progresso, ossia perenne risoluzione di due momenti — il vecchio ed il nuovo, per intenderci — necessariamente in lotta fra loro. Il pensare così non è giuocare di parole o dar corpo a delle astrazioni e le circostanze di tempo potranno meglio determinare questo concetto, come nel caso del popolo romano, e, in particolare, del

regime repubblicano sorto anch'esso, in un tempo relativamente vicino, di cui si manteneva vivo il ricordo, in opposizione ad un altro regime, come espressione di libertà e di novità.

Comunque il conflitto ci fu e la tradizione repubblicana fu sopraffatta dalle nuove idee, alle quali non erano estranee le influenze ellenistiche, che avevano trovato il loro geniale esponente in G. Cesare, l'uomo che aveva compiuto, coronata dal successo, una delle più grandi rivoluzioni che la storia ricordi, rivelando all'umanità un nuovo verbo politico.

Nei capitoli che seguono sono esposti gli avvenimenti i quali trovano, la maggior parte, la loro spiegazione nel compromesso senatorio del 17 marzo, che portano al disgregamento delle forze antoniane, di cui approfittano il senato e la parte repubblicana e il giovane figlio adottivo di Cesare, Ottaviano, che inizia, pur tra enormi incertezze e diffidenze la sua ascesa. Riguardo alla simpatia di Cicerone per Ottaviano credo sia discutibile la tesi del L. (vol. I, p. 190), il quale afferma che Cicerone favoriva Ottaviano perchè sperava che sorgesse in lui « l'uomo che un giorno avrebbe potuto assumere il compito che la spada di Cesare aveva impedito a Gneo Pompeo », specialmente se si pensa che Ottaviano fin dai suoi primi atti volle proclamarsi vendicatore di Cesare e continuatore quindi della sua politica, contraria in ogni modo a quella di Gneo Pompeo. Se poi per le circostanze dovette anche egli adattarsi ai tempi, questo non significa che i suoi propositi — e Cicerone doveva certo almeno sospettarli — non fossero di questa natura. Ma a Cicerone importava allora che si muovesse lotta ad Antonio, nel quale vedeva il pericolo più temibile, convinto, forse, di poter poi influire sull'animo del giovane mediante la propria autorità ed esperienza.

La parte repubblicana doveva quindi trovare la sua definitiva sconfitta a Filippi, ed il L. scrive pagine assai interessanti sul significato di questa battaglia, che segna la vittoria della parte cesariana e sulle sue conseguenze per la storia della civiltà, pur riconoscendo — e l'A. lo fa rilevare — forze ideali anche nella parte repubblicana conservatrice, che vede nel prevalere della politica di Cesare come un pericolo per la completa egemonia di Roma, forze ideali, per altro — e su questo è opportuno insistere — più grette di fronte a quelle di così *profonda e vasta umanità*, espresse dal genio di Cesare, ispiratrici, in seguito, dell'Impero.

Nel sesto capitolo (vol. II) viene analizzata la condotta di Ottaviano capoparte e il distacco del suo partito da quello di Antonio, pur proclamandosi l'uno e l'altro cesariani. Così il L. mette in risalto la natura del nuovo partito, che aveva a capo Ottaviano: esso « affermando come affermavano gli antoniani l'ideologia cesarea, si accordava al ceto dirigente e alle masse della parte conservatrice e repubblicana, per impedire la sopraffazione dell' elemento provinciale militare nella classe dirigente che formava i quadri della romanità e per conciliare la forza della massa cesariana con il prestigio, la esperienza e la tradizione del conservatorismo repubbli-

cano» (II, p. 57). Tutto questo è assai importante, ma perchè la politica di capoparte abbia un valore che interessi veramente la storia e non risulti semplicemente suggerita da quelle date contingenze che esigevano in quel momento questo accordo e questa conciliazione, sarà poi necessario confrontarla con la politica di Ottaviano Augusto, cosa che certamente l'A. farà in una seconda opera, da lui promessa, intorno ad *Ottaviano Augusto,* la quale riuscirà certo di grande interesse per i problemi storiografici che essa dovrà risolvere ed è perciò attesa.

Degni di nota il successivo capitolo intorno alla politica orientale di Antonio e l'ultimo sulla vittoria finale di Ottaviano dopo una guerra — e il L. lo pone in rilievo — non più di ordine civile, ma dichiarata e condotta contro Cleopatra — e questo ha un innegabile valore storico, posto egregiamente in luce —, vittoria che segna perciò il trionfo della Romanità, contro chi se ne era distaccato, specialmente per una politica orientale fatta di troppi riconoscimenti e concessioni a Stati già soggetti a Roma e che tendevano a separarsi da essa.

Segue, come già s'è detto, un esame delle fonti, sul loro valore, sulla tradizione primitiva, sullo spirito di parzialità o meno che le anima.

In conclusione un'opera questa del Levi degna di attenzione come quella che rivela nel suo A. diligenza di ricerca e possesso di dottrina indispensabili allo storico, messe, in questo libro, a profitto per illuminare una delle pagine più importanti, irta per altro di non lievi ostacoli, della storia dell'umana civiltà.

