BIBLIOTECA DELL'UNIVERSITÀ
LECCE
FONDO I. SANESI

Serie III - Anno IV (XXXVIII della Raccolta) Luglio-Settembre 1936-XIV N. 3

ATENE E ROMA

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

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE
Prof. E. BIGNONE
Firenze — 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)

LA LOGICA DEL SECONDO ELEATISMO.*

Parmenide ebbe due grandi seguaci, Zenone e Melisso: ma Aristotele li chiamò « pensatori da strapazzo »,[1] e li screditò nell'opinione dei più. L'uno lo irritava con le famose aporie sul moto, che lo obbligavano a duri sforzi confutatorî; l'altro lo indignava per aver attribuito al supremo ed unico reale quel carattere d' infinità, che egli invece respingeva nell' inferiore sfera della materia e della potenza. Così, in entrambi i casi, l'avversione teorica lo distraeva da quella obbiettiva comprensione storica, di cui egli era pure il primo maestro, e doveva restare il maestro unico, in tutta la speculazione antica e medioevale. Quel che non avevano ottenuto da lui, i due eroi del secondo eleatismo non potevano quindi sperarlo da altri. I tardi commentatori neoplatonici si limitarono ad amplificare i giudizî di Aristotele e a congetturare sulle sue congetture, e i moderni congetturarono su queste e su quelle. Zenone si cristallizzò nella figura del paradossale negatore della molteplicità e del moto, e le sue argomentazioni, variamente considerate o come meri sofismi o come profonde verità dialettiche, scesero spesso al livello di dibattutissime sciarade da « risolvere », come se il pensiero non avesse fatto alcun passo al di là di Aristotele e dovesse quindi ancora sentirle più come ostacoli da superare che come verità

* È uno dei capitoli del primo volume, in preparazione, della *Storia della logica antica*. Lo precedono i capitoli sulle origini (negli *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1935), su Eraclito (in *Giorn. crit. d. filos. italiana*, 1936 o 1937) e su Parmenide (negli *Annali* cit., 1936).

1 Zenone *θεωρεῖ φορτικῶς* (*Metaph.*, *B* 4, 1001 b 14); il ragionamento di Melisso è *φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν*: vedi *Phys.*, *A* 3, 186 a 9 (185 a 10 è anticipazione spuria dello stesso passo); e cfr. *Metaph.*, *A* 5, 986 b 27, dove Melisso appare, insieme con Senofane, come *μικρὸν ἀγροικότερος* a paragone di Parmenide.

da accogliere (ed è ovvio che non si poteva collocare nel suo luogo storico ciò che ancora si discuteva come collocare nel suo luogo mentale). Melisso passò nell'ombra, o fu ricordato come autore di spropositi: uno tra i suoi ragionamenti più tipici per impostazione arcaica e più importanti per l'evoluzione dell'eleatismo diventò infatti (anche qui per l' influsso diretto di Aristotele, che lo aveva compreso nelle sue *Argomentazioni sofistiche*) nient'altro che il « paralogismo di Melisso ». Per fortuna uno dei più tardi commentatori neoplatonici, Simplicio, aveva derogato dalla consuetudine dei suoi colleghi, che quando vedevano Aristotele polemizzare con suoi predecessori meno noti non si preoccupavano di ricostruirne altrimenti il pensiero, perchè ad essi importava non tanto la posizione degli antichi quanto l'opposizione del maestro. Per zelo erudito se non per intento storico, Simplicio si diede invece la pena di ricercare i testi di quei remoti autori, da cui ormai lo divideva quasi un millennio, e di citarne brani: e così rese possibile alla critica più recente di riconoscere le loro concezioni nella genuina forma primitiva, e insieme di ricostruire le varie fortune che esse ebbero nel pensiero e nella dossografia seriore.[2]

Zenone e Melisso sono, di fatto, i due grandi continuatori di Parmenide, quelli che aiutano il suo verbo ad uscire dal proprio splendido isolamento e a diventare uno strumento formale d' influenza tenacissima per le ulteriori determinazioni del pensiero. Entrambi continuano a procedere per la « via » parmenidea, cioè a mettere in atto quello stesso connubio di mentalità enunciativa e mentalità contemplativa da cui già era nata, e aveva preso figura, la realtà dell' « ente ».[3] Ma l'uno se ne vale spontaneamente in un senso che lo conduce ad elaborare i motivi stessi della futura crisi dell'eleatismo; l'altro, con eguale spontaneità involontaria, giunge invece a consolidarne l'aspetto che gli assicura per millennî il dominio formale sulle concezioni umane del vero.

In Zenone, la grande parola che si vede sostituirsi al parmenideo ἐὸν è l' ἕν, l' « uno ». Il predicato di unità era di fatto, in Parmenide, solo uno dei tanti « segni » che si potevano incontrare lungo la via verace: « quel che è » era « uno », cioè insieme « unico » ed « unitario »,

---

[2] Per la particolare giustificazione filologica di tutto ciò che nella presente interpretazione diverge dal consueto, e per le conseguenti modificazioni da arrecare all'edizione dielsiana (rimasta sostanzialmente immutata anche nella ristampa del Kranz), vedi in generale i capitoli dedicati a Melisso e a Zenone nei miei *Studî sull'eleatismo* (Roma, 1932, pp. 57-155).

[3] Cfr. per ciò (e in genere per quanto, in ciò che segue, concerne Parmenide) *St. s. eleat.*, pp. 1-56, e il capitolo parmenideo sopra citato.

così com'era ingenerato e imperituro e indiviso e immobile, sempre per la stessa necessità dell'esclusione del « non è » e senza che alcuno di quegli attributi avesse una priorità rispetto agli altri. Lo scolaro è invece condotto ad anteporre quel predicato a tutto il resto: pel maestro « quel che è » è anche « uno », per lui quel che è è anzitutto « uno », ha la sua caratteristica primaria nell'esser « uno ». Alla *κρίσις* parmenidea dell'*ἔστιν* dall'*οὐκ ἔστιν* si sostituisce così la *κρίσις* zenoniana dell'*ἕν* dai *πολλά*: e come Parmenide mostrava la necessità del puro *ἐόν* facendo vedere come l'attribuzione dell' « è » a qualsiasi altra realtà portasse ad asserirne contraddittoriamente anche il « non è », così il discepolo deve provare l'esistenza esclusiva dell' « uno » chiarendo come analoghe contraddizioni derivino dalla presupposta realtà dei « molti ». È questa la tipica impostazione della sua polemica, quale risulta non solo dai suoi frammenti ma anche dalla più antica e ricca fra le testimonianze concernenti la sua fisionomia, cioè dall' introduzione del *Parmenide*. Essa sembra, osserva Platone, qualcosa di nuovo rispetto alle tesi parmenidee, ma di fatto si limita a ripeterle e confermarle: il maestro sostiene la realtà dell'unico ente, andando incontro all' irrisione degli uomini ben persuasi dell'esistenza delle molte cose che vedono, e lo scolaro accorre in suo aiuto mostrando loro che tale opinione conduce ad aporie assai maggiori di quelle che paion derivare dalla negazione del molteplice visibile.[4]

