Serie III - Anno IV (XXXVIII della Raccolta) Gennaio-Marzo 1936-XIV N. 1

ATENE E ROMA

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

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE
Prof. E. BIGNONE
Firenze — Piazza della Vittoria, 4

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

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

NUOVE RICERCHE SULL'ETICA DI EPICURO
E NUOVE TESTIMONIANZE MANCANTI AGLI « EPICUREA » DELL' USENER

Più volte [1] dovetti occuparmi della *Massima capitale IX* e della teoria a cui essa si riferisce, riguardante la differenza dei piaceri fra di loro, dottrina che, come si capisce agevolmente, costituisce uno dei punti principali e più sottili, e perciò più difficili e meno noti, dell'edonismo epicureo. [2] In quei miei replicati studii, e soprattutto nel penultimo di essi, posi in luce nuove testimonianze di questa dottrina e dissipai singolarissimi errori di interpretazione a cui questa *Massima* aveva dato origine, determinando quale era il fondamento paleografico e della tradizione manoscritta, su cui bisognava fondare la correzione del testo corrotto nei codici, e quella correzione che dovesse risolvere le difficoltà sinora incontrate nell' interpretazione del testo. Mi induce a ritornare ancora una volta su questo argomento, un articolo di Carlo Diano,[3] che mi costringe a dissipare nuovi fraintendi-

[1] Nel mio studio *Sopra un frammento del comico Damosseno*, in *Rend. del R. Istit. Lombardo di scienze e lettere*, 1917, p. 286 sgg.; nel mio *Epicuro*, nel commento a questa *Massima*; in *Aegyptus*, 1933, p. 428 sgg.; nella mia opera recente *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, parte II, pp. 212, 315 sgg.

[2] Lo Zeller lo dimentica addirittura, come dimentica altri punti pur fondamentali dell'edonismo di Epicuro; il Bailey (nei suoi due volumi epicurei che sono posteriori ai miei due primi studi sulla *Massima IX*, e di cui si serve) ne tocca; ma, come vedremo, non segue una giusta lezione della *Massima IX*, e non l' interpreta del tutto esattamente.

[3] Vedi *Studi italiani di filol. class.*, 1935, p. 237 sgg.

menti e a chiarire ancora una volta questo così difficile e sottile punto dell'etica epicurea. Approfitterò di questa circostanza per mettere in luce nuove testimonianze sull'edonismo epicureo mancanti agli *Epicurea* dell' Usener.

Il Diano procede dal mio studio del testo di quella *Massima* e della dottrina relativa, che, dice egli (p. 243): « costituisce ancora il più notevole contributo che all' interpretazione e correzione di questo luogo sia stato dato », per giungere però a conclusioni le quali, credo, dovranno apparire errate sicuramente e che condurrebbero a erronee interpretazioni dell'edonismo epicureo. Il loro errore però meno facilmente potrebbe apparire a chi non abbia profonda conoscenza di dottrine e di testi di Epicuro meno noti o addirittura sconosciuti.

E poichè il Diano giustamente incomincia dal testo, dal testo è opportuno che incominciamo anche noi: *Εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονὴ τω.... χρόνῳ* (*B*[1], *τω καὶ χρόνω* B[2] P[1] Co: *καὶ χρόνω* F P[3] Z f) *καὶ περὶ ὅλον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἢ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως οὐκ ἄν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί.*

Nei miei ultimi studii [4] su questa *Massima*, avevo dimostrato, come riconosce anche il Diano, che, a torto, sinora gli editori e i critici erano partiti dalla lezione di Z F f P[3], dei codici inferiori, dell'edizione principe e del correttore di terza mano di P che sta con la famiglia dei codici inferiori; invece che da quella del più antico ed autorevole codice, il Borbonico (che ha di prima mano *τω.... χρόνω*) e dei codici della sua famiglia P Co, e del correttore del Borbonico, giacchè, oltre ad essere questa la *lectio difficilior*, appare chiaro che partendo dalla lezione *τω καὶ χρόνῳ* si può spiegare quella dei codici inferiori interpolati — i quali, per dare un senso provvisorio, tolsero l' incomodo e incompreso *τω* e la lacuna, e perciò fecero così sparire (anche qui come altrove) [5] la lezione originaria ed ingenua da cui si deve procedere per sanare il testo — mentre, se si procede dalla lezione dei codici inferiori, quella dei codici più antichi e migliori resta inspiegabile. Posta dunque la lezione manoscritta *τω καὶ χρόνῳ*, osservavo io divenire evidente che si doveva correggere in *τ<όν>ῳ καὶ χρόνῳ*, tanto più mettendo io contemporaneamente in luce preziose testimonianze che provavano come Epicuro stabilisse una differenza

---

[4] Vedi particolarmente lo studio citato sopra, pubblicato in *Aegyptus*.

[5] Vedi specialmente i miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi italiani di filol. class.*, 1933, p. 71 sgg., ove a tal fine studio e correggo, seguendo la lezione più antica, il testo delle *κ. δ.* XXVI e XXXVII.

di *intensità* fra i piaceri, *la quale doveva senza dubbio essere contenuta in questa* Massima *in cui egli si propone di dichiarare* « *in che cosa i piaceri differiscano fra loro* ».[6] È chiaro infatti, per quanto riguarda la lezione del testo, che essendo svanita in questo luogo la scrittura dell'archetipo, come prova la lacuna di B, non fu veduto il compendio della desinenza di *τόνῳ*; e *τον*, per lieve svista, fu letto *τω*.[7] Anche la ingenua scrittura di B, che dà *τω* senza accento, è di ciò una chiara spia.

Il Diano riconosce anch'egli che bisogna procedere dalla lezione *τω καὶ χρόνῳ*, che io, come egli dice, « giustissimamente» difesi, ma sostiene che si deve correggere, invece che *τ<όν>ῳ καὶ χρόνῳ*, *τ<όπ>ῳ κ. χρ.* : onde la *Massima* così corretta verrebbe a dire, *secondo la traduzione che egli stesso ne dà* (p. 288): « Se ogni fatto piacevole si condensasse in estensione e durata e (condensandosi) giungesse al punto da occupare l' intero organismo o le parti più importanti della natura umana, i fatti piacevoli non differirebbero mai tra loro ».

Ora, a parte che l'errore della lezione manoscritta *τω* si spiega paleograficamente meglio partendo da una lezione originaria *τον*, anzi che dalla lezione *τοπ*, credo apparirà chiaro che la lezione proposta dal Diano non è possibile, e che impossibili sono le ragioni teoretiche su cui egli si fonda.

Infatti :

1) Basta leggere la traduzione data dallo stesso Diano : « Se ogni fatto piacevole *si condensasse in estensione* e in durata e (condensandosi) *giungesse al punto da occupare l' intero organismo....* », per vedere chiaramente che se Epicuro avesse voluto dire quello che con la sua lezione gli fa dire il Diano, non avrebbe parlato di un *condensarsi* (*καταπυκνοῦσθαι*) dei piaceri, ma di uno *estendersi* (*ἐκτείνεσθαι*), di essi; il *condensarsi* invece ci suggerisce subito l' idea di *intensità*, donde *τόνῳ*.

L'errore della lezione del Diano è ancora più evidente, se si

---

[6] Il Crönert, nel *Rh. Mus.*, 1907, p. 130, aveva acutamente congetturato *⟨καὶ τόνῳ⟩ καὶ χρόνῳ*; ma fondandosi egli sulla lezione dei codici inferiori (onde la sua correzione, assai ardita per l'aggiunta del *καὶ*, oltre che dell' intero *τόνῳ*, non aveva spiegazione paleografica agevole) e per di più, non avendo data dimostrazione alcuna che Epicuro avesse ammesso divario di intensità fra i piaceri, divario che, del resto, il Diano, come vedremo, ancor ora a torto sostiene non avere ammesso Epicuro, la sua correzione non fu accolta da nessuno.

[7] Tale errore, facilissimo sempre in ogni manoscritto corsivo, è tanto più agevole se si suppone un manoscritto corsivo del VII secolo, per la caratteristica forma del *ν*.

osserva che lo costringe, come vedremo (vedi sotto p. 14 sgg.), a far confondere da Epicuro, che di tale confusione è innocentissimo, l'*estensione* di una sensazione con la sua *intensità*, che son cose diversissime. Vedi infatti a p. 279, dove scrive, «è più *intensa* e *cioè* più *estesa* più chiara e distinta la sensazione». Tutti sappiamo che un dolore o un piacere possono essere intensissimi e ristretti ad una minima parte del corpo; e viceversa possono essere debolissimi (p. es. la sensazione di tepore generale) ed estesi a tutto il corpo. E lo sapeva assai bene Epicuro il quale fondava la sua dottrina che il sommo dolore è breve, sull'osservazione che i più intensi dolori si annidano nelle parti più anguste e sottili del corpo, come le articolazioni e i nervi.

2) Se Epicuro avesse voluto dire quello che gli fa dire il Diano, non avrebbe evidentemente detto: «Se.... si condensasse in *estensione e in durata* (*τ<όπ>ῳ καὶ χρόνῳ*) e (condensandosi) *giungesse al punto da occupare l'intero organismo....*»; bensì *in durata ed in estensione* (*χρόνῳ καὶ τόπῳ*), perchè il giungere al punto da occupare l'intero organismo è un estendersi nello spazio, *τόπῳ*; ciò che conferma che il *condensarsi* dei piaceri per Epicuro non ha nulla a che fare con l'*estensione* di essi nello spazio, la quale estensione evidentemente appariva già per sè essere altra cosa.

3) Il Diano, per tradurre il testo da lui costituito, è in realtà costretto a far dire alle parole di Epicuro quello che esse per sè non dicono. Giacchè Epicuro non dice: «Se ogni fatto piacevole si condensasse.... e (*condensandosi*) *giungesse al punto da occupare l'intero organismo*». Infatti per dare questa traduzione il Diano è costretto a sottintendere «*condensandosi*», che nel testo non c'è, per poter tradurre *ὑπῆρχε περὶ κτέ* con «*giungesse al punto da occupare....*»,[8] invece che «*appartenesse a*», «*esistesse in*», «*si producesse in*». È evidente dunque che in questa seconda parte della *Massima* non si tratta di un *estendersi localmente dei piaceri, in modo da occupare tutto l'organismo o le parti più importanti della natura umana*; ma semplicemente dell'*appartenere* essi o no per sè stessi *a tutto l'organismo o alle parti più importanti della natura umana*. Ed è chiaro pure che traducendo invece il testo come sta: «Se ogni piacere si condensasse.... e appartenesse all'intero organismo....», si vede come il *condensarsi* dei piaceri (che avviene per la loro intensità e durata) è cosa distinta dal-

[8] In tal senso Epicuro usa, come è naturale, in *Epistola ad Erodoto* 57, *ὑπάρχειν εἰς* (*ἄπειρον*).

l'appartenere essi a tutto l'organismo o alle parti più importanti della natura umana. Infatti l'appartenere il piacere a tutto l'organismo o alle parti più importanti della natura umana riguarda, non il *condensarsi* del piacere (e cioè la sua intensità e la sua durata), ma la sua *sede*, che è evidentemente un' altra cosa.

4) Epicuro in questa *Massima* vuole enumerare, come dice esplicitamente, *tutte le differenze possibili del piacere*; ora, poichè tra queste differenze vi è certamente (per la psicologia normale e, come dimostrai e confermerò fra poco con altre testimonianze, anche per Epicuro), la *differenza di intensità*, è evidente che l'errato *τω* non può correggersi che in *τόνῳ*, e non in *τόπῳ* che farebbe sparire quella differenza di intensità da Epicuro ammessa, e costituirebbe un dannoso duplicato con la frase seguente in cui si enuncia espressamente la differenza di *sede*.

5) Il Diano è costretto a far derivare l'appartenere il piacere a tutto l'organismo o no (e, peggio ancora, l'appartenere il piacere alle *parti più importanti* [9] della natura umana) da un estendersi di esso piacere col tempo; mentre evidentemente un piacere può essere più o meno esteso e, tanto più, appartenere o no alle parti più importanti della natura umana, senza che questo debba avvenire per una minore o maggiore estensione di esso piacere.

Sarà bene ora vedere per quali erronee ragioni il Diano crede che Epicuro non abbia ammessa quella differenza di intensità fra i piaceri che con ottime testimonianze io avevo dimostrato avere egli ammessa; e questa indagine potrà aver notevole utilità per essere essa « suggel che ogni uomo sganni », precisando e confermando le mie anteriori ricerche a questo proposito e mi concederà per di più di mettere in luce nuove assai importanti testimonianze epicuree mancanti agli *Epicurea* dell'Usener.

Le testimonianze da me addotte per provare che Epicuro ammise una intensità variabile dei piaceri erano queste: Epicuro dice nella *Massima XVIII*: « Il piacere non si accresce nella carne appena si detragga il dolore di ciò che ci mancava,[10] ma solo si svaria ». Eviden-

---

[9] Nota il plurale indicante che Epicuro si riferisce non solo ai piaceri dell'anima, nel qual caso avrebbe usato il singolare, « la parte », ma anche a quelli dei sensi superiori; vedi infatti qui sotto, p. 17; e nota pure che Epicuro osserva, rispetto ai piaceri di Venere (fr. 62, cfr. *Sent. Vat.* 51), non essere essi mai giovevoli, anzi quasi sempre dannosi, il che non avrebbe detto mai dei piaceri della vista e dell'udito.

[10] Vedi per la ragione di questa espressione e per i suoi rapporti con la polemica contro la scuola platonico-peripatetica, il mio *Aristotele perduto*

temente dunque, se il piacere non cresce più *in grandezza, e perciò in intensità, « appena » si giunge all'aponia*, esso deve crescere prima di giungere a questo limite, come appare anche dalla *Massima III*, ove si dice che il limite in grandezza del piacere è la detrazione di tutto il dolore, e nelle testimonianze relative, ove l'*aponia* è detta il piacere *massimo*.[11] Ora, poichè ogni massimo presume un minimo, evidentemente Epicuro ammetteva differenze di intensità nei piaceri.

Ed infatti Plutarco dice, riferendo questa dottrina epicurea,[12] aver affermato Epicuro che la natura *accresce il piacere* solo fino alla cessazione del dolore, *dopo di che non lo lascia procedere più oltre in grandezza* (*κατὰ μέγεθος* ! !), ma solamente accoglie delle *variazioni* non necessarie.[13] Per di più noi sappiamo che Epicuro (fr. 441) ammise l'esistenza di *piaceri oscuri*, e che perciò Galeno scrisse un'opera (*περὶ τῆς κατ' Ἐπίκουρον ἀμαυροῦ ἡδονῆς*) a proposito di questa dottrina epicurea ; e piaceri *oscuri* non possono essere se non piaceri *meno intensi*. Di fatto Cicerone attesta : [14] « Quod dicit Epicurus de voluptate, quae *minimae* sint voluptates, eas *obscurari* saepe et obrui » ; ove l'*obscurari* è connesso con la *massima piccolezza* delle sensazioni, e perciò evidentemente con la loro *minima intensità*.

Se non che il Diano si propone di dimostrare che Epicuro non ammise differenze di grandezza, e perciò di intensità, fra i piaceri, e che falsa è l'ovvia interpretazione che io avevo dato di quelle testimonianze. Vediamo come, e con qual successo. Anzitutto egli muove rimprovero (p. 253) a me e al Bailey di avere fatto del piacere cinetico « un momento del catastematico ». Cosa evidentemente assurda, e mai da noi neppur pensata,[15] come dimostra, oltre tutto, la considerazione

---

e la formazione filosofica di Epicuro, Firenze, La Nuova Italia, 1936, parte II, p. 207 ; parte I, p. 399.

[11] Vedi fr. 419, 423, ll. 9 e 24 ; Cic., *De fin.*, I, 11, 37 ; *Tusc.*, III, 20, 47 ecc. ; cfr. *L'Aristotele perduto*, parte II, p. 20 sgg.

[12] *Contr. Epic.*, 1088 C.

[13] *ποικιλμοὺς οὐκ ἀναγκαίους*.

[14] *De fin.*, IV, 19, 29 = Epic., fr. 441.

[15] Tanto poco io consideravo il piacere in moto un momento di quello *catastematico*, cioè *stabile*, che proprio nell'articolo a cui il Diano si riferisce (*Atene e Roma*, 1934, p. 246 = *L'Aristotele perduto*, parte II, p. 42) citavo il fr. 1 di Epicuro (= Diog. L., X, 136) in cui il piacere *catastematico* è dichiarato *di genere diverso* da quello in moto. Per la lezione di questo passo e la mia correzione *ἀμφότερα τὰ γένη*, vedi Cic., *De fin.*, II, 3, 9, citato ivi da me, ove si distingue il piacere catastematico da quello in moto con l'espressione « alio genere ».

del valore delle due espressioni *catastematico* e *cinetico*. Infatti, poichè catastematico significa (come intende anche il Diano e ci dicono tutte le testimonianze antiche, fra cui quella di Cicerone)[16] piacere *stabile*, *in riposo*, e *cinetico* piacere *in moto*, è evidente che nè io nè il Bailey non abbiamo mai fatto del piacere *in moto* un momento del piacere *stabile*; non potendo il moto essere un momento del riposo. Se non che qui (come spesso in quest'articolo) il Diano si è espresso inesattamente, e ha detto cosa diversa da quella che voleva dire; e ciò di cui rimprovera me e il Bailey è certamente altra cosa e sono due tesi che egli dice « *assurde* »; e cioè (p. 254): « che la detrazione del dolore avvenga per forza di contrastante piacere, e che il piacere cinetico sia anteriore al catastematico e faccia parte del processo onde a quello si giunge ». Il piacere *in moto* infatti per il Diano si « identifica *sempre* » (pp. 256-57) con quella variazione del piacere la quale, secondo che abbiamo veduto, succede alla detrazione del dolore, ciò che, secondo lui attesterebbe Cicerone il quale dice:[17] « ut (voluptas) in motu sit et faciat aliquam *varietatem* ». Se non che, è vero che Cicerone in questo passo considera come piacere in moto quello che introduce le variazioni non necessarie (*ποικιλμοὶ οὐκ ἀναγκαῖοι*) dopo la detrazione del dolore; ma non dice ciò che gli fa dire il Diano, cioè che il piacere in moto sia *sempre e solo questo*; e qui sta l'errore del Diano. Ed invero è intuitivo che il moto può altrettanto precedere quanto seguire la stasi; onde il piacere in moto potrebbe *tanto precedere come seguire l'aponia*; e di fatto abbiam veduto che Epicuro, dicendo che il piacere non cresce appena si è raggiunta la detrazione del dolore, intendeva evidentemente di dire che prima di questo grado del piacere, che egli considera *massimo*, deve esservene stato uno inferiore; e ciò che cresce evidentemente è in moto.

E in verità Plutarco, come vedemmo, dice che Epicuro lascia *crescere il piacere* sin che si raggiunge la piena detrazione del dolore; onde deve essere piacere in moto anche quello che precede la detrazione del dolore e non solo quello che segue ad essa.

Il Diano però si ribella a questa evidenza delle esplicite testimonianze antiche, osservando (p. 261): « Plutarco dice che la natura fa crescere il piacere fino al limite dell'aponia; *è un modo di dire affatto negativo* (??), ciò che cresce è *l'estensione del riposo* (??), non il piacere in sè che, dal *primo millimetro di carne fino all'ultimo* (??),

---

[16] *De fin.*, II, 5, 16; 10, 31; 23, 75.
[17] *Ibid.*, 23, 75.

è sempre il medesimo senza nè più nè meno, perfetto e assoluto. E del resto, sarebbe abbastanza strano che il più alto limite di un moto che cresca sia l' immobilità ».

Ora ognuno vede quanto sia metodico questo modo di trattare le testimonianze; Plutarco dice che il piacere cresce, e il Diano pretende che questo sia una espressione *affatto negativa* per indicare che quello che cresce è l'estensione del riposo. Negativa di che? Inoltre, perchè parlare di *estensione del riposo*, quando Plutarco e lo stesso Epicuro parlano della *grandezza del piacere*? E perchè parlare di *riposo* come opposto al dolore, mentre *riposo* è l'opposto di *fatica*, che è solo un particolare aspetto del dolore? E perchè mai ancora l'estremo e più alto limite raggiunto da un moto non può essere l' immobilità? Chi si muove per raggiungere una meta, una vetta, non si arresta, quando l' ha raggiunta? E non dicevano gli antichi *motus in fine velocior*? E se il piacere in moto è tale in quanto è un momento del processo della detrazione del dolore, come non deve subire una sosta dopo detratto tutto il dolore?

Il Diano stesso del resto si accorge della impossibilità di spiegare, così, la testimonianza di Plutarco, onde è costretto ad aggiungere (p. 276): « Se Plutarco dice che la natura ' accresce ' il piacere fino al limite dell'aponia e ' più oltre ' non lo fa progredire, la sua espressione o ha valore traslato (??) e significa che il primo stadio dell'esistenza del piacere è anche *l'ultimo della sua essenza* (??), o *è falsa* ». Ora in verità la testimonianza di Plutarco è esplicita e per nulla metaforica, e parla di un reale accrescersi del piacere, e perciò non resta al Diano se non la seconda alternativa, e cioè considerarla falsa, ciò che dimostra che false sono invece le sue premesse, perchè in contradizione con le esplicite testimonianze antiche e con ciò che si ricavava, nel modo più naturale, dai testi di Epicuro. E che siano false le sue premesse, secondo le quali dà torto a me di aver ritenuto essere piacere in moto anche quello *anteriore alla detrazione del dolore*, e che il crescere del piacere, e perciò la sua variabile intensità, avvenga anche nel periodo in cui si compie questa detrazione del dolore, confermeremo subito in modo indubbio.

Dice il Diano (p. 261): « Ci basti concludere che nella *detrazione del dolore in cui consiston la fame e la sete* (!!!!!), *di piacere cinetico* che sia inerente e necessario alla detrazione di quel dolore *non c' è neppur l'ombra* ». Questa è infatti la tesi fondamentale del Diano: nello stadio della detrazione del dolore non si ha per nulla piacere in moto, il quale piacere in moto è solo quello che segue all'aponia. Orbene, pro-

prio l'esempio scelto dal Diano è la miglior prova del suo pervicace errore. Infatti Cicerone, per l'appunto, nello stesso secondo libro del *De finibus* — da cui è tolta la testimonianza sulla quale il Diano si fonda per provare (vedi sopra, p. 9), che è piacere in moto [*ma non il solo piacere in moto* !] quello che segue alla detrazione del dolore — fa dire all'epicureo Torquato, da cui fece esporre la dottrina di Epicuro :[18] « restincta sitis *stabilitatem voluptatis habet*, illa autem *voluptas ipsius restinctionis in motu est* ».

Ecco dunque dimostrato (*proprio con l'esempio della estinzione della sete invocato dal Diano per accusarmi di errore nell' interpretazione di Epicuro*) che piacere in moto *è anche quello che precede la detrazione del dolore*, e perciò (come del resto si ricavava dalle parole di Epicuro e dall'esplicita dichiarazione di Plutarco) che il piacere, secondo Epicuro, cresce di intensità prima di giungere all'aponia, e che la detrazione del dolore si produce « per contrastante piacere » ; tutte tesi verissime e pure dal Diano considerate miei errori. Purtroppo la testimonianza or ora riferita manca agli *Epicurea* dell' Usener e non ricordo che altri ne abbia tenuto conto, e neppur io me ne ero servito, pur giungendo alla giusta conclusione ugualmente. Giova dunque averla messa in luce. Che l' Usener però si debba essere probabilmente accorto troppo tardi di averla omessa, credo si possa arguire dall' indice dei luoghi a p. 424 b, ove, all' indicazione *De fin.*, II, 3, 7 segue quella « 3, 9, adde f. 1 adn. p. 91, 4 », senza aggiungere però altro.

