Serie III - Anno II (XXXVI della Raccolta) Gennaio-Giugno 1934-XII N 1-2

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.[1]

οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.

EPIC., *Epist., a Menec.*, § 132.

La pacata ed acuta riabilitazione della dottrina del piacere compiuta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (che fu probabilmente l'ultima opera della sua vita), non ci deve illudere che intorno all'edonismo fossero cessate quelle lotte che Platone nel *Filebo* poeticamente rappresentava simili alle antiche contese degli eroi di Omero per il primato (*ἀριστεῖαι*) nelle epiche battaglie dell'*Iliade*. Lotte che, come vedremo, non meno delle eroiche battaglie dell'*Iliade*, avevano chiamato a combattere, nella immaginosa prosa d'arte di quei filosofi, gli stessi dèi dell'Olimpo, Afrodite e Zeus, a fianco degli uomini. Non dobbiamo di ciò illuderci anche perchè l'*Etica Nicomachea* era un'opera di scuola, e perciò riservata specialmente ai discepoli, onde, come vedemmo, lo

[1] Questo articolo fa parte di un'opera in corso di pubblicazione intitolata *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Altri capitoli di questo studio, che riappariranno con importantissime aggiunte nel volume, furono pubblicati già in *Rivista di Filologia*, 1933, pp. 16-43; 155-176; in *Atene e Roma*, 1933, pp. 13-62; in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1933, pp. 273-300; 333-358; in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1934, pp. 13-58.

stesso Cicerone,[2] due secoli e mezzo più tardi (quando gli scritti di scuola di Aristotele erano già da qualche tempo pubblicati), si può dire la conosca solamente di nome, mentre ammira e legge e imita i dialoghi, gli scritti giovanili che Aristotele pubblicò e che avevano avuto subito larghissima diffusione; opere in cui già vedemmo (e ancora meglio vedremo più oltre), essersi Aristotele schierato fra gli avversari dell'edonismo. Del resto i capitoli precedenti e quelli che seguiranno sopra i rapporti fra Epicuro e l'opera e l' insegnamento di Aristotele, ci han già provato e ci proveranno ancora in modo sicuro, che Epicuro e il pubblico colto del suo tempo (al di fuori della scuola peripatetica) non conoscono, in massima, gli scritti di scuola di Aristotele, o non quelli leggono appassionatamente ed esaltano o combattono, sibbene le opere da lui scritte per il pubblico.[3] E in queste opere lo Stagirita contro l'edonismo certamente polemizzò.

Per di più, vedremo ora che la lotta contro l'edonismo ardeva vivissima nella stessa scuola platonica e peripatetica, ricollegandosi, non già alla serena disamina e riabilitazione della teoria del piacere fatta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, ma agli scritti giovanili di Aristotele e alle stesse antiche battaglie contro l'edonismo combattute da Platone nel *Gorgia*, nella *Repubblica* e nel *Filebo*.

Ricostruire i rapporti, non visti sinora, fra Epicuro e le opere del primo Aristotele e quelle della scuola platonico-aristotelica che ad esse si ricollegano, ci darà modo di gettare nuova luce sulla dottrina di Epicuro e su ciò che della sua opera ci rimane, non meno che sugli stessi scritti perduti di Aristotele e dei discepoli della scuola platonico-peripatetica.[4] Nello stesso tempo ci farà conoscere in qual modo l'etica

---

[2] Vedi il mio articolo in *Giornale critico ecc.*, pp. 16-18 e i miei articoli citati nella nota precedente.

[3] Anche Crisippo nella sua etica polemizzava contro un'opera fra quelle pubblicate da Aristotele, il *π. δικαιοσύνης*, e non con l'*Etica Nicomachea*: vedi *Fr. St. Vett.* III, 8, 24: lo stesso dicasi di Carneade: vedi fr. Arist., 85. Per il *De philosophia* vedi i miei articoli negli *Annali della Scuola Normale Sup. di Pisa*, citati nella nota 1. Similmente Metrodoro, il più caro discepolo di Epicuro, polemizza contro il *περὶ πλούτου*, un'altra delle opere morali di Aristotele che appartiene alla serie degli scritti da lui pubblicati e a noi non giunti (vedi Filodemo, *π. οἰκ.*, 21, 28).

[4] Sono costretto ad usare quest'espressione alquanto vaga « scuola platonico-aristotelica », che non corrisponde ad una assoluta realtà, per designare filosofi come Eraclide ed altri che furono discepoli sia di Platone che di Aristotele, tanto più che tale espressione è utile per indicare anche la prima opera e il primo insegnamento di Aristotele che fu per vent'anni discepolo dell'Ac-

di Epicuro si sia formata e arricchita e variamente atteggiata, in quegli approfondimenti fecondi dei problemi filosofici che sempre derivano dalla necessità di rispondere alle argomentazioni dei propri avversari.

***

Che il problema dell'edonismo fosse in prima linea nelle lotte filosofiche del tempo, si comprende agevolmente. La tesi della supremazia del piacere, non solo era stata propugnata dalla sofistica, per opera di Antifonte,[5] ed era stata da Socrate combattuta, ma era stata ripresa, nella stessa scuola socratica, da Aristippo e dai suoi seguaci. E soprattutto due grandi pensatori di quel tempo, Democrito e Eudosso, un avversario e un discepolo di Platone, avevano data all'edonismo (come per Eudosso riconosce lo stesso Aristotele) l'autorità dell'assenso di due nobilissime tempre di scienziati e di due mirabili vite dedicate alla più serena ed acuta indagine del vero. Gli avversari dell'edonismo non potevano perciò aver tregua. Si comprende dunque, non solo come Platone riprenda, volta a volta, come vedemmo, la critica dell'edonismo, rendendola sempre più sottile, e come su di essa, con più asprezza, ritornino gli stessi suoi discepoli, e soprattutto Speusippo; ma anche come tutti i principali discepoli della scuola platonico-aristotelica, e lo stesso Aristotele, scrivano opere speciali su quell'argomento.

L' indice degli scritti di questi filosofi contiene quasi sempre, infatti, una o più opere col titolo, ormai classico, *Del piacere*, *περὶ ἡδονῆς*. *Del piacere* è infatti il sottotitolo del *Filebo* di Platone; un *περὶ ἡδονῆς* (Diog. L., IV, 4) ed un *Aristippo* (*ibid.*, IV, 5), che evidentemente trattava lo stesso tema, scrisse Speusippo; un *περὶ ἡδονῆς* in due libri pubblicò Senocrate (*ibid.*, IV, 13); un brillante e famoso dialogo con il medesimo titolo, scrisse, come vedremo, Eraclide Pontico; uno o più scritti *Sul piacere* pubblicarono Stratone di Lampsaco (vedi Diogene Laerzio, V, 59), Teofrasto (*ibid.*, V, 44), Aristotele (*ibid.*, V, 22, 24).[6] E tanto fervore prese la lotta che dall'ambito strettamente filosofico

---

cademia platonica e ne professò le dottrine (vedi Galeno, *Hist. Phil.*, 3) e che anche dopo la morte di Platone e il suo allontanamento dal maestro si staccò a poco a poco da quelle dottrine per costituirsi un proprio sistema.

[5] Vedi il mio studio su *Antifonte Sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, in *Nuova Rivista Storica*, 1917, fasc. III.

[6] Anche Crantore si occupava del problema del piacere, stabilendo una scala di beni, simile a quella del *Filebo*, ove il piacere stava al terzo posto dopo la virtù e la salute: fr. 13 M.

passò a scrittori di biografie, come Aristosseno, e di opere storiche, come Clearco, appartenenti alla scuola platonico-aristotelica. Si può dire dunque, in certo qual modo, che ogni persona colta, in quell'albore dell'ellenismo, in quell'età così raffinata e conscia delle più vivide gioie della vita, vuol prendere posizione in favore o contro l'edonismo, vuol lanciare il suo appello alla vita di piacere o assalirla col dileggio o l'ironia, levando il proprio grido di protesta o di allarme.

E poichè le sottili argomentazioni filosofiche, usate da Platone e da Speusippo, non potevano avere eco se non presso un pubblico ristretto di specialisti, si ricorre a più audaci mezzi di lotta, all'arma del comico e del ridicolo, e soprattutto, con acuto senso di novità, alle esemplificazioni storiche, agli aneddoti, a quegli appelli alla realtà che più agevolmente da tutti possono essere compresi.

Uno dei primi avversari che seppe servirsi di questi nuovi mezzi di polemica fu il più letterato fra i discepoli di Platone e di Aristotele, un aperto nemico di Epicuro,[7] Eraclide Pontico. Il suo dialogo *Sul piacere*, secondo sappiamo da Diogene Laerzio (Diog. L., V, 88), aveva intonazione parodica e satirica (*κωμικῶς πεπλασμένος*). Alla chiusa severità filosofica di Platone, e soprattutto di Speusippo, sostituiva la parodia del comico; alla schermaglia dialettica le saette dell'ironia; alle falangi serrate delle argomentazioni filosofiche le pittoresche esemplificazioni della storia aneddotica. La mutazione di metodo era ingegnosa e assai significativa per il nuovo spirito della cultura del tempo. Dal platonismo all'aristotelismo, il metodo filosofico si va facendo sempre meno astratto. Si ama la minuta indagine della realtà, le raccolte di fatti e di documenti, si cerca di procedere dal particolare al generale. Aristotele con questo metodo instaura la nuova scienza classificatrice della natura, procede allo studio della politica, dell'arte, della storia. Orgoglio della sua scuola sono le ricchissime collezioni di documenti che al maestro meritano pubblici onori; le raccolte di costituzioni politiche, di notizie storiche su opere letterarie, non meno che di piante e di animali rari. Fra le opere più famose di Aristotele e del suo discepolo Teofrasto sono infatti *Le leggi e le costumanze straniere* (*Νόμιμα βαρβαρικά*), *I costumi politici* (*Πολιτικὰ ἤθη*), *I caratteri morali*. E da questi documenti, ordinati e studiati con nuovo acume, Aristotele e la sua scuola procedono a nuove sistemazioni di sapere e di dottrina. Al filosofo non basta più l'astratto *λόγος*, ma occorre lo studio del *βίος*, della realtà vivente; la concordanza del *βίος* e del *λόγος*, è del

[7] Vedi Epic., fr. 16, 237.

resto uno dei punti in cui sono d'accordo anche acerbi avversari, come Isocrate ed Aristotele.[8] L'etica stessa tende a divenire analitica e psicologica; le acute descrizioni di caratteri iniziate da Aristotele e proseguite da Teofrasto, divengono consuete nella scuola peripatetica e persino nelle scuole avversarie, sino allo stesso epicureo Filodemo. Per di più, non solo è questa l'età in cui la storia, per opera di Eforo, diviene da greca universale (vedi Polibio, V, 33), ma la stessa vita greca, nel grandioso romanzo storico della conquista macedone di Alessandro e dei Diadochi, diviene tutta storia mondiale in atto. Son rotte le barriere tra i popoli, la curiosità etnica si fa sempre più acuta. Ha origine così la più moderna, si può dire, fra le discipline storico-filosofiche, la storia della cultura, per opera della scuola di Aristotele e di Epicuro. Il *βίος Ἑλλάδος*, *La vita della Grecia*, di Dicearco, e, in qualche misura, il brillante quadro della storia della civiltà offertoci da Epicuro (per quanto possiamo vedere dal libro V di Lucrezio), di questa nostra moderna storia della civiltà e della cultura, sono i più antichi documenti.

D'altra parte, non meno che l' interesse per le ricerche e testimonianze storiche, si fa vivo in questo periodo il gusto, spesso meschino e malsano, per l'aneddoto, per il particolare erudito, e potremmo dire anche per il pettegolezzo storico e leggendario. L' *ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω* di Callimaco, potrebbe ben essere il motto, non solo di poeti, ma anche di filosofi e di molteplici letterati del tempo. E questa stessa polemica sull'edonismo, non meno che le varie schermaglie filosofiche del tempo ce ne daranno chiari esempi.

Da quest'amore per il particolare aneddotico, per l'esemplificazione storica ed erudita, non meno che per il pettegolezzo piccante, venne certamente, in parte notevole, la fama del dialogo *Del piacere* di Eraclide Pontico, che è tra i pochissimi scritti della scuola platonico-peripatetica di cui abbiamo un discreto numero di testimonianze, non però, come vedremo, studiate ancora abbastanza intimamente.[9] E appunto lo conosciamo, perchè per il suo carattere di raccolta pittoresca di notizie interessò Ateneo, il compilatore erudito, il quale ce ne serbò abbastanza ampi estratti.

In quel suo libro Eraclide (fr. 1 sgg. Voss) faceva esaltare il piacere con pomposa lode da un personaggio del suo dialogo, porgendo così

---

[8] Vedi Isocr., XV, 278; XII, 87; Arist., *Et. Nic.*, 1127 a 24 sgg.

[9] Vedi i frammenti del *π. ἡδονῆς* nella raccolta del Voss dei frammenti di Eraclide, Rostock, 1896, p. 35 sgg.

facile occasione ad un altro interlocutore di confutare ironicamente quell'esagerato encomio. Entrambi si fondavano su esempi storici. Come nelle polemiche degli enciclopedisti o dei partigiani della rivoluzione gli avversari *se jettaient à la tête* gli esempi illustri della storia drammatica o atteggiata all'eroica di Tacito e di Plutarco, così questi filosofi letterati dell'età di Aristotele e di Epicuro combattono le loro battaglie filosofiche e culturali a colpi di citazioni storiche e di aneddoti derivati dalla nuova storia mondiale dell'ellenismo.

Cominciava il lodatore, esaltando il piacere perchè conforme a magnificenza e magnanimità, non solo di principi e di tiranni ma anche di popoli sovrani, dominatori di imperi, gloriosi per la loro sontuosa e magnifica vita, come i Persiani e i Medi. E Atene stessa, diceva egli, nel periodo del suo maggior splendore[10] aveva ben saputo vivere lussuosamente e magnificamente in quella τρυφή che sarà ormai per gli avversari dell'edonismo l'equivalente di vita splendida di piacere. E non meno di Simonide e di Pindaro, Omero stesso, nell'episodio di Ulisse tra i Feaci, aveva dichiarato che il « *fine* » (*τέλος!*) della vita altro non era *se non la gioia del banchetto* e dei canti degli aedi.[11] E, aggiungeva egli, gli stessi omerici Olimpii, gli dèi, sono esseri di « *facile vita* » (*ῥεῖα ζώοντες*) che vivono un'esistenza senza pena nè dolore (*ἀπόνως*).

Rispondeva, a questa esaltazione del piacere, ironicamente, l'avversario (fr. 2), ricordando uno spirito bizzarro del tempo, Trasillo, che era stato un maniaco della vita splendida e godereccia, e che curato delle sue stranezze e pazzie e rinsavito, aveva confessato di non esser vissuto mai fra tanta gioia e pienezza di piacere, come in quella sua pazzia e in quell'oscuramento dell' intelletto.[12] Il piacere dunque, non solo può scompagnarsi da quella saggezza che è orgoglio e norma dell'uomo ; ma anzi è tanto più intenso e vivido quanto meno l' ingegno è vigile e l'animo è saggio.

E non meno che per gli individui anche per i popoli la vita di piacere è vita di follia e di rovina. Seguitava infatti l'avversario del

---

[10] È opportuno ricordarsi di questo argomento perchè ci servirà a comprendere meglio un'argomentazione di una tra le opere giovanili di Aristotele, il *De iustitia*, contro cui polemizzarono epicurei e stoici.

[11] Vedi per i rapporti di questo passo con Epicuro, p. 25 sgg.

[12] Vedi, anche a questo proposito, per i rapporti con Aristotele ed Epicuro, p. 46. Nota che secondo il Voss questo frammento doveva appartenere ancora alla lode del piacere, ma evidentemente, come apparirà da quello che diremo più oltre, questa constatazione che il piacere può accompagnarsi con uno stato di pazzia non era una *lode* del piacere, ma un argomento usato per confutare l'edonismo (vedi p. 46).

piacere enumerando una lunga serie di esempi storici di popoli, quali anzitutto i Samii e i Sibariti,[13] non meno che di uomini illustri, come Pericle e Clinia, i quali dalla loro vita di godimento erano stati condotti a decadenza e rovina (fr. 3-8).

Come il problema del piacere fosse fondamentale, secondo già dicemmo, in questo periodo di cultura, e il medesimo fosse il modo di argomentare nelle varie polemiche filosofiche del tempo, si scorge assai bene da un altro non meno famoso dialogo filosofico di Eraclide Pontico, *Sulla giustizia* (*περὶ δικαιοσύνης*), in cui, pur essendo mutato l'argomento, appariva tuttavia ancora sempre al centro della discussione il medesimo problema del piacere. E la discussione si svolgeva con i medesimi argomenti storici e aneddotici. Si comprende perciò assai bene che contro questo dialogo scrivessero acerbamente i partigiani dell'edonismo, gli Epicurei.[14] Del resto, appunto perchè Epicuro, ponendo come fondamento della felicità e fine della vita il piacere, alla giustizia dava solamente valore come mezzo per ottenere una vita sicura e ricca di serenità spirituale, si comprende come gli avversari, pur trattando della giustizia, dovessero impugnare la tesi che il piacere fosse il fine dell'attività morale e della vita.

Anche in questo dialogo *Sulla giustizia* (fr. 9 sgg.), la vita godereccia di città e di popoli illustri, i Milesii, i Sibariti, i Crotoniati, era data come cagione della loro rovina, con pomposo e tragico apparato di divine vendette e punizioni, di prodigi e di oracoli, riferiti nel loro poetico testo, come palesi prove della sanzione divina che si abbatte sui sovvertitori della più alta vita umana, mirante non al piacere, ma a virtù e giustizia. In ciò Eraclide non faceva se non continuare, in qualche modo, la tradizione platonica che aveva minacciate nelle *Leggi* pene mortali ai partigiani delle avverse dottrine, e di Aristotele stesso che li accusava di ateismo [15] e di empietà, e di Teofrasto che ricordava egli pure divine punizioni contro gli spiriti avversi alla propria fede religiosa.[16] Onde è assai singolare che, a proposito della leggenda riferita da Eratostene (*Catast. epit.*, 29) e Igino (II, 15, p. 154, 55 Robert), che attingono da quest'opera di Eraclide (fr. 9 Voss) — circa

---

[13] Anche questa testimonianza (fr. 3) il Voss (p. 38), senza dubbio a torto, riferisce alla lode del piacere. Vedremo infatti (p. 11; 49 sgg.) che era un argomento tradizionale contro l'edonismo.

[14] Vedi Diogene L., V, 92: *ἀλλὰ καὶ Αὐτόδωρος ὁ Ἐπικούρειος ἐπιτιμᾷ αὐτῷ* (ad Eraclide) *τοῖς περὶ δικαιοσύνης ἀντιλέγων*; cfr. p. 10.

[15] Vedi Arist., fr. 18, 24.

[16] Vedi Teofrasto presso Porfirio, *de abstinentia*, II, 8.

la saetta con cui Apollo aveva uccisi i Ciclopi, dardo che prodigiosamente, per opera divina, era stato levato al cielo e trasformato in una costellazione — il Voss non riesca a comprendere a quale proposito questa storiella fosse narrata da Eraclide in quell'opera.[17] Mentre è chiaro che Eraclide voleva con questo mito attestare esservi una divina sanzione contro quelli che vivono una vita sensuale ed ingiusta : quali enormi bestioni di sensuale e ingiusta vita erano infatti raffigurati i Ciclopi a partire dai poemi omerici,[18] sino alla poesia tragicomica e comica e ditirambica del dramma satiresco di Euripide e dei molteplici *Ciclopi* della commedia attica e dei ditirambi di Timoteo e Filosseno.[19] E del resto i Ciclopi erano considerati vichianamente dagli stessi maestri di Eraclide, da Platone (*Leggi*, III, 680 B sgg.) e da Aristotele (*Et. Nic.*, X, 9, 13), quali esempi di primitiva barbarie, senza freno di giustizia. Per di più di un simile esempio di divina vendetta e punizione si serviva Eraclide anche nell'opera *Sulla religione* (*περὶ εὐσεβείας*),[20] ricordando la città di Elide, sommersa dai flutti per l' ira di Posidone, essendosi gli abitanti di quella città rifiutati di consegnare ai fuorusciti la sua statua o almeno una copia di essa. Non troppo giustificato motivo veramente per distruggere un' intera città : sì che si comprende come avessero ragione gli epicurei di protestare che gli dèi si debbono mantenere esenti da queste troppo umane ire che li degradano.

Ma l'età ellenistica a torto si considera (anche di recente dal Wilamowitz) [21] eccessivamente scettica, mentre amava invece questi ritorni all'antico pietismo. Non aveva dunque del tutto torto Epicuro, come vedremo,[22] di accusare di superstizione i filosofi della scuola platonico-peripatetica.

E in verità l'assalto contro la *τρυφή*, la vita godereccia di piacere, compiuto con gli stessi mezzi e gli stessi esempi di nemesi storica e di

---

[17] Vedi Voss, op. cit., p. 42 : « Ceterum quomodo factum sit ut in dialogo *π. δικαιοσύνης* Heraclides historiolam de sagitta qua Apollo Cyclopes interfecit, commemoraret, non video ».

[18] Vedi *Odiss.*, VI, 5 sgg. ; IX, 105 sg. : *Κυκλώπων ἀθεμίστων* ; 112 sgg.

[19] Vedi, a questo proposito, il mio studio in *Atene e Roma*, 1933, p. 127 sgg.

[20] Se è giusta l' attribuzione (assai verosimile) di questo frammento di Eraclide (fr. 12 Voss), a quest'opera. Vedi Voss, p. 44.

[21] Vedi *Der Glaube der Hellenen*, vol. II nel capitolo dedicato all' Ellenismo.

[22] Vedi il mio studio in *Ann. Sc. Norm. Sup. di Pisa*, 1933, p. 298 sgg. Nota che l'epicureo del *De Nat. deor.* di Cicerone (I, 34) accusava Eraclide di aver rimpinzati i suoi libri di « *puerili favole* ».

divine vendette, trovava vasti echi anche in uno scritto di un altro discepolo di Aristotele, nell'opera *Delle vite* [23] (*περὶ βίων*) di Clearco di Soli, titolo ormai classico, non meno di quello *Del piacere*, tra i filosofi e gli scrittori di questo periodo.[24] Eran qui[25] studiati particolari tipi di vite, preludiando così a quell' ideale della filosofia ellenistica, che si propone di determinare per la vita norme e canoni così perfetti come quelli che regolano la statuaria di Prassitele e di Lisippo [26] Onde non basterà al filosofo ellenistico, sia esso Epicuro [27] o Zenone stoico,[28] creare una dottrina di vita, ma dovrà sancirla con l'eroico esempio ; e la vita stessa del filosofo sarà il canone con cui dovrà il filosofo essere giudicato e che ognuno dovrà avere innanzi agli occhi.[29]

E significativo dello spirito ellenico, è che vite di popoli e vite di grandi personaggi fossero in quell'opera di Clearco accomunate sotto lo stesso canone morale ; e grandi goditori — sovrani ed artisti, greci e barbari — come il pittore Parrasio, il primo esteta dell'antichità, e Sardanapalo e Anassarco, l'edonico, e Dionigi di Siracusa e Dario e Policrate di Samo — apparivano in questa galleria storica, accanto a popoli dell'oriente e dell'occidente, Medi, Persiani, Lidii, Milesii, Sciti, Tarentini, Siciliani, con il solito corteggio di aneddoti piccanti o lascivi e di accenni alla Nemesi storica e alla punizione divina (vedi fr. 9-10). E anche qui ricorrevano le opposizioni esemplari di vite sagge e longeve, come quella di Gorgia (fr. 15), di fronte a rovinose vite voluttuarie.

Nè è strana questa consonanza fra i discepoli di Aristotele, perchè l'esempio veniva dal maestro stesso e dalle sue opere perdute, che questi confronti aiutano a meglio conoscere. Si comprende infatti ora perchè

---

[23] Per gli elementi polemici nota che anche Epicuro scrisse un *περὶ βίων*, ed anche Teofrasto pubblicò un'opera con quel titolo.

[24] Scrissero opere intitolate *περὶ βίων* Senocrate, Eraclide, Teofrasto, Stratone, oltre, come vedemmo, Epicuro.

[25] Vedi i frammenti 4-22 del Müller.

[26] Per questo carattere paradigmatico anche nella filosofia di Epicuro vedi *Sent. Vat.*, 36. Vedi anche per quell'ansioso confronto (*σύγκρισις*) di tipi di vita (che conduce poi alla biografia comparata di Plutarco) in Epicuro i miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi ital. di Filol. Classica*, 1933, p. 77 sgg.

[27] Vedi Epic., *Sent. Vat.*, 36 ; cfr. per Metrodoro, *Ind. Acad.*, 26, 4 ; vedi invece il fedifrago Timocrate, Diog. L., X, 7.

[28] Vedi il decreto in onore di Zenone presso Diog. L., VII, 10 : *παράδειγμα τὸν ἴδιον βίον ἐκθεὶς ἅπασιν.*

[29] Vedi nota precedente.

Aristotele nell'opera sua giovanile perduta, nel dialogo *Sulla giustizia* che recava il medesimo titolo di quello di Eraclide, ricordasse egli pure, con amara ironia (fr. 82), gli Ateniesi dell'età precedente che avevano perduta la loro città; per far certo così comprendere, come Eraclide, le conseguenze della loro vita molle e sensuale. E pure nelle perdute opere giovanili di Aristotele ricorreva l'esempio di goditori celebri, come Filosseno [30] e Sardanapalo (fr. 90, vedi p. 43) ed egli pure aveva raccolti quegli esempi di vita godereccia di popoli [31] di cui è ghiotto Ateneo, il quale dalle opere perdute di Aristotele li riferisce accanto agli altri citati da Eraclide Pontico e da Clearco.

E anche Teofrasto, il maggior discepolo di Aristotele, nella sua critica dell'edonismo, si serviva dei medesimi esempi storici di uomini illustri (fr. 78; 79 W.); e nell'opera *Sul piacere* (fr. 84), opponeva egli pure vite sagge di grandi spiriti del passato, Aristide e Agesilao, a vite voluttuarie e fastose, come quelle del sibarita Smidiride e di Sardanapalo; [32] e lussuriose vite di città antiche e di genti famose, come gli effeminati Ioni (fr. 86), a quelle degli eroici popoli dell'epos (fr. 84). Onde si vede esservi stata una tradizione costante, seguìta dalla scuola platonico-peripatetica, nella critica dell'edonismo.

***

Che Epicuro dovesse conoscere queste critiche contro l'edonismo, divulgate da opere largamente lette nel mondo greco contemporaneo, è cosa certa, ed è naturale che dovesse cercare, non solo di rispondervi, ma anche di prevenirle, dando al suo edonismo un carattere nuovo e ben più elevato che non fosse l'edonismo di Aristippo. Vedremo infatti che vi rispose, benchè tali sue risposte polemiche non siano state messe in luce sinora. D'altra parte è verisimile che alcune di quelle

---

[30] Fr. 83; che questo frammento appartenesse al dialogo *Della Giustizia*, come crede il Rose, non risulta però da nessun dato esterno o interno; esso poteva appartenere altrettanto bene all'opera *Sul piacere* o al *Protrettico*, in cui vedremo dovere essere stata una simile critica dell'edonismo. Vedi del resto per il ricordo di Filosseno come esempio di goditore nell'etica di Aristotele, *Etica Nic.*, III, 13, 1118 a 32; *Et. Eud.*, III, 2, 1231 a 16; *Probl.*, 28, 7.

[31] I Sibariti (vedi Aten., p. 520 D), i Milesi (*ibid.*, p. 523 E), gli abitanti di Siri (*ibid.*, p. 523 C).

[32] Nota che entrambi erano ricordati anche da Aristotele nella sua critica della vita godereccia. Vedi qui, p. 43; per Smindiride, vedi *Et. Eud.*, 1216 a 16.

censure dell'edonismo fossero rivolte appunto contro la dottrina di Epicuro da quegli scrittori che, per ragioni di tempo, di Epicuro poterono conoscere almeno i primi scritti.

E in verità noi sappiamo che Eraclide Pontico, nell'opera *Sul piacere*, prima di confutare la dottrina edonistica, l'aveva fatta esporre ed esaltare, con argomenti che si prestavano facilmente alla confutazione e alla parodia, da un interlocutore del suo dialogo. E poichè Eraclide amava nei suoi dialoghi introdurre personaggi storici, uomini politici e filosofi, e poichè d'altra parte, l'uso platonico da lui seguìto voleva si facessero esporre e difendere le dottrine avversarie preferibilmente da quei filosofi che le avevano professate, è naturale che il personaggio di quel dialogo di Eraclide Pontico a cui era affidata la difesa e lode del piacere, dovesse essere un edonista di grido. Che fosse Aristippo o un suo discepolo pensò lo Hirzel,[33] ed è ormai l'opinione comune, escludendo egli che potesse essere Epicuro, perchè l'esaltazione ivi fatta del piacere era conveniente alla più sensuale dottrina di Aristippo, piuttosto che a quella di Epicuro ; mentre d'altra parte il riferimento ad Epicuro gli pareva escluso per ragioni cronologiche.

Entrambe le ragioni sono però fallaci. E anzitutto, essendo quel dialogo, come abbiamo veduto sopra, di natura parodica (*κωμικῶς πεπλασμένος*, vedi Diog. Laert., V, 88), è naturale che quella difesa del piacere fosse di fatto tendenziosa e ponesse in una falsa luce l'edonismo epicureo. Del resto tale è il carattere della maggior parte delle esposizioni della dottrina di Epicuro, per opera dei suoi avversari, giunte a noi attraverso agli scrittori dell'antichità. Per di più, non solo vedremo che alla dottrina di Epicuro saranno attribuite precisamente *tutte* le tendenziose affermazioni di Eraclide in quel dialogo, da coloro che quella critica di Eraclide riecheggiano, e *che contro tutte quelle precise argomentazioni Epicuro polemizzò*, ma sappiamo pure, da Epicuro stesso,[34] come i suoi avversari tentassero di far credere che la sua dottrina del piacere avesse appunto quel carattere sensuale e volgare attribuito all'edonismo dal personaggio che nel dialogo di Eraclide lo esaltava.

Non vi sarebbe dunque nessuna difficoltà, per questa parte, ad ammettere che la lode e la difesa del piacere fosse da Eraclide affidata ad Epicuro o ad un personaggio che ne riferisse la dottrina, allo stesso modo che Platone aveva fatto difendere nei suoi dialoghi da filo-

---

[33] *Der Dialog*, I, 323 ; cfr. nota 1.

[34] Vedi *Epistola a Meneceo*, § 131, e qui, p. 40 sgg.

al 306 (eccetto in un breve periodo di pochi mesi, nel 323, in cui venne ad Atene) nella Ionia asiatica, a Samo, a Colofone, a Mitilene, a Lampsaco, onde è naturale che nel mondo greco asiatico prima si diffondesse la sua fama e che se ne adombrasse Eraclide il quale ivi aveva una scuola fiorente.[39] È dunque naturale anche che Eraclide piuttosto che ad Aristippo, la cui scuola fioriva nell'Africa, a Cirene, e che era stato tante volte ormai combattuto da Socrate, da Platone, da Speusippo e dagli altri discepoli di Socrate e di Platone, affidasse a questo giovane (il quale filosofava a Samo, non lungi da lui, e pretendeva di dare nuova vita all'edonismo), o a un personaggio che ne riferisse la dottrina, il compito di difendere, con la giovanile baldanza così evidente nei frammenti di quel dialogo, la dottrina del piacere. E di ciò recheremo sicure prove sfuggite sin ora agli studiosi.

Abbiam visto (p. 8) che Eraclide Pontico dall'edonista a cui affidava la lode del piacere faceva invocare come prova dell'essere il piacere il fine della vita l'autorità di Omero stesso. Sarà opportuno citare qui il passo preciso dalla nostra fonte (Ateneo, XII, 512 D), ove sono riferite le parole dirette del personaggio che esaltava il piacere nel dialogo di Eraclide (v. 512 A): «Omero dice che la gaiezza (*εὐφροσύνη*[40]) e la condizione d'animo che le corrisponde (*τὸ εὐφραίνεσθαι*) sono il *fine* (*τέλος*) più gradito (*χαριέστερον*), quando i banchettatori ascoltino il canto di un aedo, e siano presso le mense ricolme. E degli stessi dèi dice Omero che 'vivon facilmente', e facilmente vuol dire *senza dolore* (*ἀπόνως*), come se volesse indicare che il massimo dei mali è il dolore e la pena».

Il passo di Omero a cui si riferisce l'edonista fatto qui parlare da Eraclide è il ben noto principio del canto IX dell'*Odissea*, ove Ulisse comincia a narrare ai Feaci le sue avventure (IX, 5 sgg.):

Perchè niun fine (*τέλος*) più caro (*χαριέστερον*) io dico mai essere al mondo,
che allorquando gaiezza (*εὐφροσύνη*) nel popolo regna concorde,
e nelle case seduti a banchetto si ascolti un aedo
e sian dinanzi le mense, ricolme di pani e di carni,
e il coppiere, attingendo il vino soave al cratere,
ne ricolmi le coppe e dintorno lo versi alle mense.
Questa è la cosa più bella per quanto mi dice il cuor mio.

---

[39] Che tale fosse la ragione per cui Eraclide combattè la dottrina di Epicuro, piuttosto di quella di Aristippo, mostreremo a p. 35 sgg.

[40] Sul significato di questa parola e sul suo rapporto con Epicuro vedi qui, p. 38 sgg.

Orbene, non si è osservato che appunto lo stesso Ateneo, il quale cita questo passo dell'opera di Eraclide, poche linee dopo (513 A), ci dice esser stato Omero *in quei versi* iniziatore (*ἡγημών*) *ad Epicuro* della sua famosa dottrina del piacere (*τῆς πολυθρυλήτου ἡδονῆς*). E la stessa cosa ripetono con singolarissima concordia e costanza numerose testimonianze ; e cioè Seneca (*ep.* 88, 5), il quale parla di coloro che « fanno di Omero un epicureo (*Homerum faciunt Epicureum*) lodante lo stato di tranquilla vita della città e il vivere fra conviti e canti ». E poichè in questo passo Seneca riferisce prima l'opinione degli Stoici, i quali *trovavano veramente in Omero chiari riflessi della propria teoria*, par naturale che, come quella opinione degli Stoici *si trovava effettivamente nelle loro opere*, anche questa in quelle di Epicuro si trovasse. E difatti anche lo scoliasta dell'*Odissea* (IX, 28) osserva che ben si accorda Epicuro con quello che in quei versi dice Omero, essere cioè il fine supremo il piacere, *desumendo* (*λαβών*) *egli da Omero questa dottrina*. E Luciano nel *Parassita* (10 sgg.), in un passo ricco di risonanze desunte dalle opere di Epicuro, osserva che in quei versi Omero ha dichiarata quale è la vita del parassita, e che di qui Epicuro *desunse il concetto della sua felicità*, cioè, *τὸ τῆς σαρκὸς ἀόχλητον* e *τὸ μὴ θορύβου καὶ ταραχῆς τὴν ψυχὴν ἐμπεπλῆσθαι*.[41] Espressioni di cui la prima è tra quelle epicuree meno note, e che prova aver Luciano dinanzi un testo epicureo.[42] Lo stesso ripete anche lo pseudo-Plutarco nella *Vita di Omero* (II, 150), : « Ulisse, dimorando presso Alcinoo, che viveva vita voluttuaria e dedita alla *τρυφή*, e a lui parlando, dice per fargli cosa grata.... (seguono i versi citati di Omero) ; e *da questi versi fu indotto Epicuro a porre il piacere come il fine della felicità* ». Ove probabilmente l'accostamento fra Alcinoo e la vita di *τρυφή* viene dal dialogo di Eraclide. E finalmente anche nelle *Allegorie omeriche* di Eraclito (§ 75) e nel commento di Eustazio all'*Odissea* (p. 1612, 10) si dice aver tolto Epicuro da questi versi di Omero la dottrina che il *fine* morale è il piacere.

È chiaro dunque da tutte queste testimonianze essere veramente Epicuro il filosofo combattuto da Eraclide, che si richiamava all'autorità di quei versi di Omero nella dottrina del sommo bene ; sebbene egli non dovesse procedere così ingenuamente come pretendono i suoi avversari. Ed è naturale che Eraclide desumesse accortamente questo

---

41 Vedi infatti Epic., fr. 432 ; *Sent. V*, 79 ; *Ep. a Men.*, 127.

42 Del resto tutta questa operetta di Luciano è ricca di risonanze testuali epicuree non ancora tutte scorte, che metteremo in luce altrove.

passo dagli scritti di Epicuro, perchè ogni avversario che vuole parodiare una dottrina altrui deve servirsi di elementi reali per metterli tendenziosamente in cattiva luce. Ove non siano infatti visibili caratteri di somiglianza, la parodia non ha efficacia alcuna, anzi non è neppure parodia. Vedremo del resto come Epicuro conoscesse questa accusa che gli si faceva di avere tolto il suo fine etico da Omero e vi rispondesse.

E d'altra parte, se il filosofo edonista da cui Eraclide faceva dichiarare aver Omero con quei versi determinato quale fosse il sommo bene, fosse stato Aristippo; perchè mai *nessuna* delle testimonianze antiche riferisce quest'opinione ad Aristippo, ma tutti la riferiscono ad Epicuro? La cosa sarebbe inesplicabile, tanto più se si pensa che Aristippo era non meno famoso di Epicuro fra gli edonisti antichi e non meno di lui combattuto dagli stessi avversari.

Del resto che Epicuro in realtà si riferisse a questi versi nella dottrina del sommo bene, si può accertare con sicuri argomenti. Noi sappiamo infatti (Diog. L., X, 137 = fr. 66 Usen.) che Epicuro, nell'opera fondamentale della sua etica, il trattato *Sul fine etico* (*περὶ τέλους*), per provare che il dolore è un male e che l'uomo ne rifugge per istinto, si richiamava ai lamenti di Eracle, il grande eroe, straziato dal manto di Nesso, nelle *Trachinie* di Sofocle, e riferiva i bei versi (787 sg.):

> Ululava e gemeva e tutto intorno
> echeggiavan gli scogli e della Lòcride
> le giogaie precipiti e le balze
> degli Eubei promontorî rimbombavano.

È naturale dunque che, se egli si riferiva ai versi di Sofocle (il poeta *omericissimo*, secondo il giudizio degli antichi) per la dottrina del dolore, ad Omero e a quei versi letti sopra, si dovesse veramente riferire, come attestano le nostre fonti concordi, per la dottrina del piacere. Ciò che vedremo del resto risultare da sicure testimonianze.

Nè con queste citazioni di Sofocle e di Omero, Epicuro smentiva per nulla la sua dottrina, che è alla poesia avversa e la considera propagatrice di mitici errori e causa di turbamenti spirituali (vedi fr. 228 sg.). Chi osservi attentamente infatti le altre citazioni poetiche, contenute nelle opere di Epicuro, scorge avere tutte, o quasi tutte, intenzioni polemiche. I versi di Teognide nell'*Epistola a Meneceo* (§ 126), di cui mi occupai in uno studio precedente, non son citati perchè Epicuro li approvi, ma anzi perchè egli riprova quel pessimismo giovanile del

platonico *Eudemo* di Aristotele, che appunto riecheggiava quei versi,[43] dichiarando esser meglio per l'uomo non esser nato. E stolta è detta in quella medesima lettera (§ 125) da Epicuro la massima di Epicarmo che sia da temersi la morte perchè, se non addolora presente, addolora attesa. La citazione del fr. 839 di Euripide, che proverò in un nuovo studio aver tolta Lucrezio (V, 318 sg.) da un testo epicureo, era fatta ad arte per confutare l'uso fatto di quei versi da Aristotele e da Teofrasto, a proposito della polemica dell'eternità del mondo.[44] Per scopo polemico cita Lucrezio, facendo eco ad Epicuro,[45] le poetiche tradizioni su Fetonte (V, 400 sg.), dichiarandole erronee e lo stesso egli fa per i poetici miti di Cibele (II, 643 sg.) e dei grandi dannati del Tartaro (III, 978 sg.).

Anche nelle citazioni di cui ora ci occupiamo ci doveva essere dunque una intenzione polemica, che ci sarà dato rintracciare.

Per i versi delle *Trachinie* essa è evidente. Eracle era l'eroe magnanimo che le scuole avverse ad Epicuro, ed Aristotele stesso, in una sua poesia che era tra gli scritti da lui pubblicati e che aveva destate accese polemiche, nell'*Inno ad Ermia* (v. 9 sgg.), magnificavano come il campione della virtù. Ironicamente dunque, dimostrava Epicuro, che anche Eracle, con i suoi gemiti e ululi, dichiarava essere un male il dolore fisico. Ed anche per le parole di Ulisse, nei versi di Omero citati sopra, la ritorsione polemica appare palese a chi pensi che nella stessa scuola aristotelica, quell'esempio doveva essere tradizionale; Aristotele infatti nella *Politica* (V [VIII], 2, p. 1338 a, 27 sgg.) si riferiva *proprio a quei versi di Omero e a quelle parole di Ulisse*, perchè in esse, secondo diceva Aristotele, «*si dichiarava che la migliore condizione di vita era quando gli uomini son pieni di letizia* (*εὐφραινομένων τῶν ἀνθρώπων*) *e nelle case seduti a banchetto si ascolti un aedo*». Epicuro non fece dunque se non ritorcere contro la scuola aristotelica una citazione di Aristotele stesso. Il quale citava quei versi per provare che la musica era necessaria all'educazione liberale, e alla più nobile vita, la quale appariva così essere vita di gioia suprema d'arte e di canti. Ed Epicuro mostrò, come vedremo risultare da un passo di Epicuro stesso, a cui non si badò a questo proposito sinora, che in realtà nel testo di Omero quei versi si riferiscono al piacere dei banchetti, onde,

[43] Vedi la mia dimostrazione in *Atene e Roma*, 1933, p. 41 sgg.

[44] Vedi Arist., fr. 20, p. 35, 21 sgg. Rose; Teofrasto, ap. Philon., *de aet. mundi*, op. 27.

[45] Vedi a questo proposito un mio articolo in corso di stampa negli *Annali della R. Scuola Normale di Pisa*.

secondo l'autorità di quel passo di Omero, riconosciuta e autentificata da Aristotele stesso, la vita più desiderabile appariva essere vita di godimento di sensi. Vedremo poi del resto come Epicuro osservasse che la vera felicità non dovesse porsi in quei godimenti che per bocca del saggissimo Ulisse dichiarava supremi Omero, il poeta della scuola aristotelica (nel cui culto Aristotele aveva educato Alessandro), sibbene nella assenza di dolore del corpo e di turbamento dell'anima.

E si badi che quei versi e quella citazione Epicuro *quasi certamente* non li trovò nella *Politica*, uno scritto aristotelico di scuola che Epicuro probabilmente non conobbe e non lesse, ma in un'opera di Aristotele che era tra quelle da lui pubblicate e a noi non giunte. Già infatti il Bernays [46] notò che quella sezione della *Politica* in cui si tratta dell'*ottima forma di vita* (*ἄριστος βίος*) deriva, a confessione di Aristotele stesso,[47] dagli scritti giovanili da lui pubblicati; e recentemente il Jäger [48] dimostrò che appunto questi primi tre capitoli del libro VIII, derivano dal *Protrettico*, come si rivela dal trattarsi ivi dell'*ἄριστος βίος* (per cui Aristotele stesso, come vedemmo, diceva di riferirsi alle opere sue giovanili) e dallo stile più letterario, oltre che da particolari coincidenze con i frammenti del *Protrettico*. Le conclusioni del Jäger sono da questo stesso mio raffronto e dalle considerazioni che riferirò or ora, pienamente confermate; anzi questi ulteriori studi ci concederanno di procedere più oltre nella ricostruzione di questa parte del *Protrettico*.

Che infatti questa trattazione dell' *εὐφροσύνη*, per cui son citati i versi di Omero nella *Politica*, dovesse veramente essere nel *Protrettico* risulta anche da un passo del *Protrettico* aristotelico, a cui non si è badato, a questo proposito, sinora.