Ma ecco che ciò spiega anche l'accentuazione data dal discepolo e difensore al predicato di unità, e il conseguente progressivo prevalere dell'*ἕν* sull'*ἐόν*. Agli occhi dei contemporanei, infatti, il sacrificio parmenideo di ogni sensibile sull'altare dell'unico ente si raffigura evidentemente in primo luogo come un enorme impoverimento del reale, una folle decurtazione del bilancio dell'universo. Ci sono tante cose al mondo, e costui pretende di ridurle ad una sola! L'antitesi dell'unità alla molteplicità, che in Parmenide è soltanto implicita, vien quindi in luce per la stessa reazione polemica che suscita la sua teoria: ed è anzi proprio il punto di vista onde la varietà dell'apparente si manifesta alla considerazione più sommaria anzitutto come una « molteplicità » che di riflesso determina, nella realtà di « quel che è », il rilievo del carattere per cui esso è « uno ». S' intende allora come lo scolaro debba difendere il maestro dall' incomprensione dei contempo-

---

[4] *Parm.*, 127 A-128 E: su cui *St. s. eleat.*, alle pagine a cui rimanda l' indice per tale brano platonico (e cfr. in generale, oltre al capitolo zenoniano, anche quello finale sul *Parmenide*).

ranei riaffermando la sua tesi anche nella forma in cui istintivamente la traduce quella stessa incomprensione, e cioè ribadendo la dimostrazione degli assurdi di « quel che non è » con una sua dimostrazione di quelli delle « molte cose ». Anche per Zenone, insomma, ἕν e πολλά sono da principio, e in certa misura forse sempre, solo attributi di τὸ ἐόν e τὰ οὐκ ἐόντα, che egli trae in primo piano condiscendendo alla mentalità degli avversarî, per sbaragliarli sul loro stesso terreno. Ma a poco a poco gli s' impongono nell'uso, gli oscurano nella memoria i participî sostantivati a cui di fatto si riferiscono, tendono a tradursi essi stessi di aggettivi in sostantivi. A furia di combattere contro i difensori delle molte cose si abitua anch'egli a considerare la varietà dell'apparente anzitutto come una molteplicità : i « molti enti » tendono a semplificarsi nei « molti », e prima ancora che « l'ente » l'assoluto si chiama « l'uno ».[5]

---

5 Questa ricostruzione del processo onde Zenone giunse a sentire come sostanziali i momenti inizialmente attributivi dell'unico e del molteplice, la quale per mancanza di documenti diretti non può considerarsi come storicamente attestata, è d'altronde non solo verosimile ma anche intrinsecamente necessaria, perchè solo in tal modo può spiegarsi il graduale passaggio dal binomio di Parmenide a quello di Zenone, e il fatto che questi abbia sentito il suo binomio come equivalente e sostituibile a quello del maestro. Del resto, nell'unico frammento zenoniano in cui sia superstite l' ipotesi dei πολλά (fr. 3 D.-K.), la formulazione εἰ πολλά ἐστιν (che non è εἰ πολλὰ ἔστιν e tanto meno εἰ τὰ πολλὰ ἔστιν: donde l' imprecisione del *wenn es Vieles gibt* del Diels — ora rinnovata dal *wenn Vieles ist* del Kranz — per cui cfr. *St. s. elat.*, p. 97, n. 1), confermata dal contesto e messa fuor di dubbio dal modo in cui essa ritorna nel secondo corno del dilemma, εἰ πολλά ἐστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν, prova che ancora qui Zenone sente πολλά come mero attributo di τὰ ὄντα. Potrebbe quindi anche darsi che alla decisa sostantivazione di τὸ ἕν e τὰ πολλά egli non fosse giunto neppure più tardi, e l'avessero compiuta solo i suoi successori — per esempio i Megarici —, considerando per se stesse le formule che egli aveva foggiato e non sentendo più la loro iniziale relazione semantica. Tutto ciò è poi confermato dall'analogia dell'uso melissiano, in cui ἕν, che è sostanzialmente attributivo, si presenta talora in modo tale da poter esser considerato come sostantivo. Così è chiaramente attributivo nei framm. 5, 6, 9 e in 7, 1-2 ; ma in 8, 1 ὅτι ἓν μόνον ἔστιν e in 8, 6 οἷόν περ τὸ ἕν può sembrare sostantivo, e forse anche lo è in qualche misura, per inizio di quello spontaneo processo di trasposizione semantica. (Non si può quindi esser sicuri di ciò che pur sembra più probabile, e cioè che in 8, 1 ἔστιν debba essere invece ἐστίν. Ma *St. s. eleat.*, p. 78 n., è ancora troppo sotto l' influsso dell' idea tradizionale dell'ἕν. Assurdo, in ogni modo, è che ἔστιν permanga in Diels[4] e in Kranz accanto a un' interpretazione attributiva dell'ἕν di 8, 1, e che poi, a rovescio, sia *das Eins* quello di 8, 6). Analogamente πολλά, che in 8, 4 è chiaramente attributivo, ha in fondo la stessa natura, ma è formalmente ambiguo, in 8, 2.

« L'uno » e « i molti » possono del resto sostituire « quel che è » e « quel che non è » appunto in quanto non sono, al pari di essi, che parole. Come « è » e « non è » non s' incontrano nel mondo, essendo soltanto mezzi semantici arcaicamente scambiati per realtà, così anche « uno » e « molti » non hanno alcuna sussistenza autonoma, cioè non corrispondono per sè a un contenuto concreto di coscienza, e solo in quanto si legano ad altri contenuti giungono a designare certi aspetti dell'esperienza effettiva. Quello stesso Greco spontaneo che non può dare alcun senso a *ἐόν* o a *οὐκ ἐόν* se esso non sottintende un diverso sostantivo, cioè se non si riferisce a un altro segno verbale capace di presentare all'occhio della mente qualcosa di concretamente afferrabile, non può neppure comprendere un interlocutore che gli parli di *ἕν* e di *πολλά* senza fargli collegare quelle determinazioni quantitative con un preciso soggetto che le sostenga. Parmenide muove bensì dal conflitto dell' « è » col « non », e tende ad asserire una realtà « che è » senza esser nient'altro ; Zenone è portato dalla sua polemica a tradurre l'antitesi della sola realtà che è e delle varie cose che non sono in quella della « realtà unica » e delle « molte cose », e unicità e molteplicità diventan per lui caratteri autonomi, al cui significato è da badare anche quando si lasci nell'ombra ciò a cui si riferiscono. Così, per lo stesso senso arcaico della parola come realtà, il maestro crea il grande problema insussistente « dell'essere e del non essere », il discepolo l'altro grande problema insussistente « dell'uno e dei molti » : e per millennî gli epigoni del primo continuano a credere che l' « essere » sia un « concetto », anzi il supremo concetto, e quelli del secondo ad affaticarsi per conciliar due parole. Sono, questi ultimi, tutti coloro che scorgono in quei due nomi, così come nell' « è » e nel « non è », due facce incompatibili dell'universo, e provvedono a restaurarlo o cancellandone l'una o adattandola all'altra : quelli che vedono una realtà-verità metafisica persino nella convenzione verbale per cui due e due fanno quattro, e non s'accorgono che nulla nel mondo è di per sè « uno » o « due » o « quattro » o « molti », ogni cosa potendo bensì esser chiamata con ciascuno di quei nomi a seconda del modo in cui la guardi ed ordini la coscienza che la contiene.

