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

Sede centrale: FIRENZE, Plazza S. Marco, 2

DIRETTORE Prof. E. BIGNONE

Abbonamento annuale . L. 25 .-Un fascicolo trimestrale » 7.— Casa Editrice Felice Le Monnier

Firenze - Via della Cernaia, 17 Un numero doppio . . » 14.- Via S. Gallo, 33 - Firenze (13)

AMMINISTRAZIONE

付

STUDI PLOTINIANI.

T.

METAFISICA DELLA LIBERTÀ. COMMENTO A ENN. VI, 8.1

> ένέργεια δή οὐ δουλεύσασα οὐσία καθαρῶς ἐστιν ἐλευθέρα καὶ οὕτως αὐτὸς παρ' αύτοῦ αὐτός Εν γὰρ τῆ ποιήσει καὶ οἶον γεννήσει ἀιδίω τὸ εἶναι.

Enn. VI. 8, 20.

Questo studio vuol essere un tentativo di commento filosofico al libro 8º della VI Enneade di Plotino (39º nell'ordine cronologico): Περὶ τοῦ έκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ένός. Plotino, proponendo quasi con trepidazione il tema della sua ricerca, comincia col domandarsi che senso può avere il problema della libertà trasferito dall'umano al divino, cioè alle ipostasi principali e specialmente al Principio che è sopra tutto (ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ τοῦ ἀνω ὑπὲρ πάντα). Non conviene forse tale ricerca sol nei confini della debolezza ed incertezza umana? 3 E pur bisogna osare (τολμητέον) di allargare e approfondire il problema, poichè, se c'è in noi libertà, questa non può avere il suo fondamento che nel principio intimo e supremo di tutte le cose.

¹ Seguo l'edizione di R. Volkmann, Lipsiae, 1883-84, confrontata con quelle di H. F. Müller, Berolini, 1878-80; A. Kirchhoff, Berolini, 1856; F. Creuzer-C. Dübner, Parisiis, 1855. Dell'edizione di E. Bréhier, in corso di pubblicazione, non è ancora uscito il vol. 6º che conterrà la VI Enneade.

² Specialmente alla 2^a parte (cap. 7-21); le parole introduttive del cap. 7: γ ίνεται οὖν ψ ν γ γ γ ... νοῦς δὲ δι' αὐτόν, sono evidentemente la conclusione di ciò che precede.

³ Enn., VI, 8, 1 : ἢ ἐν ἀνθρώπων ἀδυναμίαις τε καὶ ἀμφισβητησίμοις δυνάμεσι τὸ τοιοῦτον ἄν πρέποι ζητεῖν.

Partire dunque dall'uomo e dall'esperienza umana, indagare e chiarire il senso che ha in noi la libertà e poi salire, grado a grado, a meditarne il senso ontologico universale. In questa indagine preliminare Plotino segue le orme di Aristotele, specialmente il libro 3º dell'*Etica Nicomachea*; ma anche dove pare che ne ripeta le formule, si sente, direi, in ogni sua parola, lo sforzo del pensiero che rimedita i problemi dall' intimo e parla a sè medesimo con quel suo stile « serrato sentenzioso e breve, più abbondante di concetti che di parole ».4

Il problema della libertà nasce in noi dall'esperienza mortificante e dolorosa della servitù. «Allorchè, agitati dall'avversa fortuna e necessità e dai colpi violenti delle passioni che signoreggiano l'anima, ci par di essere schiavi di tutte queste forze dominatrici e trascinati dov'esse ci menano, vien fatto di dubitare se per avventura non siamo nulla e nulla dipende da noi ($\mu\dot{\eta}$ ποτε οὐδέν ἐσμεν οὐδέ τί ἐστιν ἐφ' ἡμῖν), poichè da noi dipende solo ciò che facciamo volontariamente, non costretti dalla fortuna nè dalla necessità nè dalle passioni violente, niente avversando il nostro volere ». Onde il concetto dell' ἐφ' ἡμῖν come di ciò che è « in dominio della nostra volontà ed avviene o no, secondo e nella misura che abbiamo voluto ».

Ma la volontà come si può definire e in che differisce dalla semplice spontaneità naturale, che hanno, come dice Aristotele, anche i fanciulli e gli animali ? Il termine $\dot{\epsilon}\varkappa o \dot{\nu} \sigma \iota o \nu$, che per lo più si traduce « volontario », indica più tosto ciò che si fa non costretti da cause esterne e sapendo di farlo ; l' $\dot{\epsilon}\varphi$ $\dot{\eta}\mu\bar{\iota}\nu$ invece « ciò che siamo anche padroni di fare » ($\dot{\delta}$ $\varkappa a \dot{\iota}$ $\varkappa \dot{\nu} \varrho \iota \iota \iota$ $\eta e \bar{\iota} \dot{\epsilon} \dot{\nu} \dot{\iota} \dot{\nu}$ invece « ciò che siamo anche padroni di fare » ($\dot{\delta}$ $\varkappa a \dot{\iota}$ $\dot{\iota} \dot{\nu} \dot{\nu} \dot{\iota} \dot{\nu} \dot{\nu}$ Il loro concetto è diverso e si danno casi in cui essi non si accordano affatto. In che cosa dunque il concetto che un atto è « in nostro potere », che siamo « padroni di fare o non fare », si distingue da quello della semplice assenza di coazione esterna accompagnata da conoscenza ?

Aristotele all' $\ell \varkappa o \nu \sigma \iota o \nu$, nel senso più largo di non impedita spontaneità naturale, contrappone la scelta ($\pi \varrho o \alpha' \varrho \varepsilon \sigma \iota \varsigma$), che è propria soltanto dell'uomo, nell'esercizio della sua facoltà razionale : 9 scelta — prece-

⁹ Eth. Nic., III, 2; 1111 b, 4 segg.

⁴ Porph., Vita Plot., 14.

⁵ Enn., VI, 8, 1.

⁶ Eth. Nic., III, 2; 1111 b, 8-11.

⁷ Ibid., 1111 a, 23-24.

⁸ Sulla differenza tra έκούσιον ed έ φ ' ήμ $\tilde{\iota}$ ν cfr. Alexandr. Aphrod., περ $\hat{\iota}$ είμαρμένης καὶ τοῦ έ φ ' ήμ $\tilde{\iota}$ ν, cap. 14.

duta da deliberazione ($\beta ov \lambda \dot{\eta}$) — che egli definisce « pensiero che desidera o desiderio che ragiona » (ὀοεκτικός νοῦς.... ἡ ὄοεξις διανοητική), ragione pratica (διάνοια πρακτική), che è il principio delle azioni umane e nella quale propriamente consiste l'uomo. 10 Tra la semplice spontaneità vitale e la divina necessità del pensiero puro sta, come sospesa, la libertà umana, che ha il misterioso potere di arrestare un momento il perenne divenire di tutte le cose e quasi di circoscrivere un piccolo impero nell'universale impero del cielo e della natura. Il principio e la fine della nostra vita e delle nostre azioni non dipende da noi. Unico è il motore che tutto muove come primo desiderabile e primo intelligibile. 11 Ma tra la vita delle cose che si generano e corrompono e la vita della Mente che sta immobile nella sua beatitudine, c'è posto per questa creatura intermedia, che nasce e muore come gli altri animali, ed è insieme tormentata dall'insopprimibile amore dell'eterno. Un'antica sapienza consiglia al mortale di non pensare che cose mortali; ma un'altra sapienza, forse più antica e certo più venerabile, lo esorta a non soffocare in sè il bisogno dell'eterno, a far tacere, quanto più è possibile, tutte le altre voci, per ascoltare, almeno in qualche raro momento, quest'unica voce. E se altri dice che questo non è da uomo, ma da dio, ebbene, risponderemo che l'uomo, se non è un dio, ha pure in sè qualcosa di divino, e che vivere anche per poco secondo questa vita è tal cosa che tutto il resto, a paragone, sembra perdere ogni valore.12

Or questa autarchia (αὐτάρκεια) della contemplazione disinteressata, che supera immensamente non soltanto in valore (τιμιότητι), ma anche in potenza, 13 tutte le altre forme di attività, che rapporto ha, nel pensiero di Aristotele, con la scelta razionale tra i contrari nella quale egli fa consistere propriamente la libertà umana? Da una parte si afferma che in quella scelta sta essenzialmente l'uomo, 14 così che « chi la toglie » — dirà più tardi il commentatore Alessandro di Afrodisia 15 — « toglie l'uomo »; dall'altra, invece, si propone come meta altissima, come forma eminente di vita « la vita secondo la mente » 16 che, pur essendo a noi possibile sol perchè c' è nell'anima nostra un

 $^{^{10}}$ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος, Eth. Nic., VI, 2; 1139 b.

¹¹ Vedi *Metaph.*, XII, 7; 1072 a.

¹² Eth. Nic., X, 7; 1177 b, 27-36, 1178 a.

¹³ δυνάμει: Eth. Nic., 1178 a.

¹⁴ Eth. Nic., VI, 2; 1139 b.

¹⁵ De fato etc., 14: δ τοῦτο ἀναιρῶν ἀναιρεῖ τὸν ἄνθρωπον.

¹⁶ δ κατὰ τὸν νοῦν βίος: Eth. Nic., X, 7; 1178 a.

principio divino che trascende l'uomo, ¹⁷ vien proclamata la più conforme all'umana natura. La vera natura di ogni ente si rivela in ciò che è in essa l'ottimo, «il più forte e più amabile» (κράτιστον καὶ ἥδιστον); onde non più uno straniero « venuto da fuori », ¹⁸ ma sì nostra intima essenza e ciò che principalmente ci fa uomini (τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος) sarà quel divino pensiero che pareva superare immensamente la potenza dell'uomo.

Questo indiarsi dell'uomo, che rappresenta il culmine dell'etica aristotelica, si può forse concepire come risultato di un atto di scelta $(\pi\varrho oal\varrho\varepsilon\sigma\iota\varsigma)$ che, dopo aver deliberato, vagliando il pro e il contro, determini di far quasi tacere tutto il resto per seguire risolutamente la suprema vocazione ? È dottrina di Aristotele che la deliberazione e la scelta si estendono soltanto al futuro contingente e riguardano non i fini ma i mezzi per conseguire i fini. E allora donde viene questa ascensione dell'uomo al supremo valore della sua vita, questo slancio, questa $\delta\varrho\mu\eta'$ unica che non sembra aver nulla in comune coi movimenti e gl' impulsi della vita ordinaria ? L'atto per cui si sale dalla libertà che delibera e sceglie tra i contrari, alla « autarchia » della vita « secondo la mente », è esso stesso il frutto più prezioso di quella prima libertà o proviene da un principio più intimo e insieme più alto, che si potrebbe — combinando le diverse formule aristoteliche — chiamare più propriamente umano perchè è più divino ?

Problema arduo, del quale, a dir vero, Aristotele non sembra pienamente consapevole, benchè si possa sostenere che il pensiero filosofico e religioso fino ai nostri giorni, l' ha in gran parte ereditato da lui. Perchè nessun filosofo ha mai così risolutamente rivendicato all'uomo la libertà che consiste nella scelta razionale tra i contrari compossibili; e pur tuttavia le parole con cui egli esalta la divina libertà della mente, sciolta quanto è possibile da tutti i ceppi umani, sono, nella loro sublime brevità e nudità, quasi il programma di un'etica fondata non sulla volontà dell'uomo, sempre chiamata a scegliere tra contrari motivi, ma sulla pienezza, stabilità e beatitudine indefettibile della vita divina.

Dualismo, certo, di origine platonica, in cui si sente ancora una eco della « fuga da quaggiù », intesa come un « farsi simile a Dio ». ²⁰ Se non che nell'Aristotele ormai indipendente da Platone, in quello,

¹⁷ Eth. Nic., X, 7; 1177 b.

 $^{^{18}}$ $\vartheta \acute{v} \rho \alpha \vartheta \varepsilon \nu$: de gener. anim., II, 3; 736 a.

¹⁹ Eth. Nic., III, 3; 1112 b.

 $^{^{20}}$ δμοίωσις $\vartheta \varepsilon \tilde{\omega}$: Platone, Teeteto, 176 a, b.

non del *Protrettico* e di altre opere perdute, ma dell'*Etica Nicomachea*, il contrasto tra i due sensi della libertà si fa tanto più vivo, quanto più è messo in luce ed analizzato nei suoi elementi e nel suo movimento il senso più strettamente razionale ed umano.

Questo dualismo e contrasto sarà bene tener presente per intendere il valore metafisico delle meditazioni di Plotino nel libro che è oggetto del nostro studio. Nelle estreme parole che, secondo Porfirio,²¹ Plotino morente disse al discepolo ed amico Eustochio, si riassume tutto lo spirito della sua filosofia: «sforzarsi di far risalire il divino in noi al divino nell'universo» (πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον). Se, pertanto, anche per Aristotele, la mente pura è «il divino in noi», e la vita contemplativa non impedita, quanto è possibile, dalle contingenze limitanti della pratica, è la sola conforme alla più alta natura dell'uomo; se, d'altra parte, come Plotino riconosce, la volontà intesa come potere di scelta razionale è, sotto l'aspetto più strettamente umano, principio di libertà, bisognerà superare il dualismo, sforzandosi di far risalire il potere di scelta razionale alla vita secondo la mente, e questa stessa al principio divino dal quale essa riceve la sua forza e la sua bellezza.

La volontà che delibera e sceglie, secondo la definizione aristotelica sopra ricordata, è « pensiero che desidera o desiderio che ragiona ».

Plotino stringe da vicino questa ed altre definizioni simili e indaga il rapporto tra ragione e desiderio. È il $\lambda o \gamma \iota \sigma \mu \delta \varsigma$ che muove l' $\delta \varrho \varepsilon \xi \iota \varsigma$ o l' $\delta \varrho \varepsilon \xi \iota \varsigma$ che muove il $\lambda o \gamma \iota \sigma \mu \delta \varsigma$? Il desiderio nasce da un bisogno che necessariamente cerca la soddisfazione; così che se è il desiderio che muove, come potremo dire che siamo padroni di ciò a cui siamo inevitabilmente trascinati ? 22 « Se, invece, anche contro il desiderio, la ragione opera e la conoscenza [non solo accompagna l'atto] ma anche lo domina, bisognerà ricercare a che cosa questo si fa risalire e come ciò può avvenire.

Se essa stessa produce un altro desiderio, come dovrà intendersi? Che se invece la ragione si afferma quietando il desiderio e in ciò sta la nostra libertà, dovremo dire che la libertà non consiste nell'atto pratico, ma nella mente. E, invero, tutto ciò che attiene alla pratica, anche se la ragione impera, è sempre misto e non può contener pura la libertà ».²³

²¹ Vita Plot., 2.

²² Enn., VI, 8, 2.

 $^{^{23}}$ Ibid.: εἰ δὲ καὶ παρὰ τὴν ὄρεξιν ὁ λόγος ποιεῖ ἢ ἡ γνῶσις καὶ κρατεῖ, εἰς τί ἀναφέρει ζητητέον καὶ ὅλως ποῦ τοῦτο συμβαίνει καὶ

Anche la ragione che afferma il suo impero nell'atto pratico, è intimità, mista sì ad elementi che provengono dall'esterno, ma pur sempre intimità. Non perchè c'è in noi una tendenza naturale verso l'esterno, non per questo moto che ci porta a cose fuori di noi, possiam dire che siamo liberi e padroni dei nostri atti. La concupiscenza, l' ira, la brama dei sensi in tutte le sue forme appartengono alla natura animale, ed è questa allora che muove ed opera con la stessa necessità con la quale il fuoco riscalda.²⁴ Quando ci accade di abbandonarci senza freno a questi impulsi naturali, l'orgoglio e la stolta audacia ($\H{v}\beta\varrho\iota\varsigma$ e τόλμα) della vita animale invade l'anima nostra e ci pare allora di essere grandi, potenti, sovranamente attivi. Illusione funesta, onde lo schiavo si crede tanto più libero quanto più si agita nelle sue catene; illusione che è il principio di ogni avvilimento, di ogni caduta, di ogni schiavitù. La vera vita, la vita dello spirito comincia quando l'uomo si desta da questo sonno, si desta dalle cose esterne a sè stesso,25 e, cessando di abbandonarsi senza misura all' impulso naturale, si raccoglie e si frena.26

La ragione, anche quella che si afferma nella virtù pratica, non è dunque principio di movimento verso l'esterno, ma principio di raccoglimento e di conversione al regno dei valori interni (ἐπιστροφή). L'espressione «ragione pratica» (διάνοια πρακτική) può indurre in errore, quasi che il principio che pensa potesse trasformarsi nel movimento dell'anima che si traduce nell'atto esterno. La ragione, anche quando funziona da arbitra dell'atto pratico, è sempre teoretica perchè è sempre pensiero e, perchè pensiero, non si disperde nella molteplicità esterna, ma riposa in sè medesima (μονή). Parola ricchissima di senso nella filosofia di Plotino questo termine : μονή! 27 Si trova in tutti i gradi della gerarchia plotiniana, dalla Natura all'Anima, 28 dall'Anima alla Mente,

εὶ μὲν αὐτὸς ἄλλην ὄρεξιν ποιεῖ, πῶς ληπτέον εἰ δὲ τὴν ὄρεξιν παύσας ἔστη καὶ ἐνταῦτα τὸ ἐφ' ἡμῖν, οὐκ ἐν πράξει τοῦτο ἔσται, ἀλλ' ἐν νῷ στήσεται τοῦτο ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν πράξει πᾶν, κὰν κρατῆ ὁ λόγος, μικτὸν καὶ οὐ καθαρὸν δύναται τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔχειν.

²⁴ Εππ., VI, 8, 2: ποιεῖ γάρ ώς γεγένηται καὶ τὸ πῦρ.

²⁵ Enn., IV, 8, 1: πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω κτλ.

²⁶ Enn., VI, 8, 2 : ὄρεξιν παύσας ἔστη ; vedi sopra.

Cfr. René Arnou, Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, Paris, s. d. e soprattutto dello stesso Autore il dotto e bello studio: $\Pi\varrho\tilde{a}\xi\iota\varsigma$ et $\vartheta\varepsilon\omega\varrho\dot{a}$, Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des «Ennéades» de Plotin, Paris, 1921.

²⁸ Il concetto della Natura in Plotino e del suo rapporto con l'Anima, terza ipostasi principale, formerà oggetto di uno studio speciale. Cfr., oltre

dalla Mente all' Uno assoluto. Nella vita dell' individuo come in quella dell'universo, i gradi che la filosofia distingue, sono altrettante stazioni dell' itinerarium in Deum, che va dal molteplice all'uno, dall'esterno all' intimo, dalla necessità alla libertà. «La virtù non ha padrone » ²⁹ nel senso che siam noi che vogliamo e scegliamo e soprattutto nel senso che essa ci dà la libertà e l' indipendenza e non ci consente più di essere schiavi. ³⁰ Essa ha la stabilità della mente, è « come un'altra mente e un abito onde l'anima in certo modo prende forma mentale ». ³¹

Nel cap. 6°, Plotino, ricordando la sua prima definizione dell' $\dot{\epsilon}\varphi$ ' $\dot{\eta}\mu\bar{\nu}\nu$ (vedi sopra), si domanda : « com' è che poc'anzi abbiamo riferito la libertà alla volontà dicendo : ciò che avviene secondo che abbiamo voluto ? ». Ed egli aggiunge : « dicemmo anche 'o non avviene ' ». 32

Sarà bene notare questo punto. Plotino par che risponda a una obiezione. Se l'atto libero è quello che avviene secondo che abbiamo voluto, ciò sembra presupporre che la volontà sia principio di movimento verso l'esterno; e allora come si accorda questo col concetto che anche la virtù pratica è principio di raccoglimento, che essa risiede non già nell' impulso che ci porta a operare nel mondo di fuori, ma nella parte sovrana dell'anima, nella mente che riposa in sè medesima? Plotino risponde: quella prima definizione partiva dalla nozione comune della volontà; ma, già fin d'allora, aggiungendo « o non avviene », volemmo quasi correggere la nostra prima espressione, facendo subito intendere che, rispetto agli affetti, desiderî ed impulsi naturali, la volontà razionale opera in senso contrario, cioè dall'esterno all' interno, dalle passioni che agitano e menano or qua or là la parte inferiore dell'anima, alla sicura quiete del mondo intelligibile, che è pienezza di luce e pienezza di amore. La virtù che ci libera è volontà indissolubil-

il citato lavoro dell'Arnou, H. F. Müller: $\varphi \acute{v} \sigma \iota \varsigma$ bei Plotinos, in Rheinisches Mus. $f \ddot{u}r$ Philologie, N. F., 71 (1916), p. 241 e segg., e Hermes, 48 (1913), p. 420 e segg. Di E. Bréhier, oltre il volume: La Philosophie de Plotin, Paris, 1928, anche la Notizia premessa al libro 8° della III Enneade nel volume III della sua bella edizione e traduzione di Plotino, di cui finora sono stati pubblicati cinque volumi, comprendenti Enn. I-V.