Abbiamo visto in uno studio precedente (vedi *Giornale critico della filosofia it.*, 1934, p. 34 sgg.) come nel *Protrettico* (vedi Giamblico, *Protrettico*, cap. VII) Aristotele si proponesse di dimostrare che il filosofare è imprescindibile necessità per ognuno, qualunque sia lo scopo che si proponga alla vita, tanto cioè che il fine etico si creda essere la *φρόνησις*, la saggezza, come vuole Aristotele nel *Protrettico*, quanto se lo si faccia consistere nella virtù (*ἀρετή*) o nella gioia (*χαίρειν*). Egli aveva dunque

---

[46] *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 77.

[47] Vedi *Polit.*, VII, 1323 a 21 sgg.: *νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς, καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς*: cfr., nel luogo della *Politica* citato sopra, dove sono riferiti i versi di Omero, l'espressione *τὴν ἀρίστην διαγωγήν*.

[48] *Aristoteles*, p. 290 sgg.; cfr. p. 297, nota 1.

presenti i diversi fini che erano stati proposti come sommi beni dalle scuole filosofiche precedenti, e che erano discussi nella stessa Accademia, come sappiamo dal *Filebo* e dai frammenti di Senocrate e di Speusippo.

E che la filosofia debba essere l'occupazione più necessaria, anche per chi pone il fine sommo della vita nella gioia, dimostrava Aristotele in una parte del *Protrettico* che, come confermò il Jäger (p. 77 sgg.), e come con più precisione mostreranno queste mie ricerche ci è conservata nei capp. XI-XII del *Protrettico* di Giamblico.[49]

Ivi si procede ad una distinzione schiettamente aristotelica del concetto della vita, considerata come vita in potenza e vita in atto; dichiarando che vera vita e vita felice non è quella in potenza bensì quella in atto. Che questa dottrina appartenesse agli scritti essoterici di Aristotele, sappiamo dall'*Etica Nicomachea* e mostrai altrove.[50] E feci vedere pure come contro quella dottrina polemizzi Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*, che è lo scritto in cui egli emula e combatte il *Protrettico* di Aristotele, ciò che conferma le prove già recate dal Jäger circa l'essere desunto questo capitolo del *Protrettico* di Giamblico dal *Protrettico* aristotelico.

Orbene, procedendo, Aristotele osservava (come appare dal *Protrettico* di Giamblico) che, essendo vera vita e massimamente vita quella di chi viva attuosamente, e la massima attività dell'anima essendo appunto la contemplazione, l'attuosità perfetta è per tal ragione la vita contemplativa, e perciò la vera gioia è quella che dalla contemplazione deriva. Solo i filosofi dunque, o massimamente i filosofi, possono goderla. « Infatti quell'attuosità (*ἐνέργεια*) che è propria delle più veraci conoscenze, e da ciò che *massimamente esiste* (*ἀπὸ τῶν μάλιστα ὄντων*) adempie e tiene saldamente in sè racchiusa la compiutezza e perfezione che le è concessa (*πληρουμένη καὶ στέγουσα ἀεὶ μονίμως τὴν ἐνδιδομένην τελειότητα*), è quella che più efficacemente dà la gioia spirituale (*εὐφροσύνη*). Sicchè, anche solamente per il godimento delle *vere e buone gioie, è necessario filosofare*, a chiunque abbia senno (*ὥστε καὶ δι' αὐτὸ τὸ χαίρειν τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀγαθὰς ἡδονὰς φιλοσοφητέον ἐστὶ τοῖς νοῦν ἔχουσιν*).

---

[49] Del resto che tutta la parte del *Protrettico* di Giamblico dal cap. V, p. 34, 5 Pist., al cap. XII, sia un *excerptum* del *Protrettico* di Aristotele, avevano già messo in luce il Bywater e lo Hirzel ed è cosa sicura (vedi anche la nota del Pistelli a p. 34, 5).

[50] *Atene e Roma*, 1933, p. 48 sgg.

Questo passo (*Protrett.*, p. 59, 10 sgg. Pist.) è assai importante per più ragioni; anzitutto è chiaro che tanto qui, *quanto nel passo citato sopra, della «Politica»*, l'*εὐφροσύνη* è considerata come la gioia spirituale propria della vita umana più alta. Per di più è chiaro anche, che solo il piacere spirituale e derivante dalla contemplazione è considerato come *un vero e buon piacere* (*ἀληθὴς ἡδονή*), onde appare qui quella distinzione di piaceri *veri* e di piaceri *falsi* che è propria di quell'etica di Platone nel *Filebo*, che Aristotele criticherà più tardi nell'*Etica Nicomachea*.[51] E che l'Aristotele che qui parla sia l'Aristotele platonizzante del *Protrettico*, il quale ancora credeva nella dottrina delle idee, appare anche dall'essere questa forma di piacere posta in rapporto con quella dialettica dell'essere e del conoscere parallela a quella del bene, onde il mondo delle essenze supreme è anche il mondo dei supremi valori etici, teoria che è necessaria conseguenza della dottrina delle idee nell'etica platonica, etica a cui Aristotele in questo periodo aderiva.[52] Il piacere della contemplazione è dichiarato infatti piacere *vero* e buono, appunto perchè deriva da ciò che *massimamente è*, secondo la dottrina platonica che condanna appunto il piacere fisico, perchè massimamente un *divenire* e al divenire sempre congiunto, onde non può mai raggiungere la pienezza del Bene che è massimamente Essere, anzi più dell' Essere (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*).[53] Dottrina che Aristotele combatterà nell'*Etica Nicomachea*, sebbene ancora nella *Retorica* (p. 1369 b, 33) il piacere sia da lui considerato come un *movimento*.

Del resto il platonismo etico e metafisico del primo Aristotele riappare anche nella conclusione del capitolo seguente che certamente, nel concetto, è tolto, come già mostrò il Jäger, dal *Protrettico* di Aristotele. Ivi (p. 60, 10 sg.) infatti si dice che in questa nostra esistenza — che è vita contro natura (*παρὰ φύσιν*), perchè in essa l'anima è innaturalmente legata al corpo [54] — la conoscenza è difficile e imperfetta; ma se potremo salvarci di qui e ritornare là donde venimmo, è certo che il conoscere sarà allora per noi con più gioia e più agevole. E là filosoferemo, vivendo la vera vita e contempleremo verità di mirabile bellezza, godendo spiritualmente (*εὐφραινόμενοι*) e gioiendo (*καὶ χαίροντες*) della speculazione, ed essendo allora veramente felici.

---

[51] Vedi il mio articolo del *Giornale critico della filosofia italiana*, 1934, p. 46 sgg.

[52] Vedi, a questo proposito, i miei articoli citati nella nota 1.

[53] Vedi su ciò il mio articolo in *Giornale critico della fil. ital.*, 1934, p. 27 sgg.

[54] Cfr. Arist., fr. 44, 59-61.

È chiaro dunque che la *χαρά* e l' *εὐφροσύνη*, la gioia spirituale, erano considerate come riflessi di quella vita intellettiva che è la sola vita perfetta secondo il *Protrettico*, come del resto sapevamo dal capitolo citato sopra della *Politica*. Si comprende per ciò come nel *Protrettico* dovesse essere veramente quel passo di Aristotele contro cui polemizzava Epicuro.

La citazione di Omero manca nel *Protrettico* di Giamblico, ma Giamblico non reca se non spunti e riassunti dal *Protrettico* di Aristotele, che si deve perciò ricostruire integrandolo, come si è fatto finora con tanto profitto, con tutte le altre testimonianze e gli altri indiretti riferimenti. È d'altra parte assai interessante osservare che quei versi di Omero sull' *εὐφροσύνη* erano citati in quella parte dell'*Agone di Omero e di Esiodo* (p. 241 Rzach) che sappiamo ora dalle nuove scoperte di papiri risalire al *Museo* di Alcidamante, un contemporaneo di Platone: ed erano ivi riferiti — come compendio della saggezza di Omero, quali « versi aurei », cantati sempre nelle solennità e nelle sacre feste (*ἐν ταῖς κοιναῖς θυσίαις πρὸ τῶν δείπνων καὶ σπονδῶν*), — immediatamente (vedi p. 240 R.) dopo quelli che riproducono il responso di Sileno nell'*Eudemo* di Aristotele (fr. 44), circa l'essere migliore per l'uomo la morte anzichè la vita. Massima che abbiamo veduta echeggiata anche nel passo or ora studiato del *Protrettico*. È tanto più naturale dunque che, come Aristotele si riferiva a quei versi nell'*Eudemo*, e forse nel *Protrettico* stesso, a questi sull' *εὐφροσύνη* si riferisse nel *Protrettico*, secondo che appare d'altra parte dal passo della *Politica* che dal *Protrettico* deriva. Per di più vedremo più oltre (p. 29) che quella citazione dei versi di Omero non manca in un passo di Massimo Tirio che dimostreremo servirsi di questa fonte aristotelica nella sua polemica contro Epicuro.

Del resto, che contro questa dottrina dell' *εὐφροσύνη*, considerata da Aristotele quale il solo piacere, polemizzasse Epicuro, si vedrà da parecchi interessanti passi epicurei, a cui non si è badato sinora a questo proposito, e che solo ora potranno apparire nella loro vera significazione. Intendo parlare anzitutto del più lungo frammento che noi abbiamo dell'opera capitale dell'etica di Epicuro, il trattato sul *Fine etico* (*περὶ τέλους*), — opera in cui (si noti) era appunto la citazione dei versi sofoclei delle *Trachinie* citati sopra (p. 17) — frammento riferitoci da Cicerone in una sua fedele [55] traduzione :

[55] Che fedelissima sia la traduzione di Cicerone, appare dall'altra testimonianza più breve e incompiuta recata da Ateneo, fr. 67 Usener, p. 120, 1 sgg. e dal fr. 68.

Fr. 67 Usener, p. 120, 18 sgg. (= Cic., *Tusc.*, III, 18, 41): « Nec equidem habeo quod intellegam bonum illud, detrahens eas voluptates quae sapore percipiuntur, detrahens eas quae rebus percipiuntur venereis,[56] detrahens eas quae auditu et cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis *suaves motiones*, sive quae aliae voluptates *in toto homine* gignuntur *quolibet sensu*; *nec vero ita dici potest mentis laetitiam solam esse in bonis. Laetantem enim mentem* ita novi: spe eorum quae supra dixi, fore ut natura iis potiens *dolore careat* ».

Su questo passo, per la sua importanza nella polemica contro il primo Aristotele, dovremo ritornare più volte. Importa ora però porre in chiaro, per la prima volta, il suo preciso rapporto polemico contro il passo, citato sopra, della *Politica* che vedemmo risalire al *Protrettico* aristotelico.

Che con l'espressione *animi laetitiam* Cicerone traduca *εὐφροσύνη* e *εὐφραίνεσθαι*, o *χαρά* e *χαίρειν*, che nel passo del *Protrettico* son dati come sinonimi di *εὐφροσύνη*, è chiaro, nè altrimenti avrebbe potuto Cicerone rendere quelle espressioni.[57] Quando infatti Cicerone vuole rendere l'espressione *ἡδονὴ τῆς ψυχῆς*, la traduce con *animi voluptas*, o *animi gaudium*.[58] E ad ogni modo è certo che qui Epicuro polemizza appunto contro chi, come Aristotele, nei passi riferiti del *Protrettico*, considerava il solo piacere spirituale (*εὐφροσύνη*, *χαίρειν*) come *bene* (vedi p. 20 sgg.), e che Epicuro nega che l'*εὐφροσύνη* o la *χαρά*, cioè la gioia spirituale, possano essere un bene per sè stante e non una condizione di spirito che risulti dal complesso di tutti i beni corporei e dalla speranza di poterli sempre avverare in compiuta assenza di dolore (*laetantem mentem ita novi: spe eorum omnium quae supra dixi, fore ut natura iis potiens dolore careat*).

Che poi questo passo sia polemico, è chiaro, oltre che dalla esplicita allusione che ivi si fa di coloro i quali pongono solo l'*animi laetitia* fra i beni, anche dall'accentuarsi il carattere materialistico della morale di Epicuro oltre lo spirito stesso di quella dottrina, tanto che non si fa qui menzione neppure dell'*atarassia* che è veramente più prossima assai all' *εὐφροσύνη* di quanto non siano questi beni che qui si ricor-

---

[56] Le parole *rebus percipiuntur venereis*, sono riferite in margine da Vc, ma mancano negli altri codici; che esse corrispondano però al testo greco è provato dal confronto con il testo greco citato da Ateneo.

[57] Nel frammento analogo a questo, fr. 68, c'è infatti *χαρά*: per *εὐφροσύνη*, vedi qui p. 39 sgg.

[58] Vedi Cic., *De fin.*, II, 30, 98; 33, 107-108 (e Usen., fr. 430).

dano. Ma anche qui Epicuro, come spesso,[59] è portato da ragioni polemiche ad esagerare. Del resto si tratta di una frase isolata che nel complesso dell'opera doveva poi essere messa nella sua vera luce. Ma vedremo tuttavia che, appunto per ragioni polemiche, Epicuro sarà costretto, ora ad accentuare troppo, come qui, il carattere materialistico della sua dottrina, ora, come nel passo dell'*Epistola a Meneceo* che citeremo più sotto (p. 40 sgg.), a metterne in rilievo massimamente il carattere più elevato e i suoi riflessi spirituali. Ma su ciò dovremo ritornare più oltre.

È chiaro ad ogni modo che contro quel concetto, affermato nel *Protrettico* da Aristotele, che l'unica vera gioia sia la gioia spirituale, sta in questo passo del *π. τέλους*, non solo l'enumerazione di tutti gli altri beni corporei, in una forma anche eccessivamente cruda, ma anche l'affermazione che il bene non deve solo concernere l'anima e la mente, *ma tutto l' uomo e ogni suo senso* (*quae in toto homine quolibet sensu*). Ciò che è assai significativo se si pensa che per l'Aristotele del *Protrettico* la vita corporea era vita contro natura e supplizio e impedimento alla perfetta vita. Si comprende dunque come Epicuro, per reazione a questo misticismo, esagerasse nella crudezza materialistica dell'espressione. E contro la teoria, professata anche da Aristotele nella sua prima etica (vedi p. 21), che il piacere è tanto più imperfetto quanto più è un movimento (*κίνησις*) e divenire (*γένεσις*), è messo qui in evidenza da Epicuro che sono beni appunto le *suaves motiones*.

Naturalmente Epicuro non dice che i piaceri corporei in moto siano il sommo bene, chè tale non è la sua dottrina, ma nega che non siano beni, e che solo *vero* piacere e bene sia l' *εὐφροσύνη*, la gioia spirituale, come affermava Aristotele nel *Protrettico*.

Vedremo poi come questa polemica contro la teoria aristotelica dell' *εὐφροσύνη* apparisca in altri passi di Epicuro. Occorre invece ora mettere bene in evidenza che questo passo — in cui evidentemente si combatte quella teoria dell'*εὐφροσύνη*, a proposito della quale Aristotele citava i versi di Omero ove l' *εὐφροσύνη* era dichiarata il *χαριέστερον τέλος* — fa parte, come abbiamo già detto, del *περὶ τέλους* di Epicuro, cioè precisamente di quell'opera in cui, come vedemmo (vedi p. 17, e Epic., fr. 66), si citavano i versi tradotti sopra delle *Trachinie*, per provare che il dolore è un male con la testimonianza di Eracle, l'eroe che Aristotele, nelle opere da lui pubblicate,

[59] Vedi il mio articolo in *Ann. Sc. Norm. Sup. di Pisa*, 1933, p. 352.

considerava come il campione della virtù. Questo conferma dunque quanto sapevamo da altra fonte, che cioè Epicuro doveva citare i versi di Omero sopra l'*εὐφροσύνη*, considerata come *τέλος*, e che li citava, con ogni verosimiglianza, per confutare Aristotele che su quei versi si era fondato, in un passo, che, come vedemmo, doveva risalire al *Protrettico*. E contro Aristotele Epicuro doveva provare, non solo che la *χαρά* e l'*εὐφροσύνη* non sono i soli beni nè il sommo bene,[60] ma che quei versi di Omero, in cui si parlava dell'*εὐφροσύνη*, non si riferivano alla pura gioia spirituale, ma alla gioia sensuale e alla vita godereccia dei banchetti.[61]

Il che è ottimamente confermato da una esplicita testimonianza epicurea contenuta nei papiri ercolanesi.

Voglio parlare dei frammenti di uno scritto di un illustre epicureo, Demetrio Lacone, conservati dal papiro 1012, studiato e pubblicato in parte dal Crönert e quindi dal De Falco nel suo libro *L'epicureo Demetrio Lacone* (p. 21 sgg.) di cui ebbi occasione di occuparmi più volte.[62] Ivi questo dotto discepolo di Epicuro, polemizzando contro gli avversari del Maestro, corregge false interpretazioni e lezioni delle opere di lui e reca a conferma delle sue affermazioni testi desunti dagli scritti di Epicuro. Una serie di questi frammenti tratta certamente di questa polemica di origine platonico-aristotelica, come avremo occasione di dimostrare ampiamente (vedi p. 58). Interessa a noi ora la colonna 48 di quello scritto,[63] ove l'autore, dopo avere alluso evidentemente alla tendenziosa interpretazione degli avversari circa all'aver Epicuro tolto da Omero il suo fine morale, consistente, secondo loro, nella vita godereccia (*ὁ ἀπολαυστικὸς βίος*)[64] così risponde:

---

[60] Vedi a questo proposito, anche ciò che diremo a p. 36 sgg.

[61] Che tale citazione di versi di Omero dovesse veramente essere a questo proposito in Epicuro, vedremo ancora meglio dopo.

[62] Vedi la mia recensione dell'opera del De Falco, in *Rivista Indo-greco-italica*, 1923, p. 181 sgg. e il mio recente articolo in *Rivista di filologia*, 1934, p. 433 sgg.

[63] De Falco, op. cit., p. 50 sgg.

[64] Le prime parole furono integrate dal De Falco così: *ἁμαρτάνουσι δὲ φάσκοντες ὡς Ἐπίκουρος ἐξ Ὁμέρου εἴληφε τἀγαθὸν εἶναι τὴν σίτου καὶ ποτοῦ ἀπό]λαυσιν*. Le parole della prima parte sono puramente congetturali, ma il senso è chiaro dal contesto che segue e dall'argomentazione degli avversari. Preferirei però integrare *φάσκοντες ὡς ἡμεῖς ὑπειλήφαμεν*, perchè tutto il contesto può essere di Epicuro stesso. E ciò che è massimamente importante è che nè il Crönert nè il De Falco avevano minimamente notizia di questa polemica che abbiamo rivelata con Eraclide e con Aristotele

« Di qui anche consegue, mi sia lecito parlar liberamente, la confutazione di queste ciance di sofisti.[65] Perchè Omero, in verità, null'altro determinò, intorno a questo argomento, se non ciò che può recar godimento riguardo alla gioia del banchetto,[66] 'noi invece, o Pitocle, siamo tanto lontani da ciò....' ». Qui è tronco il testo, ma il senso non è dubbio. Ed è poi certo, come videro già il Crönert e il De Falco, che almeno le parole « noi invece, o Pitocle, ecc. », se non anche le precedenti,[67] sono di Epicuro, come è provato, oltre che dall'uso consueto delle colonne precedenti, in cui si recano le parole del Maestro per confutare gli argomenti degli avversari, anche dal vocativo « o Pitocle » ; perchè Pitocle è appunto uno dei più cari e ferventi discepoli di Epicuro, a cui Epicuro rivolse, non solamente la lettera a Pitocle, giunta sino a noi, sopra i fenomeni astronomici e meteorologici, ma anche una serie di altre lettere, tra le più famose del suo epistolario (fr. 161 sgg. Usener).

E che veramente qui si tratti di un frammento di un'epistola di

---

e pure così integravano il testo. Per noi poi è soprattutto prezioso osservare che evidentemente certo è *ἀπό]λαυσις*, da cui è chiaro che si accusava Epicuro di aver posto come fine della sua dottrina la *vita godereccia* come faceva appunto Eraclide (vedi qui, p. 15), rinnovando così la polemica di Aristotele contro l'edonismo sensuale che egli faceva consistere nell'*ἀπολαυστικὸς βίος* (vedi *Etica Eudemea*, 1215 b 1 ; 1216 a 18, 29, e qui, p. 42), polemica controbattuta da Epicuro stesso nell'*Epistola a Meneceo*, che è contro il *Protrettico* di Aristotele, ove Epicuro si difende dalla cattiva interpretazione degli avversari che dicono essere il piacere da lui predicato la voluttà *dei banchetti* e le gioie *ἐν ἀπολαύσει κείμεναι* ; vedi *Ep. a Menec.*, § 131, e qui, a p. 41.

[65] Che con l'espressione sofisti l'autore epicureo si riferisca alla scuola platonico-aristotelica, vedremo più oltre, p. 28 n. 74 ; 49 n. 123. Per *ἀρέσκεια* in cattivo senso, come è in questo passo, vedi il lessico del Liddell e Scott (New ed.), a questa parola, ove è citato appunto questo passo.

[66] *ἢ περ ‹ἰ› ὀ[ψοφαγί]ας ὃ [ἂν τέρ]ποι*. Queste parole furono già integrate da me nella recensione citata sopra : nota che in questo testo non si evita il iato (vedi per esempio col. 46, 8-9 ; 39, 3) *περὶ ὀψοφαγίας* integrò anche il Philippson dopo di me ma indipendentemente da me (*Philol. Wochenschrift*, 1924, col. 327). Ciò che precede è integro, come pure le parole che seguono immediatamente.

[67] Che appartengano a Epicuro anche le parole precedenti credo assai probabile, sia perchè sembra difficile che la citazione cominciasse proprio con questa frase, sia per un argomento stilistico ; *ἐπέοικεν* non si troverebbe, secondo l'ultima edizione del Liddell e Scott, prima di Arriano, se non in Omero, in Pindaro e nei tragici, deve dunque essere un ionismo (tanto più che gli esempi più numerosi sono di Omero) che entrò poi nella tarda *κοινή*. Ora Epicuro è ionico di origine e ricco di quei ionismi che entrarono più tardi nella *κοινή*.

Epicuro diretta a quel giovane diletto al Maestro dell'orto epicureo, si può confermare con una interessante conferma, non scorta ancora, che illuminerà di luce nuova questo episodio della vita della scuola epicurea. Le testimonianze a noi giunte di quelle lettere di Epicuro a Pitocle, ci rivelano che a lui scriveva Epicuro appunto per allontanarlo ad ogni modo da quegli studi liberali, da quella *ἐλευθέρα παιδεία* (vedi fr. 164) che era il fondamento primo della scuola platonico-aristotelica,[68] *παιδεία* che voleva ampia preparazione di letture e di conoscenza *dei poeti*, come pure studi matematici e astronomici. E appunto a Pitocle nelle testimonianze di quelle lettere non solo Epicuro, ma anche gli allievi e le allieve (fr. 164) di Epicuro raccomandavano di fuggire con ogni cura questi studi cari alla scuola avversaria, di *otturarsi le orecchie con cera, come l'Ulisse omerico*, e di scapparsene via a piene vele, per non cedere ai sirenici incanti *della poesia* (*ποιητικήν* fr. 163, l. 16). Essi temevano dunque evidentemente che il bel Pitocle, l'Alcibiade (fr. 162) della scuola epicurea, fosse conquistato dai fascini della scuola avversaria.

È dunque ora ben chiaro perchè proprio a Pitocle dovesse rivolgersi Epicuro per confutare l'argomentazione degli avversari che sostenevano avere egli desunto *da Omero*, il poeta del Peripato, il suo fine etico. Ed è chiaro pure che questo frammento epicureo, conservatoci da Demetrio Lacone, si intona ora ottimamente, anche per questo rispetto, con ciò che sappiamo delle epistole di Epicuro a Pitocle e con la polemica contro la scuola platonico-aristotelica.[69] Diremo di più, si comprende ora anche, perchè proprio a Pitocle Epicuro abbia dedicata la lettera giunta sino a noi sopra i fenomeni meteorologici e atmosferici. Chè appunto gli studi astronomici erano uno dei fondamenti della scuola platonico-aristotelica, e su di essi era fondata quella teologia stellare contro cui, in varii luoghi di quell'epistola,[70] si po-

---

[68] Confronta per questo carattere di quella scuola e sopra la polemica di Epicuro il fr. 227 sgg. dell' Usener; vedi infatti ivi, a proposito di questa polemica, ricordati tanto Aristotele, p. 170, 23, come Platone, p. 170, 23; 171, 2; 172, 16; 173, 7. Vedi anche il mio studio in *Atene e Roma*, 1933, p. 46 sgg. e pp. 59-61. Più ampi accenni polemici ad Aristotele e i suoi discepoli si ricavano da Plutarco, *Non posse suaviter vivi*, cap. 12-13.

[69] Vedi avanti, nota 4, p. 4.

[70] Vedi il mio studio in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1933, p. 292 sgg.; cfr. 336 sgg.; vedi anche *Atene e Roma*, 1933, p. 60 sg. Per la polemica contro gli studi astronomici nell'epistola a Pitocle vedi particolarmente §§ 93, 113; cfr. § 85.

lemizza. Ed è significativo che anche in un altro protrettico di un anonimo epicureo, da me messo in luce,[71] ove si continua la polemica di Epicuro contro il *Protrettico* di Aristotele e contro la sua direzione spirituale *dei giovani*, l'autore, rivolgendosi ad un giovane di ottime speranze, come Pitocle, si adoperi con ogni sforzo per allontanarlo, sia dallo studio *dei poeti*, come dalle più sottili ricerche *astronomiche*, che non giovano, egli dice, alla conquista della serenità dell'anima, per cui basta sapere, come dirà Epicuro a Pitocle,[72] che i corpi celesti non sono dèi, e che i loro moti non provengono da opera e volere divini, e che si possono spiegare in varî modi, ugualmente possibili, con ragioni fisiche, senza bisogno di determinarne una sola precisa causa, con quella minuta e disinteressata ricerca scientifica cara ad Aristotele, da cui Epicuro vuole mettere in guardia i suoi discepoli.[73]

E che gli avversari contro cui è rivolta la polemica epicurea conservataci in questo passo di Demetrio Lacone, siano i filosofi della scuola platonico-peripatetica risulta anche da quell'espressione di spregio «le ciance dei sofisti» con cui essi sono designati. Epicuro e gli epicurei usano infatti designare con questo nome di sofisti i filosofi della scuola platonico-aristotelica, per maligna ritorsione di quello stesso nome che essi avevano applicato, con eterno biasimo, ai propri avversarii.[74]

E del resto che proprio questa polemica, a proposito del sommo bene e sul significato dell' *εὐφροσύνη*, esaltata da Omero in quei versi famosi, fosse diretta contro la scuola platonico-aristotelica, conferme-

---

[71] *Atene e Roma*, 1933, p. 58 sgg.

[72] *Epistola a Pitocle*, § 85 sgg., *passim*.

[73] Vedi *Epistola ad Erodoto*, § 79 e il mio studio degli *Annali*, 1933, p. 293 ; cfr. *Atene e Roma*, 1933, pp. 60-61.

[74] Vedi Filodemo, *Voll. Rhett.*, II, 35, 13, ove si parla dei *Νόμοι* e delle *Πολιτεῖαι* di Platone, di Aristotele e di Teofrasto, cfr. Sudhaus, ivi, p. 344 s. v. *νόμος*, e p. 352 s. v. *πολιτεῖαι* : cfr. Usen., p. 348, 12 ; fr. 443, p. 290, 1, ove, l'espressione *σοφισταί* è appunto rivolta contro Eraclide Pontico e i platonico-aristotelici e riguarda appunto questa stessa polemica che ora studiamo (vedi infatti qui, p. 49 n. 123). Metrodoro scrisse un'apposita opera *Contro i Sofisti*, di cui è rimasto un solo frammento che è di natura polemica e che verte sulla dottrina dell'*ἀπονία*, a proposito della quale vedremo polemizzare Epicuro e i suoi contro la scuola platonico-aristotelica, e di fatto che quel frammento avesse di mira la dottrina etica platonico-aristotelica si vede dal contesto di Plutarco che lo cita (*non poss. suav. v.*, 1091 A). Infatti subito dopo (p. 1191 D) Plutarco ne controbatte l'argomentazione riferendo la critica platonica dell'edonismo (*Rep.*, 584 E).

remo ancora una volta con un testo di un tardo platonico, Massimo Tirio, il quale ancora la riecheggia, avendo sicuramente innanzi le argomentazioni epicuree e le risposte dei suoi avversari. Testo che sarà tanto più utile richiamare, perchè sfuggì alla diligenza e alla dottrina dell' Usener.

Massimo Tirio infatti, in una delle sue dissertazioni filosofiche (XXII Hobein = XXVIII Duebn.), si propone di dimostrare che di tutte le forme di *εὐφροσύνη διὰ λόγων* la migliore è quella *διὰ φιλοσόφων λόγων*, ove è interessante vedere come permanga ancora la definizione di *εὐφροσύνη*, come piacere *διὰ λόγων*, che è la definizione che vedremo (p. 39 sgg.) seguìta dalla scuola platonico-aristotelica. E per dimostrar questo, dopo avere citato anch'egli i versi dell'*Odissea* di Omero riferiti da Aristotele, da Eraclide e da Epicuro, e da noi tradotti sopra (p. 15), passa ad interrogare (§ II a) lo stesso Ulisse che in quei versi parla, chiedendo a lui che cosa sia veramente il *piacere* e l' *εὐφροσύνη*, per confutare così Epicuro, come appare dai riferimenti a testi epicurei, che furono già in parte rilevati dall'ultimo editore di Massimo Tirio, lo Hobein, che pure non aveva alcun sospetto della polemica con Eraclide Pontico e contro Aristotele da noi rivelata.

« Vorrei sapere da te (dice Massimo Tirio), o sapientissimo Ulisse, che cosa sia l'*εὐφροσύνη*. Una mensa imbandita di carni e di vivande e coppe colme di vino e per di più un citaredo che canti ?... Eh via, sapientissimo Laerziade, tu ci esalti con mirabili lodi una gioia (*εὐφροσύνη !*) ben volgare, quale potrebbe esaltarci anche un barbaro che or ora giunga da Babilonia,[75] usato a mensa sontuosa.... ; [76] e come mai dici questo proprio tu che altrove disprezzi il dolcissimo loto e i canti delle Sirene ? [77] Non è dunque naturale che *Omero miri ad un senso più profondo, di questo che sembrano avere a tutta prima questi versi ad un uditore superficiale* ? Il lodare infatti, in mezzo a tutta questa abbondanza di piaceri della mensa, i convitati che intensamente ascol-

---

[75] Lo stesso Hobein ci avverte che è questa un'allusione alla vita sensuale dei Medî, appunto ricordata altrove dallo stesso Massimo Tirio con riferimento polemico ad Epicuro (vedi qui, p. 49), riprendendo la polemica di Eraclide contro l'edonismo epicureo che si fondava, come vedemmo, su questi esempi storici.

[76] *πολυτελεῖ τραπέζῃ* : anche qui lo stesso Hobein rimanda a *Epic. a Meneceo*, § 132, *ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα*, passo ove, come vedremo (p. 40 sgg.), è appunto la risposta di Epicuro a questa polemica degli avversari.

[77] L' Hobein annota : « *λωτοῦ.... Σειρένων* sc. *ἡδονῆς* et *ἐπιθυμιῶν, vide ad or.* XIV 4 d », dove è tale interpretazione allegorica.

tino soavissimi canti, è in verità presentarci una particolar dignitosa gioia, quale deve rappresentarci nell'arte un uomo di senno, elevando il piacere da sensi meno decorosi a più nobili ed alti, dal *ventre*[78] alle orecchie. O neppur questo forse ancora basta, dilettare cioè le orecchie, così alla buona e con suono di flauti e di canzoni; ....ma si richiede anche qui un'arte che quella gioia armonizzi con una atta armonia ».[79] E Massimo Tirio procede quindi, secondo la tradizione della scuola, seguìta anche da Eraclide, a dimostrare, *con esempi desunti dai Persiani e dagli Ateniesi*, e con riferimenti alla storia e alla letteratura, che tale *εὐφροσύνη* e tale armonia deve essere quella che deriva dalla poesia, dalle lettere e soprattutto dalla filosofia, quella *εὐφροσύνη* cioè che appariva appunto nel passo della *Politica* di Aristotele, ove quei versi di Omero erano citati dal *Protrettico* da cui quel capitolo della *Politica* deriva e contro cui Epicuro, citando quello stesso passo dell'*Odissea* e censurando quella dottrina e la conseguente interpretazione dei versi omerici, polemizzò, in una schermaglia filosofica i cui echi, come vedemmo, si ripercotono fino alla tarda età imperiale.[80]

---

[78] Qui non ha visto lo Hobein l'allusione polemica a quel principio, affermato più volte da Epicuro e dai suoi discepoli, in massime che fecero tanto scandalo, in cui si dichiara « principio e radice d'ogni bene è il piacere del *ventre*. E ogni cosa saggia e squisita ha ad esso riferimento » (fr. 409); cfr. Metrodoro, fr. 39: « Nel suo riferimento *al ventre*, o fisiologo Timocrate, una dottrina che si conformi a natura ha il suo serio fondamento » (cfr. anche fr. 40 sg.). Vedi in Usener, p. 278 sg. le irrisioni degli avversari che chiamano gli epicurei i filosofi che pongono il bene nel ventre, *περὶ γαστῆρα τἀγαθὸν εἶναι βοῶντες*.

[79] Vedi sul valore dell'*εὐφροσύνη*, messa in rapporto con una superiore armonia il passo del *Timeo* di Platone riferito qui a p. 38; come pure è assai interessante che Massimo Tirio concluda che la vera forma superiore dell'*εὐφροσύνη* è la gioia della filosofia, che è appunto l'ultima conclusione a cui vedemmo giungere Aristotele nel *Protrettico*. Massimo Tirio, interpretando in modo forzato i versi di Omero, per trarli a significare quella superiore gioia intellettuale a proposito della quale essi erano citati da Aristotele, mostra evidentemente di voler controbattere le argomentazioni di Epicuro, che aveva dichiarato riferirsi essi semplicemente a piaceri materiali dell'*ἀπόλαυσις*, nel passo citato sopra di Demetrio Lacone. Vedi del resto un altro testo polemico di Epicuro contro l'interpretazione data dagli avversari all'*εὐφροσύνη* citato qui, p. 36 sg.

[80] Del resto che fosse uso di Epicuro e degli epicurei citare versi di poeti nella teoria del sommo bene, appare anche da una testimonianza di Sesto Empirico (*Math.*, XI, 96 = Us. 398, p. 274, 29 sg.) secondo il quale, alcuni della setta di Epicuro affermavano « fuggire ogni essere vivente, secondo natura (*φυσικῶς*), e per istinto (*ἀδιδάκτως*), il dolore e cercare il piacere. Ed in

D'altra parte ben più ampii echi di questa polemica ritroveremo ancora in Massimo Tirio. E attraverso a queste e ad altre testimonianze riusciremo a ricostruire con sempre maggior chiarezza la polemica contro l'edonismo contenuta nelle opere pubblicate di Aristotele e soprattutto nel *Protrettico*, come pure le sue ripercussioni negli scrittori peripatetici e la risposta di Epicuro.

Ma già sin d'ora appare manifesto come Eraclide, il discepolo di Platone e di Aristotele, volgesse veramente le sue schermaglie contro la dottrina edonistica, prendendo di mira la recente teoria di Epicuro, il nuovo profeta della dottrina del piacere.

E infatti ad esaminare ancora più attentamente il resto della polemica eraclidea, apparirà evidente, anche per altre prove, che la dottrina di Epicuro e non quella di Aristippo era quella da Eraclide Pontico combattuta e parodiata. Due infatti come vedemmo erano gli esempi omerici che Eraclide fa citare dal suo edonista per confermare la sua dottrina, cioè anzitutto i versi in cui Omero si dichiara essere le gioie dei banchetti e del canto degli aedi il fine più caro, e l'altro l'espressione con cui Omero designava gli dèi quali « viventi una facile vita » *ῥεῖα ζώοντες*, cioè, secondo l'interpretazione di Eraclide stesso, « *senza pena* » (*ἀπόνως !*).

---

verità appena nato e non ancora schiavo di opinioni preconcette, ogni essere vivente, sferzato dalla inconsueta freddezza dell'aria 'piange e geme' (*ἔκλαυσέ τε καὶ ἐκώκυσεν*) ». Anche qui Epicuro e i suoi si servivano di una citazione poetica tratta dal *Carme lustrale* di Empedocle (fr. 118). Il paragone con il bell'emistichio di Lucrezio (V, 226) in cui si dice appunto del fantolino appena nato:

vagituque locum complet...,

conservando *locum* che era nel verso empedocleo (*κλαῦσα τὲ καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνηθέα χῶρον*) — in un passo che feci vedere (in *Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa, 1933*, p. 351 sgg.) essere una sicura derivazione di una polemica di Epicuro contro un'altra opera giovanile di Aristotele — mostra che anche quel luogo doveva essere tradizionale nella polemica contro l'Aristotele giovanile, risalente ad Epicuro, onde Sesto Empirico si riferisce non ad Ermarco solo, ma ad « alcuni della setta di Epicuro ». Ed in realtà noi sappiamo che Epicuro si serviva, appunto a tale scopo, dell'esempio degli esseri viventi nei primi istanti della loro esistenza affermando (fr. 397, p. 264, 9 ; cfr. fr. 398) : « omne animal simul ac natum sit, voluptatem adpetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et quantum possit a se repellere: *idque facere nondum depravatum* (*ἀδιάστροφον*) *ipsa natura incorrupte atque integre iudicante* ». Il riferimento empedocleo, nella testimonianza di Sesto Empirico citata sopra, non fu visto nè dall' Usener nè dal Krohn.

Chi esamini un poco sottilmente questi due esempi omerici, riferiti da Eraclide, non può non trovare singolare che per gli uomini si parli di una *viva gioia di festini e di canti*, e per gli dèi invece (che sono certamente esseri più felici dell'uomo) della mera *assenza di dolore, dell'aponia*. È chiaro dunque che l'edonico che qui Eraclide parodiava recava quel secondo esempio, non già per provare semplicemente che il dolore è un male, o magari il sommo male, perchè in tal caso bastava osservare, come facevano Aristippo e Eudosso e lo stesso Epicuro,[81] che *tutti* gli esseri fuggono il dolore, ma per dimostrare che il *supremo bene*, che è quello appunto goduto dagli dèi, è l'assenza di dolore, l'*aponia* (*ἀπόνως !*). Ma un tale edonista *doveva essere Epicuro*, e *non poteva essere Aristippo*, il quale, come tutti i Cirenaici, negava che la semplice privazione del dolore, l'*aponia*, fosse il massimo bene, anzi diceva che non era « *neppure un bene* », perchè tale stato è « *pari a quello di un morto* » (*νεκροῦ κατάστασις*) ;[82] dottrina validamente combattuta da Epicuro.[83] Non poteva dunque ad Aristippo prestarsi una simile lode dell'*aponia*, quale simbolo della felicità divina.

E si badi che non si può neppur dire che a quell'affermazione il personaggio del dialogo di Eraclide fosse condotto da una naturale e ovvia constatazione, tratta dalla poesia di Omero. Per Omero infatti *ῥεῖα ζώοντες* non vuol dire meramente esseri che « vivono senza dolore », ma indica anche la mirabile facilità di godere propria degli dei. E soprattutto quando Omero vuole rappresentarci la vita dei suoi Olimpii, in confronto con quella dei mortali, come fa appunto nell'*Odissea* (V, 46), ci dice che

eterne gioie si godono i Numi d'Olimpo ogni giorno,

e ben più gaudenti banchettatori che non siano i mortali sono in Omero gli Olimpii che vivono fra perpetui festini e armoniosi canti delle Muse. È chiaro dunque che anche questo esempio Eraclide desunse dagli scritti di Epicuro, ma accortamente lo detorse dalla significazione che Epicuro gli dava. E che in verità Epicuro si riferisse a versi d'Omero, non solo, come vedemmo, per la teoria del piacere considerato come un bene, ma anche per provare che gli dèi godono della perfetta *ataraxia*, risulta da una testimonianza, anch'essa trascurata sinora, tanto che non appare neppure negli *Epicurea* dell' Usener. Lo scoliasta di

81 Vedi i passi citati nella nota precedente.
82 Vedi Clem. Alex., *Str.*, II, 21, p. 179, 36 = Epic., fr. 450 sg.
83 Vedi fr. 450 sg.

Omero, in nota al v. 256 del XXIV dell'*Iliade*, ove si parla della vita degli dèi priva di affanni, con una espressione affine a *ῥεῖα ζώοντες*, (*αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσίν*) annota: « *Di qui dice Epicuro* (*ἐντεῦθέν φησιν Ἐπίκ.*) che l'essere immortale e beato (cioè la divinità, vedi *κυρ. δόξα* I) *non ha nè cure nè affanni*, nè ad altri ne reca e perciò non è soggetto nè ad ira nè a riconoscenza ».

Epicuro dunque, anche a proposito di questa dottrina, doveva recare citazioni omeriche, e ancora nella tarda tradizione quelle espressioni omeriche *erano poste in rapporto con la dottrina di Epicuro sull'aponia* divina, ciò che prova che Eraclide alludeva certamente ad Epicuro con questa sua argomentazione e allusione polemica, e vi alludeva capziosamente, perchè, come vedemmo risultare dallo stesso scolio omerico, Epicuro voleva con quella citazione provare, in conformità con la sua dottrina, che il *sommo bene*, veramente divino, è l'assenza di affanni (cfr. anche p. 40 sgg.), mentre Eraclide, tendenziosamente, faceva apparire che Epicuro se ne servisse per provare che sommo male è il dolore, mentre il *bene sommo* sarebbe la *voluttà delle mense e dei canti*. Interpretazione contro cui vedemmo già, e vedremo ancora più oltre, protestare espressamente Epicuro.

Che Epicuro, di quei versi di Omero, desunti dall'episodio di Ulisse presso Alcinoo, si servisse effettivamente, per dimostrare che i piaceri dei banchetti sono sì, essi pure beni, ma non il *sommo bene*, che non può essere se non l'*aponia* e l'*atarassia*, appare, oltre dalle parole di Epicuro citate sopra, anche da questi versi di Lucrezio (II, 16 sg.) che prenderanno ora una nuova luce e che appariranno essere una poetica eco degli scritti di Epicuro:

. . . . . nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit (*aponia*) mente [84] fruatur
iucundo sensu *cura semota metuque* (*atarassia*)?
Ergo corpoream ad naturam pauca videmus
esse opus omnino, *quae demant cumque dolorem*,[85]

[84] Che la vera lezione sia questa dei manoscritti *mente*, corretto si può dire da tutti, e che *mente* non sia, come vuole il Diels, un nominativo (*mente* = *mentis* = *mens*) con un volgarismo che a Lucrezio non si può attribuire, mostrai nel mio studio pubblicato nei *Mélanges Bidez*, p. 35 sg., ove feci vedere che il soggetto di *fruatur* è la natura umana, e che questo uso corrisponde a un'abitudine stilistica epicurea (vedi Plut., *Contra Epic.*, p. 1091 A; 1091 D ecc.).

[85] Per la punteggiatura e il vero senso di questi versi, vedi la bella nota del Robin nel commento dell' Ernout. Il Robin non vide però questi rapporti con Epicuro che illuminano di luce nuova il passo.

delicias quoque uti multas substernere possint
gratius interdum, *neque natura ipsa requirit*,
si non aurea sunt iuvenum simulacra per aedes
lampadas igniferas manibus retinentia dextris
lumina nocturnis epulis ut suppeditentur....
nec citharae reboant laqueata aurataque templa....