CARLO ALBERTO BALDUCCI.

LUIGIA ACHILLEA STELLA, *Influssi di poesia e d'arte ellenica nell'opera di Platone: Platone ed il teatro greco*: I. *Platone e la commedia*; II. *Platone e la tragedia.* (Estratto da *Historia,* VI (1932); VII (1933)); pp. 40, 49).

Molti, troppi lavori sono stati scritti sull'estetica di Platone e, particolarmente, sull'atteggiamento che egli (uno dei più grandi poeti che siano esistiti) ha assunto di fronte alla poesia; invece poche ricerche sono state compiute per mettere in relazione l'opera platonica e la poesia ellenica. Anche questi lavori, in generale, si sono limitati a riconoscere le affinità più palesi, talvolta le più superficiali, senza mettere in rilievo una vastissima sfera di riflessi e di risonanze nascoste, quasi segrete, che le creazioni della grande poesia greca hanno determinato nello spirito di Platone. La cosa non desta sorpresa quando si considera che una ricerca di tal genere richiede una conoscenza intima e profonda sia degli scritti di Platone che di quelli dei poeti e un senso così acuto e delicato dei motivi affettivi e artistici che vi appaiono da potere intuire quei rapporti che si sottraggono allo sguardo comune. Siccome dell'argomento in questione si sono interessati abitualmente storici della filosofia e filologi puri,

cioè persone che, per i loro studi e per la loro preparazione, non possedevano, se non altro in misura considerevole, tutte le qualità ora ricordate, i risultati dei loro lavori sono stati scarsi. Di tali doti invece è largamente fornita la nostra Autrice, che gli studiosi del mondo antico ben conoscono; perciò ha potuto spingere la sua ricerca molto addentro nell'argomento.

Secondo l'A., l'influsso del teatro greco su Platone, educato nel più elevato ambiente intellettuale di Atene nell'epoca in cui l'arte drammatica attica ha già toccato l'apogeo, non è puramente esteriore e formale. La commedia — e soprattutto l'arte somma di Aristofane — non suggerisce soltanto modi di dire, espressioni ed immagini, ma (inconsciamente, certo) ispira tutta l'intonazione familiare dei « discorsi » parlati, il colore di molte scene, l'ambiente di molti sfondi, soprattutto l'umana realtà dei personaggi, tutti uomini vivi dell'età di Platone, rappresentati nella loro semplice umanità. Dalla poesia tragica, Platone (che ha potuto, nella sua giovinezza, applaudire i capolavori di Sofocle e di Euripide) non trae soltanto immagini e spunti, ma prende la tecnica drammatica dei suoi dialoghi artisticamente più perfetti; soprattutto da essa trae il clima tragico che eleva a sublime altezza gli scritti che riguardano la morte di Socrate, primo, fra tutti, il *Fedone*, nel quale l'eroica serenità, tutta sofoclea, del filosofo morente, appare più grande, nella rappresentazione intensamente poetica di Platone di fronte al dolore e allo spavento, tutto euripideo, dei discepoli.

Queste acute e interessanti ricerche della Stella mettono bene in luce gli stretti rapporti che univano Platone alla poesia del suo popolo e mostrano in modo sicuro a qual punto fosse dominato dalle creazioni di essa il pensatore che nella *Repubblica* bandiva Omero dal suo stato ideale. In particolare, la Stella rileva che numerose immagini ed espressioni che appaiono peculiari della prosa platonica appartengono al patrimonio comune della letteratura contemporanea e costituiscono non la creazione artificiosa di un autore, ma l'espressione spontanea della visione che gli uomini di quel tempo avevano delle cose. Un'osservazione è opportuna. L'Autrice, mettendo in luce l'azione esercitata dal teatro attico sul dialogo di Platone, non intende affatto negare l'influsso dei motivi propriamente filosofici, come il desiderio di proseguire, nell'opera letteraria, la ricerca instancabile di Socrate. Soltanto un lettore superficiale può supporre che la Stella pretenda di dar ragione con motivi esclusivamente artistici degli sviluppi del pensiero platonico, perchè il suo studio si propone di ricercare soltanto quali influssi abbiano agito sulle sue manifestazioni figurative ed espressive.

Queste indagini arrecano indiscutibilmente un interessantissimo contributo alla piena comprensione dell'arte di Platone, e, quindi, dell'opera sua, che, sotto la molteplicità degli aspetti assunti, fonde indissolubilmente, in una realtà vivente, unitaria e organica, le esigenze più varie dello spirito umano.

ADOLFO LEVI.

EMANUELE CESAREO, *Sallustio*. — Firenze, Felice Le Monnier, 1932, pp. IV-175 (nella Collezione « Le Vite », diretta da GIUSEPPE LIPPARINI).

Un'ampia monografia che ricostruisse minutamente e con documentazione la vita di Sallustio, ed esaminasse a fondo le opere di lui: questo volle comporre il Cesareo, che di Sallustio s'è già occupato in altri pregevoli lavori, e che giustamente è parso al Lipparini lo studioso adatto alla ricostruzione.