²⁹ Vedi Platone, Rep., X, 15; 617 e.

³⁰ Enn., VI, 8, 5 : κατασκευάζει τὸ ἐλεύθερον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐᾳ̈ ἔτι δούλους εἶναι.

³¹ Ibid.: οἷον νοῦς τις ἄλλος ἐστὶν ἡ ἀρετὴ καὶ ἕξις οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχὴν ποιοῦσα.

³² Ibid., 6: πῶς οὖν εἰς βούλησιν πρότερον ἀνήγομεν τοῦτο λέγοντες 'ὅ παρὰ τὸ βουληθῆναι γένοιτο ἄν'; ἢ κἀκεῖ ἐλέγετο 'ἢ μὴ γένοιτο'.

mente congiunta alla verità, volontà quasi trasfigurata e sublimata dalla luce intellettuale, che nulla ormai più cerca fuori di sè, ma governa dall'alto le passioni e contingenze umane, incurante di salvare i così detti beni sensibili e pensosa soltanto dei valori eterni.

Comincia ora la ricerca che ha dato il titolo al libro, quella che oserà $(\tau o \lambda \mu \eta \tau \acute{e}ov)$ spingersi fino ad indagare la radice prima e assoluta di ogni libertà. Questo ardimento è necessario, però che niente che abbia un'essenza determinabile può essere il primo Principio, nemmeno la divina Mente dalla quale, secondo Aristotele, « dipende il cielo e la natura ». 35 Già Platone aveva detto che il Bene che dà a tutto, non solo la conoscibilità, ma anche l'esistenza e l'essenza, non è esso stesso essenza, ma « oltre l'essenza sovrasta in dignità e potenza ». 36 La filosofia di Plotino può apparire un commento, un'assidua meditazione di questo testo platonico. Ma egli va più in là. Egli non si contenta di affermare la necessità ideale e metafisica di un Unico supremo che sovrasti a tutta la molteplicità indefinita $(\mathring{a}\acute{o}\varrho\iota\sigma\tau\circ\varsigma\ \delta v\acute{a}\varsigma)$ come primo determinante, così che ogni cosa riceva dall' Uno-Bene, insieme al suo limite ideale, l'essere in un modo più tosto che in un altro. 37 A quest' Unico

34 Enn., VI, 8, 6.

35 Metaph., XII, 7; 1072 b.

 36 Rep., 509 b: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς

οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

³³ Enn., VI, 8, 6: φήσομεν την μεν ἀρετην καὶ τὸν νοῦν κύρια εἶναι καὶ εἰς ταῦτα χρῆναι ἀνάγειν τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ ἐλεύθερον.

³⁷ Cfr. L. Robin, La théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris, 1908; J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik, Zweite Aufl., Leipzig u. Berlin, 1931; Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Zw. Aufl., 1933; Metaphysik des Altertums, München und Berlin, 1931, spec. p. 148 e segg.; Marino Gentile, La dottrina platonica delle idee numeri, Pisa, 1931. Vedi anche R. Heinze, Xenocrates, Leipzig, 1892.

assoluto Plotino vuole arrivare. Nulla può impedire all'anima di raggiungere il suo Bene nè all'umano pensiero di salire di grado in grado finchè solo si quieti nel Solo.

Platone aveva sì fissato nell' Uno il suo occhio divino, senza però perdere mai di vista la relazione col molteplice naturale ed umano.

Nella gerarchia degli enti anche per Platone tanto più si sale quanto più ci si avvicina all' Uno; ma la possibilità del molteplice, ossia, come egli dice, la « diade indeterminata del grande e del piccolo », non deriva dall'Uno. Onde, osserva lo Stenzel,³⁸ la metafisica platonica sembra arrestarsi ad una dualità di principî (l' Uno e la Diade), che sono come i presupposti supremi del nostro pensiero, oltre i quali non è possibile andare. Così anche Aristotele non va oltre la dualità di forma e materia, atto e potenza.

Non così Plotino. Se l' Uno-Bene è il fine a cui tutto aspira, dev'essere anche il principio da cui tutto deriva. Il $\tau \acute{\epsilon} \lambda o_{\varsigma}$ deve coincidere con l' $\grave{a}\varrho\chi\acute{\eta}$, la potenza del molteplice, sempre mista di passività, deve avere la sua ragion d'essere nell' infinita potenza attiva dell' Uno. La filosofia di Plotino è filosofia di creazione e, per questo, è filosofia di libertà. Coloro che la considerano come una forma di panteismo o di emanatismo sono, secondo me, lontani dal vero. C' è sì in lui qualche espressione su cui sembrano, a prima vista, potersi appoggiare queste due interpretazioni. Si tratta d' immagini contro le quali Plotino stesso il più delle volte ha cura di mettere in guardia. Ma egli non si stanca mai di ripetere che il Principio non è nè tutte le cose nè alcuna cosa in particolare, de che esso, dando l'essere a tutte le cose, nulla perde di sè stesso, nulla spande fuori di sè, ma epermane in sè medesimo ($\mu\acute{\epsilon}$ -vei èv $\acute{\epsilon}av\tau\~{\wp}$) e che tutto viene all'essere, tutto è creato per questa sua infinita energia d' intimità.

Qui sta l'essenziale della metafisica plotiniana. La divina autarchia del mondo intelligibile ($\varkappa \acute{o} \sigma \mu o \varsigma \ vo\eta \tau \acute{o} \varsigma$) non può essere, secondo lui, risposta sufficiente al più profondo bisogno del nostro spirito in cerca dell'ultimo perchè. L'essere intelligibile e la mente che lo contempla ed è tutt'uno col suo oggetto, implicano sempre una molteplicità, un

³⁸ Metaphysik des Altertums, p. 148 seg.

³⁹ Cfr. le opere di R. Arnou sopra citate e H. F. Müller, *Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?* (Hermes, XLVIII, 1913, p. 409).

⁴⁰ Enn., III, 8, 9: οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ' ἀρχῆς τὰ πάντα, αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων, ἴνα γεννήση τὰ πάντα.... —; Εnn., VI, 9, 6: τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ : τὸ δὴ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. Si potrebbero moltiplicare le citazioni.

sistema di determinazioni e di rapporti che in certo modo s' impongono allo spirito e non appagano quindi in modo definitivo l' intimo desiderio che lo muove.

Siamo certo infinitamente lontani da quei pensatori che si arrestavano all'acqua, all'aria, al fuoco o ad altri elementi, più o meno determinabili, della natura esterna o dell'animo o dello stesso pensiero. Ma nemmeno il pensiero, considerato non più in qualche aspetto particolare del suo contenuto, il pensiero come pienezza vivente, « la più divina delle cose che appariscono »,41 sembra avere in sè la sua ragion d'essere. La perfezione del mondo intelligibile dipende anch'essa da un principio più alto. Gli antichi poeti avevan cantato l'eterna luminosa serenità degli dèi che tanto s' inalza sulle fatiche e dolori dei mortali quanto il cielo stellato sulle tempeste e caligini terrene. Ma essi non si erano domandati: perchè ci sono gli dèi e perchè ci sono i mortali? Nello stesso modo i filosofi che tanto hanno esaltato la divina autarchia, l'indefettibile beatitudine della Mente, opponendola alle passioni che agitano la parte inferiore dell'anima, alle incertezze e ai contrasti della vita pratica che tra quelle passioni si muove, hanno trascurato di proporsi il problema dell'origine radicale o si sono arrestati a soluzioni insufficienti.

Anch'essi, come i poeti, ci dicono: c'è il cielo della Mente e c'è la terra delle passioni. Il « mito » ha preso veste di « logo », ma lo spirito che cerca resta egualmente insoddisfatto.

Unico forse tra gli antichi, quello che Plotino venera come il più grande dei suoi maestri, sentì questa necessità di non fermarsi all'essere e cercò, oltre l'essere, un principio più eccellente in dignità e potenza. Es non che lo stesso Platone sembra aver parlato per enigma; quel suo ἐπέκεινα οὐσίας dev'essere inteso « non soltanto nel senso che il Principio genera l'essenza, ma nel senso che egli non è schiavo nè dell'essenza nè di sè stesso e che a lui non è principio la sua essenza; ma Egli, che è principio dell'essenza, non creò per sè stesso l'essenza, ma, avendola creata, la lasciò fuori di sè, non avendo nessun bisogno dell'essere Egli che lo creò. Nè pertanto, in quanto è, Egli crea l' è». Egli crea l' è». Egli crea l' è». Egli crea l' è».

⁴² Vedi il testo citato della *Repubblica*, 509 b.

 43 δι' αἰνίξεως: Enn., VI, 8, 19.

⁴¹ Arist., Metaph., XII, 9 ; 1074 b : τῶν φαινομένων θειότατον.

⁴⁴ Ibid.: χρη δὲ ἴσως καὶ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ταύτη νοεῖσθαι τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως, οὐ μόνον ὅτι γεννῷ οὐσίαν, ἀλλ' ὅτι οὐ δουλεύει οὔτε οὐσία οὐτε ἑαντῷ οὐδέ ἐστιν αὐτῷ ἀρχὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ,

Sforziamoci di capir questo testo, a prima vista, di colore oscuro, che ho tradotto letteralmente. Plotino insiste su questo : che il Principio « non è schiavo (οὐ δουλεύει) dell'essenza nè di sè stesso ». Poco dopo (cap. 20) egli ripeterà che « è assolutamente libero l'atto non schiavo dell'essenza » (ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύσασα οὐσία καθαρῶς ἐστιν ἐλευθέρα).

Fissiamo bene questo punto: il concetto di libertà, nella sua assoluta purezza, richiede che l'atto sia assolutamente primo, che non dipenda, cioè, da un'essenza precedente. L'essenza ha sempre una sua determinazione, che presuppone un atto antecedente, così che un atto fondato sull'essenza è necessariamente un atto secondo, anch'esso determinato. La libertà, pensata a fondo, s' identifica con l'origine assoluta. Che cerca il pensiero filosofico, risalendo di causa in causa, obbedendo a quella sua intima legge che gli vieta di fermarsi a un'essenza determinata? Cerca l'origine prima, risale alla sua fonte. Dinanzi ad ogni determinazione, anche alle più sublimi, rinasce l'eterna domanda: perchè così più tosto che in altro modo? Nessun dio determinato può essere il Dio supremo. Come il più profondo bisogno religioso si quieta soltanto nel Dio senza nome, così il più profondo bisogno razionale nell'origine assoluta, nell'atto che trascende l'essere, ossia nella libertà. La libertà è per Plotino il mistero dei misteri, il più alto e il più intimo; e da questo più alto e più intimo dipende veramente, non solo il cielo e la natura visibili, ma anche — ciò che per Plotino vale infinitamente di più l'invisibile regno della Mente e dell'Anima.

Dalla libertà tutto viene e tutto ad essa ritorna. Con un atto eterno, assolutamente libero, il Principio, rimanendo in sè ($\mu\acute{e}\nu\epsilon\iota$ $\acute{e}\nu$ $\acute{e}a\nu\tau\tilde{\varphi}$ — $\acute{e}\xi$ $a\mathring{v}\tau\tilde{v}$ $\acute{o}\epsilon$ \acute{e} $\acute{e}a\nu\tau\tilde{\varphi}$ — \acute{e} \acute{e}

ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ τῆς οὐσίας ὢν οὐχ αύτῷ ἐποίησε τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ποιήσας ταύτην ἔξω εἴασεν ἑαυτοῦ, ἄτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος, δς ἐποίησεν αὐτό. οὐ τοίνουν οὐδὲ καθ' ὅ ἐστι ποιεῖ τὸ ἔστι.

⁴⁵ ποῶτον καὶ καθ' αύτὸ κακόν: Enn., I, 8, 3.

Sul problema del male, che è oggetto di uno speciale trattato,46 non possiamo qui fermarci. Ci basti ricordare che è necessario mettersi in guardia contro interpretazioni dualistiche della metafisica plotiniana. Non già che egli senta poco l'opposizione del bene e del male e il contrasto doloroso tra la perfezione dell' ideale e l' umiliante miseria della vita animale, nella quale ci troviamo immersi; che anzi nessun filosofo, dopo Platone, ha sviluppato con tanto «pathos» il tema dell'anima prigioniera nel corpo e lontana dalla patria, e nessuno, nella vita, si è così costantemente sforzato di seguire il precetto platonico che bisogna «fuggire da quaggiù ». Eppure quest'uomo che, secondo Porfirio 47 « pareva vergognarsi di essere in un corpo », ha difeso appassionatamente la relativa perfezione del mondo sensibile contro quelle dottrine che osavano svalutarlo. 48 « Chi ama il padre, ama anche i figli ; e tutto nel mondo è pieno di anime che sono figlie dello stesso Padre ».49 Amabile dunque, in diversi gradi, è tutta la realtà, che tutta, in diversi gradi, è animata e vivente. Inamabile in sè stessa e quindi κακόν è soltanto la ΰλη senza vita, che a paragone dell'essere non è che un fantasma 50 e rappresenta l'estremo confine morto, che non ha più potenza di creare. 51 La materia dunque non è un' $d\varrho\chi\dot{\eta}$, un principio di confusione e di morte opposto al principio eterno della vita. Unico è il Principio e il Bene, che tutto crea e tutto richiama a sè. Non ci sono, nel sistema di Plotino, enti materiali ed enti spirituali, ma, in fondo, soltanto anime « più al principio loro e men vicine ».

René Arnou, nel citato studio 52 osserva che nella prima parte del libro 8º della VI Enneade, cioè, come abbiam detto, fino al cap. 7, si trovano frequentemente le parole πρᾶξις e πράττειν con significato non sempre nettamente distinto da quello di ποίησις e ποιεῖν; nella seconda parte invece soltanto ποίησις e ποιεῖν, ἐνέργεια e ἐνεργεῖν. In un interessante « aperçu historique » 53 l'Arnou studia come il ter-

⁴⁶ Enn., I, 8: Πόθεν τὰ κακά. Vedi E. Schröder, Plotins Abhandlung: Πόθεν τὰ κακά, Leipzig, 1916.

⁴⁷ Vita Plot., 1.

⁴⁸ Enn., II, 9: Πρὸς τοὺς γνωστικούς, sive <math>Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργόν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας. Cfr. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, Leipzig, 1900. Vedi anche la « Notizia » premessa da E. Bréhier alla sua edizione, vol. II, рр. 103-110.

⁴⁹ Enn., II, 9, 16: ψυχή δὲ πᾶσα πατρός ἐκείνου.

⁵⁰ εἴδωλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα: Enn., I, 8, 3.

⁵¹ Εππ., ΙΙΙ, 8, 2: ἔσχατος ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον.

⁵² Étude de détail etc., p. 21 seg.

⁵³ Op. cit., pp. 27-42.

mine ποιεῖν, dal senso più generale di «azione opposta alla passione» sia arrivato a significare, nel vocabolario di Plotino, l'azione « che manifesta una pienezza di potenza», quella che si produce non perchè il principio abbia sofferto una diminuzione, ma sì, all' incontro, perchè è rimasto quello che era — perchè, agendo, esso conserva tutt' intera la perfezione del suo essere ($\mu \acute{\epsilon} \nu \epsilon \iota$) — ossia, in breve, l'azione creatrice. In questa storia due sono i momenti più decisivi: il testo di Platone 54 che chiama il demiurgo $\pi o i \eta \tau \dot{\eta} \nu$ καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός e il principio della Genesi nella versione dei Settanta: ἐν ἀρχῆ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Se non che il demiurgo platonico non è propriamente creatore e il racconto della Bibbia non vuol essere un trattato filosofico sull'idea di creazione. Di dove è venuta al pensiero greco questa nuova idea? Arduo problema storico di cui finora non conosco una soluzione soddisfacente. Generalmente si parla d'influssi orientali, ma quando si tratta di determinare questi influssi, le opinioni sono discordi. Chi pensa all' India,55 chi al più vicino Oriente, soprattutto a quel sincretismo ellenico-giudaico che ha il maggior rappresentante in Filone. Comunque sia, certo è, secondo me, che in Plotino, per la prima volta, si trova, indipendentemente dall'autorità di una tradizione religiosa, il tentativo di pensar filosoficamente quell'idea. Per parte mia, non temo di affermare che Plotino è stato il primo grande metafisico della creazione, intesa come atto assolutamente libero, principio radicale di tutte le cose. Tant' è vero che quando la filosofia posteriore, cristiana, giudaica ed araba, si è provata a dare, indipendentemente dal domma religioso, un senso razionale all' idea di creazione, essa non ha fatto che ripetere e ripensare, più o meno, le formule sue.⁵⁶ Il Principio è libertà, è la potenza attiva di tutto (δύναμις πάντων), e su questa libertà prima si fonda l'intima libertà di tutti gli enti, tanto più liberi quanto più si av vicinano a Lui (ἐλεύθερος ed ἐλευθεροποιός). Plotino trattando del Principio, evita la parola «Dio», perchè, nell'uso religioso e filosofico quella parola implica sempre qualche determinazione che ne limita l'infinità. Al Principio-Libertà non si arriva col

⁵⁴ Tim., 28 c.

⁵⁵ Cfr. nel citato volume di E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, il capitolo VII: *L'orientalisme de Plotin*.

⁵⁶ Cfr. i recenti dibattiti sul concetto di « filosofia cristiana ». Vedi l'ampia bibliografia in appendice a *La Philosophie Chrétienne* », Journées d'Études de la Société Thomiste », II, Juvisy, 1933. Per l'influsso anche sul pensiero moderno, specialmente sulla teoria della libertà divina in Descartes, vedi E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913.

pensiero discorsivo che si serve di parole e appartiene quindi all'ordine delle cose che nascono e muoiono, all'ordine del tempo.

Ci arriva l'anima « percorrendo l'opposta via, arriva non ad altro, ma a sè stessa; e così, non essendo in altro, non è più in nulla ma in sè stessa; in sè stessa sola e non nell'essere, vuol dire in Lui ». ⁵⁷ La via per arrivare al Principio, che crea e libera, è quella dell'assoluta intimità. Bisogna « non esser più in nulla, ma solo in sè stessi ».

Ma allora, come se ne parla ? Se ne parla sempre con riferimento a questa intima libertà. Fuor di tale riferimento le parole non sono che parole. Per spiegarci ad altri è necessario uscir dalla meditazione solitaria, che è il vero pensiero ed « accondiscendere alle parole »; ⁵⁸ ma conviene non dimenticar mai che esse sono uno strumento imperfetto e che l'espressione verbale, in questo genere di ricerche, non può avere che un valore simbolico ed analogico. Bisogna, dice Plotino, « aggiunger sempre un ' quasi ' ». ⁵⁹ In questo libro il termine più usato per indicare il Principio è semplicemente : « Egli », « Colui » (αὐτός, ἐκεῖνος), cioè il soggetto originario nella sua espressione più semplice.

Egli è creatore di tutto, perchè anzitutto « creatore di sè stesso » (ποιεῖ ἑαυτόν).

Ma qualcuno potrà obiettare: 60 non ne viene così che Egli debba essere prima di sè stesso? Se infatti Egli crea sè stesso, Egli, come creante, dovrà precedere sè stesso, come creato. E non è questa una contradizione? Se il concetto di « causa sui » implica una dualità di causante e di causato, come si salva l'unità assoluta del primo Principio? Plotino sente la forza dell'obiezione. Se il Principio non è causa di sè stesso, si ricade nel concetto di un'essenza antecedente da cui dipende l'attività; l'atto primo sarà, com'egli dice, « schiavo di questa essenza » e non sarà più libertà.

Come dunque salvare insieme l'unità assoluta e la libertà ? Il supremo atto creatore non implica anch'esso, come la contemplazione, un ripiegarsi su sè stesso e quindi un movimento, una dualità ? Plotino risponde che la distinzione di *creato* e *creante* è fatta dal pensiero che viene dopo l' Uno, che i due si riducono all'atto unico il quale non ha

 $^{^{57}}$ Enn., VI, 9, 11: τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαντήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλφ οὖσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αύτῆ · τὸ δ' ἐν αύτῆ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείν φ .

⁵⁸ δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν: Enn., VI, 8, 13.