Qui Lucrezio, per provare che il vero fine è l'*aponia* e l'*atarassia* e che le gioie del banchetto sono, sì, piacevoli, ma *non sono necessarie*, e non sono il *sommo bene*, si serve anche lui, come Epicuro, di un esempio tolto da Omero. Infatti, come tutti i commentatori riconoscono, i versi in cui si descrivono quelle mense notturne, illuminate da auree statue di giovani reggenti le faci, son tolti da quel medesimo episodio di Alcinoo nell'*Odissea* (VII, 100 sg.), da cui, come vedemmo, Epicuro desumeva quei versi che Eraclide e lo stesso Aristotele pure ricordano. Lucrezio, dunque, segue qui Epicuro ; però, con vivido senso di poesia e per il suo genio romano, che ama il grandioso piuttosto che il semplice, invece dei piani e deliziosamente omerici versi riferiti da Epicuro, in cui si parlava della gioia delle mense e dei canti, quando tutto il popolo è in gioia e il coppiere mesce il vino nelle coppe, preferisce altri bei versi di quel medesimo episodio, descrittivi anch'essi di un banchetto tra musicali armonie, ma con più vivido risalto di luce, tutto smagliante di fulgore d'oro e di ricchezza.[86] Ed in verità Lucrezio è un romano e scrive per i Romani che non vivono più in semplicità, come i Greci dell'età di Epicuro, ma tra fasto e lusso pari a quello dell'antica meravigliosa reggia di Alcinoo. Per di più qui Lucrezio vuole preparare con questi poetici effetti di fasto e di splendore l'artistico contrasto con i bellissimi versi seguenti :

cum tamen inter se prostrati in gramine molli,
propter aquae rivum sub ramis arboris altae
non magnis opibus iucunde corpora curant.

Scorgiamo dunque, con nuova gioia critica, Lucrezio nell'opera sua di creatore il quale, pur nella fedeltà al maestro, ha suoi mirabili doni di artista che tutto quello che dal maestro desume ricrea col suo incomparabile genio di poeta. Però anche in Lucrezio l'eco omerica, mira al medesimo scopo a cui se ne serviva Epicuro, e cioè a provare che quella gioia descritta da Omero, è *un bene*, ma non il *sommo bene*.

---

[86] Come Lucrezio dia drammaticità sua propria alle sue imitazioni omeriche e teocritee, vedi osservato e dimostrato con esempi in quel mio studio citato qui in nota 84 alla pag. prec.

E che Lucrezio avesse veramente dinanzi il testo di Epicuro in cui erano citati quei versi di Omero, appare persino da una risonanza di quel passo nei suoi versi. Quel suo *gratius* sembra infatti veramente un'eco dell'espressione *χαριέστερον*, che era nei versi di Omero ricordati da Eraclide e da Epicuro stesso, secondo le nostre testimonianze.

Abbiamo dunque, non solo potuto così provare che l'edonista combattuto da Eraclide era Epicuro, e non Aristippo, ma anche ricostruire una argomentazione effettivamente usata da Epicuro, e riecheggiata da Lucrezio, scoprendo la probabile fonte epicurea di questi bei versi di Lucrezio.

D'altra parte, esaminando più attentamente la polemica di Eraclide, in quel suo dialogo *Del piacere*, troveremo un'altra conferma dell'aver egli veramente presa a confutare la dottrina di Epicuro, il nuovo sidere filosofico che era sorto in Samo,[87] nel mondo greco asiatico ove Eraclide pure aveva la sua scuola, invece che Aristippo, o un altro discepolo della lontana scuola di Cirene. Eraclide infatti, come *primo* esempio di popolo tratto a rovina dalla vita di piacere, e prima ancora dei Sibariti (il tipo classico di un popolo di vita molle e sensuale) poneva, come abbiamo visto, in quella sua confutazione dell'edonismo, per l'appunto l'esempio dei *Samii* (fr. 3 = Aten., XII, 525 F) *i concittadini di Epicuro*; e diceva che essi, «giunti a sommo grado di vita voluttuaria e fastosa (*κατ' ὑπερβολὴν τρυφήσαντας*) andarono in rovina per la *grettezza spirituale* che dimostrarono nei rapporti reciproci» (*διὰ τὴν πρὸς ἀλλήλους μικρολογίαν*). Orbene questa grettezza spirituale, *μικρολογία*, parrebbe una meno naturale causa di rovina per questi popoli fastosi (*τρυφηροί*), onde il Kaibel vorrebbe correggere *μικρολογία* in *φιλοτιμία* («gara di onore e di grandigie»), e altri proposero altre correzioni. Ma l'espressione, che poteva lasciar dubbi sino adesso, nel testo sommario di Ateneo, si comprende assai bene in tutto il suo valore ironico e polemico (e appunto ironico — *κωμικῶς πεπλασμένος* — e polemico era questo scritto di Eraclide) ora che noi sappiamo voler Eraclide colpire i Samii, i concittadini di Epicuro che a Samo aveva cominciato a svolgere una propria filosofia, i quali Samii, secondo l'intenzione polemica di Eraclide, avrebbero dimostrato una ben deplorevole grettezza spirituale (*μικρολογία*), oltre tutto, anche nel seguire la dottrina *del piacere*

---

[87] Che già nel primo periodo della sua vita, in cui visse in Samo, Epicuro professasse una propria filosofia, sappiamo da Suida *sub v.* Epic.: *οἰκείαν αἵρεσιν εἰσηγήσατο πρῶτον ἐν Σάμῳ διατρίψας σὺν τοῖς γονεῦσιν.*

di Epicuro, piuttosto che quella platonica di Panfilo, che proprio in Samo insegnava e ivi era stato maestro di Epicuro,[88] e che da questo ribelle discepolo era stato tradito e soppiantato. Tanto più opportuna allusione, perchè, secondo Eraclide, il troppo concedere al piacere, proclamato come fine da Epicuro, era stata la rovina dei Samii. Cosicchè, pure qui, la nuova conoscenza dei rapporti polemici fra Epicuro e i suoi avversari ci concede di dar ragione del testo greco sinora non ben chiaro e posto in dubbio.

Del resto, appunto perchè Epicuro era considerato come un disertore dalla scuola platonica (e perciò un odiato rivale per un platonico che, come Eraclide, insegnava nell'oriente greco), doveva parer necessario ad Eraclide confutarne la dottrina, quando già cominciava ad aver fama e seguito.

Epicuro naturalmente conobbe questi assalti e queste parodiche confutazioni della sua dottrina, per opera di Eraclide, con cui, come ci attestano le nostre fonti, polemizzò acremente,[89] e vi rispose, come già vedemmo e come si può provare più ampiamente da alcuni passi delle sue opere e da varie testimonianze antiche a cui non si badò sinora, che confermeranno i risultati ottenuti e riceveranno così luce nuova e una più esatta interpretazione.

Eraclide, come vedemmo, faceva tendenziosamente affermare, per bocca del suo edonista, da Epicuro che Omero aveva giustamente scorto essere il godimento (*εὐφροσύνη*) e cioè una vita di banchetti e di canti, il *fine* etico (*τέλος*) a cui deve tendere l'uomo. Come travisasse appositamente la dottrina di Epicuro, abbiam già visto. Epicuro non poteva mancare di difendersi e di rintuzzare questa maligna interpretazione.

È infatti significativo assai che in una delle opere fondamentali della sua etica [90] si trovi questo periodo conservatoci da Diogene Laerzio (X, 136): «*Infatti la tranquillità dell'anima* (*atarassia*) *e l'assenza di dolore corporeo* (*aponia*) *sono piaceri fondamentali e stabili* (*καταστηματικαί*),[91] mentre la gioia (*χαρά*) e l'*esultanza* [92] (*εὐφροσύνη !*) *si vede*

---

[88] Vedi Epic., fr. 233; Diog. Laert., X, 14.

[89] Vedi Epic., fr. 16, 237.

[90] Nel *περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν*: «Di ciò che si deve cercare e di ciò che si deve evitare».

[91] E perciò il fine etico, per Epicuro: cfr. p. 40.

[92] Traduco *esultanza*, perchè, come si vedrà da ciò che segue, Epicuro pone in rilievo in questa parola (appunto per ragioni polemiche) un certo qual senso di veemente piacere che non le era in verità del tutto proprio.

di Epicuro, piuttosto che quella platonica di Panfilo, che proprio in Samo insegnava e ivi era stato maestro di Epicuro,[88] e che da questo ribelle discepolo era stato tradito e soppiantato. Tanto più opportuna allusione, perchè, secondo Eraclide, il troppo concedere al piacere, proclamato come fine da Epicuro, era stata la rovina dei Samii. Cosicchè, pure qui, la nuova conoscenza dei rapporti polemici fra Epicuro e i suoi avversari ci concede di dar ragione del testo greco sinora non ben chiaro e posto in dubbio.

Del resto, appunto perchè Epicuro era considerato come un disertore dalla scuola platonica (e perciò un odiato rivale per un platonico che, come Eraclide, insegnava nell'oriente greco), doveva parer necessario ad Eraclide confutarne la dottrina, quando già cominciava ad aver fama e seguito.

Epicuro naturalmente conobbe questi assalti e queste parodiche confutazioni della sua dottrina, per opera di Eraclide, con cui, come ci attestano le nostre fonti, polemizzò acremente,[89] e vi rispose, come già vedemmo e come si può provare più ampiamente da alcuni passi delle sue opere e da varie testimonianze antiche a cui non si badò sinora, che confermeranno i risultati ottenuti e riceveranno così luce nuova e una più esatta interpretazione.

Eraclide, come vedemmo, faceva tendenziosamente affermare, per bocca del suo edonista, da Epicuro che Omero aveva giustamente scorto essere il godimento (*εὐφροσύνη*) e cioè una vita di banchetti e di canti, il *fine* etico (*τέλος*) a cui deve tendere l'uomo. Come travisasse appositamente la dottrina di Epicuro, abbiam già visto. Epicuro non poteva mancare di difendersi e di rintuzzare questa maligna interpretazione.

È infatti significativo assai che in una delle opere fondamentali della sua etica [90] si trovi questo periodo conservatoci da Diogene Laerzio (X, 136): « *Infatti la tranquillità dell'anima* (*atarassia*) *e l'assenza di dolore corporeo* (*aponia*) *sono piaceri fondamentali e stabili* (*καταστηματικαί*),[91] mentre la gioia (*χαρά*) e l'*esultanza* [92] (*εὐφροσύνη !*) *si vede*

---

[88] Vedi Epic., fr. 233; Diog. Laert., X, 14.

[89] Vedi Epic., fr. 16, 237.

[90] Nel *περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν*: « Di ciò che si deve cercare e di ciò che si deve evitare ».

[91] E perciò il fine etico, per Epicuro: cfr. p. 40.

[92] Traduco *esultanza*, perchè, come si vedrà da ciò che segue, Epicuro pone in rilievo in questa parola (appunto per ragioni polemiche) un certo qual senso di veemente piacere che non le era in verità del tutto proprio.

chiaramente (*βλέπονται*) essere piaceri *in moto* [93] per la loro stessa *intensa attività* (*ἐνεργείᾳ*) ».

Ora, poichè noi sappiamo che il fine etico (il *τέλος*) è per Epicuro appunto l'*atarassia* e l'*aponia*, è chiaro che Epicuro vuole confutare anche in questo passo, come in quello, citato sopra, conservatoci da Demetrio Lacone (vedi p. 25 sgg.), chi gli aveva fatto affermare che il fine etico fosse invece quell' *εὐφροσύνη* omerica, che per lui era sì, un bene ; *ma non il τέλος*, il fine. E si comprende così anche il perchè di quell'*infatti* con cui il frammento comincia e di cui nessuno aveva trovata la ragione. E anche diviene chiaro il valore dell'ultima parola *ἐνεργείᾳ* [94] che appariva sinora alquanto strana, onde il Ritter voleva correggerla in *ἐναργείᾳ*. Io stesso, infatti, traducendo « per la loro attività », rendevo, sì, un elemento che è certamente, come vedremo, in questa frase polemica, cioè l'opposizione alla dottrina aristotelica del bene, che, secondo la teoria peripatetica, è un *ἐνέργεια*, ma non ponevo in luce tutte le sfumature dell' intenzione polemica contenuta in questo passo, nè lo Hicks che traduce « in motion and activity », riecheggiando la mia traduzione, nè il Bailey che rende « involving motion », nè gli altri interpreti, davano un senso compiutamente soddisfacente.[95] Mentre è chiaro che *ἐνεργείᾳ* mette in rilievo quel carattere violento che ad Epicuro conviene rilevare, per distinguere bene la *εὐφροσύνη* omerica, che altri voleva malignamente fare coincidere con il *fine* dell'etica di Epicuro, e la stessa *εὐφροσύνη* aristotelica (considerata come il culmine, di vita perfetta) dal suo *τέλος*, cioè l'*atarassia* e *aponia*.

---

[93] Sul piacere in moto vedi a p. 40.

[94] *ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν* (*ἡδοναί*) *ἐνεργείᾳ βλέπονται.*

[95] Per comprendere come sinora, non vedendosi il riferimento polemico da me rivelato, rimanesse nascosto il senso di questo frammento di Epicuro, si veda come lo fraintenda un espositore così fine di Epicuro come il Guyau (*La morale d'Épicure*, p. 53): « Pour exprimer l' ineffable jouissance qu'Épicure ressent en s'élevant ainsi au-dessus de l'accidentel e du variable, il trouve impuissant le mot d'*εὐφροσύνη*, dont l'étymologie est *εὖφρήν*, et qui exprime encore une disposition fortunée de l'âme, une sorte de *hasard fugitif* (???) ; il place l' *εὐφροσύνη* parmi les plaisirs inferieurs du mouvement. Bien plus (?) il rejette même au second rang la *χαρά*, c'est-à-dire la joie, l'allegresse, comme ayant sa source dans le mouvement (*κατὰ κίνησιν*), e dans la tension *des muscles* (!!) *ou énergie* (*ἐνέργεια*) ». Naturalmente egli pure non ha avuto presente le definizioni di *εὐφροσύνη* e *χαρά* date dalla scuola a cui si oppone Epicuro, e perciò non coglie il valore di piacere intellettuale di queste forme di godimento, sicchè è costretto a intendere *ἐνέργεια* come *tensione dei muscoli* !

E che tale sia l' intenzione di Epicuro in quel passo, si scorge pure non solo dal confronto con il passo di Epicuro riferito da Demetrio Lacone e dai versi di Lucrezio citati sopra, ma anche se si tiene conto di una poco nota testimonianza epicurea,[96] da cui risulta che gli Epicurei, proprio *contro gli aristotelici*, negavano si potesse usare nella definizione del fine etico, del *τέλος*, l'espressione *ἐνεργούμενον* (cfr. nel nostro testo *ἐνεργείᾳ*), perchè non adatta a quel carattere *quietivo* che per lui ha il bene.

Del resto l'opposizione agli aristotelici in questo punto risulta anche dal fatto che questi erano chiamati la scuola dell'*ἐνέργεια* (vedi Doxogr., p. 602, 3) in confronto con quella eudemonica epicurea.

Per di più, l' intenzione polemica di Epicuro, nel passo citato sopra, appare con maggior evidenza, se si considera che in verità *εὐφροσύνη* non doveva avere quel valore di gioia intensa che qui le attribuisce Epicuro. Infatti Seneca, nel passo citato sopra (p. 16), traduce l'espressione omerica *εὐφροσύνη ἂν κατέχῃ δῆμον*, con « statum quietae civitatis », dando ad essa piuttosto il senso della *atarassia* epicurea, che quello di un piacere violento, e Platone, nel *Timeo*, considera l'*εὐφροσύνη*, come una forma di *godimento, proprio solamente dei saggi, e che imita la divina armonia*,[97] in opposizione al *piacere* che provano gli ignoranti.[98] Ed appunto perciò Eufrosine è il nome di una delle armoniose Grazie. E Aristotele stesso, nel passo citato sopra (p. 18), contro cui Epicuro polemizzava non meno che contro Eraclide, riferiva quel verso, come prova che nell'*εὐφραίνεσθαι* risiede la più alta spirituale gioia, e nel *Protrettico* considerava, come vedemmo, l' *εὐφροσύνη* come

---

[96] Usen., p. 264 n. a l. 5.

[97] Confronta il senso dato ad *εὐφροσύνη* anche da Massimo Tirio nel passo tradotto qui a p. 29.

[98] Plat., *Tim.*, 80 b, *ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην τοῖς ἔμφροσιν διὰ τὴν τῆς θείας ἁρμονίας μίμησιν*. Si noti che in Omero, *Od.*, VI, 156, *εὐφροσύνη* indica la soddisfazione spirituale del padre che gode di vedere la bellezza e la grazia della propria figlia; e nell' *Inno omerico ad Ermete*, vv. 449, 482, esprime il godimento che accompagna l'arte musicale (come nel passo citato a p. 18 di Aristotele), in Esch., *Prom.*, 539, indica le serene confidenti speranze dell'animo, in Senofonte, *Cyr.*, VIII, 1, 32 (come nel passo del *Timeo*) l'*εὐφροσύνη* è considerata quale lietezza spirituale per il bello, contrapposta al piacere delle passioni; e per esprimere una nobile soddisfazione è usata, in un altro passo (III, 3, 7) di quell'opera; così pure nell'*Agesilao* (9, 4) essa indica uno spirituale appagamento e non una gioia violenta.

il *vero* e puro piacere dello spirito. E che tale valore all' *εὐφροσύνη* desse la scuola platonico-aristotelica, appunto polemizzando contro Epicuro, abbiamo visto risultare dal passo tradotto sopra di Massimo Tirio.

Questo valore dell' *εὐφροσύνη* apparirà del resto ancora meglio, studiando la storia di questo vocabolo nella terminologia filosofica, ciò che ci permetterà di completare e in parte correggere le attestazioni dei nostri lessici, fra cui anche l'ultima edizione, pur così pregevole, del dizionario del Liddell e Scott.

Anche qui infatti questo vocabolo è considerato come massimamente poetico. Mentre è più opportuno invece dire che è un ionismo, ciò che spiega come si trovi non solo in poeti e in tardi prosatori (benchè non solo in questi) ma anche nella stessa terminologia filosofica dell'età platonica che con la poesia non ha a che fare, ma che deriva in buona parte dalla Jonia, donde sorse la prima riflessione filosofica greca. E nei tardi prosatori appare perchè appunto la *κοινή* che essi usano si è mescolata di elementi ionici. È significativo infatti che l'usino in passi non poeticamente stilizzati Aristotele ed Epicuro, entrambi ionici di origine e ricchi di ionismi.[99]

Ed in verità la prima apparizione nella terminologia filosofica, *εὐφροσύνη* la fece, per quanto sappiamo, per opera di un ionico, Prodico di Ceo.[100] Fu egli infatti che, in quella sagace trattazione dei sinonimi a cui aveva dedicato uno studio apposito, distinse le diverse espressioni che indicavano il piacere, definendo [101] la *χαρά*, come un «ragionevole elevamento» (*εὔλογος ἔπαρσις*) della psiche, e l' *ἡδονή* invece, come un «irragionevole (*ἄλογος*) elevamento» di essa, la *τέρψις*, come un piacere che si ha dall'udito, la *εὐφροσύνη* un *piacere che deriva dai λόγοι* cioè, come spiegherà meglio nel *Protagora* (337 B-C = Prod., A 13) Prodico stesso, fatto parlare da Platone, un *piacere della conoscenza e dell' intelligenza* (*μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ*). E questa definizione parve così appropriata e consona allo spirito della lingua, che tale significato vediamo conservato, non

---

[99] Vedi a questo proposito i miei *Studi sul testo di Epicuro*, in *Studi Italiani di Filologia classica*, 1933, pp. 85, 115.

[100] Il dizionario del Liddell e Scott non ricorda i passi che indicheremo sotto. Anche allo Schmidt, *Handbuch der latein. u. griech. Synonymik*, p. 817, sono sfuggiti questi passi, e quel suo paragrafo su *εὐφροσύνη* e affini è del tutto da rifare.

[101] Vedi Prodico, A 19 Diels.

solo, come vedemmo, nel *Timeo*, nella *Politica* e nel *Protrettico* di Aristotele, ma nel *Cratilo* (419 D), nelle *Definizioni* (413 E) che rappresentano la dottrina dell'Accademia, e persino dagli stessi Stoici (*Fr. St. Vett.*, III, p. 106, 10) e ancora nell'età imperiale da Massimo Tirio (vedi sopra, p. 29).

È chiaro dunque che Epicuro, forzando alquanto l'uso della lingua, per dare un carattere particolarmente intenso all' *εὐφροσύνη*, vuole polemicamente dimostrare, contro Eraclide Pontico e contro l'Aristotele del *Protrettico*, che l' *εὐφροσύνη* non può essere per lui e non deve essere in alcun modo il bene ultimo, che è stato quietivo del corpo e dello spirito.

Con quale argomentazione e con quale interpretazione (forzata alquanto) dei versi omerici rispondessero gli avversari platonici abbiamo visto nel passo di Massimo Tirio, il cui valore polemico contro Epicuro appare ora ancor più palese.

Ed è significativo che come l'Aristotele del *Protrettico* designava quello stato di gioia intellettuale, sia quale *εὐφροσύνη* sia quale *χαρά* (o *χαίρειν*), anche Epicuro, in questo passo, adoperi *entrambe* le espressioni *εὐφροσύνη* e *χαρά*, per opporle, come *piaceri in movimento*, al *vero bene*, cioè al *piacere catastematico*, quietivo, che designa quale *ἀπονία* e *ἀταραξία*.

È chiaro dunque che Epicuro ha qui un altro scopo che definire semplicemente le varie forme di gioia, e vuol dichiarare che il suo piacere catastematico, l'*atarassia* e l'*aponia*, non è nè l'*eufrosine* aristotelica, nè quella omerica ; onde rilevare che a torto, e con maligna interpretazione polemica, gli si è attribuita l'opinione che già Omero avesse indicato in quei versi il suo stesso *fine* della vita felice. E che tale fosse il suo scopo abbiamo già visto apparire dal passo studiato sopra di Epicuro stesso citato da Demetrio Lacone (p. 25 sgg.) e dai versi di Lucrezio.

Del resto questa intenzionale difesa di Epicuro contro quell'accusa, apparirà anche più esplicita oltre che da importantissime nuove testimonianze epicuree che riferiremo più innanzi, da un importante passo dell'*Epistola a Meneceo* di Epicuro, di quell'epistola cioè che abbiamo visto (vedi *Atene e Roma*, 1933, p. 45 sgg.) essere un vero *Protrettico* di Epicuro, scritto a confutazione del *Protrettico* di Aristotele, come proprio programma filosofico, contrapposto a quello della scuola platonico-aristotelica. Ecco il passo :

Epistola a Meneceo § 131 : « 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* (*τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας*)[102] — come stimano alcuni che, o *non conoscono la nostra dottrina* (*ἀγνοοῦντες*), o *le sono avversi* (*οὐχ ὁμολογοῦντες*), o *male la interpretano* (*κακῶς ἐκδεχόμενοι*) — ma il non soffrire quanto al corpo (*μήτε ἀλγεῖν κατὰ τὸ σῶμα*) e non aver turbamento dell'anima (*μήτε ταράττεσθαι κατὰ τὴν ψυχήν*). Perchè non *banchetti* o feste continue, nè godersi giovanetti e donne, nè pesci, o altro che offra mensa sontuosa, rendono dolce la vita, ma *sobria ragione* (*νήφων λογισμός*) che indaghi le cause di ogni scelta o avversione e discacci le erronee opinioni onde gli animi son colmi di inquietudine ».

Anche qui evidentemente Epicuro vuol mettere in chiaro che fine della vita, è per lui la *atarassia* e l'*aponia*, e non quella violenta gioia di banchetti che, secondo Eraclide, sarebbe stato il fine da lui proclamato.

E infatti appositamente insiste Epicuro che il fine della vita non è (come gli faceva dire Eraclide, e risultava dal passo di Omero) gioia di banchetti e sensualità della *τρυφή* ionica, ma è frutto di « *sobria ragione* ».

Anche quest'ultima osservazione è infatti significativa per i rapporti con quel dialogo di Eraclide. Ivi infatti (vedi p. 8; cfr. Athen., XII, 554 e), come vedemmo, con l'esempio di quello spirito bizzarro di Trasillo, Eraclide aveva parodicamente cercato di dimostrare che nella pazzia, piuttosto che in sana condizione di spirito, si godono maggiori piaceri e soffrono minori dolori. Onde Epicuro intenzionalmente risponde che la vera origine di vita felice, per lui, non è il godimento sensuale e voluttuario, ma la « *sobria ragione* ».

In questo passo dell'*Epistola a Meneceo*, si combattono certamente, non solo coloro che, come Eraclide, alla dottrina di Epicuro « sono avversi o male l' interpretano », ma anche « quelli che *non la conoscono* (*ἀγνοοῦντες*) ». Distinzione assai importante perchè, se tutte le altre parti di questa epistola (secondo abbiamo veduto e ancora meglio vedremo) sono una risposta al *Protrettico* di Aristotele, ancora ad Aristotele si dovrebbe alludere, con verosimiglianza, pure in questo passo. Ed è veramente assai significativo che Epicuro affermi esplicitamente che egli si riferisce anche a coloro « che non conoscono la sua dottrina »,

---

[102] Si badi a questa frase, per i rapporti che metteremo in luce più sotto (p. 42), con la prima etica di Aristotele, e *si noti che è la stessa che Epicuro usa per designare il piacere che Omero avrebbe considerato come τέλος, nel frammento di Epicuro conservatoci da Demetrio Lacone* (vedi p. 26 n. 64).

alludendo evidentemente a filosofi che avevano criticato l'edonismo senza conoscere la nuova interpretazione datagli da Epicuro. E tra questi era senza dubbio Aristotele che, in verità, difficilmente conobbe la dottrina di Epicuro e soprattutto certamente non la conosceva quando scrisse il *Protrettico* e le altre opere giovanili da lui pubblicate, giacchè Aristotele morì quando Epicuro aveva appena vent'anni.

Infatti, appunto in una delle opere giovanili di Aristotele da lui pubblicate, si trova una acerba critica dell'edonismo a cui Epicuro, come vedremo, con grande probabilità qui allude.

Chè l'Aristotele platonico dell'età giovanile dovesse essere avverso all'edonismo (s' intende all'edonismo sensuale aristippeo) appare (come abbiamo visto altrove [103]) non solo dalla tradizione dell'etica dell'Accademia, ma dalla stessa definizione del bene da lui in quel periodo propugnata (e poi abbandonata), così consona al severo pitagoreismo matematico del maestro suo Platone, essere così il bene « la più esatta misura d'ogni cosa ».[104] Onde egli dichiarava allora « *che chi pone come fine il piacere distrugge la giustizia e con la giustizia tutte le altre virtù* » (fr. 86).

Qualche più precisa notizia di questa prima critica aristotelica dell'edonismo abbiamo del resto da un altro frammento di quelle sue opere perdute (fr. 90) che si può comprendere meglio con lo studio di un passo dell'*Etica Eudemea*, la prima delle tre etiche aristoteliche, ove sono perciò ancora dottrine e parti desunte dal *Protrettico* e dalle opere giovanili di Aristotele. Nell'*Etica Eudemea* infatti (I, 5, 1216 a 11 sgg.), come nel *Protrettico* (p. 51 Pist.), quale esempio della vita di saggezza e di contemplazione serena del vero (il *θεωρητικὸς βίος*) si propone Anassagora, e si loda quel suo motto già a noi noto « essere il fine della vita la contemplazione del cielo e del mondo ». Anche Aristotele dunque, come i suoi discepoli, Eraclide e Clearco, nella critica dell'edonismo citava esempi storici di vita saggia e vi opponeva esempi di vita voluttuaria. E difatti egli, in quel passo, a questa vita di saggezza oppone la vita di godimento (*ὁ ἀπολαυστικὸς βίος* [105]) di cui cita come rappresentanti (gli stessi ricordati da quei suoi discepoli) il sibarita Smindiride e Sardanapalo, nonchè quegli altri che vissero vita sensuale e godereccia (*καὶ τῶν ἄλλων τινὲς τῶν ζώντων τὸν ἀπο-*

[103] Vedi il mio studio in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1934, p. 32 sgg.

[104] Fr. 79.

[105] Vedi l'espressione di Epicuro nel passo citato dell'*Epistola a Meneceo* (vedi p. 41) e nel frammento riferito da Demetrio Lacone (vedi p. 26 n. 64).

λαυστικὸν βίον), i quali tutti nel godimento (ἐν τῷ χαίρειν) [106] posero la felicità. Appare così chiaramente come dalle opere giovanili di Aristotele derivi la speciale forma di quella polemica contro l'edonismo di Eraclide, di Clearco e di Teofrasto, fondata su esempi storici che abbiam studiato sopra.[107] E vedremo del resto più oltre (p. 49) in modo sicuro, come di queste argomentazioni basate sui medesimi esempi storici, e confortate da dottrine desunte dal *Protrettico* di Aristotele, si serviranno ancora i tardi discepoli di Platone e di Aristotele nell'età imperiale, e che contro di esse aveva risposto Epicuro in una polemica che da quelle stesse testimonianze potremo mettere in luce.

A questo luogo dell' *Etica Eudemea* si riconnette evidentemente, come già vide il Jäger (p. 265 n.), il frammento 90 delle opere giovanili perdute di Aristotele, in cui tale vita godereccia è vituperata e derisa, citandosi l'epitafio che Sardanapalo avrebbe fatto incidere sulla sua tomba e che, secondo il testo greco di Strabone (XIV, 672), così suonava:

ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ μετ' ἔρωτος
τέρπν' ἔπαθον, τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται.

Questo ho soltanto che bevvi e gioiendo esultai e in amore
voluttüoso godei, ogni altra grandigia è perduta.

Le parole di commento che vi aggiunge Cicerone, evidentemente togliendole dall'opera di Aristotele che qui egli segue, essere indegno cioè questo epitafio non solo di un re, ma neppure di un bove, si comprendono meglio se si pensa come nel passo parallelo dell'*Etica Eudemea* (1215 b, 35) Aristotele asserisse che, se la felicità (come vogliono gli edonici) consistesse nei godimenti, il bove Api, adorato dagli Egiziani, ne potrebbe godere più di molti monarchi. Già il Jäger sostenne che questo frammento delle opere perdute di Aristotele deriva dal *Protrettico*, e questa opinione vedremo essere confermata dalla risposta di Epicuro.

---

[106] Nota come Epicuro baderà espressamente — nel passo citato sopra, in cui polemizza con questi suoi avversari — a mettere in luce soprattutto che la felicità, per lui, non consiste nella χαρά, ma nella *atarassia* e nell'*aponia*, e che nel luogo dell'*Epistola a Meneceo* tradotto a p. 41, dice chiaramente che la vita che egli proclama felice non è l'ἀπολαυστικὸς βίος.

[107] Un rapporto, anch'esso non scorto sinora, con il dialogo *Sul piacere* di Eraclide, è anche, poco sopra, nell'*Etica Eudemea*, p. 1214 b 28, in cui si parla delle opinioni sulla felicità dei malati e dei « pazzi » che han bisogno di una φαρμακεία ; vedi, per Eraclide, qui pp. 8 ; 41.

È chiaro dunque che Cicerone ripete qui una critica tradizionale che, attraverso alla scuola platonico-peripatetica, derivava dalle opere perdute di Aristotele. E se si bada che in quella critica *aristotelica* dell'edonismo si colpiva la vita godereccia l'*ἀπολαυστικὸς βίος* (vedi p. 42), e si citava, come vedemmo, l'epitafio di Sardanapalo, ove sola felicità era considerata *la gioia sfrenata dei banchetti e dell'amore sensuale*, come prova della falsità di quell'*ἀπολαυστικὸς βίος*, e si osserva che Epicuro nel passo citato dell'*Epistola a Meneceo* risponde appunto a coloro che, *non conoscendo la sua etica*, credono che la dottrina del piacere faccia consistere la felicità nelle *ἡδοναὶ ἐν ἀπολαύσει κείμεναι* e nei *banchetti* e nel *godersi donne e fanciulli*, risulta palese il rapporto con quel luogo del *Protrettico* e la risposta intenzionale di Epicuro ad esso.[111]

Si noti infatti che dalla testimonianza di Cicerone si vede come Aristotele negasse che tal vita di godimenti fosse vita felice, perchè priva della «prudentia» (*φρόνησις*).[112] Si comprende perciò che Epicuro intenzionalmente obietti che la sua etica non è etica di godimento sensuale, ma «*di ragione sobria*» (*νήφων λογισμός*), e che *subito dopo* affermi che massimo bene è la *φρόνησις*.

È evidente dunque che Epicuro sentì (e non a torto) il bisogno di rispondere anche a quella critica di Aristotele, contenuta negli scritti esoterici dello Stagirita, e perciò largamente diffusa nel pubblico, critica che con *le stesse argomentazioni e gli stessi esempi di cui Aristotele si serviva*, sarà perpetuata dalla tradizione della scuola sino alla tarda età imperiale, onde così Cicerone come Plutarco, come Massimo Tirio, come Temistio, come Cleomede, attingendo direttamente o indirettamente ad uno scritto della scuola platonico-aristotelica, ancora di essa si serviranno per combattere Epicuro. Il quale non confutava così un morto, ma un'opera avversaria sempre viva nell'ammirazione di tutti, posta in aperta opposizione con la sua dottrina.

Che poi questo passo delle opere perdute di Aristotele, a cui

---

[111] Vedi anche qui sopra la polemica di Epicuro a proposito dell'*ἀπολαυστικὸς βίος* nel frammento citato da Demetrio Lacone, p. 26. Che Epicuro rispondesse polemicamente alle argomentazioni del *Protrettico*, vedremo risultare in modo sicuro più oltre, p. 54 sgg.

[112] Rose p. 91, 5. Si noti che questo è per l'appunto consono alla dottrina del *Protrettico* di Aristotele, per cui la *φρόνησις* era il sommo bene, e solo la *φρόνησις* poteva dare quella vera e pura gioia che è la gioia intellettuale, ben distinta da Aristotele dal piacere dei sensi.

risponde Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*, si trovasse nel *Protrettico*, credo si possa dimostrare, se si pone mente ad un frammento di questa opera di Aristotele, a cui non si è badato a questo proposito sinora, e che prova che nel *Protrettico* di Aristotele era una critica dell'edonismo sensuale dei Cirenaici, fondata sul concetto che non *il piacere* ma *l' intelligenza* e l'azione sieno proprî dell' uomo. Voglio parlare del fr. 61 (p. 72, 11) del *Protrettico* di Aristotele da cui risulta che tale obiezione (che doveva essere rivolta da Aristotele contro Aristippo, vedi infatti anche le parole seguenti nel testo di Cicerone (§ 41), non riferite dal Rose), rimase fondamentale nella sua scuola, onde se ne serve Cicerone nella sua critica contro Epicuro. E nuova conferma si può desumere da un'altra testimonianza del *Protrettico*, ove è contenuto quell'argomento, ripreso poi anche da Eraclide Pontico, a cui qui risponde Epicuro con il suo *νήφων λογισμός*.

Osservava infatti Aristotele nel *Protrettico* (fr. 55 p. 65, 5 sg., Rose) che « nessuno sceglierebbe di vivere in mezzo alle più vive ed intense gioie (*νεανικωτάτας ἡδονάς*), se dovesse vivere *senza saggezza* e in stato di follia (*μαινόμενος*), in quella condizione in cui si trovano alcuni dei pazzi;[113] ....nè alcuno vorrebbe durare tutta la vita, in stato *di ebbrezza* (*μεθύων*) ».

È chiaro dunque che appunto a questo accostamento della vita di piacere con uno stato « *di pazzia e di ebbrezza* » risponde il *νήφων λογισμός*, « *la ragione sobria* » da Epicuro dichiarata la sola origine di vita felice in quel nostro passo dell'*Epistola a Meneceo*.

E se si osserva che Aristotele in quel luogo del *Protrettico* (che purtroppo noi abbiamo solo in riassunto incompleto), aggiungeva subito dopo che nessuno si sceglierebbe vita di fanciullo, ciò che egli ripete nell'*Etica Eudemea* (I, 216 a, 6), poco prima di quel luogo in cui ricorda la vita di Sardanapalo, come esempio di edonismo sensuale, è chiaro che questa è una nuova prova dell'esser tratto quel passo dell'*Etica Eudemea* da quella critica dell'edonismo, più ampia e più letterariamente elaborata, che faceva parte del *Protrettico* di Aristotele, critica che ci è perciò possibile ricostruire per mezzo delle parti comuni fra l'*Etica Eudemea* e le testimonianze del *Protrettico*, oltre che per mezzo del passo studiato sopra di Cicerone e di altre assai importanti testimonianze epicuree che metteremo in luce più sotto (vedi p. 54 sgg.).

Ed è poi naturale che ad essa rispondesse Epicuro nell'*Epistola*

---

[113] Confronta l'esempio di quel maniaco di Trasillo recato da Eraclide (vedi pp. 8; 41).

a Meneceo, essendo questa lettera, come vedemmo, tutta rivolta contro il *Protrettico* di Aristotele.

Ma vi è di più: che tutto quel contesto dell'*Etica Eudemea* sia tolto dal *Protrettico*, si scorge, se osserviamo che è composto di elementi che son *tutti* combattuti nell'*Epistola a Meneceo*, e che *tutti* sappiamo risalire al *Protrettico*. Essi sono infatti il concetto pessimistico che la morte sia preferibile alla vita; [114] le dottrine che lo stato di felicità non può essere lo stato del sonno, anche se nel sonno si godesse ogni gioia; [115] che la felicità non consiste nella vita godereccia, [116] e che la vita suprema è vita contemplativa e la vera gioia è quella che da essa deriva (vedi p. 20 sgg.).

È chiaro dunque che questo studio della polemica epicurea ci è servito ancora una volta a una più esatta conoscenza e ricostruzione del *Protrettico* aristotelico. E questa dimostrazione che, tanto nel *Protrettico* come nell'*Epistola a Meneceo*, vi fosse una parte dedicata alla dottrina del sommo bene e alla critica delle varie dottrine sulla felicità è anche più preziosa perchè si contestò lungamente che questo fosse uno dei temi convenienti ad un *Protrettico* e contenuti in quello di Aristotele. Mentre si vede (e vedremo ancora più oltre) che questo tema nei due *Protrettici* di Aristotele e di Epicuro costituiva una parte importantissima. [117]

E anzi si può persino provare che vi teneva il posto medesimo che tiene nel *Protrettico* di Epicuro, cioè nell'*Epistola a Meneceo*. Che non fosse, infatti, nè in principio nè in fine, è chiaro, perchè sappiamo [118] essere stato diverso il principio e il fine del *Protrettico* di Aristotele. È certo dunque che doveva stare al mezzo. Onde si comprende anche per qual ragione Epicuro, in quell'epistola, abbia posta la dottrina del bene supremo, cioè del piacere, al posto medesimo, *cioè al mezzo*, mentre Cicerone, nella sua esposizione dell'etica epicurea, la pone *al principio* della sua trattazione.

L'espressione *νήφων λογισμός* era poi in Epicuro tanto più intenzionalmente polemica, perchè Platone nel *Filebo* (p. 61 C), nella sua

---

[114] *Etica Eudemea*, 1215 b, 20 sgg.; per il *Protrettico* e per la polemica di Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*, cfr. *Atene e Roma*, 1933, p. 41 sgg.

[115] Pag. 1216, a 2 sgg.: cfr. per il *Protrettico*, fr. 55 p. 65, 21 sgg. Rose; per la polemica epicurea nell'*Epistola a Meneceo* vedi qui, p. 20, n. 50.

[116] Vedi qui p. 45 e ivi quello che dicemmo della polemica epicurea; cfr. *Protrettico*, fr. 55 Rose.

[117] Vedi p. 48 sgg.

[118] Vedi Arist., framm. 51; 61; e il mio art. in *At. e Roma*, 1933, pp. 46-48.

critica del piacere, aveva, con poetica immagine, opposta alla fonte « melata » del piacere, quella « sobria » (*νηφαντική*) e « salutare » della « saggezza ».

Epicuro vuol dunque mostrare che entrambe queste fonti di felicità e di salute nel suo edonismo austero sgorgano alla stessa scaturigine dell'*atarassia*. Ed è palese perciò come tutta la polemica sul piacere — procedente da Platone all'Aristotele delle opere giovanili ad Eraclide — Epicuro abbia presente in quel passo dell'*Epistola a Meneceo*, donde quelle varie categorie di avversari che egli ivi distingue. E non meno importante è il poter constatare che egli, non solo combattè le argomentazioni contro l'edonismo della scuola platonica e del primo Aristotele, ma da esse apprese a dare una nuova profondità ed austerità alla dottrina del piacere, levandola, in tal modo, di tanto al di sopra di quel sensuale edonismo cirenaico che Platone ed Aristotele conoscevano e combattevano. Di ciò avremo occasione di recare del resto importanti nuove prove.

***

Che Eraclide Pontico rivolgesse veramente la sua polemica contro Epicuro abbiamo veduto risultare da molteplici e sicure prove e dalle stesse precise controargomentazioni di Epicuro, che dimostrano essere egli conscio che contro di lui erano rivolte quelle schermaglie. Uno solo degli argomenti di Eraclide non abbiam visto sinora controbattuto da Epicuro, cioè quella serie di esempi storici che formano l'elemento tradizionale della polemica contro l'edonismo, proveniente, in ultima origine, da Aristotele e ripreso da Eraclide e da Clearco. Orbene, anche questo argomento possiamo ora dimostrare essere rivolto da Eraclide contro Epicuro, giacchè Epicuro stesso contro di esso polemizzò, come sappiamo da una testimonianza di quel tardo platonico, Massimo Tirio, che abbiamo già veduto averci conservato un preciso documento della polemica epicurea (vedi p. 29), e che ci sarà ancora fonte utilissima per ricostruire la polemica di Epicuro contro Eraclide e contro il *Protrettico* di Aristotele.

Già l'Usener, pur non avendo sentore di questa polemica, accolse alcune di queste testimonianze di Massimo Tirio, che dovranno ora essere completate e illuminate e poste in rapporto con preziosi testi epicurei, dei quali alcuni l'Usener non conosceva perchè scoperti più tardi, non meno che con passi di un'orazione di Temistio che sfuggirono all'Usener perchè tale orazione non è compresa fra quelle conservateci nel testo greco.

Si veda anzitutto Epic. fr. 443 (= Max. Tyrius, *Diss.*, III, 3 Duebner = XXXII, 3 Hobein):[119] «Cosa dappoco e vituperevole è il piacere? Ma non sarebbe allora connaturato con noi,[120] e non sarebbe la più antica di tutte quante le facoltà che provvedono alla nostra salvezza.[121] E quanto alle ciance volgari[122] dei sofisti[123] che obiettano contro il piacere, e cioè la vita godereccia e voluttuaria di Sardanapalo,[124] l'effeminatezza e il lusso dei Medi,[125] e la mollezza dei Ioni,[126] e le sontuose mense siciliane[127] e le danze dei Sibariti[128] e le etere corinzie,[129] tutte

---

[119] Dal testo riferito dall' Usener non risulta che questa sia una risposta di Epicuro agli avversari, ciò che è attestato invece dal § 2 di quell'orazione di Massimo, che l' Usener qui non richiama e che riferiremo a p. 52.

[120] *σύμφυτον*: vedi Epic., *Epist. a Men.*, 129: *ἡδονὴν ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν*: il raffronto fu già fatto dall' Usener.

[121] *τῶν σῳζώντων ἡμᾶς τὸ πρεσβύτατον*; vedi per il parallelo epicureo, qui p. 53.

[122] *τὰ δὲ ὑπὸ τῶν σοφιστῶν θρυλούμενα ἐς αὐτήν*: per l'espressione epicurea, vedi Epic., fr. 423 (*ove si parla appunto del piacere catastematico contro la scuola peripatetica*, come risulta dalla parola *περιπατῇ*) *καὶ μὴ κενῶς περιπατῇ* (!) *περὶ ἀγαθοῦ θρυλῶν*.

[123] Si badi bene che *Sofisti* sono chiamati appunto questi platonici peripatetici, nel testo epicureo (Demetrio Lacone, 1012, col. 48, p. 51 De Falco) citato a p. 26 e da altri testi epicurei citati nella nota 65.

[124] *ἡ Σαρδαναπάλλου τρυφή*: vedi, per l'esempio citato appunto da Aristotele e dai suoi discepoli, pp. 12; 43.