Sullo sfondo della storia dell'epoca, il C., nella prima parte del suo lavoro — *la Vita e i tempi* —, esamina le varie accuse mosse a Sallustio sin dall'antichità, e di alcune riconosce la fondatezza. Le pagine più interessanti sono quelle ch'egli dedica ai rapporti di Sallustio con Catilina e i congiurati ed ancora di Sallustio con Cesare e con Cicerone.

Senza dubbio è documentata con acume l'ipotesi che Sallustio abbia in un primissimo tempo avuto delle simpatie per Catilina. Questa supposizione, questo sospetto, che in un primo momento Sallustio non dovesse avere almeno soverchia ostilità per il tentativo di Catilina, non deve sembrare troppo audace, osserva il Cesareo, in quanto, se ben si guarda, ne troviamo la conferma in una serie di fatti. E qui appunto l'A. applica con accortezza la sua analisi ad alcuni passi significativi del *Catilina* — come XVII, 7 e XXIV, 3 —, dei quali illustra acutamente il significato.

Quel cercar poi di cogliere, come fa il Cesareo, l'elemento autobiografico di mezzo alla narrazione sallustiana, certo impressiona nelle sue conclusioni e per lo più soddisfa e fa pensare.

Notevole la luce che il C. proietta sul contegno assunto da Sallustio nei riguardi di Cicerone; notevoli i profili di donne da lui abilmente tracciati, come quello di Fausta amata da Sallustio, come quello di Terenzia ripudiata da Cicerone e in seguito sposa di Sallustio stesso.

La seconda parte (pp. 88 e sgg.), dal titolo l'*Opera*, è un bel saggio critico e storico sulle due monografie sallustiane. Con speciale amorosa cura vi sono studiati i personaggi, i loro atteggiamenti, le orazioni, i ritratti. Notiamo, nel nuovo, il rilievo dato al ritratto di Curio (pp. 109 e sgg.), su cui gli studiosi, ch'io sappia, non s'erano ancora particolarmente fermati; i cenni su Cicerone, relativamente al ritratto che Sallustio dovette avere almeno la tentazione di tracciarne, secondo l'arguta espressione del C.; il parallelo tra Fausta e Sempronia; e ancora quanto si legge a p. 163 sul colore locale nella *Giugurtina*, i periodi del ritratto di Bocco a p. 162. Interessanti i cenni sullo stile sallustiano (p. 165), per quanto il C. sembri qui sacrificare una pagina alle pretese di quegli eruditi che non gli perdonerebbero il ben lecito sottinteso della tecnica retorica.... Seguono alcune pagine dove è detto quel che si può dire sui frammenti delle *Historiae*, allo stato attuale delle nostre cognizioni, e, come conclusione, un ritratto di Sallustio ben riuscito, ben delineato.

Il C. ha campo di dimostrare, in questa monografia in modo particolare, vigore d'ingegno e risolutezza di conclusioni, che forse in qualche punto possono anche sembrare vicine all'ardimento.

Così si leggono nella prima parte di questo lavoro alcune illazioni su cui è ovvio che si possa discutere, ma, beninteso, il C. non asserisce mai a caso; tutt'altro: egli parte sempre dai dati di fatto che sa valutare e discutere egregiamente.

Dire che la letteratura dell'argomento è a piena disposizione del C., è superfluo. Forse egli si preoccupa fin troppo di darcene le prove, e anche nell'erudita *Nota bibliografica* poteva omettere qualche cosa.

Un plauso merita anche la Casa Le Monnier per l'eleganza dell'edizione.

FERRUCCIO CALONGHI.

EMANUELE CESAREO, *Properzio*: Elegie scelte, con un saggio su *La poesia di Properzio*. — Napoli, Morano, 1933, pp. XXXI-77.

Il C. avverte che il suo commento si propone di illustrare le principali bellezze dei carmi prescelti, non prescindendo però dalle note di carattere filologico.

Prima dunque la valutazione estetica. E di questo si occupa in particolare il saggio introduttivo sulla poesia di Properzio, saggio che dovette subire delle mutilazioni per motivi editoriali, come appunto ci fa sapere l'A., che si vede costretto a prometterci di ritornare altrove sull'argomento.

Attendiamo ch'egli mantenga la promessa anche per discutere intorno a parecchi punti di vista suoi, e gli diamo subito volentieri atto della verace dichiarazione contenuta nel preambolo: « io tengo, come sempre, all'impronta — che mi lusingo sia personale — del lavoro ». Per ora la discussione sarebbe prematura e soprattutto arrischierebbe di non vertere sopra asserzioni corredate dell'apposita dimostrazione. Forse un punto già si presterebbe ad un contradittorio, perchè enunciato con qualche larghezza. Là dove il C. dice che in ogni modo di tutti i libri properziani il primo è quello che meglio ci conserva avvenimenti e sentimenti reali (ed è citato in proposito il Rothstein nella 2ª ediz., introduz., p. XIV), ed è quello in cui le creazioni del poeta hanno anche « palpitante valore di documento umano », non troverei difficile fare obiezioni. Come non mi sento di sottoscrivere senz'altro alle parole che leggo a p. XIII: « Se Cinzia, donna colta e fine, ci avesse lasciato un qualche scritto sull'amore di Properzio per lei, questa passione fra due anime elette — che anticipa un poco, nell'antichità, gli amori del De Musset e di G. Sand — sarebbe per noi meno misteriosa ».