Verbale, dunque, come quello dell' « è » e del « non è », il binomio dell' « uno » e dei « molti » se ne distingue d'altro lato per una differenza importante. Tanto Parmenide quanto Zenone giungono infatti a isolare ipostaticamente quelle parole partendo dal normale uso linguistico, che le adopera caso per caso per designare un certo modo di presentarsi di ogni possibile dato dell'esperienza. Ma per decidere

tra l' « è » e il « non è » Parmenide non ha poi bisogno di uscire da quel regno del parlato, a cui essi per natura appartengono : la condanna del « non è » discende infatti direttamente dall' indistinzione primitiva per cui ogni suo diverso valore semantico appare ancora fuso con quello onde esso designa l'errore e il falso, e la discriminazione del contemplante non ha quindi che da adeguarsi a quella già operata dal parlante, accettando come reale quel visibile che risponde solo all' « è » e respingendo come apparente tutto quello che risponde anche al « non è » (cioè rifiutando, a rigore, ogni visibile come non ente, salvo le posteriori concessioni all'esigenza visiva anche nella raffigurazione dell'ente). Zenone, invece, non può decidere tra l' « uno » e i « molti » restando sul puro piano linguistico a cui immediatamente appartengono quegli strumenti semantici, perchè, in tale sfera, non c' è modo di condannare nè l'uno nè l'altro. Finchè non intervengono l' « è » e il « no », ogni parola può infatti convivere pacificamente con ogni altra allo stesso modo in cui pacificamente coesistono le cose designate, in quel contemplato spazio della coscienza che si dice il mondo. Nulla costringe il « bianco » a essere incompatibile col « nero » e a respingerlo come falso con la propria verità o ad esser respinto come falso dalla verità di quello ; e qualsiasi contenuto dell'esperienza può esser segnalato e descritto con una parola o con due o con mille, ciascuna delle quali ha maggiore o minore opportunità semantica a seconda dell'energia e immediatezza con cui la coscienza dell'ascoltante è da essa condotta a contemplare nel suo teatro mentale il corrispondente aspetto dell'esperienza, ma non è mai tale che per se stessa, cioè prescindendo dalla natura del contemplato, esiga l'annullamento o la svalutazione di altre parole, e quindi l'abbassamento ad irreale di quanto nel contemplato vi corrisponda. Così anche il segno « uno », di cui ci si vale per segnalare genericamente una cosa in quanto la si considera nel suo complesso senza dividerla in parti simili o senza accompagnarla con cose simili, non esclude per sè medesimo il segno « due » o il « tre » o il « molti », di cui ci si vale per segnalarla genericamente in quanto la si considera dividendola o accompagnandola in tali sensi : e solo l'osservazione diretta della cosa, anzi dell'aspetto volta per volta contemplato della cosa, può decidere della congruenza o meno di ciascuno di tali strumenti semantici.

Se quindi Parmenide può respingere senz'altro il « non è » considerandolo esclusivamente come tale (cioè in quella pura verbalità, che per lui non si distingue dalla sua verità-realtà), Zenone non può invece dimostrare *a priori*, sullo stesso piano linguistico, l' incongruenza

di quei *πολλά* in cui la polemica lo ha condotto a tradurre gli *οὐκ ἐόντα* parmenidei. Deve perciò trasferire il problema dal dicibile nel visibile, contemplare le « molte cose » quali si manifestano effettivamente nello spazio, per vedere se questa considerazione sveli altrimenti la loro intrinseca incongruenza, e quindi la loro falsità-irrealtà. (Nè è illecito supporre che il trasferimento zenoniano della polemica dagli *οὐκ ἐόντα* ai *πολλά*, con ogni verosimiglianza determinato anzitutto dalla forma più empirica in cui la negazione parmenidea era stata accolta dagli avversarî, sia forse anche provocato dalla nozione — affiorante, come potrà vedersi, già ai suoi tempi, e proprio per reazione antieleatica — che la considerazione del verbale come reale è un errore degli antichi, e dal conseguente impulso del discepolo a dimostrar verace anche sul piano del visibile quel che il maestro aveva provato tale solo sul piano del dicibile). Ed ecco che egli scopre come una molteplicità di cose, prospettata visivamente nello spazio, sia da un lato quantitativamente finita, dovendo comunque esser tanto grande quant' è, e dall'altro quantitativamente infinita, anzi infinitamente accrescentesi, perchè per esser molti è necessario esser distinti, e a tal fine occorrono realtà distinguenti, le quali d'altronde si moltiplicano all' infinito, perchè anche quel che distingue dev'esser distinto da ciò che esso distingue. « Se gli enti son molti, è necessario che sian tanti quanti sono, e nè più nè meno di tanti. Ma se sono tanti quanti sono, sono finiti. Se gli enti sono molti, sono infiniti : infatti in mezzo agli enti ce ne sono sempre altri, e ancora altri in mezzo a questi. Così gli enti sono infiniti ».[6] È questo l'unico argomento di Zenone superstite nella sua integrità e nella sua tipica struttura dilemmatica, e mostra chiaro com'egli giunga, operando direttamente sul visibile, a far vedere come l'apparente manifesti quella stessa contraddittorietà intrinseca, di cui Parmenide altrimenti l'accusa quando segnala nel suo « nome » il connubio dell' « è » col « non è ».

Così argomentando, Zenone scopre invero, senza saperlo, la grande legge che impone ad ogni contenuto dell'esperienza di avere una deter-

[6] Framm. 3 D. e K. Per semplicità ho reso *τὰ ὄντα* con « enti » : ma è ovvio che anche qui essi non sono ancora cristallizzati in termine tecnico (nel senso, cioè, che vi sia accentuato l'astratto valore parmenideo dell'*εἶναι*) e valgono in generale « le cose », « le realtà », « quel che c' è » (= *τὰ χρήματα* o *τὰ πράγματα*, così come *τὰ ὄντα* in Anassimandro). Per il fatto che *πολλά* sia attributo e non soggetto cfr. la nota precedente. Nel secondo corno del dilemma, *ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστί* è rimasto anche in *Vors.*[5] : per la maggiore probabilità di *ἔστι* (in questo solo punto del frammento) vedi *St. s. eleat.*, p. 97, n. 1.