[125] Vedi, oltre la polemica di Eraclide (fr. 1) contro Epicuro, gli altri che si servirono di questo esempio citati a p. 11 sgg. Che questo esempio fosse precisamente rivolto contro Epicuro attesta lo stesso Massimo Tirio nella testimonianza citata sopra.

[126] Vedi p. 12.

[127] Si noti che questo delle mense siciliane è un esempio che appare in Cicerone (*Tusc. disp.*, V, 35, 100) col preciso riferimento al passo dell'epistola VII di Platone (p. 326 B), proprio innanzi al luogo ove è citato il passo di Aristotele su Sardanapalo, che vedemmo derivare dal *Protrettico*, ciò che prova che nella fonte ciceroniana le due argomentazioni erano unite. L'esempio delle mense siciliane era del resto classico nella scuola platonico-peripatetica, vedi infatti Plat., *Rep.*, III, 404 D; *Gorgia*, 518 B; Aristotele, fr. 588; Clearco, fr. 11 M. (vedi p. 11).

[128] Per l'esempio dei Sibariti, vedi, oltre la polemica di Eraclide contro Epicuro (fr. 3) e quella degli altri discepoli della scuola peripatetica, *il preciso riferimento alle danze* (che non appare negli altri) in un interessante frammento delle *opere perdute di Aristotele*, fr. 583 Rose, che è un'ottima conferma dell'origine prima della nostra polemica precisamente da quegli scritti *pubblicati da Aristotele*, come avevamo già ricavato dalle nostre ricerche precedenti.

[129] Anche questo esempio deriva dalla polemica platonica, vedi i luoghi già citati dal Hobein, Plat., *Rep.*, III, 404 D; Temist., *or.*, XX, p. 238 B.

queste forme di dissolutezza e quante altre più raffinate e svariate[130] si voglia, non sono effetti del piacere, ma dell'arte e della ragione,[131] perchè successivamente, col volgere del tempo,[132] per il copioso svilupparsi delle arti, gli uomini trasgredirono i giusti limiti del piacere.[133] E come nessuno vitupera la ragione, come se non fosse una cosa bella per natura,[134] anche se alcuno rivolga l'uso di essa a ciò che per natura non è bello, allo stesso modo non bisogna vituperare il piacere, ma quelli che del piacere si servono malamente.[135] E invero, essendo due le facoltà dell'anima umana, la ragione e il sentimento del piacere, se alla ragione si mesce il piacere, non ne distrugge quanto di esso è necessario, ma lo rende più mite e più dolce, e se ai piaceri si aggiunge la ragione,[136] ne accresce la moderazione,[137] mostrandocene l'abbondan-

---

130 L'espressione *ποικιλώτερα* è quella che usa Epicuro per i piaceri non necessari, *κ. δ.* XVIII, fr. 417.

131 Vedi Epic., fr. 422: *οὐ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἡδονή* (così giustamente i codici e il Bailey) *τὴν ἀδικίαν ποιεῖ ἔξωθεν, ἀλλ' ἡ περὶ τὰς κενὰς δόξας ὄρεξις*. Per i ritrovamenti della ragione, posteriori all' istinto primitivo del piacere, vedi i frammenti dell'epicureo Metrodoro, 6-7 Körte. Vedi anche lo scolio alla *κ. δ.* XXX di Epicuro, fr. 462-65; fr. 396 ecc.

132 Giustamente già l' Usener rimandava al fr. 599, p. 337, 7, ove si dice che prima dell' invenzione delle arti si era felici ugualmente; vedi anche il passo, citato ivi in nota, di Filodemo, *de Musica*, sull'origine tardiva delle arti.

133 Vedi Epicuro, *κ. δ.* XV; III, XVIII, fr. 459, 464, 481.

134 Che nella dottrina epicurea sia buono per natura tutto ciò che è utile o necessario, appare dal testo epicureo di Demetrio Lacone, pap. 1012; col. 45; De Falco, p. 48 sg. Si noti che questa coincidenza fra questo testo di Massimo Tirio con quello di Demetrio Lacone è importantissima, sia perchè è questa una dottrina che non si credeva prima epicurea (vedi il mio commento a *κ. δ.* XXXI) e, di fatto, lo stesso Demetrio Lacone polemizza contro coloro che dicono che Epicuro non considerava naturali certi sentimenti e certe attitudini, come l'amore della prole e la tendenza alla virtù, sia perchè prova che quella polemica di Demetrio Lacone, di cui già ci siamo occupati a proposito della citazione dei versi omerici fatta da Epicuro e dell' interpretazione di essi, vedi p. 25 sgg. è appunto rivolta contro i platonico-peripatetici. Di ciò recheremo nuove prove più oltre p. 58 sgg.

135 *τοῖς χρωμένοις ἡδονῇ κακῶς*. Vedi Epic., *Epist. a Menec.*, § 131 sg., già richiamato dall' Usener cit. sopra e § 130 *χρώμεθα γὰρ τῷ ἀγαθῷ κτέ.*

136 Vedi *Epistola a Meneceo*, § 132: *τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον.... νήφων λογισμὸς τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων κτέ.*

137 *τὸ μέτριον*: vedi *κ. δ.* XVIII *τῆς διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν*: cfr. *κ. δ.* XIX: *ἴσην ἔχει τὴν ἡδονήν.... ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετήσῃ τῷ λωγισμῷ*: *Epistola a Meneceo*, § 130.

za,[138] e ci concede di fare a meno, riguardo a ciò che è piacevole per natura, di quanto ⟨non⟩ [139] è assolutamente necessario ».

Ho abbondato nei riferimenti epicurei, per far vedere come questa testimonianza di Massimo Tirio risalga certo ad ottima fonte e, anche nei punti più delicati, ritragga fedelmente il pensiero di Epicuro, ciò che ci sarà utile aver dimostrato anche per l' importanza che hanno gli altri paragrafi di questo discorso che Massimo Tirio fa pronunziare da Epicuro, importanza non vista neppure dall'Usener. Già sin d'ora, ad ogni modo, è chiaro che l'essersi preoccupato Epicuro di confutare le argomentazioni di Eraclide, fondate su vite voluttuarie d'uomini e di popoli famosi, è una nuova, sicura prova che la polemica di Eraclide era diretta contro di lui e che egli, come del resto ci attestavano le nostre fonti, con Eraclide polemizzò aspramente.

E si badi che, persino il fatto che Eraclide abbia posto i Samii (quantunque certo fossero meno opportuno esempio di mollezza lussuosa) come primo fra i popoli rovinatisi per amore del piacere, mentre i Samii non appariscono espressamente nominati fra gli altri popoli ricordati in questa testimonianza di Massimo Tirio (che si accontenta di designare in generale gli Ioni, fra cui anche i Samii erano compresi), è assai significativo e importante per caratterizzare la polemica di Eraclide Pontico. Egli infatti, come abbiamo visto, deve, per ragioni cronologiche, avere combattuta la dottrina di Epicuro quando ancora era agli inizi, e da poco tempo era escita dai limiti della sede di Samo. E appunto come fondatore di una nuova dottrina nell' Oriente asiatico, vicino alla città dove Eraclide insegnava, Epicuro doveva avere provocata l'inimicizia di Eraclide. È naturale e significativo perciò che egli, con quella maliziosa allusione ai Samii cercasse di ferire il filosofo che a Samo era nato e dove aveva passata la prima giovinezza e aveva iniziato il suo primo insegnamento. Mentre Massimo Tirio, che scrive a molti secoli di distanza, quando Epicuro è ormai un filosofo mondiale, e — per esser nato da genitori ateniesi, cleruchi a Samo, ma conservanti la propria cittadinanza e quella dei figli, oltre che per aver passata tutta la seconda parte della sua vita ad Atene e avervi fondata una delle scuole filosofiche più famose — è considerato da tutti come ateniese, quale giuridicamente era, non rileva più le maligne allusioni di

---

[138] *εὐπορία*: vedi Epic., *κ. δ.* XIV *εὐπορία εἰλικρινεστάτη*; cfr. XV, XXI; fr. 456, p. 296, 10; 466; *Epistola a Meneceo*, § 130.

[139] Credo che si debba leggere *τὸ ⟨μὴ⟩ ἀναγκαῖον*; cfr. *κ. δ.* XXVI, XXIX-XXX.

Eraclide, e non mette in evidenza il nome dei Samii, che non ha per lui più un particolare significato polemico e che del resto è compreso nella designazione generale di Ioni. Nè è impossibile che Epicuro stesso, che è la fonte diretta o indiretta di Massimo, non abbia appositamente rilevata la maligna allusione di Eraclide, nella sua risposta, per rispetto a quella che era stata la patria della sua prima età. Mentre invece il fatto che proprio Eraclide *solo* ponga in primo posto e in piena evidenza, innanzi a quella degli stessi Sibariti, la designazione di questo popolo, che sarà poi omessa dagli altri, è una sicura prova che egli voleva appunto colpire Epicuro e che contro lui polemizzava in un periodo della sua vita in cui realmente Epicuro poteva essere considerato come il filosofo di Samo, ciò che più tardi non sarà più possibile.

Sarà bene ora considerare anche altri paragrafi di questo discorso fatto pronunziare da Massimo Tirio ad Epicuro, per farne vedere l'aderenza alla fonte epicurea e trarne nuove importanti conclusioni per la ricostruzione della dottrina epicurea nei rapporti con la polemica platonico-aristotelica. Tradurrò dunque il paragrafo precedente, che non è riportato dall'Usener ma solo richiamato a p. 275, 5. E del resto l'Usener, non avendo scorto questi rapporti con la polemica platonico-aristotelica e, non conoscendo, quando pubblicò gli *Epicurea*, alcuni testi epicurei che vennero in luce più tardi, non poteva vederne l'importanza.

« Mi sembra (dice Massimo Tirio) che Epicuro si dovrebbe servire, se l'avessimo qui presente (ἄν ᾖ), dell'apologo esopico [della volpe e della cerva] contro l'accusatore del piacere [140] che a parole fa l'austero ma con l'animo.... si volge al piacere.[141] E chi invero è così nemico di se stesso da fuggir volontariamente dalla sola cosa che più per natura lo invita ? [142] Perchè ogni altra cosa che l'uomo persegue, o fu da noi conosciuta e approvata per averne fatta l'esperienza, o abbiamo imparato a stimarla dall'arte,[143] o vi abbiamo prestato fede per averla

[140] Si badi che Massimo Tirio parla qui di un *solo accusatore*, ciò che è significativo se si pensa che l'origine della polemica venne da Eraclide, mentre poi fa che Epicuro si volga in generale contro i *Sofisti* (come nel testo di Demetrio Lacone), e di fatto Epicuro estese la polemica a tutti gli avversari della scuola nemica, come fa appunto nel passo citato a p. 40 sgg. della *Epistola a Meneceo*.

[141] Si noti che Eraclide Pontico aveva fama di mollezza e di vita fastosa : vedi Diogene Laerzio, V, 86 ; cfr. Antifane, fr. 113 K.

[142] Già lo Hobein confrontava Usener, *Epic.*, 273 sg. ; Epic., *Epistola a Meneceo*, § 129 ; Cic., *De fin.*, I, 9 ; Sesto Emp., *Hyp.*, III, 24.

[143] Vedi qui, p. 50 n. 132.

indagata con la ragione, o l'amiamo avendone fatta prova col tempo.[144] Ma il piacere non ha bisogno della ragione [145] ed è più antico dell'arte [146] e precede l'esperienza e non ha bisogno del tempo ; e mirabile è l'amore che abbiamo verso di lui, e invero esso è nato insieme col nostro corpo, quasi fondamento del nostro essere e base della nostra salvezza. Infatti la conoscenza e la ragione e questa *mente* stessa di cui tanto cianciano costoro,[147] coll'andar del tempo l'uomo, mediante il graduale uso [148] dei sensi, per lunga esperienza, si acquista [149] e ne fa tesoro. Ma il piacere, senza bisogno di insegnamento alcuno,[150] per dono di natura, all'uomo si dona tosto, sin dall' inizio della sua vita, e verso il piacere il suo affetto tende e contro il dolore combatte, e dal piacere ha salute, dal dolore ha distruzione (*ὑπὸ μὲν τῆς ἡδονῆς σώζεται, ὑπὸ δὲ τοῦ ἀλγεῖν φθείρεται*) ».

Anche tutto questo paragrafo è, nella dottrina e persino nella forma, riproduzione di testi epicurei, come si vede dai raffronti da me indicati nelle note. E soprattutto è interessante osservare che le ultime parole che considerano il piacere come la nostra salvezza, sono un'eco fedele di una formula che appare in una massima epicurea ritrovata dopo la pubblicazione degli *Epicurea* dell'Usener (S. V. 37) : *ἡ φύσις ἡδοναῖς μὲν σώζεται, ἀλγηδόσι δὲ διαλύεται*. Indizio assai prezioso, perchè ci concederà di ricostruire con sicurezza, attraverso agli scritti di questi platonici, la polemica degli avversari platonici-peripatetici contro l'epi-

---

[144] Vedi fr. 398, p. 275, 25 : « voluptatem primo dumtaxat expeti dicunt, *deinde consuetudine quasi alteram quandam naturam effici*, qua impulsi multa faciant nullam quaerentes voluptatem ».

[145] Fr. 36 : *πᾶσα αἴσθησις ἄλογος, ...οὐδὲ ἔστι.... αὐτὰς διελέγξαι.... λόγος*.

[146] Già lo Hobein richiamò *Ep. a Menec.*, § 128 : *ἡδονὴν ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*; vedi invece, per la *τέχνη*, il *Protrettico* di Aristotele (p. 50, 10 Pistelli). Per l'arte, secondo i platonici, anteriore alla natura vedi, *Leges*, 892 B.

[147] *τοῦτο δὴ τὸ θρυλούμενον τὸν νοῦν αὐτόν* : cfr. Epic., fr. 423, cit. a p. 49, nota 122. Occorre osservare che *ἐπιστήμη*, *φρόνησις* e *νοῦς* sono appunto le espressioni indicanti il sommo bene per l'Aristotele del *Protrettico* ; vedi qui p. 54 sgg. ; cfr. anche Epicuro, fr. 69 (contro questi medesimi avversari) : « si ebullire volent sapientias (*ἐπιστήμας*) ». Si noti che Aristotele stesso nel periodo in cui fu discepolo dell'Accademia platonica era chiamato « la Mente (*Νοῦς*) » ; vedi Rose, p. 428.

[148] *ἔντευξις* ; cfr. Epic., *Sent. Vat.*, 51 ; fr. 61.

[149] Vedi fr. 36, p. 105, 18.

[150] *αὐτοδιδάκτως* ; vedi fr. 398 : *ἀδιδάκτως τὸ ζῷον φεύγει μὲν τὴν ἀλγηδόνα, διώκει δὲ τὴν ἡδονήν*.

cureismo, risalente in ultima origine al *Protrettico* di Aristotele, nonchè la risposta ad essi di Epicuro.

Massimo Tirio infatti, nell'orazione immediatamente precedente (XXXI, Hobein = II Duebner), ci conserva le obiezioni della scuola a cui egli appartiene contro questa affermazione epicurea, secondo cui l'elemento salutare è il piacere. E le obiezioni son queste (§ 5): ciò che salva e conserva l'uomo è il piacere? Ma: 1) Esso è un elemento *comune* a tutti gli esseri ragionevoli e irragionevoli, non si può dunque ammettere sia per l'uomo la cosa più preziosa. Gioisce anche il bove, gioisce anche l'asino, il porco e la scimmia. 2) Il bene dell'uomo deve trovarsi dove è la sua vera *attuosità*, il suo *ἔργον*, e tale sua attuosità, tale *ἔργον*, ci indica quale è l'organo specifico del suo bene, cioè *la mente*. 3) Ed in verità (vedi § 4) ogni essere ha suoi particolari organi per la sua salvezza, gli uccelli le ali, i leoni la forza; e il bene di ciascuno di essi corrisponde al suo proprio *organo*, alla sua *attuosità*. 4) L'*uomo*, che sarebbe nudo di ogni difesa, ha per suo organo che lo salva, e per suo bene, la *mente*, il *νοῦς*, che deve essere il dominatore (*κρατοῦν*).

L'argomentazione si riprende poco dopo (*Oraz.* XXXIII, 7 = Duebner IV, 7), ove si dice che il *divino nell'uomo* è la *mente*, che è l'elemento suo *specifico* (*ἴδιον*) e la sua *salvazione*; onde il bene dell'uomo è la *φρόνησις* e non il piacere.

Che questa argomentazione risalga al *Protrettico* di Aristotele vide già lo Hobein (in nota a p. 364), che pure non aveva sentore alcuno della nostra polemica. In quel suo scritto giovanile infatti Aristotele, per dimostrare che il vero bene è la *φρόνησις* e la vita della *mente* (*ὁ τοῦ νοῦ βίος*),[151] la quale è il divino e il supremo (*κυριώτατον*) in noi [152] e ciò che solamente per sè è desiderabile,[153] procede appunto a determinare ciò che è specifico dell'uomo (p. 36, 7 sg.), per cui esso differisce dagli altri animali, e per virtù del quale, mentre per ogni altra cosa siamo inferiori ad essi,[154] per esso solo siamo superiori. Esso è il nostro *bene* e la nostra *salvezza*, giacchè in verità il bene di ogni uomo è il suo *ἔργον*,

---

[151] Vedi *Protrettico*, p. 43, 2 sgg.; 56, 14. Rimando, per semplicità, alla sezione aristotelica del *Protrettico* di Giamblico, ove le argomentazioni sono continuate, anzichè ai frammenti corrispondenti del Rose.

[152] *Ibid.*, p. 48, 9 sgg.; 43, 2, 4; 52, 11; 58, 5; 34, 19; 39, 26 sgg.

[153] Pag. 41, 5 sgg.

[154] Vedi oltre che *Protrettico*, p. 36, 7 sgg.; Arist., *de part. an.*, IV, 10, 687 [a], 23 e la polemica epicurea contro Aristotele, in Lucr., V, 222 sgg. Vedi il mio studio in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1933, p. 351 sgg.

la sua *attuosità*, e la vera attuosità dell'uomo è la *conoscenza*, la *φρόνησις*.[155]

Che l'argomentazione riferitaci da Massimo Tirio risalga veramente ad Aristotele, mostra dunque la precisa aderenza delle nostre testimonianze del *Protrettico*, con il testo di Massimo Tirio,[156] ed è confermato, non solo dal riapparire di queste stesse dottrine in un passo di Porfirio dove egli deve aver presente testi aristotelici [157] di cui alcuno certo del *Protrettico*, ma anche, l'esserci conservata la medesima polemica, espressamente rivolta contro Epicuro, in Cicerone, il quale, nella confutazione che fa dell'epicureismo, nel libro II del *De finibus*, si serve di questo medesimo argomento ed esplicitamente cita l'Aristotele del *Protrettico* (fr. 61, p. 72, 15, Rose, cfr. l. 3 sgg.). E vi è di più, la stessa argomentazione si trova in un altro platonico-aristotelico che oppone, egli pure, appunto in essa Epicuro ad Aristotele. Voglio parlare dell'orazione *περὶ ἀρετῆς* di Temistio che sfuggì, come ho detto, all'Usener, perchè mancante al *corpus* delle orazioni di Temistio conservateci nel testo greco e che ci è pervenuta in una traduzione siriaca.[158]

Anche qui sono chiari echi della polemica contro Epicuro, quale appare in Eraclide e risaliva alla generale polemica contro l'edonismo di Aristotele. Epicuro infatti vi è nominato e rappresentato (§ 18) quale il maestro di una vita voluttuaria che ha per ideale (come affermava Eraclide Pontico) la gioia *dei banchetti, del vino, dei piaceri sensuali e dei canti*, e a lui, come condottiero nella via del piacere, è opposto Aristotele, come guida alla saggezza e alla virtù (§ 20 : cfr. 23-33).[159] Temistio riferisce, per parte di Epicuro (§ 26 sgg.) come per parte di Aristotele, le stesse argomentazioni echeggiate da Massimo Tirio. E per provare il primato del piacere [160] fa affermare al suo difen-

---

[155] Vedi 42, 5 ; 51, 6 ; 52, 4 ; 58, 2 sgg.

[156] L'aderenza è in qualche punto persino verbale ; vedi infatti Massimo Tirio, XXXI, 4 (= II, 4) *ζώπυρον ἀφανὲς.... νοῦν* ; Giambl., *Protrettico*, p. 36, 10 *λόγου μικρὰ αἰθύγματα*.

[157] Vedi Porfirio, *de Abst.*, III, 8 Nauck, ove è assai interessante che, non solo sia ricordato Linceo, come nel *Protrettico*, fr. 59 Rose (il confronto mostra che a torto il Nauck toglie quelle parole), ma anche che subito sopra (p. 197, 18) sia citato Aristotele ; vedi pure Giuliano, *Or.*, 6, 194 C.

[158] Vedi la versione tedesca del testo siriaco in *Rh. Mus.*, 27, p. 439 sgg.

[159] Vedi anche la nota degli editori e traduttori a p. 462.

[160] Che l'espressione siriaca resa nella traduzione tedesca con *Befriedigung*, stia per una parola con cui i Siriaci sempre traducono *ἡδονή*, è avvertito dai traduttori a p. 438.

sore Epicuro che esso è il *principio* (ἀρχή vedi sopra n. 120 sg.) e il compimento della felicità; il che dimostrano tutti gli esseri animati, i quali, appena vengono alla luce, tendono al piacere e fuggono il dolore: questo essi fanno appunto istintivamente, per impulso della natura, senza aver avuto alcun ammaestramento (ἀδιδάκτως vedi p. 53 n. 150). E non seguono essi in ciò l'arte, nè l'esperienza (τέχνη, πεῖρα, vedi p. 50), ma semplicemente i dati dei sensi che, come ci attestano il caldo e il freddo, così ci attestano il bene e il male.[161]

A questa argomentazione epicurea, del tutto corrispondente a quella di Massimo Tirio, e con fedeltà aderente ai testi di Epicuro, si oppone quella, in difesa della φρόνησις (§ 28), di cui è detto esplicitamente essere il campione Aristotele, ciò che conferma quello che avevamo già dimostrato, cioè il risalire la polemica riferita da Massimo Tirio, in ultima origine, al *Protrettico* di Aristotele. E difatti ritornano in Temistio (§ 28) le stesse argomentazioni del *Protrettico* e di Massimo Tirio; cioè l'essere bene per l'uomo quello che gli è specifico (ἴδιον) e la sua *attuosità*. Chè il valore dell'uomo è nell'anima (§ 32). E, come Aristotele nel *Protrettico*,[162] anche Temistio procede dalla distinzione (§ 38) di ciò che basta alla semplice vita (τὸ ζῆν) da quello che è necessario per la vita buona e felice (εὖ ζῆν), per stabilire che una vita di piacere non ci può bastare. Mentre il fine dell'uomo pone egli pure, con l'Aristotele del *Protrettico*, nella vita dell' intelligenza e nella contemplazione del mondo e dei cieli (§§ 33-34).[163]

Ricostruite così le argomentazioni degli avversari apparirà chiarissima la risposta di Epicuro fortunatamente conservataci da Massimo Tirio, in quel discorso che ad Epicuro fa pronunziare e di cui abbiamo già tradotto due paragrafi.

(§ 4) « Si dice, che *non è proprio* (ἴδιον) dell'uomo il piacere, sibbene comune anche agli altri animali. Ma questo che tu dici è appunto la miglior garanzia che il piacere sia ciò che *salva* e conserva ogni essere vitale. Forse ti fa difficoltà che esso sia *comune* anche agli altri esseri? Sfacciata pretesa! Allora tu, a parer mio, non devi neppure amare (ἀγαπᾶν) [164] la luce del sole, perchè è gioia comune degli occhi tutti, laddove invece, in tal caso, solamente all'uomo dovrebbe essere

---

[161] Vedi le stesse espressioni e gli stessi esempi in Epic., p. 265, 1-5; cfr. fr. 256.

[162] Pag. 60, 9 Pist.; Arist., fr. 55, p. 66, 12 Rose; cfr. fr. 48 Rose.

[163] Vedi per il *Protrettico*, Arist., fr. 52, p. 59, 4 sgg.; e Giamb., *Protr.*, p. 51, 8 sgg.; cfr. il mio studio in *Atene e Roma*, 1923, pp. 26 sgg., 30 sgg.

[164] Vedi per la stessa espressione nel *Protrettico* di Aristotele, qui a p. 57.

concessa la vista, e non dovrebbe allora essere un bene per l'uomo la luce. E neppure l'aria che respiriamo e che nelle ricorrenti vie della respirazione dà salute e vita ai nostri corpi. Nè le correnti dei fiumi, nè i frutti alla terra. E se tu, procedendo, esamini parte a parte le cose alla vita necessarie, le troverai tutte comuni e a nessuno proprie. Ponmi dunque in quel novero anche i piaceri, in quella comunanza del bene che è salvamento di ogni natura dotata di vita e di senso ».

La corrispondenza alla polemica platonico-peripatetica è già sin d'ora evidente, e così pure l'aderenza alla dottrina di Epicuro. Ma si può procedere più oltre e mostrare come Epicuro abbia dinanzi un più preciso e intimo riferimento alla dottrina del *Protrettico* di Aristotele, e come da altra fonte epicurea ci sia confermato che egli si servì veramente di una tale argomentazione.

Quanto al rapporto col *Protrettico* di Aristotele è assai interessante osservare che Aristotele in quel suo primo programma filosofico, che dimostrai essere, parte a parte, combattuto da Epicuro, particolarmente nell'*Epistola a Meneceo* che è il programma della sua scuola, per provare che il bene sommo è la vita della mente e della conoscenza, si fondava particolarmente sull'esempio della *vista* [165] che dichiarava essere un bene (*ἀγαθόν*) per se stesso, giacchè per se medesima e non per altra causa l'amiamo (*ἀγαπῶμεν*), servendosi della stessa espressione che adopera Epicuro nella sua risposta riferitaci da Massimo Tirio.

Onde è naturale che Epicuro ribattesse che se, secondo Aristotele, bene dell' uomo è ciò che gli è *proprio* (*ἴδιον*), non dovrebbe essere un *bene per sè* e perciò un bene in senso assoluto *il vedere*. E pur dall'esempio della gioia che dà la luce del sole si serviva ancora nel *Protrettico* (fr. 55 p. 66, 3 Rose) per lo stesso scopo.

È chiaro dunque che nelle stesse parole che Massimo Tirio fa pronunciare ad Epicuro : « Allora *tu*, a parer mio non devi neppure *amare* (*ἀγαπᾶν*) la luce del sole, perchè è gioia comune di tutti gli occhi », abbiamo una prova che Epicuro usa un'argomentazione *ad hominem* contro l'Aristotele del *Protrettico*, a cui, con così significativa insistenza, risalgono, in ultima origine, la massima parte delle argomentazioni degli avversari di Epicuro che abbiamo studiate in questa polemica.

Quanto poi all'essersi Epicuro veramente servito di questi argomenti, lo si può, ad esuberanza, confermare con un altro testo epicureo, non recato neppur esso dall' Usener, contenuto in quell'opera di De-

---

[165] Vedi *Protrettico*, p. 43, 22 ; fr. 55 Rose.

metrio Lacone, di cui abbiamo già mostrata l'aderenza strettissima con questa polemica e con le stesse testimonianze epicuree di Massimo Tirio, a proposito dei versi di Omero citati per la polemica del sommo bene,[166] ed a proposito di quell'altra più recondita dottrina riferita anch'essa da Massimo Tirio, rispetto all'essere, per Epicuro, secondo natura tutto ciò che è utile.[167]

In quella stessa operetta infatti Demetrio Lacone, nella sua schermaglia contro gli avversari di Epicuro, per combattere (riferendo le espresse parole del maestro) cattive interpretazioni della dottrina e dei testi di Epicuro, prima procede (col. 36) a determinare quale è per Epicuro il concetto e la definizione generica del *bene*, corrispondente del resto a quella aristotelica [168] *cioè quello che è desiderabile per se stesso*: e dopo aver criticato (col. 37 sgg.), riferendo testi di Epicuro, la posizione gnoseologica degli avversari, fra cui lo stesso Aristotele delle opere giovanili, che gli epicurei accusano di aver avuto una dottrina scettica della conoscenza,[169] passa ad una nuova argomentazione, che ci è giunta lacunosa (col. 42 sgg.), intesa a dimostrare che tutti gli esseri animati respirano (*λέγομεν πᾶν ζῷον ἀναπνεῖν*), argomento che abbiam visto or ora, nel testo di Massimo Tirio, usare Epicuro, appunto contro i suoi avversari platonico-peripatetici, unitamente all'altro desunto dalla vista. E poichè quella prima argomentazione del respirare non appariva nel *Protrettico*, è assai interessante poter provare che anche questo argomento della respirazione, considerata come propria di *tutti gli animali*, è rivolto appunto *contro Aristotele*, al che nessuno aveva pensato. Demetrio Lacone infatti si serve, a questo proposito, di una citazione di Empedocle, fr. 100, e polemizza contro un avversario il quale afferma non essere vero che tutti gli esseri animati *respirano*. Orbene Aristotele (*De resp.*, 7, p. 473 a 15) cita appunto questi stessi versi di Empedocle, sostenendo che Empedocle non afferma *che questo processo sia proprio di tutti gli animali*. E vi è di più, mentre Demetrio Lacone entra in particolari per provare che è proprio di tutti gli animali tanto l'*ἀναπνεῖν* quanto l'*εἰσπνεῖν*, Aristotele sostiene espressamente che Empedocle non determina se gli animali

---

166 Vedi qui, p. 29 sgg.

167 Vedi qui, p. 50 n. 134.

168 Vedi *Et. Nic.*, 1094 a 3.

169 Vedi per questa polemica contro lo scetticismo del primo Aristotele le testimonianze degli epicurei Diogene di Enoanda e di Colote e di altri da me poste in luce in *Rivista di Filologia*, 1933, pp. 16 sgg., 155 sgg.; e i testi del primo Aristotele studiati in proposito in *Atene e Roma*, 1933, p. 17 sgg.

ἀναπνέουσιν o no.[170] Aristotele poi confuta i filosofi precedenti i quali sostengono che *tutti* gli animali respirano (*De resp.*, 1-2) anche i pesci, onde censura anche Anassagora e Democrito che sono i filosofi più seguiti da Epicuro (fr. 240). Si comprende dunque, anche per questa parte, la ragione della polemica epicurea contro Aristotele che faceva distinzione fra animali che respirano ed animali che non respirano.[171] Più precisa corrispondenza sarebbe perciò difficile trovare. Ed è interessante anche che ancora una volta nelle loro argomentazioni Epicuro e i suoi discepoli si servano di citazioni di versi di poeti comuni ai loro avversari.

Di queste argomentazioni di Demetrio Lacone non si vedeva sinora quale fosse lo scopo, come non si vedeva quale fosse il legame che ricollegava questi punti staccati di quella polemica riferita da Demetrio Lacone, giuntaci in testi frammentari, che parevano balzare qua e là, dall'etica alla dottrina della conoscenza, alla fisica, all'interpretazione dei poeti, senza nesso visibile. Mentre ora è evidente che un nesso preciso vi è, in quanto essa corrisponde punto per punto alla polemica, ignorata sinora, e che abbiamo potuto ricostruire, contro i platonico-peripatetici; la quale poi sempre si ricollega, in ultima origine, al primo Aristotele e in particolare al *Protrettico*. E non è forse senza interesse che la chiusa di quell'operetta di Demetrio Lacone (col. 52) ci richiami a Mileto, e cioè all'oriente asiatico, ove era sorta la prima polemica contro Epicuro, nella rivalità della scuola del platonico-aristotelico Eraclide Pontico, contro la vicina dottrina epicurea di recente fondata dal giovane filosofo di Samo.

In Massimo Tirio seguono alcuni altri paragrafi del discorso pronunciato da Epicuro in difesa della propria dottrina che percorreremo più

---

[170] Aristotele in quel passo del *De respiratione*, a proposito di quel frammento 100 di Empedocle, commette un singolarissimo errore di greco, confondendo ῥινῶν, derivante da ῥινός (*pelle*) con ῥινῶν derivante da ῥις - ῥινός (*narice*), onde crede che Empedocle (nel v. 4) parli dell'espirazione che si effettua dalle narici, mentre questi parla dei pori della *pelle*; vedi il mio commento a quel frammento di Empedocle. Naturalmente non è probabile che Epicuro o anche un suo discepolo come Demetrio Lacone, morto prima del 90 av. Cr., si riferisse al *De respiratione* di Aristotele, un'operetta di scuola. La polemica era con la massima probabilità rivolta contro un passo delle opere pubblicate.

[171] Il passo di Massimo Tirio e quello di Demetrio Lacone sono perciò anche preziosi per la dottrina fisiologica di Epicuro, il che non fu visto nè dall' Usener nè da altri, che io sappia, provando che Epicuro è da porsi fra quegli antichi che affermavano essere la respirazione comune a tutti gli animali. Per la dottrina opposta di Aristotele vedi il *De respiratione*.

brevemente, delibandone solo i punti più interessanti per la nostra polemica, sebbene non sarebbe inutile esaminarli parte a parte per rilevare tutti gli elementi prettamente epicurei, con il confronto delle altre testimonianze.

Viene anzitutto (§ 5) la dottrina che anche la virtù è ricercata dall'uomo, ed è un bene, solo in quanto reca piacere, ben nota dottrina epicurea,[172] ed è interessante che si insista sulla formula che il piacere che essa può dare è o presente o atteso,[173] onde il bello non sarebbe bello se non fosse sorgente di piacere (cfr. fr. 70). E si aggiunge che anche il dolore è cercato in vista di un piacere futuro,[174] onde si dimostra con esempi mitici, come di esempi mitici si servirono gli avversari, che chi sopporta pene le sopporta in vista di un bene futuro.

Più interessante è quello che segue, perchè ha un riferimento alla dottrina del *Protrettico*. Abbiamo visto infatti che la sola forma di piacere che l'Aristotele del *Protrettico* ammetteva come piacere vero e buono era la *χαρά* (vedi p. 20 sgg.). Ed appunto Epicuro, nel discorso fattogli pronunciare da Massimo Tirio, riprende (§ 7): « E se *tu* vuoi scambiare il nome e chiami *χαρά* il piacere (*ἡδονή*), non mi spaventerò della molteplicità dei nomi, ma rilevo solo il fatto e prendo atto che anch'essa è un piacere (*τὴν ἡδονὴν γνωρίζω*) ».[175] Parole che divengono anche più significative se si osserva che Epicuro, appunto nel fr. 67 dell'opera *Del fine*, frammento che vedemmo sopra (p. 23) contenere una polemica contro l'Aristotele del *Protrettico*, rilevava che quel suo avversario considerava solo bene la *χαρά* o l'*εὐφροσύνη* (*mentis laetitia*).

Epicuro seguita poi, invocando appunto l'esempio di Eracle, il campione della virtù secondo Aristotele nell'elegia ad Ermia (fr. 675) (esempio invocato già, come vedemmo, da Epicuro per provare che il dolore è un male) per dimostrare che pure Eracle cercava una forma sua di piacere.[176] E come lui la cercavano Socrate ed i suoi discepoli (§ 8) non che gli altri filosofi, allo stesso modo che il Sibarita Smindiride e

---

[172] Il passo è recato parzialmente dall' Usener, fr. 505; cfr. i frammenti di Epicuro nell'opera *Del fine*, fr. 69-70.

[173] Vedi fr. 69.

[174] Cfr. *Ep. a Menec.*, § 129 e mio commento ivi.

[175] Che questo passo corrisponda all'uso epicureo appare da Cic., *De fin.*, II, 9, 28 «*non laboro, inquit* (*Epicurus*), *de nomine* (*voluptatis*)».

[176] È assai importante osservare (a proposito di questa contro-argomentazione rispetto ad Eracle che avrebbe egli pure cercato il piacere in quelle sue fatiche) che da Cicerone, *De finibus*, II, 35, 119, risulta essere veramente propria degli epicurei.

Sardanapalo che appunto Aristotele, nelle opere da lui pubblicate (vedi p. 12), dichiarava campioni della vita voluttuaria. Se non che quelle gioie voluttuarie dice Epicuro sono accompagnate da grandi dolori, e quei voluttuosi Smindiride e Sardanapalo menavano vita infelice. Sicchè aggiunge (§ 9): Non credere che io voglia proporre proprio come ideale i Sibariti, o le mense siracusane, nè le voluttà dei Corinzi.... Piuttosto posso proporvi come esempi gli Spartani e gli Ateniesi. Tutti i popoli infatti cercano a loro modo il piacere e la stessa Atene è tutta piena di gioie e di feste. Ritorniamo così ancora una volta a una esplicita confutazione fatta da Epicuro della polemica di Eraclide Pontico,[177] la quale ci è apparsa così per molteplici, sicure, continue prove, rivolta contro Epicuro e seguente le vie iniziate da Aristotele nella sua confutazione dell'edonismo; confutazione che Epicuro ha sempre presente, non meno che quella di Eraclide, perchè essa era consegnata ad opere che (come soprattutto il *Protrettico*) erano largamente diffuse presso il pubblico e che conquistarono nobili anime alla più alta vita spirituale della filosofia platonico-aristotelica. Di ciò del resto daremo nuove prove, prendendo a studiare altri testi non studiati sinora a questo proposito della scuola platonico-aristotelica, e le controargomentazioni di Epicuro.

(*Continua*).

ETTORE BIGNONE.

[177] Vedi qui p. 8.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE.

PUBLIO VIRGILIO MARONE. *Le Georgiche*, libro I, con introduzione e commento di RICCARDO RUBRICHI. Napoli, Loffredo, 1933.

G. O. ZURETTI. *Anonymi de Arte Metallica seu de Metallorum conversione in aurum et argentum.* « Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs », vol. VII. Bruxelles, 1930.

TOMMASO FIORE. *Eurialo e Niso.* Studi virgiliani. – Milano, Soc. Editr. « La cultura ».

ULRICH WILCKEN. *Alexandre le Grand.* « Biblioteque Historique ». — Paris, Pavot, 1933, pp. 333.

ENRICO TUROLLA. *Saggio sulla poesia di Sofocle.* – Bari, Laterza e Figli. 1934, pp. 276.

B. L. ULLMAN. *Ancient Writing and its influence.* – New Jork, Longmans, Gree and Co., 1932, pp. 234.

SOFOCLE. *Elettra,* con introduzione e commento di VALERIO MILIO. – Napoli, Goffredo, 1934, pp. 210.

ESCHILO. *I Persiani,* con introduzione e commento di QUINTINO CATAUDELLA. – Napoli, Morando, 1934, pp. 84.

A. SCHOLTE. *Publii Ovidii Nasonis – Ex Ponto,* Liber primus Commentario exegetico instructus. – Amersfurtiae, apud G. J. Amerongen e C.

CORSO BUSCAROLI. *Il libro di Didone.* – Roma-Milano, Albrighi Segati, 1933.

VIRGILIO. *Eneide,* Libro sesto a cura di GASPARE CAMPAGNA. – Messina, G. Principato, 1933.

HEINRICH WEINSTOCK. *Sophokles.* – Leipzig, Teubner, 1931, pp. 297.

FREDERICK W. SHIPLEY. *Agrippa's Building Activities in Rome.* Washington University Studies, New Series : « Language and Literature », n. 4, 1933, pp. 97.

OTTO WALTER. *Die Enstehung der Halbverse in der Aeneis Dissertation.* Giessen, 1933, pp. 70.

ETTORE BIGNONE. *Teocrito.* Studio critico. – Bari, G. Laterza e Figli, 1934.

— *Osservazioni del proemio del libro II di Lucrezio (Lucr. II, vv. 5-6 ; 18).* Estratto dai *Mélanges Bidez,* 1933, p. 19 sgg.

— *Nuove ricerche e testimonianze sulla prima dottrina e sulle opere perdute di Aristotele attraverso agli scritti degli epicurei.* Estratto dalla *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica,* anno XI, 1933, parte I, da p. 16 a p. 43 ; parte II, da p. 155 a p. 176.

— *Studi critici sul testo di Epicuro.* Estratto dagli *Studi Italiani di Filologia Classica,* vol. X, fasc. 11, 1933.

— *Nuove ricerche sulla formazione filosofica di Epicuro.* Parte I : *Epicuro e l' « Eudemo » e il « Protrettico » di Aristotele.* Estratto dall'*Atene a Roma.* – Parte II : *Epicuro e il « De philosophia » di Aristotele.* Estratto dagli *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa,* serie II, vol. II. – Parte III : *Lucrezio e il « De philosophia » di Aristotele.* Estratto dagli *Annali della R. Scuola normale Superiore di Pisa,* serie II, vol. II.

— *Alla riconquista dell'Aristotele perduto.* Estratto dal *Giornale critico della Filosofia italiana,* 1934, pp. 13-58.

— *Lucrezio,* nell'*Antologia Treccani.*

— *Introduzione a « Le Trachinie ».* Estratto dall'*Atene e Roma,* fasc. 3-4, 1933.

— *Studi critici sulle ΚΥΡΙΑΙ ΔΟΞΑΙ e sopra la Vita di Epicuro.* Estratto da *Aegyptus,* anno III, fasc. 2.

— *Lectiones Epicureae.* Estratto dall'*Atene e Roma,* fasc. 1-2, 1933.

— *Agli amici dell' « Atene e Roma ».* Estratto dall'*Atene e Roma,* fasc. 1-2, 1933.

— *La «Fattura», un Mimo d'amore di Teocrito.* Estratto da *Dioniso,* N. 1-2, 1933.

L'"AIACE" DI SOFOCLE.[1]

I

La questione morale della seconda parte dell'*Aiace* è quella stessa dell'*Antigone*. Ma anche la prima parte della tragedia contiene una sua moralità. Atena, la dèa della saggezza, ha fatto impazzire Aiace, l'eroe, dopo Achille, più forte dell'esercito greco, e lo ha disonorato, spingendolo alla strage delle greggi. Aiace è un colpevole e un empio; e lo spiega la dèa stessa, nel prologo, a Odisseo, che è il suo protetto, perchè è saggio e pio: essa prende occasione dalla rovina di Aiace per ammonire Odisseo stesso (vv. 126 sgg.): « Vedendo, dunque, queste cose, tu non dire mai nessuna parola orgogliosa contro gli dèi, nè aver mai nessuna superbia, se vali più di qualcuno per la forza del braccio o per l'immensità delle ricchezze: un solo giorno abbatte e inalza tutte le cose umane; gli dèi amano gli uomini moderati e odiano gli empi ».[2] Con queste parole finisce solennemente il prologo. La punizione d'Aiace sarà per tutti, anche per il suo nemico Odisseo, una lezione di *σωφροσύνη*. Perciò la dèa mostra a Odisseo la follia dell'eroe: egli, dopo aver visto quello spettacolo miserando, dovrà raccontarlo a tutti i Greci (vv. 65-66). Odisseo sa intendere l'insegnamento di Atena: anche prima che la dèa lo svolga nel suo ultimo e più solenne avvertimento, egli pronunzia le parole sublimi dei vv. 121 sgg.: « Ma io ho compassione di lui, benchè sia mio nemico, perchè è infelice, perchè è legato a una sventura

---

[1] Il presente articolo fa parte d'un volume in corso di pubblicazione presso l'editore Principato.

[2] *τοὺς κακούς* vuol dire proprio « gli empi » in opposizione a *τοὺς σώφρονας* del verso precedente; e comprende, dunque, contro quello che crede il Pohlenz (*Griech. Trag.*, II, 59), anche Aiace.

fatale: io considero il mio destino non meno del suo. Io vedo che noi non siamo nient'altro che fantasmi, finchè viviamo, o vane ombre ».

Le colpe di Aiace, accennate genericamente nel prologo, sono spiegate e chiarite dal messaggero mandato da Teucro, che riferisce (vv. 748 sgg.) le rivelazioni di Calcante. Due volte l'eroe ha offeso gli dèi. La prima volta, proprio sul punto di partire per la guerra. Suo padre Telamone gli aveva dato un saggio consiglio: « Figlio mio, aspira a vincere con la lancia, ma a vincere sempre con l'aiuto della divinità ». Il figlio aveva risposto « da orgoglioso e da stolto »: « O padre, con l'aiuto degli dèi, anche chi non vale nulla, ugualmente può vincere. Ma io, anche senza di loro, ho fiducia di acquistare questa gloria ».