⁶⁰ Ibid., 20.

bisogno di un compimento esteriore, ma contiene ogni perfezione in sè medesimo. 61 C'è sì nell'assoluto atto creatore $(\pi o i \eta \sigma \iota \zeta \ \delta \pi o \lambda \nu \tau o \varsigma)$ un volgersi a sè stesso. 62 Se in esso si potesse distinguere un prima e poi temporale, l'obiezione avrebbe valore : il creato sarebbe fuori del creante e si cadrebbe nell'assurdo che il Principio dovesse esistere prima di esistere. Ma, poichè le distinzioni di tempo qui non hanno senso, poichè Egli è stato sempre ciò che è $(\delta \pi \epsilon \varrho \ \delta \sigma \tau i \nu \ \tilde{\eta} \nu)$, «la creazione di sè stesso deve intendersi nel senso che creazione e sè stesso concorrono [eternamente]; perchè l'essere è tutt'uno col creare e quasi consiste in una eterna generazione ». 63 Eterna generazione che non deve concepirsi come movimento di una eterna natura, ma come atto senza principio e fine e vita infinita di una eterna Volontà. « Tutto era Volontà e nulla è che non sia voluto, e nulla prima della Volontà; la Volontà dunque è in principio Egli stesso ». 64

Così, mentre per Aristotele tutta la vita dell'universo era come sospesa a un Pensiero che pensa sè stesso, per Plotino, più che sospesa, essa è fondata in una Volontà santa che si vuole, in una Libertà assoluta che crea libertà. La libertà non è una breve contingenza felice in un mondo di forze brute che si urtano e s' incatenano. Breve, dolorosa contingenza e quasi episodio transitorio è più tosto il contrasto disordinato che negl' infimi gradi sembra mortificare e quasi uccidere la vita. La libertà è la forma universale fuor della quale non è ordine vero nè vera vita. Ma nulla in realtà ne è fuori, come nulla è fuori dell'ordine e della vita.

La filosofia, come discorso, si arresta qui. Trovato il Principio che « solo è veramente libero perchè non serve nemmeno a sè stesso », ⁶⁵ essa può contemplare da questa altezza la vita infinita dell'universo, dagli eterni splendori del mondo intelligibile giù fino alla natura sensibile, che anch'essa è figlia di Dio ed ha un'anima che, in certo modo, anch'essa contempla e crea. ⁶⁶ Tutto così acquista un significato nuovo

⁶¹ Enn., VI, 8, 20.

⁶² νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτόν: VI, 8, 16.

 $^{^{63}}$ Enn., VI, 8, 20: τὸ πεποιηκέναι έαυτὸν τοῦτο νοείσθω τὸ σύνδρομον εἶναι τὸ πεποιηκέναι καὶ αὐτό εν γὰς τῆ ποιήσει καὶ οἶον γεννήσει αἰδί ω τὸ εἶναι.

⁶⁴ Ibid., 21: πᾶν ἄρα βούλησις ἦν καὶ οὐκ ἔνι τὸ μὴ βουλόμενον οὐδὲ τὸ πρὸ βουλήσεως ἄρα. πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός.

⁶⁵ Ibid.: μόνον τοῦτο ἀληθεία ἐλεύθερον, ὅτι μηδὲ δουλεῦόν ἐστιν

 $^{^{66}}$ Vedi Enn., III, 8: Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ένός, tra i trattati di Plotino uno dei più originali e più belli.

e lo spirito che cerca non si sente più straniero tra le cose, che tutte, in diversi gradi, partecipano della stessa vita e della stessa libertà.

Ma la filosofia, come discorso, non è per Plotino il compimento supremo. La parola che mira soltanto a sè stessa, è sterile suono. Tutto il valore e tutta la fecondità della parola viene da un pathos che la trascende; e questo pathos unico non si acquista nè si alimenta col discorso, ma sol con la tensione di tutta l'anima all'alto fine che la innamora. Allora, se è necessario, le parole vengono, per una specie di miracolo — che è anch'esso il miracolo della creazione — a colui che non le cerca, e, perchè partono dall'anima, arrivano all'anima di chi ascolta.

Plotino vien celebrato come il mistico per eccellenza, primo maestro di una mistica, che fu grande nel medio evo ed ha anc'oggi le sue propaggini. C'è chi teme quel nome, che, nell'opinione di molti, significa prevalenza della fantasia e del sentimento sul rigore austero della ragione. Tale non è davvero la mistica di Plotino. Nulla di più austero che le sue meditazioni. Il suo entusiasmo è sempre composto e par che tema di profanarsi mostrandosi troppo. Lungi dal disprezzare la ragione, egli la esalta come unica via per arrivare a Dio. Ma la ragione non è per lui una fredda combinazione di concetti; la ragione, la mente è l'anima dell'anima, il «logos» più intimo che s' identifica col vero « sè stesso », con l'atto libero e creatore.

E quando ha capito che il supremo è eguale all' intimo, egli dice all'anima: giungi se puoi, al termine del tuo viaggio; ⁶⁷ non fermarti all' immagine che trovi in te; avvicina, quanto più è possibile, l' immagine all'esemplare eterno, muori alla tua vita mortale ed entra in un regno dove la morte non arriva, dove sarai veramente e senza più timori, libero e felice, perchè indissolubilmente congiunto al Principio unico di ogni beatitudine e di ogni libertà. ⁶⁸

PIERO MARRUCCHI.

⁶⁷ τέλος τῆς πο*ρείας: Enn.*, VI, 9, 11.

 $^{^{68}}$ Vedi specialmente $\it Ibidem.$

ΠΑΙΔΕΙΑ.

A proposito di un recente volume di Werner Jäger.

« Esiodo trovò la giustificazione certa della sua missione poetica in un profetico impulso di voler essere il maestro del proprio popolo. I suoi contemporanei consideravano Omero a questo modo; essi non sapevano concepire altra forma di superiore azione spirituale oltre quella del poeta omerico.... In quanto Esiodo raccolse in questa forma l'eredità d'Omero, l'essenza della creatività poetica fu per tutto il tempo avvenire riposta, molto oltre i limiti della poesia puramente didascalica, nella forza che essa abbia di plasmare e di edificare la comunità. Questa forza non le può venire da uno zelo di magistero puramente morale o scientifico, ma solo da una volontà rivolta all'essenza delle cose, diretta da una conoscenza profondissima dalla quale tutto è rinnovato e vivificato. Questo intuito essenziale, che scopre dovunque il significato vitale originario e semplice, è ciò che forma il vero poeta. Per lui non esistono materie prosaiche o poetiche per se stesse».

Queste linee del Jäger, vigorosamente pensate e scritte, contrastano non poco con le idee diffuse fra noi sulla indifferenza dell'arte rispetto al vero e al falso, confermando autorevolmente certe mie vecchie convinzioni. Perciò le ho volute trascrivere.

Il bel volume è fondato interamente su questo concetto, che la vita della Grecia antica tende tutta alla formazione di un tipo d'uomo superiore, adorno di tutti i mezzi e di tutte le virtù opportune alla vita politica; e che gli strumenti per questa educazione furono la poesia, la legislazione e la filosofia; epperò la storia della coltura greca si trova essenzialmente tutta nella sua letteratura. Trattare la storia della letteratura con questo concetto, è un santo ammonimento anche per gli scrittori di oggi, è un richiamo a quella serietà e gravità senza cui non nascono opere grandi.

Un tempo si tendeva a voler dimostrare che i grandi ricevono tutto dall'ambiente storico; il J. al contrario sembra voler mostrare come la nazione ricevette via via tutto da essi; e ci fa assistere alla formazione parte per parte dell'uomo greco classico, per gli apporti successivi di poeti e di pensatori. Io credo, nonostante la nobiltà, e la verità sostanziale del concetto, che il J. sia andato troppo oltre. Certamente poeti e pensatori sono educatori, ma soprattutto in quanto scoprono, confermano, rafforzano, fanno prevalere il vero morale e il bene che è virtualmente nell'animo d'ognuno; invece leggendo il J. si ha quasi l'impressione che lo creino. Io non mi fermerò a ricordare le molte belle pagine sui maggiori scrittori greci fino alla fine del secolo V: il libro deve esser letto, e sarà facile leggerlo anche agl'Italiani, poichè ne comparirà presto una traduzione presso la società editrice La Nuova Italia. Ne discuterò le affermazioni che mi sembrano meno sicure; e chiedo venia se, limitato così il mio tema, le mie pagine necessariamente prenderanno un'apparenza meno amabile.

L'epopea omerica, secondo il J., rispecchia il costume e le opinioni d'un ceto nobile, che mette in cima a tutte le virtù il valore guerriero e l'animo grande. Esiodo insegnò il dovere della giustizia e la dignità del lavoro. Tirteo inculcò la santità dell'amor patrio; per opera sua il coraggio e il valore, che nell'età omerica si ammiravano per se stessi, pregio naturale di pochi, diventano virtù civiche, doveri d'ognuno nei pericoli della patria. Nelle città ioniche, più avanzate in civiltà, già nel secolo settimo (che è il secolo di Esiodo e di Tirteo) scoppia il malcontento delle classi popolari contro i nobili, amministratori violenti e parziali della giustizia; il popolo esige la redazione scritta delle leggi. Si afferma il principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini, spunta un concetto nuovo della virtù, quello della δικαιοσύνη, ossia dell' obbedienza alle leggi: anche il valore in guerra, e il sacrificio della vita per la patria, vengono compresi in questa virtù, fanno parte degli obblighi che la legge impone al cittadino. Ma, sempre nelle città ioniche, mentre da una parte lo Stato regola con più rigore la vita pubblica, dall'altra per compenso è costretto a lasciare tanto maggiore libertà alla vita privata. Comincia a svilupparsi l'individualismo, e ne nasce la poesia lirica. La quale tuttavia presso i Greci conserva sempre un carattere sociale, si rivolge ad un pubblico, per guadagnarlo o per irritarlo; non è un grido sfrenato della passione, ma una rappresentazione e un raffronto del proprio sentimento col costume e con le leggi dello Stato. L'idea dello Stato legislatore ha il suo poeta, nel sesto secolo, in Solone; il quale inoltre medita sulle ingiustizie della fortuna, e nonostante queste riesce a confermare la sua fede nella giustizia divina.

Anche nella Ionia sorge la filosofia della natura. Anassimandro trasporta in questa il concetto della giustizia; Pitagora vi introduce il concetto del numero e dell'armonia. Bisogni e inquietudini nuovi agitano le anime, ai quali si cerca appagamento nell'Orfismo, nei culti di Dioniso e d'Apollo. Senofane per primo dà forma poetica al pensiero filosofico; segno che la filosofia comincia a volere la sua parte nell'educazione della nazione. Senofane protesta contro l'opinione aristocratica, che ripone la virtù nella prestanza del corpo, e contrappone a questa il pregio della sapienza. Eraclito rivolge la filosofia allo studio dell'esperienza interna; Teognide e Pindaro sono gli ultimi poeti dell'ideale aristocratico.

Nel clima glorioso d'Atene dopo la vittoria di Maratona, Eschilo riprende e approfondisce il pensiero di Solone intorno alla giustizia divina, il quale sembrava avere avuto nelle guerre persiane una splendida conferma. Il processo della formazione ideale dell'uomo culmina nella poesia di Sofocle, in cui la fede religiosa è sempre viva, ma non è più l'elemento centrale. Sofocle crea dei caratteri, figure ideali di compiuta bellezza e armonia.

La forma democratica assunta dallo Stato richiedeva che la coltura fosse accessibile a tutti. Il compito di diffonderla, e di preparare alla vita politica ogni volonteroso, viene assunto dai sofisti. Per opera loro si definisce il programma della educazione classica, quale viene poi trasmesso dall'antichità al Medio Evo, e all'età moderna, coi due gruppi delle arti del trivio e del quadrivio. Ma i sofisti non mirano soltanto alla preparazione tecnica dell'uomo politico: da una parte mirano alla sua formazione morale mediante la musica, mediante lo studio delle leggi; dall'altra, con la ginnastica dell'intelligenza, promuovono lo spirito critico, ed eccitano a mettere in questione tutti i principî tradizionali della morale e del diritto. Questa pericolosa tendenza trova il suo poeta in Euripide, e il suo accusatore in Aristofane. Tucidide volge la storia all'ammaestramento politico.

Questi sono, in breve, se non m'inganno, i concetti principali del libro, riguardo alla formazione storica della coltura greca fino alla fine del quinto secolo. Ma questi concetti non sono mantenuti sempre con rigorosa coerenza. Ho detto che, secondo il J., il concetto omerico della virtù non comprende qualità morali o intellettuali: « in Omero virtù è forza e destrezza del guerriero o dell'atleta, soprat-

tutto è valore eroico, il quale tuttavia non si misura al nostro modo come forza morale, distinguendolo dalla forza del corpo, ma è sempre visibilmente compreso in questa » (p. 27). Ma pure il J. ammette che già al tempo in cui nacquero i due poemi la parola non doveva avere un significato così stretto; e a pp. 67-68 osserva, che la superiorità dell'epopea omerica sulle altre epopee, quella che l'ha fatta sopravvivere a tutte, è «il significato universale e la permanente verità della vita eroica» che essa ci rappresenta: la paragona alla Divina Commedia per la profondità e l'universalità della pittura che essa fa dell'uomo. La parola ἀρετή avrà in Omero quel significato particolare che dice il J.; ma se sono, come sono, vere le ultime osservazioni, la poesia d'Omero deve conoscere e glorificare, e infatti conosce e glorifica, parecchi altri pregi umani oltre il valore guerresco, ed anche oltre la valentìa della parola; e per questo si distingue dall'epopea francese, e da quelle germaniche. Si vedano le giuste osservazioni dello Schmid intorno all'orientamento «cittadinesco» di quella epopea; vi scopre perfino una tal quale antipatia per le cose di guerra.1

«L'ideale omerico della virtù eroica» dice il J., [nell'opera di Tirteo] « diventa eroico amore di patria; ed il poeta trasfonde questo spirito in tutta la cittadinanza. Il suo fine è di formare un popolo, uno Stato tutto d'eroi ». Ma in Omero una delle figure che campeggiano di più è Ettore, l'eroe che muore per la patria. E neanche mi sembra esatto il dire, come il J. (a p. 33), che agli eroi omerici di parte greca sia estraneo l'amor di patria. Se Achille non attua la sua minaccia, di abbandonare il campo e di tornarsene a Ftia, si può dire, ma non credo, che ciò sia solo per istinto guerriero; ma quando il campo dei Greci è ridotto a mal partito, e Patroclo scongiura Achille di permettere almeno a lui di venire coi Mirmidoni in loro soccorso, e Achille accondiscende, e manda l'amico incontro alla morte, che cosa è questo? Se non è amor di patria, è affetto per i compagni d'arme, desiderio della salvezza e del bene comune; è cosa molto simile all'amor di patria. Infatti già nell'ambasciata Fenice, per commuovere Achille in pro dei Greci, gli aveva portato l'esempio di Meleagro offeso e renitente ai preghi dei cittadini assediati, e poi commosso a pietà di loro, in tempo per la loro salvezza, non per il suo onore.

¹ Schmid-Stählin, Griechische Literaturgeschichte, I, pp. 80-81.

Il concetto della giustizia il J. riconosce che si trova in Omero: non soltanto l'Odissea, ma l'Iliade medesima è costruita sopra una contesa di diritto. Presso Esiodo, dice il J. (a p. 103), l'idea del diritto « non è un germoglio spontaneo dell'antica semplice vita contadinesca. Nella forma in cui lo troviamo in Esiodo non è neppure proprio del continente greco, e presuppone.... la vita cittadina, e il progredito sviluppo intellettuale della Ionia». Poichè il padre d'Esiodo era venuto di fuori, dalla eolica Cime, il J. suppone che nella casa paterna Esiodo avesse appreso da giovinetto ad osservare con occhio critico la costituzione sociale della Beozia, e dice che fu lui a introdurre quivi il concetto del diritto (pp. 95, 104-105). Ma proprio contro i soprusi d'un fratello ebbe bisogno di predicare la santità del diritto; e, buoni o cattivi che fossero, la Beozia aveva dei magistrati giudicanti (βασιλεῖς): questo non era possibile senza il presupposto del diritto. Il grado più elevato della coltura generale non basta ad assicurare ad un popolo la priorità nello sviluppo di tutti i principi che regolano la vita morale. Roma, molto inferiore ad Atene e più tarda nelle scienze e nelle arti, ebbe più forte la coscienza del diritto, e il talento politico. La Palestina, che non ebbe scienza ed ebbe poca arte, superò infinitamente e Roma e Atene nella religione. Là dove le condizioni di vita sono più stabili, come nelle società agricole, è naturale che il senso del diritto abbia radici più forti; il Dio Termine, che rappresenta per i contadini l'essenza del diritto, era in Roma uno di quelli che avevano il culto più antico.

Del resto Esiodo per i Greci posteriori fu principalmente il maestro della vita agricola: ce lo dice Aristofane nelle Rane, per bocca di Eschilo (vv. 1033-34). Il precetto della giustizia nel poema georgico è inculcato con molta forza, ma non con maggiore che il precetto del lavoro, ed è accanto a molti altri precetti. Il mito famoso dei trentamila ministri invisibili della giustizia di Giove è molto simile al mito omerico delle Preghiere nel discorso di Fenice ad Achille; ed è poi contenuto in germe nell'ammonimento che Antinoo si sente rivolgere nel XVII dell' Odissea (vv. 485-87), che «gli dèi, usi a rivestire tutte le forme, vanno attorno per le città con aspetto di pellegrini, e osservano le opere giuste e quelle malvage degli uomini». Inoltre il J. (a pp. 101-2) osserva che questi miti in Esiodo non stanno per sè, ma per l'insegnamento morale che contengono; sono immagini paragonabili agli apologhi d'Esopo, e non dogmi: dunque non si possono prendere come testimonianze

certe e salde della fede religiosa del poeta. Perciò quelle pagine del poema non mi sembrano sufficienti ad attribuirgli una nuova concezione religiosa, che farebbe «il volere divino di Giove identico coll'idea della giustizia» (p. 104); nello stesso modo che il mito delle Preghiere non è sufficiente a farci ritenere che Omero considerasse la misericordia come l'attributo essenziale della divinità di Giove. Nel mito raccontato da Esiodo di Prometeo e di Pandora, Giove apparisce piuttosto invido che giusto; e, cosa forse anche più notevole. Eschilo, di tanto posteriore, e tanto amante della grandezza morale, nel Prometeo legato rappresenta Giove come un tiranno violento ed iniquo. La triade delle Ore, figlie di Giove, Eunomia, Dike ed Eirene, è troppo poca cosa per dare alla Teogonia d'Esiodo il vanto di avere introdotto nella religione il concetto della giustizia: sono solamente nominate; non occupano che un verso, mentre il triste e osceno mito di Urano divoratore dei figli, della sua evirazione e della progenie che ne uscì, ne occupa 54. Uno dei caratteri della religione pagana è l'instabilità de' suoi concetti; perciò credo che bisogna andar cauti nelle illazioni in questa materia.

Sviluppatasi la legislazione scritta nelle città ioniche, fu considerata virtù suprema la giustizia, la quale, dice il J., consistette nell'obbedienza alle leggi dello Stato, così come più tardi la virtù cristiana consistette nell'obbedienza ai comandamenti di Dio: perfino il sacrificio della vita per la patria si considerò come un obbligo di legge, e pertanto come un atto di giustizia (pp. 148-49). Veramente quel concetto legale della virtù appartiene alla religione ebraica piuttosto che alla cristiana. L'obbligo di morire per la patria può essere imposto per legge; ma generalmente si adempie, soprattutto da un popolo giovane, per un sentimento più forte e più ardente che non è il rispetto delle leggi. Simonide in un epigramma famoso mette nella bocca dei caduti alle Termopile queste parole: «O straniero, annunzia agli Spartani, che qui noi giacciamo, obbedienti ai loro ordini». Ma questo è detto per ritrarre l'austera e rigida e spesso inumana virtù spartana, proverbiale presso gli altri Greci: questo concetto non ritorna negli altri epigrammi del medesimo Simonide per morti in guerra; essi celebrano sempre la gloria di aver liberato la patria.

Il J. dice in sostanza che quando si cominciarono a scrivere le leggi, l'educazione dei cittadini nelle città ioniche fu fatta dalle leggi. A p. 161 egli dice che «il costume del nuovo Stato trovò la sua espressione veramente rivoluzionaria dapprima non in forma poetica, ma proprio nella creazione della prosa. Poichè la reda-

zione scritta delle leggi significa niente di meno che questo». Ma poi (a p. 230), parlando del primo filosofo-poeta, Senofane, dice che l'avere adottato la forma poetica «è un segno infallibile che il pensiero filosofico comincia a diventare una forza educante, poichè la poesia rimane per l'avvenire come nel passato l'espressione propria della educazione nazionale». Se questo è vero, le leggi scritte in prosa non poterono avere quella forza di rinnovare totalmente l'educazione cittadina. Richieste dapprima per proteggere i diritti degli individui, esse ebbero, dice il J. (a p. 152), il risultato paradossale di creare « una nuova e rigida catena, che legava e accentrava le forze divergenti molto più di quanto avesse mai potuto il vecchio ordinamento dello Stato». Ma, dice ancora il J. (a p. 177) « quanto più fortemente la città imbrigliava col freno della legge la vita dei cittadini, tanto più si rendeva necessario, per compenso, un allentamento dei freni nella vita privata». «L'impulso di allargare il cerchio della propria esistenza individuale nei più si manifestava naturalmente come desiderio di sentire e godere la vita con più forza». «Si considerano sempre più le cose mirando al diritto di vivere degl'individui». «Lo sviluppo spirituale che si viene compiendo è indubbiamente in senso centrifugo». Se tutto questo è vero, è evidente che le leggi non avevano la forza di educare gli animi nel modo voluto da esse. Di fatto Archiloco, il più antico di quei poeti ionici amatori di sè, già nel settimo secolo confessava pubblicamente senza vergogna di avere gettato lo scudo in battaglia.