Orbene, se Epicuro ammetteva differenze di quantità (e perciò di intensità) nel piacere, in quanto cresce a mano a mano che si procede all'aponia, questa differenza, non meno che quelle di durata e di sede, doveva esser contenuta nella *Massima IX, ove si determina in che i piaceri differiscano fra loro* ; e perciò non vi è dubbio che in essa il *τω* deve essere corretto in *τ<όν>ῳ* leggendosi, come io lessi, *τόνῳ καὶ χρόνῳ* ; giacchè è questo il solo modo di correggere la lezione corrotta dei codici introducendo quella differenza di intensità che Epicuro, in conformità della sua dottrina, non poteva non ricordare. E che così debba correggersi quella *Massima* appare anche dalla testimonianza di Plutarco nel luogo citato sopra, riferito purtroppo in modo incompleto dall' Usener e da me pure, e perciò, naturalmente, anche dal Diano. Plutarco infatti, nel luogo sopra citato (p. 8), immediatamente prima delle parole tradotte, dice (p. 1088 C), dopo aver riferito due frammenti di Epicuro e di Metrodoro : « Per costoro per cui i dolori del

[18] *De fin.*, II, 3, 9.

corpo sono così lievi e agevoli da sopportare, che valore possono avere i piaceri? E in verità, se non la cedono ai dolori in *grandezza e in durata* (*μὴ χρόνῳ μηδὲ μεγέθει*!!!), sono però in rapporto con i dolori (*περὶ πόνους ἔχουσι*) [19], ed Epicuro ad essi piaceri stabilì come comune limite la detrazione di tutto il dolore, in quanto la natura umana *accresce* il piacere sino alla liberazione dal dolore, e non lo lascia procedere più oltre *in grandezza* (*κατὰ τὸ μέγεθος*), ma solo accoglie svariamenti (*ποικιλμούς*) non necessari, quando giunga allo stadio del non più soffrire ».

Le parole *χρόνῳ* e *μεγέθει* sono bellissima conferma che Epicuro nella *Massima IX*, dovendo enumerare le differenze dei piaceri, doveva porre fra esse, come risulta dal mio testo, corretto secondo la correzione paleograficamente palmare, le differenze *τόνῳ καὶ χρόνῳ*, onde l' importanza di questa nuova testimonianza plutarchea.

E che Epicuro ponesse come fondamentali questi due caratteri differenziali del piacere vediamo pure dalla stessa testimonianza dell'epicureo Torquato in Cicerone: [20] « Animi *maximam* (*μέγεθος*!) aut voluptatem aut molestiam plus ad beatam aut ad miseram vitam adferre momenti quam eorum utrumvis, *si aeque diu* (*χρόνῳ*!) *sit in corpore* ».

Donde è chiaro che il criterio di valutazione del piacere comprende per Epicuro principalmente due elementi: *la grandezza o intensità* di esso, e *la sua durata*. E che la grandezza equivalga alla intensità, oltre ad essere intuitivo, appare anche dalla corrispondente teoria del dolore in cui Epicuro, per indicare un grande dolore, parla (*Sent. Vat.* 4) di un dolore che reca una sofferenza *intensa* (*σύντονος*). E non altrimenti egli parla di un piacere *più grande* di un altro (*μείζων*) nella sua *Epistola a Meneceo*, § 129, e nel frammento 442. E Lucrezio (V, 1432) dice che il genere umano si travaglia perchè:

non cognovit quae sit habendi
finis et omnino *quoad crescat* vera voluptas. [21]

Dove il confronto con II, 16 sgg. — ove Lucrezio, biasimando la brama degli uomini di *ad summas emergere opes* (cfr. qui *quae sit habendi finis*) dice che la natura umana non domanda, se non che *corpore seiunctus*

---

[19] Le parole che seguono sono riferite anche dall' Usener.

[20] *De fin.*, I, 17, 56.

[21] *Vera* è qui espressione poetica per indicare il piacere catastematico, il solo necessario, a differenza dei non necessari *ποικιλμοί* del piacere.

dolor absit (*ἀπονία*), *cura semota metuque* (*ἀταραξία*) — mostra, in modo indubbio, che questo crescere del piacere, che coincide con la *finis habendi*, è anteriore alla detrazione del dolore (aponia) e non va oltre ad essa.

A quante assurdità abbia poi condotto il Diano l'aver voluto contradire a ciò che io avevo pienamente posto in luce, circa l'*ἀμαυρὸς ἡδονή* di Epicuro e le *minimae voluptates* che, secondo ci dice Cicerone, *obscurantur et obruuntur*, si potrà scorgere da uno studio più attento di questa dottrina e dell' interpretazione datale dal Diano. Infatti evidentemente, un piacere *minimo* deve essere quello che precede il *massimo*, e poichè, secondo Epicuro, il *massimo* piacere è l'*assenza del dolore*, cioè l'aponia,[22] il piacere *oscuro e minimo* deve essere quello che precede l'aponia; ciò che importa un crescere del piacere prima dell'*aponia* e conseguentemente una variabile intensità di esso piacere. Ma il Diano questo non vuole concedere, onde deve intendere questa *ἀμαυρὸς ἡδονή* e le *minimae voluptates*, come quelle che succedono all'aponia, e perciò consistenti, come egli dice, nelle *variazioni* del piacere che, secondo Epicuro, seguono alla detrazione di tutto il dolore. Il che lo costringe ad affermare: « Se da (p. 279) *ἀμαυρὸς ἡδονή* e da *minimae voluptates* si vuol trarre (??) che il piacere possa essere più o meno intenso, bisogna dire che l'acqua zuccherata è più piacevole di quella schietta; e, ciò detto, tutta l'etica epicurea va in aria ». Certo, se si intende che il piacere *ἀμαυρός* e le *minimae voluptates* siano, come intende il Diano, i raffinamenti del piacere che seguono l'aponia: perchè dopo l'aponia il piacere non può crescere in grandezza, e perchè quel piacere che (secondo l'esempio anacronistico del Diano) può essere dato dall'acqua zuccherata *dopo tolta* la sete, non può essere più intenso (per Epicuro) di quello della estinzione della sete a cui basta l'acqua schietta, ma è solo più raffinato. Ma questa assurdità è appunto una nuova conferma che l'errore non consiste nell'ammettere differenze di intensità dei piaceri, che, come vedemmo, sono attestate sicuramente quali ammesse da Epicuro, ma nel volere, come il Diano, contro le testimonianze antiche, che i piaceri *oscuri* e *minimi* siano quelli che seguono all'aponia. E difatto, è vero che per Epicuro chi, dopo essersi tolta la sete, continua a bere dei vini prelibati (il Diano dice dell'acqua zuccherata) non accresce il piacere; ma perchè dovrebbe diminuirlo? Epicuro dice che il piacere più raf-

---

[22] Vedi i testi citati sopra, p. 11; del resto ciò è pacifico e riconosciuto anche dal Diano.

finato non è più intenso della semplice privazione del dolore, cioè dell'*aponia*, e questa è una dottrina psicologica che si può discutere, ma che non è palesemente assurda; assurdo sarebbe invece quello che fa dire il Diano ad Epicuro, che il piacere più raffinato, sia *minore*, anzi *minimo*, rispetto al *semplice non soffrire*. Eppure è questa l'assurdità che il Diano deve attribuire ad Epicuro.

Se non che, anche con tale assurdità, resterebbe pur vero che piaceri *minimi* e *oscuri* sarebbero meno *intensi*, e perciò una differenza di intensità dovrebbe essere ammessa; onde pur sempre la necessità della mia lezione *τόνῳ* nella *Massima IX*. Ma questo il Diano si accorge che non può concedere, e perciò è costretto a fare quest'altra affermazione (p. 279), che per Epicuro, nel caso appunto dell'*ἀμαυρὸς ἡδονή* e delle *minimae voluptates*, « è più *intensa* e *cioè* (!) più *estesa*, più chiara e distinta la sensazione; più intenso il piacere no (! !). Quella che noi chiameremmo intensità Epicuro dice è varietà (!). *Piacere oscuro e minimo significa piacere minimamente vario* (! !) ». Ove è strano che non si sia accorto di quante assurdità ha raccolto in così poche parole. Infatti: 1) Nel « *piacere oscuro* » e nelle « *minimae voluptates* », trattandosi di sensazione di piacere, la sensazione non è altro se non lo stesso piacere, perciò è assurda la distinzione che il Diano è costretto a fare, fra sensazione e piacere. 2) I nostri testi, che risalgono ad Epicuro (giacchè l'espressione *ἀμαυρὸς ἡδονή*, come sappiamo da Galeno, e riconosce anche il Diano, era di Epicuro) parlano di *piacere oscuro* e *minimo* e non di *sensazione oscura* e *minima*, onde è chiaro che la scappatoia del Diano non giova. 3) Come può essere conforme a buon metodo far usare ad Epicuro (il quale afferma (vedi sopra, p. 7 sgg.) che lo *svariarsi del piacere non accresce la sua grandezza*) le espressioni di piacere *oscuro* e *minimo* per dire piacere *minimamente vario*? Egli per primo avrebbe nell'espressione contraddetta la sua teoria. 4) Il piacere dell'aponia, per Epicuro, è il piacere *massimo*, e quello che ad esso segue è una variazione di esso, cioè una *differenza qualitativa* (come indica l'espressione *variazione* (*ποικιλμός*) e riconosce anche il Diano) *non quantitativa*; come mai allora la differenza qualitativa di un piacere massimo può divenire un piacere minimo?

La filosofia di Epicuro è fatta così diventare dal Diano la torre di Babele e la confusione delle lingue; Epicuro, infatti, non solo avrebbe detto *intenso* un piacere per dire che è *vario*, e usata un' espressione *quantitativa* per indicare un carattere *qualitativo*, ma avrebbe anche detto più *esteso* un piacere più *intenso* (si vedano le prime parole del periodo citato or ora del Diano e qui sopra a p. 6),

confondendo fra loro grossolanissimamente comunissimi concetti distinti e diversi.

È inutile dunque insistere più oltre sopra l'infondatezza della tesi del Diano; gioverà invece aver messo bene in chiaro, anche con nuove testimonianze mancanti all'Usener,[23] questa parte dell'etica epicurea che non ha ancora avuta una trattazione interamente adeguata.[24]

Epicuro dunque ammette differenze fra i piaceri, che consistono: 1) nella maggiore o minore grandezza o intensità (*μεγέθει, τόνῳ*); 2) nella durata minore o maggiore di essi (*χρόνῳ*); 3) nella sede di questi piaceri, a seconda che sieno proprii di tutto o di parte dell'organismo o delle parti più o meno importanti della natura umana.

La *densità* dei piaceri (*καταπύκνωσις*) consiste nella loro intensità e nella loro durata.

Egli distingue due categorie di piaceri: il piacere catastematico (o quietivo o in riposo) e il piacere in moto; siano essi del corpo o dell'anima.[25] Il piacere catastematico consiste sempre nella pura e semplice privazione di tutto il dolore, e se è piacere catastematico del corpo è detto *aponia*, se dell'anima, *atarassia*.[26] Il piacere catastematico è il *piacere massimo* e non può crescere più oltre (vedi sopra, p. 8). Esso è *limitato* e perciò evita le obiezioni rivolte dall'Accademia e dal primo Aristotele all'edonismo cirenaico.[27]

---

[23] Una nuova testimonianza derivante da un testo polemico metterò in luce più sotto.

[24] La trattazione dello Zeller è per questa parte incompletissima; assai migliore è quella del Bailey che succedette al mio *Epicuro*, ma che precede però il mio studio dell'*Aegyptus*, ove determinai la vera lezione e interpretazione della *Massima IX*. Pure anche la sua trattazione non soddisfa del tutto. Ad esempio a p. 487 nega che esistano differenze di *qualità* fra i piaceri secondo Epicuro, ciò che abbiamo visto e vedremo essere falso. Infatti, tra altro, i *ποικιλμοί* che viene prendendo il piacere dopo la detrazione del dolore, e che sono detti espressamente da Epicuro (vedi qui, p. 7 sgg.) non essere differenze di quantità, sono certo differenze qualitative. La *Massima IX* è poi data secondo una lezione non buona, onde non appare quali sono gli elementi della *καταπύκνωσις*; vedi infatti la mia osservazione nell'articolo (citato in principio di questo) dell'*Aegyptus*. Mi riferisco, oltre che all'*Epicurus* del Bailey, nel commento alla *Massima IX*, al suo volume *The greek Atomists and Epicurus*, pp. 487 e 495.

[25] Vedi il primo frammento di *Epicuro* e le note nel mio commento *ad loc.*

[26] Vedi il luogo indicato nella nota precedente.

[27] Per questa importante parte dell'edonismo epicureo messa da me in luce, vedi la dimostrazione e i testi da me studiati nel mio *Aristotele perduto*, parte II, p. 14 sgg.

Il piacere in moto è di due specie: 1) quello che precede la completa detrazione del dolore (vedi sopra, p. 11), e in questo stadio il piacere cresce di grandezza e perciò vi sono *piaceri più o meno chiari e più o meno intensi*; 2) quello che segue alla detrazione del dolore, e non vi sono più in questo stadio (sin che succeda un nuovo dolore e si ritorni perciò allo stadio della detrazione del dolore) piaceri più o meno grandi, ma solo piaceri più o meno raffinati, o, come dice Epicuro, più o meno varii.

Poichè il piacere dell'aponia e dell'atarassia è per Epicuro il piacere massimo, questo svariarsi del piacere non accresce la felicità del saggio e non è perciò necessario; può essere desiderabile, ma solo sinchè non divenga pericoloso. Però, poichè i piaceri più artifiziosi e svariati sono più difficili da procurarsi, Epicuro pone in guardia il saggio contro questo genere di piaceri.

Tutti i piaceri sono per sè stessi e per la loro natura dei beni; ma i mezzi onde ci procuriamo certi piaceri e le conseguenze che da essi derivano possono procurare più turbamenti che gioie.[28] Per Epicuro, al contrario di quanto sostengono Platone e l'Accademia, non esistono piaceri misti, nel senso di contemporanee unioni di piacere e di dolore.[29] Non è punto vero, per Epicuro, che, come dicevano i Cirenaici,[30] *i piaceri non differiscano fra di loro e che non vi siano piaceri maggiori di altri*; e non è neppur vero, per lui, che vi siano, come sosteneva Platone,[31] piaceri buoni e cattivi, nè, come sosteneva Aristotele nel *Protrettico*, che soli piaceri veri e buoni siano quelli della conoscenza, perchè riferentisi a ciò che massimamente è.[32] Anche a queste dottrine platonico-peripatetiche è infatti contrapposta la nostra *Massima IX*, non meno che la seguente, come dimostrai nel mio ultimo libro.[33]

Ma oltre che in opposizione alle teorie di Platone e di Aristotele, questa *Massima* fu composta, come dicemmo, per contraddire alla dottrina cirenaica. Senonchè pure su questo punto occorre mettere in luce il pervicace errore del Diano. Che la nostra *Massima IX* fosse

---

[28] Vedi *Massime capitali VIII* e *X*, e per quest'ultima massima i rapporti polemici con l'*Accademia* messi da me in luce in *L'Aristotele perduto*, luoghi indicati nell' indice dei passi a *κ. δ.* X.

[29] Vedi *L'Aristotele perduto*, parte II, pp. 15-40.

[30] Diog. Laert., II, 87.

[31] Vedi, per esempio, *Gorgia*, 494 E, 500 A sgg.

[32] Vedi *L'Aristotele perduto*, parte II, pp. 3-40.

[33] *Ibid.*, p. 315 sgg.

diretta contro i Cirenaici aveva infatti già messo in luce il Gassendi, senza pure chiarire pienamente il perchè, ed era opinione comune, risultante del resto dall'esplicita testimonianza dei testi. Orbene il Diano, anche a questo proposito, si propone di confutare il vero. Egli scrive infatti:[34] « Per ultimo, vorrei mettere in dubbio che Epicuro s'opponga ai Cirenaici. I Cirenaici dicevano *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι*. Ebbene? Che significa *διαφέρειν* per i Cirenaici (? ? ?).[35] Che non ci son piaceri onesti e turpi, ma tutti i piaceri sono egualmente piaceri? E questo lo dice anche Epicuro. *Che un piacere non è più piacevole dell'altro? Idem* per Epicuro (? ?). *Che il piacere dell'occhio non sia diverso dal piacere del tatto?* In quanto piacere neanche Epicuro ammette che sia diverso; *le differenze ch'egli ammette nei piaceri son solo quelle del loro contenuto qualitativo.* Ma se lo posero un simile problema i Cirenaici? Non pare, e il *διαφέρειν* andrà per loro inteso non diversamente che nel *Filebo*.[36] *E allora come si fa a trarre da semplici coincidenze verbali, coincidenze di dottrina?* ».

Orbene anche qui gli errori rigogliano. E anzitutto:

1) Non è punto vero che per Epicuro non vi siano piaceri più piacevoli di altri. Se egli ammette, come egli stesso espressamente dice, piaceri più o meno *grandi*, più o meno *chiari e distinti*, evidentemente egli ammette piaceri più o meno piacevoli. E del resto basterebbe il semplice fatto che egli ammetta quelle *differenze* fra piaceri, perchè egli non creda vera la tesi cirenaica *che i piaceri non siano differenti fra di loro.*

2) Secondo il Diano per Epicuro il piacere dell'occhio non sarebbe diverso dal piacere del tatto; ma se nella *Massima IX* è detto che i piaceri si differenziano dall'appartenere o no alle parti più importanti della natura umana, e tra queste *parti*, come dice il plurale, non possono essere non compresi i sensi superiori — giacchè se solo fossero designati i piaceri dell'anima l'espressione sarebbe al singolare — è certo che Epicuro distingue dagli altri i piaceri dei sensi superiori. D'altra parte è pure chiaro dal fr. 599 di Epicuro che egli considera (se a torto o a ragione non importa per ora) ben diversi i piaceri della vista (i quali dice consistere non in un titillamento degli occhi, ma in una percezione dell'anima) da quelli del tatto e del gusto, consistenti invece in titillamenti delle parti stesse a cui queste sensazioni si riferiscono.

---

[34] P. 288.

[35] Non pare, dall'espressione del Diano, che i Cirenaici dessero un significato nuovo alle parole greche? ! !

[36] 12 c sgg. Cfr. Zeller, 4ª ed. 1889, II Theil, I, p. 356 n. 2. [*Nota del Diano*].

3) Secondo il Diano, Epicuro non avrebbe ammesse altre differenze fra i piaceri se non quelle qualitative. E siccome i Cirenaici non si sarebbero posto questo problema, egli non si opporrebbe ai Cirenaici. Ma anzitutto, non è vero che Epicuro non abbia ammesse tra i piaceri se non differenze qualitative. Infatti egli parla, come vedemmo, di piaceri *massimi* e *minimi* e di *piaceri più o meno grandi*; e poichè nel frammento 442 si dice che i piaceri si misurano non per le loro differenze *qualitative*, ma per le differenze *quantitative* (*μετρεῖσθαι* [*τὴν ἡδονὴν*] *τῷ ποσῷ οὐ τῷ ποιῷ*), è chiaro, anche da questa necessità, a cui è il Diano ridotto, di affermare cosa contraria a quella che risulta dai testi epicurei, quanto sia profondo il suo errore, e come ricco di conseguenze. In secondo luogo, per opporsi ai Cirenaici, bastava che questi avessero negate differenze *qualsiasi* tra i piaceri, e questo anche il Diano lo ammette, sicchè Epicuro, anche se, *per mera ipotesi*, avesse ammesse *solo* differenze *qualitative* (ciò che abbiamo dimostrato non esser vero), già solo per avere ammesse tali differenze, avrebbe confutata e corretta la tesi cirenaica.

4) È strano poi il richiamo del Diano a Platone, *Filebo*, 12 c sgg., come se in questo passo non si trattasse di differenze qualitative dei piaceri, mentre non vi è dubbio che, dicendosi ivi essere il piacere qualcosa di *multiforme e vario* (*ποικίλος*), ed esservene di *contrari fra di loro non meno che il bianco rispetto al nero*, è chiaro di luce meridiana che ivi si ammettono differenze *qualitative* tra i piaceri. Onde se, come dice il Diano, i Cirenaici avessero intese le differenze nel senso in cui le intende Platone in quel passo, avrebbero ammesso differenze qualitative tra i piaceri. E ancora, se i Cirenaici non ammettevano differenze tra i piaceri, come dice la testimonianza di Diogene Laerzio, che senso ha il dire che « il *διαφέρειν* andrà per loro inteso non diversamente che nel *Filebo* » ?

È poi curiosissimo che il Diano, onde concludere che Epicuro ammette differenze qualitative tra i piaceri, si fondi, come vedemmo, sulle testimonianze epicuree che affermano differire essi per un loro *svariarsi* (*ποικίλλεσθαι*); e che non si accorga che proprio il passo da lui citato del *Filebo* asserisce essere il piacere *vario* (*ποικίλον*), e perciò che essi sono qualitativamente differenti.

5) Il Diano, come si è visto, conclude il passo citato con queste parole: « come si fa a trarre da semplici coincidenze verbali coincidenze di dottrina ? ». Ma qui non si tratta per nulla di coincidenze di dottrina tratte da semplici coincidenze verbali. Al contrario si tratta di due attestazioni, l'una che i Cirenaici non avrebbero ammesse dif-

ferenze fra i piaceri, e questo il Diano non lo nega;[37] l'altra che Epicuro ammise veramente differenze fra i piaceri, e anche questo il Diano non nega; dunque, poichè i due enunziati sono opposti, ne risulta contradizione di dottrina, e l'osservazione del Diano, mi rincresce dirlo, non ha senso.

6) Il Diano dimentica un'altra differenza fra i piaceri, ammessa da Epicuro, ed è il diverso valore dei piaceri per la differenza *di durata*, alla quale Epicuro dava grandissimo valore, teoria per cui il suo edonismo differiva profondamente da quello cirenaico.

Riguardo a questo punto gioverà però confutare un altro errore del Diano e mettere meglio in luce questa parte dell'edonismo di Epicuro. Scrive infatti il Diano (a p. 249), a proposito della testimonianza di Damosseno sulla *καταπύκνωσις*, da me messa in luce,[38] che la *καταπύκνωσις* ha «per effetto di annullare le differenze» tra i piaceri; affermazione che egli aveva già fatta poco prima, nella stessa pagina e che ripete a p. 287. E anche in questo egli afferma cosa palesemente contraria al vero. Infatti, se Epicuro dice, secondo la traduzione dello stesso Diano, nella nostra *Massima IX*: «Se ogni fatto piacevole si condensasse.... i fatti piacevoli non differirebbero mai tra loro», è evidente che i piaceri differiscono perchè gli uni si condensano e gli altri no; e perciò ne risulta che la condensazione, non che annullare le differenze, le stabilisce, facendo differire i piaceri che non si condensano da quelli che si condensano.

Il Diano poi, in quella stessa p. 249, continua: «Chè se poi qui per differenze si vogliano intendere le differenze *di durata*, bisogna tener presente *che di tali differenze nei testi epicurei non si fa mai cenno* (! !); anzi vi si afferma proprio il contrario; vi s'afferma, ed è dottrina fondamentale, senza cui tutto cade *εἰς ἄπειρον* (? ?), che tempo infinito *ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ* [*κ. δ.* XIX]; i quali *πέρατα* non sarebbero più tali (? ?) se fossero ridotti a ciò che solo per essi *παραμετρεῖται* (? ? ?) [leggi *καταμετρεῖται*]».

Ora, quanto all'affermazione che nei testi epicurei non si faccia mai menzione di differenze di durata, è incredibile come al Diano sia accaduta la singolarissima distrazione che accade talvolta agli storditi, i quali cercano gli occhiali quando li hanno a cavalcioni del naso.

---

[37] A questo punto bisognerebbe forse fare differenza fra i diversi periodi della scuola cirenaica; ma il Diano non si pone questo problema.

[38] Vedi i miei studi citati in principio di questo articolo.