Ma aggiungo subito che l'introduzione è bella, dotta senza pedanterie, vivace, ricca di osservazioni acute, di paralleli e raffronti opportuni anche con la nostra letteratura, e molto atta a « presentare » le diciotto elegie in massima parte relative all'amore di Properzio

per Cinzia. E aggiungo ancora che richiama particolare attenzione la chiusa, dove il C. delinea quelle che a lui sembrano le caratteristiche salienti dell'arte properziana, sin qui « non poste tutte nel dovuto rilievo dalla critica ». Così a pp. XXVIII e sg. si legge del sentimento religioso, del senso del paesaggio, del panorama in Properzio. Pagine erudite e scritte con molto sentimento.

Il commento è ampio senza prolissità, senza sfoggio di erudizione pesante, ben al corrente con gli studi esegetici del non facile testo, di cui offre un'acuta e garbata illustrazione, correggendo anche alcune idee erronee del Paley e del Rothstein. Vi si leggono con piacere in alcuni nervosi e densi periodi giudizi che direi documentati sul valore artistico di vari carmi. In particolare l'elegia III, 10 vi è esaminata con quella speciale competenza che il C. ha in materia e che gli deriva da vari suoi studi, in ispecie da quello ben noto sul *Carme natalizio nella poesia latina* (Palermo, 1929).

C'è da compiacersi col prof. Galdi perchè volle affidato il commento properziano ad uno studioso geniale e di solida preparazione quale è il Cesareo.

FERRUCCIO CALONGHI.

FRANCESCO ARNALDI, *La poesia dell'« Iliade »*. — Bologna, Zanichelli, 1932, pp. 98.

Come nel libro intorno all'*Eneide* di Virgilio, di cui ci occupammo nell'*Athenaeum* (fasc. II, 1933), così in questo intorno all'*Iliade* di Omero, l'Arnaldi interpreta i poemi dell'uno e dell'altro poeta, in sè e per sè, staccati dal clima storico, dal quale germinarono e fiorirono. È vero che la poesia è « l'espressione dell'immaginazione », definizione cara allo Shelley, ma è pur vero che essa riflette le infinite voci del suo tempo. Prendersi nelle mani il volume della poesia omerica, leggerla per proprio conto nella penombra silenziosa della propria stanza da studio, sentirne e riviverne le tante e varie melodie, raffigurarsi nella mente episodi, intravederne rapporti e divergenze, è la gioia più pura e più profonda che la vita fra le piccole miserie possa concedere, ma se questa gioia tutta intima viene sollevata a metodo critico, allora Omero si colloca fuori della storia, e la sua poesia è valutata in base ad un ingenuo estetismo soltanto.

Ma con tutto ciò non intendo svalutare la critica dell'A., la quale fra poco determineremo, ma soltanto additare un metodo, che potrebbe facilmente tramutarsi, nelle menti inesperte, in una bolsa e vana retorica.

Nel primo capitolo affiora un annoso problema, se cioè l'*Odissea* debba o pur no attribuirsi all'autore dell'*Iliade*. L'A. ritiene che « fra l'*Iliade* e l'*Odissea* c'è moralmente, poeticamente, spiritualmente uno *hiatus* incolmabile, che non dipende solo dalla diversità dell'argomento o dalla maggiore perfezione strutturale del secondo poema » (p. 13). Si ritorna dunque ai *χωρίζοντες*. Nell'antichità accanto ai « separatisti » ci furono anche gli « unitaristi ». Alla vasta

mente di Aristotele non balenò l'idea di attribuire l'*Iliade* e l'*Odissea* a poeti diversi, e nella *Poetica*, oltre ad una esaltazione fervida dei poemi di Omero, distingue con due vocaboli la differenza fra l'*Iliade* e l'*Odissea*: l'una, cioè l'*Iliade*, è essenzialmente *patetica*; l'altra, cioè l'*Odissea* è essenzialmente *etica*. Queste parole riecheggiano in una pagina di un altro trattatello — pagina che non è stata ancora bene considerata — la cui datazione viene ora posta nella prima metà del primo secolo d. C., e che dopo la *Poetica* è il documento più significativo di critica letteraria, voglio dire il *Περὶ ὕψους*, d'autore ignoto. L'A. dunque risale ai «separatisti» alessandrini, e tenta risolvere il problema con rapporti di carattere estetico. Ma, per quanto le analisi siano fini e talora sottili, non riescono tuttavia a convincere. La personalità artistica di un poeta sovrano non è sempre uguale a se stessa. Il Vico paragonava l'*Iliade* all'*Inferno* dantesco, cantica d'ira e di tormento; l'*Odissea* al *Purgatorio*, cantica di sofferenza rassegnata e paziente. La mente di Dante come la mente di Omero furono così soggette ad una naturale evoluzione. Ad ogni modo, quantunque fra i due poemi vi siano differenze notevoli, non si può tuttavia disconoscere che nell'*Odissea*, detto non a torto dall'autore del *Sublime* il poema della vecchiezza, vi è impressa l'impronta di un genio straordinario, nella quale, a meno che non si vogliano tenere chiusi tutti e due gli occhi, si scorgono fulgori e faville del genio poetico dell'*Iliade*.