Teognide e Pindaro, secondo il J., sono nel sesto secolo gli ultimi poeti dell'ideale aristocratico. Teognide esprime il pensiero dei nobili in quanto considera la virtù retaggio privato loro, pure intendendo per virtù la rettitudine; Pindaro ritiene che la virtù si eredita col sangue, e la concepisce alla guisa dei più antichi, come prestanza fisica. Com'è che Teognide, aristocratico, ha adottato un altro concetto della virtù? Il vecchio concetto aristocratico presupponeva il possesso della ricchezza; la nobiltà, essendo impoverita, dovette rinunciare a quello, e accettare l'altro offerto dalla nuova morale dello Stato. « La moltitudine avida di potere aveva scritto sulla sua bandiera che 'ogni virtù è compresa nella rettitudine, e nobile è ogni uomo retto'; Teognide non potè fare a meno di adottare questo principio, che quella stessa moltitudine, pensava lui, calpestava sotto i piedi». Così dice il J.; e aggiunge che «proprio questo principio divenne un'arma dell'antica classe dominante, ora ingiustamente oppressa, la quale un tempo era stata la sola conoscitrice della legge e del diritto, ed anche oggi secondo il poeta era la sola che avesse rettitudine vera ». Di fatto i nobili erano stati per antico privilegio gli amministratori del diritto. A me sembra poco verosimile che, collocati in questa dignità, non avessero già da lungo tempo conosciuto il dovere della rettitudine, e considerato questa come una virtù. Si è già osservato che il concetto della giustizia è tutt'altro che ignoto ad Omero. Teognide poi ha parecchie sentenze bellissime, nelle quali risplende un amore della giustizia vivace e profondo, il quale sembra bene originario, e niente affatto imposto dalle circostanze.

Nel capitolo sui sofisti il J. dice che per opera di questi al posto del « sangue divino » fu sostituito il concetto generico della Natura dell'uomo; e che ciò si potè fare grazie all'aiuto della allora giovane scienza medica. Ma già Pindaro parla di virtù e di scienza che si ha per $\varphi v \dot{\alpha}$; la quale $\varphi v \dot{\alpha}$ non è detto per qual ragione si debba intendere per eredità del sangue, e non semplicemente « natura », come $\varphi \dot{\nu} o \dot{\nu} c$. Non credo che vi sia bisogno proprio di scienza medica per notare l'esistenza di differenze naturali fra gli esseri d'una specie, uomini animali o piante; soprattutto un poeta doveva essere facilmente consapevole di ciò che gli veniva dalla natura e non dallo studio. Già Teognide (429-438) parla molto chiaramente di mala disposizione naturale dell'ingegno, paragonabile ai mali del corpo, e niente affatto ereditaria.

Per parlare con tanta precisione delle opinioni aristocratiche, bisognerebbe sapere quali fossero in quei secoli nelle città greche i rapporti fra nobiltà e popolo; se esisteva una divisione così profonda come fu in Roma, come fu negli Stati feudali del Medio Evo; e se non era piuttosto come fu da noi all'epoca dei Comuni e delle Signorie. I lamenti di Teognide un poco rispecchiano lo scontento d'una classe spodestata, un poco ritraggono la reale decadenza del costume che suole prodursi in tempi di grandi rivolgimenti sociali, la reale inferiorità della gente nuova, ingranditasi cogli affari, ancor priva di tradizioni e di coltura. Gli orgogli e i disprezzi di Teognide somigliano a quelli del nostro Alighieri. Noi sappiamo se l'Alighieri era poco aristocratico di sentimenti; e tuttavia onorò le virtù degli umili, di un Romeo, di un Pier Pettinagno; ed è sua la sentenza che

Rade volte discende per li rami L'umana probitate.

L'orgoglio del sangue e delle nobili tradizioni è un sentimento implicato e mobile come tutti i sentimenti; non si può eguagliare ad

una affermazione di principî come quelli supposti dal J., che la virtù sia privilegio del sangue, che la virtù sia prestanza fisica; soprattutto questo non si può fare dove, come si può supporre che fosse nell'antica Grecia, la divisione delle classi non è profondissima, e non è espressamente sancita dalla religione e dalle leggi. Nel quinto secolo Atene non aveva più separazione di classi: ciò, dice il J., fu il portato delle vittorie sui Persiani. Quali estremi pericoli, quante famose vittorie comuni in Roma non riuscirono a togliere la separazione fra patrizi e plebei!

Del tempo di Eschilo noi siamo informati in modo abbastanza compiuto. Il J. ne traccia un'idea coerente con quello che ha detto dell'età precedente. Come il settimo e il sesto secolo nella Ionia e nell'Attica furono occupati dall'opera della legislazione, così la vittoria sui Persiani fu un trionfo del diritto. « La compenetrazione dello Stato e dello Spirito in una unità perfetta dà al nuovo tipo umano che sorge ora il suo carattere classico ed unico. È difficile dire se lo Spirito abbia aiutato maggiormente lo Stato, o lo Stato lo Spirito; ma sembrerebbe piuttosto che lo Stato abbia promosso lo sviluppo dello Spirito; se per Stato non s'intendono le magistrature, ma lo sforzo compiuto dalla cittadinanza tutta intera per uscire dal caos di un secolo, mediante l'ordine politico voluto ed effettuato col più alto impiego di tutte le forze morali.... La fede nella idea del diritto, che animava il giovane Stato, parve ricevere nella vittoria la sua divina consacrazione e conferma. Allora crebbe la vera e propria coltura del popolo ateniese.... Ciò che la coltura aristocratica non aveva potuto donare al popolo, nè poteva ottenersi soltanto per l'influsso d'una cultura straniera superiore [allude alla cultura ionica], fu l'opera del suo proprio destino storico. Esso infuse nella comunità, per opera d'un poeta grande, il quale nondimeno si sentiva interamente parte del suo popolo, il pio e ardimentoso sentire della vittoria: questo li unì e li strinse insieme, superando le differenze di nascita e d'educazione. Tutto ciò che gli Ateniesi ora vantavano di più grande, memorie storiche e conquiste spirituali, non apparteneva più ad un solo ceto, ma all'intero popolo. Ciò che era stato fatto prima doveva impallidire al confronto: gli spettava naturalmente. Non la costituzione o il diritto elettivo, ma la vittoria fu quella che creò la cultura del popolo attico del quinto secolo ».

La distinzione fra Spirito e Stato non è affatto chiara: forse che l'ordine politico, l'idea del diritto sono cose dello Stato e non dello

^{12*} Atene e Roma.

Spirito? Il giovane Stato, dice il J., era animato dalla fede nel diritto. Non esisteva fra gli Ateniesi, e fra i Greci, qualche altro vincolo di affetti più che di concetti? Le lagrime degli Ateniesi per la tragedia di Frinico sulla presa di Mileto farebbero pensare che sì; ed anche alcuni versi dei Persiani di Eschilo. Atossa si stupisce che il figlio suo desiderasse di conquistare una città così lontana come Atene, e il coro le risponde che tutta la Grecia per quella conquista sarebbe divenuta soggetta del re: questo significa che Atene sapeva di avere combattuto per la salvezza non di sè sola, ma della Grecia. Atossa si stupisce che, non essendo nè servi nè sudditi di uno solo, gli Ateniesi abbiano potuto resistere a un sì grande assalto; e il coro risponde che non solo resistettero, ma distrussero il grande e bello esercito di Dario: questo significa che i Persiani erano tenuti insieme dal timore del re, ma gli Ateniesi erano tenuti insieme da qualche cosa di più forte del timore del re. Che cosa era questo? Il rispetto della legge? Io credo che fosse qualche cosa di più: l'amor di patria e l'orgoglio di popolo. La parola del coro dei Persiani si chiarisce e si integra con quella del coro delle Eumenidi, là dove augurano che stia lontana da Atene la insaziabile di mali discordia, che i cittadini donino e ricevano gioia gli uni dagli altri, uniti nell'amore e nell'odio.2 Questi affetti sono altra cosa che la fredda virtù del giusto, preparato a morire combattendo i nemici della patria perchè la legge glielo impone.

Il J. non parla mai del sentimento nazionale dei Greci, il quale è vivo in Eschilo, è vivo in Erodoto, era già vivo in Omero. I Greci alla fine del sesto secolo possedevano già una tradizione comune di coltura più volte secolare, e l'amavano, e sentivano per essa di essere un grande popolo. Questo è un fatto essenziale. Gli eroi di Omero sono più grandi, ma non molto dissimili da noi; non erano dissimili certamente dai Greci dell'età classica. Nelle età e nei poeti posteriori venne maggiormente in luce, per il mutare delle circostanze e delle indoli, or questa or quella parte dell'anima greca: non è detto che essa ogni volta ne fosse arricchita di elementi nuovi. La coltura d'un popolo è cosa viva, varia, complessa, della quale non si separano e non si numerano facilmente gli elementi. Io credo che la visione di essa si impoverisca necessariamente, quando si subordina ad uno schema preconcetto, e al proposito di scoprire in essa la formazione graduale di un tipo umano.

GIULIO AUGUSTO LEVI.

² Ευμενίδες, νν. 976-986.

FRAMMENTI SUL PESSIMISMO GRECO.

Che ogni metafisica e ogni religione, quanto più è vera metafisica e vera religione, implichi una visuale radicalmente pessimistica della realtà; che il profondo unico motivo propulsore delle sue costruzioni non sia se non il riconoscimento, più o meno esplicito, del totale assurdo, etico e logico, del mondo; lo dimostra già, svelando così tale occulto motore pessimistico di tutte le successive metafisiche, la prima grande di queste, per chi sa penetrarne il movente intimo: l'Eleatismo.

«L' Essere è ». Che cosa si può pensare di apparentemente più astratto dalla vita, d'una più pacifica e indifferente, anzi insignificante, tesi, che questa proposizione fondamentale degli Eleati? L'uomo di mondo che la legge si stringe nelle spalle. Essa non gli dice assolutamente nulla. Egli sta davanti ad essa con un «si capisce!» o con un sorriso d'interiore stupefazione pel fatto che si possa darsi la pena di mettere in piedi una proposizione così sterile o meglio così tautologica. Eppure in quella proposizione dall'apparenza sterilmente dottrinaria è condensato, racchiuso, nascosto, un terribile grido d'angoscia, un ansioso gemito d'orrore, un tentativo spasmodico di uscire dall'angoscia e dall'orrore. Appunto l'angoscia e l'orrore per l'assurdo del mondo, e il tentativo di toglierlo via o meglio di non pensarvi, di non vederlo, di calare su di esso davanti ai nostri occhi il sipario.

Ecco il mondo. Mondo in cui ogni cosa nasce oggi per morire domani, resta a galla, alla superficie, alla luce solo un istante, per dissiparsi tosto nelle tenebre e nel nulla. Mondo ove tutto trapassa, tutto perisce; ove non possiamo contare sulla permanenza di nulla; ove ciò in cui abbiamo riposto il nostro affetto o il nostro cuore, un attimo dopo non è più. Mondo di cose, di eventi, di enti, che, solo pel fatto di essere ciascuno diverso dall'altro, di non essere l'altro, di non essere fuso e unificato con l'altro, si urtano tra loro, si contraddicono a vicenda, o lottano, si combattono, si uccidono. Mondo, cioè, il quale muta di continuo, ossia appunto di continuo perisce, chè questo vuol dire mutare; mondo che è preso in un incessante scorrimento o movimento,

che è scorrimento o movimento verso una progressiva morte. Mondo che è costituito di Più, di Molti, di io e tu, diversi, contrastanti, contradittori, nemici. Mondo quindi che non si può capire, cioè che è illogico e assurdo, perchè la Pluralità, il Mutamento, il Movimento, chiamati davanti al tribunale della ragione, non possono logicamente giustificare sè stessi: ed essendo lo spazio infinitamente divisibile, la freccia che parte dall'arco, poichè deve passare per un numero infinito di parti, non passa mai, e non può riuscire mai, secondo la ragione, a toccare il bersaglio.

Questo mondo, ove tutto è assurdo e contradittorio, ove tutto è caduco, muta, trapassa, muore, ove in siffatto universale mutamento e scorrimento noi sentiamo veramente il suolo sfuggirei sotto i piedi e non possiamo posarli su nulla di solido e fermo, questo mondo manca dunque in verità di Essere. Questa è la sua piaga cancerosa, la sua iattura mortale. È solo Divenire, ossia scorrimento e morte, senza Essere, ossia stabilità e permanenza. In questo mondo noi ci sentiamo abbandonati nel vuoto, in un abisso che non ha fondo, in cui tutto, e noi insieme, senza fine irresistibilmente precipita.

Pensiero terribile, che stringe alla gola, che fa mancare il respiro, che dà le vertigini... Ah, non può essere così, non deve essere così; sarebbe cosa troppo orrenda, troppo terrificante. Non può essere che non ci sia se non il vuoto e il precipizio d'un mutamento universale, d'un eterno divenire, senza un sostegno, senza la permanenza, la consistenza, la terra ferma dell'Essere. Ah, no! L'Essere ci deve essere, l' Essere c' è, l'Essere è. Questo mondo è un eterno cadere, precipitare, morire nel Divenire; è dunque in realtà Non-Essere, Nulla. Ma come può la nostra mente, che pensa, e per pensare deve pensar qualcosa, pensare il vacuo buio uniforme del Nulla, senza diventar essa stessa un vacuo uniforme buio, un Nulla, senza quindi svellere le sue stesse radici, e con esse le radici della nostra vita, senza far di sè stessa una mente che non pensa più, una mente non più mente, senza cadere quindi nella contradizione di rendersi, mentre pure esiste e pensa, inesistente e non pensante? Ah, no! Τὸ γὰρ ἀντὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ είναι: se (cioè) non si può a meno di pensar l'Essere, questo necessariamente è. Come possiamo, del resto, asserire che il Non-Essere è quando con ciò allo stesso Non-Essere attribuiamo l' Essere, lo facciamo cioè diventar, esso, la cosa che è, l'Essere ? Impossibile a venir pensato, impossibile a venir espresso, senza, con la medesima parola con cui si cerca di esprimerlo, esprimere l'opposto, il Non-Essere non è. Rassicuriamoci. Siamo salvi dall' incubo inaccettabile, intollerabile, angoscioso, che

l' Essere non ci sia. Siamo salvi dalla vertigine che ci dava il precipitare nel vuoto d'un eterno Divenire solo esistente. L'Essere ci deve essere. L'Essere c'è. L'Essere è. E nei versi di Parmenide non si manifesta quindi l'inerte e impassibile tentativo concettuale di imbastire un'astratta costruzione filosofica, ma (e non per nulla egli scelse il verso come mezzo d'espressione) si sprigiona un impeto di passione e risuona un grido di angoscia e di speranza insieme. Il grido del naufrago, che, ancora sbattuto dalle onde, tende le mani allo scoglio a cui vede di poter aggrapparsi: grido che Parmenide rivolge al compagno di naufragio, d'angoscia e di speranza, a cui i suoi versi sono diretti. È impossibile sottoporsi all'amarissimo giogo $(\delta a \mu \tilde{\eta})$ di concludere che il Non-Essere sia. Deh, se vuoi salvarti, precludi al tuo spirito il cammino di morte di questa direzione del pensiero indagatore, ἀλλὰ σὐ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἴογε νόημα. È un'esigenza insormontabile dell'anima nostra, è indispensabile alla nostra vita (χρή) dire e pensare che l'Essere è. Questa idea, dunque, io ti comando (ἄνωγα) di coltivare nel tuo cuore (φράζεσθαι). — Siffatto linguaggio non è quello del freddo dottrinario architetto d'un sistema da lui maneggiato come materia morta, che gli sta davanti esterna, ma è il linguaggio vibrante e appassionato del direttore spirituale, che vuol sentire salva l'anima o la vita propria ed altrui.

L'Essere dunque c'è. Siamo salvi. Abbiamo afferrata la tavola di salute che ci impedisce di naufragare nell'eterno Divenire. Ma il mondo in cui viviamo è appunto eterno Divenire e Non-Essere. Eppure l' Essere c'è. C'è, dunque, e non è questo mondo. C'è, ed è, dunque, qualcosa di assolutamente diverso da questo mondo. Se, ineluttabilmente, l' Essere è, se l'ipotesi contraria è ripugnante e desolante, bisogna che quell' Essere che è, sia davvero: cioè permanga nell' Essere, continui ad essere, sia non già oggi per non essere più domani, ma sia oggi, domani e sempre (« sempre » : come l'amore quando vuol manifestare che è, che veramente è, si esprime appunto con questa parola « sempre », significando così che essere vuol dire perdurare, essere come oggi anche nel più remoto avvenire; così in filosofia quella medesima parola « sempre » è solo adeguata indicatrice dell' Essere). L' Essere esclude quindi il Divenire, ossia il cambiamento, il quale vuol dire che una parte di ciò che oggi è domani non è più, e il giorno dopo un'altra parte cessa essa pure di essere, e così via sino alla fine; esclude il moto che è cangiamento almeno di spazio; esclude il tempo che è una cosa sola con la serie dei mutamenti; esclude la molteplicità, l' io e il tu, che è anch'essa effetto del cangiamento, perchè, onde si producessero i Molti, i Più, le cose o gli eventi molteplici, occorse un divenire, cioè un mutare. Ed eccolo l'Essere, l'Essere che è. Esso è immobile, eternamente uguale in ogni sua parte ad ogni sua altra parte, senza spigoli, angoli, anfratti, sporgenze, cioè molteplicità e diversità, in perfetto equilibrio, figura assolutamente uniforme nella sua perfetta sfericità.

Il nostro mondo, assurdo e contradittorio fino alla più insopportabile angoscia non è Essere. Ma l'Essere ci dev'essere, o l'angoscia di vivere precipitanti eternamente nel vuoto del Non-Essere ci soffocherebbe. Dunque l'Essere che ci deve pur essere è siffatto Essere totalmente diverso dal nostro mondo, scevro da tutti gli assurdi e le contradizioni che questo nostro contiene e che lo fanno Non-Essere. Quel vero Essere noi l'abbiamo quindi configurato unicamente perchè sospintivi dalla straziante constatazione dell' immedicabile e terrificante assurdo di questo mondo, del solo mondo cioè che alla nostra constatazione sia offerto.

È il procedimento sostanzialmente identico a quello del pensiero di Platone, e, nell'epoca contemporanea, del Bradley. È la stessa posizione radicalmente pessimistica della più profonda visuale religiosa: il mondo è totalmente falso, male, assurdo; esso ha quindi un'esistenza fallace e menzognera, una parvenza d'esistenza; è (con l'espressione eleatica) Non-Essere; come vero Essere si deve pensar qualcosa (in religione: Dio) di radicalmente diverso dal mondo.

La confessione della necessità di pensare come vero Essere alcunchè di totalmente diverso dal mondo, perchè questo non è che un complesso di illogicità, inconcepibilità, assurdi; lo sforzo di raffigurare, di fronte all'assurdo del mondo e sospinti dall'ansia di liberarsi da esso, un Essere in cui questo assurdo non vi sia, Essere che sta però fuori d'ogni constatazione, e che è il riflesso o la proiezione o la cristallizzazione appunto della nostra ansia di liberarci dall'assurdo, del nostro vitale bisogno di sentirci salvi dalla illogicità, dalla contradittorietà, dalla incomprensibilità, dalla caducità; codesta confessione non è la prova che siffatto vero Essere sia, ma è soltanto la prova, offerta dalla stessa nostra configurazione di esso come il non-Mondo, come l'Antimondo, che si tocca con mano l'assurdo di questo mondo e la insopportabilità di tale assurdo.

* *

Il pessimismo radicale di Eraclito non emerge tanto da questo o quel pensiero frammentariamente espresso nell'uno o nell'altro dei suoi aforismi, quanto dalla sua concezione fondamentale : il Fuoco. Poichè è in questa stessa che si esprime una delle visuali più totalmente pessimistiche che mai siano state formulate.