Nonostante quest'empietà, Atena lo aveva ancora aiutato. Ma un giorno che la dèa eccitava il suo ardore guerriero e gli gridava di volgere contro i nemici le mani sanguinose, Aiace le aveva dato una « terribile, inaudita risposta »: « O dèa, sta' pur vicina agli altri Argivi: dove sono io, non saranno rotte le schiere ». Con queste parole, l'eroe s'è attirato l'odio implacabile della dèa: egli, uomo, ha avuto pensieri più che umani (v. 777).

Atena è, dunque, la dèa della suprema saggezza, e non poteva esser altro per Sofocle; non la divinità malefica e crudele che alcuni vogliono vedere in lei.[3] Essa ama Odisseo perchè è saggio e pio, odia Aiace perchè è dissennato ed empio. Nonostante la prima colpa di Aiace, essa ha continuato a proteggerlo e ad aiutarlo; soltanto quando ha veduto che il suo orgoglio e la sua empietà sono senza freno, lo ha punito con la follia e col disonore.

Nessun caso di responsabilità morale fu mai formulato così chiaramente da Sofocle: della colpevolezza di Aiace non è lecito dubitare. Pure, la questione morale è posta dal poeta quasi fuori del dramma: soltanto nel prologo, che è in certo modo *ante tragoediam*, e nel racconto del messaggero. Tecmessa, il Coro, Teucro, Odisseo, in tutta la tragedia, non considereranno mai Aiace un colpevole. Tecmessa e il Coro metteranno in rilievo, sì, il carattere duro e

---

[3] Sia citato per tutti il Rohde (*Psyche*[6], II, 381, n. 1): « Ma non si cura affatto egli, il poeta religioso, di additare una ragione o uno scopo, in un qualunque senso, morale, della vendetta della dèa ». Il Rohde e gli altri che pensano come lui non arrivano a concepire che l'empietà sia una colpa. Ma per Sofocle era la massima delle colpe, come la pietà religiosa (*Filottete*, vv. 1441-1442) la massima delle virtù.

orgoglioso dell'eroe, ma non ricorderanno mai la sua colpa contro gli dèi.[4] Al più, il Coro lamenterà la sua inimicizia contro gli Atridi, « la passione funesta » del suo odio (vv. 931-933), ma soltanto perchè ha spinto Aiace alla morte; come prima lamentava « la follia mandatagli dalla divinità » (v. 611), senz'accusare nè biasimare l'eroe. Odisseo e Teucro non faranno che esaltarne il valore incomparabile; al motivo dell'orgoglio e dell'empietà non accenneranno nemmeno. Gli stessi Atridi, così malevoli contro l'eroe, biasimeranno aspramente il suo orgoglio, la sua prepotenza, la sua disobbedienza; ma nemmeno essi, negando il diritto di Aiace alla sepoltura, ricorreranno a un argomento pur così comodo, come quello dell'empietà.

Nella tragedia, effettivamente la colpa dell'eroe sembra impallidire fin quasi a svanire. La ragione di questo è una sola: il poeta ha voluto mettere in rilievo l'infelicità dell'eroe, non la sua colpa. La colpa, per Sofocle uomo morale e uomo pio, resta pur sempre indiscutibile. Ma Sofocle poeta vuole esaltare l'eroe, di cui sente grandissimo, come poeta, il fascino. Per questo, egli mette nell'ombra più che può la colpa d'Aiace. Sofocle non è stato mai più δεξιός che in questo suo far apparire una colpa come una sventura, e come una sventura soltanto.

Ma, lodata, com'è giusto, la sua abilità, bisognerà lodare ben altro. È maraviglioso che Sofocle, il credente, il poeta greco, con Pindaro, più ossequente alla religione tradizionale, esalti la magnanimità di Aiace, che è empia. A nessuno può sfuggire la simpatia del poeta per Aiace: non meno che Antigone, egli ama questa sua creatura poetica. Sofocle si rivela, in questo, non meno di Aiace stesso, magnanimo. Quest'uomo, in cui la cecità di alcuni critici moderni ha veduto soltanto un Fariseo vissuto all'ombra dei templi, pago soltanto di cerimonie, di riti, di sacrifici sugli altari d'innumerevoli dèi maggiori e minori, qui si rivela un uomo superiore che sa guardare oltre il mondo chiuso della sua fede. L'empio Aiace, che la sua fede condannava, parlava fortemente al suo cuore. Così egli finì per esaltare non la religione pur così amata, ma la magnanimità, sia pur colpevole, di Aiace. E, dopo avere espressa nel prologo la sua religiosità profonda, credè di poter abbandonarsi ad esaltare la grandezza

[4] Fa eccezione il v. 970, dove Tecmessa dice: « Egli è morto, vittima, non per gli Atridi, ma per gli dèi ». Ma Tecmessa non vuol affermare la colpa di Aiace; vuol mostrare che gli Atridi non hanno ragione di gioire nè d' insuperbire.

del suo eroe. E forse non s'accorse nemmeno che il dramma, annunziato come dramma religioso, diventava un dramma soltanto umano: che la religione s'ecclissava davanti alla poesia.

II

Il primo problema che si presenta inevitabilmente al lettore dell'*Aiace* è quello dell'unità della tragedia. A v. 865 Aiace muore; e il dramma continua ancora per più di cinquecento versi con i contrasti per la sepoltura dell'eroe. Il lettore ingenuo ha innegabilmente l'impressione che, con la scomparsa di Aiace dalla scena, l'interesse maggiore della tragedia sia finito, e che questa contenga, in realtà, due drammi diversi: il dramma di Aiace vivo e il dramma di Aiace morto.

Qui ancora una volta, come nel caso dell'*Antigone*, bisogna distinguere tra unità logica e unità estetica. L'unità logica è innegabile e indiscutibile. Basta intitolare la tragedia, com'è stato osservato,[5] anzichè *Aiace*, *La morte di Aiace*, che è anch'esso un titolo antico, attribuito a Dicearco. La morte dell'eroe è, infatti, il contenuto della tragedia: la morte, con tutto quello che la precede e la segue, è la *sacra historia* che il poeta ha preso a trattare. Ed è giusto osservare che la prima parte del dramma presuppone già la seconda. Aiace, prima di morire (vv. 824 sgg.), chiede a Zeus il favore che il suo cadavere non sia dato in pasto agli uccelli e ai cani, ma sia sepolto onorevolmente. La preghiera dell'eroe lega la seconda parte della tragedia alla prima.

Ancora. Aiace ordina a suo fratello Teucro, per mezzo del Coro (vv. 565 sgg.), di proteggere Eurisace e di condurlo in patria, presso Telamone. Il Coro non eseguirà l'ordine; ma Teucro, nella seconda parte del dramma (vv. 1171 sgg.; vv. 1409 sgg.), si occuperà del bambino, proclamandosi suo protettore.

Infine, vi è un personaggio, Odisseo, che, come Emone nell'*Antigone*, sembra avere il compito di legare la seconda parte del dramma alla prima. Egli appare in due scene: nel prologo e nell'esodo; e

---

[5] Pohlenz, op. cit., I, 181. Contro il Pohlenz si potrebbe, però, pur sempre osservare, sottilizzando, che, intitolando il dramma *La morte di Aiace*, si dava importanza alla morte, non alla sepoltura, cioè alla prima parte del dramma, non alla seconda.

le due scene evidentemente si rispondono. Nella prima, egli mostra pietà di Aiace folle; nella seconda, lotta perchè siano resi gli onori funebri al suo cadavere. Nella prima, assiste all'umiliazione del suo nemico; nella seconda, egli stesso lo onora e lo rivendica dopo la morte. E certo non è senza motivo, com'è stato osservato,[6] che Aiace, morendo, maledica gli Atridi, ma non comprenda più nelle sue imprecazioni quell'Odisseo già tanto insultato prima. La dimenticanza può parer singolare, ed è intenzionale: il poeta, scrivendo l'ultimo monologo di Aiace, pensa già al generoso intervento di Odisseo nell'esodo.

Queste considerazioni bastano certo a far giustizia delle soluzioni violente in altri tempi proposte, oggi abbandonate da tutti o quasi da tutti: da quella estrema che negava addirittura l'autenticità della seconda parte, attribuendola a Iofonte,[7] a quella meno violenta, ma arbitraria e incontrollabile, di chi attribuiva la seconda parte al poeta stesso, che l'avrebbe, però, scritta a molti anni di distanza dalla prima, in occasione d'una seconda rappresentazione,[8] a quelle, infine, più complicate, ma ugualmente fallaci, che volevano distinguere, nella stessa seconda parte, tra scene rimaneggiate e scene lasciate intatte dal presunto rimaneggiatore.[9]

Le ragioni già esposte, irrefutabili, dispensano dall'esame di altre meno buone ragioni, che pur contengono qualche parte di verità, addotte per giustificare la seconda parte: l'importanza che aveva per i Greci il seppellimento d'un morto, l'interesse patriottico di glorificare l'eroe eponimo d'una tribù ateniese, la necessità di rivendicare l'onore del protagonista. Queste ragioni non si possono mettere del tutto da parte, eppure non sono persuasive. Meno persua-

---

[6] Dal Dalmeyda, *Revue des études grecques*, 1933, 10. Ma era già stato osservato dall'Allègre (*Sophocle*, 54, n. 8).

[7] Bergk, in *Griech. Literaturgesch.*, III, 378 sgg.

[8] Van Leeuwen (*Commentatio de Aiacis Sophocleae authentia et integritate*).

[9] Così H. Hoadley (*The authenticity and date of the Soph. Aiax verses 1040-1420*, Dissertazione Lancaster, 1909) sostiene che sia stata rimaneggiata tutta la seconda parte, tranne l'esodo; invece M. Norsa (*Studi it. di Fil. class.*, 1920, 327 sgg.) ritiene non sofocleo l'esodo, sofoclei i due contrasti di Teucro con Menelao e Agamennone. La Norsa, buona conoscitrice del linguaggio e dello stile di Sofocle, ha pienamente ragione contro l' Hoadley nel sostenere l'autenticità dei contrasti. Ma non convincono, invece, le ragioni da lei addotte per sostenere la non autenticità dell'esodo, che è sofocleo in tutta la sua essenza.

sivo ancora è il tentativo, che pur è stato fatto,[10] di dimostrare che « il punto culminante » del dramma non sarebbe nella morte di Aiace, ma nella decisione relativa ai funerali, nel giudizio che salva Aiace dal disonore: il vero argomento della tragedia non sarebbe la morte di Aiace, ma la sua consacrazione ad eroe. Contro dimostrazioni paradossali del genere, è facile osservare che della consacrazione ad eroe, del culto dell'eroe Aiace, nella tragedia non si parla affatto; e che Aiace, prima di morire e con la sua stessa morte, ha rivendicato egli stesso il suo onore.

Ma, se l'unità logica è indiscutibile, non si può dire lo stesso dell' unità estetica. Quando si dice che « soltanto il sentimento moderno può negare l'unità del dramma »,[11] si dice cosa non vera, e si confonde deplorevolmente unità logica con unità estetica. Proprio la mancanza d'unità estetica rimproverava, invece, al poeta già l'antico scoliasta. Egli annotava a v. 1123: « Questi sofismi non sono propri della tragedia; desiderando prolungare l'azione dopo la morte dell'eroe, il poeta cade nella frigidità e perde il pathos tragico ». Non si poteva dir meglio: questo non è il giudizio di un Bizantino; ma rispecchia certamente la grande critica alessandrina. Ed è il giudizio di ogni lettore che legga la tragedia senza preconcetti,[12] senza proporsi fin da principio di difendere il poeta a qualunque costo. La seconda parte del dramma è veramente una *melancholy anticlimax*, com'è stata giustamente definita.[13] La stessa di-

---

[10] Jebb (*Aiax*, Introd., XXIX sgg.). Il paradosso del Jebb provocò la discussione sul « punto culminante della tragedia greca » (Campbell, in *Mélanges Weil*, 17 sgg.). La discussione era mal posta, perchè confondeva la *climax* dell'azione con la *climax* estetica, che possono coincidere o non coincidere. Anche i paragoni shakespeariani del Campbell sono infelici: la *noble passion* di Macduff nel *Macbeth* commuove profondamente, mentre la seconda parte dell'*Aiace* lascia freddi. Il Campbell vedeva, però, assennatamente « il punto culminante » nella morte dell'eroe; e così l' Olivieri (*Studi it. di Fil. class.*, 1899, 185 sgg.), il quale aderiva addirittura all'opinione del van Leeuwen sul rimaneggiamento.

[11] Pohlenz, op. cit., I, 181.

[12] L' Haigh (*The tragic Drama of the Greek*, 188), giustamente dava ragione allo scoliasta e giudicava i contrasti oratori della seconda parte, nonostante il loro indiscutibile effetto teatrale, inferiori al livello ordinario della poesia sofoclea.

[13] La definizione è di A. Platt (*Cl. Rev.*, 1911, 101). Non è, però, accettabile l'opinione del Platt che ritiene la seconda parte dovuta alla necessità di portare nuovamente sulla scena Odisseo, dando così sviluppo, alla fine del

versità e speciosità dei motivi addotti dai critici per dimostrare l'unità, prova che essi sentono, sia pure inconsciamente, di aver torto: si è perfino sottilizzato che, dopo la morte di Aiace, lo stesso attore che faceva la parte di Aiace, il protagonista, deve fare la parte di Teucro, di modo che Aiace stesso, morto, continuerebbe a difendere sè stesso. E veramente gli stessi difensori più calorosi dell'unità parlano poi anch'essi d'una « prima parte » e d'una « seconda parte » del dramma. Non è proprio questa divisibilità in due parti diverse una prova della mancanza d'unità?

Io non dirò che nella seconda parte della tragedia manchi ogni poesia: sarebbe ingiusto. Ma v'è un'altra poesia, assai minore di quella della prima parte. Gli argomenti validi per dimostrare l'unità logica, non sono certo sufficienti a dimostrare l'unità estetica: perchè il dramma, nella sua prima parte, è tutto fatto per la figura di Aiace, è proprio il dramma dell'anima di Aiace. Lo stesso titolo *La morte di Aiace*, in sè legittimo, sarebbe infinitamente meno giusto di quello di *Aiace*, che era il titolo delle didascalie, com'è detto espressamente nell'*ὑπόθεσις* della tragedia.

La seconda parte del dramma, con i suoi tre contrasti (tra Menelao e Teucro, Agamennone e Teucro, Agamennone e Odisseo), è più scenica, più mossa, della prima, e certo cerca di compensare proprio con questo movimento la staticità della prima parte, dove l'azione è quasi nulla, perchè il dramma è tutto intimo e psicologico. E non si nega che le scene della seconda parte possano conservare intatto fino alla fine l'interesse dello spettatore, perfino dello spettatore moderno: non si ha motivo, per esempio, di non credere all'esperimento d'una rappresentazione tenuta all'Università di Cambridge nel 1882,[14] come non si nega fede a Libanio,[15] quando ci attesta che quelle scene facevano piangere la gente in teatro. Ma soltanto bisogna riconoscere che esse sono infinitamente meno poetiche di quelle della prima.

Il commo fra Tecmessa e il Coro dopo la morte dell'eroe, pur non troppo superiore, nell'insieme, alle lamentazioni usuali del genere, contiene ancora qualche tratto di straordinaria bellezza. Così Tecmessa conclude il suo primo lamento con parole altissime (vv. 923-924):

---

dramma, al suo carattere. Tra l' Odisseo del prologo e l' Odisseo dell'esodo, non c' è, in realtà, nessuno sviluppo, nè contrasto.

[14] L'esempio è citato dal Jebb (op. cit., XLV, nota).

[15] IV, 454.

« O infelice Aiace! Quale tu eri e quale sei ora! Anche presso i tuoi nemici sei degno d'essere pianto! ». Ed essa dimostrerà di comprendere Aiace, dopo ch'è morto, assai meglio che non lo comprendesse quand'era vivo (vv. 965-967): « Egli è morto, dando più dolore a me che gioia ai suoi nemici, ma soddisfatto: poichè egli ha ottenuto quello che desiderava, la morte ch'egli voleva ».

Queste e simili bellezze si trovano ancora nel commo, come pure nella scena seguente, nella lamentazione di Teucro sul cadavere del fratello: ma queste due scene chiudono veramente la prima parte del dramma, non iniziano la seconda, che comincia a v. 1047 con l'apparire sulla scena di Menelao. Quando Teucro dice (vv. 1006-1007): « Dove posso andare, tra quali uomini, io che non ti ho portato nei tuoi mali nessun soccorso? », egli commuove profondamente. Ed è felicissima la rappresentazione del vecchio Telamone, di cui egli teme l'ira (v. 1011): « nemmeno quando egli è felice, ha lieto il sorriso ». È un verso solo; ma un verso nel quale il poeta ha rappresentato un uomo con un tratto solo, indimenticabile. Qualche verso dopo, la rappresentazione è completata (vv. 1017-1018): « un uomo irascibile, inasprito dalla vecchiaia, che per nulla si adira e viene a contesa ». Questo vecchio Telamone, presentato così di scorcio, si rivela davvero simile ad Aiace suo figliò; e Sofocle, psicologo finissimo. L'ombra del destino ancora incerto che gli pende sul capo, ma ch'egli vede con l'anima presaga, dà a Teucro una sua atmosfera poetica: egli sa che è un bastardo, e si vede già accusato dal padre di viltà e di tradimento, scacciato dalla sua patria, esule e ramingo.[16] E le ultime parole del suo discorso (vv. 1028 sgg.), che mettono in rilievo la somiglianza delle morti di Ettore e di Aiace, di Ettore legato al carro di Achille con la cintura donatagli da Aiace, di Aiace trafitto dalla spada donatagli da Ettore, sono piene di sconsolata tristezza. Gl'interpreti hanno considerato il passo quasi come un luogo comune, osservando che il poeta voleva illustrare la nota massima sui doni dei nemici, detta da Aiace a v. 665;[17] oppure hanno

[16] Sofocle qui sembra riassumere il suo *Teucro*, probabilmente anteriore all'*Aiace*, come l'*Antigone* è certo anteriore all'*Edipo a Colono* e il *Filottete a Troia* era certo anteriore al *Filottete* a noi conservato. Com' è noto, la preghiera di Polinice ad Antigone (vv. 1405 sgg. dell'*Edipo a Colono*) di dargli sepoltura, se si compierà la maledizione paterna, è un'allusione sicura, intenzionale, all'*Antigone*. E così pure i vv 1437 sgg. del *Filottete* sono chiara allusione a una tragedia anteriore di Sofocle, oggi perduta, il *Filottete a Troia*.

[17] ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα

tentato di espungere i versi, osservando incoerenze e contradizioni molto discutibili.[18] È sfuggito il tono del compianto umanissimo, certamente sofocleo, che accomuna insieme i due avversari d'un tempo. Il sentimento ispiratore di Teucro è quello stesso che ispira Odisseo nel prologo, quando dice che gli uomini non sono che vani fantasmi. Ma qui Teucro cerca negli dèi la spiegazione d'un destino che egli non sa spiegare (vv. 1035-1036): tutto è opera degli dèi. La tristezza diventa, così, rassegnazione. E, poichè qui, dietro Teucro, s'affaccia l'immagine stessa del poeta, noi intravvediamo quanto fosse semplice e profonda insieme la fede di Sofocle, per il quale era fede anche la superstizione.

Nelle scene seguenti, che costituiscono la seconda parte del dramma, si potrà certo ammirare l'abilità del poeta nel tratteggiare due contrasti in sè quasi uguali con colori differenti. Menelao e Agamennone vogliono la stessa cosa: impedire che Aiace sia sepolto. Ma appaiono alquanto diversi e si servono di ragioni diverse. Menelao è molto più odioso: egli si mostra soprattutto vile, quando si dice contento di poter comandare ad Aiace morto, non avendo potuto comandare ad Aiace vivo (vv. 1067-1068), o quando si vanta (vv. 1086-1087) che, come una volta Aiace era insolente e prepotente, così ora può esser lui altero a sua volta. E le massime sulle leggi che devono essere fondate sul timore caratterizzano bene lo Spartano, il cittadino d'una città che al Timore aveva elevato un tempio.[19] Alcune di queste massime non sono in sè cattive; ma il Coro scopre subito l'ipocrisia di colui che le pronunzia (vv. 1091-1092): « O Menelao, dopo aver posto saggi precetti, non ti rendere tu stesso colpevole di oltraggio ai morti ».

Agamennone è forse anche più violento di Menelao: minaccia di frustare Teucro con parole di feroce sarcasmo (v. 1255). Ma non è vile; anzi rivendica il suo valore con fiere e non indegne parole (v. 1237): « Ma dov'è andato, o stato Aiace, ch'io non ci fossi? ». E s'appella alla giustizia, al voto dato contro Aiace dalla maggioranza dei giudici, all'intelligenza che deve valere più della statura e della forza bruta. Tutte queste ragioni potevano valere contro Aiace vivo, non valgono certo contro Aiace morto, nè dimostrano ch'egli non ha diritto alla sepoltura. Ma è evidente che il poeta riesce nel difficile

---

[18] Così R. Morstadt (*Beiträge zur Exegese u. Kritik d. Soph. Aias*, 30 sgg.); Nauck; M. Norsa (op. cit., 339, nota).

[19] Plutarco, *Cleomene*, 9.

compito di ripetere due volte lo stesso contrasto cambiando leggermente le tinte. Il motivo dello sdoppiamento è stato chiaramente veduto dai critici: [20] l'effetto drammatico e scenico sarebbe stato molto maggiore, se Teucro, dopo un contrasto con esito per lui sfavorevole, riusciva finalmente a vincere, con l'aiuto di Odisseo, in un altro contrasto. I due contrasti, separati da un canto corale, mettono in assai maggior rilievo che non avrebbe fatto un contrasto solo, la devozione e l'eroica tenacia di Teucro. La ragione dello sdoppiamento è, dunque, la stessa che spinse il poeta a sdoppiare le scene della guardia nell'*Antigone*, cioè a far seppellire due volte Polinice. L'improvvisa apparizione di Odisseo, che viene quasi come un *deus ex machina* a risolvere l'insolubile contrasto, è un altro abilissimo colpo di scena.

Riconosciuta la grande abilità del poeta, bisognerà però affrettarsi a riconoscere che da queste scene la poesia è assente; esse sono fatte unicamente per il palcoscenico. Poteva piacere allo spettatore ateniese del V secolo che Agamennone, proprio come se si trovasse in tribunale, rifiutasse a Teucro il diritto di discutere, affettando di considerarlo uno schiavo e invitandolo a far comparire al suo posto un suo *προστάτης* (vv. 1259-1261). Al medesimo spettatore ateniese sarà certo piaciuto che Agamennone, rimproverando a Teucro di parlare la lingua di sua madre, lo consideri un « barbaro » e affetti di non intendere una lingua « barbarica » (che è, poi, il greco stesso di Teucro!). Ma questi singolari anacronismi non possono piacere a noi: non perchè anacronismi, ma perchè indizi sicuri che qui il poeta ha composto a freddo due tratti d'eloquenza, che con la poesia non hanno nulla a che fare. Se questi anacronismi segnano le stonature peggiori, i discorsi, nel loro insieme, sono razionalistici e oratorî, cioè impoetici. Teucro si mette allo stesso livello degli avversari, e ribatte argomento per argomento: certo dibattiti di questo genere dovevano piacere ai frequentatori appassionati dei tribunali e della Pnice.

Molto commovente è, invece, la breve scena che separa i due contrasti, come a staccarli e a romperne la monotonia: in essa, Teucro fa avvicinare il piccolo Eurisace al cadavere, gli fa posare la mano sul capo del padre, mentre egli stesso, Tecmessa e il bambino, supplici, si tagliano una ciocca di capelli per l'offerta rituale al morto. Qui la commozione nasce, più che dalla poesia, dalle cose stesse: il

[20] T. v. Wilamowitz, *Die dramatische Technik des Sophokles*, 67.

poeta ci presenta sulla scena uno spettacolo terribile e pietoso insieme, e le imprecazioni di Teucro lo rendono ancora più terribile.

A questa scena fa riscontro l'ultimissima scena della tragedia: quella nella quale Teucro invita Eurisace a toccare con tenerezza il corpo del padre e ad aiutar lui a sollevarlo, « poichè le vene ancora calde gli fanno esalare il nero sangue » (vv. 1411-1412). Qui non c'è poesia, ma soltanto orrore; e si pensa non senza stupore che i Greci sopportavano queste scene, pur non sopportando di vedere sul teatro le morti e le uccisioni. Evidentemente soltanto una ragione religiosa, il pensiero che la morte fosse una contaminazione, non umanità nè delicatezza di sentimento, li spingeva a evitare tali spettacoli. Ma la scena finale dell'*Aiace*, come quella finale dell'*Edipo re*, o l'accecamento di Polimestore nell'*Ecuba* euripidea, dovrebbero bastare a disingannare una volta per sempre quanti parlano ancora della bellezza maestosa e scultorea, del pathos armonioso della tragedia greca.

Molto superiore poeticamente ai due contrasti è la scena di Odisseo che viene a risolvere la contesa. La nobiltà morale dell'eroe dà elevatezza alla fine della tragedia: l'esodo ha la poesia del pathos morale. Odisseo dice subito parole indimenticabili (v. 1347): « Io, sì, l'odiavo, ma quando odiarlo era una cosa nobile ». Questo basta a condannare gli Atridi definitivamente. Infatti, l'eroe ammonisce severamente Agamennone, che si maraviglia com'egli non s'affretti a trionfare del morto: « Non godere, o Atride, di vantaggi indegni » (v. 1349). Perfino Agamennone diventa più nobilmente umano: « A chi è signore assoluto, non è facile essere pio » (v. 1350). Ed è bellissimo il seguito della sticomitia (vv. 1354-1357):

Ag. – Ricordati a quale uomo fai questo benefizio.
Od. – Egli era mio nemico, ma era valoroso.
Ag. – Che cosa farai mai? Rispetti così un nemico morto?
Od. – Il suo valore vince di gran lunga la sua inimicizia.

E Odisseo, dopo che Agamennone ha ceduto, annunzia solennemente a Teucro che egli è, ormai (v. 1377), tanto amico di Aiace quanto, prima, gli è stato nemico. Questo suo sentimento nobilissimo e umanissimo non è greco, ma è sofocleo. Per intendere fino in fondo il contrasto tra queste parole di Odisseo e l'etica greca comune, basterà ricordare un passo della *Ciropedia* di Senofonte: [21] il padre di Ciro insegnerà al figlio che per vincere i nemici l'uomo deve abituarsi ad

[21] I, 6, 27-30.

essere « insidioso, simulatore, ingannatore, fallace, ladro, rapinatore » ; e alla maraviglia di Ciro, il padre risponderà che, così agendo, egli sarà « giustissimo » verso il nemico. Ancora per l'etica senofontea, dunque, era « giustizia » fare il male, e in modo così ignobile, ai propri nemici. Sofocle, se proprio non anticipa in tutto l'etica di Platone, certamente la precorre: non era certo ancora legge per lui che patire un'ingiustizia è meglio che farla, che non bisogna mai rendere il male neppure quando si è ricevuto. Ma tra la sua morale e quella comune, c'è un abisso: egli ha già compreso che il valore, la sventura, la morte esigono rispetto sempre; che la debolezza e la caducità umana accomunano gli uomini, superando l'antitesi perennemente posta dall'etica greca comune tra i due mondi chiusi degli amici e dei nemici. Per questo, il suo Odisseo è profondamente umano. E dalla sua umanità, dalla sua moralità superiore, trae la sua poesia l'esodo della tragedia.

Ma riconoscere questi pregi non deve distogliere da ciò che nel dramma è essenziale e che ha un valore poetico più grande. In fondo, come la colpa, così la rivendicazione di Aiace, è un elemento secondario per il poeta; Odisseo stesso è un personaggio secondario.

Il dramma è tutto in Aiace, nell'anima di Aiace. Con un tratto geniale il poeta ha respinto il giudizio delle armi, la follia, la strage delle greggi, nell'antefatto del dramma. La sua tragedia è la tragedia di Aiace savio, non quella di Aiace folle: Aiace folle ci apparirà per un momento, e per un momento soltanto, nel prologo. Così il dramma è quasi senz'azione: esso è il dramma greco più libero dal peso della materia mitica. Anche nell'*Edipo re*, parecchi anni dopo l'*Aiace*, il poeta respingerà tutta la materia mitica nell'antefatto della tragedia: argomento dell'*Edipo re* non saranno i delitti di Edipo, ma i suoi sentimenti quando s'accorge a poco a poco d'averli commessi. Pure, nell'*Edipo*, l'inchiesta, con le sue vicende, con i testimoni portati sulla scena e messi a confronto, è pur sempre un intreccio drammatico, un « fatto », che costituisce la trama del dramma. L'*Antigone* stessa, che pure è tutta costruita attorno a un personaggio, è ricca esteriormente di avvenimenti, di sorprese, d'intreccio: a un lettore un po' sordo alla poesia può avvenire che l'intreccio, le vicende del dramma, lo distolgano dalla contemplazione di ciò ch'è essenziale, e ch'egli non intenda fino in fondo la smisurata grandezza d'Antigone. Nell'*Aiace*, questo non può avvenire. In questa tragedia senz'intreccio, il lettore più disattento sente che il dramma di Aiace è tutto intimo e spirituale.

Aiace è, come Antigone, chiuso nel suo eroismo; ancora più chiuso, se è possibile. Se Antigone ancora contrastava col tiranno, Aiace non sente il bisogno di contrastare con Tecmessa e col Coro. A Tecmessa non rivolge mai nemmeno la parola, se non per darle ordini, o per respingere i suoi lamenti come un fastidio. Così la passione d'Aiace ci si rivela in quattro monologhi: si ha il diritto di chiamarli monologhi, anche se l'eroe parla in presenza di Tecmessa e del Coro e prende tra le braccia il bambino, perchè tali sono veramente: Aiace parla per sè, non per gli altri. Agli altri, l'eroe non ha nulla da dire. Aiace non sa esprimere la sua anima se non col monologo. In questi quattro monologhi sta, dunque, tutto il dramma. Tutto il resto è secondario.

Secondario è perfino il bellissimo prologo, che per rapidità, concitazione, ardimento, merita di essere paragonato a quello dell'*Antigone*. Il poeta ci presenta tre figure tra loro contrastanti: Atena impassibile nella sua maestà divina, lieta che un empio sia stato punito; Aiace folle, crudele nella gioia della vendetta che crede d'aver compiuta; Odisseo assennato e pio, che ha compassione della rovina del suo nemico. Tutta la scena è grandiosa; anche le frasi del poeta hanno un loro particolare ardimento: Odisseo spia le orme del suo nemico come una cagna laconica; il suono della voce di Atena risuona nel suo cuore come quello della tromba guerriera.

Nella scena dominano i contrasti: contrasto dell'infinita potenza divina con l'infinita debolezza degli uomini, anche degli uomini straordinariamente forti come Aiace; contrasto tra la gioia chiusa di Atena, ironica fino a parer crudele, e la gioia aperta, folle, pietosissima di Aiace; contrasto tra Odisseo, l'eroe della misura e della saggezza, e Aiace, l'eroe orgoglioso ed empio. Nè si creda che quest'ultimo contrasto sia tutto a vantaggio di Odisseo; se pur sigilla la sua figura d'un'impronta sublime di nobiltà. Quando la dèa invita Aiace a uscire dalla tenda, Odisseo le raccomanda di non farlo uscire (v. 74), e poi due volte (vv. 76 e 80) ancora ripete che gli basta che Aiace resti nella tenda, e soltanto si dà pace quando la dèa gli promette che lo renderà invisibile. Odisseo ha paura di Aiace; anche la dèa gli dice (v. 75): « Taci, non aver paura ». Odisseo è un valoroso: egli ha paura di Aiace perchè è folle, non ne avrebbe paura se fosse savio, come spiega egli stesso (v. 82). Noi non abbiamo nessun motivo di non credere alle sue parole; eppure, sentiamo confusamente che Aiace è più grande di lui, perchè Aiace non avrebbe avuto paura di nessuno, nè di un nemico savio nè di un nemico folle. La paura di

Odisseo non è vigliaccheria, è saggezza; ma noi sentiamo, questa volta, che c'è qualche cosa di superiore perfino alla saggezza.

Con la paura di Odisseo, il poeta ha preparato l'entrata in scena del protagonista, rendendola grandiosa e commovente: di questo s'accorse già con finezza l'antico scoliasta. Ma ripetere quello che diceva lo scoliasta, non basta, per sentire tutta la grandezza di questa scena sofoclea. Il poeta ha voluto dire, fin dalla prima scena del dramma, fin da quando Atena è presente, che il giudizio dei Greci è stato ingiusto, che Aiace, non Odisseo, è l'eroe più forte. Per questo, anche se Odisseo dirà poi le parole sublimi (vv. 121-126), che, con quelle conclusive di Atena (vv. 127-133), chiudono il prologo, resta, di fronte ad Aiace, un personaggio secondario.

I contrasti sono portati al grado estremo anche nei particolari. Aiace, appena venuto sulla scena, saluta subito la dèa (vv. 91-93): « Io ti saluto, o Atena; io ti saluto, figlia di Zeus: sei venuta in buon punto! Io ti colmerò di spoglie d'oro, per ringraziarti di questa mia preda ». E crede di aver fatto prigioniero Odisseo, e vuol legarlo a una colonna e fargli sanguinare il dorso con le frustate, prima di farlo morire. E, prima d'andarsene, dice ancora alla dèa (vv. 115-116): « Io ti prego di essere sempre la mia alleata, come sei stata oggi ». L'eroe così ci appare degno soltanto di simpatia e di pietà: la sua colpa sembra già svanita. Dopo ch'egli è rientrato nella tenda, Atena stessa smette il tono di scherno e d'irrisione, e soltanto esalta solennemente la potenza degli dèi (vv. 118-120): « Tu vedi, Odisseo, la potenza degli dèi com'è grande! Quale uomo si sarebbe potuto trovare più avveduto di costui, più valoroso nelle imprese al momento opportuno? ». E rispondono completamente alla nostra attesa e alla nostra compassione, se pure per l'etica greca singolarissime, se pure non greche, ma sofoclee, le parole famose di Odisseo (vv. 121-126): « Io non ne conosco nessuno. Ma ho compassione di lui che è infelice, benchè sia mio nemico: perchè egli è legato a una fatale sventura e io penso non meno al mio che al suo destino. Io vedo che noi siamo, quanti viviamo, nient'altro che fantasmi, o vane ombre ». La sentenza finale, greca e pindarica, non deve far dimenticare l'originalità di quello che precede: il sentimento dell'umana compassione anche per il nemico, che nasce dal senso dell'infinita debolezza umana. Sofocle qui ha sentito, per la prima volta nel mondo greco, il senso della fraternità umana nell'infelicità e nel dolore.

Aiace è, dunque, nel prologo, condannato, sì, ma anche compianto. E, se ha errato il sentimento moderno quando ha voluto ve-

dere in Atena una divinità malefica e crudele, quando ha protestato contro i colori « troppo crudi » con i quali il poeta l'ha ritratta, l'errore è scusabile e spiegabile: ad esso ha dato occasione il poeta stesso, assai più poeta che moralista e teologo, perchè ha sentito fortemente per Aiace quella compassione che Atena non sentiva.

Ma l'*Aiace* è il dramma di Aiace savio, non dell'Aiace folle del prologo. E, se l'Aiace folle ispira compassione, l'Aiace savio non chiede nè ispira compassione, ma soltanto ammirazione. Per questo, il prologo, pur bellissimo, è secondario: esso è, se non *extra tragoediam*, certo *ante tragoediam*.

Le scene che seguono, la parodo, il commo fra Tecmessa e il Coro, il lungo racconto di Tecmessa, non servono che a uno scopo solo: preparare l'entrata in scena di Aiace rinsavito. Dopo la breve apparizione del prologo, la tragedia va avanti per duecento versi senza che Aiace compaia. Ma di Aiace si parla continuamente, esclusivamente: egli domina la scena, assente, come se fosse presente. E si ha l'impressione d'una straordinaria grandezza, e si ha l'ansia ch'egli finalmente compaia. L'impressione della grandezza s'era già avuta, per un istante, nel prologo, quand'egli appariva con una sferza insanguinata in mano e voleva sferzare Odisseo: Sofocle è psicologo così grande, da far balenare un carattere pur da poche parole di un folle. Ma era una grandezza quasi più fisica che morale: una grandezza troppo unita con la violenza e con la follia. Ma ora, a poco a poco, la grandezza morale dell'eroe si rivela tutta: il Coro e Tecmessa non fanno, con i loro discorsi, che aumentarla, che rendere ansiosa la nostra attesa. Il Coro dirà subito che Aiace (v. 154) appartiene alle « grandi anime » soggette all'invidia. La lotta di Aiace contro i suoi nemici è quella dell'avvoltoio contro gli uccelli deboli e paurosi: « Tali uomini (vv. 164 sgg.) fanno clamore contro di te; e noi non abbiamo la forza di respingere questi attacchi senza di te, o signore. Quando sono sfuggiti al tuo sguardo, essi gridano come schiere di uccelli. Ma subito, se tu apparissi, atterriti dal grande avvoltoio, si acquatterebbero silenziosi, senza più voce ».[22]

---

[22] Importa fino a un certo punto osservare che il poeta qui adopera una comparazione già usata da altri: essa si trova già in Omero (*X*, 302), e in Alceo, *fr.* 27, che certo Sofocle ha presente. Più importa notare che qui Sofocle si solleva a maggior altezza poetica dei suoi predecessori. Il paragone è appena accennato; poi diventa tutt'uno con la cosa paragonata, come non avviene nè in Omero, nè in Alceo. Aiace è, senz'altro, « il grande avvoltoio ». L'immagine di Sofocle è sintetica, potente: si direbbe eschilea.

Poco dopo seguirà il racconto orribile che farà Tecmessa della strage delle greggi (vv. 232 sgg.), con i particolari dell'uccisione dei due montoni, che l'eroe crede siano gli Atridi: « prese due montoni dai piedi bianchi, all'uno falciò la testa e la punta della lingua e le gettò via; l'altro, lo legò, tenendolo diritto, a una colonna, prese la grande sferza dei cavalli, e con la doppia frusta sibilante lo colpiva, e lo ingiuriava con parole oltraggiose, che nessun uomo, ma un dio gli aveva insegnate ». Infine, Tecmessa c'informa che Aiace non è più in preda alla follia (vv. 257 sgg.): « Come Noto violento, dopo aver infuriato, senza più fulmini fulgidi, egli ha posa ». Ma non v'è da gioire: Tecmessa trattiene gl'impeti di gioia del Coro. « Ora » (v. 259), « tornato in senno, egli ha un nuovo dolore ». Aiace savio è, anzi, più infelice di Aiace folle. Aiace, nel suo delirio, come spiega Tecmessa (v. 272), godeva dei suoi mali; ora che la follia è cessata, egli è agitato da una terribile disperazione. Il Coro non sa comprendere come non sia tornata, con la ragione, la felicità, e allora Tecmessa racconta più ordinatamente la follia dell' eroe e il suo rinsavimento (vv. 284 sgg.). Egli s'è levato nel cuor della notte, ha preso la spada per uscire. Tecmessa gli ha detto: « Che cosa fai, Aiace? Perchè esci, non invitato da nessuno, non chiamato da nessun messaggero, senz'aver udito nessuna tromba? Ora, tutto l'esercito dorme! ». Aiace ha risposto soltanto: « O donna, un bell' ornamento è alle donne il silenzio ».

Con queste sue poche dure parole, Aiace è già caratterizzato: il contegno che terrà poi davanti a Tecmessa non potrà più sorprenderci. Segue un nuovo racconto del massacro delle greggi: delle bestie decapitate, sgozzate, fatte a pezzi, degl'insulti a Odisseo e agli Atridi tra grandi scoppi di riso feroce. Poi, ritornato l'eroe nella sua tenda, la ragione è ritornata a poco a poco. Allora si colpisce la testa, grida, si getta inanimato tra gli agnelli sgozzati, si strappa i capelli. Resta a lungo senza dire una parola; poi, con orribili minacce, si fa dire da Tecmessa che cosa è avvenuto. Allora comincia a gemere come Tecmessa non l' ha mai sentito prima: dalla sua bocca escono lamenti sordi, inarticolati, ed egli, senza mangiare e senza bere, resta immobile tra le bestie uccise, meditando qualche sventura.

Il racconto della donna rivela la sua ingenua e affettuosa devozione, ma anche la grandezza dell'eroe. Vi sono particolari significativi. Tecmessa dice, dopo la risposta brusca della notte (v. 294): « Io compresi e tacqui ». Essa aveva compreso che con Aiace non si

poteva insistere, non si poteva parlare: essa che lo conosceva meglio di tutti. E, quando osserva che l'eroe non si è mai lamentato così, la donna aggiunge con affettuoso e ingenuo orgoglio (vv. 319-320): « Poichè egli riteneva sempre che simili lamenti fossero propri d'un uomo pusillanime e vile ». Aiace è così caratterizzato indirettamente; ma vive davanti ai nostri occhi come se già l'avessimo veduto.

Così, quando, subito dopo, risuonano dall' interno della tenda, le grida e i lamenti dell'eroe, l'ansia e la commozione del lettore non potrebbero esser maggiori: Sofocle si è mostrato grande psicologo, ritardando il più possibile l' effetto drammatico che voleva ottenere. Aiace prima piange sè stesso (v. 336), poi il figlio (v. 339). Il ricordo del figlio strappa a Tecmessa un grido umanissimo (vv. 340-341): « O me infelice! O Eurisace, a te grida! Che cosa agita mai nella mente? Dove sei tu mai? O me infelice! ». Essa ha fatto allontanare il bambino, affidandolo alla custodia dei servi, per paura che Aiace, nella sua follia, non gli faccia male; ma teme ancora, come se non fosse lontano abbastanza. Finalmente Aiace invoca il fratello (vv. 341-342): « Teucro io chiamo! Teucro dov' è? Sarà sempre a far preda! Ma io son rovinato! ».

Allora Tecmessa, un po' rassicurata, apre la tenda, e appare Aiace disteso tra i corpi ammucchiati delle bestie. Ancora delira un poco: egli parla d' un' ondata di sanguinosa tempesta che gli gira intorno e lo avvolge. Subito chiede ai marinai, ai suoi fedeli, di ucciderlo. È tornato a poco a poco in sè, allontanando gli ultimi assalti del delirio. E dice con crudele sarcasmo contro sè stesso (vv. 364 sgg.): « Tu vedi me, l'uomo ardito, il valoroso, l'intrepido nelle micidiali battaglie, come ho le mani terribili contro bestie che non fanno paura a nessuno! Ahimè, che obbrobrio! Come mi sono disonorato! ». A Tecmessa che cerca di calmarlo, intima di andarsene. Poi rovescia la sua ira sugli Atridi e su Odisseo: quest'ultimo è per lui « perpetuo artefice di tutti i mali », « il peggior rifiuto dell'esercito » (vv. 379-381): vorrebbe averlo davanti agli occhi: lo ucciderebbe, anche così ridotto! (v. 384). E invoca Zeus, l'antenato dei suoi antenati (v. 387 sgg.): vorrebbe uccidere Odisseo e gli Atridi, e poi morire. Poi ancora più ardentemente invoca la tenebra, ch'egli chiama « la sua luce », invoca l'Erebo perchè lo prenda per suo abitante. Egli si sente disonorato senza rimedio, per sempre (vv. 397-400): « nè verso la stirpe degli dèi nè degli uomini effimeri io sono degno più di volgere lo sguardo per attenderne aiuto ». Infine, saluta il mare, le grotte, le rive che l'hanno trattenuto così a lungo presso

Troia e che non lo vedranno più vivo; saluta le correnti dello Scamandro, che non vedranno più un eroe, egli dice orgogliosamente, « come Troia non ne vide mai l'uguale venuto dalla terra ellenica ». Ma il vanto ricorda subito all'eroe, per contrasto, il disonore presente: « ma ora, ecco che io giaccio a terra, disonorato ». Con queste parole il commo finisce.