Discussa la quistione di due personalità di poeti, la quale all'A. è apparsa — felice lui! — «quasi una certezza», passa a trattare dei tre motivi essenziali dell'*Iliade*: *Μῆνις-Πατρόκλεα*; *Ἕκτορος ἀναίρεσις*; *Διὸς ἀπάτη*. A ciascuno di essi è dedicato un capitolo, nei quali l'A. parafrasa e commenta il testo omerico in uno stile caldo e vigoroso. A proposito della *Patroclea* il Festa (*La terza battaglia dell'«Iliade»*, negli *Atti dell'Accademia degli Arcadi*, 1929) scriveva che essa «ha una importanza capitale nella costruzione dell'*Iliade*, e merita di essere studiata specialmente nei suoi rapporti con l'ira di Achille e con gli altri libri del poema». L'A. afferma lo stesso: «Io non so se vi siano oggi filologi intelligenti e umani che ammettono la possibilità di un poema della *Μῆνις* senza la *Πατρόκλεα*, e quindi di una semplice giustapposizione esteriore del motivo del sacrificio di Patroclo e quello dell'ira di Achille» (II, 31). E poche pagine dopo: «Il motivo della *Μῆνις* si è risolto, con la divina illogicità della poesia, nel motivo più umano ed eroico della *Πατρόκλεα*» (II, 46). Da questo poi si svolse, nella fantasia di un poeta, che non amasse soltanto nude crudezze nibelungiche o filologiche precisioni di schemi, l'*Ἕκτορος ἀναίρεσις*.

Il problema dell'unità d'azione dell'*Iliade* non viene direttamente affrontato dall'A., ma indirettamente è svolto con vigorosa ampiezza e risalta con evidenza dall'esame dei tre motivi del poema. Al rigido metodo scientifico, attraverso il quale la bellezza della poesia di Omero avvizzisce e muore, si è sostituito un altro metodo di critica, cioè di quella critica che tenta rintracciare l'intenzione del poeta, le

cause che lo hanno indotto a quella determinata forma di esposizione. Entro questo ambito si muove l'Arnaldi, e non giudica in nome soltanto di una impressione di natura affettiva o soggettiva, ma anche in nome della ragione. Non valuta insomma il ritmo della fantasia omerica in base agli *Stilsgesetze* della critica alessandrina o della filologia moderna.

Nel mondo fantastico dell'*Iliade* fra la folla degli eroi, che rappresentano, chi più chi meno, l'umanità dolorante, s'ergono due figure maestose, Achille ed Ettore, che signoreggiano e dominano sulle varie vicende del poema. La figura di Ettore è trattata dall'A. con molto garbo e gusto, e mi pare che colga nel segno, quando dice che è « una figura essenzialmente lirica, sintesi di riflessi e di azioni sentimentali » (p. 55), e che il « suo eroismo è fatto più di forza morale che di istinto guerriero » (p. 62). Ogni qual volta son ritornato ad Omero mi è sempre capitato di pensare che la figura di Ettore servì al poeta per porre in maggior rilievo, per via di contrasto, la figura del protagonista, che è quella di Achille.

Per l'amore di Elena e Paride arse violenta la guerra fra Greci e Troiani; dall'amore di Achille per Briseide derivò un odio implacabile fra i due grandi condottieri dell'esercito greco. La donna, nella poesia dell'*Iliade*, col suo fascino misterioso e irresistibile, signoreggia su gli uomini e gli dèi. Il motivo del *Διὸς ἀπάτη*, scrive giustamente l'A., è, nella sua lirica estemporaneità, un ironico, sereno e spregiudicato richiamo al presupposto di avventure e di amore, che era all'origine della guerra troiana. Questo episodio, quantunque all'A. sembri di essere stato immaginato dal poeta per « rendere più varia e più mossa la parte centrale del poema », vivamente contrasta con la dolorosa tragedia umana. Gli uomini combattono e muoiono per la bellezza di un ideale, per la bellezza di Elena; gli dèi invece *folleggiano*, per dirla col Turolla (*Saggio su la poesia di Omero*, Bari, Laterza, 1930, p. 138), o si abbandonano ad una obliosa ebbrezza erotica.