Flusso in cui tutto perennemente è travolto e scompare, il Divenire solo v' è ; senza Essere. Poichè ogni cosa perisce, trapassa, si muta : e mutarsi significa ancora perire, progressivamente perire; significa che ogni parte della cosa successivamente perisce, e che, continuando il mutamento, ciò che in essa viene a sostituire le parti perite a sua volta perisce. L'insieme stesso d'ogni cosa, adunque, continua incessantemente a scorrere su questo piano inclinato che è il mutare, ossia in ininterrotta successione perire. Anche il nucleo più essenziale e centrale d'ogni cosa muta, e se non c'è più nemmeno questo nucleo centrale di qualsiasi cosa che permanga nel mutarsi del resto, se anch'esso muta, se (chè questo vuol dire mutare) successivamente ogni elemento anche di esso perisce e perisce ogni nuovo elemento che venga a sostituirsi a quello perito, non c'è più assolutamente nulla che è : è non potendo significare se non persiste, permane, continua ad essere, è non soltanto oggi, ma anche domani e poi. D'un siffatto Divenire puro, il quale è la sola cosa che eternamente sia (come soltanto per un imperfezione del linguaggio si è costretti a dire, perchè in realtà esso non è, non è Essere e non ha Essere, ma consiste, all' incontro, nella continua eliminazione e distruzione dell' Essere) d'un siffatto Divenire è simbolo ed espressione il Fuoco; esso è Fuoco. Non già Fuoco come, ancora, un Essere; bensì Fuoco come mero processo o atto di consunzione, combustione e distruzione di tutto; Fiamma, che divora e distrugge tutto ciò che prende in sè, e che permane, essa sola, pura funzione di distruzione e di annientamento, eternamente vivente, $\pi \tilde{v} \varrho$ $\alpha \tilde{e} l \zeta \omega v$, nel continuo distruggersi ed annientarsi di tutto quello che essa continuamente ingoia, distrugge ed annienta.

Ma questo Fuoco, questa distruzione d'ogni cosa, questa pura distruzione, il distruggersi di tutto e non rimanere che la pura attività di distruzione, questo precisamente è lo stato di perfezione, la situazione eccelsa, luminosa, raggiante: per ciò appunto avviene che, quanto più un elemento (compresa l'anima nostra) accoglie in sè del Fuoco, del fattore incenerente, del Distruttore, della potenza di Distruzione, tanto più quell'elemento è nobile. Solo per un disgraziato attenuarsi dell'ardore della Fiamma, per l'affievolirsi e il rallentarsi del suo impeto, cioè per una sua condizione di deficienza, sorgono ed esistono le cose, i mondi, l'Essere — parvenza di Essere, tosto travolto. La via che dalla Fiamma, pura attività di incenerimento e nullificazione di tutte le cose e dell' Essere, sola esistente, conduce, mediante tale suo infiacchi-

. mento, a dar adito all'esistenza delle cose ossia all' Essere, è la $\delta\delta\delta\varsigma$ μάτω, la via che va all' ingiù, al basso, al decadimento, al male, alla rovina ; e $\delta\delta\dot{\delta}\varsigma$ $\check{a}\nu\omega$, via che va verso l'alto, lo splendore, il cielo, il bene, è la via che dalle cose esistenti e dall' Essere riconduce ancora al Fuoco, potenza pura di annientamento, nella sua assoluta unicità: allo stato di inesistenza di checchessia. Χρησμοσύνη, bisogno, mancanza, penuria, è la parola che designa la situazione in cui, per l'attenuarsi del Fuoco, compaiono le cose, i mondi, l'Essere; κόρος, ripienezza, contentezza, appagamento, abbondanza, benessere, è la parola che qualifica la situazione in cui, per il trionfale riprendere della completa potenza distruggitrice del Fuoco, cose, mondi, Essere sono totalmente inceneriti in esso, ed esso, il Distruttore dell' Essere, rimane solo a dispiegare, oramai pienamente vittorioso, la sua Fiamma divoratrice che ha già tutto incenerito. Questa soltanto, cioè l'Annientamento ed il Nulla, è la situazione razionale, e perciò appunto il Fuoco, il Distruttore dell' Essere, la Nullificazione ed il Nulla, è Λόγος.

Il nostro mondo di nascita e di morte, in cui non si nasce che per morire, in cui la nascita d'una cosa è la morte d'un'altra e la morte di questa la nascita di quella, mondo la cui compagine risulta solo da un insieme di scoordinazioni, urti e conflitti, ove tutto per originarsi ha bisogno della guerra e del sangue, tale mondo non merita di essere. Lo merita tanto poco che in realtà non \dot{e} , perchè sempre incalzato alle reni dal Divenire, dal Fuoco, dalla Distruzione, dal suo proprio annientamento. Il suo Essere, effimero, ogni volta che, per il malaugurato indebolirsi del Fuoco, ritorna, è decadimento ed errore. Solo merita di essere la totale combustione di tutto questo mondo, l'inesistenza di qualsiasi cosa, l'incenerimento e l'eliminazione dell'Essere: il Fuoco, il Distruttore, la pura impalpabile eterea trasparenza fiammea, senza che più nulla di consistente esista. Anche la momentaneità e apparenza di Essere, proprio delle cose costituenti l'universo, venuta alla luce solo per lo sfortunato affievolirsi del Fuoco, deve completamente e sino in fine andare in fiamme, risolversi e svanire nella pura Fiamma, dar luogo solo a questa, ormai vincitrice d'ogni ostacolo. Tutto dev'essere consumato, incenerito, annientato dal Fuoco, che solo quando domina totalmente nella sua unicità, effettua la vera condizione divina; poichè non le cose esistenti eternamente distrutte, ma l'eterno Distruttore di esse costituisce l'essenza suprema. Tutto deve andare radicalmente in fiamme, e tutto vi andrà. Verrà il Fuoco, verrà, in periodica ricorrenza, nel massimo della sua potenza, ad assalire tutte le cose, a giudicarle, a condannarle, a investirle, a divorarle; perchè il « giusto giudicio » su di esse è la loro condanna e il loro annientamento. Πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρνιεῖ καὶ καταλῆψει.

Per un' intuizione davvero profonda la tarda antichità denominava Eraclito il filosofo che piange.

Ora, si rappresentano Eraclito e gli Eleati come i poli opposti del pensiero filosofico greco. Ma nella negazione e nella condanna di questo mondo essi sono concordi. Il Fuoco di Eraclito e il (vero) Essere degli Eleati significano assolutamente la stessa cosa: che questo mondo è male, errore ed assurdo, che questo mondo non va. In tale concetto, che è il concetto essenziale di ciascuna delle due filosofie, esse esattamente combaciano.

* *

Per il pensiero greco (e specialmente dei tragici) elemento essenziale della religiosità è questo: il senso di incertezza circa il proprio avvenire. Anzi, credenza in Dio e timore del futuro pei pensatori greci in sostanza si identificano.

La religiosità infatti sta essenzialmente nell'essere dominati dall' intúito che forze sopraindividuali (sia pure che si denominino « caso »)
incombono sull' individuo e ne dispongono; che l' individuo è in balia
di esse; che l' individuo non è padrone di nulla e sicuro di nulla; che
il nostro avvenire, quindi, non dipende da noi e dal nostro beneplacito,
ma dal beneplacito di fattori più grandi e potenti di noi e che sfuggono
totalmente al nostro controllo — e veramente che il futuro sta sulle
ginocchia di Giove.

Perciò segno sicuro di irreligiosità pei pensatori greci, segno che costituisce la prova incontrovertibile di questa, anche quando sia accompagnato da esteriori dichiarazioni di fede religiosa, segno di quel- $1'i\beta\rho_{ij}$ che è la somma offesa alla divinità e suscita quindi il suo $\varphi\vartheta\acute{o}vo\varsigma$, è quello di asserire con baldanzosa sicurezza che, domani o fra un anno, due, cinque, dieci, avremo raggiunto, effettuato, eseguito, condotto a termine questa o quella cosa o vicenda od evento od affare. Non c' è, vale a dire, pei pensatori greci, segno più certo di irreligiosità di quello di sentirsi sicuri di poter disporre dell'avvenire e del tempo.

Chi, invero, ostenta tale sicurezza nega di fatto l'esistenza di forze a noi superiori e da noi incontrollabili; si ritiene più forte di Dio, si erige contro Dio, o, più esattamente, pensa soppresso Dio e sostituitavi la propria personalità. La sicurezza dell'avvenire è dunque l'espressione tipica dell' irriverenza religiosa.

Per contro, il senso di reverenza verso gli Dei si esprime formulando ogni asserzione intorno a ciò che uno farà o sarà nell'avvenire μέθ' ὑπεξαιρέσεως, «cum exceptione» (come dicevano i pensatori più ricchi di senso religioso che l'antichità abbia avuto, gli Stoici), con la riserva cioè « se gli eventi lo concederanno », con la riserva che questi (da cui e non da noi la cosa dipende) potrebbero benissimo non concederlo; riserva che è poi fondamentalmente la stessa di quella con cui Socrate accompagnava consuetamente le sue affermazioni circa il futuro: « se Dio vorrà », ἐὰν θεὸς ἐθέλη. Il senso di reverenza per la divinità si esprime come costantemente avviene nella tragedia greca, dove il tragico esplode sempre pel fatto che il protagonista, pienamente e tranquillamente sicuro di sè e del proprio avvenire, si vede improvvisamente travolto dal Dio, pel quale già solo quella sicurezza è offesa e peccato, il peccato capitale contro lo spirito religioso, l'arroganza e l'oltracotanza, l' ${\it igg}$ e dove quindi l'estrinsecazione principale o piuttosto unica della religiosità è il riconoscimento dell'opera e della potenza degli Dei nella produzione dell'inaspettato, e perciò la trepidante attesa dell'inaspettato, operato dalla divinità a suo assoluto beneplacito. Il senso di reverenza pel Divino si esprime cioè col pensiero di Eschilo che è vano pretendere di conoscere la mente di Zeus, perchè essa ci presenta una prospettiva senza fondo, ὄψιν ἄβνσσον. Si esprime col pensiero di Sofocle che non c'è indovino che possa dire quanto durerà lo stato presente, μάντις οὐδεὶς τῶν καθεστώτων βροτοῖς.² Si esprime col pensiero con cui Euripide termina cinque delle sue tragedie (Alcesti, Andromaca, Elena, Medea, Baccanti), cioè che gli Dei effettuano l'impreveduto facendo svanire ciò che era aspettato e avverarsi invece ciò che non lo era punto:

πολλὰ δ' αἔλπτως κραίνουσι θεοί · καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη, τῶν δ' ἀδοκήτων πόρον ηδρε θεός.

E da ultimo perciò il senso di venerazione verso gli Dei culmina nella tragedia greca con l'impressione terrificante e annichilatrice che si genera nell'animo umano dall'aver constatato appunto questa loro potenza di produrre l'inaspettato, il «casuale», cioè di disporre dell'avvenire contrariamente ad ogni nostro piano, previsione, sicurezza: vale a dire nel sentimento d'umiltà, anzi della propria nullità, che af-

¹ Suppl., 1058.

² Antig., 1160.

ferra e prostra l'uomo in seguito a quella constatazione. E sempre nella tragedia greca, subito dopo che gli Dei hanno fatto scoppiare sul capo del protagonista l' impreveduto, il sentimento che l'uomo è nulla, $\tau \partial \mu \eta \delta \acute{e} \nu$, che egli non è se non fantasma e vacua ombra, $\epsilon i \partial \omega \lambda a \dot{\eta} \nu \nu \nu \nu \dot{\eta} \nu \sigma \nu i \dot{\alpha} \nu$, si affaccia e si afferma in tutta la sua sconsolata cupezza e desolazione.

Sapersi in balla dell' imprevisto, sotto la mano dell' impensato, in potere del « caso »; titubanza e trepidanza circa il futuro della propria vita; paura del futuro; dubbio, timore e tremore per le proprie vicende avvenire; tali sono le caratteristiche essenziali della religiosità. Poichè le vicende avvenire, avvertite nella loro imprevedibilità e incontrollabilità, il Futuro, il Ciò Che Sarà, nella sua assoluta indipendenza da noi, è, per chi non crede nel Dio delle religioni, esso stesso Dio, e, per chi vi crede, la manifestazione della potenza imperscrutabile e irresistibile di Dio.

« Primus in orbe Deos fecit timor ». È ancora giusto, se lo si interpreta nel senso che timore (del futuro) e Dio sono una cosa sola.

* *

Pitagorismo.

Che l'essenza delle cose sia il numero, è un concetto il quale, sebbene, così formulato, sembri lontanissimo dalla nostra mente di oggi, non solo, invece, vi è assai vicino, ma diventa anzi, ogni giorno più, elemento costitutivo di essa. La natura è costrutta geometricamente e i rapporti matematici esprimono ciò che vi è in essa di veramente reale; è questo un principio che con Descartes si afferma sulla soglia della filosofia moderna. Ciò che nella natura possiamo conoscere è quel tanto che in essa si può ridurre a matematica; è questo un canone che, dopo Leonardo, ha proclamato Kant, e, dopo Kant, Nietzsche. Con Einstein e seguaci, poi, la concezione pitagorica è diventata, quasi a dire, un luogo comune della scienza contemporanea: « la natura opera secondo le leggi della matematica pura »; « il grande Architetto dell'universo comincia ad apparirci un matematico puro » (Jeans). Questo — cioè: la costituzione della natura, fisica, chimica, astronomica ecc.,

³ Edipo Re, 1187.

⁴ Aiace, 125.

⁵ Scritti, Istituto Editoriale Italiano, pp. 41-42.

⁶ Met. Anjangsgr. d. Naturwiss., Vorr.

⁷ W. Z. Macht., 565.

trova la sua esatta espressione in formule matematiche — è dire, appena con altre parole, la stessa cosa dei Pitagorici: il numero è l'essenza delle cose.

Fin qui dunque è pacifico che la dottrina pitagorica costituisce il nostro stesso pensiero attuale. Ma i Pitagorici, con la loro proposizione che il numero è l'essenza delle cose, avrebbero forse voluto dire anche dell'altro?

Il numero è l'essenza di tutte le cose. Anche dell'uomo; anche della vita umana; anche della società umana. L'essenza dell'esistenza nostra (come di quella di checchessia) è unicamente la numerabilità. Ciò che la nostra esistenza significa e conta è dato puramente dalla statistica. Non le particolarità dell' individuo, quelle per le quali egli sente d'esser lui e di possedere un inconfondibile io, ben distinto, caratterizzato, diverso da ogni altro — la sua mentalità, i suoi affetti, i suoi gusti, le sue passioni, i suoi rapporti, le sue attività - non queste particolarità hanno importanza. Esse anzi non posseggono alcun significato. Il solo essenziale significato dell'uomo è di essere un'unità, di contare per uno. Non vale per altro titolo tranne questo suo contare per uno, come i capi d'un gregge. Vale solo come un capo del gregge umano, come un indifferente esemplare della specie, intercangiabile con qualungue altro. Vale come semplice unità da contare. Vale quello che egli risulta essere nelle tabelle statistiche, nella cifra che esprime il numero degli abitanti d'una grande città. È, cioè, puro numero, cifra muta. Nome, vita, opera, tutto di lui trapassa, sconosciuto, inutile, senza traccia, tranne per il solo fatto d'aver servito ad accrescere d'una unità una cifra statistica. Del suo nome, della sua opera, della sua vita, questo solo è il risultato, il succo, l'essenza.

Forse il pensiero che stava nello sfondo della concezione pitagorica era anche questo; cioè l'oraziano « nos numerus sumus ». Pitagora avrebbe allora con la sua proposizione fondamentale voluto anche dire quello che disse il suo contemporaneo Pindaro: σκιᾶς ὄνας ἄνθρωπος, e quello che disse subito dopo il grande poeta della generazione successiva, nato nello stesso anno della morte di Pitagora, Sofocle: ἄνθρωπος ἐστι πνεῦμα καὶ σκιὰ μόνον. Σκιαῖς ἐοικότες, βάρος περισσὸν γῆς. 10

GIUSEPPE RENSI.

⁸ Ep., I, II, 27.

⁹ Pit., VIII, VIII, 95.

¹⁰ Fr. 12, 859 N.

L'ARCIPELAGO.

I.

LA VISIONE DELL'ARCIPELAGO.

Tornan le gru novellamente a te?

Novellamente, il corso alle tue spiagge
dirigono le navi? E avvolge un soffio
d'aure invocate il riposar dei flutti?

Allettato dai gorghi a fior dell'acque,
scalda il delfino, al nuovo sole, il dorso?
E fiorisce la Jonia? È questo il tempo.
E sempre, a primavera, allor che il cuore
si rinnova ai mortali, e si risveglia
con il ricordo il primitivo amore
de' bei tempi dorati, io vengo a te,
antichissimo Iddio! Ritorno in questa
sconfinata tua pace, a salutarti.

E tu, possente, ancóra vivi; ancóra, come in quei giorni, ti riposi all'ombra 15 delle montagne; e un'amorosa terra sempre con braccia giovani recingi.

Delle tue figlie, l'Isole splendenti non una cadde. Ecco, laggiù si leva Creta dall'onde; e Salamina vèrzica 20 di lauri ombrata, rifiorita intorno tutta di raggi; e il suo bel vólto, in estasi, Delo solleva all'oriente sole; e Teno e Chio di porporini flutti hanno dovizia; e fuor dagli ebri colli

5

10

sgorga il succo di Cipro; e rivi argentei scendono, come un dì, giù da Calàuria nelle antiche del Padre acque azzurrine.

Tutte, vivono ancóra: e d'anno in anno novellamente l'Isole fioriscono, queste madri di Eroi. Chè quando, a volte, dall'imo sprigionandosi, la fiamma notturna, sotterranea procella, ne ghermì una (e la morente sparve entro il tuo grembo) — tu, Divino, a quella sopravvivesti ancóra; e i tenebrosi gùrgiti de' tuoi flutti, albe e tramonti di eventi innumerevoli trascorsero.

40 45 50

60

30

35

Anche gli astri del cielo, essi, i divini dèspoti delle altezze taciturne, che di lassù, dall'èmpito in trabocco di lor dovizia, agli uomini conducono il chiaro giorno ed i presagi e il sonno, essi, i compagni antichi, anche soggiornano, come allora, con te. Spesso, al crepuscolo, quando il chiarore della santa luna vien dai monti dell'Asia, e ne' tuoi flutti s'incontrano le stelle, ecco, tu splendi d'un celeste fulgore: ed il tuo specchio si muta al trasmutar del loro corso. E della grande melodia fraterna di quegli astri lassù, preso d'amore, ti echeggia il grembo in musiche notturne. Ma come poi si leva il sole, figlio miracoloso d'Oriente, e il mondo trasfigura il suo raggio, entrano gli esseri tutti nel sogno che con fili d'oro egli, poeta, già tesse al mattino. Ed anche a te, dolente Nume, invia un più soave incanto.... E la sua stessa fulgida luce non è così bella: non è come la splendida ghirlanda, fregio amoroso che alle grige chiome egli t'intreccia, memore di allora.

95

E non ti cinge l'Etere? Non tornano	65
a te le nubi messaggiere alate,	
recando il dono degli Dei: lo scroscio	
che dall'alto giù cade? e tu lo mandi	
sopra la terra. Ebri di procella,	
i boschi allora, in sui riarsi lidi,	7(
mareggiando muggiscono con te.	
Figlio ramingo, cui richiami il padre,	
con i mille suoi rivoli il Meandro	
precipita gli errori; ed il Caìstro	
ti esulta incontro; e il primo figlio tuo,	7
l'antichissimo Nilo maestoso	
che da troppo celavasi, prorompe	
da remote giogaje trionfale.	
Sembra che avanzi in un fragore d'armi	
e anelo a te le schiuse braccia porge.	8

Pure, solo ti senti. E nella immensa
notte che tace, òdono gli scogli
l'alto gemere tuo. Spesso, un'alata
onda ti sfugge. E balza incontro al cielo,
via dai mortali, poichè più non vivono
gl'incliti figli prediletti, prodighi
d'onori un giorno, che di templi i lidi
e di belle città ti ghirlandarono.
E sempre gli elementi, ahimè, ricercano
un cuore umano che con essi batta,
o smarrito lo piangono, siccome
cerca o piange l'eroe la sua corona.

II.

LA CADUTA DI ATENE.

Dimmi: Atene dov'è? Sull'urne, forse, de' suoi Maestri, là, presso le sacre sponde del mare, ella che sempre, o Nume, fra tutte le città prediligesti, in cenere ti cadde: e tu ne porti,

padre doglioso, il lutto? Oppure resta un vestigio di lei, che al navigante (ove innanzi le scorra veleggiando) 100 dice quel nome e suscita il ricordo? Non salivano là le sue colonne diritte al cielo? Non splendevan forse dall'alto della rocca i luminosi simulacri dei Numi? E non scendeva 105 dall'àgora il clamore alto del popolo come un bombir di scatenato oceano? E dalle porte gaudiose al florido azzurreggiare della baja, a te non correvan precipiti le vie? 110 Guarda! Di qui, lungimirando, il corso scioglieva alla sua nave il mercatante con èmpito di gioja, chè discendere per l'etra egli avvertiva un batter d'ali ridonate anche a lui, quanto il poeta 115 diletto ai Numi, per il suo tenace ripartir della gleba i frutti ingiusti tra le terre universe, avvicinate. Naviga incontro alla lontana Cipro, verso Tiro lontana; o in alto punta 120 alla terra di Colchide; o discende alle piagge antichissime del Nilo, vino porpora pelli e grano d'oro procacciando alla Madre. E ancor più spesso le vele alate e le speranze audaci 125 l'urgon di là delle colonne d'Eracle verso non tócche isole felici. Frattanto, lungo la nativa sponda, con altro cuore, un solitario giovane indugia: è origlia al mormorar dei flutti. 130 Presagi immensi gli agitan la mente, quando ei siede colà, teso in ascolto del Nume a' piedi che la terra scuote e non lo crebbe invano all'alta sorte.