L'Aiace del commo è quello che resterà nel resto della tragedia. Egli ha già tutte le caratteristiche che il poeta ha voluto dargli: la cupa rudezza, l'orgoglio, l'ardore della vendetta inappagata, l'odio contro i nemici, l'amore per il figlio, il tono altero e sdegnoso verso Tecmessa, un singolare attaccamento ai luoghi che sono stati testimoni delle sue imprese. In questo commo è già tutto Aiace, come nel prologo dell'*Antigone* è già tutta Antigone.

Il monologo seguente, il primo dei quattro che Aiace pronunzia, non farà che confermare l'impressione già avuta, che presentarci un Aiace ancora più orgoglioso, ancora più forte e più rude. Non mai un procedimento tecnico ha giovato all'arte come qui: la consuetudine dei tragici, e in modo specialissimo di Sofocle, di svolgere più ampiamente, nel più pacato ritmo giambico, il pathos già vibrante nei ritmi agitati del commo, qui maravigliosamente si adegua al rinsavimento graduale di Aiace.

Nel monologo, l'orgoglio e il desiderio di gloria dell'eroe acquistano contorni più netti. Suo padre Telamone, ritornando da Troia, riportò, giusto compenso al suo valore, Esione in moglie e gloriosa fama. Aiace, che è venuto a Troia « con forza non minore », che ha compiuto col suo braccio « imprese non minori » di quelle del padre, è, invece, ingiustamente disonorato. Contro il disonore che lo ha colpito, l'eroe reagisce con tutte le sue forze: egli afferma che, se Achille, vivo, avesse voluto offrire le proprie armi come premio di valore, non le avrebbe date ad altri che a lui. Ma questo non può bastare a consolarlo: il suo vanto è troppo in contrasto con la realtà delle cose. Gli Atridi hanno dato il premio « a un uomo capace di tutto »; Atena gli ha impedito di fare contro di loro la sua vendetta, e anzi gli ha tolto il senno e lo ha reso oggetto di scherno col massacro delle greggi: « Ed ora che cosa fare? », conclude Aiace tristemente (v. 457 sgg.). « Io sono manifestamente in odio agli dèi; mi odia l'esercito dei Greci, mi odia tutta Troia, tutta questa terra ». La sua disperazione si appunta in un angoscioso dilemma. Tornerà alla sua casa, di là dall'Egeo? Ma quale viso mostrerà a suo padre Telamone? Come questi potrà vederlo privo di quegli onori che ri-

portò un giorno egli stesso? Oppure assalire le difese troiane, gettarsi solo nella mischia, per compiere una grande impresa e morire? Troppa gioia ne avrebbero gli Atridi! l'una e l'altra alternativa sono, dunque, da respingere. Non resta che morire: questo è l'unico mezzo col quale potrà provare a suo padre ch'egli è veramente suo figlio. Sarebbe degenere, se preferisse vivere una lunga vita in mezzo alla sventura. Tutto il monologo si riassume e conclude negli ultimi due versi (479-480): « O gloriosamente vivere, o gloriosamente morire, è il dovere di ogni valoroso. Ho detto tutto ».

Queste ultime parole propongono al suo spirito un tragico dilemma, al quale non si può sfuggire. Già il commo faceva prevedere la decisione estrema, la morte. Ma nel commo Aiace ancora piangeva la sua infelicità; e noi potevamo ancora credere che la decisione derivasse soltanto dalla disperazione, ch'essa non fosse definitiva. Dopo il monologo, nessun dubbio più è possibile: Aiace ha deciso, e per sempre. Nel monologo l'eroe ragiona calmo, tranquillo, serrato: si ha l'impressione ch'egli non sia stato mai così lucido, così logico, così savio, come dopo la sua follia. In questo breve discorso è tutto Aiace: lo osserva subito anche il Coro (vv. 481-482): « Nessuno dirà mai, o Aiace, che tu abbia fatto un discorso non tuo: esso viene proprio dalla tua anima ».

Prima del monologo, noi potevamo ancora credere che Aiace esagerasse, credendosi contaminato da una macchia incancellabile. Dopo il monologo, siamo convinti ch'egli ha ragione di uccidersi, e che non potrebbe non uccidersi. Egli si uccide soprattutto perchè la sua vita, dopo il disonore, non avrebbe più contenuto: egli non saprebbe più che fare. La gloria era tutta la sua vita. Non molto diversamente da Aiace, Socrate rifiuterà di vivere, perchè la sua vita in esilio, fra i Tessali avidi di gioie sensuali, priva della sua divina missione, non avrebbe avuto più contenuto. Se si deve credere a Platone, i ricordi eroici dell'Achille omerico consolarono gli ultimi suoi giorni. Ma egli avrebbe potuto ricordarsi anche di Aiace e del suo eroico dilemma: o gloriosamente vivere, o gloriosamente morire.

Le idee pitagoriche sul suicidio, condannato come una diserzione, non turbarono Sofocle. Per il poeta, esso non è un problema morale: ognuno è padrone della propria vita. L'assenza del problema giovò certo all'arte: non è possibile concepire un Aiace che dibatta questioni filosofiche, generali. Egli è tanto più commovente, quanto più è rapido, brusco, appassionato.

Parecchi anni dopo che fu scritto l'*Aiace*, appare sulla scena un

eroe euripideo, Eracle, che vuole uccidersi per la stessa ragione di Aiace: egli ha *αἰδώς* dei figli che ha uccisi per la follia mandatagli da una dèa. E dimostra lungamente (vv. 1255-1310) che ormai per lui è meglio morire, che la sua vita è stata tutta dolorosa fin dalla nascita. Ma poi, d'un tratto, si pente (vv. 1347 sgg.): « Io ho considerato, pur nella sciagura nella quale mi trovo, se non cadrei in una viltà lasciando la vita. Chi non sa cedere alle sventure, nemmeno saprebbe affrontare il dardo del nemico. Io sarò forte, dunque, contro la morte ».[23] Molto probabilmente Euripide opponeva con piena consapevolezza il suo Eracle all'Aiace sofocleo perchè dicesse sulla scena una parola nuova: vivere è più doloroso e più eroico che morire. E si ha ragione di ammirare l'elevatezza e la nobiltà di questa nuova concezione: Eracle, che pure vede così profondamente i dolori e la vanità della vita, crede che lasciarla volontariamente, sia una viltà, sopportarla, un dovere. Tuttavia Aiace è un eroe assai più grande dell'Eracle euripideo: quest'ultimo è umano, troppo umano, e piange e s'intenerisce nel suo doloroso destino. Le parole davvero eroiche e magnanime attribuitegli da Euripide nei pochi versi che ho citati sono eccezionali in tutta la tragedia: esse rappresentano un momento solo, il più eroico, di Eracle. Aiace è un'anima rupestre: la sua concezione della vita che dev'essere posposta all'onore è eroica quanto quella di Eracle, e soltanto più primitiva. E Aiace è eroe assai più grande, perchè la sua anima aderisce tutta al suo sentimento, fa tutt'uno con esso.

La scena che segue al monologo, col discorso affettuoso di Tecmessa e con l'addio di Aiace al figlio, è stata giustamente paragonata da tutti i commentatori, a cominciare dallo scoliasta, con l'addio di Ettore ad Andromaca in Omero. La derivazione di Sofocle dall'episodio omerico è innegabile. Ma i critici hanno osservato soltanto le somiglianze,[24] mentre più assai importano le differenze. Nell'addio di Ettore ad Andromaca è il pieno unisono di due anime; sicchè

---

[23] Leggo *ἐγκαρτερήσω θάνατον*, tramandato dai codici, che è la lezione giusta (Kranz, *Phil. Woch.*, 1927, 138; cfr. anche *Stasimon*, 308), non *ἐγκαρτερήσω βίοτον* di Wecklein e Wilamowitz. Mi pare strano che Pohlenz (op. cit., I, 315 e II, *Erläut.*, 88) conservi ancora questo emendamento e assicuri, anzi, che da esso dipenda l'interpretazione di tutto il dramma. Giustamente Parmentier conserva *θάνατον*. Confronta, del resto, *Androm.*, 622, *ἐγκαρτερεῖς δὲ θάνατον* a principio del verso come sull'*Eracle*.

[24] Esagera più di tutti il Masqueray (*Sophocle*, I, 32, nota): « Sophocle ne fait que transcrire pour le théâtre l'épisode de l'*Iliade* ».

la scena diventa un'elegia a due voci. Ettore rimpiange il padre e la madre, la moglie e il figlio che omai è sicuro di perdere, con la stessa tenerezza con la quale Andromaca piange la morte di lui, sempre temuta e vicina. Soltanto, in Ettore è la coscienza del dovere da compiere, della nobiltà e necessità del suo sacrificio, che pur prevede inutile. Se si toglie questo superiore eroismo, che Andromaca non può avere, ella sente e pensa in tutto come il marito. Non appena s'incontrano, Ettore sorride al bambino; ella piange e scongiura il marito di non esporsi al pericolo. Quando Ettore le risponde, le sue prime parole sono: « Anche a me stanno a cuore queste cose, o donna ». Quando, poi, Ettore si protende verso il bambino, e Astianatte si mette a gridare, spaventato dal suo cimiero, ridono insieme il padre e la madre. Dopo averlo palleggiato e baciato, dopo aver pregato Zeus per lui, Ettore lo dà alla madre, che l'accoglie al seno, e piange, e sorride. Allora l'eroe « la comprese e ne ebbe pietà » (v. 484): allora le dice parole di fiducia e di speranza, diverse dalle prime, nelle quali prevedeva la propria morte e la schiavitù di Andromaca.

In Sofocle, abbiamo, invece, due monologhi: un monologo di Tecmessa e uno di Aiace. Tecmessa incomincia (v. 485): « O Aiace, mio padrone.... », e si rivolge a lui più volte in tutto il suo discorso; ma Aiace non risponde nulla. Dopo ch'essa ha finito, dopo che il Coro s'è associato alla preghiera di lei, Aiace parla di Tecmessa in terza persona (vv. 527-528): « Certo, essa avrà molta lode da me, se soltanto eseguirà i miei ordini ». L'eroe non ha per la sua schiava neppure una parola di compassione.

Tecmessa è certo modellata su Andromaca: tutto il suo discorso è ispirato a quello dell'eroina omerica. Ma è un'Andromaca più umile: essa non dimentica di essere la schiava, non la moglie, di Aiace. Il ricordo delle gioie d'amore manca, com'è naturale, in Andromaca; lo troviamo, invece, in Tecmessa; esso è, però, brevissimo e pudico (vv. 520-521): [25] « bisogna che un uomo si ricordi, se ha avuto qualche gioia ». Ma soprattutto è da notare che Tecmessa dice non soltanto quello che diceva Andromaca, ma anche quello che diceva Ettore. L'eroe omerico giurava di non amare nè il padre, nè la madre, nè i fratelli quanto amava la moglie; poi, con sublime, improvviso passaggio, immaginava Andromaca prigioniera in Grecia, schiava dei

[25] Bene il Masqueray (op. cit., 31): « Tecmesse reste chaste, et à côté d'elle la vieille Hécube ressemble à une entremetteuse (*Hécube*, 826 sqq.) ».

vincitori, piangente, mentre qualcuno avrebbe detto: « Questa è la moglie di Ettore! ». In Sofocle, questo pensiero non è sulle labbra di Aiace, che non si preoccupa della sua schiava, ma su quelle di Tecmessa: le parole, essa dice, che un giorno sentirà dai suoi padroni: « Ecco la compagna di letto di Aiace! » saranno un obbrobrio per l'eroe e per il suo γένος.

Ancora più notevoli sono le differenze nel discorso di Aiace. Vi sono tratti che nettamente e consapevolmente si contrappongono al racconto omerico. Se Astianatte era spaventato dal cimiero del padre, Aiace dirà, invece (vv. 545-547): « Egli non avrà paura nel vedere il sangue da poco versato, se veramente è mio figlio ». Ma più di tutto è notevole un'altra discordanza. L'amor paterno di Ettore culmina nella preghiera a Zeus di dare al figlio la gloria e la forza che ha date a lui, e nell'immaginazione che i Troiani dicano un giorno, vedendolo tornare dalla battaglia: « Egli è molto più forte del padre! ». Nessun padre fece mai preghiera nè augurio più nobile. Aiace prega, invece (vv. 550-551): « O figlio, che tu possa essere più fortunato di tuo padre, nel resto simile a lui: non saresti un vile ». L'augurio dell'eroe sofocleo è nobile come quello dell'eroe omerico, ma più triste: egli augura al figlio di avere la fortuna ch'egli non ha avuta. Soltanto, Aiace non può ammettere che il figlio lo superi in valore; è troppo orgoglioso. Ammetterà che il figlio lo uguagli, come ha ammesso che Telamone suo padre lo uguagli; ma dice chiaramente che a Telamone non si riconosce inferiore, e neppure potrebbe ammettere di essere inferiore a suo figlio.

Di fronte a Ettore umanissimo, Sofocle ha voluto creare un eroe, pur in una scena simile, infinitamente più forte. Anche Aiace prende il figlio tra le braccia; ma è molto meno tenero: egli vede nel figlio quasi soltanto il continuatore della sua stirpe e del suo nome, soltanto il futuro guerriero che onorerà il padre morto. « Ma subito bisogna educare la sua giovinezza nei rudi costumi del padre; bisogna che a lui somigli » (vv. 548-549). Egli non manca di tenerezza: invidia il figlio di essere per la sua età insensibile ai mali (vv. 554-555): « nel non pensare a nulla è dolcissima la vita, finchè non imparerai a gioire e a soffrire ». Ma la tenerezza è subito vigilata e sopraffatta dall'orgoglio del guerriero (vv. 556-557): « Quando arriverai a questo, bisognerà che tu mostri in mezzo ai nemici chi sei e da qual padre sei nato ». Per il bambino ha parole dolcissime: esse rivelano che Aiace non è un'anima arida, nè rozza (vv. 557-558): « Fin allora, nùtriti di soffi leggeri, rafforzando la tua giovane vita, gioia di

questa donna ». L'affetto per il figlio lo induce perfino a quest'unica espressione non imperiosa nè aspra per Tecmessa. Ma si direbbe che l'eroe non dia tempo all'affetto di espandersi, di esprimersi con le parole: subito dopo, lo domina la preoccupazione di risparmiare al figlio gli oltraggi dei Greci. Così, in tono di comando, col bambino ancora tra le braccia, incarica il Coro che raccomandi a Teucro di proteggerlo, dà le ultime disposizioni per le armi che devon esser sepolte con lui, lascia al figlio soltanto il settemplice immenso scudo. Per il bimbo non ha più nessuna parola affettuosa; in silenzio lo restituisce alla madre. A Tecmessa dice soltanto di chiudere la tenda, e di non piangere nè gemere (v. 579); aggiunge con superbo disdegno (v. 580): « le donne sono molto amiche dei lamenti ». E conclude con una sentenza che scolpisce bene il suo carattere (vv. 581-582): « un medico abile non deve adoperare scongiuri magici per un male che richiede il ferro ».

Così finisce questa scena di tono profondamente diverso dall'addio di Ettore e Andromaca, la scena nella quale Aiace dovrebbe essere più tenero, e tal è infatti, ma soltanto come può essere tenero un Aiace. Il Coro ha ben ragione di essere spaventato (v. 583) e di dire chiaramente (v. 584): « Non mi piace la tua lingua affilata ». Ma Aiace, di quello che pensa il Coro, non fa nessun conto, e con Tecmessa è d'una durezza incredibile. Quand'essa gli domanda che cosa abbia in mente di fare, risponde secco (v. 586): « Non m'interrogare, non cercar di sapere; buona cosa è un saggio riserbo ». E, poichè Tecmessa insiste nelle suppliche, e lo scongiura per il figlio e per gli dèi, prorompe in tono di fiero sarcasmo (vv. 589-590): « Troppo tu m'annoi. Non sai che io non sono più obbligato a rendere più nessun servigio agli dèi? ». Allora il dialogo diventa, nella spezzatura del verso, più rapido e concitato:

TECM. – Non dire parola di cattivo augurio.
AI. – Parla a chi ti dà retta.
TECM. – Ma tu non mi ascolterai?
AI. – È già troppo che parli!
TECM. – Ma io ho paura, o signore.
AI. (*ai servi*). – Non chiuderete al più presto la tenda?
TECM. – Per gli dèi, sii più mite.
AI. – Tu mi sembri proprio stolta, se credi, ora, di poter educare il mio carattere.

L'ultima risposta di Aiace ci mostra un eroe non soltanto inflessibile, ma pienamente consapevole della sua inflessibilità. Per

Tecmessa, egli ha soltanto parole di fastidio: le lagrime d'una donna non possono impietosire un « carattere » come il suo.

Questa scena dovrebbe far meditare quelli che negano a Sofocle la facoltà di creare « caratteri », cioè personaggi che abbiano unità psicologica. Il poeta avrebbe potuto ripetere quello che aveva fatto nell'*Antigone*. Come ci aveva presentato, dopo un'Antigone aspra e inflessibile, un'Antigone atterrita e piangente, egli avrebbe potuto farci apparire, dopo un Aiace aspro e inflessibile, un Aiace tenero e affettuoso. Avrebbe potuto creare una scena nella quale Aiace si mostrasse veramente padre, nella quale manifestasse anche per Tecmessa un po' di umana compassione. Il tono da seguire era già indicato dal racconto omerico dell'addio di Ettore e Andromaca. Ma Sofocle qui ha rinunziato a un effetto scenico e patetico, per conservare l'unità del carattere di Aiace. Egli non guarda più a questa o a quella scena, come ancora qualche volta faceva al tempo dell'*Antigone*; guarda all'insieme. E non Tecmessa nè Eurisace gl'importano; ma Aiace soltanto.

Il monologo che segue costituisce il problema più discusso e più difficile dell'*Aiace*: un problema che da un secolo, dai saggi del Welcker,[26] non ha pace. Non soltanto è difficile intendere la vera intenzione del poeta: ma è perfino difficile orientarsi tra le varie interpretazioni, che spesso si assomigliano pur divergendo in punti essenziali.[27]

Quando Aiace è tornato nella sua tenda, tutti aspettiamo che egli esegua la sua decisione. Non ne dubita l'angosciata Tecmessa; non ne dubita il Coro, che prima (v. 583) era spaventato della decisione di Aiace, e nello stasimo perfino sembra approvare (v. 635) che l'eroe si uccida: « Meglio è che il malato delirante giaccia nell'Ade », e compiange Telamone per la sorte infelice del figlio. Meno ancora di Tecmessa e del Coro, poteva dubitare lo spettatore, che conosceva dal mito il suicidio dell'eroe. Ma ecco che Aiace ritorna sulla scena, con la spada in mano: è, almeno apparentemente, calmo. E dice, in presenza di Tecmessa, che non è più inflessibile come prima, che ha cambiato decisione, per pietà di lei e del figlio. Noi abbiamo ancora negli orecchi le ultime parole di Aiace nell'episodio precedente: « Tu

---

[26] *Kleine Schriften*, II, 264 sgg.; IV, 225 sgg.

[27] Così, per esempio, le interpretazioni del Jebb (*Aiax*, Introd., XXXII) e dello Schadewaldt (op. cit., 71 sgg.) partono dallo stesso fondamento del Welcker, ma poi finiscono per allontanarsene in vari punti.

mi sembri davvero stolta, se credi ora di poter educare il mio carattere ». Così, la nostra sorpresa è grandissima, quando ascoltiamo Aiace che comincia a dire (vv. 646-652): « Il tempo immenso, infinito, scopre tutte le cose nascoste; quelle apparse alla luce, le nasconde. Non vi è nulla che non ci si possa aspettare; ma si lasciano vincere il giuramento più temuto e gli spiriti più rigidi. Così anch'io, che prima mi ostinavo con così dure parole, sono stato reso più mite nel parlare, come ferro che si tempra, da questa donna.... ».

Il discorso di Aiace contiene in realtà quattro elementi diversi, e di tutti bisogna tener conto:

a) finzione;
b) affermazione di cose vere;
c) amfibologia e ironia, per cui si può dire che Aiace mentisca, pur dicendo la verità;
d) lirica pura, che il poeta attribuisce al suo personaggio.

Il primo è l'elemento più appariscente, quello che meno può sfuggire. Aiace vuole ingannare Tecmessa e il Coro sulle sue vere intenzioni. « Ingannata » si dirà esplicitamente Tecmessa (v. 807), lamentandosi, anzi, che l'eroe le abbia tolta la sua benevolenza d'un tempo. La finzione ha una certa prevalenza (come vedremo, più apparente che reale) sugli altri elementi, perchè il discorso di Aiace ha questo scopo, e deve, dunque, di necessità inserirsi in una finzione, come un quadro in una cornice.

Ma che un discorso sia una finzione, non vuol dire che siano finti tutti i suoi elementi. Così, quando Aiace dice (vv. 652-653) che ha pietà di lasciare in mezzo ai nemici una vedova e un orfano, egli dice una cosa vera, non una cosa falsa. Soltanto, la sua pietà non gl'impedirà di uccidersi: vi è una ragione che alla pietà è superiore. Egli adduce, dunque, un sentimento vero per giustificare una decisione finta: inserisce il vero nel falso.[28] Tanto più facilmente potrà persuadere quelli che vuole ingannare.

Ancora. Molte espressioni del monologo hanno un senso per i personaggi sulla scena (Tecmessa e il Coro), un altro senso per Aiace

[28] Per non avere inteso questo, T. v. Wilamowitz e il Pohlenz non si sanno render ragione delle parole di Aiace: essi vedrebbero nell'eroe « rozzezza e orribile ipocrisia », se non rinunziassero a interpretare queste parole, come tutto il monologo, per il pregiudizio della mancanza di psicologia in Sofocle.

e per lo spettatore. È, dunque, questa un'ironia che ha gli stessi effetti della così detta « ironia tragica », ma differisce da essa per una fondamentale differenza.

L' « ironia tragica » è inconscia: il personaggio dice qualche cosa in un senso, e lo spettatore intende, oltre che in quel senso, in un altro senso secondario, pieno di pathos tragico. Qui l'ironia d'Aiace è consapevole: egli dice parole che per Tecmessa e il Coro possono avere un senso, nella sua mente e per lo spettatore ne hanno invece un altro, e uno solo. Per esempio, egli dirà (v. 690): « Io andrò dov'è necessario che vada ». Tecmessa e il Coro intenderanno che l'eroe andrà nella sua tenda. Lo spettatore intende, invece, quello che Aiace vuol dire: ch'egli andrà a uccidersi.

Infine, il poeta attribuisce ad Aiace due piccole liriche, che in realtà appartengono più a lui che all'eroe. La prima, che inizia il monologo, è soltanto uno spunto: sono i versi già citati sul tempo. La seconda, più estesa, vuol affermare, a giustificare il pentimento di Aiace, una legge universale della natura (vv. 679-680): « Le cose più forti e potenti cedono ad altre forze: gl'inverni nevosi cedono all'estate feconda; il cielo tenebroso della notte si ritira perchè il giorno dai bianchi cavalli arda della sua luce; il soffio dei venti violenti si acquieta sul mare mugghiante; e il sonno che doma tutti gli esseri li scioglie dopo averli incatenati, nè li tiene sempre prigionieri ». Maravigliarsi che qui il poeta faccia cantare improvvisamente da Aiace una sua lirica, sarebbe inopportuno. Così hanno sempre fatto i più grandi poeti; e il torto è tutto dei critici, se ne fanno ad essi un rimprovero, partendo dai soliti canoni grossolanamente psicologici della « convenienza » e della « verosimiglianza ». Rimproverare a Sofocle ch'egli faccia pronunziare da Aiace, l'eroe sarcastico e feroce, questa splendida, religiosa lirica, è come rimproverare allo Shakespeare di far recitare da Banquo, un uomo di guerra ambizioso e ardito, l'altra splendida lirica, vera variazione poetica, sulla rondine, « quest'ospite dell'estate frequentatrice dei templi », che ha appeso alle mura del castello il suo letto pendulo e la sua culla feconda; o che perfino Macbeth, il terribile Macbeth, dimentichi per un istante sè stesso per ricordare il volo del pipistrello intorno ai chiostri, o il ronzio sonnacchioso dello scarabeo, « sbadigliante squilla della notte ». Non aver riconosciuto la presenza di questi quattro elementi diversi, ha indotto i critici in errore. Essi hanno cercato di far prevalere ora l'uno, ora l'altro elemento. Così il Welcker, cercando di svalutare la finzione, sosteneva che Aiace

non intenderebbe ingannare nessuno: il suo discorso, in parte direbbe cose vere, in parte sarebbe ironico, e la colpa sarebbe tutta degli altri, da Tecmessa al lettore moderno, che non intendono l'ironia. Così, recentemente lo Schadewaldt, non negando, ma riducendo al minimo la finzione, ha sostenuto che Aiace avrebbe una crisi, sarebbe fondamentalmente sincero: veramente egli vorrebbe cedere agli dèi. Sarebbe avvenuto in lui un passaggio graduale dalla follia completa alla mezza saggezza del commo e del primo monologo, alla perfetta saggezza di quest'altro monologo. Soltanto, « cedere agli dèi » significherebbe, per Tecmessa e per il Coro, continuare a vivere; per Aiace, morire. E Aiace si ucciderebbe come ha deciso prima, ma non più con l'anima di prima: il suo non sarebbe più un atto di ribellione e di orgoglio, ma un atto di σωφροσύνη. Sarebbe facile dimostrare il torto dello Schadewaldt, e mettere in luce che alcune parole del monologo « io imparerò a rispettare gli Atridi », e la massima attribuita dalla tradizione a Biante che si deve trattare l'amico come un futuro nemico e il nemico come un futuro amico, non sono equivoche, ma univoche. Se le parole « io imparerò a rispettare gli Atridi » sono ironiche, come ammette lo Schadewaldt stesso, non è possibile poi ritenere che queste parole siano dette sul serio, in un senso più profondo, com'era opinione del Jebb ed è opinione dello Schadewaldt: che, cioè, Aiace riconosca la sua colpa verso il κοινόν dei Greci. E, se l'eroe pronunzia con sarcasmo la massima di Biante, è evidente ch'egli, non che accettarla, la respinge recisamente.

Del resto, lo Schadewaldt è stato confutato compiutamente dal Pohlenz,[29] di modo che riconfutarlo è inutile. Ma, se si passa ad esaminare l'interpretazione dello stesso Pohlenz,[30] che è, sostanzialmente, la stessa di Tycho v. Wilamowitz,[31] è facile vedere com'essa cada nel difetto opposto: neghi, cioè, quasi del tutto l'ironia, come l'altra interpretazione negava del tutto o quasi del tutto la finzione. Secondo questi critici, il monologo di Aiace *tota simulatio est*, per adoperare le parole del primo oppositore del Welcker, il Doederlein (in fondo, le interpretazioni si possono ridurre a due, l'una welckeriana, l'altra antiwelckeriana). Aiace fingerebbe senza esitazioni, da maestro, perchè così esige l'azione; e la finzione non nuocerebbe all'unità del suo carattere, perchè il poeta non avrebbe mai conce-

[29] Op. cit., II, *Erläut.*, 46-49.
[30] Op. cit., 176.
[31] Op. cit., 63 sgg.

pito Aiace come un carattere psicologicamente unitario e coerente. L'unità del discorso mancherebbe, dunque, soltanto se esso si considera con le pretese della psicologia moderna. Il monologo sarebbe stato scritto unicamente per gli spettatori: essi, conoscendo la finzione come una menzogna assolutamente necessaria, avrebbero sentito ad ogni istante il contrasto tra la vera intenzione di chi parla e l'interpretazione degli altri.

Ma anche questa spiegazione si rivela subito insufficiente. Aiace ha un carattere unitario in tutto il dramma: Sofocle ha perfino cura di far notare dal Coro, dopo il primo monologo, ch'esso rispecchia in tutto il carattere dell'eroe; dopo l'addio al figlio, che la sua lingua è troppo affilata. Come, dunque, in questo solo monologo verrebbe a mancare l'unità? Il problema esiste, ed è inutile negarlo: esso non è stato creato dalle pretese della psicologia moderna. E soprattutto importa notare che a tratti, anche in questo monologo, l'eroe si rivela quello di prima: « E d'ora innanzi, dunque, saprò cedere agli dèi, e imparerò a venerare gli Atridi; essi comandano, e bisogna obbedire. E perchè no? ». Il sarcasmo, già notato dallo scoliasta, è innegabile nell' espressione « venerare gli Atridi », opposta all' altra « cedere agli dèi »: ci aspetteremmo che agli Atridi si cedesse e che gli dèi fossero venerati. Ma poi soprattutto s'appunta in quel « E perchè no? », che è una pausa piena di finissima amarezza.

Così pure il non avere staccato l'elemento poetico dei vv. 669 sgg. induce il Jebb e lo Schadewaldt in altri errori: essi non possono persuadersi come mai una legge così generale e profonda, una così alta poesia, possano essere impiegate a servizio d'una finzione. Dunque, essi pensano, davvero Aiace è mutato, non è più quello di prima. Ed è conseguenza illegittima: perchè la poesia profonda dei vv. 669 sgg. non è di Aiace, è di Sofocle.

La prima cosa da osservare è che Aiace stesso comincia subito a mettere in dubbio il proprio mutamento, quando dice (v. 648) che ormai non vi è più nulla che non ci si possa aspettare. Fin dal terzo verso del monologo comincia, dunque, l'ironia; ed essa è rafforzata dal canto del Coro, che, alla fine, ripete con intenzione il principio del discorso di Aiace (vv. 714-717): « l'immenso tempo cancella ogni cosa. Io non potrei dire niente impossibile, poichè, contro ogni attesa, Aiace ha cessato dalla sua ira contro gli Atridi e dalle sue grandi contese ».

Non appena, poi, Aiace passa ad applicare a sè la norma generale

che il tempo muta ogni cosa, subito ricorre ancora all'ironia: dice che dalle preghiere di Tecmessa sono state rese più molli le sue parole (e sottintende che non è affatto più molle il suo animo).[32]

Continua dicendo che vuol recarsi ai lavacri dei prati marini per purificarsi dalla contaminazione e sfuggire all'ira terribile della dèa. Qui le parole sono a bella posta ambigue: il lavacro è un lavacro di sangue; la purificazione è la morte; il modo di sfuggire all'ira della dèa, è ancora la morte.

Anche il modo della morte è precisato: egli dice che andrà in un luogo deserto, e seppellirà la spada sotto terra: si augura che la Notte e Ade la conservino nelle loro tenebre. Egli finge, così, di dar la colpa di tutto alla spada,[33] di adottare la procedura che si faceva contro gli *ἄψυχα*, punendo la spada come facevano i « re » delle tribù ateniesi gettando gli oggetti « colpevoli » fuori del paese.[34] Effettivamente seppellirà, poi, la spada sotto terra; ma su quella spada si ucciderà: l'invocazione ad Ade è significativa. Il ricordo che l'arma è un dono di Ettore, il suo peggiore nemico, e che essa gli ha sempre portato sfortuna, perchè, dopo quel dono, non ha avuto dai Greci che oltraggi, e la citazione del proverbio che i doni dei nemici sono sempre funesti, sono ancora un'allusione alla morte.

La conclusione di tutto il ragionamento è fortemente ironica: « Perciò, da ora in poi saprò cedere agli dèi, e imparerò a venerare gli Atridi. Essi comandano; dunque, bisogna cedere. E perchè no? ». Dire che « io saprò cedere agli dèi » non può aver senso ironico[35] perchè Sofocle non può bestemmiare, non ha valore: qui bestemmia non Sofocle, ma Aiace, che contro gli dèi ha già avuto una frase più chiara: « Ma non sai tu che agli dèi io non devo più nessun servigio? ».

Ma il ragionamento, finito nel sarcasmo, ricomincia con la lirica dei vv. 669 sgg., che inizia come una seconda parte del monologo.

---

[32] Verso 651: *ἐθηλύνθην στόμα*. Ci aspetteremmo, invece, *φρένα*.

[33] Wilamowitz, *Hermes*, 1924, 250.

[34] Polluce, VIII, 120. Cfr. Demostene, *Contro Aristocrate*, 76: « Se una pietra, un pezzo di legno, di ferro, o qualche altra cosa di questo genere cade su qualcuno e lo uccide, quando non si sa chi l'abbia gettato, si porta lo strumento del delitto davanti al tribunale ». E cfr. pure Eschine, *Contro Ctesifonte*, 244: di dove risulta che gli oggetti, se erano condannati, erano puniti con l'esilio, cioè si gettavano di là dai confini (*ὑπερορίζειν*, così pure in Polluce).

[35] Schadewaldt, op. cit., 74.

L'eroe enunzia una legge generale, che domina tutta la natura, e l'applica anche a tutti gli uomini in generale. Ma, quando deve applicarla a sè stesso, esita.[36] « Come noi non riconosceremo di dover esser moderati? E così io ». Ed è tutto; poi l'eroe cambia bruscamente strada, e lega a quell' « E così io », che resta in aria, la massima di Biante. Essa è detta con ironia; l'ironia s'appunta nell'espressione: « perchè ho imparato da poco.... ». Come, del resto, la massima di Biante poteva piacere ad Aiace?

La fine del discorso è tutta ironica: ogni frase contiene un'ironia (vv. 684-692): « Ma per queste cose tutto andrà bene. Tu, o donna, rientra e prega gli dèi che si compia ciò che il mio cuore desidera. Voi, o amici, fate onore a me, facendo lo stesso di lei, e dite a Teucro, quando verrà, che si ricordi di me, e che insieme sia benevolo verso di voi. Io andrò dove bisogna che vada. Voi fate quello ch'io dico, e presto forse saprete, anche se ora sono infelice, che mi son salvato ». Qui l'ironia è così scoperta, da giustificare l'osservazione del Welcker che a Sofocle non si doveva rimproverare di aver composto un simile monologo, ma, se mai, di aver reso Tecmessa e il Coro troppo creduli.

E veramente l'ironia dà unità a tutto il discorso. Esso è quasi tutto fatto d'ironia; ma l'ironia è inserita in una finzione. I tratti non ironici sono pochissimi: la finzione è ridotta, così, al minimo. Aiace non finge troppo bene, com'è stato detto; ma finge meno che può. Due volte egli si rifà a princìpi generali: quando deve applicare il principio a sè stesso, quando, cioè, dovrebbe fingere più apertamente, esita. Il monologo dimostra che Aiace non sa fingere; che ogni finzione è contraria alla sua natura. Egli si comporta come se per la prima volta veramente gli si affacciassero pensieri di mitezza e di moderazione, ed egli li respingesse. Così si spiega, se anche non si giustifica, l'errore dei critici che gli hanno attribuito davvero una crisi, che si son fatti, così, ingannare da Aiace. Ed è certo falsa, ma ha qualche cosa di vero in un senso profondo, l'interpretazione di un moderno,[37] secondo la quale, nel monologo, Aiace verrebbe a conflitto con sè stesso: l'Aiace forte, aspro, rude, con un Aiace mite, savio, pronto a cedere: insomma, l'Aiace vero contro un Aiace impossibile, *der Aias* contro *der Nicht-Aias*. Naturalmente, l'Aiace vero finirebbe per vincere.

---

[36] Ben osservato da U. v. Wilamowitz (art. cit.).

[37] Weinstock, *Sophokles*, 50 sgg.

A un contrasto del genere Sofocle non pensò certo: egli partì dall'idea d'una finzione e a quella rimase fedele. Ma fece Aiace fingere, come se davvero l'eroe fosse a conflitto con un altro sè stesso più mite e lo mettesse in fuga per sempre. Alle grandi leggi universali che gl'imporrebbero di cedere, egli oppone le sue ironie tremende: l'imparare a « venerare » gli Atridi, e la massima di Biante ch'egli schernisce.

Così il monologo lascia intatta l'unità del carattere di Aiace: dopo questa strana finzione, noi abbiamo l'impressione ch'egli sia Aiace come prima e più di prima. Ch'egli voglia fingere, non è certo per un Greco una macchia: una finzione di questo genere doveva apparire soltanto un mezzo utile, uno strattagemma di guerra. I Greci ammirarono sempre Odisseo, l'eroe del senno astuto e dell'inganno; e anche nel *Filottete* di Sofocle i marinai di Neottolemo non esitano, per ingannare Filottete, a invocare per la menzogna del loro capo la testimonianza santissima di Gea. Ma qual è il motivo della finzione?

Aiace non finge certo per fare i suoi preparativi in pace.[38] Così vuol far credere il poeta che sia: Aiace vuol distogliere la vigilanza di Tecmessa e del Coro, per poi uccidersi in un luogo deserto. Ma qui non bisogna prendere il poeta sulla parola: egli non è caduto, per evitare una piccola inverosimiglianza, in una difficoltà molto maggiore. Sofocle avrebbe potuto, abolendo il monologo della finzione, far comparire Aiace sulla scena per uccidersi: nessuno si sarebbe domandato come aveva fatto l' eroe a sfuggire alla vigilanza di Tecmessa. Per far allontanare il Coro, bastava il messaggio mandato da Teucro: dopo il racconto del messaggero e l'uscita del Coro, Aiace potrebbe uccidersi. Basterebbe ch'egli dicesse d'essere sfuggito in qualche modo a Tecmessa, con l'astuzia o anche a forza: la schiava non avrebbe saputo impedir nulla ad Aiace. Basterebbe anche che non dicesse nulla.

Nemmeno può sostenersi[39] che Aiace inganni Tecmessa perchè ha pietà di lei e non vuol uccidersi in sua presenza: questo, Aiace non dice quando potrebbe e dovrebbe dirlo, nell'ultimo monologo, dove per Tecmessa non ha neppure una parola; e non si ricava affatto dalla tragedia.

---

[38] Come ritiene il Pohlenz (op. cit., I, 176).
[39] Come sostiene U. v. Wilamowitz (art. cit.).

Resta una sola spiegazione possibile. In quattro delle sette tragedie conservate (*Antigone*, *Aiace*, *Edipo re*, *Trachinie*), poco prima della catastrofe, la situazione a un certo punto sembra vicina a risolversi felicemente, e il Coro, per manifestare la sua gioia, si mette a danzare un iporchema. Questa sostituzione di un iporchema allo stasimo tradizionale non si trova che in Sofocle; e i quattro canti, soffusi d'un lirismo gioioso e leggero, si assomigliano tutti. Naturalmente la libera gioia di quei canti non può che accentuare il contrasto con la situazione successiva, che ritornerà ad essere dolorosa, dopo che la breve illusione è svanita. In due tragedie (*Aiace*, *Edipo re*), la situazione è forzata: il rasserenamento è artificiale; nell'*Antigone* e nelle *Trachinie*, esso sorge davvero dalla situazione.

Naturalmente l'iporchema dell'*Aiace* è nato da quello dell'*Antigone*. Nell'*Antigone*, era naturale che il Coro s'abbandonasse alla danza in onore di Dioniso, quando vedeva Creonte disposto a salvare Antigone e a seppellire Polinice. Il puro lirismo dell'iporchema forma un contrasto potente col racconto doloroso del messaggero e con le terribili scene finali del dramma. Nell'*Aiace*, per determinare un simile contrasto, bisognava forzare la situazione: bisognava che Aiace fingesse.

Si otteneva, così, un rallentamento dell'azione: ossia, in un dramma quasi senz'azione come la prima parte dell'*Aiace*, s'introduceva una certa azione. L'iporchema, anche più gioioso di quello dell'*Antigone*, contrasta con lo stasimo precedente, improntato al pessimismo più cupo, dove il Coro arrivava a dire ch'era meglio che Aiace morisse. Il monologo di Aiace contrastava, in certo modo, sia pure più apparentemente che realmente, col primo monologo e con la scena dell'addio. Inoltre, il monologo della finzione e l'iporchema contrastavano fortemente con la scena seguente: il messaggero, col racconto delle rivelazioni di Calcante, riaccende la tensione drammatica, fa ritornare l'ansia per Aiace in Tecmessa e nel Coro. Anche la scena del messaggero è ispirata dall'*Antigone*: in essa domina, come nell'ultima parte dell'*Antigone*, la tragicità del « troppo tardi »: nell'uno e nell'altro caso, i mezzi umani sono tardivi per scongiurare la catastrofe.

Il poeta ha ottenuto un grande effetto drammatico senza nuocere all'unità del carattere del protagonista. Allo spettatore basta sapere soltanto che Aiace vuol ingannare Tecmessa e il Coro; non importa che sappia perchè vuole ingannarli. Col suo sarcasmo, col suo non

saper mentire senza lasciar intravvedere la verità, Aiace resta lo stesso Aiace di prima. Perfino la facilità con la quale ritorna, nel monologo, sulle sue labbra la parola δεινός, una parola che doveva piacere ad Aiace, lo caratterizza come l'uomo di prima. Paragonare, perciò, il monologo di Aiace alla scena di Antigone piangente, e ritenere che, come la scena di Antigone, anche il monologo di Aiace, per ottenere un effetto drammatico, rompa l'unità d'un carattere, è un errore. Antigone ci appare radicalmente mutata; Aiace è immutato e immutabile.

Dopo la scena del messaggero, dopo che Tecmessa ha scoperto l'inganno di Aiace e il Coro è uscito a cercarlo, l'eroe ricompare per l'ultima volta. Egli ha già piantato tra i cespugli, con la punta in alto, la spada che dovrà ucciderlo. Al discorso di prima, non fa neppure un accenno: l'accenno non potrebbe mancare, se egli avesse davvero avuto una crisi. Invece, egli adopera meno parole che può: non ha compassione di sè stesso, non appare nemmeno commosso. Anzi, si ferma sull'idea della morte con un compiacimento feroce: rassicura sè stesso che tutti i preparativi sono stati ben fatti. La spada è quella datagli da Ettore, il più odiato dei suoi nemici; è piantata nella terra nemica; è stata affilata da poco; è stata piantata nel modo migliore per tagliare. Superstizione e abilità di un uomo d'armi che sa il fatto suo si uniscono qui insieme per assicurare ad Aiace che il colpo non può fallire. « Così, sono pronto » (v. 823): con queste parole finisce la prima parte del monologo.

Cominciano, allora, le invocazioni rituali. L'eroe invoca Zeus, Ermes, le Erinni, il Sole, Tanato. Queste invocazioni hanno fatto credere ad alcuni ch'egli muoia riconciliato con gli dèi. Nulla è più falso: per la riconciliazione, occorrerebbe ch'egli dicesse qualche cosa ad Atena; e invece proprio ad Atena non rivolge la parola. Che preghi gli dèi, non è maraviglia: Aiace non è un ateo come sarà il Bellerofonte euripideo, e neppure un empio allo stesso modo di Capaneo e di Mezenzio; egli è empio soltanto per orgoglio. Del resto, anche la sua preghiera estrema a Zeus non è molto pia: egli dice che gli chiede (v. 825) « un dono non grande »: mandare un messaggero che porti a Teucro la notizia della morte, in modo che questi possa salvare il cadavere dai cani e dagli avvoltoi. Com'è possibile non sentire nelle parole « un dono non grande » un tono d' ironica amarezza? Dopo la preghiera, l'eroe conclude (v. 831): « Di questo, o Zeus, ti prego »; e l'insistenza ci mostra ch'egli vuol dire: « di questo solo, di

questo piccolo favore ».[40] Poi invoca Ermes psicopompo perchè lo addormenti con una morte rapida: come la Cassandra di Eschilo (*Ag.*, 1264), egli vuol morire d'un colpo solo, che lo uccida subito. Poi, ancora, « le vergini eterne che vedono tutte le sofferenze degli uomini », « le sante Erinni dal piede veloce », perchè perseguitino gli Atridi malvagi, che sono stati la causa della sua morte. A questo punto, lo sdegno e l'odio diventano giganteschi: confondono insieme colpevoli e innocenti (vv. 843-844): « Andate, o rapide punitrici Erinni, divorate, non risparmiate l'esercito intero ». Qui l'ira d'Aiace somiglia a quella d'un dio: l'eroe ricorda l'Apollo omerico che saetta implacabile per nove giorni la peste su tutto l'esercito greco perchè Agamennone ha offeso Crise, il suo sacerdote. Aiace muore maledicendo; e questo non può supire: un Greco non poteva rinunziare alle maledizioni rituali. Ma è impossibile adunare tant'odio in così poche parole come fa qui Aiace. Le maledizioni di Antigone erano meno tremende.