minata figura per non svanire nella nebbia dell' indefinito, e insieme di riferirsi ad altro, superando quel limite che deve avere per esser qualcosa e che pur non potrebbe possedere se non avesse altro da cui distinguersi. E la scopre proprio combattendo contro quella spontanea mentalità preparmenidea, da cui era pur nato altrimenti Eraclito e la sua opposta asserzione positiva della necessità di quella legge: chè quello stesso che per Eraclito era il principio del mondo, la « guerra madre di tutte le cose », è per Zenone l'assurdo destino dell'apparente, il sintomo principe della sua falsità-irrealtà. È questa, di fatto, la legge fondamentale dell' io, quella che lo fa essere non solo coscienza ma cosciente tendenza e volontà, cioè esperienza determinata che può e vuole esser altra: la legge nel cui momento di determinatezza si risolve tutto ciò che si dice logica, e nel cui momento di alterazione tutto ciò che si dice dialettica. S' intende allora come lo Hegel possa poi dire che nei dilemmi di Zenone è già anticipato tutto il contenuto di quelle antinomie kantiane, che di fatto manifestano insieme l'ultimo punto d'arrivo della cosiddetta logica e il primo punto di partenza della cosiddetta dialettica.[7] Per singolare combinazione, d'altronde, il primo « dialettico » in questo senso più profondo è già chiamato da Aristotele « inventore della dialettica » nel senso originario della parola, in quanto il suo accettare la premessa avversaria e il suo dimostrarne dilemmaticamente l'assurdo appare quale primo grande esempio dell' « arte dialettica », cioè della tecnica del « dialogare » discutendo e confutando abilmente l' interlocutore. Ed è ovvio che su tale piano il giudizio di Aristotele (del resto anche in questo caso probabilmente negativo, se già nel *Sofista* egli è giunto, dall'esaltazione platonica della dialettica, alla sua svalutazione di essa, quale arte delle argomentazioni meramente oratorie e verosimili, a paragone dell'analitica) non ha niente a che vedere con quello che invece presuppone il significato kantiano e postkantiano del termine.[8] Ma è anche vero che quest'ultimo significato si è venuto svolgendo a capo di un processo storico a capo del quale è quel primitivo uso greco dello stesso termine, poi complicato dai problemi che vi collega Platone e più specialmente dal modo in cui essi vengon ripensati più tardi. Si può quindi dire che l'ulteriore corso della storia finisce col giustificare la definizione aristotelica di Zenone « inventore della dialettica » in un più profondo

---

[7] *Sämtliche Werke*, XIII, p. 326: e cfr. *St. s. eleat.*, p. 155.

[8] Aristot., *Sophista*, fr. 65 Rose, poi ripetuto da molti: vedi Zen., A 1, 2, 10 Diels e Kranz.

senso, che non sarebbe stato inteso nè da Aristotele nè da Zenone, perchè per l'uno la parola aveva un valore diverso e per l'altro non ne aveva ancora.

Ma se Zenone non è storicamente in grado di sapere che quanto egli segnala come assurdo dell'apparente è di fatto la legge fondamentale dell' io e con ciò il perno dell'universo, egli potrebbe invece accorgersi d'una cosa di assai più immediata gravità per la sua posizione teorica e polemica. Quando prospetta obbiettivamente le « molte cose » per scoprirne l'assurdo, quel che egli anzitutto considera non è la loro molteplicità complessiva, ma l'elemento singolo di tale molteplicità : ed è appunto la condizione di questo elemento, costretto ad essere quel singolo elemento che è ma per ciò stesso anche ad aver accanto una realtà delimitante e distinguente, che, rinnovandosi per ogni altro elemento e per le realtà che li distinguono, conduce all'antinomia della finità e infinità numerica del molteplice. Ciò risulta con anche maggiore evidenza dal più complesso argomento zenoniano segnalante un'analoga antinomia non sul piano della quantità numerica ma su quello della quantità estensiva, quando lo si ricostruisca liberandolo dalle soprastrutture dossografiche antiche e moderne. Anche qui il singolo elemento del molteplice, considerato dal punto di vista per cui implica una relazione ad altro, aumenta infinitamente di grandezza, mentre, considerato da quello onde appare definito e concluso in sè, sfugge all'opposta esigenza solo rinunciando assolutamente a ogni grandezza.[9] Col medesimo procedimento ideale, del resto, Zenone dimostra altrove un'eguale assurda compresenza di limitatezza e illimitatezza nella stessa totalità dello spazio. « Se lo spazio c' è, sarà in qualche luogo : tutto quel che c' è è infatti in qualche luogo. Ma quel che è in qualche luogo è anche nello spazio. Lo spazio sarà quindi nello spazio, e così all' infinito. Dunque lo spazio non c' è ».[10] Quel

---

[9] Framm. 1 e 2, per la cui ricostruzione e interpretazione (complicata dal fatto che la tradizione dossografica vi è venuta attribuendo a Zenone quell' idea della « divisione all' infinito » — o più esattamente dell' « infinito per divisione », *ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν* — che è invece solo l'arma critica con cui Aristotele cerca di risolvere le due prime aporie sul moto) vedi *St. s. eleat.*, pp. 98-107. Per la necessità d' invertire l'ordine del Diels (rimasto immutato anche nel Kranz) anteponendo il fr. 2 al fr. 1, secondo quanto del resto risulta già da Simplicio, vedi ivi, pp. 98-99 n. (l' inversione è ora accolta anche da R. Mondolfo, *L' infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934, p. 183 n.).

[10] Simpl., *Phys.*, 562, 2-4. In *St. s. eleat.*, pp. 93-95 n., ho dimostrato come non sussista alcun motivo per non inserire anche questo testo nella serie dei frammenti autentici di Zenone.

che vale per il minimo vale, cioè, anche per il massimo: l' intrinseca contraddittorietà dell'elemento del molteplice si manifesta identica anche nell' immensità spaziale, che delle « molte cose » è infatti il regno, e di conseguenza soggiace allo stesso destino di quelle.

Dappertutto, insomma, Zenone procede col medesimo strumento metodico, sia grande o sia piccolo il dato visibile da cui egli muove per dimostrarne l'antinomica natura. Ma ecco che tale strumento ideale può allora applicarsi non solo a qualsiasi aspetto dell'apparente ma anche all'unica realtà verace, in quanto prende figura innanzi all'occhio del contemplante. Già in Parmenide, di fatto, s' è visto come alla trasposizione di « ciò che è » dal dicibile nel visibile segua subito la sua conformazione in realtà finita e autosufficiente, e come d'altro lato l'esclusione di ogni « non è » reagisca a tale motivo imponendo a « quel che è » la dinamica repulsione di qualsiasi alterità e limite. E se in Parmenide questo secondo momento è costituito piuttosto da un rinnovato intervento dell' imperativo dell'esatto parlare contro quello dell'esatto vedere che da una diretta considerazione del visibile in quanto è portato a valicar sempre il suo confine, in Melisso anche questa considerazione diventa esplicita, e conduce a invertire senz'altro in infinità la parmenidea finità dell'ente. Si può quindi dire che Zenone dimostra contraddittorio l'apparente proprio facendo vedere che possiede insieme i caratteri del reale parmenideo e del reale melissiano. Persino negli argomenti contro il moto, tanto famosi trà i profani quanto oscuri nel loro effettivo inquadramento polemico, quel che di più genuino può cogliersi al di là delle interpretazioni critiche di Aristotele e delle innumerevoli deformazioni seriori manifesta in atto lo stesso atteggiamento mentale, per cui il singolo è proiettato nella luce medesima dell'assoluto, ed è accusato di quelle stesse qualità che all'assoluto attribuiscono le diverse sue concezioni possibili.[11]