Infatti tali differenze sono affermate, fra l'altro, *proprio in questa stessa* Massima IX *che il Diano qui studia, senza dubbio possibile di interpretazione, e secondo la stessa traduzione che ne dà il Diano*; giacchè, come è evidente anche dalla traduzione del Diano, riferita da me a p. 5, e dal testo della *Massima*, proprio là dove non è messo in dubbio da alcuno, Epicuro afferma, che i piaceri differiscono, in quanto alcuni si condensano *col tempo*, *χρόνῳ*. È perciò chiarissimo che Epicuro ivi fa menzione di differenze fra i piaceri derivanti *dalla loro durata*, proprio contro l'esplicita affermazione or ora letta del Diano. E del resto, non abbiamo veduto poco sopra, nella testimonianza di Plutarco, messa da me in luce (p. 12), che i piaceri son diversi fra di loro *μεγέθει καὶ χρόνῳ*; e Cicerone, nell'altra testimonianza citata sopra (p. 12), non dice forse che il criterio di valore, che distingue piacere da piacere, consiste, non solo nella loro grandezza, ma nella loro *durata* (*si aeque diu sit*)? Tanto poco, d'altra parte, Epicuro non ammise tali differenze di durata fra i piaceri, che anzi le considera fondamentali nella valutazione di essi, giacchè esse stabiliscono il vero criterio che determina la differenza dei piaceri dell'anima da quelli del corpo e la preminenza di quelli da questi. Giacchè, come dice Cicerone, riferendo la dottrina di Epicuro,[39] il corpo gode solo sin che sente « praesentem voluptatem », l' animo invece può: « et praesentem percipere pariter cum corpore et prospicere venientem, nec praeteritam praeterfluere sinere: *ita perpetuas et contextas voluptates in sapiente fore semper, cum expectatio speratarum voluptatum cum perceptarum memoria iungeretur* ».

Ed è questo nuovo valore conferito ai piaceri, per la durata che ad essi si può dare nel ricordo, il pregio che Epicuro massimamente attribuisce alla filosofia sia nel principio di quell'*Epistola a Meneceo* (§ 122) che (come dimostrai)[40] è il suo *Protrettico*, sia in parecchi altri testi.[41]

Per di più questo valore attribuito alla durata dei piaceri costituisce uno degli aspetti più importanti della superiorità dell'edonismo epicureo su quello cirenaico; e perciò anche, come dicemmo, il più importante dei criteri, che stabiliscono quella differenza dei piaceri, ammessa da Epicuro e negata dai Cirenaici; criterio sfuggito al Diano. Per i Cirenaici infatti la felicità era la stessa gioia dell' istante, consi-

---

39 *Tusc.*, V, 34, 96 = Usen., 439.
40 Vedi la mia dimostrazione in *L'Aristotele perduto*, parte I, p. 121 sgg.
41 Vedi *Sent. Vat.*, 17; 19; 55; 75; e il mio *Epicuro*, p. 59 nota.

derata appunto nella sua momentaneità repentina, quale fulgurazione improvvisa che dalla sostanza della nostra vita brilla come fiamma nell' immediatezza del presente, e si spegne nella oscurità del passato. Nulla per essi poteva « la gioia del ricordo o l'aspettativa dell'avvenire, perchè dicevano che col tempo *si dissolve il moto dell'anima* ».[42] E il solo piacere che i Cirenaici ammettevano è il piacere *in moto*; dissolvendosi il moto, si dissolve dunque il piacere. Il piacere catastematico, quietivo, in riposo, di Epicuro, quella sua divina atarassia, altro non era per loro che « la condizione di un essere nello stato di insensibilità della morte ».[43]

Vi è una specie di giovanile spensieratezza di goditori nei Cirenaici che ad Epicuro è estranea affatto e al suo spirito contraria. Secondo questi voluttuari della gioia istantanea del presente, nessun valore per la felicità del saggio ha perciò la memoria dei piaceri trascorsi, nè la speranza dei futuri: « perchè questi, dicevano essi, non è certo se saranno mai, e quelli non sono ormai più ».[44]

Quali fossero le obiezioni a cui sottostava questa forma di edonismo voluttuario avevano messo in luce Platone e lo stesso Aristotele nel suo *Protrettico*. Da questa polemica, come mostrai nella mia recente opera, apprese Epicuro a dare una forma ben più profonda al suo edonismo.

Anzitutto per lui il fine a cui mira la saggezza non è già il piacere nella sua immediatezza istantanea, la *μονόχρονος ἡδονή* che può appagare il senso ma non l'anima, bensì la beatitudine di tutta la vita « *ἡ τοῦ ὅλου βίου μακαριότης* » (*κ. δ.* XXVII). A ciò gli giova l'aver considerato come somma gioia non già *il piacere in moto dei Cirenaici*, ma il piacere *catastematico, in riposo, l'atarassia*. Per questo piacere statico l'obiezione cirenaica, che « col tempo si spengono i *moti dell'anima* », non vale più. Ciò che nel ricordo l'anima serba è un appagamento tranquillo, il quale nulla ha da invidiare alle più intense ma travagliose gioie dell' istante. Nella lontananza del passato, il piacere si placa e si rasserena, e sempre più degno diviene della pacata serenità del saggio. Nel ricordo, infatti, non ansie di conquista, ma serenità e sicurezza di possesso; non asservimento alla realtà infida, ma libero potere di crearsi delle prospettive fuggenti nel passato, li-

---

42 Vedi Ateneo, 544 a; Diog. L., II, 87 sgg.,; Eliano, *V. H.*, XIV, 6.

43 Vedi Diog. L., II, 89: cfr. II, 87; X, 136; Clem. Alex., *Strom.*, II, 21, p. 179, 36.

44 Vedi Ateneo, XII, 544 a.

mitate da ogni parte di gioie che rievocandole ci siamo rese nostre e imperiture. Lo *κτῆμα εἰς ἀεί* dell' intellettualismo classico è così trasferito alla romantica gioia delle memorie.

« Non il giovane, ma il vecchio, che ha ben vissuto, dirà Epicuro,[45] è invidiabile ; perchè il giovane nel fiore della vita ha ogni suo piacere nel gioco infido della fortuna ; il vecchio invece è approdato alla vecchiezza come ad un riposato porto, e quei beni che prima ansioso e dubitosamente sperò, ora tiene a sè avvinti in saldo riconoscente ricordo ».

Per questo goditore paziente e sagace, nulla di goduto si perde ; il ricordo se ne impossessa e ne fa una gioia mirabile la quale vince la lontananza dei tempi, e insapora l'animo di una compiacenza che è la principale virtù del saggio. Tanto poco i piaceri per lui si spengono nel gelo e nel buio della lontananza, come dicevano i Cirenaici, chè anzi, dice Epicuro : « il ricordarsi dei piaceri passati è *il massimo bene* per la vita felice ».[46]

Si comprende dunque come il non avere ammessa i Cirenaici questa differenza di valore per la durata dei piaceri, apparisse agli antichi uno dei punti più importanti del divario fra la dottrina di Epicuro e quella cirenaica, e che massimamente in questo consista quella differenza di dottrina che il Diano era costretto a negare.

Per Epicuro i Cirenaici sono quegli ingrati cui raffigura il mito delle Danaidi, i quali, secondo un' immagine, cara a Platone, che Lucrezio avvivò di vivida bellezza poetica, non sanno tesorizzare le gioie offerte dalla vita, ma le disperdono, lasciandole sfuggire dal forato dolio insaziabile delle loro anime.[47]

Perciò, quando Epicuro definisce il *piacere sommo*, il *piacere quietivo*, aggiunge al concetto del godere quello *della durata*.[48] E ai Cirenaici i quali dicevano, come vedemmo, che solo nostro è il presente, appositamente egli risponde confutandoli nell' *Epistola a Meneceo* (§ 127).

Epicuro alla gioia schiude le prospettive immense dell'avvenire, e tutta tesoreggia la ricchezza delle gioie trascorse.

Come dei piaceri della memoria, ripiegantesi amorosa e sagace sul passato, Epicuro abbia costituita una dottrina la quale è tra le più

---

[45] Vedi *Sent. Vat.*, 17.
[46] Fr. 436 ; cfr. 397, pp. 272, 6 sgg. ; 437 ; 439.
[47] Vedi il mio *Aristotele perduto*, parte II, p. 580 nota 3.
[48] Vedi fr. 68 e le copiose testimonianze relative.

moderne di tutto il suo sistema, e che rappresenta una conquista di spiritualità nuova nel mondo classico, mostrai nell'ultimo capitolo della mia opera recente.[49] Per essa Epicuro è in qualche modo un iniziatore di una nuova età nella coscienza che l'umanità venne prendendo della sua vita interiore. Onde si comprende ora come le sue opere più lette e ammirate, ancora nell'età di Seneca, siano le lettere, che di tutti i generi di scritture sono il più intimo. E perciò appunto delle lettere di Epicuro si fecero dai discepoli apposite raccolte e florilegi; e sono esse le prime lettere di carattere confidenziale di uno scrittore greco su cui non sia caduto sospetto di non autenticità, tanto i suoi discepoli ne seppero difendere il ricordo e la tradizione.

Esse, come si può vedere dai frammenti, tutte traboccano di questa gioia di ricordi, e della compiacenza, un poco borghese, ma così moderna, e così aliena dall'antico intellettualismo dell'età classica greca, onde egli ama eternare nella memoria gli istanti fuggevoli della sua vita e farne modelli di felicità e di saggezza per i discepoli.

Appunto in una di queste lettere, nell'ora estrema della sua vita (fr. 122), Epicuro si proclama felice perchè oppone allo strazio dei mali la mirabile dolcezza e l'orgoglio dei suoi ricordi.

Perciò, dove i Cirenaici non vedevano che una sola dimensione, per dir così, del piacere, Epicuro scopriva la solida interezza della felicità conquistatrice dell'avvenire e sovrana del passato. Il suo saggio, più che gaudente, è beato (*μάκαρ*), e come tale egli lo invita alla esaltazione della sua beatitudine (*μακαρισμός*).[50]

La proclamata ed esaltata gioia dei ricordi di Epicuro è, in realtà, una cosa in gran parte nuova nella storia del pensiero antico. È vero tuttavia che a questa spiritualizzazione, per dir così, del piacere, Epicuro giunse, almeno in parte, servendosi della critica rivolta da Platone e dal primo Aristotele all'edonismo cirenaico, come mostrai nel mio libro. Ed appunto perciò egli, alla fine del suo *Protrettico*, l'*Epistola a Meneceo*, può far sua, in certo qual modo, emulandola, la bellissima conclusione del *Protrettico* di Aristotele; in quel passo di ditirambico entusiasmo, onde egli accerta il suo discepolo, che « vivrà come un dio fra gli uomini; poichè in nulla è simile ad un essere che viva vita mortale uomo che viva fra immortali beni ». Immortali, soprattutto, perchè la memoria potrà sempre perpetuarli.

E nel principio di questa stessa epistola, ancora emulando (come

---

[49] Parte II, p. 579 sgg.

[50] Vedi *L'Aristotele perduto*, parte II, p. 296.

dimostrai) [51] l' inizio del *Protrettico* di Aristotele, ove questi invitava i giovani al filosofare, afferma che deve filosofare, non solo il giovane, ma pure il vecchio, « affinchè si mantenga giovane in felicità *per riconoscente ricordo dei piaceri passati* ».

Nel mio libro recente dimostrai [52] come questa *Massima IX* per essere rivolta in parte contro la scuola platonico-peripatetica desse oggetto alla derisione di tali avversari, nella polemica timocratea di cui posi in luce le propaggini nelle lettere di Alcifrone (ove è satireggiata questa dottrina del condensamento dei piaceri di cui parla la nostra *Massima*) e nella testimonianza da me messa in luce del comico Damosseno, il quale da tale polemica prende motivo per un suo spunto parodico. Gioverà ora mettere in luce un altro testo ove si riprende questa stessa polemica, senza nominare la *καταπύκνωσις* ma confutandone la teoria. Testo che rappresenterà una nuova testimonianza di tale dottrina.

Nell'opera mia recente [53] dimostrai come il platonico Massimo Tirio ci serbi preziose testimonianze, parecchie delle quali sfuggite all' Usener, di una polemica, da me messa in luce, risalente al discepolo di Platone e di Aristotele, Eraclide Pontico, il quale, contro Epicuro, si servì particolarmente di critiche già mosse dal suo maestro Aristotele, nel *Protrettico*, contro l'edonismo. Questo tema più volte ritratta Massimo Tirio, in quelle sue orazioni, in vari luoghi, e particolarmente nella IV della numerazione del Dübner, XXXIII del Hobein, dove Epicuro nel § 3 è nominato, in un passo ove Massimo Tirio riprende, come mostrai,[54] uno spunto dell'antica polemica a cui Epicuro rispose in frammenti e massime risalenti, con ogni probabilità, alla sua famosissima *Epistola ai filosofi di Mitilene*, di acerba lotta, come feci vedere, contro la scuola di Aristotele a Mitilene.[55] Anche nel § 7 della stessa orazione è un sicuro momento di questa schermaglia, pur esso già da me indicato.[56] Orbene nel § 6, *immediatamente precedente*, è un nuovo spunto polemico non messo ancora in luce, neppure da me, che riguarda precisamente la dottrina di questa *Massima IX*.

---

[51] Vedi *L'Aristotele perduto*, parte I, p. 121 sgg.
[52] *Ibid.*, parte II, p. 212 sgg. ; 315 sgg., 326 nota 2.
[53] Vedi ivi l' indice dei nomi sotto Massimo Tirio.
[54] Vedi parte II, p. 165.
[55] *Ibid.*, p. 43 sgg.
[56] Vedi parte I, p. 349 sgg.

A questo proposito gioverà ricordare che Cicerone, riprendendo un testo di Epicuro, fa dire al suo epicureo Torquato:[57] « *Ab Epicuro* sapiens *semper* [nota il criterio del tempo!!] *beatus inducitur*.... *Neque enim tempus est ullum*, quo non plus voluptatum habeat quam dolorum. Nam et praeterita grate *meminit* et praesentibus ita potitur, ut animadvertat *quanta sint ea quamque iucunda* » [nota il criterio dell' intensità!!].

A questa prosopopea epicurea risponde Massimo Tirio: « Fingiamoci, se ci è possibile, un uomo felice della felicità data dai piaceri: che allo *stesso tempo* veda i *più giocondi*[58] colori, oda i *più soavi* suoni, odori i *più deliziosi* profumi, gusti i sapori *più varii*,[59] provi il *più gradito* tepore.[60] Orbene se tu fai che questi piaceri non siano continui (*δῷς χρόνον*), ma fai che interceda fra essi spazio di tempo (*διαστήσῃς*!!),[61] *e separi le sensazioni* (*διέλῃς*!!), tu decurterai la felicità. Infatti qualunque cosa ci allieta presente, rapitaci ci addolora. Eppure quale anima sopporterebbe un tale *continuo* affluire e urgere di una turba di piaceri *così intensi* (*τοσούτων*), i quali non ci concedano alcuna requie nè riposo? Non è evidente che chi si trovasse in tale condizione di spirito sarebbe infelicissimo e che bramerebbe requie? Perchè un piacere *che sempre* (!!) *perdura* produce pena ».

Orbene quale era il concetto della *Massima IX*, per quanto riguarda la *καταπύκνωσις*? Che i piaceri potessero *condensarsi* e perciò aver maggior pregio per *l'intensità e per il tempo* (*τόνῳ καὶ χρόνῳ*), in quanto maggiori e più durevoli. E cosa obbietta Massimo Tirio? Che se si immagina alcuno il quale goda i *maggiori piaceri* (e perciò i più *intensi*), *ininterrottamente* (e perciò più durevoli), l'animo suo, non che provarne felicità, ne deve avere pena e tormento. Non vi è dubbio perciò che egli qui combatta la dottrina della *καταπύκνωσις*. E anche qui, come nel passo di Cicerone, al criterio della durata si aggiunge sempre quello dell' intensità; onde si conferma ancora una volta la necessità di aggiungere, con l'ovvia correzione *τόνῳ* invece del corrotto *τω*, nella *Massima IX*, l'elemento della intensità, per rendere

---

[57] *De fin.*, I, 19, 62.

[58] *ἥδιστα*; nota in questo e nei seguenti superlativi il criterio della *intensità* dei piaceri.

[59] Nota la stessa parola *ποικίλος* che adopera Epicuro per determinare il criterio qualitativo dei piaceri; vedi sopra p. 7, cfr. p. 8, n. 13.

[60] Osserva che si tratta di un piacere che « riguarda l' intero organismo » come dice la nostra *Massima IX*.

[61] Nota il criterio del tempo!!

completa l'enumerazione delle differenze che, secondo Epicuro, intercedono fra i piaceri. E ancora una volta appare l'errore della lezione e dell' interpretazione del Diano che questa differenza essenziale voleva far sparire.

Si noti però come in Cicerone, che nel passo or ora letto non specifica quali siano queste differenze *in grandezza* dei piaceri, non vi sia errore alcuno; perchè si deve intendere che i piaceri ivi indicati come massimi siano, come per Epicuro sono, i piaceri dell'aponia e dell'atarassia; ma in Massimo Tirio è certo un' interpretazione maligna, per ragioni polemiche; perchè nei piaceri che egli enumera l' intensità è evidentemente da intendersi nel senso di quei raffinamenti che seguono all'aponia, e che per Epicuro non costituiscono aumento di intensità, ma differenza di qualità.

A lui Epicuro avrebbe potuto obiettare che tale critica poteva essere calzante contro l'edonismo cirenaico, il quale poneva la felicità nei piaceri in moto, non contro il suo che considerava quale sommo il piacere quietivo, catastematico. Tale piacere, infatti, consistendo nella pace del corpo e dell'anima, non dovrebbe per la sua continuità e durata produrre tormento e pena. Per di più Epicuro per la felicità tien conto anche dei piaceri dell'anima (di cui fa menzione in questa stessa *Massima*), e di essi Massimo Tirio, per ragioni polemiche, tace.

Che l' intensità dei piaceri, di cui si parla in questa *Massima* quale elemento della densità di essi, sia quella corrispondente alla aponia (che Epicuro indica anche, con vocabolo caro alla scuola di Platone, a cui appartiene Massimo Tirio, con il termine *ἀοχλησία*) si scorge, come dimostrai nel mio articolo dell'*Aegyptus*, dalla testimonianza di Alcifrone,[62] risalente, secondo che io feci vedere, nell'*Aristotele perduto*),[63] in ultima origine, alla polemica timocratea, la quale sorse nell'ambito della scuola platonico-peripatetica. Ivi infatti, per deridere la dottrina di Epicuro, si dice che l'epicureo Zenocrate, nel banchetto, stringeva fra le braccia la danzatrice, guardandola con lucidi occhi struggentisi di voluttà, e diceva essere questo *τὸ τῆς σαρκὸς ἀόχλητον* e la *καταπύκνωσις τοῦ ἡδομένου*. E ciò diceva certo con travisamento parodistico; ma l'unione dei due punti di dottrina prova che gli avversari sapevano essere il condensamento dei piaceri strettamente connesso con lo stato di aponia, come già, indipendentemente da questa testimonianza, avevo mostrato, per essere un elemento della

[62] III, 19 (55), 8.
[63] Parte II, pp. 213 n. 2; 223 sgg.; 236 n.

καταπύκνωσις quella massima intensità del piacere che per Epicuro si raggiunge con l'*ἀοχλησία*, cioè con l'*ἀπονία*.

Che poi Alcifrone attinga veramente ad una fonte risalente alla polemica platonico-peripatetica, come avevo messo in luce, posso ora confermare con il confronto col passo di Massimo Tirio. In esso infatti si polemizza contro questa stessa dottrina, immaginando l'epicureo quale un gaudente di un banchetto il quale gusta i più soavi cibi, prova i più raffinati piaceri della vista, dell'udito, del tatto. E questa è appunto (con colorito parodico più spiccato, e con rappresentazione più pittoresca) la figurazione che ci dà del suo epicureo Alcifrone.

Posto ormai in luce il valore dell'elemento della durata del piacere nella dottrina di Epicuro ; e mostrato che, non solo non è vero, come affermava stranamente il Diano, non esservene testimonianza alcuna, ma essere anzi questa una continua e imprescindibile esigenza dell'edonismo epicureo, come appare dai testi del maestro e dalle attestazioni antiche (persino da quelle polemiche), sarà opportuno dissipare il nuovo errore in cui cade il Diano, nelle ultime parole del periodo citato sopra, a p. 19, ove egli afferma che il valore dato alla durata dei piaceri sarebbe in contrasto con la *Massima capitale XIX*, in cui si dichiara che : « Il tempo infinito ha ugual copia di piacere del tempo finito, se di esso piacere si determinino giustamente i limiti con la ragione ».

Della dottrina di questa *Massima* mi sono occupato più volte, particolarmente nel commento di essa nel mio *Epicuro*, e nella mia opera recente,[64] determinandone esattamente la lezione e la dottrina.[65] Ora il Diano non si è accorto che qui Epicuro non mette in confronto la minore durata di un piacere finito con la maggiore durata d'un altro piacere pur finito, che appartengano entrambi al periodo limitato della nostra vita, bensì la durata, sempre necessariamente finita, del piacere concesso alla vita umana, con il desiderio, proprio della scuola platonica, dell' immortalità, onde esso piacere possa durare infinitamente. Desiderio a cui Epicuro obietta nella *Massima* seguente (la quale forma la dimostrazione della tesi di questa), che la carne, cioè il senso, per la sua natura irrazionale (in quanto non è profeta, come dicono gli psicologi moderni e non prevede fine alla sensazione), percepisce

---

[64] Parte II, p. 195 sgg.

[65] Vedi anche, a conferma di quanto già ne dissi, le fini osservazioni che fa ora il Mondolfo, riferendosi al mio articolo, in *Problemi del pensiero antico*, Bologna, Zanichelli, 1936, p. 219 sgg.

sempre come infiniti i limiti del piacere, e perciò non ha apprensione nessuna che venga a mancare quell'elemento della durata di esso piacere che è indispensabile per la felicità. L' intelligenza invece si rende ben ragione che il piacere della carne non può essere eterno e che ha un limite invarcabile nel termine della nostra vita. Ma sa pure che la saggezza, come dice ivi Epicuro, « *dà ordine a tutta la vita* », onde, sino a quando essa dura, sempre dura la felicità, ossia il piacere catastematico, l'atarassia, nè ha terrore alcuno di mali infiniti, perchè sa bene come dopo la morte non vi sia più possibilità alcuna di soffrire. Concetto riconfermato nella *Massima* che vien subito dopo (*Massima XXI*) ove si dice : « Chi si è fatta chiara ragione dei limiti della vita, sa essere agevole ciò che può detrarre il dolore di quanto ci manca [e perciò di ciò che basta a procurarci l'aponia e l'atarassia] e offrire *sicurtà alla vita intera* [assicurandoci l'atarassia *per tutta la durata della vita*] ».

Non vi è dunque dubbio alcuno che la dottrina di queste *Massime*, non solo non esclude che la durata dei piaceri (finchè duri la vita) sia un elemento importante, anzi necessario, per la felicità, ma l'afferma nel modo più perentorio ; dimostrando che il saggio può e deve esser sicuro che la sua atarassia potrà durare sempre, finchè duri la vita.[66]

---

[66] Di altre parti di questo medesimo articolo del Diano e di un precedente, mi occuperò in altri miei lavori epicurei, allorchè mi occorrerà chiarire nuove dottrine e dissipare nuovi errori ; perchè tante sarebbero le osservazioni da fare (come ognuno comprende da questo esempio presente) che mi porterebbero troppo in lungo. Osserverò solo qui un altro erroneo fraintendimento di quanto avevo scritto precedentemente su questa medesima *Massima IX*. Nel mio articolo citato dell'*Aegyptus*, 1933, p. 430 sgg., avevo riferite due altre testimonianze tratte da testi epicurei che dichiaravo espressamente essere solo « *affini* » (due volte ripetendo appositamente questa parola, a p. 430 *infra* e a p. 431 *supra*), perchè nessuno potesse fraintendermi. Orbene il Diano, pur riportando (p. 245 sgg.) *per esteso* quei miei periodi in cui dichiaravo che quelle testimonianze erano « *affini* » alle altre, o si illude o vuol far credere, che io abbia confuso le une testimonianze con le altre, e che abbia riferite quelle altre nuove come se riguardassero la stessa dottrina della καταπύκνωσις, e non una dottrina « *affine* ». La confusione è perciò tutta sua. Così pure è vero che riferendo la nuova testimonianza da me recata di Cicerone, *De fin.* 1, 16, 53, circa la « *plenior voluptas* » io parlai (p. 430) di piaceri « più continui e fitti », usando il plurale, mentre poi a p. 435 osservavo che in tutte le testimonianze sulla καταπύκνωσις si parlava sempre di *un singolo* piacere. Ma basta fare un po'di attenzione a ciò che dicevo, per vedere che io, di fatto, non mi contradicevo. Siccome citavo il testo latino che diceva chiaramente « voluptatem pleniorem », è chiaro che intendevo parlare del singolo piacere che volta a volta si prova ; e perciò parlavo di « più fitti piaceri », considerando quello stesso piacere

La *Massima IX* ci è apparsa dunque in tutta la sua chiarezza e importanza, ora che essa ha trovata conferma nella correzione da me introdottavi, e che sono dissipati gli errori in cui sono caduti gli interpreti, e nel medesimo tempo si son messe in luce alcune testimonianze mancanti all' Usener e alcune delle dottrine meno note e sinora non ben determinate dell'edonismo epicureo.