Ma Aiace non maledice soltanto; sembra, anzi, che, sfogato l'odio, egli voglia accogliere sentimenti assai meno aspri nel suo cuore. Così egli prega il Sole perchè, quando vedrà la terra paterna, annunzi la sua sventura e la sua morte al vecchio padre, alla madre infelice. Per un istante, l'immagine della madre commuove l'eroe: essa lancerà un grande ululo per tutta la città. Ma è un attimo: subito dopo Aiace è ridiventato Aiace (vv. 852-853): « Ma a nulla giova lamentarsi vanamente così; bisogna che io compia l'opera con una certa rapidità ».

Un'invocazione a Tanato, brevissima. Un ultimo saluto commosso al sole che vede per l'ultima volta e non vedrà più mai; un saluto a Salamina, ad Atene, alle fonti, ai fiumi, ai campi troiani. Poi Aiace conclude bruscamente, e sono singolari, nella loro brevità eroica, le ultime parole (vv. 864-865): « Questa è l'ultima parola che Aiace rivolge a voi; il resto, io lo dirò nell'Ade a quelli di laggiù ». E, tornato tra i cespugli, si getta sulla sua spada.

Quest'eroe aspro e selvaggio non è privo di umanità, come può parere a prima vista. Perchè egli sente quegli affetti che ogni uomo sente; ma li ricaccia in fondo al cuore, perchè sa che essi non possono nè debbono prevalere. Non è vera lotta: non si può parlare di lotta,

---

[40] Bene traduce il Masqueray (op. cit., 42): « Je n'ai autre chose, Zeus, à implorer de toi ». Meno chiaramente il Jebb (*Aiax*, 129): « For thus much, o Zeus, I entreat thee ».

perchè l'eroe ha già deciso in anticipo, e nessuno può dubitare della fermezza della sua decisione. Aiace è un magnanimo, ed è tutto qui il fascino che questo eroe sofocleo esercita su qualunque lettore abbia il senso dell'eroico. La sua durezza, la sua inflessibilità, il suo invincibile orgoglio, sono magnanimità. Sofocle ha amato questo suo eroe e gli ha dato una personalità gigantesca, in modo che dominasse assolutamente nel dramma. Tecmessa non ha personalità vera, perchè Aiace è tutto. È soltanto la madre, la donna affettuosa, una reminiscenza dell'Andromaca omerica.

Tanto Aiace domina il dramma, che il poeta, violando la nota regola del dramma greco

ne pueros populo coram Medea trucidet,

fa morire Aiace quasi sulla scena,[41] invece di far raccontare la sua morte da un nunzio, come avveniva nelle *Tracie* di Eschilo. Il poeta s'allontanò dalla regola, non per desiderio di novità nè per commuovere maggiormente gli spettatori, come suppone lo scoliasta; ma per una ragione più profonda: il dramma di Aiace era troppo intimo, perchè bastasse a narrar la sua morte il racconto d'un nunzio, per necessità sempre esterno.

L'*Aiace*, scritto a pochi anni di distanza dall'*Antigone*, ricorda questa tragedia in molte cose. La struttura della seconda parte è tutta ispirata all'*Antigone*; e all'*Antigone* devono la loro esistenza, come s'è veduto, l'iporchema del Coro e, di conseguenza, la finzione di Aiace. Non mancano altre somiglianze, già notate dai critici.[42] In tutte e due, la morte del protagonista precede di parecchio la fine della tragedia: il seguito contiene nell' una la nemesi di Antigone, nell'altra la rivendicazione di Aiace. Così l'unità delle due tragedie è indebolita. Il messaggero dell'*Aiace* che riporta la profezia di Calcante ha un ufficio simile a quello che esegue, nell'*Antigone*, Tiresia in persona. Per passare ai particolari tecnici, tutte e due le tragedie hanno ancora la parodo con gli anapesti; tutte e due hanno un prologo staccato dal resto dell'azione, di modo che, dopo la parodo, l'azione sembra cominciare da capo.

---

[41] Ma gli spettatori non vedevano morire Aiace. Egli piantava la spada in un *νάπος* (v. 893), dietro la scena: cfr. *Rhet. ad Herenn.* I, 11: *Aiax in silva, postquam rescivit quae per insaniam fecisset, gladio occubuit.* Dopo il monologo, si ritirava nel *νάπος* per uccidersi: gli spettatori non vedevano più nè Aiace nè la spada. Tralascio qui la questione dell'*ἐκκυκλημα* trattata in vario senso dal Bethe e dal Robert.

[42] Sono ben riassunte dal Campbell (*Aiax*, 6).

perchè l'eroe ha già deciso in anticipo, e nessuno può dubitare della fermezza della sua decisione. Aiace è un magnanimo, ed è tutto qui il fascino che questo eroe sofocleo esercita su qualunque lettore abbia il senso dell'eroico. La sua durezza, la sua inflessibilità, il suo invincibile orgoglio, sono magnanimità. Sofocle ha amato questo suo eroe e gli ha dato una personalità gigantesca, in modo che dominasse assolutamente nel dramma. Tecmessa non ha personalità vera, perchè Aiace è tutto. È soltanto la madre, la donna affettuosa, una reminiscenza dell'Andromaca omerica.

Tanto Aiace domina il dramma, che il poeta, violando la nota regola del dramma greco

ne pueros populo coram Medea trucidet,

fa morire Aiace quasi sulla scena,[41] invece di far raccontare la sua morte da un nunzio, come avveniva nelle *Tracie* di Eschilo. Il poeta s'allontanò dalla regola, non per desiderio di novità nè per commuovere maggiormente gli spettatori, come suppone lo scoliasta; ma per una ragione più profonda: il dramma di Aiace era troppo intimo, perchè bastasse a narrar la sua morte il racconto d'un nunzio, per necessità sempre esterno.

L'*Aiace*, scritto a pochi anni di distanza dall'*Antigone*, ricorda questa tragedia in molte cose. La struttura della seconda parte è tutta ispirata all'*Antigone*; e all'*Antigone* devono la loro esistenza, come s'è veduto, l'iporchema del Coro e, di conseguenza, la finzione di Aiace. Non mancano altre somiglianze, già notate dai critici.[42] In tutte e due, la morte del protagonista precede di parecchio la fine della tragedia: il seguito contiene nell' una la nemesi di Antigone, nell'altra la rivendicazione di Aiace. Così l'unità delle due tragedie è indebolita. Il messaggero dell'*Aiace* che riporta la profezia di Calcante ha un ufficio simile a quello che esegue, nell'*Antigone*, Tiresia in persona. Per passare ai particolari tecnici, tutte e due le tragedie hanno ancora la parodo con gli anapesti; tutte e due hanno un prologo staccato dal resto dell'azione, di modo che, dopo la parodo, l'azione sembra cominciare da capo.

---

[41] Ma gli spettatori non vedevano morire Aiace. Egli piantava la spada in un *νάπος* (v. 893), dietro la scena: cfr. *Rhet. ad Herenn.* I, 11: *Aiax in silva, postquam rescivit quae per insaniam fecisset, gladio occubuit.* Dopo il monologo, si ritirava nel *νάπος* per uccidersi: gli spettatori non vedevano più nè Aiace nè la spada. Tralascio qui la questione dell'*ἐκκυκλημα* trattata in vario senso dal Bethe e dal Robert.

[42] Sono ben riassunte dal Campbell (*Aiax*, 6).

Ma, più di queste somiglianze esterne e strutturali, vi è tra le due tragedie una somiglianza molto più intima. Tutti e due i drammi furono concepiti con un ardore che Sofocle non ebbe più nelle sue tragedie posteriori. Il poeta imparò, seguendo soprattutto l'esempio di Euripide, un'arte più duttile, seppe comporre una tragedia con più abilità e più finezza, evitando le disuguaglianze dell'*Antigone* e dell'*Aiace*, e anche le altre disuguaglianze che Euripide non sapeva e forse non voleva evitare. Ma non raggiunse più la forza dell'*Antigone* e dell'*Aiace*; non disegnò più figure d'eroi di così smisurata grandezza. Antigone somiglia in tutto ad Aiace; è la sorella di Aiace, come l'Amazzone di Policleto è la sorella del Doriforo. L'implacabilità di Aiace, la magnanimità di Aiace infuse nelle membra gracili d'una vergine: ecco Antigone.

Soltanto, il dramma di Aiace è anche più intimo e profondo che quello d'Antigone. Un critico recente [43] saluta come il primo *Seelendrama* la *Medea* di Euripide. Io non farei certo del *Seelendrama* una categoria estetica speciale: ogni dramma è sempre un *Seelendrama*. Ma, a voler dare alle parole un valore relativo, è *Seelendrama* per eccellenza, quanto la *Medea* di Euripide, l'*Aiace* sofocleo. Più giusto del critico moderno, un pittore antico, Timomaco, aveva dipinto due quadri famosi: nell'uno, Medea meditante l'uccisione dei figli; nell'altro, Aiace disteso tra la strage delle greggi, rinsavito e disperato.[44] Egli s'ispirò evidentemente, per il primo, al celebre monologo della tragedia d'Euripide; per il secondo, al primo monologo sofocleo.

In un epigramma di Dioscoride, un passante è davanti alla tomba di Sofocle: sulla tomba, è rappresentata una figura che tiene una maschera di donna in mano. « Che cosa è questa maschera ? » domanda il passante. E l'immagine scolpita sulla tomba risponde: « È la maschera di Antigone, o quella di Elettra. Tu puoi scegliere. L'una e l'altra tragedia sono il capolavoro di Sofocle ».[45]

Se un critico moderno potesse esprimere le proprie preferenze con la libertà d'un antico poeta, io sarei d'accordo soltanto a metà con Dioscoride: ad Antigone ed Elettra, sostituirei Antigone e Aiace. E direi, con l'elegante Alessandrino: « Tu puoi scegliere. L'una e l'altra tragedia sono il capolavoro di Sofocle ».

GENNARO PERROTTA.

---

[43] Pohlenz, I, 258 sgg.
[44] Filostrato, *Vit. Apoll.*, II, 22.
[54] *Anth. Pal.*, VII, 37.

LUCI ED OMBRE DI UN'ANTICA ALLEANZA DI GUERRA.[1]

Uno dei più geniali studiosi dell'antichità greca, da poco mancato ai vivi, Giulio Beloch, ha affermato e cercato di dimostrare, in quello stile incisivo, dogmatico, che gli fu proprio, che le sorti della civiltà greca rimasero del tutto indipendenti dall'esito della guerra combattuta contro la Persia; alla vittoria riportata allora dalla Grecia sugli invasori non possono ascriversi, secondo il Beloch, altre conseguenze all'infuori di un acceleramento del ritmo dello sviluppo culturale, prodotto dall'acquisita garanzia d'indipendenza, della migliore considerazione di sè e della maggior fiducia nelle proprie forze che il popolo greco potè da allora concepire, e, infine, dell'egemonia marittima, assicurata per oltre due secoli sugli altri popoli tutti del Mediterraneo, Cartagine compresa.[2]

In tale affermazione dello storico tedesco non posso convenire. In realtà, se è vero -- come il Beloch ha giudicato — che i Greci vinsero l'impero persiano perchè dovevano fatalmente vincerlo, in quanto erano superiori ai loro nemici eticamente ed intellettualmente, è altrettanto vero che tale sviluppo etico ed intellettuale sarebbe stato per lungo tempo, e forse per sempre, arrestato oppure deviato in tutt'altra direzione, se a Salamina e a Platea non si fosse guadagnata la vittoria.

È un fatto che le città ioniche vissero e prosperarono e svilupparono la loro civiltà, fino a tutto il VI secolo, anche all'ombra della dominazione persiana: ma come potrebbe immaginarsi il miracolo culturale del secolo di Pericle in un'Atene capoluogo di una satrapia del Gran Re? Quale governatore o quale principe vassallo della

---

[1] Prolusione tenuta nella R. Università di Firenze il 6 dic. 1934-XII.

[2] K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 2ª ediz., vol. II, 1 (Strasburgo, 1914), p. 74 sg.

Corte di Susa sarebbe stato in grado di accentrare nell'Attica tale cumulo di privilegi e di ricchezze da render possibile ad un Ictino, a un Mnesicle, a un Fidia, di esercitare le loro arti divine sulle moli marmoree dell'Acropoli ?

Questione oziosa, del resto, questa delle maggiori o minori possibilità di sviluppo in un'Atene vinta a Salamina. Sembra aver dimenticato, il Beloch, che, quando si combatteva a Salamina, non restavano di Atene che poche rovine fumanti, che gli Ateniesi, già esuli dalla loro terra, si preparavano, in caso di sconfitta, a disperdersi nei borghi del Peloponneso o ad andarne raminghi in qualche lontana terra d'Occidente; che Sparta stessa, anche dietro gli inespugnabili trinceramenti dell'Istmo, difficilmente avrebbe potuto tener testa ai barbari, se padroni del mare.

Chi oserebbe allora affermare che il corso della civiltà greca sarebbe stato lo stesso, anche se la penisola si fosse trovata, nel 480, sommersa dalla invasione persiana ? Diciamo piuttosto che l'ipotesi storica è, in sè, un assurdo; i fatti dell'umanità si sono svolti, caso per caso, in un dato modo, per un complesso di ragioni, per le quali appunto non era possibile che si svolgessero in modo diverso: e così allora, all'alba del V secolo, le due civiltà che vennero al paragone delle armi per il primato nel mondo mediterraneo, portavano già in sè, nel loro bagaglio di energie e di debolezze spirituali, etiche, fisiche, gli elementi che, fatalmente, destinavano l'una alla vittoria, condannavano l'altra all'insuccesso.

E per questo, di tanto maggiore interesse ci sembra il considerare da vicino le singole scene di quel gran dramma storico: tale studio ci conforterà nella tesi che abbiamo enunciato, che la conclusione del dramma fu più il portato di forze operanti nel profondo, talora quasi invisibili alla superficie, che non il risultato logico dei fatti e delle condizioni del momento; tanto è vero che vinsero la guerra coloro che l'affrontarono meno preparati e vi commisero, politicamente e strategicamente, la maggior somma di colpe e di errori; la perdettero coloro che, dopo averla potentemente e meticolosamente allestita, ne condussero in modo irreprensibile le operazioni. Ci conforterà inoltre nell'opinione (avversata anche questa dal ricordato storico tedesco) che quel complesso di forze e di cause latenti che prepara e suggella il destino delle nazioni e dei popoli, questa che potremmo chiamare la *Tyche* della storia, quasi sempre elegge a suo strumento l'uomo, non le moltitudini; voglio dire l'uomo singolo, l'individuo, l'uomo cioè dotato di qualità eccezionali, l'uomo

al quale possiamo dare — ed al quale soltanto, anzi, dovremmo dare — l'attributo di *eroe*.

E un interesse più particolare ci invita all'analisi dei singoli momenti di quella grande guerra: ci offre infatti, il conflitto greco-persiano, uno dei più caratteristici esempi di alleanza di guerra; di una guerra cioè in cui l'uno dei due campi belligeranti fu costituito da numerosi Stati alleati, i quali, benchè intenti ad un fine generale comune (salvarsi dalla soggezione ai barbari), vollero e poterono mantenersi, dal principio alla fine delle operazioni, assolutamente autonomi, indipendenti l'uno dall'altro; preoccupati ciascuno delle proprie condizioni interne, dei propri rischi e sacrifici, del proprio avvenire, del proprio vantaggio, insomma, quanto e più del vantaggio comune. Onde il pensiero del moderno studioso è irresistibilmente richiamato agli eventi della nostra grande guerra, con la quale il conflitto greco-persiano presenta analogie singolari, non per altro motivo che perchè anche la nostra fu una guerra combattuta da alleati che quasi sempre subordinarono ognuno l'azione e il fine comune alle preoccupazioni, ai timori, agli scopi dei singoli.

***

Forse nel corso dell'anno 482, forse anche prima, cominciarono ad arrivare in Grecia notizie concrete degli straordinari preparativi di guerra che si stavano compiendo nel vicino Impero, per ordine di Serse: nell'Ionia, in Cilicia, nella Fenicia si allestivano e si concentravano flotte; masse di soldati, reclutati nelle più lontane regioni del vastissimo Stato, si andavano radunando nell'Asia Minore; e frattanto si erano iniziati grandiosi lavori che non potevano avere che uno scopo bellico, come la congiunzione per mezzo di ponti delle due rive dell'Ellesponto e il taglio dell'istmo della penisoletta dell'Athos.

E in Grecia tutto era da fare per tener testa all'immensa minaccia. Mancava, prima di tutto e sopratutto, l'unità delle forze nazionali, che appariva quasi impossibile ad ottenere, tante erano le rivalità, le inimicizie, i rancori che dividevano una città dall'altra; e quand'anche si fosse potuto, alla meglio, raggiungere quella unità di forze, c'era da sbigottire di fronte al problema dell'uso e del comando di esse. Gli Stati greci erano, sì, vissuti fino allora in mezzo alla guerra, nè v'è dubbio che essi possedevano, nelle valorose e

sperimentate milizie cittadine, un ottimo arnese di battaglia; ma la prova di esso si era fatta soltanto in piccole guerre e in esigue spedizioni, dove i contingenti impegnati si contavano più spesso a centinaia che a migliaia di uomini, dove i problemi logistici e i movimenti strategici si confinavano nel raggio di poche miglia, dove le azioni decisive si preparavano e si concludevano quasi sempre dall'alba al tramonto. Ora si disegnava all'orizzonte un conflitto, di cui sarebbero stati teatro, contemporaneamente, tutta la penisola greca e tutto il mare Egèo; un conflitto nel quale era necessario che le *poleis* riunite portassero diecine di migliaia di soldati e centinaia di navi contro i due o trecentomila uomini e le mille navi di Serse; un conflitto in cui si sarebbe dovuti restare in armi per molti mesi e forse per più anni di seguito.[3]

Ora, se i buoni soldati valgono così per le piccole come per le grandi guerre, lo stesso non può dirsi dei comandanti: un bravo sergente può condurre ottimamente una compagnia all'assalto di una trincea, ma nessuno può dire che cosa succederebbe se si trovasse di colpo a comandare un'armata. E la Grecia contava allora, se mi è lecito insistere nel paragone, molti sergenti e nessun comandante d'armata.

Soltanto ad Atene era toccata la sorte di poter trovare fra i suoi, pochi anni prima, un Capo di elevate qualità politiche e militari, il quale, esperto delle arti di guerra e di comando dei Persiani, aveva saputo far guadagnare agli Ateniesi la luminosa vittoria di Maratona: luminosa vittoria, ma battaglia relativamente lieve, nella quale i Persiani non si impegnarono affatto a fondo e che gli Ateniesi ebbero il torto di deformare ed esagerare oltre ogni misura, presso i loro connazionali, rappresentandola come guadagnata da un pugno d'uomini contro schiere innumerevoli d'armati.[4]

---

[3] Non è qui il luogo di riaprire la tormentata questione degli effettivi di Serse: se fantastiche e prive di ogni base documentaria sono le cifre fornite dagli antichi, non meno arbitrarî e soggettivi sono i calcoli dei moderni. Più fondata mi sembra per altro la critica del Busolt (*Griech. Geschichte*, 2ª ediz., Gotha, 1895, vol. II, p. 671 sgg.), il quale assume come base attendibile ai nostri computi, nella tradizione antica, la cifra assegnata da Erodoto all'esercito di Mardonio, le cui forze poterono i Greci calcolare con maggiore approssimazione, essendo rimasto esso a lungo nel loro paese. Intorno all'ammontare delle forze navali dei Persiani, bene ha scritto il Beloch, in op. cit., II, 2, § 30.

[4] Quello che io pensi della battaglia di Maratona, ebbi già occasione di esporre in un precedente lavoro (vedi *Raccolta di scritti in onore di G. Lumbroso*,

Non v'è peggior forma di propaganda politica di quella che s'adopra a nascondere o a svalutare la potenza e le virtù del probabile nemico; e Atene ne fece allora il pericoloso esperimento e ne portò la responsabilità presso tutti i Greci, che per sette od otto anni vissero incuranti della minaccia che s'addensava sulla loro nazione: esperimento che sarebbe stato fatale agli Ateniesi e alla Grecia tutta, se l'alta mente politica di Temistocle non avesse scosso gli abitanti dell'Attica dal loro torpore e dal loro inconsiderato ottimismo, imponendo ad essi, a costo di ogni più grave sacrificio, la costruzione di quella flotta destinata alla salvezza della civiltà ellenica.

***

Ho detto che la prima difficoltà che si parò dinanzi ai Greci, quando apparve evidente l'imminenza del conflitto, fu l'unificazione delle forze nazionali. Difficoltà tanto grave infatti, che non fu per nulla superata.

La nota iscrizione, che si legge tuttora sulla base serpentina del tripode offerto a Delfi dopo la vittoria di Platea, porta i nomi di 31 Stati greci alleati nella guerra contro la Persia: non sono molti, di fronte al numero delle *poleis* del mondo greco di allora; sono ben pochi, se si considera quali siano le città greche rappresentate nella Confederazione, e come, e quando, sia avvenuta la loro adesione alla Lega.

Delle maggiori città, troviamo Atene e Sparta, e, accanto a questa, le genti peloponnesiache ad essa confederate e che dovevano, volenti o nolenti, seguirne l'esempio; mancano, del Peloponneso stesso, gli Argivi e gli Achei; mancano, nella quasi totalità, le città del territorio coloniale; assente Creta, assente la florida e popolosa Corcira, assente tutto l'occidente greco con Siracusa, la prima potenza marinara e militare della grecità di quel tempo, con Crotone, allora

---

Milano, Aegyptus, 1925, pp. 343 sgg.). Sono sempre del parere che lo sbarco sulla spiaggia di Maratona non fu, nell' intenzione dei comandanti persiani, che una « dimostrazione in forze », operata con lo scopo di allontanare da Atene Milziade con l'esercito. A Milziade resta l'altissimo merito di avere intuito il disegno del nemico, di averne stroncato l' iniziativa con rapidità e maestria tattica da esso certo non prevedute, e di averne prevenuto (vero « record » di velocità per il generale e per i soldati !) il colpo di mano sulla città: quanto basta per fare di lui un grandissimo condottiero.

nel fiore della sua prosperità, con Taranto, con Reggio, con moltissime altre ancora; mancano le genti della Grecia settentrionale e centrale, Tessali, Tebani con quasi tutti i Beoti, Focesi e Locresi, i quali tutti, dopo aver aderito alla Lega durante la prima campagna, cedendo alle minacciose ingiunzioni degli alleati, si affrettarono a ritirarsene appena il Persiano si avvicinò alle loro terre, dopo aver fatto più male che bene alla causa degli alleati con la loro infida e recalcitrante presenza. Neppure una metà, dunque, dei Greci della Grecia propria sono in armi contro il barbaro; neppure un terzo di tutti i Greci politicamente indipendenti.

In realtà lo spirito particolaristico prevalse indubbiamente, anche allora, sul sentimento nazionale: quanti Greci giudicarono di non essere direttamente minacciati dalla invasione persiana e quanti non osarono sperare nella possibilità di una difesa vittoriosa, si astennero dalla lotta o se ne ritrassero appena poterono.

Ma v'è di più: se esaminiamo più da vicino il modo e il tempo in cui si venne costituendo la Confederazione dei Greci, ci accorgiamo che anche le singole adesioni a quella lega sono, per la parte più notevole, la conseguenza di un meditato esame, da parte di ognuno, della propria convenienza particolare; solo alcune di esse ci serbano l'esempio di una generosa e disinteressata offerta alla causa della salvezza e della libertà nazionale.

La ricostruzione dei sentimenti veri che animarono le singole città greche nei successivi stadi del grande dramma della loro nazione, sembrerà difficile e pericolosa, suscettibile di degenerare nella fantasia e nell'arbitrio; ma non è così: possiamo rintracciare ancora una guida sicura, capace di condurci alla verità o almeno ad una probabilità vicinissima al vero che cerchiamo. Tale guida è per noi il contegno dell'oracolo di Delfi di fronte al conflitto.

Nel sesto e ancora nella prima metà del V secolo, Delfi — come è stato ormai solidamente dimostrato — è il centro meglio informato e più influente della politica greca: là siede un consiglio che vanta i più frequenti e i più estesi rapporti col mondo greco e barbarico; là arrivano continuamente, da ogni parte del Mediterraneo, ambascerie, comunicazioni, quesiti; di là partono ad ogni momento emissari e responsi.

Ma il santuario di Delfi non fu semplicemente un centro di scienza e di sapienza politica; fu anche, per molto tempo, fonte autorevolissima ed influentissima di ispirazione politica. E poichè uomini erano coloro che dettavano i responsi di Apollo, e poichè non da

un dio ma da uomini ricevevano l'ispirazione, così lo storico non può trascurare di ricercare chi potesse, di volta in volta, ispirare e dominare le tendenze politiche dell'oracolo di Delfi e quali scopi potesse proporsi di raggiungere, mediante tale influsso.[5]

Ora non è dubbio che in quegli anni, e già ormai da parecchi decenni, il Consiglio degli Amfizioni di Delfi subì a più riprese l'azione e la pressione politica del Governo spartano e se ne fece talora docile strumento.

Riferisce dunque Erodoto (VII, 140 sgg.) che gli Ateniesi — come varie altre città greche in quel critico frangente — ricorsero per consiglio all'oracolo di Apollo e vi ricorsero due volte; la prima volta ne riportarono un responso terrificante, che li sbigottì: — Che aspettate, o infelici ? (diceva ad essi la Pizia nei versi esametri che Erodoto riferisce). Nulla di voi resterà salvo, ma tutto sarà distrutto col ferro e col fuoco, e molte altre città periranno insieme con la vostra. Fuggite dunque, fuggite sino agli estremi confini della terra, o infelici, se volete almeno salvare le vostre vite. —

Sbigottiti, i messi non osano ritornare in patria a riferire la catastrofica profezia; ma dopo qualche tempo, incoraggiati da un autorevole cittadino di Delfi, si fanno animo e tornano a interrogar l'oracolo, scongiurando un responso più confortante. E la Pizia profetizza questa volta così: — La vostra patria sarà invasa, nulla si salverà di essa; ma Zeus vi concede imprendibile solo un muro di legno. Non state ad aspettar l'invasore, non tentate di resistergli nè con fanti nè con cavalli, ma volgetegli le spalle e ritiratevi dinanzi a lui: giorno verrà che a Salamina potrete misurarvi con esso. —

Naturalmente il testo di questi oracoli è, come di solito, accomodato *ex-eventu*: basta l'accenno alla battaglia di Salamina per farcene persuasi. Cosiffatto è spesso anche il contenuto degli oracoli; ma non bisogna andare troppo oltre, non bisogna generalizzare in questo metodo di critica: si dimentica talvolta che le profezie delfiche possono rappresentare i fatti come in realtà poi si svolsero, non

---

[5] Per quanto concerne l'azione politica esercitata dall'oracolo di Delfi per mezzo de' suoi responsi e l'attendibilità storica di alcuni dei responsi conservati dalla tradizione, mi riferisco allo studio assai recente di H. Donner, *Beiträge zu einer Geschichte der Politik der delph. Apollon*, in *Klio*, XVIII (1923), pp. 27 sgg. Dal Donner mi allontano nel giudizio della politica seguita dall'oracolo delfico durante la spedizione di Serse in Grecia; e seguo piuttosto la felice interpretazione di G. B. Grundy, *The great Persian war*, Londra, 1901, pp. 233 sgg.

soltanto se introdotte nella tradizione posteriormente ai fatti stessi, ma anche, assai spesso, perchè usate come mezzo di propaganda e di coercizione politica da chi aveva interesse a che i fatti si svolgessero in quel modo nel quale poi in realtà si svolsero.

Per i due oracoli che ora stiamo esaminando, siamo evidentemente di fronte ad un caso di questo genere. Lo storico non ci dice quanto tempo sia corso tra la prima e la seconda interrogazione dell'oracolo; ma noi dobbiamo pensare che sia stato notevole, sicchè gli avvenimenti frattanto successi giustifichino il cambiamento, non solo di tono ma anche di sostanza, fra i due responsi. Probabilmente i messi erano frattanto ritornati ad Atene e poi di là inviati una seconda volta a Delfi.

Orbene, si veda: non v'è dubbio che per un certo tempo, nel mondo greco si è creduto che i preparativi e la spedizione di Serse fossero rivolti, come già quelli di Dario, contro la sola Atene; [6] soltanto durante i quartieri invernali di Serse in Sardi, quando giunsero in Grecia araldi a domandare sottomissione e dopo che, coll'uccisione di essi, Sparta ebbe distrutta ogni possibilità d'intesa, soltanto allora fu chiaro che il Re intendeva far suoi sudditi tutti i Greci e che, certamente, anche i Peloponnesii sarebbero stati duramente trattati. Ma prima di questo momento, se minacciata appariva solo Atene, conveniva, egoisticamente giudicando, agli altri Greci, cercare che ad essa restasse limitata l'imminente sventura; a questo fine, era opportuno che nessun altro Stato greco scendesse in campo al suo fianco contro Serse. Ed ecco il primo responso dell'oracolo, se l'immaginiamo dettato al primo addensarsi del pericolo, quando le forze persiane, al principio dell'inverno del 481, si andavano raccogliendo dalla Cappadocia a Sardi, ove avrebbero svernato. « Per gli Ateniesi non v'è possibilità di salvezza: sgomberino il loro territorio dinanzi al nemico; non tentino neppure la resistenza (che potrebbe — questo è il pensiero recondito — coinvolgere nella guerra e nel pericolo gli Amfizioni di Delfi e gli altri Greci) ».

Così l'oracolo s'è fatto portavoce dei timori e delle preoccupazioni delle altre città greche ed anche di Sparta: perisca pure uno, purchè gli altri sian salvi. E tale tendenza politica dell'oracolo delfico si rispecchia nei responsi dati, intorno alla medesima questione, dobbiam pensare nello stesso torno di tempo, agli Argivi e ai Cretesi.

[6] Ciò risulta anche da Erodoto, VII 138, 139, 157.

Ma intanto le cose cambiano: vengono da Sardi gli araldi del Gran Re a chiedere sottomissione; è chiaro che la spedizione è contro tutta la Grecia; Sparta ha in special modo provocato l'ira di Serse. Bisogna combattere: si forma la federazione. Ma gli Ateniesi che faranno, sotto la minaccia e lo scoramento del responso di Delfi? Ed ecco la seconda ambasceria ed il secondo responso; anche esso è tale da rispecchiare il desiderio e l'utilità di gran parte dei Greci, specie degli Spartani e dei Peloponnesii. « Combattere e resistere bisogna, ma sull'istmo di Corinto, nella sola posizione, cioè, nella quale fin d'ora gli Spartani pensano che si potrà con successo misurarsi con le forze persiane; e perciò l'Attica dovrà essere sacrificata. Ma gli Ateniesi devono combattere, il concorso della loro flotta è indispensabile per proteggere dal mare le spalle dei difensori dell'Istmo. Sgombrino dunque gli Ateniesi il loro suolo, non abbiano fede nelle 'mura di legno': anch'essi potranno così misurarsi col nemico ».

E non è difficile (e la tradizione serba forse di ciò indizi non trascurabili) che il Governo spartano, nel confortare gli Ateniesi ad interrogare una seconda volta l'oracolo e nel suggerire ad esso la risposta da dare, abbia avuto consenziente lo stesso Temistocle, il quale era del parere che tutte le speranze di salvezza per gli Ateniesi fossero ormai riposte nella flotta e che nell'allestimento ed equipaggiamento di essa si adoperava — ma con gran fatica e in mezzo a potenti opposizioni — a far convergere tutti gli sforzi de' suoi concittadini.

Un'opinione pubblica esisteva pure anche in questo tempo; anche se gli uomini di governo di allora non dovevano tenerne il conto che se ne tenne mezzo secolo più tardi in Atene stessa o nell'ultimo secolo della repubblica a Roma, o ai giorni nostri; e per foggiare e dominare l'opinione pubblica, le credenze religiose furono allora strumento non meno efficace di quello che siano ora la stampa e i giornali.

Resulta così confermato quanto ho asserito da principio: che la Lega dei Greci contro la Persia non fu formata per la difesa della causa nazionale, ma solo quando e in quanto essa apparve alle singole città che vi parteciparono, l'unico mezzo della propria individuale salvezza.

S'intende che poi, a guerra incominciata e finita, nessuno affermò questo.

***

Quale l'impostazione, tale la prosecuzione e la condotta di tutta la guerra.

Formata la coalizione contro la Persia, bisognava pur disegnare un piano di guerra. Guerra offensiva o guerra difensiva ? Il problema era prima risolto che posto: non c'era neppur da pensare di poter marciare incontro al nemico, per misurarsi, in Macedonia o in Tracia, con quell'esercito sulla cui immensità correvano le più paurose dicerie. Guerra difensiva, dunque, per arrestare, nel luogo più opportuno, la marcia dell'invasore. Ma qual'era questo punto più adatto alla difesa ? Quale il fronte su cui concentrare il massimo sforzo ? Quali regioni della Grecia si sarebbero potute coprire con la linea di difesa, quali invece si sarebbero dovute abbandonare e sacrificare alle supreme necessità militari ?

Sono gli stessi problemi che assillarono, diciotto anni fa, gli Stati Maggiori e i Governi delle Potenze alleate contro gli Imperi centrali; e le soluzioni che questi problemi riceverono ai nostri tempi, sono, fatalmente, le stesse che venticinque secoli prima dettero ad esse i Greci alleati. Ho detto fatalmente; perchè è naturale, è umano che, in una guerra di coalizione, ognuno degli alleati (se l'alleanza sia di tale specie da garantire ad ogni membro di essa eguaglianza piena rispetto agli altri) veda e giudichi la guerra generale attraverso la propria guerra particolare e pensi essere quel fronte su cui egli verrà a contatto col nemico, il più importante di tutti, quello veramente decisivo, sul quale dovrà convergere lo sforzo comune; e se si dovrà rinunciare, per ragioni militari, a difendere una parte di fronte o di territorio, ognuno giudichi che non certo il proprio fronte o il proprio territorio sia quello da sacrificare nell'interesse generale; e se si debba decidere sulla preferenza da dare a una forma di guerra o ad un'altra, all'una o all'altra arma, ognuno affermi esser da prescegliere quella forma di guerra o quell'arma alla quale si sente meglio preparato e di cui si riconosce meglio fornito.

Non denuncio colpe, ma piuttosto debolezze; non vuole esser questa una requisitoria ma un accertamento di fatti.

Sotto l'impulso di tali sentimenti e di tali preoccupazioni, e non in base a considerazioni di ordine militare, fu prescelta e apprestata, per due volte successive e sempre male, la linea di difesa. Gli

Spartani soli si trovavano nella fortunata condizione di veder coincidere il loro particolare interesse con la soluzione più logica dei problemi militari; ma per questo appunto, la loro voce, benchè autorevolissima, non trovò ascolto presso gli altri confederati. Essi avevano giudicato, come abbiamo accennato, che soltanto sull'Istmo di Corinto le forze alleate, protette sul fianco destro dalla flotta ateniese, avrebbero potuto arginare con successo l'avanzata nemica. Disegno militarmente irreprensibile, questo; disegno che, se in qualche cosa peccava, peccava solo — come poi dimostrarono i fatti — di eccesso di prudenza: ma non è mai troppa la prudenza in chi si trova alla vigilia di dover decidere, forse con una sola battaglia, della vita o della morte di un popolo intero.

Adottare il disegno di guerra degli Spartani portava però, di conseguenza, all'abbandono di tutta la Grecia settentrionale e centrale, con la Tessaglia, la Beozia, la Focide e Delfi, con l'Attica e la stessa Atene. S'intende perciò come tutti gli alleati non peloponnesii si siano decisamente opposti all'attuazione di esso e abbiano cercato di convincere il Governo spartano a prescegliere piani di difesa meno rigorosi e spietati.

E cominciano allora le improvvisazioni e le pessime esecuzioni di risoluzioni male elaborate e avversate dall'uno o dall'altro degli alleati.

Che meschina impresa fu quel tentato sbarramento della valle di Tempe, fra l'Olimpo e il mare! Decisa e organizzata in fretta e furia la difesa di quel passo, per accondiscendere alle domande dei Tessali, che promettevano di rimaner fedeli alla causa greca se si fosse protetto il loro territorio, vi si invia per mare, con grandissimo dispendio e disagio, un esercito più che considerevole (10.000 opliti, quindi 20 o 30.000 uomini in tutto): arrivati sul posto, sbarcati e schierati i contingenti, ci si accorge che il passo non è difendibile, perchè facilmente aggirabile da altri due passi più ad occidente, che ormai, con le forze disponibili, non sarebbe stato possibile sbarrare. Non resta che rinunziare alla linea di difesa: l'esercito è di nuovo imbarcato, riportato indietro, disciolto: i singoli contingenti ritornano alle loro basi.[7]

Smacco gravissimo, che oggi sarebbe appena perdonabile in una

---

[7] L'episodio è in Erodoto, VII, 172, 173. Sull' interpretazione della tradizione e sulla questione topografica, vedi specialmente: Busolt, op. cit., II, pp. 663 sgg.; Grundy, op. cit., pp. 228 sgg.

campagna coloniale condotta in paesi remoti e mal noti; smacco che denunzia l'assoluta impreparazione, anche — dirò così — topografica, dei Governi greci alla guerra e la cattiva volontà, anche, in alcuni di essi, di condurla in modo non conforme alle proprie particolari vedute. E tutto ciò di fronte ad un nemico che avanzava, frattanto, irresistibilmente, metodicamente, tutto trovando sul suo cammino predisposto, preveduto, prevenuto: strade spianate, ponti gettati, riserve di viveri accumulate e custodite alle giuste distanze, partiti favorevoli sollecitati o comprati fra le popolazioni e nelle città delle varie regioni da attraversare, informatori e spie al suo servizio dovunque.

Nessuno storico ci dice se Serse abbia mai chiesto ai suoi generali, prima di muovere da Sardi, in che giorno avrebbe potuto erigere il suo trono in Atene; ma se ad una tale domanda si fossero trovati obbligati a rispondere i comandanti persiani, io credo che avrebbero potuto dare al loro signore una promessa e un'assicurazione destinate a ricevere poi dai fatti una precisa conferma.

***

Ed intanto ecco i Greci di nuovo alle prese con le loro particolari e differenti vedute, sempre più contrastanti con l'urgenza di opporre al nemico un disegno unico e un unico comando di guerra, libero di disporre a sua volontà di tutte le forze e di tutti i mezzi degli alleati.

I Persiani stanno per penetrare in Tessaglia: poi, in pochi giorni, l'avranno attraversata, scenderanno nella Grecia centrale, nella Focide e nella sacra Delfi, nella Locride, nella Beozia; poi sarà sommersa l'Attica e Atene sarà distrutta. È possibile che ciò avvenga? È possibile che non si tenti neppure di opporsi alla rovina di tanta parte della nazione?

Il consiglio di guerra degli alleati proclama la necessità di sbarrare l'avanzata del nemico al passo delle Termopili. Ma gli Spartani si oppongono: sull'Istmo, soltanto sull'Istmo di Corinto, si potrà venire vantaggiosamente al paragone delle armi coi nemici: vinti là, i Persiani abbandoneranno certo l'impresa, e il temporaneo sacrificio di alcune regioni e di alcune popolazioni sarà abbondantemente ripagato dalla compiutezza della vittoria finale.

Gli altri non sono però di questo parere: i Beoti e i Locresi son

disposti a passare al nemico, seguendo l'esempio dei Tessali; gli Ateniesi appaiono avviliti, incerti. Che succederebbe se essi si ritirassero dalla lotta, venendo a patti col re? La flotta ateniese è indispensabile per la difesa dell'Istmo.

E allora il Governo spartano, a malincuore, cede; si difenderanno le Termopili, come gli alleati vogliono. Poichè gli Ateniesi avevano imbarcato sulle navi tutti gli uomini disponibili, alla difesa del passo si dovevano necessariamente impiegare i contingenti locali — Locresi, Focesi, Beoti — sostenuti da corpi spartani e peloponnesiaci. Ai primi si ordina di accorrere con tutte le loro forze nelle posizioni prescelte; ad essi si aggiunge uno scarno contingente peloponnesiaco: trecento Spartani e un paio di migliaia fra Arcadi e Peloponnesii. Stupore generale! E dov'è il nerbo delle forze di Sparta? Con questo campionario del suo esercito pretende essa di misurarsi con le masse di armati del Gran Re?

Il Governo spartano risponde in modo tra ironico e sibillino: — Che sospettate? Le forze che ora abbiamo inviate, precedono il grosso, che sta per giungere; non vi è forse già un re, Leonida, al comando, sul posto? Del resto, perchè tanta apprensione, tanta paura? È un uomo, quegli che andiamo a combattere, non già un dio. —

E il gran dramma si compiè: nessuno arrivò a rinforzare le poche migliaia di difensori delle Termopili, semplicemente perchè nessun altro contingente si stava preparando per tale compito. I soldati di Serse, mantenendo, con ripetuti attacchi frontali, inchiodati i Greci alle loro posizioni, li aggiravano sul fianco sinistro, con manovra impeccabile e per sincronismo di movimenti ammirevole: lasciati disperdere gli imbelli e malfidi contingenti locresi e beoti, Leonida co' suoi eroicamente moriva sul posto, da Spartano e da re.

Sparta, col doloroso sacrificio, aveva vinto la partita giuocata con gli alleati; essa aveva combattuto là dove essi avevan voluto; ma alle Termopili essa aveva inviato — con varii pretesti — un minimo di forze, tale da non intaccare la massa delle sue riserve ch'ella custodiva gelosamente per la difesa dell'Istmo, la sola che quei governanti ritenevano e proclamavano possibile. Sparta aveva assolto il suo compito; gli Ateniesi non avrebbero potuto ora — anche se la loro terra fosse stata, com'era ormai fatale, invasa dai nemici — rifiutarsi di assolvere il loro.

A questo giuoco politico il Governo spartano non aveva esitato a gettare in olocausto tremila dei suoi soldati ed un re. Di questo re, un moderno storico ha scritto, con critica crudele e ingiustificata,

che la catastrofe delle Termopili rappresentò, per la causa greca, almeno un vantaggio; quello di aver liberato gli alleati da un generale inetto. Non è così: Leonida andò alle Termopili sapendo di recarsi a difendere una causa già giudicata perduta, sapendo — forse egli solo di tutti i combattenti — il segreto, immenso sacrificio che si chiedeva da lui; e « obbediente alle leggi della patria » egli cadde per l'onore — e solo per l'onore — delle armi spartane.[8]

***

Dobbiamo pertanto accusare gli Spartani di mala fede verso gli alleati? Possiamo parlare di un tradimento della causa comune a vantaggio del proprio particolare interesse? Sarebbe questa una critica ingiusta. Il Governo spartano cercò allora, semplicemente, di arrivare alla mèta ideale — quasi sempre irraggiungibile — di ogni alleanza: al comando unico, unico non solo di nome, ma di fatto.

Poichè non riuscì nell'intento, poichè ciascuno degli alleati intendeva disporre da sè del proprio territorio e delle proprie forze, Sparta operò in modo che tale discordia di vedute e di comandi — tarlo roditore di ogni coalizione in guerra — recasse il minor danno possibile e non compromettesse irrimediabilmente il seguito delle operazioni.

Se Sparta giuocò allora gli alleati, essa lo fece con la fede di giovare, con questo mezzo, alla causa comune.

Ma non si pensi per questo che gli Spartani andassero immuni da quelle tendenze egoistiche che già si erano palesate all'opera presso i loro alleati. Tutt'altro; e l'abbiamo visto quando, un anno prima dello scoppio della guerra, Sparta aveva tentato, facendo strumento della sua politica l'oracolo di Delfi, di lasciar sola Atene esposta alle vendette di Serse.