Di una sola cosa mi sono preoccupato, di porre cioè in rilievo, senza far la critica al *metodo critico* dell'A., poichè ogni metodo è buono, quando si sappia adoperare con assennata serietà, quello che di buono c'è nel suo libro. In un libro, come questo dell'A., fatto di idee, è facile trovare qua e là giudizi, intorno ai quali si può agevolmente manifestare il proprio dissenso, ma questo viene in parte attenuato, anzi compensato dalle non poche pagine, scritte con sensibilità estetica notevole e non è mai dissociato da un ragionare serio e prudente. Certo è che l'A., attraverso l'analisi di motivi principali dell'*Iliade*, l'ira cioè di Achille e lo sviluppo di essa sino alla Patròclea, l'uccisione di Ettore e il *Διὸς ἀπάτη*, ha tentato dimostrare come la prodigiosa fantasia di un poeta sia riuscita a fondere svariati elementi in unità organica e in visione di bellezza insuperabile. Sotto questo punto di vista l'opera dell'Arnaldi merita ogni considerazione e aiuta ad intendere la poesia dell'*Iliade*.

GAETANO MUNNO.

MARIO BERTOLOTTI, *La critica medica nella storia - Alessandro Magno.* Con 68 figure e 2 tavole fuori testo. — Torino, Fratelli Bocca, 1933.

Alessandro Magno al tribunale delle scienze sperimentali: esaminato prima dall'antropologo e dal biologo, e poi, nella varia peripezia morbosa della sua vita, dal patologo e dal clinico. In altri termini, ricostruzione prima del tipo fisico e biologico, o *biotipo,* di Alessandro; e poi dei singoli incidenti, circoscritti nel loro preciso quadro clinico, che composero quella peripezia. Libro dunque strettamente scientifico nella sua specifica finalità, ma basato evidentemente su fondamenta ben salde e criticamente accertate di antichità classiche.

La ricostruzione del biotipo impone allo scienziato, insieme colla discussione critica delle fonti letterarie (Plutarco e Arriano avanti a tutti, e poi Eliano, Diodoro Siculo, Strabone, Ateneo, Giovanni Tzetze, Curzio Rufo, Giustino, Plinio, e moltissimi altri) la revisione del vasto materiale iconografico (qui con lussuosa copia rappresentato) in cui si venne fissando, attraverso un processo di idealizzazione stilistica che ebbe per punto di partenza l'archetipo di Lisippo, la maschera del re. E in questa sede (a parte le caratteristiche più generiche di quella maschera — fronte crociata, arcate orbitali profondamente incavate, mandibola forte — da cui scaturiva *'ἀῤῥενωπόν* e il *λεοντῶδες* di cui ci parlano gli storici, e che non offrono difficoltà all'analisi antropologica) tre altri caratteri più individuati e costituenti tre veri problemi di morfologia umana, occupano esclusivamente l'attenzione dell'autore: *l'eterocromia dell'iride, l'asimmetria del volto, il torcicollo.* A questi problemi lo scienziato dedica una profonda discussione, dalla quale emerge (per starcene alle conclusioni) che l'eterocromia dell'iride, certa come fatto perchè tutte le fonti l'attestano, non è etiologicamente solubile come problema, non avendoci la tradizione tramandato elementi a sufficienza per decidere a quale delle due possibili origini causali, ereditaria o neurogena, il fenomeno fosse riferibile nel nostro caso; che l'asimmetria del volto (*emiatrofia facciale destra*) s'ha anch'essa da ritener sicura nel fatto perchè l'esame critico della iconografia più autorevolmente convalidata porta ad affermarla con assoluta convinzione, e, quanto alla sua origine, fu forse da fatto traumatico verificatosi al momento della nascita; e che il torcicollo — quell'indefinibile inclinazione del capo su cui sono concordi (tranne la determinazione dei particolari) tutta o quasi tutta la tradizione plastica e tutte le testimonianze letterarie — non fu un *vero* torcicollo, basato su una realtà fisica e morfologica, non fu un torcicollo *patologico,* ma un torcicollo patetico o elegiaco, cioè una posa vezzosamente assunta dal semidio a ostentazione di divinità, per autenticare la sua discendenza da Giove Ammone e la sua parentela col divino Achille.

Passando a sviluppare — dopo un intermezzo alquanto pleonastico sulle armi e la formazione di battaglia dei Macedoni — la se-

conda parte fondamentale del suo assunto, lo scienziato delinea la biografia patologica di Alessandro e stabilisce il passivo del suo bilancio vitale in *nove ferite* e *tre malattie*. E su ciascuno di questi episodi — ferita o malattia — esercita la sua indagine di medico retrospettivo: analizza, interpreta, deduce, scopre i nessi di causalità, individua il fatto clinico, costruisce la diagnosi scientifica, integrando con un acuto processo di sintesi induttiva le scarse e slegate notazioni lasciate dai medici del tempo.