ETTORE BIGNONE.

---

nelle medesime situazioni ripetentisi. E cioè, nel caso specifico della « *tranquillità, di cui espressamente e nominatamente parlavo* (ἀταραξία), la medesima *atarassia*, di volta in volta. E se mia contradizione vi fosse stata, essa sarebbe stata evidentemente solo di parola, essendo il testo esplicito di Cicerone (che è quello che importa) *al singolare*. Quando poi il Diano scrive (p. 247): « come si fa a dire che *τὴν ἡδονήν*, *voluptatem* e *τοῦ ἡδομένου* indicano il singolo piacere? *ἡ ἡδονή* e *voluptas* così, come sono usati assolutamente, valgono: o la classe dei piaceri, o *τὸ ἡδόμενον*, ciò per cui ciascun piacere è piacere, o *τὸ ἥδεσθαι*; *il singolo piacere non c'è verso che lo possano indicare* », immagina lui che si tratti di un tale significato, ma appunto Epicuro nella *Massima IX* a cui il D. si riferisce (a p. 246), negli esempi che cita *immediatamente prima*, dice proprio *πᾶσα ἡδονή*, ogni *singolo piacere*, Damosseno, a cui pure egli ivi si riferisce, parla del singolo piacere del mangiare, e Alcifrone del contemplare voluttuosamente la danzatrice, e Cicerone della vita più tranquilla, cioè della *atarassia* che è un piacere sempre eguale e omogeneo.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE.

PLATONE, *Apologia di Socrate*. Traduzione, introduzione e commento di GIUSEPPE LOMBARDO. — Firenze, « La Nuova Italia » Editrice.

PLATONE, *Critone*. Traduzione, introduzione e commento di GIUSEPPE LOMBARDO. — Firenze, « La Nuova Italia » Editrice.

ALFRED KAPPELMACHER und MAURYS SCHUSTER, *Literatur der Römer bis zur Karolingerzeit*. — Potsdam, Akad. Verlagsgesellsch. Athenaion M. B. H.

THEODOR THOMANN, *Versuch über das dichterische des Kallimachos*. — Druck von H. Lauppjr in Tübingen, 1934.

TITO LIVIO, *Storie*. Libro XXI a cura di INES CAIMO. — Bologna, Cappelli.

EVARISTO BRECCIA, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*. Tomo II: *Monument de l'Egypte greco-rom.* — Bergamo, Officine dell' Istituto Italiano d'Arti grafiche, 1934.

CAMOENS E VIRGILIO.

La fortuna di Virgilio nel Medio Evo fu narrata dal Comparetti, per il Rinascimento abbiamo uno studio esauriente dello Zabughin,[1] che per altro si limita all' Italia, per l'età moderna siamo meno fortunati, però già si vanno da più parti raccogliendo le notizie necessarie e verrà certo chi sappia trarne una storia degna di tanto poeta. Non solo chi si accingerà a quest'opera dovrà fare lo spoglio delle edizioni, delle traduzioni, dei trattati, dei critici, ma soprattutto dovrà ricercare quale influsso Virgilio ha esercitato sui poeti moderni, da poeta a poeti.

Accenniamo a grandi linee i campi, dove l' influsso di Virgilio si è fatto più sentire.[2] Esso domina sovrano sulla poesia pastorale italiana ed europea. I poeti epici lo prendono a modello dal Camoens al Tasso, alla *Franciade*, al *Paradiso perduto*, ai *Martiri* di Chateaubriand. La poesia campestre tanto diffusa in Francia e in Inghilterra nel secolo XVIII risale alle sue *Georgiche*, ma soprattutto Virgilio contribuisce potentemente attraverso la scuola a formare il gusto classico. Persino i Romantici lo riconoscono per maestro, Vittore Hugo in Francia, il Manzoni in Italia. Il Manzoni ha scritto su Virgilio pagine immortali per freschezza e sicurezza di giudizio, e, da un libro di colloqui del Tommaseo[3] con lui, sappiamo quale studio egli consacrasse al grande poeta latino, di cui sapeva una gran parte dell'*Eneide* a memoria. Pure gran parte dell'*Eneide* a memoria sapeva suo genero G. B. Giorgini. Lo ricordo all' Università di Pisa nel 1902. Egli veniva accompagnato da un servo, perchè cieco, si sedeva nei banchi accanto a noi scolari, e a qualsiasi punto cominciasse la lettura, egli ci seguiva recitando i versi latini a memoria.

Solo nell' Ottocento il rinato amore per la poesia popolare, o

---

[1] Vl. Zabughin, *Virgilio nel Rinascimento italiano*, Bologna, 1921-23.
[2] A. Bellessort, *Virgile après sa mort* (*Révue Hebd.*, 1919, fasc. 37).
[3] N. Tommaseo, *Colloqui col Manzoni*, Firenze, 1929.

meglio per quella che si credeva tale, e la passione per Omero velarono un poco la sua fama. Napoleone gli rimproverava di aver descritto battaglie senza averne mai vista alcuna. In Germania lo attaccò il Niebuhr, poi venne l'analisi spietata dei critici, che smontarono a poco a poco la meravigliosa macchina dell'*Eneide*, pur professando al poeta il dovuto rispetto. Si leggano come esempio di questa critica demolitrice le introduzioni del nostro Sabbadini ai libri dell'*Eneide*, da lui commentati. Il corifeo dei romantici Federico Schlegel [4] lo ammira come poeta della natura, tanto nelle *Bucoliche* che nelle *Georgiche*, ma non trova di bello nell'*Eneide* che il sentimento nazionale romano. « Oh ! — egli scrive — se non avesse ravvolta nell'estrania forma del poema didascalico alessandrino quella magnifica poesia della natura, tanto utile a Roma divenuta oramai pacifica, e veramente domestica all' Italia nel suo spirito e nel suo contenuto, e avesse introdotto le sue opinioni e i suoi sentimenti riguardanti la vita campestre, l'agricoltura nella sua grande opera, la quale doveva essere applicata all'antica storia patria ; dandoci così un' immagine estesa e compiuta del prisco vivere italico ! ».

Curioso sforzo di fantasia di un critico, che pretende risalire i tempi e vorrebbe che un poeta romano del primo secolo avanti Cristo avesse indovinato i suoi gusti di critico del secolo XIX ! Ammira per altro anche lo Schlegel la prima parte dell'*Eneide*, in cui Virgilio tanto felicemente annoda l'origine di Roma colla pomposa tradizione troiana, ma trova che la parte italica del poema è troppo al di sotto di quella troiana. Nè qui si ferma, ma giudica « che l'arte di Virgilio è disuguale sì nella rappresentazione come nella lingua e massime poi nella disposizione di tutta l'opera ».

Di queste critiche nulla sapevano e di questi difetti non s'erano mai accorti i letterati del Rinascimento, che considerarono Virgilio loro maestro nel poema epico, dal Petrarca al Tasso. Anzi in questa età si arrivò a questo bel risultato, che, quando fu studiata e ammirata la *Poetica* di Aristotele, le regole del poema epico furono quelle stabilite dallo Stagirita, ma i poemi epici furono composti non secondo il modello di Omero, ma secondo quello di Virgilio.

Il grande paladino di Virgilio nel Rinascimento fu lo Scaligero.[5] « Il poeta, — egli pensava — crea un'altra natura e altri avvenimenti,

---

[4] F. De Schlegel, *Storia della Letteratura*, Milano, 1857, p. 99 sgg.

[5] I. E. Spingarn, *La Critica letteraria nel Rinascimento*, Bari, 1905, p. 129.

come se fosse anch'egli un dio. Virgilio in ispecie ha creata una seconda natura e di tal bellezza e perfezione, che il poeta, piuttosto che mettersi in contatto colla vita reale, può ricorrere alla seconda natura, creata da Virgilio, per la materia da imitare ». Dovendo imitare imiterete a norma di un'altra natura, cioè Virgilio : « In Virgilio come nella natura si trovano i particolari più minuti, che riguardano la fondazione e l'amministrazione delle città, il maneggio delle armi, il comando degli eserciti, la costruzione e il governo delle navi, infine i segreti di tutte le arti e di tutte le scienze ». Non si poteva andar più in là nella glorificazione del poeta romano.

Nè meno entusiasta di Virgilio si dimostra il Tasso nei suoi *Discorsi del Poema eroico*, dove si tratta di conciliare i precetti di Aristotele e il modello della *Eneide* e le esigenze letterarie del tempo. Nella età del Tasso e del Camoens i poeti si rivolgevano a un pubblico colto, di cui dovevano rispettare il gusto e la dottrina, si rivolgevano a quel pubblico che il Castiglione ha così ben ritratto nel *Cortegiano*. Si capisce quindi che spiriti siffatti, raffinati e culti, gustassero di più l'arte squisita di Virgilio che la divina immediatezza di Omero, e ancora nel Seicento il Tassoni troverà in Omero mille difetti e persino scempiaggini.

A questo bisogna pensare per capire come gli uomini di quell'età potessero anteporre il cantore di Enea a quello di Achille. Omero è più vicino alle epopee primitive. Chi ammira le canzoni di gesta, il cantare del *Cid*, i *Nibelunghi*, può anche capire la grandezza di Omero, ma nel Cinquecento queste produzioni popolari erano considerate rozze e poste in dimenticanza dai dotti, perchè prive del soccorso dell'arte e il gusto raffinato dallo studio dei capolavori classici aveva ben altre esigenze.

Luigi di Camoens, il poeta nazionale del Portogallo, tiene tra i seguaci e imitatori di Virgilio nel Rinascimento il primo posto accanto al nostro Tasso. Il destino che per tanti rispetti doveva avvicinarlo a questi e a lui accomunarlo nella sventura e nel dolore,[6] volle che ambedue i poeti creassero nella *Gerusalemme* e nei *Lusiadi*, i due più bei poemi che l'*Eneide* avesse mai ispirato, e, cosa curiosa, riuscì a loro quello che non riuscì ai poeti latini dell'età argentea, tanto più vicini a Virgilio, cioè a Valerio Flacco, a Stazio, a Silio Italico e che non riuscì nemmeno al Petrarca. La spiegazione del fatto va cercata non solo

---

[6] G. A. Maggi, *Vita di Luigi di Camoens*, in *I Lusiadi*, traduz. di Felice Bellotti, Milano, 1862 e A. Farinelli, articolo *Camoens*, in *Enciclopedia Treccani*.

nel genio dei due poeti, ma in una certa qual somiglianza e proporzione tra i soggetti da loro scelti e l'età in cui vissero. Come la storia romana e la sua grandezza è il vero soggetto dell'*Eneide*, così la materia dei *Lusiadi* è la storia del Portogallo e l'esaltazione della Cristianità nella lotta contro il Turco è l'argomento della *Gerusalemme* e tutti e tre i poemi contengono una gesta di oltremare. In altri termini la storia contemporanea appassiona l'animo di tutti e tre i poeti, anche se essi narrino di avvenimenti remoti nel tempo e nello spazio. Tutti e tre scrivono in una età, in cui la vera poesia popolare anonima è morta, ma non è morta la passione per i fatti eroici. Tutti e tre sono poeti colti, hanno cioè frequentato a lungo le scuole, letto e studiato i modelli antichi e imparato a frenare il volo dell' immaginazione col freno potente dell'arte.

I confronti tra Virgilio e il Camoens riescono particolarmente interessanti. Quelli col nostro Tasso sono già noti e furono abbastanza studiati. Per il Camoens si occupò della questione I. M. Rodriguez, nel suo studio sulle fonti dei *Lusiadi*, i cui risultati si trovano in parte nel commento del Del Silva Dias.[7]

Si propose il Camoens di narrare in un poema la scoperta delle Indie Orientali, fatta da Vasco de Gama, la più grande scoperta dei tempi moderni, dopo quella dell'America, ma non solo questo si propose, chè volle nel suo poema illustrare la storia gloriosa del suo popolo, giunto allora all'apogeo della sua potenza. Chi non vede l'affinità di questo duplice assunto con quello dell'*Eneide* ?

A un'ardita navigazione per mare dell'eroe principale si associa la storia di tutto un popolo. Vasco de Gama porta sulle sue navi la fortuna del Portogallo, come Enea sulle sue i Penati di Troia e il futuro destino di Roma. La somiglianza del soggetto, anche se Virgilio non fosse stato allora il modello naturale di ogni poeta epico, avrebbe spinto il Camoens verso la imitazione dell'*Eneide*.

Il Camoens era un umanista nel vero senso della parola. Conosceva bene i classici latini non solo i maggiori, ma anche i minori. Un suo biografo tedesco, lo Storck, sostiene che egli conosceva anche le *Notti attiche* di Aulo Gellio. Dell'*Eneide* era talmente imbevuto, che qualche volta per imitare il verso latino in portoghese riesce persino oscuro e frequentissimi sono in lui i latinismi. Della letteratura greca conosceva Omero e Plutarco non sappiamo se nella lingua originale,

[7] Luis de Camoens, *Os Lusiadas*, commentados por A. Epiphanio da Silva Dias, 2ª ediz., Porto, 1916.

ma è più probabile che li conoscesse per via di traduzioni. Gli erano inoltre familiari le *Sacre Scritture*, e, quanto a teologia, sapeva quello che un cattolico dei suoi tempi poteva sapere. Conosceva anche bene i poeti italiani. Il Petrarca era il suo poeta favorito.[8] Tra le opere di erudizione, di cui si serve, notiamo le *Genealogie* del Boccaccio, il *Dictionarium poeticum* del Tormentino, *L'Officina* di Ravisio Textor, i *Lectionum Antiquarum libri* di Celio Rhodigino. Tra i libri di storia, da lui conosciuti, notiamo la *Historia rerum ubique gestarum* di Enea Silvio Piccolomini, il *Catalogus annorum et principum* di Valerio Ryd, il *De vita ac gestis summorum pontificum* del Platina, le *Rhapsodiae* del Sabellico, i *Commentariorum libri* di Raffaele Maffei di Volterra, le *Historie del mondo* del Tarcagnota. Per la storia del Portogallo si servì delle cronache allora manoscritte di Duarte Galvaon, Rui de Pina e Fernando Lopez e delle storie di Castagneda e Giovanni de Barros.

Meno vasta pare che fosse la sua cultura nel campo della scienza. Sua fonte principale pare che fosse una enciclopedia, comune ai suoi tempi, la *Margarita Philosophica*. Certo consultò opere di cosmografia e di viaggi, e per questi conobbe la celebre raccolta del Ramusio.

Il Camoens studiò del resto alla celebre Università di Coimbra. Gli studi umanistici in Portogallo si erano iniziati nella seconda metà del secolo XV per merito di due principi, il reggente Don Pedro e la regina Eleonora, moglie di Giovanni II. Gli statuti del Collegio di Santa Cruz in Coimbra asserivano esser cosa ignominiosa per qualsiasi scolaro l'usare altra lingua che il greco ed il latino, e questa cultura era a Coimbra in pieno fiore ai tempi del Camoens.

Come Virgilio il Camoens arrivò all'epica per ultimo, dapprima si distinse come poeta lirico. Anima triste e malinconica, nell'amore sentito misticamente e nel vivo sentimento delle bellezze della natura cercò il primo sfogo alla sua vena poetica, cantando l'amore ispiratogli da una donna, Caterina de Atayde, conosciuta alla Corte;[9] poi il desiderio di scrivere un poema, che celebrasse la storia della sua Patria e insieme una delle più grandi imprese della Cristianità, si impadronì di lui e lo occupò tutto. Nella sua vita agitata i suoi *Lusiadi* lo accompagnarono sempre, nell' India lontana, a Macao nella Cina. Come Ce-

---

[8] A. Pellizzari, *Camoens e Petrarca*, in *Portogallo e Italia*, Napoli, 1914.

[9] Ora si propende a credere che fosse l'infanta Donna Maria; vedi G. Le Gentil, *La Littérature Portugaise*, Paris, 1935, p. 71; e Mendes Dos Rimedios, *Camoens e o Ideal de Su Obra*, Lisboa, 1924, p. 15.

sare i suoi *Commentarii* ad Alessandria, così egli salvò il suo poema da un naufragio alle foci del Mekong, quando da Macao tornava nell' India. Anche qui egli offre qualche spunto di somiglianza col poeta latino.

Anche questi effonde la sua anima malinconica nelle *Bucoliche* e nelle *Georgiche*, si rifugia cioè in un mondo ideale e convenzionale prima e poi nel seno riposante della natura, per assorgere infine alla visione storica degli avvenimenti umani. La natura ci sarà in ambedue i poemi, tanto nell'*Eneide* che nei *Lusiadi*, ma farà da sfondo, più ricca, più invadente nei *Lusiadi*, non meno bella e viva nell'*Eneide*, ma il Camoens ebbe su Virgilio il grande vantaggio di aver visto coi propri occhi quei mari e quei fenomeni straordinari che egli descrive con tanta efficacia, di aver durato per lunghi mesi quelle aspre navigazioni, di cui sospira la fine per sè e per i suoi eroi. Virgilio viaggiò sì per l'Adriatico e per la Sicilia, ma da erudito, non da marinaio, e, quando voleva recarsi in Grecia sui luoghi stessi percorsi dal suo Enea, la salute gli mancò e dovette tornare in patria. L'*Eneide* era compiuta senza che il poeta avesse navigato per quel mare Egeo, che fa percorrere dal suo Enea.

Sia ai tempi di Virgilio che a quelli di Camoens il poema epico rappresentava il genere più perfetto della letteratura; non si può quindi, senza peccare di anacronismo, rimproverare ai due poeti di averlo tentato, tanto più ora che il giudizio dei secoli ha approvato con una costante ammirazione le loro opere.

Ambedue i poeti si trovarono ad affrontare le stesse difficoltà. La materia epica era data dalla tradizione; come conciliarla colla verità della storia? Essa andava vivificata coll'artificio del meraviglioso; la magica bacchetta della fantasia doveva trasformare la greggia materia storica e farne un poema; come riuscirvi? Essi scrivevano per animi sensibili e delicati; come toccare questa corda del pathos, estranea all'epica primitiva, ma tanto ricercata nell'epica dotta? Ambedue superarono egregiamente la prova. Gli artifici sono i soliti, ma trattati da grandi poeti.

Enea, buttato dalla tempesta sulle coste d'Africa, e accolto dalla regina Didone, le narra in un banchetto l' incendio di Troia e la sua ardita navigazione, poi scende agli Inferi e da Anchise ha la predizione dei futuri destini di Roma e impara a conoscere i futuri eroi della storia romana. Giove stesso, agli inizi del poema, rivelerà a Venere i destini del popolo romano.

Vasco da Gama, l'eroe portoghese, sbarca dopo varie peripezie,

tra cui la tempesta, a Melinde ed espone al capo di quella regione, il grande quadro della storia del Portogallo, e, come Vulcano sullo scudo di Enea incide le grandi imprese di Augusto, così Paolo de Gama, fratello di Vasco, spiegando al Catual le pitture storiche sulle bandiere della nave ammiraglia, compirà il quadro della storia portoghese, e, quando i Portoghesi saranno sulla via del ritorno, spunterà dal mare un' isola meravigliosa, piena di ogni allettamento, e una dea predirà a Vasco e ai suoi gli avvenimenti futuri, e anche prima il re degli Dei rivelerà a Venere le glorie, che attendono la gente lusitana.

L'accordo adunque nelle linee generali dei due poemi è evidente e fu da un pezzo rilevato. Anzi la paziente indagine dei critici si è soffermata sui singoli passi che il Camoens prese da Virgilio, e non son pochi, ma non è questo, a mio parere, il punto principale di contatto tra i due. Esso sta piuttosto in un consenso di anime, in una penetrazione di spiriti, per cui il Camoens ha sentito non solo l'arte, ma l'anima di Virgilio e gli si è avvicinato. Il « sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt » del poeta latino potrebbe, a mio parere, esser messo come epigrafe al poema dei *Lusiadi*, e pure con questo senso intimo della caducità delle umane vicende, quanto amore di gloria, quanto orgoglio nazionale, quanta sincera ammirazione per ciò che è grande, forte, magnifico !

Come Virgilio si riporta con devozione ai primi tempi della storia e vede l'umile Italia, il *Latium Vetus*, i primi inizi di quel grande impero, che sarà l' impero di Roma, così il Camoens risale alle origini della storia del Portogallo. Sullo sfondo variopinto dell' Europa, quale appariva a un uomo del secolo XVI, quasi vertice dell' Europa stessa, appare il regno lusitano, regno, che, come Dio giusto volle, prosperò nelle lotte contro i Mori, li cacciò d' Europa e li aggredì nella stessa Africa. Qui il poeta s' interrompe ed esclama :

Esta he a ditosa patria minha amada
a qual se o Ceo me dà que eu sem perigro
torne con esta impresa ja acabada,
Acabase esa luz alì commigo.
Esta soi Lusitania, derivada
da Luso e Lysa que de Baccho antigo
filhos seraon, parece ou companheiros
e nella entaon os incolas primeiros.[10]

---

[10] II, 21. Per il sentimento patriottico del Camoens nei Lusiadi vedi anche Loiseau, *Histoire de la Litterature portugaise*, Paris, 1886, p. 202.

Così coll'aiuto di una tradizione erudita, che risale a Plinio il vecchio,[11] il Camoens riallaccia al mondo divino l'origine della sua gente. Dice infatti Plinio : « Lusum enim Liberi patris ac Lysam cum eo bacchantem nomen dedisse Lusitaniae ». Più bella occasione il poeta non poteva trovare per riunire al mondo mitico degli dèi l'origine della sua gente, e per introdurre nel poema l'elemento del meraviglioso, come ai suoi tempi si esigeva e non senza ragione. Era questo un elevare la materia storica. Anche le principali famiglie aristocratiche vantavano allora leggendarie origini, basate per lo più su illusorie affinità etimologiche dei loro nomi. Anche Virgilio per mezzo del mitico Iulo aveva riconnesso la *gens Iulia* alla famiglia di Enea e con Venere.

Questo intervento di divinità pagane in un poema cristiano fu aspramente rimproverato da chi non tenne abbastanza conto dei tempi e dei gusti dei letterati, quando furono scritti i *Lusiadi* : « L' intervento dell' Olimpo pagano nell'azione dei Lusiadi è costante ; non per la ragione pietistica sovente proclamata, ch'esso sia indecoroso in un poema cristiano, esaltatore della Fede ; ma per una più intima ragione di carattere estetico ; gli dèi di Camoens non sono figure retoriche o simboli o personificazioni di forze oscure o perverse ; ma vere e proprie divinità ; divinità però cui nessuno crede ; non il lettore, non il poeta, non i personaggi del poeta ; esse stesse non credono in sè, tanto è vero che al principio del secondo canto si può assistere al grottesco di Bacco, trasformato in sacerdote cristiano ed intento ad elevare un altare al verace Dio ; onde sono divinità assurde e illogiche, ed elementi estranei non soltanto razionalmente, ma anche poeticamente ».[12] Così Silvio Pellegrini. Par di sentire i giudizi dei critici sul mondo divino dell'*Eneide* definito un mondo di dèi di cartapesta, a cui Virgilio epicureo non credeva e tanto meno credevano i suoi lettori. D'altra parte proviamoci a togliere questo elemento divino e la favola dell'*Eneide* non regge più. Tanto Virgilio quanto Camoens erano perfettamente consapevoli che scrivere un poema epico era cosa ben diversa che verseggiare una storia. Per scrivere un poema bisognava, per così dire, portarsi in un altro piano, veder le cose da un punto di vista più elevato, conoscere anche quello che la storia non conosce, fare entrare in giuoco forze misteriose, in altri termini associare alla

---

[11] *Nat. Hist.*, III, 8.