135

Ahi, nell'immensità de' suoi dominii

già da gran tempo numerava il Persa,

nemicissimo al Genio, uomini ed armi,	
schernendo il suolo breve e le non molte	
isole della Grecia. E tutto, un giuoco	
al Dèspota parea: larve di sogno	140
la gente esigua, cui de' Numi il soffio	
dentro animava spiriti di luce.	
Avventa, cieco, il grido. Al par di lava	
che, fiammeggiando, rapida trabocca	
su dall'Etna in bollore, e paurosa	145
giù si riversa a seppellir giardini	
e floride città nell'onda rutila,	
sin che il torrente smorzasi nel mare,	
tutto, così, bruciando e devastando,	
qui da Ecbàtana irrompe (e il Re la guida)	150
la barbara fastosa orda dei Persi.	
Ahi, che Atene magnifica tracolla!	
Ed ai templi fumanti, ed alle case	
sfatte in maceria, fisano le occhiaje	
tendon le braccia i profughi vegliardi,	155
dalle selve tra i monti, ove le fiere	
odon, sol esse, ululi d'angoscia.	
Ma dei figli le suppliche non destano	
quelle ceneri sante. E nella valle,	
regna la morte. Il fumo degli incendi	160
dilegua tra le nubi alte, lontano.	
E a far novella mietitura il Persa,	
imbaldanzito dallo scempio, onusto	
di molte prede, in nuove terre avanza.	
ur moreo proud, 12 Late	
Lungo le sponde là di Salamina,	165
o fortunoso giorno! Ecco: sul lido,	
attendono le vergini d'Atene	
l'ultimo scòcco: e stan le madri, e cullano	
con le trepide braccia il pargoletto	
recato in salvo Alle ascoltanti, adesso,	170
però risuona dai profondi gorghi	
chiaro del Dio marino il vaticinio:	
e predice salvezza. Ormai, riguardano	
dall'alto i Numi, bilanciando equanimi	
il più giusto verdetto. Chè dall'alba	175
ii più giusto veruetto. Che dair aisa	

esita là presso i convulsi lidi, ancipite sull'acque spumeggianti, tempesta che lentissima si svolge, la battaglia feroce. E avvampa il sole 180 già del meriggio il capo ai combattenti, inavvertito nella cieca zuffa. Ma dell'Attica i Duci, alta progenie d'uno stuolo d'eroi, con rischiarate pupille alfine aggiogano il destino 185 commesso loro dagli Dei propizii. E non raffrenan più, d'Atene i figli, l'estro sbrigliato che alla morte irride. Perchè, come la belva nel deserto dal sangue suo fumante anche una volta 190 balza trasfigurata, si solleva, e, riscolpendo la sua forza antica, aggressiva spaventa il cacciatore; entro il baleno vivido dell'armi, così, d'un tratto, all'ordine dei Duci, ritorna negli Eroi, fra lo sterminio, 195 il coraggio fiaccato anche una volta, e in orrenda compagine li stringe. Divampando, riarde la battaglia. Le navi si ghermiscono in sembianza di atleti in zuffa. Via per l'onde brancola 200 impazzito il timone. E s'apre il mare ad inghiottir le ciurme e i bastimenti.

Ma nel sogno fallace, altointonato dal peana del giorno, il guardo ruota ora d'attorno il Re. Farneticando, sorride alla vittoria. E prega. E giubila. Ed avventa minacce. E araldi lunge, come fulmini scaglia: inutilmente.

Neppur uno, gli torna. E getta invece l'onda, tonante giustiziera, innumeri salme di uccisi insanguinati araldi, e rottami di navi, a piè del trono, ove il misero siede, al lido trepido, riguardando la fuga. E dentro l'orda

210

205

dei fuggenti travolto, egli precipita incalzato dal Nume. E incalza pure i dispersi navigli, il Dio che a scherno gli spezzava l'effimera corona, raggiungendolo imbelle in armi cinto.

215

III.

LA RINASCITA DI ATENE.

E trepido d'amore adesso torna	220
all'aspettante solitario fiume	
il popolo d'Atene. Onde su onde	
confuse in un sol èmpito di gioja,	
dai patrii monti calano le torme	
nella valle deserta. Ahimè! Somiglia	225
incanutita madre, alle cui braccia	
vivo ritorna (e vi ritorna adulto)	
il dolce figlio che credea perduto	
già da molt'anni: ed in quel lutto, l'anima	
s'inaridiva; e troppo tardi accorre	230
all'esausta speranza un tanto giubilo,	
sì che poco ella intende, ora, del figlio	
l'accesa gratitudine loquace.	
Tale, ai reduci tristi, il natio suolo.	
Inutilmente, i più devoti cercano	235
boschi sacri e delùbri; e non accoglie	
ora al ritorno i vincitori l'ampia	
porta festosa che accoglieva, lieto,	
dall'isole lontane il navigante:	
e a lui da lunge si levava al cielo,	240
tutta splendendo sovra il vólto intento,	
la fausta rocca della madre Atene.	
Ahi, che i miseri invece, ecco, ravvisano	
strade deserte e squallidi giardini!	
Ma là dove si giacciono schiantate	245
le colonne del portico, e divelti	
i simulacri degli Dei, nell'àgora,	
commossi il cuore in giubilo di fede,	
novallamenta i reduci si tendono	

250 muti, le mani ad un solenne patto! E l'uomo adesso va cercando, e scopre dalle macerie, il luogo ove sorgeva un tempo la sua casa. E al petto, mesta, gli piange, ove ripensi il dolce talamo, 255 la fida sposa; e i pargoli richiedono il desco attorno a cui, corona amabile sotto il paterno carezzante sguardo dei domestici Numi, un dì sederono. S'alzano tende in giro. Novamente, 260 i vicini d'allora si raccostano per ordinar tra i colli aprichi intorno (diletta usanza!) i provvisorii alloggi. E frattanto così, liberi all'aria, abitan quivi. Come i padri antichi 265 che, di lor forza certi e confidenti nei dì venturi, via di monte in monte traevano cantando al par d'uccelli migratori dintorno, e dominavano il multivago fiume e l'ampie selve. 270 Ma i suoi nobili figli, adesso, abbraccia la terra madre, come allora. E questi, posan quieti sotto il cielo santo, se dolci — come allora — adesso spirano aure di giovinezza; e su dai platani 275 risale dell'Ilisso il mormorio, e nuovi dì vaticinando e a nuove gesta allettando, dalla baja echeggia l'onda notturna del marino Iddio, che vaghi sogni porta ai cari figli. 280 In aurei corimbi i fiori sbocciano su dal calpesto suolo. Rinverdisce da pie mani l'olivo accarezzato. E sovra i campi di Colono, a mandre, pascono ancóra gli attici cavalli. Ma della madre Terra e dell'alcionio 285 Nume in onore, rifiorisce adesso, per opera del Genio, la Città: creatura stupenda, rassomiglia a compagine d'astri, equilibrata

290 in suoi cardini esatti: che si foggia, docile, i proprii vincoli d'amore; e, svariando nelle forme belle donate da se stessa a se medesima, perennemente mobile consiste. 295 Guarda! Ora il legno, all'operoso artefice, offron le selve. Offre il Pentelio, a gara con gli altri monti, il marmo ed il metallo. E vive al par di lui, dalle sue mani, sgorgan giojose l'opere superbe: 300 come dal sole, agevole la luce. Balzano su le fonti: e via pe' colli, immesse in puri tramiti, le polle sboccano dentro la raggiante conca. E com'eroi festosi ad una coppa 305 unica intorno, splendono le case ai clivi in giro. Alta s'aderge e smaglia dei Pritani la sala: ed i ginnasii schiudon l'esedre. E van sorgendo i templi. Siccome il volo d'un pensiero audace, 310 scatta nell'etra ad accostare i Numi, devotamente l'Olimpièo dal chiuso del sacro bosco: e s'ergono, con esso, altri molti, agli Dei, delùbri offerti. O Madre Atene! Anche per te ricrebbe 315 (dalle rovine squallide sorgendo) il tuo splendido colle. Più superbo, in lungo rifioriva ordine d'anni. Anche per te, marino Padre! E lieti canti di grazia i prediletti figli, 320 sul Promontorio fulgido raccolti, sciolsero spesso ancóra a' flutti tuoi.

IV.

IL RITORNO DELL'ELLADE DIVINA

Ed ora, ahimè, di là del mondo vagano, lungo il corso del Lete, i santi figli della Fortuna: con i padri loro,

senza memoria più di quei remoti	325
giorni fatali! E qui, non li richiama	
ombra di desiderio E, dunque, mai	
li vedrà l'occhio mio? Divine forme!	
Se pur vi cerchi questo sguardo anelo,	
mai non vi troverà pei mille e mille	330
sentieri della terra rifiorente?	
Ed appresi, per ciò!, la lingua vostra?	
Per ciò, la vostra splendida leggenda?	
Solo perchè l'anima mia dolente	
fugga anzitempo giù, fra mute ombre?	335
No! Più vicino a voi, là dove ancóra	
crescono i vostri boschi, e dove involge	
il solitario capo entro le nubi	
— sacro monte — il Parnaso, io vo' recarmi.	
E se nel bujo delle quercie brilli	340
e in me ramingo la Castalia fonte	
s'incontri alfine, di pianto commista	
io verserò sul tenerello verde	
l'acqua lustrale dalla coppa cinta	
di profumati bòcci, a che sia reso	345
il funebre tributo a voi dormenti.	
Là nella valle placida di Tempe,	
fra le rupi scoscese, io prender voglio	
con voi dimora: e i vostri nomi belli	
a notte alta invocare E se, d'un tratto,	350
ecco, apparite: e se vi cruccia, o morti,	
che l'aratro profani i vostri avelli,	
con la voce del cuore, io, venerande	
Ombre, vi placherò, con sante preci,	
fin che a viver tra voi non mi si adusi	355
compiutamente l'anima devota.	
Di molti enigmi allora, o grandi Spiriti,	
l'anima mia vi chiederà l'arcano,	
ne' misteri di voi fatta più certa.	
E a voi lo chiederà, viventi forze	360
che trascorrete altissime nel cielo	
per ellissi infallibili, supposte	
a cotanta rovina Ahimè! Che spesso,	
sotto le stelle, un terrore m'abbranca	

quasi colpo di vento: ed ho smarrito,	365
ecco, la strada: e vo spiando intorno	
se non soccorra provvido consiglio.	
Ma da gran tempo negano il conforto	
d'ogni responso, al misero che implora,	
i profetici boschi di Dodona;	370
ed il delfico Iddio se ne sta muto;	
e van deserte, squallide, le strade,	
ove un tempo salivano i mortali,	
guidati dalle trepide speranze,	
per chieder luce al preveggente Nume.	375
Pure, ancor oggi ai mortali la Luce	
manda dall'alto un suo linguaggio, ricco	
di bei presagi. Del Tonante, romba	
la voce ancóra. Si ricorda agli uomini;	
e del marino Iddio l'onda accorata	380
echeggia il grido e rammentar se stessa.	
Chè d'aver stanza entro amorosi cuori,	
è gradito ai Celesti. Anche, guidare	
come in tempi remoti, ispiratrici	
potenze incorruttibili, l'anelito	385
operoso dell'uomo. Onnipresente,	
sui monti della patria ancor s'adagia	
l'Etere. E spira. E domina: e si affanna,	
perchè riviva, come allora, un popolo	
raccolto tra le sue braccia paterne,	390
in umana letizia e in amorosi	
vincoli stretto, tutto quanto infuso	
dal soffio d'uno spirito divino.	

Ma non redenta, ahimè, da quel superno soffio divino, la progenie umana 395 vagola ormai per la notturna landa d'un Erebo terrestre. E al suo travaglio ciascuno incatenato, ode soltanto sonar nell'officina fragorosa la propria pena. E, come schiavi, tutti 400 con le braccia gagliarde s'affaticano, pur se rimanga, eternamente sterile rabbia d'Erinni, ai miseri, il lavoro, —

fin che destata dall'orrendo sogno l'anima umana in giovanil letizia 405 viva risorga; e nell'età novella novellamente un benefico afflato spiri d'amore sulle nostre fronti libere ormai, siccome un dì spirava a' rifiorenti figli della Grecia; 410 e ci si sveli in aurei nimbi, mosso dai lunghi errori, il Dio della Natura, ad abitar benigno in mezzo a noi. Ah, perchè tarda? E perchè quelli, i nati d'una stirpe celeste, ancor dimorano 415 solitarii laggiù, nelle profonde viscere della terra, e ribalugina sul loro cieco sonno un'immortale Primavera che resta senza canti? 429 Ma non a lungo più! Già di lontano, odo sonar pei verdi clivi il coro del fausto giorno! E lo ripete l'eco via per i boschi. Ivi, s'esalta ai giovani, valido, il cuore; e il popolo si stringe 425 nel più libero canto attorno al Dio, cui le vette appartengono e le valli sono pur care. Chè là dove il fiume in crescer di rigóglio si precipita tra le floride sponde lietamente, 430 e sovra le pianure solatie maturano le spighe ed i pomarii, quivi a festa ghirlandansi i devoti; e in vetta al colle cittadino aprico, tra le case degli uomini felici, 435 l'elisio Tempio della Gioja splende. Chè tutta infusa di sensi divini, s'è rifatta la vita. E ai cari figli creatrice apparisci un'altra volta d'ogni mai cosa che quaggiù si compia, santa Natura! I tuoi doni benefici 440 sgorgan da scaturigini di monte sull'aprirsi dell'anime in germoglio. O delizie di Atene, e allora voi;

e voi, gesta di Sparta e tu, stupenda
Primavera dell'Ellade: se giunga
il nostro Autunno; e nell'Autunno torni,
grandi Spiriti antichi, il vostro tempo
di rifiorire; e già prossimo il mondo
al suo termine sia — tutti, la festa
della risorta umanità vi accolga!

E allora, verso l'Ellade s'affisino
gli sguardi delle turbe; e l'esultante
orgoglio del trionfo, in grate lagrime
s'intenerisca, memore di Lei.

Ma frattanto sbocciate, in sino a quando 455 non maturino ancóra i nostri frutti, giardini della Jonia! Rifiorendo sulle rovine squallide di Atene, nascondete benigni, al riguardante occhio del giorno, un così grande lutto. 460 D'eterne fronde ghirlandate i tumuli dei vostri morti là di Maratona (ove cadder vincendo i giovinetti), selve di allori! E là di Cheronea, dove con l'armi sfuggirono all'onta 465 gli ultimi figli della madre Atene! E voi, polle raminghe, or giù dai monti sciogliete il vostro lagno entro la piana che vide la battaglia; e dalle cuspidi altissime dell'Eta, alto intonate, 470 fluendo a valle, l'inno della sorte! Ma tu, marino Iddio, Nume immortale, se pure come un di più non ti celebra il canto degli Elleni, e tu risuona col frequente bombir dell'onde cerule 475 dentro l'anima mia, così che impavido il mio spirito emerga a fior dell'acque; e vi nuoti giojoso; e si ritempri nella fatica valida; ed apprenda la lingua degli Dei, rifatta suono. 480 tramutar divenendo. E come il Tempo mi ghermisca rapace e mi dissenni,

e Miseria ed Errore tra i mortali scuotano, insieme, questa imbelle mia vita mortale — e tu lascia che, allora, dentro le tue profondità discenda, nelle memorie a ritrovar la pace.

485

FRIEDRICH HÖLDERLIN.

(Traduzione di Vincenzo Errante).

PRIAPO.

(Da Tibullo, El., I, 4).

« Verdi spelonche, o Priàpo, ti offrano d'ombre ristoro, sì che giammai ti nocciano le nevi o le canicole: ma.... con qual arte, dimmi, di te i bei fanciulli innamori?

Tu non hai barba bella, tu non hai bella chioma,

e, nudo, tutto l'inverno, ti spellan le rigide brume, nudo l'està ti ròsoli, tutti i meriggi, al sole ».

* *

Così gli chiesi; e di Bacco l'arguto figliuolo rispose, col suo falcetto in pugno, a me queste parole:

« Non cascar, bada, nei lacci di tale vezzosa genìa! Teneri e belli, han sempre qualche special malìa.

Ti piace l'un perch'agile volteggia istigando il destriero, l'altro, perchè bianchissimo mostra, nuotando, il seno;

questo t'ispira ardore con liberi modi d'etèra; con boccuccia di vergine, l'altro ti ruba il cuore.

Eh, faticar ben devi, se averli tu vuoi in balìa: noia e melanconia metter da parte devi.

E ci vuol tempo. Il tempo fa docili a l'uomo le fiere; col tempo assidua gòcciola fora massiccia rupe;

e l'uva acerba sui colli matura e l'alterne stagioni,

e le costellazioni mutano sede in cielo.

14* Atene e Roma.

Sempre mentisci e giura; chè tali d'amor giuramenti — oh, non aver paura! —vanno dispersi ai venti;

poi che benevolo Giove negò qualunque valore a ciò che folle amore possa di sè giurare;

e Diana stessa concede, per tali promesse, i suoi strali,

e Pàllade invocare lascia sue belle chiome.

Ma non per ciò indugiare, chè scorrono rapidi gli anni, e fugge il tempo, e alternansi l'albe con i tramonti;

giunge l'inverno, e i petali perde e il soave odore, trascolorando, il fiore, perde le fronde il faggio;

e fugge il tempo, e languido giace il più bel destrïero ch'un dì, focoso e altero, vinse in Olimpia al corso.

Ed io già vidi alcuno rimpiangere il tempo che fu, quel che non torna più, fiore di giovinezza.

Crudeli Iddii! Le serpi ringiovaniscono ognora: soltanto a la bellezza non è concessa mora.

Solo a Diòniso e a Febo fu dato eterno splendore di gioventù e l'onore di belle intonse chiome.

* *

Or tu al fanciullo non fare diniego di cosa veruna, chè ne l'amor fortuna ha sol chi tutto cede.

Egli dirà: «Cammina»? E tu — se pur aspra la via, lunga e affocata sia dal sol canicolare,

o se pur tutto coperto di nero fittissimo velo, pioggia minacci il cielo dal grande arcobaleno —,

accontentalo. Dice: «Conducimi in barca sul mare»? Tu, paziente, al mare: voga di tutta lena!

Onde mai ti sia grave soffrir tutto quello ch'ei brami, sbucciandoti le mani pure in fatiche ingrate.

Vuole egli andare a caccia e cinger di reti la valle? Tutto che a ciò gli occorra, portagli sulle spalle.

E se con l'armi in pugno vuol teco schermire per gioco, scopriti a poco a poco, perch'egli vinca, il lato.

Ed ecco mite ei sarà, e i baci gli andrai tu rubando soavi: pur riluttando, te ne sazïerà.

Prima di furto, e, dopo, per condiscendenza li avrai, fin che staccarsi mai dal labbro tuo vorrà.

* *

Oggi assai male il mondo conosce quest'arti sottili; oggi il fanciullo ai vili doni soltanto cede.

O tu che primo insegnasti a vender le grazie d'amore, eterno disonore su la tua tomba stia!

Solo le Pieridi Muse amate, o fanciulli, e i poeti, lungi dai consueti doni d'argento e d'oro.

Vita perenne ha nei carmi la fulgida chioma di Niso; Tàntalo, ai numi inviso, vive nel verso ognora.

Tutto che cantan le Muse vivrà, fin che boschi e torrenti restino ai monti e splendano stelle nei firmamenti.

Ma chi disprezza le Muse, chi vende le grazie d'amore, vada tra le canore schiere dell'Opi Idèa,

e, mimo insulso, percorra le cento città de la Diva, piegando a la lasciva danza le membra vili.

Baci e carezze soavi impone agli amanti Afrodite; ella a chi piange è mite, ode chi soffre e implora».

* *

Questi consigli mi diede per Titio Priàpo in persona. Fiato perduto! Titio schiavo è di bella sposa.

Si tenga dunque la sposa, e me celebrate maestro voi cui tormenta indocile e astuto giovinetto.

Questa sarà la mia gloria: consulti agli amanti infelici prodigherò: venite, aperta è la mia casa.