---

[11] Per tutti i problemi concernenti l' interpretazione degli argomenti zenoniani contro il moto vedi *St. s. eleat.*, pp. 107-143. Contro gli aspetti di tale interpretazione non congruenti con le tesi già da lui difese a tale proposito è intervenuto R. Mondolfo (*Note sull'eleatismo*, in *Rivista di filol. classica*, LXII, 1934: vedi specialmente p. 214 sgg., e cfr. anche *L' infinito nel pensiero dei Greci*, nei luoghi concernenti Zenone): ma la maggior parte delle sue obiezioni è stata contestata da un suo discepolo, A. Testa (*Quiete e moto nella polemica zenoniana*, in *Giorn. crit. d. filosofia italiana*, XVI, 1935, pp. 431-459. Lo scritto del Mondolfo può ora vedersi ristampato, con aggiunte polemiche e preceduto dagli altri saggi zenoniani, nel volume *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936). Non è questo il luogo per riprendere la discussione, tanto più che dovrei confermare, sostanzialmente, quanto già sostenevo negli

Così, nelle due prime aporie, Zenone sostiene l' irraggiungibilità del termine a cui il moto dovrebbe condurre rendendone illimitata la distanza, con un accrescimento all' infinito analogo a quello già messo in atto nella dimostrazione dell' infinità del molteplice ; e nella terza

---

Studî. Basti qui dire che, tra gli argomenti nuovi arrecati dal Mondolfo, precipuo è il rinvio alla conferma che del nesso tra la polemica zenoniana (in quanto basata sul presupposto dilemmatico dell' infinita divisibilità del continuo o della sua composizione da indivisibili) e le corrispondenti concezioni pitagoriche offrirebbe A. Rey, in *La jeunesse de la science grecque* (Parigi, 1933), p. 191 sgg. Ma il Rey (il quale del resto si limita per lo più a ripetere tesi notissime del Tannery e del Burnet) è istruttivo proprio in quanto fa vedere come l'antinomia della divisibilità infinita e della composizione da indivisibili non sia già qualcosa che, essendo nota nel pitagorismo, possa aiutare a comprendere Zenone, ma anzi qualcosa che, quando sia presupposta in Zenone, può far considerare come precedente ad essa, e quindi come pitagorica, la concezione dell' indivisibile, presupposto a sua volta identico all' « incommensurabile » e all'*ἄλογος*. S'interpreta, insomma, Zenone in funzione del pitagorismo, solo in quanto si è prima interpretato il pitagorismo in funzione di Zenone ! Ora, è proprio da questa mitologia pitagorica, la quale non spiega nulla perchè dev'essere essa stessa spiegata, che gli *Studî* cercano, tra l'altro, di liberare l'ermeneutica zenoniana. Nulla esclude, invero, che la generica premessa pluralistica ridotta all'assurdo da Zenone sia stata quella (o anche quella) difesa dai pitagorici : ma siccome di quest'ultima non si sa nulla di preciso, almeno per l'età prezenoniana, così è metodicamente incongruo spiegare il più noto col meno noto. Appellarsi, contro ciò, alle opinioni degli storici della scienza e della matematica è notoriamente pericoloso, perchè tali storici, proprio in quanto scienziati e matematici, hanno per lo più scarso senso linguistico (il Rey, per esempio, ritraduce spesso il greco dalle versioni del Burnet), scarsa esperienza filologica (Proclo, per esempio, vissuto un millennio dopo, e con la sua mentalità, è da essi considerato fonte indiscussa per la matematica greca del V secolo), e quindi scarso senso storico (anche se non tutti arrivano al livello di F. Enriquez e G. de Santillana, *Storia del pensiero scientifico*, I, Milano, 1932). Esempio tipico di tal genere di storia, nel campo che qui ci riguarda, è la nota concezione del rapporto tra pitagorismo e zenonismo in ordine al problema dell' infinitesimale, per cui può esser citato, tra gli altri, H. Hasse e H. Scholz, *Die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik* (Berlin-Charlottenburg, 1928 : vedi specialmente p. 10 sgg.), in cui l'esistenza di un originario calcolo infinitesimale, che i pitagorici avrebbero escogitato per ovviare alla scoperta dell' irrazionalità di $\sqrt{2}$, è dedotto dalle tesi di Zenone in quanto esse sono congetturalmente interpretate, a loro volta, come confutazioni polemiche di quel calcolo ! Lo stesso Mondolfo, che pur rileva qualche ulteriore incongruenza di tale considerazione (quale per esempio la equiparazione affrettata di « irrazionale » a « incommensurabile » : vedi *Problemi del pensiero antico*, pp. 167-68 n.), l'accetta tuttavia sostanzialmente, come già nel volume su *L' infinito*, per amore della tesi collegante Zenone al pitagorismo. Ma non solo altro è l'*ἄλογος* e altro l'*ἀσύμμετρος*, bensì

cristallizza ciò che dovrebbe muoversi nella tipica immobilità estratemporale propria dell'ente parmenideo, che è e sta così com' è contemplato. Fermata dallo sguardo in qualsiasi istante del suo percorso, la freccia zenoniana è nel *νῦν* al pari dell'ente parmenideo, e chiusa in quel puro presente non ha tempo per muoversi nello spazio, non avendo spazio per muoversi nel tempo.[12]

Il bizzarro destino di Zenone è dunque quello di credere aporia esclusiva dei « molti » quella che in realtà è anzitutto l'aporia stessa dell' « uno ». Scolaro di Parmenide, per cui l'attributo di *ἕν* designa ancora indistintamente l'esser « unico » e l'esser « unitario », e preoccupato di combattere l'antiparmenideismo corrente, che alludendo alla « realtà unica » adopera quell'attributo in modo non meno generico, egli non sa infatti ancora distinguere i diversi possibili valori dell'*ἕν*, e in particolare quello per cui esso indica il singolo elemento del molteplice, l' « unità discreta » del numero, da quello per cui esso invece significa l'unità-totalità, che o risolve in sè ogni molteplice o da sè affatto l'esclude. Combatte, così, per l' Uno contro il molteplice, e colpisce in realtà l'uno elemento del molteplice, senza accorgersi come la contraddittorietà che rinfaccia a questo piccolo uno possa venire ugualmente rinfacciata anche a quel grande Uno. S' intende allora come Aristotele, che prepara la soluzione dei problemi dell'essere distinguendo quei varî significati della sua enunciazione che convivono indifferenziati nell'*ὄν* parmenideo, affronti analogamente i problemi dell'unità sceverando anzitutto quei diversi valori dell'*ἕν*, che nè Zenone nè gli zenoniani sono capaci di distinguere ;[13] e come poi altri interpreti, che sentono ovvia la differenza dell' Uno dall'uno ma non pos-

---

anche il motivo dell'*ἄτομος* è originariamente distinto dall'uno e dall'altro, così come lo stesso *ἄλογος* o *ἄρρητος* non coincide con l' « irrazionale » che poi ne assume l'eredità. E chi, in nome di congruenze e fusioni seriori, non distingue quei diversi temi semantici, e cioè quei diversi orientamenti mentali, non intende in concreto la genesi del più antico pensiero matematico greco.