È che Sparta aveva veduto, finora, le necessità logiche della difesa comune coincidere col proprio tornaconto; per una sua singolare fortuna, la migliore condotta delle operazioni era proprio quella che salvaguardava i territorii e le popolazioni peloponnesiache e sacrificava le altre.

---

[8] La battaglia delle Termopili e i precedenti di essa sono esposti nell'ultima parte del VII libro di Erodoto (capp. 175 sgg.). Per l' interpretazione che io do alla tradizione erodotea, rimando a quanto ho scritto nel mio libro *La spedizione di Serse da Terme a Salamina*, Milano, 1924, pp. 26-36.

Ora gli Spartani capivano che, se essi avessero insistito fino alle estreme conseguenze in tali direttive, la guerra avrebbe assicurato a loro, se vittoriosa, lo straordinario vantaggio di trovarsi, essi soli, coi loro confederati peloponnesii, immuni dall'onta e dal danno dell'invasione. Degli altri Greci, alcuni sarebbero rimasti sminuiti e compromessi dalla vergogna morale di aver patteggiato o addirittura marciato col nemico; i rimanenti sarebbero ritornati in possesso dei territori devastati e delle loro città saccheggiate, materialmente prostrati. Nessuna città greca avrebbe più potuto, per un tempo indeterminato, contendere a Sparta quel primato che essa già deteneva, quel primato che si sarebbe trasformato in una sicura egemonia della sola, vera potenza di prim'ordine sulle altre ridotte a quantità trascurabili.

Potrà sembrare poco verosimile questo almanaccar sul futuro quando più della metà del suolo greco già era sommersa sotto la progrediente marea barbarica; ma non abbiamo forse assistito allo stesso fenomeno, nell'ultima nostra guerra? Non abbiamo visto l'uno o l'altro degli Stati nostri alleati, nelle ore più incerte e più critiche del cimento, preoccuparsi assai più di possibilità e di sviluppi vantaggiosi della pace futura e del dopo guerra che non dei pericoli e delle necessità comuni del presente?

Soltanto se ammettiamo che Sparta fosse ormai entrata in quest'ordine di idee, possiamo spiegarci la sua ostinata opposizione a che le flotte greche si misurassero con quella persiana nelle acque di Salamina e la pretesa che dovessero scendere invece ad aspettarla in corrispondenza dell'Istmo. Nessuna seria ragione di carattere militare poteva addursi per ciò: al contrario, l'angusto bacino di mare fronteggiante Eleusi e il Pireo si offriva assai più vantaggioso alla manovra agile ed esperta delle triremi greche che non le vaste e aperte acque del Golfo Saronico.

Ma una vittoria riportata a Salamina, di fronte alla costa dell'Attica e alle rovine fumanti dell'Acropoli, sarebbe stata, più che una vittoria greca, una vittoria ateniese; se essa fosse riuscita — com'era possibile — piena e decisiva, avrebbe portato di conseguenza lo sgombero del nemico dall'Attica e il ritorno degli Ateniesi e delle loro navi alle basi, alle città, alle terre della patria da loro stessi salvata; ad Atene sarebbe rimasta la gloria di una vittoria luminosa, principio della salvezza per tutti, cui faceva contrasto la rotta toccata agli Spartani alle Termopili.

Tutt'altre sarebbero state le resultanze e l'effetto di una batta-

glia generale, di terra e di mare, sulle posizioni dell'Istmo, dove il compito della flotta sarebbe risultato probabilmente secondario, vòlto solo ad impedire il tentativo di uno sbarco nemico alle spalle dei difensori, dove il peso e la gloria della giornata sarebbero andati per la maggior parte alle falangi peloponnesie che, incalzando il barbaro in ritirata, avrebbero ricondotto le fuggiasche turbe ateniesi nelle campagne e nella città, riguadagnate dalle armi di Sparta.

Per non consumar più parole, potrà meglio intendere ciò ch'io penso, chi immagini per un momento la guerra persiana finita — come praticamente finì — con la battaglia di Platea, ma senza la vittoria di Salamina.

Se è indubbio che proprio all'immenso prestigio morale che le venne dalla giornata di Salamina, dovè Atene la sua quasi miracolosa rinascita materiale e l'affratellarsi — sia pure per tempo assai breve — di gran parte dei Greci sotto il suo nome e le sue insegne, è evidente che corso assai diverso avrebbe seguito la storia di Atene e lo stesso sviluppo della civiltà greca ove la guerra persiana non fosse stata moralmente vinta dagli Ateniesi.

E di ciò ebbe Sparta così precisa la sensazione che i suoi governanti tentarono subito, quando speravano di essere ancora in tempo, di impedire il risorgere di Atene; di quell'Atene nella quale soltanto ora, e proprio ora che ne erano devastate le campagne, distrutti i borghi, incendiate le case ed i templi, vedevano per la prima volta la sicura e fortunata rivale di domani.

***

Ho detto, cominciando, che la *Tyche* della storia elegge d'ordinario a suo strumento l'uomo. Se un tal destino che la storia governa, fu allora rappresentato, come si è giustamente affermato, da quel complesso di fattori etici e spirituali che permise ai Greci di aver ragione di un nemico a loro tanto superiore di mezzi materiali, di esperienza e di organizzazione militare e politica, l'uomo che ne fu indubitabilmente lo strumento, si chiamò Temistocle.

Egli vegliò allora sulla salvezza e sulla grandezza della patria ateniese, come già da tempo vegliava sulla salute della nazione; egli solo di tutti i Greci vedendo giusto nel presente, prevedendo giusto nell'avvenire: « del futuro, anche lontanissimo, infallibile profeta », *come dice di lui Tucidide. Egli solo degli Ateniesi comprese che a* Maratona non si era vinta ma soltanto provocata a guerra la Per-

sia; egli solo dei Greci, morto Milziade, possedè esatta la misura dello sforzo necessario per poter stare a fronte di tanto nemico; e per questo egli non si oppose a che le supreme esigenze militari prevalessero, presso i suoi concittadini, su risoluzioni miopi ed egoistiche. Quando si tentò di dissuadere gli Ateniesi e gli altri Greci dallo schierarsi alle Termopili, quando si dovè persuadere la popolazione dell'Attica a sgombrarne il territorio e ad imbarcarsi sulle navi, il Governo spartano ebbe certo in lui un alleato potente e consapevole.

Ma egli fu anche il primo, e il solo, de' suoi concittadini che abbia intuito, con sagacia e prontezza mirabili, il giuoco e i fini di Sparta. Dinanzi al Pireo, al magnifico porto da lui stesso additato come la nuova base per la futura potenza marinara di Atene, egli radunò le flotte greche, piccoli sciami voleggianti intorno all'imponente armata ateniese; e là egli volle combattere quella battaglia da cui doveva prendere inizio la gloria e la fortuna di Atene, da cui doveva sbocciare il secolo di Pericle.

I dinieghi, le opposizioni dei navarchi spartani e peloponnesii furono tenaci e violenti, parvero insuperabili: egli li superò con le preghiere, con le esortazioni, con le minacce, con l'astuzia, non esclusi, forse, segreti accordi col nemico stesso.

E della Grecia vittoriosa dei barbari Temistocle fu per un momento l'eroe più popolare e più festeggiato, onorato, a loro malgrado, dagli Spartani stessi che s'eran visti sfuggire, per opera sua, il frutto più pingue della vittoria, l'egemonia sui Greci.

A Temistocle, genio della sua stirpe, in quell'anno veramente fatale per la Grecia, a Temistocle, di cui fu detto — forse con enfasi formale, ma con verità sostanziale — « che fu scelto dalla divinità per salvare in Grecia il mondo della civiltà dall'invasione della barbarie », l'ingratitudine e l' incomprensione de' suoi concittadini preparava e già preannunziava, all'indomani della ritirata dei barbari dal suolo ellenico, l'onta e il dolore dell'esilio e della morte in terra straniera e nemica.

Gli Ateniesi non videro allora quello che il grande uomo di stato già nettamente vedeva; non videro, nell'alba radiosa della loro giornata di grandezza e di gloria, addensarsi le tenebre di un tramonto precoce.

Essi non poterono, o non vollero, credere all'inevitabilità di un conflitto di potenza con Sparta, al quale urgeva fin d'allora prepararsi spiritualmente e materialmente e, respinto da sè, come un

tedioso guastafeste, l'instancabile annunziatore di nuovi cimenti e di nuovi sacrifici, preferirono godere, obliosi ed improvvidi, i beni acquisiti dalla recente vittoria.

A Temistocle mancò allora la volontà o la forza — non possiamo dirlo, perchè è questo per noi uno dei periodi più oscuri della storia interna di Atene — di fare quello che, in simili frangenti, un grande Capo ha non solo il diritto ma il dovere di fare: prendere su di sè la responsabilità e il peso dell'azione che urge e costringere, se ogni altro mezzo fallisca, la moltitudine cieca a mettersi in marcia, seguendo colui che, solo, ha saputo vedere e la via e la mèta.

L'Acropoli, che fu già di un altro grandissimo Ateniese, di Pisistrato, sarebbe stata allora di Temistocle, e di là avrebbe la Grecia, ancora ovante e fiera del trionfo sui barbari, ricevuto, con un secolo e mezzo di anticipo, quell'unità nazionale che più tardi le offrì invano Pericle e, più tardi ancora, ma troppo tardi, le impose Filippo di Macedonia.

GIULIO GIANNELLI.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE.

ETTORE BIGNONE. *Il contrasto pastorale e il « Mimo del Beffardo » in Teocrito.* Estratto dall'*Atene e Roma*, fasc. 3, 1933.

— *Un riconquistato poetico arcaismo lucreziano.* Estratto dall'*Atene e Roma*, fasc. 3, 1933.

— *Alla filologia.* Estratto dall'*Atene e Roma*, fasc. 3, 1933.

— *L'ΑΕΙΦΥΕΣ nella Teologia epicurea.* Estratto dalla *Rivista di Filologia*, dicembre 1933.

SOFOCLE. *Le Trachinie*, tradotte in versi italiani con un saggio critico da ETTORE BIGNONE. – Firenze, G. C. Sansoni, 1933.

W. KOK. *Tertullianus de cultu feminarum.* Universiteit te Amsterdam, 1934.

CAMPBELL BONNER. *A Papyrus codex of the Shepherd of Hermas.* University of Michigan Studies, vol. XXII : *Humanistic Series.*

IDA CIRINO. *L' idea di Roma negli scrittori latini e particolarmente in Rutilio Namaziano.* Napoli, Loffredo, 1934.

E. MAGALDI. *La sapienza di Salomone ossia l'arbitrario nella critica di Salomone Reinach.* – Napoli, Ricciardi, 1932.

G. NICOSIA. *La vita di Atene attraverso le commedie di Aristofane.* – Roma, 1933.

O. TESCARI. *Mitopea e iconopea nei poeti di Roma.* Estratto da *Convivium*, N. 6, 1933.

NOSTALGIA.

(Traduzione da Tibullo I 3).

Proseguirete voi dunque, o Messalla, pei flutti d'Egèo:
mèmori almen deh siate, — tu e la coorte, di me!
Abbandonato io mi resto, colpito da morbo crudele,
nella Feacia.... Ah lungi, — lungi, ti prego, o Diva
fosca, or da me i tuoi strali! Non c'è qui da presso mia madre,
che lacrimosa accolgami, — l'ultima volta, al seno;
non la sorella buona, che pianga, disciolte le chiome,
sul mio sepolcro, e al cenere — renda pietosi aromi;
Delia nè pure.... Ben ella, quand'io mi partivo da Roma,
chiedea convulsa, pavida, — responsi a tutte l'are:
chiamò tre volte un fanciullo, estrarre si fe' la ventura,
e, tutt'e tre le volte, — n'ebbe responsi lieti:
mi presagivano tutti un lieto ritorno.... Oh invano:
ognora inconsolabile, — pregava ella e piangeva!
Io stesso, a farle coraggio, quand'era già pronta ogni cosa,
ancora indugi, trepido, — cercavo al mio partire.
Quanti pretesti! Un sogno, un volo d'uccelli, una data,
ovvero il dì saturnio, — sacro al riposo umano;
e più e più volte, in quella ch'uscivo di casa, l'urtare
del piè contro la soglia — m'ebbi a presagio ingrato.
Oh ch'io non auguro a niuno lottar con la forza d'Amore,
ai dolci amplessi svellersi — contro il voler del nume!
Ecco, a che giovami adesso, o Delia, quell'Iside tua,
e i voti e i sistri bronzei — scossi nei templi suoi,
e le tue veglie devote, i bagni ne l'acqua lustrale;
ricordi? e ahimè le caste — notti durate insieme?
Pur, se quei tanti quadretti che pendono in voto ai tuoi altari,
son veritieri, ascoltale, — ascolta, Isidè buona,
le sue preghiere, e salvami; e grata a te allor la fanciulla,
la mia Deliuccia, al tempio — verrà biancovestita:

verrà, canterà le tue lodi, disciolte le splendide chiome,
tra le fanciulle egizie, — bella sì come un sole.
Ed io, se torni al mio tetto, onori ai paterni Penati
render vorrò e primizie — scelte a l'antico Lare.
Oh, come sotto Saturno tranquilla ai mortali scorreva
la vita, allor che incognite — del mondo eran le vie,
nè giù dai monti disceso tra i ceruli flutti era il pino,
superbo, i venti a fiedere — con piccioletta vela;
nè ancor d'errante nocchiero l'audace naviglio giungeva
da mari ignoti, carico — di mercanzia straniera;
quando ancor sotto l'aratro piegato il giovenco non s'era,
ed il cavallo indocile, — libero il pian correa;
nè c'eran porte a le case, nè pietra fra i campi scorgeva,
che, con preciso limite, — segnasse a ognun l'avere;
e miele davan le querce, e agli uomini oziosi le capre
da sè le mamme offrivano, — tra l'erbe alte dei prati;
quando non guerre, non ire turbavano gli ozî beati,
nè a l'uom crudele artefice — fatta la spada aveva!
Or che di Giove è l'età, or d'armi risona ogni lido,
e in terra e in mar famelica, — lieta la Morte impazza!...

Padre, pietà di me! Giammai non son stato spergiuro,
giammai fu di sacrileghi — detti il mio labbro impuro.
Che se compiuto ho il corso degli anni che il ciel mi destina,
resti almen questa lapide — sopra la tomba mia:
« Albio Tibullo qui giace, colpito da l'orrido fato
mentre Messalla indomito — per terre e mar seguìa ».
Ma, poi che docile sempre fui al giogo soave d'Amore,
spento ai beati Elisî — me condurrà Citèra.
Quivi son danze e fiori e canti e perenne stormire
di verdi fronde, e fervide — gole di rosignoli;
quivi benigna la terra fiorisce da sè, rigogliosa,
di cassie e rose, e odorano, — fulgidi al sole, i prati;
donne leggiadre e gentili qui traggono i giovani a schiera,
e allegre pugne intrecciano: ride ai lor giochi Amore:
chè ha qui dimora ogni amante cui morte rapì la soave
luce, e di mirto s'orna — l'adolescente chioma.
Ma c'è funesta una sede, nel cuor de la notte profonda:
tènebra e pianto; e rombanvi — tetre fiumane intorno;

v'urla feroce e infuria Tisìfone l'anguicrinita:
di qua, di là, su l'empie — turbe fuggenti impazza;
fosco, a le soglie di bronzo, spalanca i grand'occhi di bragia
Cerbero a l'erta, e avventasi — e fischia e ringhia e latra.
Quivi d'Ission le membra, legate a volubile rota,
l'onta superba pagano, — resa a l'onor di Giuno;
e, poco lungi, Tizio ingombra nove jugeri interi,
nude le negre viscere, — scempio degli avvoltoi.
Tantalo v'è, cui sfugge, quand'egli è lì lì già per bere,
l'acqua dai labbri, e adèscane, — delude ognor la sete;
e quivi l'onda di Lete riversano in urne forate,
senza mai posa, l'empie — Danàidi a Imène ingrate.
Qui vada chiunque ardisca insidie tramare al mio amore,
a me augurando indocili — fatiche e viaggi ognora.
Ma tu, Deliuccia, oh ti prego, tu restami casta e fedele,
e su te assidua vigili — la vecchierella madre.
Oh possa, mentre ella, a sera, racconta le vaghe sue fole
a te da presso, e regola — l'opera delle spole,
e scorron l'ore, e crepita fioca la fiamma, e fila
stanca l'ancella, e pavida — la testa al sonno piega,
oh possa giungere io allora, trovarti così, d'improvviso,
nella tua casa, oh gioia! — come dal ciel mandato:
veder te bianca, discinta, ignudi i piedini, balzare
a me di contro, stringermi, — tra i crini sciolti, al seno!
Questo io sol bramo e spero. Deh giunga quell'alba nei cieli!
Quel dì felice apportami, Febo, sui tuoi destrieri!

Trad. di GIUSEPPE LOMBARDO.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE.

D. GUERRI. *Le meraviglie del mondo di Messer Marco Polo detto Milione.* Estratto da *Scuola e cultura,* anno IX, ottobre-dicembre 1933.

R. CANTARELLA. *Una tradizione ippocratica nella scuola salernitana: il giuramento dei medici.* Estratto dall'*Archeion,* vol. XV (1933).

HECTOR BOLISANI. *Quae Vergilius ex Lucilio vel hauserit vel sumpserit.* Padova, Stab. Tip. Venada, 1933.

— *Satura ante Lucilium et Ennio praesertim exculta qualis fuerit.* – Venezia, Off. Grafiche C. Ferrari, 1933.

G. A. Levi. *Le canzoni degli occhi.* Estratto dal *Convivium,* pp. 224-231.

V. Pisani. *La costruzione degli aggettivi in tocarico e in indoeuropeo, e una singolarità nella costruzione dei numerali russi.* Estratto dai *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei,* serie VI, vol. IX, fasc. 5-6, 1933.

F. Lenz. *Untersuchungen zu den Aristeidesscholien.* – Berlin, Weidmannsche Buchhaudlung, 1934, pp. 1-124.

Hector Bolisani. *Luciliana.* – Padova, Tip. del « Messaggero », 1934, pp. 1-14.

K. Horna. *Beiträge zu Ueberlieferung der aristotelischen Rhetorik.* Sonderabdruck aus *Wiener Studien,* LI Bd.

G. Coppola. *Papyri bononienses.* Estratto da *Aegyptus.* aprile-settembre 1933.

— *Poeti e Telchini.* Estratto dagli *Studi italiani di Filologia classica,* vol. X, fasc. 4, 1933.

A. M. Pizzagalli. *Le origini della metempsicosi e gli inganni della memoria.* Estratto dalla *Rivista di Filosofia,* anno XXV, n. 1, 1934.

— *Mons Parturiens. Un parallelo indiano della favola IV, 23. di Fedro.* Estratto dai *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di Scienze e Lettere,* 1933.

Ettore Paratore. *Il Satyricon di Petronio.* Introduzione e Commento. 2 Volumi. – Firenze, Le Monnier, 1933.

M. Galdi. *L' « Antapodosis » di Liutprando.* Sue caratteristiche e suo classicismo. Memoria. — Napoli, Tip. della R. Università, 1933.

— *Parodie di motivi nuziali nella letteratura latina.* Memorie. – Napoli, Tip. della R. Università, 1933.

— I. *Ad quosdam Ausonianae Mosellae locos* ; II. *Quid Minucius Felix in Octavio conscribendo a Trogo seu Justino derivaverit.* Estratto dalla *Rivista Indo-Greco-Italica,* anno XVI, fasc. 3-4, 1932.

Fritz Hellmann. *Herodots Kroisos-Logos.* – Berlin, Weidmannsche Buchhandluung, 1934.

Alessio Di Giovanni. *La vita e l'opera di Giovanni Meli.* – Firenze, Le Monnier, 1934.

Carlo Battisti. *Polemica etrusca.* – Firenze, Le Monnier, 1934.

G. Rensi. *Motivi spirituali platonici.* – Milano, Gilardi e Noto, 1933.

F. Olivero. *Beowulf.* – Torino, Edizioni dell'*Erma,* 1934.

E. Bolisani. *Lucilio e i suoi frammenti.* Prima versione italiana. – Padova, Stab. Tip. del *Messaggero,* 1932.

F. Guglielmino. *La concezione etico-politica di Tucidide nella redazione definitiva della sua storia.* Estratto dall'*Archivio di Storia della Filosofia,* anno II, fasc. 3, 1933.

B. A. Terracini. *Per la storia dell'Italia antica linguistica ed archeologica.* Estratto da *Cultura,* anno XII, fasc. IV, 1934.

L. Fenici-Piazza. *Sorgenti.* – Firenze, Le Monnier, 1933.

RECENSIONI.

MARCUS TULLIUS CICERO, *De natura deorum*, edidit O. PLASBERG, Ed. II curavit W. AX. — Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCXXXIII; pp. XX-240.

Il *De natura deorum* è forse l'opera di Cicerone che presenta più gravi problemi critici e interpretativi. Non solo infatti vi sono esposte e criticate dottrine, come la teologia epicurea, di difficilissima ricostruzione e interpretazione; ma vi è ricchissima e importantissima la parte dossografica, copiosa di notizie, neppur ora sempre adeguatamente valutate ed usufruite. Anche recentemente, infatti, feci vedere, nel *Giornale critico della filosofia italiana*, 1934, p. 37 sgg., come alcune testimonianze dossografiche di quest'opera ciceroniana, stimate ancora dai più recenti critici, fra cui lo stesso Plasberg e l'Ax, erronee, siano invece preziose per ricostruire la dottrina dell'Aristotele perduto e dell'Accademia. E già nel mio *Epicuro* e altrove mostrai [1] come la migliore e più acuta conoscenza delle recondite dottrine, a cui si riferisce la dossografia ciceroniana, ci concede, non solo di dare al testo il suo senso genuino, servendocene per la conoscenza del pensiero antico, ma di difenderne la lezione manoscritta, a torto messa in dubbio. Di tutti questi problemi critici si era dimostrato egregiamente conscio il Plasberg nella sua prima edizione, che andava oltre la nostra stessa attesa. Egli infatti vi aggiunse una preziosa Appendice che indicava le più importanti testimonianze dossografiche parallele, e succinte note sull'interpretazione e sulla costituzione del testo. Naturalmente non tutto era giusto, e non tutto il necessario era annotato e spiegato, ma l'edizione del Plasberg era pur sempre insigne, e lo riconobbe ampiamente la critica. Il Plasberg stesso aveva continuato a elaborare l'opera sua, postillando un esemplare del suo libro con amoroso impegno. La morte gli impedì di curarne la seconda edizione e il compito fu assegnato all'Ax che lo assolse con scrupolo e dottrina encomiabile. L'Appendice particolarmente ha profittato delle cure dell'Ax, che molto vi aggiunse, e spesso opportunamente vi corresse. Nè pur ora, tanta è la ricchezza e la difficoltà dei problemi, tutto vi è compiuto e perfetto.

---

[1]) Vedi i miei studi in Annali della *Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1933, p. 296 sgg.; e in *Rivista di Filologia*, 1933, p. 442 sgg.

Qualche dissenso già indicai negli scritti citati sopra, e indicherò nella mia opera *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* che è in corso di stampa presso «La Nuova Italia», nè qui ho lo spazio sufficiente per la discussione; ma, quale è, l'edizione dell'Ax segna un notevole progresso su quella stessa del Plasberg e sarà preziosa per gli studiosi.

ETTORE BIGNONE.

AUGUSTO ROSTAGNI, *Virgilio minore*. Saggi sullo svolgimento della poesia virgiliana. — Torino, Chiantore («Biblioteca di Filol. classica», diretta da G. De Sanctis e A. Rostagni), 1933, in-8°, pp. 390. L. 46.

È un'opera che desta il più vivo interesse; possiamo dirla di grande attualità, sia per il sommo poeta cui è rivolta, sia per l'argomento stesso, così vivamente dibattuto, sia per l'originalità e l'ampiezza della trattazione, in difesa di una tesi che ha contro di sè la maggioranza.

Il R. è fermamente convinto della autenticità di quasi tutte le opere della *Appendix* virgiliana; convinzione che egli fonda sull'esame attento e rigoroso di fatti esterni (testamento di Virgilio; tradizioni biografiche; avvenimenti storici vari), e sulla indagine interna, minuziosa ed acuta, di queste varie opere, e per se stesse, e per i loro svariati riferimenti e rapporti.

La prima maniera di Virgilio è definita quale frutto di «insegnamenti catulliani». Notevole, fra gli altri, il II *Catalepton*, con allusione certa, secondo il R., a Pompeo, dopo Farsalo, il 48: qui è già, in germe, il problema della grandezza tragica della umanità, il senso di sbigottimento per l'imperscrutabile disegno della Nemesi. Il poeta è ormai maturo per darsi alla filosofia. Dello stesso anno è la composizione del *Culex* (a XXI o XXIII anni, come il R. corregge l'indicazione XVI o XVII delle Vite virgiliane), quale anello di congiunzione per le opere seguenti. Il poeta, da un tenue argomento in forma di visione, assurge a grandi pensieri di umanità. Il mito è inteso, alla maniera alessandrina, quale *ἱστορία*. Il poeta, che descrive luoghi da lui visti (*Κόλικες* è località in Illiria), subisce i primi influssi, via via più forti, del poema lucreziano: così, intanto, per la visione cupa della storia umana. Ma non in tutto aderisce, nè ora nè mai, allo spirito lucreziano; non nella concezione dell'oltretomba: egli era religioso, ed aveva il senso del mistero. Nel *Culex* sono anche influenze pitagoriche. Virgilio non fu contento di questa sua opera, composta frettolosamente, nè mai la pubblicò.

Il V *Catalepton* (del 48-'7) descrive la partenza per Napoli, verso la scuola del dotto Sirone. Il poeta, oltre la poesia, amò anche la filosofia.

Ugualmente autentica è la *Ciris*, composta il 45, e dedicata a M. V. Messalla Corvino. È un epillio alla maniera alessandrina, in quanto vuole spiegare razionalisticamente i miti. L'autore è ancora

sotto l'influsso di Lucrezio, con il quale vuol porre in accordo la sua poesia, mediante il compromesso peripatetico dell'*utile-dulci*. L'egloga VI (*Sileno*) ha una consimile posizione dialettica. L'esame esteso del poemetto anche nel suo valore di creazione artistica, suggerisce inoltre un confronto con le *Incantatrici* di Teocrito.

Come il *Culex*, che ha un'idea centrale e profonda, relativa all'al di là (sebbene, per pregiudizio di tecnica, gli episodi quasi la nascondano), giova per conoscere le disposizioni intellettuali di Virgilio verso problemi filosofici; così la *Ciris*, destituita di un'idea centrale, ma ricca di spirito di umanità, conforme al principio di « verisimiglianza », ed elaborata durante tre anni, aiuta per rappresentarci le qualità intellettuali, e, più, quelle artistiche del giovane poeta alla vigilia delle *Bucoliche*. Le quali, come la *Ciris*, ma in modo assai più progredito, rivelano lo stesso gusto per il grandioso, per il pittoresco. E anche nelle *Georgiche*, in una trama grandiosa, sono frequenti episodi; e così nella *Eneide* la gravità dell'argomento non esclude le piccole oasi, le pause idilliche.

Ardore di grandezza e desiderio di contemplazione sono le due fonti principali della poesia di Virgilio. Il quale non fa mai l'arte per l'arte, perchè mai non si spoglia di un senso alto di umanità, quale, nella *Ciris*, l'affettuosa compassione per la sua eroina: chè qui, palesemente, i problemi dell'umano destino lo affaticano, alimentano la sua poesia, e sono l'indice più autorevole della autenticità. Consimilmente, nelle *Bucoliche*, parla il dolore umano, a cui è conforto la pace dei campi; nelle *Georgiche*, la gioia del lavoro nobilita la vita, ma il bene si conquista col soffrire; nella *Eneide*, con il concetto di una provvidenza divina e una giustificazione ottimistica del mondo, e anche il problema del Fato, il dolore.

L'*Aetna* è un poema filosofico-scientifico sui terremoti e sul vulcanismo, con indirizzo nettamente epicureo, sebbene vi confluiscano anche altri elementi. Ma nonostante qualche probabilità cronologica, alcuni pregi e affinità con Virgilio, non se ne può affermare l'autenticità: può essere l'opera di un condiscepolo del poeta, trovata fra le sue carte e pubblicata poi come opera sua.

Non è certo se gli *Epigrammata* fossero una raccolta a sè, o un sottotitolo dei *Catalepton*: alcuni (per esempio il I e il VII) sono assai notevoli; e altrettanto i *Priapea*, tra i quali alcuno tipicamente virgiliano.

Questi varî *lusus* epigrammatici preludono alla materia rusticana delle *Bucoliche*, che sono il termine di paragone più prossimo, di tempo, alla *Appendix*, ma sono frutto di una scelta e di una revisione che le allontana dalle più recenti opere di questa. « E gli anni, in un giovane come Virgilio, volevano dire qualcosa ». Esse sono il frutto precipuo e più tipico dell'influsso epicureo, di cui traducono i precetti in linguaggio poetico, in figurazioni fantastiche; ma hanno anche un interesse vivo per l'umanità dolorante, che è la parte più originale e promettente della poesia virgiliana.

Dal minore Virgilio si assurge al maggiore. Le *Georgiche* e

l'*Eneide* sono i poemi del lavoro e della gloria. Le *Georgiche*, l'opposto delle *Bucoliche*; oltre il mondo fittizio del sogno, la realtà amara del lavoro e del dolore. E oltre i campi sudati, lo stato, la vicenda storica, Roma, « la più sublime cosa del mondo », la cui storia è la missione di tutta la storia umana, è epopea. E il mistero pervade tutto il poema, « col senso meraviglioso del divino, con la voce inesplicabile della provvidenza, col concetto sublime della predestinazione ».

Come è costume del R., anche qui la sua visione spazia in un campo assai vasto di problemi, particolari e generali, che egli discute con critica dotta e severa, con lucida penetrazione di pensiero, con ragionare acuto e stringente. Quindi, minuziose indagini su fatti di natura più propriamente oggettiva; analisi ampie, particolareggiate, delle singole composizioni, ricostruzioni sintetiche dei motivi ideali e dei momenti storici determinanti, interpretazioni fini del significato e del valore di esse. Oltrechè fra di loro, queste minori opere di Virgilio, sono poste giustamente in relazione anche con le maggiori, nell'intento di determinare la linea di sviluppo dell'arte del poeta, che è « laboriosa conquista », evoluzione di pensiero, di indirizzi, di gusti artistici.

La sicura padronanza che l'A. possiede di un argomento così difficile e controverso, è ampiamente attestata anche dalle numerose citazioni bibliografiche, e dalle copiose, incalzanti, confutazioni delle tesi contrarie.

I criteri da lui seguiti sono indubbiamene metodici, ed hanno in se stessi grande valore: specie confortati come sono da grande copia di notizie rigorosamente vagliate, ed applicati poi con sì cauta oculatezza e si concettosa dialettica.

Ma il R. è nettamente contrario ai « soliti illusorî criteri del linguaggio, dello stile, della versificazione ». Eppure, questi criteri non sono meno importanti ed utili degli altri, insieme ai quali debbono cooperare ad uno stesso fine, convalidando od infirmando le conclusioni raggiunte per altra via che la loro.

Le idee di un dato autore possono essere patrimonio comune di seguaci di una stessa scuola o corrente di pensiero; e a queste, forse principalmente, si rivolge l'attenzione di un qualunque imitatore o falsario. Invece, usi linguistici, peculiarità stilistiche, tendenze o predilezioni metriche, sono assai spesso come il suggello della personalità di uno scrittore, e restano quali sue note individuali anche a distanza di anni. E se appartengono ad un grande, o sono meno facilmente imitabili, o più facilmente tradiscono l'imitazione. Inutile dire quale e quanto, forse in modo particolare appunto nel campo della filologia classica, sia stato il contributo degli studî linguistici, dei dati stilometrici, per le questioni di cronologia e di autenticità. Quindi, se il R., a proposito della *Ciris*, osserva (p. 189): « Ora sta a vedere se con queste nozioni, di natura formale, dedotte dalla tecnica del poemetto, si accordino quegli altri indizî che si riferiscono

alla sostanza delle cose, al concetto ispiratore, al momento storico della composizione, ecc. », si può domandare se non sia altrettanto giusto considerare anche il caso inverso.

D'altronde, a proposito dell'*Aetna*, che il R. ritiene non autentica, dice (p. 337) egli stesso: « Il fraseggiare non s'avvicina abbastanza a quello delle maggiori opere virgiliane, e neanche, come specialmente si vorrebbe, a quello delle opere giovanili: è secco, nervoso, spezzato, con movimenti rudi e improvvisi, che sembrano proprî di un intelletto ribelle ai lenocinî formali ».

Le notevoli differenze che il R. ammette intercorrere fra il *Culex* e la *Ciris*, fanno seriamente pensare, per due composizioni di uno stesso autore, e a breve distanza di tempo.

Impossibile discendere a particolari in una nota puramente informativa. Aggiungo solo, come considerazione d'indole generale, che se le *Bucoliche*, composte sui trenta anni, non sono, naturalmente, la prima produzione di Virgilio, pare molto difficile che quello che egli ha composto prima, sia proprio tutto andato perduto, e che tutta, o molta parte dell'*Appendix*, sia una vera mistificazione.

In conclusione, a me pare che l'acuta e dotta dimostrazione del R. colga, almeno in gran parte, nel segno.

UMBERTO GALLI.

PLATON, *La république*, texte établi et traduit par ÉMILE CHAMBRY avec introduction d'AUGUSTE DIÈS. — Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1932; pp. CLIV-141.

La collezione *Des Universités de France* si è arricchita di un nuovo volume dell'opera platonica che così è ormai vicina ad essere compiuta. Il testo di questi primi libri della *Repubblica* è stabilito con prudenza e con assennatezza dal Chambry, che lo ha tradotto in forma chiara e non senza efficacia. L'apparato critico è, a mio parere, un poco troppo succinto, qualche altra congettura, nei luoghi dubbi, oltre quella scelta dall'autore, non nuocerebbe. In tali casi l'assoluta certezza non si ha mai, e con l'abitudine di questi apparati ridotti al minimo, anche congetture assai probabili e che un giorno possono magari essere confermate da nuove ricerche o scoperte di papiri, rischiano di rimanere sepolte nelle dissertazioni speciali, ove solo chi rifaccia tutto il lavoro di ricerca, con grande fatica, potrà rintracciarle. Possibilmente sarebbe bene aggiungere in appendice un breve *auctarium*, che in un testo come quello di Platone, quando sia ben vagliato, non occuperebbe se non pochissime pagine, con un aumento insensibile di spesa. Ad ogni modo, per l'uso anche dei dotti, questo apparato è sufficiente ad accertare la lezione tradizionale e a rendersi conto della validità del testo anzi è più copioso che in altri volumi di questa collezione, del che va data lode al Chambry. Il Chambry dà una succinta informazione dei codici e della tradizione diretta e indiretta, e si è servito per qualche manoscritto di collezioni proprie. L'aver potuto usufruire di edizioni poste-

riori a quelle che aveva presenti il Burnet gli ha concesso di rendersi conto meglio della tradizione indiretta. Purtroppo non per tutti gli autori di essa abbiamo ancora edizioni veramente soddisfacenti. Però un testo come quello della *Repubblica* è ormai, non ostante i punti controversi e più difficili, tale da darci fiducia di essere giunti ad una sufficiente certezza, ciò che giova a gustare con piena adesione di spirito quella divina prosa e a seguirne le mirabili elevazioni di pensiero. Questo volume sarà dunque un caro compagno di lettura e di studio. A ciò giova in modo assai notevole la bella introduzione del Diès, ottimo conoscitore del pensiero di Platone e spirito eminentemente platonico. La materia della *Repubblica* vi è esposta ed esaminata con grande penetrazione e chiarezza, gli aiuti bibliografici sono usufruiti con ampiezza e indicati con giudizio e signorilità. Per la discussione del I libro, credo però si sarebbe potuto servire con vantaggio più profondamente delle più moderne ricerche sulla sofistica e in particolare dei papiri antifontei. Ma è una gioia leggere quelle pagine lucide ed equilibrate, quali ci si doveva attendere da uno dei più validi studiosi di Platone, che ci ha dato scritti così penetranti e belli e limpidi sul suo autore preferito.

ETTORE BIGNONE.

HEINRICH WEINSTOCK, *Sophokles*. — Leipzig, B. G. Teubner, 1931; pp. 297.

Lo studio di Sofocle ha particolarmente affascinato i critici della letteratura greca in questi ultimi anni. Mentre si attende il saggio del Perrotta di cui il capitolo sull'*Aiace* che sta uscendo su questa Rivista, ho potuto per cortesia del direttore leggere in bozze, e che promette di essere una compiuta e solida monografia sull'arte del grande tragico ateniese, potrà essere utile informare i lettori dell'*Atene e Roma*, sia pure, per ragioni di spazio, brevemente, su questo volume del Weinstock, per più rispetti pregevole. Il Weinstock non ha voluto fare per nulla opera di erudizione, quantunque la solida preparazione erudita sia ad un competente visibile non di rado nell'analisi critica. In verità però questa assoluta mancanza di richiami a questioni trattate dalla critica filologica, per approfondire o risolvere questioni che, per riflesso, illuminino o guidino l'analisi artistica, non pare a me che giovi. Questo sistema, applicato non in un saggio isolato, ma in una ampia opera complessiva su di un tema così ricco di problemi, non mi pare utile, ma che piuttosto accentui quel malinteso contrasto fra filologia e critica letteraria che, per persone culturalmente e scientificamente ben preparate non ha alcuna ragione di essere. Ad ogni modo questa voluta forma del libro del W. non ne vizia l'intelligente esposizione critica. Piuttosto non mi persuade l'aver ommesso un approfondito esame dello sfondo storico in cui l'arte di Sofocle si è formata e svolta. In realtà alcune delle più discusse questioni del teatro sofocleo solo in tal modo trovano l'avviamento alla soluzione, come fece vedere il Bignone nelle ultime pagine del suo saggio sulle *Trachinie*.

Il W., dopo una breve introduzione, divide il suo saggio in due

parti, una sulle singole tragedie e l'altra sull'opera complessiva. La prima è massimamente di sunto, vivido però e intelligente, e di necessaria preparazione alla seconda che è di interpretazione e di valutazione critica. A questa il W. è ben preparato per ingegno e per cultura letteraria e filosofica. Quest'ultima anzi lo porta tal volta a dare un carattere un poco troppo astratto alle sue osservazioni e valutazioni, invece di aderire più strettamente alla concretezza dell'arte; ma in compenso dà profondità e serietà alle sue analisi, che non sono mai grette nè superficiali. Piuttosto l'espressione riesce, nel linguaggio, per quanto almeno può giudicarne uno straniero, qua e là un poco forzata. Ma il W. ha scritto veramente pagine assai notevoli sulla tragedia sofoclea che meritano di essere meditate da chi voglia accingersi a questo studio. Potrei citare molti punti singoli che, dopo la lettura, trovo particolarmente annotati nel margine del mio esemplare; ma ricorderò solo quelle sopra l' ironia tragica di Sofocle, in cui il W. si è con finezza servito, pur con le debite modificazioni, delle osservazioni di uno spirito acutissimo, quale era il Kirkegaard, o quelle sul carattere degli eroi sofoclei. Sacrificata invece riesce nello studio dell'A. la tragedia delle *Trachinie* il cui valore artistico è stato messo recentemente in rilievo dagli studi del Perrotta e particolarmente del Bignone. Ma si tratta di un difetto comune a quasi tutti gli studi su Sofocle. In complesso dunque il libro del W. ha pregi assai notevoli che fanno onore all'autore.

SANDRO VALORI.

LÉON HOMO, *Le Haut-Empire*. — Paris, « Les Presses Universitaires de France », 1933, pp. 668.

È il terzo volume della *Histoire Romaine*, che è a sua volta la terza parte della grande raccolta di opere storiche sull'antichità pubblicate, sotto la direzione di Gustave Glotz, dalle *Presses Universitaires de France*. L'Autore affronta la vasta materia da trattare con metodo rigoroso di distribuzione e di collegamento dei varî argomenti. Colpisce subito la chiarezza e la precisa determinazione delle idee storiche di carattere generale, idee che rappresentano la sintesi ideale dei fatti e dei ragionamenti sulle vicende della prima età imperiale. I fatti principali sono narrati con sobrietà: abbondano invece i dati biografici che, lumeggiati da opportune riflessioni, aiutano lo studioso a meglio comprendere nei varî aspetti le figure che gli passano davanti.

Ogni capitolo e le importanti sezioni di capitolo sono forniti di una ricca bibliografia che comprende le fonti storiche e la critica delle medesime, le fonti giuridiche, quelle offerte dai papiri, dall'epigrafia, dalla numismatica, dall'iconografia, e infine lunghe serie aggiornate di opere moderne francesi e straniere sui singoli argomenti trattati, divise spesso in opere generali e monografiche. Il volume incomincia dagli inizî politici di Ottaviano e giunge fino alla morte di Commodo. Si divide in tre parti che, nonostante il pericolo insito nelle divisioni artificiali di periodi o di epoche storiche, sembrano

rispondere a criterî giusti e bene approfonditi. In fine l'A. ha aggiunto una lunga conclusione, « L' opera del Principato », che sarà forse la parte più interessante per gli studiosi e per le persone che vogliono arricchire d'idee la propria coltura storica. Vi si nota una perfetta serietà scientifica, che deriva dalla forte preparazione dell'A. a discutere le questioni sorgenti dalla trattazione generale e specifica degli argomenti. Un indice generale di nomi proprî e delle cose più notevoli e varie cartine storiche completano l'opera e ne facilitano la consultazione.

Dato lo scopo che l'A. si è prefisso, tutta la prima parte è dedicata ad Augusto, ma non è un semplice studio monografico sul primo grande imperatore di Roma: è invece, e vuole essere, una lunga disamina delle ragioni che maturavano da tempo in favore dell'idea del principato e dei mezzi con cui il creatore del nuovo potere riuscì a instaurare e a far vivere il nuovo organismo statale.

E sebbene in alcune parti (in quelle specialmente che trattano dell'amministrazione politica e finanziaria dell'impero) l'A. si limiti a tracciare le linee essenziali, ossia a denominare e a definire brevemente cose inerenti alla vita pubblica dell'epoca, tuttavia si può dire che nulla manchi del materiale d'informazione strettamente necessario. Per chi ami poi di approfondire un qualunque argomento, l'A. si è preso cura di suggerire nelle note quelle opere antiche e moderne che egli crede di utile consultazione.

La seconda parte, che va da Tiberio a Domiziano, e la terza che va da Nerva a Commodo, sono un poco affrettate, sebbene continuino, come la prima a esaminare con rigore di metodo uomini e cose e a ricercare le cause vere ed oscure degli avvenimenti, specie nei periodi più discussi o falsati dalla tradizione antica.

Un appunto potrebbe farsi alle poche pagine dedicate all'arte e alla letteratura, dall'età augustea alla fine del II secolo d. C. Nella prima parte l'A. mette piuttosto in luce i rapporti politici fra poeti e prosatori e l'imperatore Augusto, e delinea di preferenza i caratteri storici dell'arte e della letteratura di quel tempo (intonazione patriottica e politica per ispirazione venuta dall'alto), che attardarsi a tracciare anche brevi appunti critici sul valore delle opere prodotte e sulla grande influenza psicologica che esercitarono nel mondo romano d'allora. Ancora più ristretta e sommaria è la parte che parla della vita letteraria e artistica dal I secolo in poi, la quale, se è insufficiente a inquadrare spiritualmente l'arte e la letteratura nelle vicende varie e abbondanti dei respettivi periodi, può però bastare come capitolo d'informazione che segue ad altri con identico carattere e scopo.

Si tratta dunque di un libro di divulgazione storica ricco di pregi e composto con tale serietà scientifica da meritare l'attenzione e la lode delle persone colte di ogni grado.

GIUSEPPE FABBRI.

ETTORE BIGNONE, *Direttore responsabile.*

258-1934. Firenze - Tipografia E. Ariani, Via San Gallo, 33.