Tempo sarà ch'al vegliardo, interprete arguto d'amore, trarranno a schiera i giovani con le fanciulle ognora.

* *

Povero me!... Maràto, perchè mi consumi d'amore? Vana è con te ogni scienza, vana è con te ogni frode! « Medico, cura te stesso! » mi sento già dire dagli altri. Vedi? già mi scherniscono: abbi di me pietà!

GIUSEPPE LOMBARDO.

RECENSIONI.

M. Pohlenz, Antikes Führertum, Cicero « De officiis » und das Lebensideal des Panaitios (Neue Wege zur Antike), pp. v-148. — Leipzig, Teubner, 1934.

Quantunque il De officiis si legga abbondantemente nelle scuole, non si può dire sia un'opera molto studiata, fuorchè per la lingua e per lo stile. Il Ciceronianismo ha, anche in questo punto, recato il malo effetto di volgere l'attenzione sulla forma, anzichè sul contenuto. E più facilmente i dotti vi hanno ceduto, perchè ben scarso interesse prestano una gran parte dei classicisti per il pensiero e trovano assai più facile il compito di studiare meramente la forma. Un buon commento moderno, che approfondisca i problemi di pensiero e di cultura di quest'opera di Cicerone, manca; e si può dire tali commenti manchino, in massima, per la maggior parte delle opere filosofiche di Cicerone. Eppure, come ho mostrato nelle mie recenti ricerche sulle Tusculane e sul De natura deorum, che escite in articoli di periodici, faranno parte del mio Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, di imminente pubblicazione, ancora moltissimo vi è da fare per indagare a fondo i problemi della formazione filosofica delle opere ciceroniane. Questo compito si è assunto da pari suo, per il De officiis, il Pohlenz (che ha già studiato con profitto i primi due libri delle Tusculane) in questo volumetto che, attraverso l'opera di Cicerone, studia le dottrine di Panezio e i riflessi loro nell'opera dell'Arpinate, seguendo il testo latino, capitolo per capitolo, e illustrandolo con la sua vasta ed acuta conoscenza della filosofia antica. Finemente egli studia il modificarsi dello stoicismo antico per opera di Panezio, che lo rinnova in un nuovo spirito di misura e di umanità; se pure lo illanguidisce di quella sua rude forza antica. Virtù del Pohlenz, oltre la dottrina sicura, sono il gusto e la chiarezza, onde anche questo, come gli altri suoi libri, fra cui l'opera sua capitale sulla tragedia greca, si leggono con interesse e riescono chiaramente perspicui, perchè chiaramente pensati e disegnati. Particolarmente interessante è il capitolo finale Panaitios Lebensideal. Esso, per un certo rispetto, ha anche un singolare carattere di attualità, che si rivela pure nell'espressione iniziale del titolo del volume antikes Führertum. Quantunque il lavoro del Pohlenz non abbia nulla a che fare con la letteratura razzista della Germania presente, si sente un richiamo moderato al concetto del

Führer, del Duce di popoli: non più che un richiamo ideale però e indiretto. Ma è interessante mettere in luce questo assunto di Panezio di costituire il tipo dell'uomo politico ideale. Il problema diventerebbe forse anche più importante, se si mettessero in rilievo i rapporti con l'opera del primo Aristotele, L'uomo politico, di cui credo di avere poste in luce nuove capitali testimonianze nel mio libro citato sopra. E del resto altri spunti ci richiamano alla Politica di Aristotele. Per noi poi è particolarmente interessante l'opinione del Pohlenz, validamente da lui difesa, contro quella opposta dal Wilamowitz, che Panezio abbia voluto creare questo tipo, tenendo presente il destino politico di Roma e il nuovo ideale politico romano; sia pure senza mai tradire veramente lo spirito ellenico della sua veduta filosofica. E che Panezio, il quale fece parte del circolo degli Scipioni, e che in Scipione Africano minore vide (secondo dice Cicerone, in De off., I 90; II 76) il suo modello, abbia condiviso il pensiero di Polibio che Roma offrisse un nuovo tipo di ideale politico, destinato ad un mirabile avvenire, pare difficile negare. Questo lievito di novità e nuovo senso di umanità pensosa dei destini della storia, dà un particolare valore alle dottrine etiche di questo pensatore che non ha una profonda originalità, ma la cui opera ebbe echi notevoli nella formazione culturale della Roma conquistatrice di impero e di un suo ideale di vita. Quand'anche l'ideale di Panezio non fosse stato precisamente, in tutto e per tutto, come dice il Pohlenz (p. 146), « un Duce che, come un nuovo Scipione, potesse, con l'autorità della sua persona, far rivivere la costituzione antica romana e il buon tempo antico di Roma a nuova vita», è sicuro che questo affermarsi nella filosofia e nella nuova cultura classica di un ideale che prese certo, in qualche misura, ispirazione dalla virtus e dalla doverosità romana, per vincere l'astrattezza dello stoicismo antico, ebbe grande importanza nella coscienza che Roma stessa venne prendendo del suo destino glorioso nei secoli e della sua missione mondiale di civiltà.

Per la cronologia di Panezio va data lode al Pohlenz di aver fatto giusto uso delle acute ricerche del Philippson, in Rhein.

Mus., LXXVIII, 338.

ETTORE BIGNONE.

Documenti antichi dell'Africa italiana, vol. I, fasc. II: I conti dei Demiurgi, ecc.; vol. II, fasc. I: La stele dei nuovi comandamenti e dei cereali, ecc., di Gaspare Oliverio. — Bergamo, Istituto italiano d'Arti Grafiche [1933], in-8°, rispettivamente pp. 110 con 37 tavole f. t., e pp. 134 con 51 tavole f. t.

Sono due volumi densi di contenuto, la cui semplice analisi porta necessariamente in lungo: cercheremo di darne un'adeguata idea, pur nel brevissimo spazio concessoci.

Il primo si apre con i Conti dei demiurgi, iscritti su tre facce di un blocco marmoreo rinvenuto negli scavi del tempio di Demetra sull'agorà di Cirene (contraddistinti come Cirene 6-10; nella serie dei « Documenti », nn. 10-14), ai quali fanno séguito altri 20 frammenti analoghi (Cir., 11-30; « Doc. », nn. 15-34), pure quasi tutti dall'agorà, più o meno coevi (IV secolo a. Cr.), mentre in fine sono aggiunte ancora 8 iscrizioni, molte frammentarie, di epoca più tarda, dalla fine del III secolo a tutto il II a. Cr., con sistema numerale diverso (Cir., 31-38; « Doc. », 35-42). È aggiunte in ultimo un ulteriore frammentino (Cir., 39; « Doc. », 43).

Alla trascrizione dei testi (riprodotti in fotografie nitidissime nelle tavole e dei quali è data la traduzione alle pp. 131 sgg.), segue un ampio commento, nel quale è indagato il contenuto e sono discusse tutte le difficoltà — non certo lievi — relative al sistema numerale usato e ai calcoli matematici eseguiti nei $\varkappa \acute{e}\varphi a\lambda aa$ delle entrate e delle uscite. Si tratta infatti di una serie di documenti ufficiali datati dal sacerdote di Apollo, con i conti dettagliati divisi in $\mathring{e}\sigma \iota \acute{o}\nu$ (preceduto dalla valutazione del prezzo unitario, $\tau \acute{\iota}\mu a\sigma \iota \varsigma$), $\lambda o\iota \pi \acute{o}\nu$ (preceduto dai diversi titoli di spese sacre, o attinenti a funzioni sacre), $\mathring{e}\xi \iota \acute{o}\nu$, e chiusi dalla retribuzione ai funzionari interessati, $\pi ao\acute{o}\rho \epsilon \gamma \mu a \delta a\mu \iota \epsilon \rho \gamma o \iota \varsigma$.

Sono elencati in tutto una ventina di generi diversi (vi sono cinque specie d'uva) di zaquoi (in parte comuni a tutti i documenti, in parte considerati rispettivamente solo in quelli più antichi, o in quelli più recenti), dei quali è molto utilmente posto a raffronto in una tabella (dopo la p. 168) il prezzo indicato in ciascun titolo. Per ogni prodotto l'A. ci offre ampie indagini comparative con le notizie di prezzi rilevabili da testi letterari ed epigrafici di ogni parte dell'Egitto, della Grecia e dell'Oriente ellenico. Unità di misura sono il medimno, il metrete e il talento; di prezzo sembra lo statere. In linea generale risulta che nel IV secolo a. Cr. i prezzi del mercato a Cirene erano inferiori a quelli in corso nella Grecia.

In un'Aggiunta a questa parte del volume l'O. critica i tentativi di spiegazione del sistema numerale fatti da Silvio Ferri, e coglie l'opportunità di pubblicare dei brevi titoli su arule del *Piazzale* di Cirene (Cir., 40-43; « Doc. », 44-47) e uno di Apollonia (Ap., 1; « Doc. », 48).

Seguono altri documenti indipendenti: La stele delle sacerdotesse di Artemide, dal Piazzale (Cir., 44; « Doc. », 49; cfr. Ferri, Abh. Pr. Ak., Berlino, 1925, phil. hist. Kl., 5, p. 29) sotto Caracalla (c. 215); due ex-voto pure dal Piazzale, col ricavato della vendita di cagnolini e pollame (Cir., 46-47; « Doc. », 51-52); La « stele degli efebi » dall'Iseo dell'Acropoli (Cir., 48; « Doc. », 53; cfr. Ghislanzoni, Not. Arch., IV, p. 189), datata al 224 d. Cr., nel III a. di Severo Alessandro; L'iscrizione della porta dell'Acropoli (Cir., 49; « Doc. », 54; cfr. Ghislanzoni, Rend. Acc. Lincei, VI, 1925, pp. 408 sg.), relativa al restauro curato dal proconsole Q. Lucanio Proculo sotto Augusto, che permette l'integrazione del titolo IGR., I, 1032 (ora Cir., 50; « Doc. », 55); e infine L'iscrizione del « rilievo di Lysanias »

del museo di Bengasi (Beng., 1; « Doc. », 56; cfr. Ghislanzoni, Afr. It., I., p. 101, e Ferri, Hist., I., pp. 66 sgg.), edicola in calcare trovata nel 1915, con 5 figure, delle quali l'O. ricerca con acuta indagine critica l'essenza e che propone ipoteticamente di identificare la prima a sinistra — un tripode — " $A\pi[oi]va$, nel Riscatto, la seconda in Euripilo-Tritone ($E\dot{v}_{Q}]\dot{v}\pi v\lambda[o\varsigma)$, la terza in Poseidone, cui era sacra tutta la Libia, la quarta in Eufemo, pileato, la quinta in Cirene personificata. Ad esse Lysanias figlio di Giasone ha offerto il rilievo, la cui datazione, già da altri proposta alla metà del IV secolo, è molto incerta e forse troppo alta.

Nel secondo volume troviamo anzitutto, sotto nuovo titolo (di cui si dà ragione a p. 92), la stele con la Lex cathartica di Cirene (già detta pure Le decretali) e con la Donazione di frumento, ed. da S. Ferri rispettivamente nel Not. Arch. Min. Col., IV, pp. 93 sgg., e nelle Abh. Pr. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl., n. 5, p. 24, e già dotata di vasta bibliografia. Ricordiamo che essa fu rinvenuta nel 1922 nel frigidarium delle piccole Terme. L'O., dopo aver riportato i testi (ora Cir., 51; « Doc. », 57-58) e le traduzioni, stabilisce, per ragioni storiche, i due termini estremi 331-323 a. Cr. per entrambe le iscrizioni. Segue un amplissimo commento critico delle varie parti. I « nuovi comandamenti » sono, com'è noto, dati dai sacerdoti di Apollo, dopo averne interrogato l'oracolo delfico, onde ripristinare antiche prescrizioni religiose come mezzo per sovvenire ai mali presenti, e vengono perciò riprodotte solo quelle ora modificate, o del tutto nuove.

Le somministrazioni di cereali furono fatte in varie partite — evidentemente a pagamento — da 11 regioni del continente greco, per un totale di 602.000 medimni, dalla Fenicia per 1000 e da 13 isole per 202.000.

Seguono altre brevi epigrafi e frammenti minori di contenuto vario (Cir., 52-123; « Doc. », 59-131), delle quali ricordiamo qui il n. 59, dal Piazzale: dedica ad Apollo di un Aristis, con la decima del bottino proveniente da una guerra di difesa ai confini coi Marmaridi (beduini) e con Bengasi (Euesperide), da riferire alla seconda metà del IV secolo a. Cr.; n. 60, dalla Collina occidentale; dedica onorifica per Claudia Arata, ginnasiarchide a vita; n. 67, dove si ricorda la fine della guerra marmarica (riferibile in genere ai Beduini del Sud) datata al 2 d. Cr.; n. 68, che menziona, sempre alla fine di tale guerra, la costruzione di Claudiopoli, a cura del Prefetto di Egitto, Probo, sotto l'imperatore Claudio II; n. 78, dalla Collina or., epigrafe funebre latina per un L. Ottavio Vestale, che dà occasione all'O. di pubblicare un titolo pure latino di Gortina, di un Aglaus proconsole sotto Diocleziano e Massimiano.

Da *El Gùbba* è edita una stele marmorea (« Doc. », 132) iscritta sulle quattro facce: in tre sono liste di nomi propri, forse guerrieri, sulla quarta sono due iscrizioni funerarie, datate al 5 e al 4 a. Cr.

Da Ngàrnes una stele (n. 135), con l'elenco di concessioni speciali e onori ragguardevoli decretati ad un personaggio, purtroppo ignoto, perchè tutte le prime nove righe sono illeggibili; da Gasr Barbures un titolo sepolcrale (n. 136), da Gasr Taurgùni un grosso cippo di pietra iscritto su tre facce (n. 137), bilingue, di contenuto molto interessante: L. Acilio Strabone, legato di Nerone, «fines occupatos a privatis P(opulo) R(omano) restituit»: può così stabilirsi con ogni probabilità che Strabone, la cui presente missione è ricordata anche da Tacito (Ann., 14, 18), come avvenuta sotto Claudio, sia appunto stato inviato da quest'ultimo nella buona stagione del 54 e riconfermato dal successore, sì che nel 56 vengono piantati i termini lapidei ufficiali. Analogamente, l'ultima epigrafe del presente volume da Tolméta (Tolm., 5; « Doc. », 138), pure bilingue, ricorda la missione di Q. Paconio Agrippino legato di Vespasiano, nella prima metà del 72, il quale «hortum P(opulo) R(omano) restituit», da ravvicinare ad altri tre simili, ma datati nella seconda metà del 71. Di tale revisione catastale si ha ricordo in Igino (Grom. Vet., Blume-Lachmann-Rudorf, p. 122, 15).

L'edizione definitiva di un materiale epigrafico sì vario e importante sia dal lato testuale, che dal lato storico-antiquario, non può essere accolta se non con grande soddisfazione e con viva gratitudine verso il benemerito e infaticabile scavatore di Cirene e il dotto illustratore dei suoi tesori artistici e documentarii.

ALDO NEPPI MODONA.

- G. A. Levi, Antologia omerica: «Iliade». Firenze, «La Nuova Italia», 1934.
- Antologia omerica: «Odissea». Firenze, «La Nuova Italia», 1935.

Le Antologie omeriche, fatte per uso della scuola, non scarseggiano, e il nascere da una prescrizione di programma, dà spesso loro il carattere di opere fatte di comando, per mere ragioni di ordine economico. Nulla di più facile che riempire qualche centinaio di pagine con brani riuniti della versione del Monti o del Pindemonte, ponendo in calce qualche nota, un poco a caso, come è uso, pur troppo, anche di commentatori di grido; sfoggiando, di tanto in tanto, una più o meno reale acutezza di commentatore estetico. Qualche altro si è preso anche il compito di rivedere continuamente le bucce al Monti e al Pindemonte, nella loro interpretazione di Omero, non già in modo garbato e con discrezione, per rendere più intima la conoscenza di quella poesia, ma in guisa intemperante e pedantesca, sì da dissolvere il fàscino che i giovani debbono provare da quell'arte sovrana, pur attraverso a quelle traduzioni. Vero è che scrivere un commento estetico ad un'opera di poesia, e un libro interpretativo dell'arte del passato per la scuola, vuole qualità di dottrina,

di finezza e di gusto, di moderazione e di grazia che sono quanto mai rare. Quale interprete di poesia, profondo e sobrio, acuto e misurato, sia il Levi, sanno tutti quelli che conoscono il suo commento alle poesie del Leopardi, che è il migliore certo da noi posseduto, e un modello del genere, per non parlare della sua monografia leopardiana, in cui la squisita bellezza si inizia dallo stile stesso, con cui è scritto il libro, bene adeguato alla nobile altezza della prosa leopardiana, e si compie nella pensosa coscienza della dolente e ardua esperienza

interiore della vita di quel Grande.

Con intenti più modesti, ma con non minore scrupolo, sono composti questi due commenti. Avveduta e opportuna la scelta dei passi, giusti i criteri del giudizio, e ovunque signorilità di gusto, incisiva sobrietà di notazione; e soprattutto, attraverso alla poesia, penetrazione profonda dell'anima dell'antico poeta. La bellezza vi è ricercata piuttosto che nei particolari, nell'umanità mirabile della creazione poetica, come espressione dello spirito greco. Il Levi indaga i caratteri degli eroi, li tratteggia in frasi incisive, ne scopre i sentimenti più fuggevoli, ne ritrae il costume, în una perenne ricerca e conquista di umanità e di bellezza. Non è solo il conoscitore generico di poesia che si rivela, ma l'esperto della letteratura greca. E quantunque il Levi abbia scritto prevalentemente di letteratura italiana, e sia uno dei nostri più dotti e profondi italianisti, la sua educazione mosse dal mondo antico, e nella letteratura italiana sempre cercò e pose in luce quanto vi è di più classicamente puro ed alto. Le pagine, del resto, che egli scrisse alcuni anni or sono, lucidissime e acute, sulla Poetica di Aristotele, trattandone alcuno dei problemi più delicati e controversi, in questa stessa Rivista, dimostrano quale conoscitore egli sia della grecità, E per tanti rispetti intimamente greco è il suo stile ed il suo spirito, che lo fece amante del più greco dei nostri scrittori, il Leopardi.

Le osservazioni critiche che egli fa, con giusta misura, alla traduzione del Monti o a quella del Pindemonte, di tanto inferiore, sono ispirate e dettate da questa sua intima esperienza dello stile greco, che lo guidò, come dice egli stesso, a indicare « dove veniva alterato il tono e il sentimento della poesia ». Qua e là qualche nota che rilevasse la bellezza formale della traduzione del Monti, dove è più difficile il coglierla ad un giovane lettore, avrei pur voluto vedere, e a questo scopo mirai in una mia Antologia omerica; ma il Levi è sobriissimo nel rilevare questi momenti di quelle bellezze formali, perchè stima, di gusto sicuro quale egli è, che sieno facilmente colte anche da lettori meno esperti. Nel che io credo un poco si illuda. Ma nella loro concisione, lucida e profonda, le sue note sono certo un modello del genere e una gemma della nostra letteratura scolastica e della critica estetica, quale deve essere, cioè, come diceva un grande critico greco, non improvvisazione di frettolose

impressioni, ma πολλης πείρας τελευταῖον ἐπιγέννημα.

Quintino Cataudella, *La poesia di Aristofane*. — Bari, Laterza, 1934, in-8°, pp. vii-201.

Nel primo capitolo l'A., dopo aver avvertito nella prefazione della sua intenzione di «collocare l'opera e la figura del poeta nel loro tempo», colloca appunto Aristofane nella storia di Atene. Vi sono qui parecchie idee giuste: e l'ambiente della commedia politica di Atene è ben visto e ben studiato. Il carattere delle commedie aristofanee è «la negazione del principio politico fondato sul rispetto della tradizione» (p. 23). Non divideremmo il parere dell'A. sull'essere la poesia di Aristofane «un po' lontana dal nostro spirito» (p. 53). Perchè poi? Alcune trovate comiche degli Uccelli e delle Nuvole son quanto mai moderne e fresche, e la Lisistrata è così aderente al nostro spirito da esser stata ridotta pochi anni fa a libretto d'operetta e musicata da un tedesco.

Il secondo capitolo, *Poesia di Aristofane*, è il più importante del volume. Vi si indagano parecchi problemi, da quello relativo alla veste dialettale di taluni personaggi aristofanei a quello sulla simbolicità di alcuni tipi. L'A. è pienamente informato della bibliografia, ma non ne fa vano sfoggio: si limita a citare e discutere nomi solidi, dallo Zielinski al Croiset, dal Bignone al Rostagni. Nel « potere di superare e trasfigurare la realtà » l'A. scorge giustamente « il segno più caratteristico della poesia di Aristofane » (p. 75). Semplice è l'invenzione; notevole l'interesse storico, e anche cronicistico, delle commedie, che hanno talora anche tratti fiabeschi. Notevoli, e personali, le osservazioni sul valore religioso dell'opera aristofanea

(p. 99), che l'A. scorge in un « senso divino della natura ».