[12] Quando Paul Valéry, nel *Cimetière marin*, invoca Zenone e la sua freccia per esprimere il senso panico dell' immobilità spazio-temporale delle cose, si riaccosta effettivamente — in tale esperienza ormai inconsueta allo spirito moderno appunto per la sua arcaicità, che per esso diventa preziosità — a quello che era stato lo spontaneo atteggiamento mentale dell'antico Eleate :

> Zénon ! Cruel Zénon ! Zénon d' Élée !
> M'as tu percé de cette flèche ailée
> Qui vibre, vole, et qui ne vole pas !

[13] Vedi, nel libro dei *πολλαχῶς λεγόμενα* (ora *Δ* della *Metafisica*) i capitoli 6 (*ἕν*) e 7 (*ὄν*).

siedono la capacità storica di restituirsi al livello mentale di Zenone e alla sua indistinzione arcaica, possano dubitare se oltre al secondo, o in luogo di esso, egli neghi il primo, e giungere alle più bizzarre asserzioni e confusioni.[14] La paradossale situazione dello scolaro di Parmenide nei riguardi del maestro è d'altronde avvertita subito dallo spirito ironico di Gorgia, che la sfrutta mostrando, nel suo scritto *Su quel che non è*, come l'ente parmenideo venga annientato dagli stessi argomenti elaborati da Zenone per dissolvere il molteplice.[15] E quando più tardi i Megarici, eredi del verbo e del metodo zenoniano, muovono pericolosi argomenti contro le idee di Platone, questi reagisce col *Parmenide* rinnovandovi su piano più alto e complesso l' ironia gorgiana, e cioè facendo svolgere a Zenone, chiamato ad ammaestrare Socrate inesperto difensore delle idee, un'esercitazione dialettica che procedendo col suo caratteristico metodo giunge a sommergere proprio l'ente e l' Uno in uno smisurato abisso di contraddizioni.[16]

Zenone è con ciò il tipico scolaro zelante, che per difendere ad ogni patto il maestro costruisce le armi stesse che saranno rivolte contro la sua teoria: l' involontario iniziatore della crisi dell'eleatismo, in quanto eroe di quell'eleatismo dell' « uno » che avrebbe presto incontrato il suo destino presso i più esperti, pur continuando lungamente a sopravvivere presso i meno esperti. Melisso invece, forse qualche anno più tardi (gli antichi cronografi pospongono la sua acme di circa un ventennio a quella di Zenone, facendola così discendere oltre la metà del V secolo), riprende le concezioni parmenidee svolgendole in una forma, che non meno di quella zenoniana è adoperata in seguito in un senso nettamente opposto alle sue primarie intenzioni teoriche, ma che attraverso questo stesso suo uso assicura a certi motivi tipici dell'eleatismo il più vasto influsso formale sul pensiero posteriore.

Il diverso orientamento della riflessione di Melisso risulta chiaro dai frammenti superstiti del suo scritto *Sulla natura, ossia sull'ente.* Già questo titolo, *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*, segnala lo spostamento avvenuto rispetto al *Περὶ φύσεως* di Parmenide. Per questi l'equazione *φύσις* = *ὄν* è conquista affatto nuova, e non può quindi essere anticipata nel titolo senza che esso diventi enigmatico o tautologico: per Melisso è presupposto ormai noto, e quindi immediatamente procla-

---

[14] Per la ricostruzione di queste singolari fortune dossografiche della polemica zenoniana vedi *St. s. eleat.*, p. 141 sgg., e specialmente 144 sgg.

[15] Vedi op. cit., pp. 157-222.

[16] Vedi op. cit., pp. 223-57.

mabile. « Ciò che è » ha ormai acquistato indipendenza semantica: o è già l' « ente », o è molto prossimo ad esserlo. Ecco ora il fr. 1: « Sempre era, quel che era, e sempre sarà. Se infatti è nato, è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ma se non era nulla, nulla mai sarebbe nato da nulla ».

Già le prime parole saltano agli occhi, per chi ricordi Parmenide. In questi l' intolleranza dell' « è » rispetto a ogni sua possibile alterazione è così assoluta, che il suo puro presente esclude affatto la compagnia dell' « era » e del « sarà »: ed è proprio in tale equiparazione dell' « era » e del « sarà » a « non è » e nella conseguente esclusione dell' « esser prima » e dell' « esser poi » che si risolve, capovolgendosi, la negazione parmenidea della « nascita » e della « morte ». L' idea della permanenza immota nello scorrere del tempo si svolge bensì da quella negazione, in quanto anche nella mentalità di Parmenide irrompe talora il momento contemplativo, e « quel che è », proiettato in uno spazio esteso, è analogamente prospettato come immobile in un tempo esteso. Ma queste irruzioni sono eccezionali, e a fondamento della tesi sta sempre la *κρίσις* verbale dell' « è » dal « non è ». Qui invece l'*ἔστιν* appar tanto poco intollerante dell'*ἦν* e dell'*ἔσται*, che quando non li ha, come sul principio del secondo frammento, compagni sul suo stesso piano (*ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται*), scompare addirittura di fronte ad essi, come in questo primo frammento e nella fine del secondo. È la naturale sorte del presente, che se non assorbe in sè il passato e il futuro finisce per essere assorbito da essi: nel tempo concreto, ossia soggettivo, passato e futuro non sono infatti che gli eterni momenti del presente, mentre nel tempo astratto, ossia oggettivo, non c' è che il passato e il futuro, il presente è schiacciato tra essi e ridotto a zero. Ora, certo, Parmenide ignora tutto questo, e per asserire che quel che è « è solo ora » non parte dalla dialettica del tempo e dell' io ma solo dall'assoluta intolleranza dell' « è » per ogni « era » e « sarà »: per questo il suo presente non assorbe in sè passato e futuro, ma solo li esclude. S' intende allora come essi possano reagire, e imporsi al pensiero del suo seguace. Ma ciò significa che il senso del tempo come eternità è in lui tanto forte, da non fargli avvertire che il suo reale, che sempre fu e sempre sarà, contrasta in pieno con quello di Parmenide, che nè fu nè sarà. Nota caratteristica della mentalità di Melisso è dunque, intanto, l'esigenza dell'eternità come attributo del reale: esigenza tanto viva che in lui si afferma senz'altro, nonostante l' intrinseca incompatibilità col fondamentale principio generatore del pensiero parmenideo. Ma da ciò risulta anche una seconda nota ca-

ratteristica. Se Melisso non urta contro la κρίσις dell' « è » dal « non è », è perchè non la sente più nella sua immediatezza : perchè non parte più dal punto onde è mosso Parmenide, ma solo da quello a cui questi è giunto.