Critica medica dunque della più qualificata, e scienza nel senso più specifico. Pure il libro non ha la sigla ermetica, impenetrabile, dei libri di pura scienza, perchè la materia che v'è entrata per logica connessione d' argomento e che l' ha invaso con felice prepotenza (archeologia, storia dell'arte, storia della scienza, vita dei popoli antichi, filosofia, religione, costume) ne ha fatto una lettura allettante, aperta e godibile — almeno per quattro quinti — a tutti i lettori di cultura non specializzata. A questa materia fertile e policroma s'aggiunga una brillante aneddotica personale, un commento saporoso di cose viste, una vivida pittura di paesi posti fuori dei comuni itinerari (perchè questo scienziato non è della specie sedentaria, ma viaggia il mondo sulle tracce del suo eroe e cerca i luoghi dei suoi primi vagiti) e ne avrete un libro caldo, multanime, versatile, dove l'interesse scientifico subordina, ma non comprime, le altre vitali curiosità dello spirito. Non sarà superfluo notare da ultimo che questo libro attinge alle fonti direttamente e che i testi antichi vi sono escussi di prima mano, non attraverso squallide o equivoche traduzioni, onde tutte le sue pagine svariano di bei frammenti di greco e di latino, con grata sorpresa e lieta meraviglia di chi credeva del tutto spenta la progenie dei medici umanisti.

OTTAVIO SABBADINI.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE.

GIORGIO PASQUALI. *Storia della tradizione e critica del testo.* – Firenze, Le Monnier, 1934.

A. LEVI. *Le idee di Teodoro l'ateo.* Estratto dai *Rendiconti dell'Ist. Lomb. di Scienze e Lettere,* vol. LXIV, fasc. 16-18, 1931.

— *Sulla Metafisica del pitagorismo antico.* Estratto dall'*Athenaeum,* 1933, fasc. III.

G. LORENZONI. *Economia ed etica.* Estratto da *La riforma sociale,* n. 2, marzo-aprile 1933.

L. LIMENTANI. *La lettera di Giordano Bruno al vicecancelliere dell'Università di Oxford.* Estratto dalla rivista *Sophia,* nn. III-IV, 1933.

G. VITELLI. *Nuovi frammenti degli AITIA di Callimaco.* Estratto dagli *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa,* vol. III, 1934.

H. WAGENVOOT. *ΑΠΟΚΟΛΟΚΥΝΤΩΣΙΣ* Bibliothecae classicae Batavae, vol. I, serie III, 1934.

E. MALCOVATI. *Altre note a Cornelio Nepote.* Estratto dall'*Athenaeum,* anno XI, fasc. IV, ottobre 1933.

P. VIRGILIO. *Dalle Georgiche.* Traduzioni in esametri italiani di PIETRO ZARI. – Rovigo, Tip. Edit. Barutti, 1934.

M. NORSA-G. VITELLI. *Nuovi frammenti di Eschilo in Papiri della Società italiana,* nei *Melanges Bidez,* Bruxelles, 1934.

ETTORE BIGNONE, *Direttore responsabile.*

1110-1934. Firenze - Tipografia E. Ariani, Via San Gallo, 33.

SOFOCLE - LE TRACHINIE

TRADOTTE IN VERSI ITALIANI CON UN SAGGIO CRITICO

DA ETTORE BIGNONE

Edizione dell'Istituto del Dramma antico

Firenze, Sansoni, 1933 . . . . L. 5

Del medesimo autore:

EMPEDOCLE

STUDIO CRITICO, TRADUZIONE E COMMENTO DELLE TESTIMONIANZE E DEI FRAMMENTI

Torino, Bocca, 1916

Opera premiata dalla R. Accademia delle Scienze di Torino

EPICURO

Opere, frammenti, testimonianze sulla vita

TRADOTTI CON INTRODUZIONE E COMMENTO

Bari, Laterza, 1920 (esaurita la prima edizione, in preparazione la seconda).

Opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei

EROS

IL LIBRO D'AMORE DELLA POESIA GRECA

TRADUZIONI POETICHE

Torino, Chiantore, succ. Loescher, 1921

L'EPIGRAMMA GRECO

STUDIO CRITICO E TRADUZIONI POETICHE

Con 20 illustrazioni fuori testo. Bologna, Zanichelli, 1921

GLI IDILLII DI TEOCRITO

TRADOTTI IN VERSI ITALIANI

Palermo, Sandron, 1924

L'EPICA DI OMERO E DI VIRGILIO

Firenze, Sansoni, 1929

TEOCRITO: STUDIO CRITICO

Bari, Laterza, 1934

In corso di stampa presso la Casa Editrice LA NUOVA ITALIA:

L'ARISTOTELE PERDUTO E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

Casa Editrice FELICE LE MONNIER - FIRENZE

PLINIO

LETTERE SCELTE

PRECEDUTE DA CENNI INTRODUTTIVI SULLA

VITA PRIVATA DEI ROMANI

A CURA DI UGO ENRICO PAOLI

Un volume di pp. VI-256, con illustrazioni e tre tavole fuori testo. L. **12**

UGO ENRICO PAOLI

PROSE E POESIE LATINE

DI SCRITTORI ITALIANI

DANTE – PETRARCA – PONTANO – POLIZIANO – BEMBO – FLAMINIO
SANNAZARO – VIDA – FRACASTORO – VITRIOLI – PASCOLI

CON UNO STUDIO SULLA PROSODIA E LA METRICA DEGLI UMANISTI

QUARTA EDIZIONE

Un volume di pp. XXVIII-280 – L. **14**

PLATONE

LA REPUBBLICA

PASSI SCELTI E ANNOTATI DA U. E. PAOLI
PRECEDUTI DA UN' INTRODUZIONE E DA UN'AMPIA ESPOSIZIONE
DI TUTTO IL DIALOGO

Un volume di pp. LX-128. (*Seconda edizione riveduta*) – L. **12,–**

ORAZIO

SATIRE ED EPISTOLE

SCELTE E COMMENTATE DA UGO ENRICO PAOLI

SECONDA EDIZIONE

Un volume di pp. XII-132 . . . . L. **7**

MARZIALE

EPIGRAMMI SCELTI

A CURA DI UGO ENRICO PAOLI

Un volume di pp. XXIV-220 . . . . . L. **8,50**

È la più ricca raccolta di epigrammi di Marziale commentati per le scuole.

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER – FIRENZE

Nuova Biblioteca dei Classici greci e latini

DIRETTA DA ENRICO BIANCHI

CORNELIO NEPOTE. **Le Vite**, per cura di G. GIANNELLI . . . L. 6,—
P. CORNELII TACITI. **De vita et moribus Julii Agricolae**, per cura di G. CAMMELLI . . . . . 5,—
ERODOTO. **Narrazioni scelte**, per cura di A. BALSAMO. Nuova edizione in un solo volume, completamente rifatta da R. BIANCHI (*in corso di stampa*).
ESCHILO. **I Persiani**, per cura di G. DECIA. 2ª edizione riveduta nel testo e nel commento da R. BIANCHI (*in ristampa*).
— **Il Prometeo**, per cura di A. MANCINI 8,50
EURIPIDE. **Il Ciclope**, per cura di A. MANCINI. 8,50
— **Le Baccanti**, per cura di R. ELISEI . . . . . 10,—
— **L'Alcesti**, con introduzione e note di G. CAMMELLI . . . . 6,—
Favole Esopiche, scelte e commentate da R. BIANCHI 3,50
FEDRO. **Le Favole**, per cura di E. MERCANTI AGOSTINI. . . . 8,50
C. JULII CAESARIS. **De Bello Civili**, Commentario I, per cura di G. PASQUETTI 5,50
— **De Bello Gallico**, Libro I, per cura di G. PASQUETTI . . . 3,50
— **De Bello Gallico**, Libro II, per cura di G. PASQUETTI. . . 3,50
LISIA. **L'Epitafio**, per cura di A. COSATTINI. Nuova edizione completamente rifatta. 7,50
LUCIANO. **Dialoghi dei morti, degli dèi e del mare**, con introduzione e note di RAFFAELLO BIANCHI 3,50
MARZIALE. **Epigrammi scelti**, per cura di U. E. PAOLI. . . . 8,50
OMERO. **Il Libro I dell' « Iliade »**, per cura di T. MORINO . . 3,50
— **Il Libro IV dell' « Iliade »**, per cura di V. BETTEI. . . . 4,—
— **Il Libro VI dell' « Iliade »**, per cura di G. BONACCORSI . . 4,50
— **Il Libro XXII dell' « Iliade »**, per cura di G. MORPURGO . 4,50
— **Il Libro I dell' « Odissea »**, per cura di T. MORINO. . . . 3,50
— **Il Libro II dell' « Odissea »**, per cura di T. MORINO . . . 3,50
— **Il Libro V dell' « Odissea »**, per cura di G. DECIA 4,50
— **Il Libro VI dell' « Odissea »**, per cura di G. DECIA . . . 4,50
— **Il Libro VII dell' « Odissea »**, per cura di G. BONACCORSI . 4,50
— **Il Libro XI dell' « Odissea »**, per cura di A. PREVIALE . . 3,50
— **Il Libro XXIII dell' « Odissea »**, per cura di C. DI PIERRO . 3,50
ORAZIO. **Arte Poetica**, per cura di G. CAMMELLI . . . . . 9,—
PLAUTO. **Captivi**, per cura di B. LAVAGNINI 7,50
— **Il Trinummo**, per cura di A. BARTOLI . . . . . 6,—
SALLUSTIO. **La guerra giugurtina**, per cura di E. CESAREO . . 8,—
SENOFONTE. **Le Elleniche**, per cura di F. MARINELLI . . . . 12,—
— **L'Anabasi**, Libro III, a cura di F. MARINELLI 3,50
— **L'Anabasi**, Libro IV, a cura di F. MARINELLI. 3,50
TITI LIVI. **Ab Urbe Condita**, Liber XXX, per cura di G. MUSCOLINO 6,50
VALERIO CATULLO. **I Carmi**, scelti e annotati a cura di G. D'AMICO ORSINI . . . . . 7,—
P. VIRGILIO MARONE. **Il Libro IV dell' « Eneide »**, per cura di A. PASOLI . . . . . 5,—
— **Il Libro VIII dell' « Eneide »**, per cura di G. D'AMICO ORSINI. 4,—
— **Il Libro IX dell' « Eneide »**, per cura di G. D'AMICO ORSINI. 3,50
— **Le Bucoliche**, per cura di C. LANDI. . . . . 8,—