[12] Luis de Camoens, *I Lusiadi*, a cura di Silvio Pellegrini, p. 8, Torino, 1934.

storia la favola, la finzione. Il Tasso avvertiva nei *Discorsi del Poema eroico* [13]: « Scelta la materia il poeta dovrà darle forma e disposizione poetica », ora « quello che principalmente costituisce e determina la natura della poesia e la fa dall' istoria differente, non è il vero, ma il considerar le cose non come sono state, ma in quella guisa che dovrebbono essere state, avendo riguardo piuttosto all'universale che alla verità dei particolari; prima di ogni altra cosa deve il poeta avvertire se nella materia, che egli prende a trattare, sia avvenimento alcuno, il quale, altrimenti essendo succeduto, fosse più meraviglioso e verisimile o per qualsivoglia altra ragione portasse maggior diletto, e tutti i successi, che siffatti troverà, cioè che meglio in un altro modo potessero essere avvenuti, senza rispetto alcuno o di vero o d' istoria, a sua voglia muti e rimuti, ordini e riordini, e riduca gli accidenti delle cose a quel modo che egli giudica migliore, mescolando il vero col finto, ma in guisa che il vero sia il fondamento della favola ». Il Tasso riassume qui bene ed egregiamente le idee dominanti al suo tempo circa l'uso del meraviglioso nel poema eroico. Per venire al caso pratico: scoppia una tempesta, essa può essere interpretata come un puro fatto naturale o come una vendetta degli dèi irati; quale delle due interpretazioni è più conforme alla natura dell'epica? Certamente la seconda; ecco perchè, dietro il fatto naturale, di per sè banale, il poeta vede l'opera di potenze benefiche o maligne, che reggono i destini umani. La fantasia apre così le porte di un altro mondo, chiuso purtroppo con sette sigilli ai critici, che vogliono giudicare di poesia, senza avere l'anima di poeti.

Ora che il fare entrare in scena questi esseri soprannaturali riesca meglio nelle età primitive, più vicine alla creazione stessa del mito, che non alle età progredite, è vero. Omero è in ciò più grande di Virgilio. Appunto rispetto agli dèi di Omero, gli dèi di Virgilio fanno cattiva figura, ma non per questo si deve condannare tutto il meraviglioso dell'*Eneide*. Il Camoens aveva in questo un vantaggio su Virgilio. Egli ci trasportava in mari ignoti, in terre sconosciute, la sua fantasia aveva libero giuoco. Una volta sola egli si abbandona veramente ad essa e crea il mostro Adamastor.

Nel canto quinto dei *Lusiadi* Vasco di Gama narra come, giunto coi compagni all'estremità dell'Africa, vedesse apparire dinanzi a sè un mostro, il gigante Adamastor, mitica personificazione del Capo delle Tempeste, chiamato poi Capo di Buona Speranza. Sul modello

[13] T. Tasso, *Discorsi del poema eroico*, discorso III, p. 91, Milano, 1824.

di Ovidio canta il Camoens la trasformazione del gigante, figlio della Terra, in monte, per amore di Tetide, e nella sua creazione senti l'eco lontana virgiliana degli amori di Polifemo e Galatea.

Ma dove la fantasia del Camoens si dispiega in tutta la sua pompa e dove senti l' influsso di Virgilio non poeta epico, ma poeta bucolico, è nel canto nono. I Portoghesi sono sulla via del ritorno. Venere per ristorarli di tante fatiche, fa apparire in mezzo al mare un' isola deliziosa, ove essi sono accolti da Teti e dalle ninfe. Il poeta descrive l' isola e i suoi allettamenti con tutti i ricordi dei classici poeti e specialmente di Ovidio, e immagina poi che durante un convito offerto da Teti ai Portoghesi una ninfa canti le future imprese dei Portoghesi in Oriente.

Queste finzioni, queste creazioni della fantasia, lungi dall'essere un'aggiunta inutile, sono quelle che fanno dei *Lusiadi* un poema e non una cronaca in rima. Ciò era vero ai tempi del Camoens ed è vero anche per noi.

Resta l'obbiezione della confusione di divinità cristiane e di divinità pagane, essa urta il nostro senso critico, ma era perfettamente naturale ai tempi del poeta. Ben avverte lo Zabughin: « La civiltà classica vive nella mentalità quotidiana dei popoli d' Europa sino al trionfo del Barocco, solo allora ci accorgiamo di un distacco voluto e talvolta violento. Solo allora essa civiltà viene espulsa dalla vita e relegata nella scuola. Non certo ad un tratto; a gradi, ma con inesorabile progressione. Prima di codesta vittoria del Barocco l'anima classica viveva rigogliosamente in tutta la Cristianità. Aveva dei periodi di assopimento e di gagliardo risveglio, ma non svaniva mai del tutto ».[14]

A questo connubio, a questa fusione non si sottrae il Camoens, come non si sottraggono nei loro poemi sacri il Sannazzaro e il Vida, come non si sottraggono Raffaello e Michelangelo.

Il Camoens era perfettamente d'accordo colle idee del suo tempo; quando cercava il meraviglioso nella mitologia antica, sapeva di far appello a un mondo familiare ai suoi lettori. Gli capita per altro di lasciarsi prender la mano dalla fantasia e così, per esempio, fa che nel canto X, v. 119, Teti si scagli contro i membri del clero cristiano, che non sanno pregare come si deve. Così si spiega come fra Bartolomeo Ferreira, incaricato di esaminare, come inquisitore, l'opera del Ca-

---

[14] N. Zabughin, *Storia del Rinascimento cristiano in Italia*, Milano, 1924, p. 3.

moens, prima che fosse pubblicata, desse parere favorevole, dichiarando di non avervi trovato nulla di scandaloso, nè di contrario alla fede cristiana e ai buoni costumi. Quanto poi agli dèi pagani egli osserva che tutti gli dèi delle genti sono demonî («Omnes dii gentium daemonia» (Salmo 95, 7). Questo nel 1572. Più tardi però dovette riconoscere di essere stato troppo largo e nel 1584 fece pubblicare un'altra edizione riveduta e corretta. Lo spirito della Controriforma si faceva sentire e lo seppe il Tasso.

Non solo per altro nell'economia generale del poema, nell'artificio di legare la storia e la leggenda, nell'uso del meraviglioso, nell' intervento degli dèi, il Camoens ricorda Virgilio, ma anche nel *pathos*.

Virgilio ha interrotto il racconto della gesta di Enea coll'episodio dell'amore e della morte di Didone, mirabile per molte ragioni, ma soprattutto per il *pathos* dell'eroina, egli è sceso ben addentro nello studio dell'anima femminile e ha trattato da par suo il tema della donna sedotta e abbandonata, persino la figura del pio Enea ne è stata scossa, e un'ombra è scesa su di lui, che i critici si affannarono indarno a togliere. Si potrà giustificare Enea, anche compiangerlo, ma non si riuscirà mai a renderlo simpatico in questo suo modo di agire verso l' infelice regina. Anche il Camoens, nel libro III, ha inserito l'episodio pietoso di Ines de Castro. Ines, discendente da una illustre famiglia castigliana, quella dei Castro, accompagnò in Portogallo Costanza, fidanzata al futuro erede al trono Don Alfonso, come dama di campagnia. L' infante Don Pedro s' innamorò di lei, e poi la sposò segretamente. Venuta la cosa agli orecchi del re e dei suoi consiglieri, si temette che l' influenza di Ines, castigliana, e dei suoi parenti, potesse essere una minaccia per l' indipendenza del Portogallo e perciò Ines fu condannata a morte.

Il re per altro già si commoveva alla sua sorte, ma il popolo inferocito la massacrava. Al misero Don Pedro, divenuto re, non rimaneva che l'amara gioia della vendetta. Il Camoens ha fatto di Ines una dolcissima figura di sposa e di madre. La sua tenera e delicata bellezza brilla sotto le spade degli uccisori. Le sue parole al re sono semplici, nobili e fiere, e commuovono profondamente. Si sente che il poeta ha vissuto lo strazio della povera Ines.

Mentre però il *pathos* virgiliano nell'episodio di Didone ci porta assai vicino alla tragedia, quale la intesero i Greci e specialmente Euripide, quello di Camoens inclina all'elegia e all'ecloga pastorale. Didone ha un'anima virile, Ines è dolcemente femminile. La maternità circonda la sua morte dell'aureola del martirio. Il Camoens si è

ricordato più della Cassandra virgiliana che della Didone. Come Cassandra Ines ha le mani legate dietro il dorso, e parla levando i begli occhi al cielo.

Ma non è mio compito ora cercare i punti di contatto o le reminiscenze, ma bensì fissare quello che più importa, le grandi linee, per cui Virgilio ha agito sul Camoens e la ricerca del *pathos* va posta tra queste.

Lo Zabughin parlando della fortuna di Virgilio nel Rinascimento scrive: [15] « Gli epici aulici del '400 tolgono da Virgilio non solo la nuova forma, gli ornamenti, gli artifici, ma anche l' intonazione generale, il patriottismo latino e italico, il concetto del soprannaturale, inasprito da un cotal lievito di fatalismo astrologico, che era il meno cristiano dei concetti filosofici del Rinascimento ». Possiam dire che il Camoens era su questa via; anche l'astrologia non manca, ma in più vi era tra lui e Virgilio un consenso spirituale che gli permise di fare non opera di volgare imitazione, ma una vera e propria opera d'arte. Trova poi lo Zabughin [16] che i monumenti più caratteristici dell' imitazione virgiliana nel Rinascimento sono in Italia la *Cristiade* del Vida e la *Gerusalemme* del Tasso, e sta bene per l' Italia, ma, se allarghiamo il nostro sguardo oltre le frontiere e consideriamo tutta la Romania come un unico campo, dove, con lingue diverse, si propaga la stessa cultura e lo stesso spirito, vediamo che accanto alla *Gerusalemme* meglio che la *Cristiade* vanno posti i *Lusiadi*.

Questo aveva visto il capo dei critici romantici, Federigo Schlegel: [17] « Come i soavi olezzi rallegrano il navigante, annunziandogli la vicinanza delle Indie, così spira un vivo e inebbriante profumo anche da questo poema (i *Lusiadi*), ideato sotto il cielo dell' India e pieno di uno splendore meridionale; e, benchè sia semplice nella lingua, severo nel disegno e nella disposizione, pure nel colorito e nella pienezza della fantasia sorpassa di lunga mano l'Ariosto, a cui potrebbe anche rapir la corona ». L'ultima parte di questo giudizio è errata. I Romantici potevano capire meglio il Camoens e il Tasso che l'arte così classica e misurata dell'Ariosto, e a ragione il Pellegrini trova che il paragone tra i *Lusiadi* e l'Ariosto non è possibile nè lecito. Ma non siamo con lui quando egli giudica che « la bellezza dei *Lusiadi* è frammentaria, fatta di frasi, di singoli versi, di parole isolate, che

[15] Op. cit., I, p. 301.
[16] Op. cit., II, p. 73 sgg.
[17] Op. cit., I, p. 285.

rilucono come gemme in un men nobile intarsio ». Nei *Lusiadi* spira per noi lo spirito guerriero e avventuroso del Portogallo, scopritore e conquistatore delle Indie, spira l'ardore della Fede. La storia s' innalza a dignità di poema, grazie al magistero dell'arte e al modello del grande poeta latino.

Un giudizio quindi sui *Lusiadi* che non tenga conto dell' influsso virgiliano e delle idee del Cinquecento sul poema epico non può essere che errato. Lo Schlegel si è lasciato guidare piuttosto da quanto di nuovo i *Lusiadi* portano nella letteratura europea, lo ha colpito soprattutto l'elemento esotico. Altri troverà nei *Lusiadi* persino l'eco lontana dei grandi poeti dell' India,[18] ed è certo una illusione. Non nell' India i *Lusiadi* trovano la loro spiegazione, ma nella nostra antica e gloriosa cultura latina e umanistica, su cui raggia la luce grande di Virgilio.

A. M. Pizzagalli.

---

[13] G. A. Maggi, op. cit., p. 394.

CARATTERISTICHE E MOTIVI ORAZIANI.

Non mi pare superfluo nè fuor di luogo, quando l' Italia si accinge a celebrare il secondo millennio d'uno dei suoi più grandi scrittori, tentar di rappresentarci un'altra volta e di fissare alcuni elementi caratteristici dell'uomo e del poeta, non già con l' intento di esaltarlo o di deprimerlo, ma soltanto con quello di procurare che l' imagine di Lui, la quale da qualche recente pubblicazione potrebbe riuscire alterata, risulti ancora chiara e reale, come ce l'eravamo foggiata col lungo studio e col grande amore. A questo fine, più che compulsare gli innumerevoli biografi e critici anche arguti e geniali, gioverà forse indagare e scrutare con cura nell'opera sua, nella quale meravigliosamente ma esclusivamente Egli vive.

I. — La modestia delle origini e la famiglia.

È nota la modestia, anzi l'umiltà dei natali d'Orazio, che era figlio di un liberto. Di questa bassa condizione della sua famiglia egli parla spesso dando a vedere di non curarsene affatto (*Odi*, II, 20ª, vv. 5-6, III, 30ª, v. 12 ; *Sat.*, I, 6ª, vv. 6, 45 sg., 58, 64, 71, 86, 91 ; *Epist.*, I, 20ª, v. 20), ma ch' ei fosse in ciò sempre e interamente sincero non oserei affermare. Gli antichi, salvo trascurabili eccezioni, non arrivarono mai ad astrarre completamente dalle origini e dalla discendenza delle persone, e Orazio stesso fu ben lungi dall'ammettere l'uguaglianza di tutti gli esseri umani quanto alla stirpe e al lignaggio. Si veda per esempio il disprezzo che dimostra verso il villan rifatto nel IV epodo (vv. 5-6) :

> Passeggia pur superbo del tuo gruzzolo :
> *Sorte il natal non cambia !*

Per il Nostro non solo gli schiavi, ma anche i liberti sono da riguardarsi come esseri inferiori. Egli approva Mecenate il quale non fa differenza fra l'uomo di chiari e quello d'oscuri natali, *purchè* — bene inteso — *sia ingenuus* (*Sat.*, I, 6ª, vv. 7 sg.), ossia non soltanto libero, ma nato in condizione di libertà. E di Mecenate egli vanta l' illustre prosapia e l'appartenenza all'ordine equestre in questo luogo stesso (vv. 1-4), e in molti altri, per esempio, oltre al troppo noto principio

dell'ode prima del I libro (*Mecenate progenie d'avi principi*), nel libro III, ode 16ª, v. 20 e ode 29ª, v. 1. E nell'ode 17ª dello stesso libro egli crede di compiacere all'amico Lamia ricordando diffusamente i nobili natali di lui:

Elio, di Lamo vetusto nobile
Stirpe (chè i Lamii primieri voglionsi
Da lui nomati e negli annali
Memori tutta di lor la schiatta),

Da quell'antico tu prendi origine,
Che ampio-regnante le mura dicesi
Di Formia aver tenuto primo
E il Garigliano che di Marica

Nel lito ha foce....[1]

Per ciò sarei indotto a credere che, quando dichiara baldanzosamente le sue umili origini, egli voglia anche un po' *mettere* — come si suol dire — *le mani avanti*, parlando con disinvoltura di cosa ch'egli sapeva non potersi nascondere, ed esser nota a tutti:

Ora ritorno a me figliuolo di padre liberto,
Cui rodon tutti col dirmi 'figliuolo di padre liberto'.[2]

Gli invidiosi e i maligni, i quali non mancan mai, di questa sua origine libertina ne avevan fatto, si vede, una specie di ritornello che andavan cantando per le strade e per i crocchi ed egli sembra voler dir loro: *La so a memoria sì la vostra canzone e me ne infischio.*

Ma, se possiamo supporre ch'ei non fosse in realtà interamente insensibile e indifferente alle voci che gli rinfacciavano l'umiltà delle origini, nessun dubbio d'altra parte sussiste ch'egli non sia perfettamente sincero quando respinge con indignazione il sospetto che sia malcontento della famiglia nella quale il destino l'aveva fatto nascere, e di questa dichiarazione solenne gli va data ampia lode. Udiamolo sempre nella satira 6ª del I libro:

Non già, come tanti che dicono non aver colpa
Se genitori sortirono oscuri e d'origine impura,
Sì vo' difendermi anch' io.

E subito dopo (vv. 93-97) a riprova afferma che se per concessione di natura fosse lecito scegliersi da sè i propri genitori, egli non li vorrebbe diversi dai suoi.

---

[1] La versione metrica di talune odi, che qui si leggerà, presenta qualche variazione da quella che ho pubblicato parecchi anni or sono (Venezia, Fuga, 1910-12). Le versioni riferentisi ad altre opere d'Orazio sono quasi tutte inedite.

[2] *Sat.*, I, 6ª, vv. 45 sg.

È notevole ch'egli parla in questi versi di *ambidue i genitori*. Perchè non mancò chi dalla circostanza ch'egli non fa mai espressa menzione della madre, mentre e in questa medesima satira e nella 4ª dello stesso I libro si estende a decantare i pregi e le benemerenze del padre, volle trarre deduzioni cervellotiche e arbitrarie sulla condizione e sulle qualità della madre. Nè credo occorra neppur supporre che questa sia venuta a mancare ad Orazio nei primi anni della vita. Se il poeta non enumera speciali benemerenze della genitrice, non è da farne meraviglia. Al suo tempo non era costume che le madri avesser gran parte nell'allevamento e nell'educazione dei figli, specialmente dei maschi, e le Cornelie, le Aurelie, le Azie e le Procille erano rare.[3]

II. — L' ISTRUZIONE E L' EDUCAZIONE MORALE.

Orazio non sembra entusiasta dell' istruzione ch'era impartita al suo tempo, e quando ha occasione di nominar le scuole, non ne parla con molto rispetto.[4] Per l' insegnamento elementare egli ci offre bensì un quadretto grazioso di scuola da villaggio descrivendoci i figli dei *notabili* di Venosa che si recavano giornalmente armati di borsa e di lavagna ad attingere gli elementi del sapere dal maestrucolo Flavo, ma loda il proprio padre di non averlo voluto mandare in quella scuola, che così implicitamente condanna (*Sat.*, I, 6ª, vv. 71 sgg.). Ma neppure dell' istruzione impartita ai fanciulli di Roma egli è contento. Nell'*Arte Poetica* biasima la troppa importanza che in essa era data al calcolo (noi diremmo agli studi di *ragioneria*) per fini economici e pratici (versi 325 sg.). In quel luogo il poeta c' introduce senz'altro in una classe e ci fa assistere a una lezione :[5]

Dica
Il figliuolo d'Albino : se un'oncia da cinque si toglie,

---

[3] Cfr. Tacito, *de orat.*, 28 sg. e *Agric.*, 4, vedi anche A. Mocchino, *Q. Orazio Flacco, Odi ed Epodi*, Milano, 1929, p. x, n. 2. Del resto da *Odi*, III, 4ª, v. 10, secondo una lezione e un' interpretazione abbastanza accreditata (*Nutricis extra limina Pulliae*) si deduce che Orazio fu messo a balia.

[4] Secondo Orazio il peggio che possa capitare a uno scrittore o a un libro è di servire di testo scolastico (*Sat.*, I, 10ª, v. 74 sg.; *Epist.*, I, 20ª, v. 17 sg.). Per l' istruzione e l'educazione cfr. anche *Odi*, III, 6ª, vv. 21-24 e specialmente III, 24ª, vv. 51-58.

[5] *Lezione* impartita col metodo delle interrogazioni, e non già *esame*, come potrebbe credere chi non sapesse che i Latini e i Greci antichi, mentre ebbero scuole d'ogni genere, non conobbero affatto l' istituzione degli esami,

Che riman ?... Ci vuol tanto ? — Un terzo dell'asse. — Benone !
L'aver tuo conservare saprai. Se l'aggiungi, che avviene ? —
Un mezzo asse.

E tosto Orazio prorompe sdegnato :

Ma allora che l'alme l'amor del denaro
Come ruggine investe, speriam che si creino carmi
Da spalmare col cedro e serbar in polito cipresso ?

E poco prima aveva vantato l'educazione estetica dei Greci, i quali invece che al vantaggio materiale pensavano solo a farsi onore nelle arti belle (vv. 323 sg.).[6]

Nè della ricevuta istruzione che noi chiameremmo *secondaria* o *media* il Nostro sembra essere gran che soddisfatto, ad onta dei sacrifici sostenuti per essa dal padre a Roma, se di Orbilio Pupillo Beneventano, maestro molto reputato allora,[7] egli non rammenta altro che la dettatura che gli faceva dei versi di Livio Andronico, i quali non erano certo il meglio che già a quei tempi si potesse trovare, e.... le bastonate (*Epist.*, II, 1ª, vv. 69-71). Eppure con Orbilio stesso doveva aver compiuto quella lettura dell'*Iliade* alla quale accenna brevemente e senza entusiasmo in *Epist.*, II, 2ª, vv. 41 sg. Invece Omero se lo rilesse tutto quanto con maggior frutto da sè, già maturo d'anni negli ozi campestri, come risulta da *Epist.*, I, 2ª, vv. 1-31, dove pare egli voglia porre a confronto la lettura proficua fatta da lui con quella declamatoria fatta da Massimo Lollio a scuola. Accadeva allora quello che accade anche ai nostri tempi, che i migliori autori si fanno leggere nell'età in cui non si possono ancora gustare, sicchè la lettura di essi diventa più che un diletto un tormento ; e non tutti hanno, nè avevano allora, come Orazio, buona volontà ed agio di rileggerseli più tardi.

Miglior ricordo egli serbava dell'istruzione superiore ricevuta in Atene,[8] ma proprio quei buoni studi e quel gradito soggiorno

che ha tanta parte nella nostra vita moderna (cfr. Lionello Levi, *L'origine degli esami scolastici*, in *Annuario del R. Liceo M. Polo*, anno 1924-25, Venezia, 1926, p. 53 sg.).

[6] Dunque già allora (venti secoli fa !) pare ci fosse in Italia una questione della scuola. Solo che allora si deplorava, almeno dagli *intellettuali* e dagli idealisti, l' indirizzo troppo pratico dell' istruzione, mentre ai nostri giorni abbiamo visto farlesi l'appunto contrario, deplorandosi che la scuola si tenesse troppo lontana dalla vita ; alla quale manchevolezza si è voluto rimediare con la recente riforma (Lionello Levi, op. cit., p. 53, n. 2).

[7] Cfr. Svetonio, *de gramm.*, 9.

[8] Da *Epist.*, II, 2ª, vv. 81-84, se il luogo s' interpreta rettamente col confronto di *Sat.*, II, 3ª, vv. 9 sg., pare risulti che molti anche dagli studi supe-

erano stati bruscamente interrotti dalla guerra civile (*Epist.*, II, 2, vv. 43-47).

Quanto ai costumi e alla maniera di vivere il profitto migliore egli dice aver cavato dall'educazione paterna e dalle osservazioni e dalle riflessioni sue proprie. Insomma la scuola migliore furono per Orazio prima l'educazione familiare, poi il mondo e la vita. A questo proposito sono di capitale importanza le *Satire* I, 4ª e 6ª e II, 6ª. In *Sat.*, I, 6ª egli dice che il padre, non contento d'averlo portato ad istruire a Roma e di farlo quivi andare a scuola ben vestito e seguìto da schiavi come i figli dei signori, assisteva anche in persona alle lezioni (vv. 71-82). In *Sat.*, I, 4ª attribuisce senz'altro al padre la causa (merito o colpa che fosse) della sua inclinazione a scriver satire. Perchè il genitore, per tenerlo lontano dal vizio, più che altro gli citava praticamente esempi di persone che il vizio aveva tratto a rovina o almeno danneggiato, ed egli stesso aveva adottato il metodo paterno, cercando anche in seguito di conformare la sua vita e i suoi costumi al modello degli onesti e dei probi e di evitare le colpe e gli errori dei rei (vv. 105-126 e 133-139). Da *Sat.*, II, 6ª risulta poi che anche in campagna egli amava tener discorsi di morale e di filosofia pratica coi suoi familiari e vicini e si compiaceva di udire in forma di favole o apologhi consigli e suggerimenti sul modo di vivere felici (vv. 71-117). E che continuasse in questo esercizio per tutta la vita appare da talune delle epistole scritte in età matura e specialmente da *Epist.*, II, 2ª, uno degli ultimi suoi scritti (v. 144 sgg.).