Il capitolo terzo esamina *I cavalieri*, rintracciando nella caduta di Cleone il « nodo lirico che accentra l'azione » (p. 121). La commedia sorge su basi teoriche e storiche, ma non è una vasta allegoria. Le *Nuvole* sono, dei *Cavalieri*, una « ritrattazione e una sconfessione sostanziale » (p. 134). Quale il motivo? L'A. lo indaga in una bella pagina, ed arriva alla conclusione che esso è da ricercare nella riconciliazione di Aristofane con Cleone, sia essa più o meno sincera

Segue un bel capitolo su *Gli uccelli*, che l'A., come già altri, ritiene a buon diritto il capolavoro di Aristofane. Osserva l'A. come il commediografo insigne ami la campagna perchè la vede in contrasto con la città; la tradizione, perchè la trova in antitesi col nuovo. In una pagina commossa è illuminato il valore lirico del canto dell'Upupa nella prima parte della commedia. Accurata l'indagine sull'impostazione dell'opera, sulla presunta ironia di essa, sulla psicologia dei personaggi. La comicità è per l'A. accessoria (cosa su cui forse non tutti sarebbero d'accordo); ridotta all'essenziale, la commedia « ci fa assistere al sorgere dello stato... all'origine, perfino, del divino » (p. 159). L'eroe della commedia vince (Diceopoli, Trigeo, Lisistrata) perchè si conquista nel suo intimo la sua pace. La commedia « appare come la rappresentazione di una storia dell'uma-

nità, mostrata in atto in un esperimento fiabesco» (p. 162). È un'ipo-

tesi indubbiamente acuta, se pure non priva di audacia.

Chiude il libro un capitolo *Ultimo Aristofane*. Qui si studiano le *Ecclesiazuse* (che si svolgono intorno a due motivi: supremazia delle donne e comunismo) e il *Pluto*, che ha qualcosa di arcaico ma

anche, al tempo istesso, di vicino alla commedia nuova.

Del bel volume, denso di concetti spesso nuovi, abbiamo dato solo una pallida idea, che invoglierà gli studiosi a leggerlo. Notevoli l'originalità di parecchie ipotesi, l'eleganza di stesura di molte pagine, l'opportunità e la finezza di alcune analisi artistiche. Veder citati l'Inferno di Dante e il Sogno d'una notte d'estate dello Shakespeare è cosa che non può non far piacere a chi ritiene che il campo della critica non debba restringersi pedantescamente a un secolo o ad un autore.

Qualche disquisizione filosofica poteva forse essere evitata. La polemica è invece sobria, opportuna, e corredata di solito di buone ragioni. Fuori dell'analisi restano, forse per motivi di concisione, alcune commedie e alcuni spunti. L'A. stesso potrà ampliare del resto in avvenire il bel volume che, così com'è, rappresenta un pregevole contributo agli studi aristofanei.

EMANUELE CESAREO.

Dell'oratore, Lib. I. Introduzione e commento di Nicola Pirrone. — Napoli, Loffredo, 1935, in-8°, pp. xx-170.

Questo lavoro è a un livello alquanto più elevato dei comuni libri scolastici, e merita quindi una speciale segnalazione. Una sobria ma densa introduzione orienta il lettore sulla storia della retorica, sui rapporti di essa con la filosofia, sulla speciale eloquenza dei retori, e mette in rilievo giustamente l'originalità del *De oratore*, presentando in modo acconcio i personaggi del dialogo. Utile la *Nota bibliografica* (noto però un errore di stampa: Giovannelli per Giovannetti

a p. 20).

Il commento è davvero pregevole. Garbati e opportuni i riassunti premessi ai singoli capitoli. Notevole la completezza delle note, ora estetiche, ora grammaticali, ora rivolte a lumeggiare le varie clausole ritmiche di cui Cicerone si compiace, ora ricche di utili richiami a testi classici e moderni. Specialmente accurate sono le note dirette a inquadrare varî personaggi menzionati nel corso del dialogo nell'atmosfera letteraria. Non mancano i raffronti con passi di Cicerone stesso (Brutus, De officiis etc.): raffronti utilissimi perchè un classico non sarà mai inteso se non lo si interpreta, quando si può, con se stesso. Non manca neppure qualche spunto di critica del testo (per esempio al Cap. XLVI, ove si accetta, staccandosi dai codici, una congettura del Klotz). Insomma l'autore, pur essendo informatissimo della bibliografia (ne fan fede le frequenti citazioni nell'introduzione e nel commento), ha saputo darci un lavoro personale, accurato e tale da poter rendere utili servigi, oltre che nei Licei, nelle Università.

- Platone, Fedro. Traduzione di C. Guzzo; Introduzione e commento di A. Guzzo. Napoli, Loffredo, [s. d.], pp. xxxii-205.
- Teeteto. Traduzione di C. Guzzo; Prefazione e commento di A. Guzzo. Napoli, Loffredo, [s. d.], pp. 273.

Questi due volumi di A. e C. Guzzo sono due gioielli per eleganza tipografica, per bontà della traduzione e per l'acume e l'amorosa intelligenza delle note, e tanto più piacciono, perchè, destinati come sono alla scuola, sono tra le non molte eccezioni di questo genere di libri, sorti da interessi spesso piuttosto economici che culturali, e destinati, per lo più, a vivere la breve vita di una prescrizione di un programma governativo, soggetto a rapide mutazioni. La signora Guzzo (chè sotto la lettera del prenome, si cela una valente studiosa di greco), e il marito Augusto Guzzo, si sono uniti in un'intima collaborazione che è riescita particolarmente felice. La traduttrice ha interpretato il testo, per quanto mi hanno accertato parecchi confronti con il greco, con buona conoscenza della lingua ed eleganza sciolta di forma italiana, seguendo, con giusti criteri, una buona recensione di questi non facili dialoghi di Platone, che presentano varii problemi di critica testuale. Naturalmente non intese raggiungere l'irraggiungibile malìa d'arte dello stile di Platone, ma ne ha resi intelligenti riflessi, che permettono, a chi non conosca il greco, di rendersi conto, in qualche modo, della bellezza dell'originale. L'aderenza alla lettera è, di solito, quanto è necessaria, senza che ne risulti durezza; e la chiarezza non mi parve mai sacrificata. Dove era necessario, il Guzzo ha, nelle note, illuminata, anche per la parte dell'interpretazione letterale, con opportuni riferimenti della parola greca, la traduzione. Per la critica del testo ho notato, qua e là, scelta di buone lezioni che rispecchiano gli studii più recenti. Ottima è, in Fedro 245 D, la lezione αὐτοχίνητον, del papiro di Ossirinco, di tanto anteriore ai nostri codici (invece della volgata ἀεικίνητον) già ristabilita dal Robin e certamente giusta, come prova anche il senso del passo. Di questa lezione e della sua importanza per la dottrina dell'Accademia e del primo Aristotele del De philosophia, trattai io stesso in Civiltà moderna, 1935, p. 137, nel mio studio Una nuova meta nella riconquista dell'Aristotele perduto, che farà parte del mio libro L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, di imminente pubblicazione, in cui rivelai l'importantissima prima dottrina dell'anima ἐνδελέχεια, quinta essenza ἀκατονόμαστος che fu propria del periodo platonizzante di Aristotele e costituente il punto cruciale della sua evoluzione filosofica. Metto in particolare rilievo questo punto, perchè è assai raro che traduttori di Platone per uso scolastico abbiano questo avvedimento filologico, così importante per dare dei dialoghi platonici un'adeguata versione. Nel commento a questo passo mi pare sarebbe stato opportuno richiamare la dottrina delle Leggi (986 A sgg.) che illumina e completa quella del Fedro, come mostrai nel mio studio citato sopra. E a propesito della

critica testuale, era forse opportuno che il Guzzo, a p. 67, nota 6, ove dice: «Un'altra lezione dà 'il cielo e la terra, confondendosi, si fermerebbero'», avesse indicato quale è quest'« altra lezione» che, così com'è la nota, rimane per il lettore oscura. Interessante è la nota al testo del cap. IV (p. 15, n. 7), ove il Guzzo discute la

volgata.

Particolarmente originale è oltre l'Introduzione al Fedro di Augugusto Guzzo, ove sono molte osservazioni fini che rivelano nel Guzzo il filosofo di razza, il tipo del commento. Il Guzzo ha considerati questi due dialoghi, quali sono veramente, non solo come due capolavori del pensiero filosofico, ma come due mirabili opere d'arte; e con schietto senso platonico si è reso conto che arte e pensiero in Platone formano un unico tutto inscindibile; chè il grande Maestro del pensiero greco non intendeva scrivere trattati filosofici, nè esporre astratte dottrine, ma conquistare e informare anime ai più ardui problemi e a iniziazioni di una più alta vita spirituale, onde la forma artistica era la vera maieutica filosofica a tale scopo adatta e l'adeguata espressione di questa iniziazione. Onde il Guzzo commenta e rileva assieme il pensiero e l'arte, e, attraverso alla bellezza artistica, cerca la profondità del pensiero. Non dico che qualche volta le sue osservazioni non siano un poco sovrabbondanti, ma è felice colpa, se mai, che ha origine da ricchezza. Per la finezza del commento artistico, si veda ad esempio, la nota 2 di p. 19. L'originalità del metodo è anche più lodevole, perchè in generale, gli autori che tradussero i dialoghi platonici, indotti dai nuovi programmi scolastici sull'insegnamento della filosofia, non si occuparono che del nudo pensiero filosofico.

Il Teeteto, a differenza del Fedro, è dato senza introduzione. Il Guzzo scrive nella Prefazione che avrebbe dovuto ripetere gran parte del commento, e la ragione, in massima, è buona; ma io credo che uno studio accurato, se pur breve, del problema della sofistica in Protagora e il richiamo alla posizione di esso già negli eleatici, avrebbe potuto giovare ad illuminare più a fondo questo dialogo; e a ciò poteva servire ciò che noi sappiamo ora dai papiri di Ossirinco della dottrina di Antifonte, il quale mosse in polemica contro Protagora, come dimostrai nel mio studio Antifonte sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco (Nuova Rivista storica, anno I, fasc. II). Ma tante sono le note e così fini sul pensiero protagoreo combattuto da Platone, nel commento del Guzzo, che

questa mancanza assai poco si sente.

Concludendo dunque, l'opera dei due Guzzo è altamente encomiabile e sarà preziosa per la scuola e, fuori della scuola, per le persone colte, che raramente potranno trovare una guida così intelligente ad amare e comprendere questi due capolavori del pensiero greco. A. Gercke und Eduard Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft. II Band, 1 Heft: Griechische und römisches Privatleben, von E. Pernice; II Band, 3 Heft: Griechische Kunst, von F. Winter; II Band, 4 Heft: Griechische und Römische Religion, von S. Wide und P. Nilsson; II Band, 5 Heft, A. Rehm und K. Vogel; II Band, 6 Heft: Geschichte der Philosophie, von A. Gercke und E. Hoffmann; III Band, 3 Heft: Römische Geschichte, von J. Vogt und E. Kornemann; III Band, 3 Heft: Griechische und hellenistische Staat, von Victor Ehrenberg; III Band, 5 Heft; Chronologie, von E. Bickermann. — Leipzig; G. B. Teubner.

Non è il caso di ricordare qui i meriti di questo manuale della scienza dell'antichità di cui la maggior parte dei volumetti sopra indicati rappresentano la quarta edizione. E neppure è possibile per ragione di spazio trattare partitamente delle singole parti. Il solerte editore, rinnovando i collaboratori, o facendo rivedere ed aggiornare le varie sezioni, si è proposto di dare nuova vita ad un'opera meritevole, che è preziosa, come prima fonte di informazione a chi voglia iniziarsi agli studi classici, e che può sempre essere consultata con profitto da chi di questi studi sia già esperto. È piuttosto rincrescevole che ragioni editoriali, pertinenti al prezzo del libro in Germania e all'estero, abbiano consigliata la maggior condensazione della materia. A ciò compensa in parte il vigore della sintesi dei provetti filologi a cui l'opera fu affidata. Ed in verità in ogni volumetto l'essenziale è riassunto con giusta misura e i risultati della scienza sono offerti con acume. Non sempre in tutti i volumi, soprattutto in quelli pertinenti alla letteratura e alla storia della filosofia, è tenuto sufficiente conto delle opere italiane su questi argomenti. È da augurarsi che maggior conto se ne tenga in una nuova edizione.

Il giorno 2 settembre mancava ai vivi

l'On. Prof. GEROLAMO VITELLI

SENATORE DEL REGNO

che fu tra i primi benemeriti fondatori della Società italiana per la diffusione e incoraggiamento degli studii classici, che per alcun tempo presiedette, e tra i Direttori dell'Atene e Roma. Con lui viene a mancare uno dei più insigni ellenisti che onorano la nostra Nazione. Al lutto, che è grave lutto della filologia classica mondiale, la nostra Società si associa con animo profondamente addolorato.

SOFOCLE - LE TRACHINIE

TRADOTTE IN VERSI ITALIANI CON UN SAGGIO CRITICO DA ETTORE BIGNONE

Edizione dell'Istituto del Dramma antico Firenze, Sansoni, 1933 L. 5

Del medesimo autore:

EMPEDOCLE

STUDIO CRITICO, TRADUZIONE E COMMENTO DELLE TESTIMONIANZE E DEI FRAMMENTI

Torino, Bocca, 1916

Opera premiata dalla R. Accademia delle Scienze di Torino

EPICURO

Opere, frammenti, testimonianze sulla vita

TRADOTTI CON INTRODUZIONE E COMMENTO

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

Opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei

EROS

IL LIBRO D'AMORE DELLA POESIA GRECA

TRADUZIONI POETICHE

Torino, Chiantore, succ. Loescher, 1921

L'EPIGRAMMA GRECO

STUDIO CRITICO E TRADUZIONI POETICHE

Con 20 illustrazioni fuori testo. Bologna, Zanichelli, 1921

GLI IDILLII DI TEOCRITO

TRADOTTI IN VERSI ITALIANI

Palermo, Sandron, 1924

L'EPICA DI OMERO E DI VIRGILIO

Firenze, Sansoni, 1929

TEOCRITO: STUDIO CRITICO

Bari, Laterza, 1934

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

L'ARISTOTELE PERDUTO E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

PLINIO

LETTERE SCELTE

PRECEDUTE DA CENNI INTRODUTTIVI SULLA

VITA PRIVATA DEI ROMANI

A CURA DI UGO ENRICO PAOLI

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

UGO ENRICO PAOLI

PROSE E POESIE LATINE

DI SCRITTORI ITALIANI

DANTE - PETRARCA - PONTANO - POLIZIANO - BEMBO - FLAMINIO SANNAZARO - VIDA - FRACASTORO - VITRIOLI - PASCOLI CON UNO STUDIO SULLA PROSODIA E LA METRICA DEGLI UMANISTI Un volume di pp. XXVIII-288. (Quinta edizione) - L. 14

PLATONE

LA REPUBBLICA

PASSI SCELTI E ANNOTATI DA U. E. PAOLI
PRECEDUTI DA UN' INTRODUZIONE E DA UN'AMPIA ESPOSIZIONE
DI TUTTO 1L DIALOGO

Un volume di pp. LX-128. (Terza edizione) - L. 12

ORAZIO

SATIRE ED EPISTOLE

SCELTE E COMMENTATE DA UGO ENRICO PAOLI Un volume di pp. XII-132. (Terza edizione) - L. 7

MARZIALE

EPIGRAMMI SCELTI

A CURA DI UGO ENRICO PAOLI Un volume di pp. XXIV-220. (Seconda edizione) - L. 8,50

PLATONE

IL CRITONE

A CURA DI UGO ENRICO PAOLI

Un volume di pp. xiv-43 L. 4

ISEO

PER L'EREDITÀ DI PIRRO

CON INTRODUZIONE E NOTE DI UGO ENRICO PAOLI

Un volume di pp. VIII-76 L. 6

Casa Editrice FELICE LE MONNIER - FIRENZE

Nuova Biblioteca dei Classici greci e latini diretta da Enrico bianchi

CORNELIO NEPOTE. Le Vite, per cura di G. GIANNELLI L. P. CORNELII TACITI. De vita et moribus Julii Agricolae, per cura	6,—
di G. CAMMELLI	5,
zione in un solo volume, completamente rifatta da R. BIANCHI.	10,—
ESCHILO. I Persiani, per cura di G. DECIA. 2 ^s edizione riveduta nel testo e nel commento da R. BIANCHI	7,50
- Il Prometeo, per cura di A. Mancini	
EURIPIDE. Il Ciclope, per cura di A. MANCINI.	8,50
- Le Baccanti, per cura di R. ELISEI	8,50
- L'Alcesti, con introduzione e note di G. CAMMELLI.	10,—
Favole Esopiche, scelte e commentate da R. Bianchi	
FEDRO. Le Favole, per cura di E. MERCANTI AGOSTINI.	3,50
C. Julii Caesaris. De Bello Civili, Commentario I, per cura	5,—
di G. Pasquetti	5,50
- De Bello Gallico, Libro I, per cura di G. PASQUETTI	3,50
- De Bello Gallico, Libro II, per cura di G. PASQUETTI.	3,50
LISIA. L'Epitafio, per cura di A. Cosattini. Nuova edizione com-	0,00
pletamente rifatta	7,50
LUCIANO. Dialoghi dei morti, degli dèi e del mare, con intro-	
duzione e note di RAFFAELLO BIANCHI	3,50
MARZIALE. Epigrammi scelti, per cura di U. E. PAOLI.	8,50
OMERO. Il Libro I dell' «Iliade », per cura di T. MORINO	3,50
- Il Libro IV dell' «Iliade », per cura di V. Bettei	4,—
- Il Libro VI dell' « Iliade », per cura di G. Bonaccorsi	4,50
- Il Libro XXII dell' «Iliade », per cura di G. MORPURGO .	4,50
- Il Libro I dell' Odissea », per cura di T. Morino	3,50
- Il Libro II dell' Odissea », per cura di T. Morino	3,50
- Il Libro V dell'. Odissea ., per cura di G. DECIA	4,50
- Il Libro VI dell'. Odissea ., per cura di G. Decia	4,50
- Il Libro VII dell' Odissea , per cura di G. Bonaccorsi .	4,50
- Il Libro XI dell' Codissea >, per cura di A. Previale	3,50
- Il Libro XXIII dell' « Odissea », per cura di C. Di Pierro.	3,50
ORAZIO. Arte Poetica, per cura di G. CAMMELLI	9,-
	8,—
	7,50
- Il Trinummo, per cura di A. Bartoli	6,
Sallustio. La guerra giugurtina, per cura di E. Cesareo	8,
	2,
- L'Anabasi, Libro III, per cura di F. MARINELLI	4,
- L'Anabasi, Libro IV, per cura di F. MARINELLI	4,—
	6,50
TUCIDIDE. La guerra del Peloponneso, per cura di A. Cosattini.	8,—
P. VIRGILIO MARONE. Il Libro IV dell' «Eneide », per cura di	
A. PASOLI	5, –
- Il Libro VIII dell' Eneide », per cura di G. D'AMICO ORSINI.	
40 40 47 400 7 441 400 1 4	3,50
- Il Libro X dell'« Eneide », per cura di R. FIMIANI	5,—
— Le Bucoliche, per cura di C. Landi	8,—

H. P. L'Orange

Studien zur Geschichte des spätantiken Porträts

Oslo 1933, 157 S., Abb. 248

Fr. W. von Bissing:

".... Es ist ein grosses Verdienst L'Oranges, in 248 durchweg ausgezeichneten Abbildungen ein gut gesichtetes Material vorgelegt zu haben, das von Alexander Severus bis zum Ende des 5. Jahrh. n. Chr. reicht.... Die Studien bilden eine feste Grundlage für jede weitere Forschung auf dem Gebiete der Spätantike".

Philol. Wochenschrift.

Prof. Walentin Müller:

".... The author increases our knowledge immensely by publishing over fifty new heads, a surprisingly large number.... the whole book reveals a a scholarly mind in the best sense.... lays an absolutely new foundation for the study of the fifth century".

American Journal of Archaeology.

N. Kr. 20,00; geb. N. Kr. 25,00.

Das Institut für vergleichende Kulturforschung Zu bestellen durch: Otto Harrassowitz, Leipzig.

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE

NUOVI CAPITOLI DI STORIA

DELLA

LETTERATURA GRECA

LE SCOPERTE RECENTI DI PROSA E DI POESIA GRECA DEL SECOLO IV E DEI SUCCESSIVI SECOLI AV. CR.

> Studi vari raccolti a cura di J. U. POWELL e E. A. BARBER

> > Traduzione dall'Inglese di NELLO MARTINELLI

Un volume in-8 piccolo di pp. XVI-244