Ciò è già chiaro nella seconda parte di questo stesso primo frammento. L' impossibilità di una genesi è ivi dedotta dal fatto che, prima di tale genesi, il reale non sarebbe stato nulla : e, allora, dal nulla non nasce nulla. Chi, dopo ventiquattro secoli, riproduce nella sua mente questa deduzione, la trova affatto organica e autosufficiente : che più ovvio, infatti, dell'*ex nihilo nihil* ? In realtà, questa premessa è ovvia solo per chi presuppone nella sua esperienza millennî di tradizione speculativa, e più ancora d' indagine empirica della natura, con la conseguente abitudine a collegare fenomeni che si dicono effetti a fenomeni che si dicono cause, e quindi a non ammettere evento che non nasca da altro evento. Ma chi torna alle origini di questa tradizione, e cessa perciò di presupporla — come deve pur fare chi vuol cogliere il pensiero arcaico quale fu e non quale fu inteso più tardi — vede come l'*ex nihilo nihil* non sia affatto una nozione spontanea. La mentalità primitiva parte anzi, se mai (cioè quando si volesse caratterizzarla con un principio, che naturalmente essa non possiede in tale forma preconcetta e consapevole), dall'*ex nihilo omne*, proprio in quanto l'accadere non è per essa causalmente determinato ma intrinsecamente impreveduto e originario, o provocato da potenze e divinità la cui azione è in sè spontanea e incondizionata. L' idea stessa della *creatio ex nihilo* non è che la più celebre sopravvivenza della nozione primitiva degli eventi come generati lì per lì dall'arbitrio di potenze incontrollabili contro la progressiva deduzione dell'accadere da cause : questa ricaccia l'*ex nihilo* al di là di sempre più remote frontiere del constatabile, ma tale aldilà non si esaurisce mai, e l'uomo che ancora non ne possiede le cause vi torna arcaico, e vi teme o spera il « miracolo ». L' idea che nulla nasce da nulla presuppone quindi o una lunga abitudine a ricondurre gli eventi a cause, generante la convinzione dell'universale necessità di tale riferimento, o una diversa forma di riflessione, che altrimenti la imponga al pensiero. Ma al tempo di Melisso la considerazione causale dell'accadere non è davvero così assoluta da far accogliere come premessa ovvia e incontestabile l' impossibilità della genesi dal nulla ; e d'altro lato egli non dimostra tale impossibilità, ma semplicemente la presuppone. Così è forza che egli l'attinga ad altri, per il cui influsso possa ritenere indiscutibile quel che nessuno dei suoi contemporanei saprebbe spontaneamente pensare.

Ora, tale dimostrazione originaria s' incontra in Parmenide: è quindi naturale che Melisso l'abbia senz'altro accolta dal suo maestro e autore. Quando infatti questi esclude che « quel che è » nasca, o tragga materia di accrescimento, da « quel che non è », non presuppone già l'*ex nihilo nihil* come premessa ovvia o come risultato di esperienza causale, ma bensì si riporta, come sempre, all' impossibilità di pensare-dire « non è ». « Da quel che non è, non ti lascierò nè dirlo nè pensarlo: chè nè dicibile nè pensabile è che non è! ».[17] Presupposta, anzi, è una mentalità spontanea, la quale non avverta ostacoli al pensare e dire che quel che dopo la nascita (o prima della morte) « è » prima della nascita (o dopo la morte) « non è », e che con la nascita quanto non è viene ad essere così come con la morte quanto è cessa di essere: una mentalità che è poi quella di chiunque si valga di tali parole senza ipostatizzarle in realtà, e quindi sentirne la diversità semantica come incompatibilità logico-metafisica. Perchè la proibizione di Parmenide abbia ragion d'essere occorre, insomma, che la derivazione di « quel che è » da « quel che non è » sia ovvia e lecita per i suoi contemporanei: e quindi l'*ex nihilo nihil* non soltanto non è il presupposto della sua argomentazione ma ne è anzi il risultato, perchè solo dalla sua argomentazione discende e senza di essa nessuno l'accetterebbe. A rigore, anzi, esso non è neppure un risultato a cui propriamente intenda giungere Parmenide, ma solo la forma in cui viene a capovolgersi la tesi della coscienza comune, per cui esistono la nascita e la morte come passaggi dal non essere all'essere e viceversa, quando sia sottoposta alla *κρίσις* parmenidea dell' « è » dal « non è ». S' è detto, infatti, come di fronte a tale *κρίσις* l' idea comune della genesi e della morte nel tempo sopravviva sì quale termine iniziale della polemica, ma sia poi, più ancora che capovolta, addirittura messa da parte, in quanto l'esigenza del puro « è » vien più direttamente a negare l'idea di ogni « esser prima » ed ogni « esser poi », e quindi ad escludere anche quell'eterno permanere temporale nell'essere, che risulterebbe dalla semplice inversione della tesi inizialmente combattuta. Ciò equivale a dire che quel che sussiste, in Parmenide, non è tanto l'affermazione dell'*ex nihilo nihil* quanto l'esclusione dello spontaneo *ex nihilo omne* o *ex nihilo aliquid*, essendo quella prima asserzione solo la forma in cui la tesi combattuta viene a capovolgersi quando, sia per influsso del punto di partenza polemico sia per intervento della proiezione

---

[17] Parm., fr. 8, 7-9.

contemplativa dell'ente nell'estensione spazio-temporale, la stessa realtà parmenidea tende a spostarsi dal presente all'eterno.

Ma questo individua ormai nettamente la posizione di Melisso rispetto a Parmenide. S'è detto che la sua concezione dell'ente manifesta un senso dell'eterno tale da capovolgere l'esclusione parmenidea del passato e del futuro in una infinita estensione di entrambi, e che il suo argomentare assume come punti di partenza quelli che pel maestro sono soltanto punti di arrivo. Ora si vede come l'una cosa sia legata all'altra, la concezione della durata eterna collimando esattamente con l' idea dell'*ex nihilo nihil* quale si cristallizza nel pensiero di chi l'accetta ormai come premessa provata, e quindi l'accoglie in quella forma più ovvia che essa viene ad assumere in quanto semplice capovolgimento dell'opinione comune. Per Melisso, insomma, punto di partenza non è più l'*ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*, ma l'*οὐδὲν ἐκ μηδενός* a cui quel criterio parmenideo si è ridotto sul piano contemplato del tempo: e in tal modo, non avvertendo egli più l'originaria esigenza verbale che conduceva il maestro a ridurre l'eterno al presente, nulla resta a trattenerlo dal far valere in pieno l'opposta esigenza visiva — propria dell'esperienza immediata e in questo caso concorde anche col vagheggiamento religioso del divino immortale — e quindi dal restituire al reale l'antica dignità dell'eterno.