Per effetto di questo studio di pratica filosofia intrapreso sotto la guida del padre, e poi continuato da solo, Orazio sarebbe riuscito, a quanto dice egli stesso (sia pur chiedendo venia della lode tributatasi) (*Sat.*, I, 6ª, vv. 64, 68-70 e 82-84), puro e incolpevole (*insons*). A dir vero, a giudicare il Nostro da taluni dei suoi scritti, specialmente da quelli più giovanili, epodi e satire, si potrebbe rimaner perplessi al riguardo, e giudicare l'affermazione troppo categorica e presuntuosa. Ma egli medesimo e in questa satira e altrove (specialmente *Sat.*, I, 4ª, vv. 129-131) ci spiega che l' innocenza e la purezza sono per lui relative e consistono nell'evitare solo le gravi colpe e i delitti, mentre non solo i difetti, ma anche alcuni vizi (quelli che chiama *vizi mediocri*) dei quali non si sente immune, meritano indulgenza e perdono. La tesi è, come ognun vede, pericolosa, e bisognerebbe al riguardo intendersi

---

riori tornassero a quei tempi, come del resto pure ai nostri, a mani vuote e *tabula rasa*.

con precisione e specificare, cosa non facile. Ma questa è la famosa *aurea mediocrità* [9] che Orazio ammette in ogni campo fuor che nella poesia (*A. P.*, vv. 366-373), e quindi pure in morale, fino ad asserire che bisogna evitar l'eccesso anche nella virtù:

Il sapïente nome d' insano avrà, il giusto d' iniquo,
Quando la virtù stessa cercando i limiti ecceda.[10]

Non tutti — ben s' intende — saranno disposti a sottoscrivere a un simile aforisma,[11] e non sono neppure mancati di quelli che non hanno perciò risparmiato al Nostro biasimi e censure. Ma bisogna considerare ch'egli era stomacato dall' improntitudine e dall' impudenza degli ἀρεταλόγοι — *predicatori di virtù* — una degenerazione degli stoici e dei cinici, per i quali la virtù era la bandiera che doveva servire a coprire la merce avariata dei loro corrotti costumi.[12]

Per lo studio teoretico della filosofia e per i filosofi di professione Orazio sembra aver avuto poca simpatia. Egli ne nomina una quindicina, varii per epoca, notorietà e dottrina, senza mostrare eccessiva stima nè rispetto, non che entusiasmo per alcuno di loro, neppure per i più autorevoli e famosi, di cui pare si compiaccia di mettere in vista i lati più deboli e discussi, mostrando anche di prestar fede alle novelle e alle favole che il volgo dei maligni aveva inventate e diffuse a loro danno. Così Pitagora è chiamato parente delle fave (*Sat.*, II, 6ª, v. 63), di Empedocle è narrata la nota ridicola leggenda del salto nel cratere dell' Etna, e al celebre pensatore, naturalista, poeta e uomo di Stato si dà, per il gusto del contrapposto coll' infiammato vulcano, l'epiteto di *frigidus* che equivale a *inetto* ed è poco meno di *imbecille* (*A. P.*,

---

9 *Auream mediocritatem* (*Odi*, II, 10ª, v. 4). È noto che Orazio, seguendo un detto di Aristotele, ammette che la virtù sia un che di mezzo fra due vizi opposti (*Epist.*, I, 18ª, v. 9). Ma le parole *mediocre* e *mediocrità* acquistarono in seguito un significato sprezzante che non avevano allora (cfr. E. Bizzarri, in periodico *Scuola e Cultura*, a. IX, n. 5-6, p. 543).

10 *Epist.*, I, 6ª, vv. 15 sg.

11 Rammenterò soltanto le parole del Manzoni, il quale perseguendo un ideale di cristiana perfezione col modello del cardinal Federigo, così prorompe: « *....que' prudenti che s'adombrano delle virtù come de' vizi predicano sempre che la perfezione sta nel mezzo; e il mezzo lo fissan giusto in quel punto dov'essi sono arrivati e ci stanno comodi* ».

12 Di questi cianciatori da piazza Orazio fece più d'una volta la caricatura nelle sue opere: si vedano specialmente il Damasippo e lo Stertinio di *Sat.*, II, 3ª. Gli ἀρεταλόγοι, che si potrebbero senza esagerazione chiamare una delle piaghe dell' impero, furono poi quasi due secoli più tardi bersaglio agli strali di Luciano di Samosata.

v. 465) ; persino Epicuro, di cui più che di qualunque altro Orazio seguì le dottrine viene, sia pure scherzosamente, presentato come pastore di un gregge di porci ! (*Epist.*, I, 4ª, v. 16). Crisippo e Crantore con tutti i loro scritti sono per il Nostro meno efficaci moralisti di Omero (*Epist.*, I, 2ª, vv. 3-4). Del divino Platone egli non fa mai menzione diretta, ma due volte lo fa nominare da altri, una senza qualificarlo in alcun modo (*Sat.*, II, 3ª, v. 11), l'altra coll'epiteto di *doctus* che può parere modesto e non il più adatto per quella mente sublime (*Sat.* II, 4ª, v. 3). Lascio tutti i luoghi in cui si parla con poco rispetto degli Stoici e delle loro dottrine.[13] Con vera stima sono nominati solo Socrate e Panezio, lo studio dei quali si vanta in contrapposto all'arte della guerra nell'ode ad Iccio (I, 29ª) :

Iccio, i tesori tu invidii agli Arabi
Adesso e guerra gagliarda macchini
  Al re de' Sabei non mai prima
    Vinti, e ai terribili Medi appresti

Catene. Quale fanciulla barbara
Farai tua schiava, lo sposo uccisole ?
  Qual paggio dai crin profumati
    Mescerà il vino nei tuoi bicchieri,

Destro a scagliare saette seriche
Col paterno arco ? Negar chi attentasi
  Che i rii tornar possan ver gli alti
    Monti, e a ritroso fluire il Tebro,

Se gli ammassati libri del nobile
Panezio e il lare vuoi tu di Socrate
  Scambiar con Ispane corazze,
    Tu che di meglio promesso avevi ?

La filosofia di Socrate è poi posta a base d'ogni sapere e riguardata fondamento indispensabile per lo scrittore nel noto passo dell' *A. P.* (v. 309 sg.).

Ma che dire dei quattro o cinque filosofi latini ch'egli introduce nei suoi sermoni ? Sono, si può dire, altrettante caricature. Cazio, epicureo, disserta sulle pietanze e sui manicaretti con la serietà che un filosofo dovrebbe usare parlando della sorte delle anime dopo la morte (*Sat.*, II, 4ª), ed è affine a quel Nomentano che in un banchetto prima fa la parte di suggeritore di pietanze e poi di filosofo consolatore (*Sat.*,

[13] E non può certo riguardarsi un vanto per lo Stoa che libri usciti da esso si trovino a loro agio fra i serici cuscini di una vecchia bagascia ! (*Epodo* 8º, vv. 15 sg.).

II, 8ª) ; Crispino, stoico, è un grafomane che non si stanca di buttar fuori filosofiche ciance più che non si stanchi il mantice a emettere l'aria raccolta, e che usa a segretario e banditore il proprio portiere (*Sat.*, I, 1ª, 3ª, 4ª e II, 7ª) ; Damasippo e Stertinio, di cui abbiamo parlato poco sopra,[14] sono la vera parodia della sapienza e della virtù. Il buon senso bisogna, se mai, cercarlo in un umile castaldo, Ofello (*Sat.*, II, 2ª), in un campagnuolo, Cervio (*Sat.*, II, 6ª), o in un servo, Davo (*Sat.*, II, 7ª). Non sarà dunque meraviglia se il Nostro, pur partendo dall'epicureismo e serbandosi fondamentalmente in pratica sempre epicureo, mostrò tanta contrarietà a professare in teoria una determinata filosofia e a seguire ciecamente un maestro (*Epist.*, I, 1ª v. 14) e preferì costruirsi da sè un sistema di vita consigliatogli dall'osservazione del mondo e dalla conoscenza del cuore umano.

III. — Le donne e l'amore.

Amore in Grecia nudo e nudo in Roma....

Le celebri parole del Foscolo sono vere fino a un certo punto, e l'asserire che presso gli antichi scrittori del mondo classico trovi eco soltanto un sentimento d'amore basso e sensuale sarebbe contro la realtà e la giustizia. Può anzi far meraviglia che l'età che ha dato al mondo del pensiero il sommo filosofo da cui prende ancor oggi il nome la passione elevata e spirituale, sia stata giudicata a questo riguardo tanto severamente dal grande poeta di Zante, conoscitore sì fine e profondo del classicismo. La questione, tutt'altro che semplice e facile, meriterebbe d'essere trattata di proposito e non per incidenza, e naturalmente non è questo il luogo. Ma, per limitarci a parlare di Roma, chi prenderà in considerazione, oltre la Didone Virgiliana, alcuni luoghi delle elegie tibulliane e pseudotibulliane (I, 3, 83-94 ; I, 5, 21-34 e 43-44 ; II, 2, 11-22 ; II, 3, 1-10 ; II, 6, 29-34 ; IV, 6, 15-20 ; IV, 7, 1-2 ; IV, 13, 11-12), dovrà ammettere che alla lira latina non manca la corda dell'amore alto e sublime.

E Orazio ? Pochi furono più di lui portati al sentimento amoroso : egli stesso confessa il suo temperamento squisitamente erotico nell'epodo XI, vv. 3-4 :

> Amor, che me più ch'altro mai compiacesi
> Far per fanciulle ardere — o per fanciulli teneri,

---

[14] Vedi p. 48, nota 12.

e la confessione ha conferma nell'accusa che gli fa Damasippo alla fine della sua tirata (*Sat.*, II, 3ª, v. 325):

Le mille che facesti pazzie per fanciulle e fanciulli.

E, come dice ancora il poeta stesso alla fine dell'epodo sopra citato, da una fiamma non potevan guarirlo nè consigli nè rimproveri d'amici, ma soltanto.... un'altra fiamma (vv. 25-28):

.... non già d'amici avvisi provvidi
Mi potran mai sciogliere — nè gravi contumelie,
Ma un'altra fiamma o per fanciulla candida
O per garzon tenero — che il crine lungo annodasi.

Ma fu la sua passione elevata, intensa e costante, e furono alti e nobili gli oggetti di essa? A leggerlo vien da dubitarne seriamente. Intanto, che delle donne in generale egli non facesse molta stima appare già da *Sat.*, II, 5ª, vv. 79-83, dove fa dire da Tiresia cinicamente ad Ulisse che la virtù di Penelope era dipesa tutta dalla poca generosità e larghezza dei Proci! Già, a quanto pare [15] risulti da *Sat.* I, 2, Orazio divide le donne, agli effetti della relazione amorosa, in tre categorie o, com'egli le chiama, *classi*, quella delle matrone, quella delle liberte (le cortigiane), e quella delle meretrici pubbliche, e consiglia di tenersi alla.... seconda classe: sempre la via di mezzo! Dobbiamo perciò credere che così facesse, almeno ordinariamente, anche lui,[16] e che a questa specie appartengano, se non tutte, le più delle donne da lui cantate,[17]

[15] Dico *pare*, perchè non mancano contraddizioni e in altri luoghi e in questa satira stessa, e il cercar di toglierle o di spiegarle ci porterebbe troppo lontano; oltre a ciò l'argomento è scottante e di doverlo sfiorare chiedo venia al lettore (dato ch' io ne abbia almeno uno).

[16] Dobbiamo quindi ritenere che quando si fa rinfacciare dal suo schiavo tendenze e pratiche da adultero (*Sat.*, II, 7ª, vv. 46-71), lo faccia per dare opportunità a Davo di esporre la sua tirata morale appresa dal portiere di Crispino, e che in quel luogo Orazio non abbia la sua vera personalità, ma stia solo a rappresentare uno degli uomini più o meno corrotti che gli ἀρεταλόγοι facevano oggetto dei loro vituperii: infatti Davo stesso suppone che Orazio neghi di essere adultero (v. 72). Poi dal v. 53 l'adultero appare dell'ordine equestre, a cui Orazio non appartenne mai. Cfr., in questo stesso periodico (gennaio-febbraio 1916), U. Moricca, *Quinto Orazio Flacco*, p. 29.

[17] Di alcune è detta espressamente la qualità di *liberte* (*Epodo* 14°; *Odi*, I, 33ª), di molte altre si può supporre. Alla classe delle matrone apparteneva invece certamente la donna infamata in *Epodo* 8°, e probabilmente anche la Lice di III, 10ª e la Clori di III, 15 (se si tratta di persone reali e non finte).

il cui tipo si può dire rappresentato in quella Barine ch'egli splendidamente ritrae e descrive in *Ode*, II, 8ª:

Se alcuna a te dei violati giuri
Pena, o Barine, mai nociuto avesse,
Se a te venisse nero un dente o se una
Unghia più brutta,

Ti darei fede, ma, sacrato appena
Coi voti il capo disleal, tu fulgi
Assai più bella e sì ten vai, sospiro
D'ogni garzone.

Frodar ti giova la materna polve
Sepolta, e gli astri taciturni e il cielo
Tutto e gli dèi, che liberi da morte
Gelida sono.

Venere stessa, tel dico io, ne ride,
Ridon le ninfe ingenue e il fier Cupido
Che i dardi tempra, ardenti ognor, su cote
Insanguinata.

Cresconti inoltre gli amator, di servi
Cresce altra corte, nè lasciar de l'empia
Signora il tetto i primi sanno (e spesso
L' han minacciato!)

Temon le madri te pei lor rampolli,
Te i vecchi parchi e le infelici — or ora
Vergini — spose, non ammalii il tuo
Soffio i mariti.

Alla quale ode serve di ottimo contrapposto la IV, 13ª, pure bellissima, che così ritrae una di queste *orizzontali*, già ammaliatrice, a cui ora la tarda età ha tolto i vezzi rendendola turpe:

I numi udirono, Lice, le suppliche
Mie, i numi udirono, Lice: tu invecchii
E pur vuoi parer bella,
Sfrontata, e bevi e t'agiti

E l'amor languido con canto tremulo
Ebbra solleciti. Quello alla giovane
Chia, nel suonar maestra,
Sta su le guance rosee.

Ei con fastidio passa oltre l'aride
Querce, e te evita, perchè i tuoi lurid
Denti e le rughe e i crini
Di neve ti deturpano.

Gemme nè porpore di Coo non rendonti
I dì che furono, dappoichè il rapido
Tempo li chiuse in fasti
Ben noti seppellendoli.

Ove, ahimè!, Venere fuggì e l' incedere
Leggiadro? e il florido color? Che avanzati
Di lei, di lei che amore
Spirava e a me toglievami,

Beata e celebre — dopo di Cinara —
Per vezzi amabili. Ma brevi a Cinara
Concesse gli anni il fato,
Serbando a lungo simile

Lice a cornacchia d'età decrepita,
Così che i fervidi garzon vedessero
Non senza molto riso
Sfumar la face in cenere.[18]

Non mancano, è vero, talvolta cenni di una passione più ardente, se non più nobile e profonda (*Odi*, I, 19ª):

.... M'arde il candor di Glicera
Di marmo Pario più bianca e splendida....
.... Tutta da Cipro Venere
In me fa impeto....

Si veda anche il ricordo dei giuramenti dell' infedele in *Epodo* 15°. Ma non ci lasceremo ingannare dagli accenti apparentemente appassionati di *Ode* III 10ª, in cui rappresenta se stesso « steso di ruvida porta a lo stipite – Col vento che vi domina » e seguita:

Odi che cigola l'uscio e fra gli alberi
Entro la fulgida dimora mugola
Il vento, e gelano le nevi accoltevi
Di Giove al seren aere.

E conclude:

Grazia! o, qual rigida quercia, inflessibile,
Che hai duro l'animo qual serpe maurica.
Non può in perpetuo tal fianco reggere
All'uscio e a le intemperie.[19]

Questo è un comune *παρακλαυσίθυρον* o *serenata lamentosa dinanzi alla porta*, ove l'amante carica le tinte per ottenere quello che è l'unico

[18] Cfr. anche *Odi*, I, 25ª e III, 15ª.
[19] Cfr. *Epodo* 11°, vv. 21 sg. e *Odi*, III, 7ª, vv. 29-32.

scopo, cioè di essere ammesso in casa; come è una *παλινῳδία* l'*Ode* I, 16ª; e secondo ogni probabilità e l'uno e l'altra sono reminiscenze letterarie, come si vede nell'ultima dai molti ricordi mitologici con cui credette ornarla il poeta. Anche l'ode della gelosia (I, 13ª) ci fa sentire, nella prima parte almeno, qualche eco della famosa ode di Saffo:

Quando tu, o Lidia, il roseo
Collo di Telefo, le braccia lattee
Vanti, ahi! si gonfia il fegato
A me di collera furiosa ed ardemi,

Non più color nè spirito
Mi riman stabile, furtive lacrime
Bagnan le guance e mostrano
Che ardor continuo dentro mi macera.

Brucio se a te le candide
Spalle macchiarono d'ebbri in qualche orgia
I colpi, o pazzo un giovine
Co' denti un marchio sui labbri impresseti.

A ogni modo da questa sì pare venirci incontro quasi un'onda di passione, e nell'ultima strofe abbiamo l'anelito, raro in Orazio, ad un unione dei cuori che dura quanto la vita e a un vincolo idilliaco e quasi familiare:

O quelli bëatissimi
Cui saldo vincolo stringe, nè turbano
L'amor con liti querule,
Prima che l'ultimo giorno li separi!

Ma anche quello che è uno dei capolavori della poesia erotica oraziana, il carme *amebeo* (*Odi*, III, 9) pare piuttosto una schermaglia di quello che modernamente si chiama *flirt*, che uno studio di passione:

Finchè a te fui gradevole
E nessun giovine più amato cinseti
Con braccio il collo candido,
Durai più prospero del re di Persia.

— Finchè non d'altra strusseti
Più amor nè a Lidia Cloe preferivasi,
Io di gran nome Lidia
Durai, più d' Ilia Romana, celebre.

— Me or Cloe di Tracia domina,
Di dolci cantici sperta e di cetera,
Per cui morir non dubito,
Se i dèi quell'anima lascin superstite.

— Me accende d'ardor mutuo
  Càlai, figlio del Turino Ornito,
Per cui due morti tollero,
  Se i fati il giovine lascin superstite.
— E se i disgiunti Venere
  Torna con bronzeo giogo a costringere ?
Se Cloe bionda ributtasi
  E s'apre a Lidia reietta l'adito ? —
Bench' ei del sol più splendido
  Sia, tu qual sughero leggier, de l'Adria
Furente più irascibile,
  Con te amo vivere, morir teco auguro.

Il vero è che i carmi erotici oraziani, confrontati coi canti più appassionati di Catullo e Tibullo, ci appariscono piuttosto espressione di galanteria che di vero e profondo amore. E qui, mentre con rincrescimento osserviamo che nella poesia amatoria d'Orazio non manca la nota della pederastia (cfr., oltre ai già citati, *Epodo* 11° e *Sat.*, II, 3ª, v. 325, *Sat.*, I, 2ª, vv. 81 e 117; *Odi*, IV, 1ª, v. 29 e vv. 33-40, e 10ª), benchè considerando le idee e le costumanze degli antichi al riguardo, la cosa appaia meno riprovevole di quanto sarebbe ai nostri giorni, e lo stesso virginale Virgilio non sembri del tutto mondo al riguardo,[20] spiace anche più dover confessare che qualche accento di vera passione amorosa lo udiamo proprio quando canta di un bel fanciullo, come nella chiusa dell'*Ode* IV, 1ª:

Ma, o Ligurino, insolita
  Perchè una lacrima le guance, ahi !, bagnami ?
Perchè tronco il mio eloquio
  È da un silenzio disconvenevole ?
Nelle notturne imagini
  Già preso tengoti, già a volo seguito
Te per l'erboso Marzio
  Campo, te, o barbaro, per l'acque fluide.

IV. — L'amicizia.

Il sentimento per cui Orazio si eleva fra tutti gli scrittori del suo tempo e si distingue fra quelli di ogni epoca, è l'amicizia. Egli ci appare

[20] Par difficile infatti ammettere che tutto quello che si è architettato sin dall'antichità su la II ecloga sia un pettegolezzo senza fondamento. A ogni modo resta il fatto che il Mantovano ha creduto non indegno della sua musa un episodio di pederastia. Del resto cfr. *I Carmi Bucolici di Virgilio* commentati da G. Albini, Bologna, Zanichelli, 1899, pp. XXI-XXIV.

veramente perfetto ed impareggiabile amico,[21] e non è meraviglia se riuscì a suscitare analoga corrispondenza di affetto in tanti valentuomini di allora. Direi anzi che la sua inclinazione a questo vincolo nobilissimo, forse più apprezzato (per varie ragioni che qui non accade esporre) nell'antichità che fra noi, fu, non meno che l'eccellenza nell'arte, motivo principalissimo della sua ascensione e della sua riuscita.

Quale alto concetto egli avesse dell'amicizia appare da luoghi innumerevoli delle sue opere:

> Nulla per me, che ho senno, val quanto un simpatico amico

prorompe nella descrizione della gita a Brindisi al comparire di Virgilio con altri due poeti, comuni amici (*Sat.*, I, 5ª, v. 44). E nell'*Epistola* 12ª, raccomandando Pompeo Grosfo ad Iccio, osserva che, quando un valentuomo ha bisogno di qualche favore, è questa una bella occasione per poter compiacendolo acquistarsene l'amicizia a buon mercato (v. 24). Ufficio d'un vero amico è di ammonire e di correggere senza riguardo, quando occorra (*Sat.*, I, 4ª, v. 132 e *A. P.*, v. 450 sgg.), mentre la denigrazione d'un amico assente, l' insinuazione contro di lui, e anche solo il lasciarlo senza difesa quando altri lo accusa è gravissima colpa (*Sat.*, I, 4ª, vv. 81 sg., 85 e 93-101). Dopo ciò non ci farà meraviglia se per il Nostro l'eccesso della spilorceria sia rappresentato dal rifiuto di sovvenire un amico indigente (*Sat.*, I, 2ª, v. 5 sg.) e se i doveri verso gli amici son posti due volte accanto a quelli verso la patria (*Odi*, IV, 9ª, v. 51 sg. e *A. P.*, v. 312): per gli uni come per l'altra è bello persino morire. L' indulgenza verso gli amici è posta fra le più belle virtù dell'uomo (*Epist.*, II, 2ª, v. 210), anzi su questa doverosa vicendevole indulgenza è fondata una vera teoria dell'amicizia che occupa la più gran parte della *Sat.* I, 3ª (vv. 23-75).

E ora, venendo ai particolari, occorre prima di tutto rammentare lo stretto legame che avvinse il Nostro per trent'anni e fino all'estremo istante a Mecenate? Quest'uomo, di raffinato sentire, l'*arbiter elegantiae* dell'età di Augusto, favorì (è troppo noto) gran numero di scrittori e d'artisti, ma per nessuno provò lontanamente il trasporto ch'ebbe per il Venosino. L'affetto di Mecenate per Orazio fu esclusivo, e direi quasi invadente al punto da minacciarne la libertà e il riposo. Chi credesse di abbassare l'elevato vincolo fra questi due uomini illustri ad una

---

[21] Egli spesso dice che poneva grande studio per essere gradito agli amici (*Sat.*, I, 4ª, v. 135) e d'esser riuscito in questo intento dava gran merito ai suggerimenti del padre (*Sat.*, I, 6ª, v. 70).

relazione d'opportunità o d'interesse, mostrerebbe assai scarsa capacità di comprensione. Mecenate poteva trovare fra gli innumerevoli postulanti del suo tempo, anche fra quelli di merito e d' ingegno, più di una *anima dannata* che lo servisse con maggior dedizione e devozione di Orazio, e anche chi lo cantasse in suono più rimbombante. Il seccatore di *Sat.*, I, 9ª, che taluno ha voluto identificare niente meno che con Properzio, è piuttosto un simbolo. E d'altra parte Orazio poteva trovare fra i Cresi presuntuosi d'allora, e non solo fra gli ignoranti, chi lo arricchisse anche molto più di Mecenate in cambio di qualche strofe laudativa. Ma l'amicizia fra il Venosino e l'Aretino fu una vera *Wahlverwandschaft* per la quale l'uno non poteva fare a meno dell'altro, e della quale pare fosse geloso perfino Augusto ! La forza di questo sentimento arrivò a fargli augurare che la morte, che pur temevano,[22] li cogliesse insieme, o a poco intervallo, come avvenne.

Quale fosse questa relazione d'affetto, meglio ancora che dedurlo dalla biografia svetoniana che ci parla solo concisamente dell'amore sviscerato del Ministro per il poeta e della cura di raccomandarlo con commoventi detti morendo al principe (« *Rammentati d'Orazio come di me* »), merita ricercarlo negli scritti oraziani, che oltre a tutto furono ciascuno all'atto della pubblicazione dedicati a Mecenate. Il poeta subito o poco dopo l'avvenuta presentazione sembra voler scusare con l'autorevole amico le proprie maniere semplici e franche, ma forse un po' rozze e goffe da giovane provinciale (*Sat.*, I, 3ª, v. 63 sg.). Poco più tardi si fa rimproverare da Damasippo di volere scimmiottare il suo protettore, e usa parole, che mentre paiono anch'esse una scusa, dovevano lusingare non poco il potente (*Sat.*, II, 3ª, v. 312 sg.). In un altro luogo, pure con l'accorta trovata di farsi rinfacciare da altri quello che gli piaceva mettere in vista, ci fa assistere con la solita vivezza e col solito brio alla confusione che produce in casa sua un inaspettato invito di Mecenate, invito giunto quando è già tardi. Vediamo il poeta che corre qua e là affaccendato per assettarsi e mettersi in punto, e rampogna i servi che non sono abbastanza pronti a porgergli i profumi, mentre i parassiti già comparsi a scroccargli la cena protestano disillusi e se ne vanno imprecando a bocca asciutta (*Sat.*, II, 7ª, vv. 32-37). E nella satira 6ª dello stesso libro, destinata a ringraziare l'amico del dono della villa, egli ci rappresenta se stesso per istrada, mentre, dopo avere spicciato qualche noiosa briga, avviato al palazzo del suo protettore s'affretta a traverso la calca delle vie più frequentate della capi-

[22] Vedi più innanzi.

tale, urtando e per poco non rovesciando tutti quelli che gli si parano innanzi, fra le proteste e gli improperii della gente. Un tale lo redarguisce:

.... Ciascun tu rovesci che incontri
Ogni qual volta a Mecena col memor pensiero ricorri!

Ed ei si compiace persino del rabbuffo, evidentemente perchè anche esso serve ad attestare la forza del suo sentimento (vv. 27-32). Nè Mecenate è dimenticato negli epodi, che son contemporanei alle satire, (cfr. il 3°, il 9° e il 14°). Il primo poi, che serve di dedica, ed è stato al solito composto probabilmente l'ultimo, è tutto una tenera dichiarazione di disinteressato affetto per l'amico e di ansia per i pericoli a cui sarà esposto e che si vorrebbero dividere con lui: si era, pare, alla vigilia d'Azio. Udiamolo:

Amico, fra le navi che torreggiano
Andrai con le Liburniche
Pronto ogni rischio ad affrontar di Cesare,
Mecena, con tuo rischio.
E noi, per cui giocondo, te superstite,
Se no, gravoso è il vivere?
Continuerem, come tu vuoi, nell'ozio
Che sol con te è gradevole,
O ugual travaglio sosterrem con l'animo
Che si conviene agli uomini
Non molli, e te dell'Alpi sopra i vertici
E pel selvaggio Caucaso
Seguiteremo o fin l'estremo occiduo
Mare con core impavido?
Chiedi, al travaglio tuo col mio qual utile
Procuri io imbelle e debole?
A te daccanto avrò minore l'ansia
Che per gli assenti è massima.
Così l'augel presso agli implumi posasi,
Perchè per lor più gli aspidi
Se è lunge teme, non per maggior porgere
Con sua presenza ausilio.
E questa guerra e ogni altra vo' combattere
Sperando il tuo grato animo,
Non già affinchè giovenchi in maggior numero
Gli aratri miei trascinino,
O il gregge al fervente astro lasci i Calabri
Per i Lucani pascoli,
O presso ai Circei monti o all'alta Tivoli
S' inalzi villa candida.

La tua larghezza beni assai bastevoli
Mi die' : non vo' raccoglierne
Ancor da sotterrar, qual Cremete, avido
O da disperder prodigo.

Ma passiamo ad un'opera di maggiore importanza, alle *Odi*. Nella 20ª del I libro, facendo un modesto invito all'amico, gli ricorda un avvenimento che doveva essere particolarmente gradito al ministro d'Augusto, l'applauso fragoroso con cui l'aveva salutato il popolo, quando, guarito da una grave malattia, era ricomparso per la prima volta a teatro :

Picciole tazze di vinel Sabino
Berrai, ch' io stesso in greca anfora misi
E suggellai quel dì che a te in teatro
Tal si diè plauso,

Mecena, illustre cavalier, che insieme
Dal Vaticano monte e da le sponde
Del patrio fiume l'eco a le tue laudi
Gaia rispose.

Cècubo ed uva, cui Caleno torchio
Pigia, tu bêr puoi : ma nei miei bicchieri
Quel che Falerno dà e i Formiani colli
Vin non si mesce.

Anche altrove pare cerchi dirgli tutto quello che poteva meglio lusingarlo : nell'*Ode* III, 8ª allude alla sua profonda conoscenza delle due lingue e delle due letterature, nell'*Ode* III, 16ª lo chiama *gloria dell'ordine equestre*. Ma tutta riboccante d'affetto, se pure d'intonazione un po' triste almeno in principio è la II, 17ª, con la quale fa piena dedizione di sè stesso all'amico sofferente, dichiarando ch'ei si sente ormai legato a lui per la vita e per la morte e che la lor sorte è comune, e che sopravvivergli gli sarebbe stato impossibile. Merita riprodurre quest'ode :

Perchè coi lagni tuoi mi disanimi ?
Nè agli dèi piace nè a me che termini
Tu pria Mecenate, decoro
Grande e sostegno di mia fortuna.

Se a me sei tolto, parte ah de l'anima
Mia tu, sì presto, l'altra io che esito,
Nè caro ugualmente restando
Nè intero ? Entrambi farà quel giorno

Precipitare. Non io vo' rompere
Il giuro. Ovunque sei per precedermi
Verrò, verrò disposto a fare
Con te congiunto l'estrema via.

Nè di Chimera l' infiammato alito,
Nè se Gïante rieda il centimane
Mi svellerà da te: sì piacque
A la Giustizia possente e al Fato.

Sia che me guardi la Libra o l'orrido
Scorpion e forte più che altri domini
Sul dì natale, o il Capricorno
Ch' è de l'esperïo mar tiranno,

Mirabilmente di noi s'accordano
Entrambi gli astri. Te Giove fulgido
Protesse e al crudele Saturno
Tolse e di morte precipitosa

Rattenne l'ali, quando die' un triplice
Plauso in teatro pien, lieto il popolo;
Me un tronco sul capo ferendo
Avrìa distrutto, se Fauno il colpo

Non deviava con mano, Ei guardia
D' Ermete ai fidi. Render le vittime
E il tempio votato rammenta.
Umile un'agna noi sveneremo.

Un maggiore spirito d' indipendenza, un amore di libertà, che a taluno potè parere velleità di ribellione, traspare in *Epist.*, I, 7ª, in cui Orazio arriva a dichiarare all'amico che s'egli ritenesse d'averlo asservito completamente a sè coi suoi doni, era disposto a restituirglieli. Ma chi da questa epistola, e magari dalla più rara menzione che Orazio fa di Mecenate nei suoi scritti più tardi (lo nomina una volta sola nel IV *Odi* (11ª, vv. 16-20) e mai nel II *Epistole*) volesse dedurre un raffreddamento nell'amicizia dei due insigni uomini durante gli ultimi anni della loro vita, sarebbe lungi dal vero. Questa stessa *Epist.* 7ª abbonda di espressioni affettuose: *il tuo vate* (v. 11), *dolce amico* (v. 12), e vuole essere piuttosto una difesa del proprio carattere contro la malignità degli invidiosi che una protesta contro l'eccessivo attaccamento d'un amico la cui invadenza e importunità cominciasse a pesare. Anzi io supporrei addirittura che l'epistola fosse composta d'accordo con Mecenate come risposta ai maligni la cui maldicenza, usata allora come ora a non risparmiar nulla, s'era esercitata anche sulla relazione purissima fra il poeta e l'uomo di Stato, come appare da molti luoghi oraziani (*Sat.*, I, 6ª; II, 3ª e 7ª e specialmente I, 9ª e II, 6ª). Se poi Mecenate è nominato più raramente negli ultimi scritti del Nostro, la ragione sarà forse da ricercare in ciò, che in questi l'autore si ritenne obbligato a rivolgersi più spesso direttamente ad Augusto, che, come sappiamo

dalla *Vita* svetoniana, s'era lamentato d'essere lasciato in disparte, e, se dobbiam proprio dir le parole col loro nome, pare proprio che fosse un po' geloso della grande amicizia fra il suo ministro e il poeta. Ma si può dire che quest'ultimo dimostrò la sua fedeltà all'amico prediletto anche seguendolo a poca distanza nel sepolcro, secondo che aveva invocato nella riportata ode II, 17ª e altrove. Poichè par difficile pensare al caso, bisogna supporre che il cordoglio per la perdita di una persona sì cara abbia affrettato la fine di un'esistenza già minata da disturbi fisici ed acciacchi, come sappiamo ch'era ormai quella del Nostro (cfr. *Epist.*, I, 7ª, v. 26 ; 15ª, vv. 2-5 e specialmente 8ª, vv. 7-12).

Ma se Mecenate fu il più caro e il più prezioso amico d'Orazio, non però questa amicizia fu esclusiva, tutt'altro. Leggendo i suoi carmi di ogni genere vediamo sfilarci innanzi una lunga serie d'uomini coi quali ci appare in relazione di cordialità ed affetto : sono, a volerli contare, circa una cinquantina. Noi nomineremo soltanto quelli per i quali abbiamo qualche dato di più che il semplice nome. Molti sono, com' è naturale, colleghi d'arte, poeti e scrittori. E qui — *ab Iove principium* — ci si fa incontro prima di tutti Virgilio. La relazione del Nostro con questo Grande data probabilmente dal tempo in cui, dopo il trionfo dei secondi triumviri, i due giovani vennero a stabilirsi definitivamente a Roma, ossia poco innanzi al 40 av. Cr. Se è vero quanto io ho supposto in altro luogo,[23] il Mantovano contrastò con la sua IV Ecloga al pessimismo disperato espresso dal Venosino nell'epodo 16°, e quasi a conferma del suo assunto gli procurò quella protezione di Mecenate che doveva schiudere al giovane figlio di liberto, insieme alle gioie più pure dell'amicizia, una specie di rinnovata età dell'oro. Da quel momento Orazio si sentì legato a Virgilio da un sentimento profondo e costante di gratitudine, quale solo gli animi nobili sanno provare. Sono ben noti i luoghi oraziani in cui si fa menzione affettuosa del poeta amico, specialmente il principio riboccante di tenera cura per lui dell'*Ode* I, 3ª :

La dea che in Cipro domina
  E i fratei d' Elena te guidin, fulgide
Stelle, e de' venti il principe
  Sol d'essi libero lasciando l' Iapige,
O nave, a cui Virgilio
  È qual tuo debito commesso : rendilo,
Prego, ad Atene incolume,
  E sì dell'anima la metà serbami.

[23] Vedi Lionello Levi, *L'Epodo XVI d'Orazio e la IV Ecloga Virgiliana* (in *Atene e Roma*, N. S., a. XII, fasc. 3, 1931), p. 174 sg.

Sopra (vedi p. 59) abbiam visto Mecenate chiamato *parte dell'anima mia*: questo amico vien detto addirittura *metà dell'anima mia*. Ma già in *Sat.*, I, 5ª, vv. 40-43, aveva detto di lui, come di Vario e di Tucca, che era l'anima più candida del mondo, e che nessuno era a nessuno più di sè a lui e a quegli altri due obbligato, e nella *satira* seguente, v. 54, l'aveva accompagnato con l'appellativo di *optimus*. E della stima che egli faceva dell'arte virgiliana son prova ben più del luogo a *Sat.*, I, 10ª, v. 44 sg., dove probabilmente non potevano essere contemplate che le *Bucoliche* oltre qualche scritto ancora più giovanile, i tre versi 245-247 di *Epist.*, II, 1ª, nei quali la stima e la generosità di Augusto verso Virgilio, ormai celebre senza dubbio come autore delle *Georgiche* e fors'anche dell'*Eneide*, e verso Vario, sono portate come dimostrazione del buon gusto del principe in poesia.

Già da quanto abbiamo detto testè appare che il poeta più caro ad Orazio dopo Virgilio fu Vario. Questi è nominato undici volte, sempre con onore e quasi sempre insieme al Mantovano, sicchè le lodi date all'uno ricadono anche sull'altro. Già questo ci dimostra la grande stima che il Nostro faceva di Vario. Ma basta dire che Vario è per Orazio fra i contemporanei il maggior rappresentante della poesia epica, ossia del genere letterario più nobile e grandioso (*Sat.*, I, 10ª, vv. 43 sg. e *Ode* I, 6ª, vv. 1-4, dove lo chiama *cigno* o *aquila del Meonio canto*). E anche qui, pur notando che quando Orazio così si esprimeva, l'*Eneide* non era stata neppure incominciata, nonchè essere conosciuta, potremo ugualmente supporre che la gratitudine per l'uomo che dopo Virgilio aveva avuto il maggior merito nel procurare al giovane Venosino l'appoggio di Mecenate, avesse qualche parte in questa sconfinata ammirazione per l'autore del *de morte Caesaris*. Ma, anche ciò abbiamo già detto, la gratitudine alberga negli animi nobili.

Invece nessun sentimento di gratitudine, ma puro affetto ed interessamento lo legavano a Tibullo, a cui è dedicata la 4ª *epistola*, breve ma piena di espressioni delicate di tenerezza e di conforto per il giovane inclinato alla malinconia, cui già prima nell'*Ode* I, 33ª aveva cercato di consolare nelle pene d'amore e nella gelosia.

Nè mancano espressioni affettuose ed encomii che appaiono sinceri per altri. L'*Ode* II, 1ª è piena delle lodi ad Asinio Pollione, di cui vengono esaltati i meriti come duce in guerra, come uomo politico, come patrono, come poeta tragico e come storico, meriti che sono riassunti tutti nella strofe terza e quarta:

La grave Musa della tragedia
Manchi ai teatri per poco; e — i pubblici

Eventi descritti — il coturno
Attico e l'alto lavor riprendi,

O tu ai dolenti rei, tu a la curia
Deliberante, Pollion, presidio
Insigne, cui d'eterni onori
Fregiò l' illirio trionfo e il lauro.

Altre volte il ritorno improvviso e insperato di un compagno, ch'egli si vede restituire incolume da un grave cimento, lo riempie di gioia così esuberante da confinare con la pazzia. Quando Plozio Numida torna dalla guerra Cantabrica (24 av. Cr.), Orazio canta (*Ode*, I, 36ª, vv. 10-12):

. . . . . .
Con nota segnisi bianca il dì prospero,
Nè fren la cavata anfora
Nè abbia la Salica danza mai termine.
. . . . . .

Così al rivedere un compagno dei verd'anni dopo lungo intervallo di tempo e molti travagli di ambidue, prorompe in un affettuoso grido che occupa tutta intera l'*Ode*, II, 7ª, di cui ci piace riportare almeno il principio e la conclusione:

O meco spesso giunto all'ora ultima
Vicin, guidando Bruto l'esercito,
Chi te ridonò de la patria
Ai numi e a l' Italo ciel Quirite?
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . M' è dolce
Smarrir, tornato l'amico, il senno.

Ma accenti non meno affettuosi sa trovare per Elio Lamia. Nell'*Ode* I, 26ª così si rivolge alla Musa:

. . . . . Tu ch'ami l' integre
Sorgenti, di fiori al sol nati
Cingi al mio Lamia, deh cingi un serto,

Pimplea dolce! Che a nulla giovano
Gli onor miei senza di te. Con Lesbia
Canzon rinnovata costui
Tu e le sorelle sacrar dovete.

E nell'*Ode* III, 17ª ricorda che la famiglia dei Lamii poteva vantarsi di discendere da quel Lamo che aveva fondato la città di

Formia,[25] mentre alquanto più tardi in *Epist.* 14ª, vv. 6-8, allude al cordoglio dell'amico, in lutto per un fratello, con accenti efficacissimi e commoventi.[26]

Ma udiamo con quanto affetto si rivolge in un momento di dolce melanconia a Settimio (*Odi*, II, 6ª):

Settimio, Gadi e quei che non domammo
Cantabri meco a visitar disposto
E le empie Sirti, dove ognor la Maura
Onda ribolle,

Tivoli eretta dal colono d'Argo
Vorrei che fosse ai miei vecchi anni stanza;
Possa io del mare e di viaggi e d'armi
Stanco posarvi!

Se di là iniquo mi tien lungi il fato,
Cercherò il dolce a le ravvolte agnelle
Fiume Galeso, ove a regnar da Sparta
Venne Falanto.

Quel sovra gli altri de la terra tutta
Angol m'arride, ove non cede il miele
Al miel d' Imetto, ed è al Venafro verde
Pari l'ulivo;

Là dove lunga primavera e dona
Tiepidi inverni Giove, e non invidia
L'Aulon vestito di feraci viti
L'uve Falerne.

Quel luogo e quel sì fortunato colle
Te meco invita; là sul cener caldo
Del vate amico tu la doverosa
Lagrima spandi.

Secondo ogni probabilità questo è quel Settimio ch'egli poi raccomandò a Tiberio nell'*Epist.* 9ª. Di Aristio Fusco, nominato più volte altrove, dice in principio dell'*Epist.* 10ª ch'era a sè congiunto da un tale sentimento di fratellanza che ciò che piaceva all'uno, piaceva

---

[25] Era secondo la tradizione il re dei Lestrigoni nominato da Omero (*Od.*, X, v. 81 sg.):

ἑβδομάτῃ δ' ἱκόμεσθα Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον
Τηλέπυλον Λαισθρυγονίην, κτλ.

Cfr. anche p. 44.

[26] A proposito di lutti è da notarsi la maniera abile ed efficace nella quale Orazio interviene più volte a confortare gli amici doloranti (vedi i due epicedii *Odi*, I, 24ª a Virgilio e II, 9ª a Valgio).

anche all'altro e affermavano e negavano ogni cosa parimenti come due colombi allevati e invecchiati insieme. E sensi quasi ugualmente affettuosi esprime per Paolo Massimo (*Odi*, IV, 1ª), per Quinzio Irpino (*Epist.*, 16ª, v. 1) e per altri. E se vogliamo trovar raccolti in pochi versi i nomi dei suoi più cari, basta ricorrere a *Sat.*, I, 10ª, vv. 81-86, dove li nomina quasi presidio e difesa all'arte sua. Ma per concludere su questo argomento, quale stima egli facesse degli amici lo dimostrò verso la fine della sua attività poetica nella chiusa dell'*Ode* IV, 9ª, mettendo (come già abbiamo detto a p. 56) il sentimento dell'amicizia al pari di quello d'amor patrio: per l'uno come per l'altro è bello dare la vita.[27]

(*Continua*). LIONELLO LEVI.

[27] Fu già supposto che a questo culto di Orazio per gli amici non fosse estranea la dottrina d' Epicuro (cfr. U. Galli, *Il sentimento della morte nella poesia di Orazio*, Milano, Albrighi, p. 77 e n. 3).

PUBBLICAZIONI RICEVUTE.

EZIO BOLAFFI, *Alcuni aspetti dell'opera di Velleio Patercolo.* — Dall'*Annuario del R. Istituto Tecnico Commerciale e per Geometri «Pier Crescenzi» in Bologna*, 1933-1934.

LUIGI DE SARLO, *Il documento oggetto di rapporti giuridici privati.* — Firenze, Vallecchi.

TOMMASO SORBELLI, *Indice sistematico della legislazione fascista.* — Modena, Società tipografica modenese.

GRED IBSCHER, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios.* Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Ludwig-Maximilian-Universität zu München, 1934.

G. A. LEVI, *Antologia Omerica*: «*Iliade*». Brani scelti coordinati fra di loro e commentati, con 46 illustrazioni. — Firenze, «La Nuova Italia» Editrice.

G. A. LEVI, *Antologia Omerica*: «*Odissea*», tradotta dal PINDEMONTE. Brani scelti coordinati fra di loro e commentati, con 26 illustrazioni. — Firenze, «La Nuova Italia» Editrice.

M. TULLIO CICERONE, *Per il ritorno di M. Cl. Marcello.* Traduzione di GIANNI GERVASONI. — Modena, Società Tipografica Modenese, 1935.

G. M. COLUMBA, *Ricerche storiche.* Volume I: *Geografia e geografi del mondo antico.* — Palermo, Trimarchi, 1935-XIII.

RECENSIONI.

O. Tescari, *Lucretiana*. – Torino, Società editrice internazionale, 1935, pp. 110.
— *Note di sintassi latina*, in *Convivium*, 1935, 3, pp. 446-464.

Il Tescari è un fervido studioso di Epicuro e di Lucrezio, e notevoli contributi recò già prima d'ora allo studio dell'opera di entrambi. In questi nuovi studi, che egli raccoglie sotto un solo titolo e che hanno unità di concezione, si occupa di assai interessanti problemi concernenti la vita, l'opera e la fortuna di Lucrezio.

Nel primo di essi prende in esame il noto giudizio di Cicerone (*Ad Quint. fr.*, 2, 9 [11], 3) su Lucrezio, per mostrare che non vi è ragione di correggere il testo, e che le due parti del giudizio sono benissimo conciliabili fra loro. La sua opinione è perfettamente persuasiva ; e del resto in questo senso già mi ero pronunziato nel mio *Empedocle* (p. 322), ristabilendo la lezione manoscritta nella testimonianza A 27 del Diels, il quale recava il testo ciceroniano, correggendo, come altri, *tamen* in *etiam* ; e ancor ora, del resto, il Kranz riproduce, nella quinta edizione dei *Vorsokratiker*, il medesimo testo del Diels. Mi piace dunque che anche il T. abbia ripresa la questione già da me trattata, portandovi il suo autorevole consenso e le sue giuste argomentazioni, con buono studio di passi delle opere di Cicerone, i quali possono recare appoggio alla tesi che la lezione non sia da correggere. E questa abbondantissima, qualche volta persino quasi sovrabbondante, documentazione è uno dei caratteri di questi *Lucretiana*, provanti quale copiosissima lettura e conoscenza dei testi antichi abbia l'A. Certamente al T. è sfuggita quella mia nota del mio *Empedocle*, e perciò tanto più importante è questo consenso che viene da due studiosi indipendenti l'uno dall'altro. A questo proposito, aggiungerò qui che come varie osservazioni del T. possono servire a rincalzo delle mie ; così giova tener conto per l'uso di *tamen*, dei passi citati da me nel mio *Empedocle*, ove rimandavo a Seneca, *Contr. praef.*, I, 7, e al commento del Madvig al *De finibus*, 3ª ediz., p. 283.[1] Così pure non è neppure necessario supporre, con il T., avere scritto precedentemente il fratello Quinzio a Cicerone che i

---

1 In questo senso va completato lo studio di Jacqueline De La Harpe : *Étude sur* Tamen *conjonction adversative et son passage au sens causal avec remarques comparatives sur les particules* sed, autem, nam, enim, Parigi, 1923, a cui è sfuggito il nostro passo.

poema di Lucrezio non gli pareva « sufficientemente avvivato dal soffio dell'arte » ; per spiegar l'espressione ciceroniana, « multae *tamen* artis ». Lo stesso fratello Quinzio poteva avere scritto a Cicerone precedentemente, *contro l'opinione di neoteroi*, che allora facevano molto chiasso, e a cui il poema di Lucrezio, perchè copioso di elementi arcaici, pareva sì aver molta luce di ingegno, ma non altrettanta perizia artistica, che, anche in quella tonalità antica e un poco greve, egli ritrovava *pur tuttavia* molta arte, e che entrambe queste qualità, di ingegno e di arte, secondo lui, apparivano nel poema di Lucrezio, onde l'espressione di consenso dell' Oratore « *ut scribis, ita sunt*, multis luminibus ingeni, multae *tamen* artis ». Così, l'espressione latina è perfettamente opportuna e consona al rapido stile epistolare.

Sarebbe mio desiderio percorrere così tutti questi importanti e largamente documentati studi del Tescari, che mi hanno destato molto interesse, anche perchè di alcune di queste questioni mi ero occupato pure io in varie occasioni ; e mi sarebbe assai caro render conto delle argomentazioni del T. e delle ragioni che, quasi sempre a rincalzo delle sue tesi, mi parrebbe opportuno aggiungere. Ma il decreto che ha ridotto, per ovvie ragioni, il numero delle pagine delle riviste, mi costringe ad una brevità che mi è in questa occasione particolarmente sgradita. Percorrerò perciò rapidamente il volume, indicandone il contenuto. Del resto il libro dovrà essere letto dagli studiosi ; importa solo che essi sappiano gli argomenti che vi sono trattati. E anzitutto, la questione se Cicerone fu l'editore del poema di Lucrezio, che conduce l'A. a trattare dell'antiepicureismo di Cicerone. A questo proposito sarà bene tener conto delle fonti a cui, di volta in volta, attingeva Cicerone nelle sue critiche dell'epicureismo ; critiche che, in ultima origine, risalgono alla scuola platonico-peripatetica, come dimostrai nel mio recentissimo *Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, edito presso la « Nuova Italia » di Firenze, se anche in qualche punto la sua fonte diretta è Crisippo ; [1] il quale però, come ivi dimostrai (parte II, p. 246), si serviva anche delle polemiche contro l'edonismo e l'epicureismo contenute nelle opere perdute di Aristotele e della sua scuola. La polemica degli Stoici contro gli Epicurei incominciò, come dimostrai (parte II, p. 531 sgg.), nell'età seguente a quella di Epicuro, e particolarmente infierì per opera di Crisippo, onde si comprende la testimonianza riferita dal T. a p. 13, n. 5, secondo cui l'epicureo Zenone, dell'età ciceroniana, aggrediva con dileggio Crisippo.[2]

Segue nel libro del T. una sezione sugli scrittori epicurei e la *superstitio*, e alcune interessanti pagine sui riflessi lucreziani nelle opere di Cicerone.

Un altro capitolo tratta di Caio Memmio. Che Caio Memmio non dovesse essere epicureo mi pare il T. arguisca a ragione da vari indizi ; aggiungerei che non è neppure certo, e probabilmente nemmeno probabile, che il Memmio di Lucrezio sia il Caio Memmio Lucii filius, come è opinione comune ; ma su questa questione ritornerò altra volta, quando potrò trattarne distesamente. In seguito il T. tratta di Lucrezio e della sua vita. Che egli fosse di con-

---

1 Vedi il mio libro citato ai luoghi indicati nell' Indice dei nomi e degli argomenti sotto *Cicerone* e sotto *Crisippo*.

2 Una importante polemica di Crisippo contro Epicuro e di Filodemo contro Crisippo rivelai in *Rivista di Filologia*, 1917, p. 240 sgg., pubblicandone testi papiracei.

dizione sociale bassa aveva cercato di provare il Marx, e molti (fra essi persino il Leo), avevano considerato come decisive le sue argomentazioni; il T. mostra che non tutte sono probanti come si credeva. Io andrei più oltre, e non ne accetterei nessuna. Qualcosa ne ho detto nel mio articolo *Lucrezio* della *Enciclopedia Treccani*; e di sfuggita nel mio *Aristotele perduto* (parte II, p. 298): mi propongo di ritornare sulla questione. Intanto segnalo le pagine del T.

Riprende egli ancora la tanto dibattuta questione del filtro amoroso e del suicidio, con giudizio prudente e illuminato. Dopo la vita, si propone l'A. di studiare la poesia di Lucrezio e incomincia esaminando quale fu verso la poesia l'atteggiamento di Epicuro; e mi pare che egli concluda ragionevolmente che l'attitudine sua fu probabilmente meno dogmatica di quanto potrebbe parere. Aggiungerò che la maggior parte delle nostre testimonianze a questo proposito sono di carattere polemico e risalgono in ultima analisi e per lo più, come dimostrai nel mio libro, alla polemica giovanile di Epicuro contro la scuola platonico-peripatetica, nella lotta che si iniziò quando egli, a trentadue anni, incominciò ad insegnare a Mitilene in competizione con i maestri di quella scuola in quella città; e continuò a Lampsaco e nei primi anni in cui Epicuro venne, poco dopo, ad Atene. Questo carattere polemico, come spiega certe crudezze che Epicuro usò a questo proposito, così può spiegare certe probabili parziali attenuazioni posteriori, quando la polemica si era attenuata. A questo riguardo raccomando di tener sempre ormai presente questo criterio cronologico; giacchè era pure una ben strana cosa che, possedendo noi per la vita e l'attività di Epicuro parecchi sicuri dati cronologici che per altri filosofi antichi ci mancano affatto e, cosa singolarissima, avendoci la sua scuola tramandato la data di composizione, non solo di vari libri della sua opera principale *Sulla natura*, ma anche di molte epistole, nel recarne frammenti, la filosofia di Epicuro e la stessa sua scuola non avessero si può dire una storia, nè se ne vedesse il processo di formazione; il che ora noi sappiamo assai bene invece dalle mie scoperte. Sarà necessario perciò tenere sempre conto ormai del processo polemico e genetico. Questo il T., che scrisse questi suoi studi mentre si pubblicavano i miei, non potè fare; ma è necessario si faccia ormai sempre, memori della bella saggezza di Aristotele il quale ci ha insegnato che il criterio genetico è il supremo processo di conoscenza, e che solo intimamente conosciamo le cose, quando conosciamo come si sono formate. Anche le opinioni di Filodemo sopra la poesia dovrebbero essere oggetto di nuovi studi. Intanto è bene segnalare le pagine del T. sopra Epicuro e la poesia (p. 69 sgg.), che sono le più complete che io conosca a questo proposito. Lo sudio del poema di Lucrezio, nei rispetti della poesia, intraprende il T. con tre ampie sezioni del suo volume, intitolate rispettivamente « Mitopea nel poema di Lucrezio »; « Il sentimento della natura in L. »; « Iconopea di L. », in cui procede a copiose analisi di questi caratteri della poesia del Nostro che qui non possono essere riassunte. Chiude il libro un capitolo sulla fortuna di L. sino all'età di Tacito. A questo proposito, per la fortuna di L. e dell'epicureismo nel medioevo, per cui si continua da altri (non dal T., che non si occupa di questo periodo) a citare il lavoro del Philippe, così copioso di errori, mi permetterò di ricordare il mio studio con tale titolo pubblicato nella *Rivista di filologia*, 1913, p. 230 sgg. che rimase quasi inavvertito.

Molto interesse presentano anche le note del T. sulla sintassi latina, che riassumerò qui brevemente.

Nella prima parte il T. riprende in esame la questione, per alcuni ancor controversa, se l' infinito dell' irreale assuma nel presente (come nel passato) la forma *-urum* (*-urus*) *fuisse*: dopo avere esposta la storia del dibattito, conclude, sulla base di copiosi esempi, affermativamente. Nella seconda parte il T. esamina alcune particolarità di una sezione della grammatica latina che presenta tuttora, anche nelle esposizioni più autorevoli e complete, lacune e dubbiezze: vale a dire il discorso indiretto. Degna di particolare menzione è la tesi, propugnata con ampia discussione, che le proposizioni principali interrogative potenziali e dubitative conservino nel discorso indiretto il congiuntivo solo nel caso che si riferiscano al presente, mentre se si riferiscono al passato assumono rispettivamente le perifrasi dell' infinito con *potuisse* e la forma *-ndum fuisse*. Nè meno interessante è il resto dove si tocca del comportamento, nel discorso indiretto, del *coniuntivus optativus* e *concessivus* e delle proposizioni relative apparentemente subordinate. La trattazione è corredata, oltre che delle testimonianze tratte dagli scrittori latini, delle attestazioni dei grammatici più autorevoli, con cui il T. polemizza. E la ricerca costantemente si fonda sugli atteggiamenti del pensiero che solo possono rendere ragione dei fenomeni sintattici.

ETTORE BIGNONE.

S. A. AUGUSTINI, *Confessiones*, iteratis curis edidit M. SKUTELLA. – Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, MCMXXXIV, pp. XXXII-381.

Dopo l'edizione maggiore del Knöll, pubblicata nel 1836, nella collezione degli scrittori ecclesiastici latini di Vienna, il problema della costituzione del testo delle *Confessioni* era entrato in una fase che si può dire critica. Infatti il Knöll aveva in molta parte abbandonato il criterio dell'edizione dei Maurini, la quale faceva, si può dire, ormai testo, per seguire scrupolosamente il codice Sessoriano. In qualche assai piccola misura si può dire si fosse veramente riavvicinato ai Maurini il Knöll stesso nell'edizione minore teubneriana che pubblicò due anni dopo; ma sostanzialmente il criterio rimaneva lo stesso della sua edizione precedente. Che però il criterio adottato dal Knöll non fosse il migliore aveva già visto il Ramorino, il quale nella sua edizione incominciò seguendo il Knöll della Vindobonense, ma poi si pentì, onde ritornò al criterio dei Maurini, e aggiunse alla sua edizione una lunga appendice di correzioni del suo primo testo; e come il Ramorino si decise pure il Labriolle a ritornare spesso al testo dei Maurini. Il problema era tanto più complicato in quanto che tra le due famiglie di codici delle *Confessioni* non si aveva un terzo stipite intermedio che ci aiutasse a dirimere le questioni dubbie, ove le due famiglie dissentivano fra loro.

È merito del padre Vega l'essersi servito come stipite intermedio degli *excerpta* di Eugippo, abate del convento Lucullano, nella Campania, il quale fece una raccolta di passi scelti di Sant'Agostino. Essendo Eugippo vissuto

poco dopo Agostino (al principio del secolo VI), ed avendo noi di questi *excerpta* un codice del secolo VII, questo testo ci può veramente servire quale intermediario fra le due famiglie di codici, come riconosce lo Skutella, senza che perciò si debba troppo confidare di aver con ciò risolta la questione della *recensio* del testo delle *Confessioni* ; perchè rimangono ancora i casi che possiamo dire marginali, sia per i luoghi ove il sussidio di Eugippo manca, sia perchè la lezione di Eugippo sia palesemente corrotta, sia che veramente appaia dubbia. A ciò si aggiunga che pure la tradizione manoscritta di Eugippo andrebbe meglio studiata e collazionata.

Lo Skutella ha intrapreso il compito di darci una nuova edizione delle *Confessioni* con molto scrupolo e buona preparazione per l'esame e la collazione dei codici, sia per quelli che esaminò egli stesso, sia per quelli che ristudiò. Le poche, ma succose, pagine in cui egli, nella prefazione, rende conto dell'opera sua, sono assai istruttive, tanto per l'esame comparativo della lezione manoscritta, quanto per lo studio degli errori più frequenti nei codici. Importante è pure lo studio della tradizione indiretta, a cui non sufficiente valore si era dato dagli editori di Sant'Agostino sino a tempi non molto lontani.

Si può dire con confidenza che egli ci abbia veramente dato la migliore edizione che si abbia delle *Confessioni*, se anche non evidentemente perfetta ; parecchi passi rimangono ancora dubbi. Ma chi esamini con buona scienza filologica il testo dello Skutella, rendendosi ragione dei problemi che egli era chiamato a risolvere e dei criteri di metodo che si debbono applicare in una edizione critica, dovrà, per quanto credo, riconoscere, caso per caso, che l'A. procedette con giusta cautela e con lodevole scrupolo. È infatti troppo facile procedere con largo criterio eclettico e dare un testo che a prima vista sembri il migliore e il più chiaro : resta però a vedere se esso sia poi quello che con maggior fiducia si possa credere il testo che a noi lasciò Agostino, o almeno quello meno lontano dal primitivo. Non bisogna dimenticare infatti quanto lo stile di Agostino sia personale, e come rompa gli schemi consueti ; quanto lo atteggi di volta in volta la passione momentanea ; come indulga persino ad una certa voluta ricerca di effetti singolari. In tali condizioni il criterio della *lectio difficilior* tanto più si impone ; se anche non è escluso il pericolo di esagerare. Per tale ragione credo inopportuno segnare passi in cui la lezione scelta da Agostino meno mi persuade ; perchè nella massima parte dei casi si tratta di luoghi in cui il critico stesso, se veramente scrupoloso, rimane incerto. In qualche punto però l'autore avrebbe dovuto mettere qualche piccola nota interpretativa, o nella Introduzione o nell'apparato critico ; perchè talora si tratta di passi in cui l' interpretazione seguendo il testo adottato è ardua. E opportuno in certi casi poteva essere richiamare qualche passo delle opere del Santo. Ad esempio, come intenda interpretare l'autore il passo di X, 6, 10, *hoc dicit eorum natura. Vident : moles est* : non pare chiaro, donde il dubbio se la lezione accettata sia veramente da preferirsi a quella di un'altra parte della tradizione manoscritta che ha *videnti* o *videns*, la quale ultima lezione è il testo eugeniano. Anche sarebbe stato opportuno dir qualcosa del criterio ritmico, di cui si servì talora opportunamente il Vega, come riconosce lo stesso Skutella, in un punto della sua prefazione ; senza però dire nulla dell'uso che egli stesso ne abbia fatto.

U. S.

RODOLFO MONDOLFO, *L' infinito nel pensiero dei Greci.* – Firenze, Le Monnier, 1934 (« Studi filosofici », diretti da G. GENTILE, Seconda Serie, X). Un volume in-8° di 439 pp.

Il M., mentre attende a una monumentale esposizione della filosofia dei Greci, secondo il disegno colorito dallo Zeller nel suo classico trattato, s' imbatte in problemi che gli appaiono meritevoli di approfondimento monografico, fuori dal quadro della grande opera d' insieme : in particolare, egli è stato portato a proporsi *ex novo* la questione di qual fosse l'atteggiamento spirituale dell'antichità classica di fronte al problema dell' Infinito. La tesi classicistica o neoclassicistica, che nega ai Greci la intuizione e il sentimento, la comprensione del valore dell' infinito, è non soltanto avvalorata da quasi universale consenso e dalla forza stessa della tradizione, ma trova saldo fondamento di precise testimonianze per tutto il corso della storia del pensiero ellenico. L'assunto del M. è di mostrare che la tesi medesima pecca tuttavia di unilateralità e di astrattezza, e può essere mantenuta nel pieno suo rigore solamente da chi trascuri o ignori tutto un vasto corpo di documenti che la infirmano, o ne circoscrivono la portata : non si tratta dunque di capovolgere la posizione, ma di tornare alla reintegrata concretezza della realtà storica, assurgendo a una visione totale dello svolgimento della speculazione, ricostruita in tutta la sua ricchissima complessità. Quei critici che, pur apprezzando la scrupolosa probità scientifica, la sicura dottrina del M. e l'alto interesse delle sue industri ricerche, hanno ripetuto in questa occasione lo *scibboleth* idealistico di una radicale diversità fra la filosofia antica e la moderna, e, più specialmente, fra l'antico e il moderno concetto dell' infinito, mentre non hanno con ciò, in sostanza, invalidato le temperate e caute conchiusioni dell'A., hanno sacrificato ai loro schemi preconcetti il principio di continuità della evoluzione intellettuale, fuori dal quale ogni progresso ideologico si presenta come un miracolo. Ma non c' è studioso più del M. fedele al famoso canone del Le Batteux, di non prestare cioè agli antichi i principii delle loro conseguenze, nè le conseguenze dei loro principii. Questo libro a una prima parte che pone i termini del problema e rintraccia le origini della nozione d' infinito in Grecia (un capitolo ha per oggetto *L'infinito nei poemi omerici*) ne fa seguire tre altre : *L'infinità del tempo e l'eternità nella teologia e nella filosofia greca, Il numero infinito e l' infinitesimo, L' infinità delle grandezze estese* (*Universo e spazio*) *e l' infinità della potenza universale divina* : e non esaurisce così l'amplissima materia, come appare dal Saggio, successivamente comparso nel *Giornale critico della Filosofia italiana* (anno XVI, Seconda Serie, vol. III, fasc. III), nel quale il M. prende occasione da obiezioni del Tarozzi e del Carlini per trovare, nella considerazione della *Infinità dell' istante e Infinità soggettiva nel pensiero degli Antichi*, nuove luminose conferme della sua concezione. Vano sarebbe tentar di riprodurre, anche con un arido elenco degli argomenti più studiosamente sviscerati, la orditura dell'opera del M., la quale è, e non è, una storia della filosofia greca : non è, se si considera il costante riferimento di ciascuna singola parte a un unico punto di vista o problema centrale : ma è, in quanto che tutte le fasi del divenire e le correnti ideologiche vengono suscitate alla mente del lettore. Le relazioni fra le teogonie e le cosmogonie, la dottrina di Melisso — per quel che si attiene così alla eternità

come alla infinità dell' Essere — la concezione del tempo in Aristotele e nella tradizione peripatetica, le origini e gli sviluppi del metodo infinitesimale, le personali vedute sopra la cosmologia di Anassimandro valutata in relazione con la dottrina degli Atomisti, la questione del rapporto tra infinità e rotazione (sopra alcuni di questi punti, vedi ora, dello stesso M., un articolo *Questioni di Storia della Scienza greca* nella *Rivista di Filosofia*, Luglio-Settembre 1935), la storia della tendenza eliocentrica, e via dicendo, sono, per tacere di molte altre, materie che non possono non figurare anche in una superficiale enumerazione o esemplificazione dei problemi sopra i quali il M. s' intrattiene e richiama con il suo perspicuo eloquio l'attenzione e conquista l'assenso dei lettori. È un libro che fa parimente onore ai nostri studi di filosofia e di filologia.

L. Limentani.

Ettore Bignone, *Direttore responsabile.*

1476-1935 - Firenze - Tipografia E. Ariani, Via San Gallo, 33.

Recentissime opere di ***ETTORE BIGNONE***

L'ARISTOTELE PERDUTO E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

Parte I, pp. xv-410; Parte II, pp. 634

Firenze, «La Nuova Italia», 1936-XIV

«Il B. giunge a risultati sorprendenti, che resistono all'esame critico» (R. WALZER, *Giornale critico della Filos. ital.*, 1934, p. 460).

«Opera fondamentale, allarga e approfondisce l'indagine, scoprendo genialmente una nuova via feconda di risultati nuovi e inaspettati. .... Non soltanto il libro di uno studioso di filosofia greca, ma anche d'un filologo e di un filologo di grande valore. .... Nel campo della storia della filosofia greca il B. si muove da assoluto padrone e signore; .... non si sa se ammirare più la felicità delle intuizioni o il vigore del ragionamento, l'abbondanza dell'erudizione o la passione con cui sono rivissute le dottrine filosofiche, l'abnegazione del filologo o la strenua indomabile energia di chi adopera tutte le sue forze, contro ogni ostacolo, per la ricerca del vero» (G. PERROTTA, *Italia Letteraria*, 17 maggio 1936).

«Tra la traduzione delle *Trachinie* (con splendida Introduzione) e quella dell'*Edipo Coloneo*, E. B. ha pubblicata la sua attesissima opera *L'Aristotele Perduto*.... Si legge quest'opera di un fiato con ammirato stupore. Esattamente con lo stesso con cui si legge un libro di viaggi e di avventure in un paese inesplorato. Con un'erudizione stupefacente, scovando attraverso citazioni e allusioni d'antichi scrittori, o nei papiri recentemente scoperti, B. è riescito.... a fare quasi completamente risorgere dinanzi ai nostri occhi meravigliati il primo Aristotele, l'Aristotele platonico.... ricchissimo materiale per una nuova interpretazione, oltre che di Epicuro, di molti luoghi di Cicerone e particolarmente di quasi tutto Lucrezio» (G. RENSI, *Il Lavoro*, 2 maggio 1936).

«Con quest'opera.... il B. ha scritto un capitolo nuovo e fra i più importanti nella storia della filosofia greca.... Balza dalle pagine del B. un Epicuro vivo, sconosciuto; e anche un'infinità di particolari della sua vita ricevono una luce nuova. Nè è tutto qui il merito del B., non sono pochi i passi degli scritti del filosofo (o delle testimonianze conservateci) su cui egli ritorna per emendare il testo, o chiarirne il significato; nè poche le testimonianze del primo pensiero aristotelico dal B. nuovamente scoperte, senza dire di altre che il B. colloca al loro giusto posto o delle quali stabilisce il significato e il valore» (O. TESCARI, *Convivium*, 1936, p. 236 sgg.).

SOFOCLE - L'EDIPO A COLONO

Traduzione in versi italiani di ETTORE BIGNONE, con uno studio critico.

Firenze, G. C. Sansoni, 1936-XIV.

(*Traduzione fatta per la recita dell'* Edipo *nel Teatro Greco di Siracusa*).

«Tutto è bello, ho detto, in questo spettacolo, a cominciare dalla traduzione di E. B. Essa ha destata l'ammirazione generale e ha data a tutti una gioia continua, tanto l'alta ispirazione sofoclea la sorregge dal principio alla fine. Come il verso tragico, nobile, ricco, musicale, con i suoi limpidi pensieri, con le sue fulgide immagini, s'adatta, religioso e vivo, e luminosamente fedele al testo, alla recitazione teatrale italiana! Questa traduzione è di per sè un'opera d'arte, e ha offerto agli interpreti infinite possibilità di dizione potente e di espressione drammatica» (R. SIMONI, *Corriere della Sera*, 24 aprile 1936).

«Versione mirabile per severità di stile e per nobiltà di forma poetica. L'insigne filologo è riescito a mantener intatto il tono austero della tragedia, raggiungendo effetti magnifici, sia poetici, sia drammatici» (M. CORSI, *L'illustrazione italiana*, 3 maggio 1936).

«Mirabilmente tradotto l'*Edipo*, E. B.... con bellissima Introduzione.... traduzione viva.... Vi è conservato il dinamismo necessario alla scena, pur rispettando la nobiltà della linea e di locuzione.... Il traduttore di Empedocle, di Epicuro e di Teocrito, l'autore de *L'Aristotele perduto*, dove ha messo a contributo una così geniale ricerca filologica.... ha qui ben meritato, non soltanto degli studi, ma anche del teatro che amiamo» (C. GIACHETTI, *La Nazione*, 26 maggio 1936).

CASA EDITRICE
FELICE LE MONNIER
FIRENZE

Novità:

NICCOLÒ RODOLICO

CARLO ALBERTO

NEGLI ANNI DI REGNO 1831-1843

Un volume in-8°, di pp. XII-504, con nove tavole fuori testo . . L. 45

Legato in tutta pelle azzurra, con fregi in oro . L. 60

Questo volume, che continua la narrazione iniziata col precedente *Carlo Alberto, Principe di Carignano,* comprende la trattazione degli anni di Regno 1831-1843. L'A. ha segnato questo termine: 1843, l'anno del *Primato* del Gioberti, poichè esso è punto, non di partenza (come comunemente si ritiene), ma di arrivo di tutto un periodo di ardua attività riformatrice, tra opposte tendenze, del Re, iniziatore ed animatore delle forze nuove del Piemonte italiano. L'importanza particolare dell'opera consiste nell'esame e nella valutazione di questo aspetto della vita del Re e del suo paese.

Ecco i titoli dei capitoli del libro:

I. Il Re e il Paese all'avvento al Trono. – II. Inizi di Regno (1831-1832). – III. Carlo Alberto e i processi della « Giovane Italia ». – IV. Sentimenti ed esperienze nella politica estera (1831-1838). – V. Riforme legislative e questioni giurisdizionali. – VI. Animatore di rinnovata vita economica. – VII. Il Re e l'elevazione morale e culturale del Paese. – VIII. Tra Francia ed Austria (1838-1843). – IX. Alla vigilia dell'Italia Guelfa. – Indice dei nomi di persone. – Descrizione delle tavole.