Ma allora anche la famosa deduzione dell' infinità spaziale dall' infinità temporale — tanto biasimata da Aristotele, che vi scorgeva un esempio di sofisma per amfibolia dei concetti di principio e di fine riferiti ora al tempo ora allo spazio, e tanto discussa dagl' interpreti moderni, che quando hanno voluto scagionare Melisso da tale critica sono talora giunti persino ad asserire che il suo ente è infinito soltanto nel tempo [18] — non è che il coerente portato di questa situazione mentale. « Giacchè, dunque, non è nato, ed è e sempre era e sempre sarà, neppure ha principio nè fine, bensì è infinito. Se infatti fosse nato, avrebbe principio (chè avrebbe iniziato la sua vita in un certo momento) e fine (chè avrebbe terminato la sua vita in un certo altro momento): dato invece che nè l' ha mai iniziata nè l' ha mai compiuta e sempre era e sempre sarà, non ha nè principio nè fine. Infatti non è possibile che sia sempre, quel che non è tutto quanto ».[19] Qui c' è,

---

[18] Cfr. per tutto ciò *St. s. eleat.*, p. 59 sgg.

[19] Fr. 2. Per la preferibilità del *γινόμενον*, attestato tre volte da Simplicio, al *γενόμενον* da lui attestato una volta sola ma preferito dal Covotti e dal Diels e ora mantenuto anche dal Kranz, vedi *St. s. eleat.*, pp. 64-65 n. Quanto

senza dubbio, l'equivocità dei termini « principio » e « fine », trasferiti dall'estensione temporale a quella spaziale: ma quel che la consapevolezza seriore giustamente considera deficienza di distinzione è poi, nella sua attualità storica, la stessa indifferenza arcaica dell'eleatismo, per cui i valori di quelle due serie di grandezze convivono ancora in una serie sola. Il modo di vedere di Melisso non è, da questo punto di vista, per nulla più reprensibile di quello di Parmenide, quando non si voglia imputargli di essere stato altrettanto arcaico in un'età che ormai lo era assai meno. L'uno è portato dall'*ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν* ad asserire la pura presenza del reale, e questo è « tutto insieme ora » così com' è autosufficiente nel suo perfetto limite spaziale: l'altro è condotto dall' *οὐδὲν ἐκ μηδενός* ad affermarne l'eternità, ed invadendo l' infinito tempo l'ente invade anche l' infinito spazio. Come in Parmenide *νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν*, così in Melisso *πᾶν ἔστιν ἀεί*.

D'altronde, se dall'*ex nihilo nihil* deriva l'eternità e da essa l' infinità spaziale, quest'ultima importa, a sua volta, l'unicità dell'ente: non essendo tale esso infatti confinerebbe con altro, e non sarebbe più illimitato.[20] Il che conferma come anche per Melisso l'*ἕν* rimanga in sostanza quell'attributo che è per Parmenide, e che inizialmente, s' è visto, è anche per Zenone, per quanto questi sia portato dalla sua polemica a conferirgli preminenza ed autonomia.[21] Melisso, anzi, determina meglio la sua posizione nel complesso degli attributi, in quanto lo fa succedere, nella loro progressiva deduzione, a quello dell'illimitatezza, e precedere quello dell'omogeneità. E anche questa è una nota peculiare del suo pensiero a paragone di quello di Parmenide, il quale

---

al rapporto sintattico delle prime proposizioni, *ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται* è ora assegnato dal Kranz non più alla protasi ma all'apodosi: ma l' improbabilità di tale costruzione è però provata dal fatto che, nella ripetizione finale della formula, il Kranz è costretto ad aggiungere un *<καὶ>*. Di fatto, l'*ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται* era già stato dimostrato (nel fr. 1), ed è quindi ora non conseguenza ma premessa, come aveva già visto il Diels. Nella traduzione, il Kranz accentua, spaziandoli, i due *ἔστι*, del principio e della fine. Ma essi sono in realtà così poco accentuati da Melisso (il quale, appunto, non è Parmenide) che il primo, giusta quel che s' è detto circa la sommersione del presente nel tempo melissiano, è già soppresso nella ripetizione finale della formula così come lo era nel fr. 1 (*ἀεί τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται*) e, quanto al secondo, la frase conclusiva *οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅτι μὴ πᾶν ἔστι* non sottolinea già l'*ἔστι*, ma l'*ἀεὶ* e il *πᾶν*. Per il parallelismo delle infinità spaziale e temporale cfr. infine i framm. 3 e 4.

[20] Vedi i framm. 5 e 6.

[21] Cfr. sopra, p. 142 sgg., e specialmente p. 144 n.

non dà alla deduzione degli attributi un ordine sistematico proprio in quanto essi non discendon per lui l'uno dall'altro, ma tutti insieme dall'unica *κρίσις* dell' « è » dal « non è ». Melisso invece, che parte non più dall'*ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν* ma dall'*οὐδὲν ἐκ μηδενός* in cui quella formula gli si è trasformata, e che quindi da essa può direttamente derivare il solo attributo dell'eternità, è costretto a dedurre gli altri da questo, e con ciò a stabilirne la serie organica. Tale deduzione diventa però problematica nell'ultimo elemento della serie, e cioè nei riguardi di quell'attributo di *ὅμοιον*, di generale omogeneità e identità intrinseca, che si specifica in tanti diversi aspetti nella trattazione offertane dal maggior frammento melissiano. Formalmente, infatti, l'*ὅμοιον* dovrebbe discendere dall'*ἕν* : ma sostanzialmente quegli aspetti son piuttosto dedotti mercè un rinnovato uso dell'antitesi *εἶναι–οὐκ εἶναι*, cioè del classico strumento verbale parmenideo, volto però a una funzione che nella sua novità è caratteristica di Melisso, e quadra esattamente con tutto ciò che si è finora venuto dicendo della sua forma mentale.

« 1) In tal modo, dunque, è eterno e infinito e uno e uguale tutto quanto. 2) Nè potrebbe perire nè diventar più grande nè modificarsi nella sua natura o nel suo ordinamento, nè sente dolore o noia : chè, se andasse soggetto ad una di queste cose, non sarebbe più uno. Se infatti si altera, è necessario che quel che è non sia uguale, ma si distrugga quel che già è e venga alla luce quel che non è : ammesso dunque che si alteri pur d'un capello in diecimila anni, si distruggerà tutto quanto nella totalità del tempo. 3) Ma neanche è possibile che esso muti ordinamento : l'ordinamento che già è infatti non perisce, e quello che non è non viene alla luce. E dal momento che nulla s'aggiunge nè si distrugge nè si altera, come potrebbe esserci qualcosa, tra quelle che sono, che avesse mutato il suo ordinamento ? Se qualcosa, infatti, potesse alterarsi nella sua natura, allora sì che muterebbe anche nel suo ordinamento. 4) Nè soffre dolore, chè, soffrendolo, non sarebbe totale : infatti una cosa che soffre dolore non potrebbe essere eternamente, nè ha la stessa vigoria di una cosa sana. Nè sarebbe omogenea, se soffrisse dolore : chè lo soffrirebbe solo per qualcosa che o lo venisse meno o le sopraggiungesse, e così non sarebbe più uguale. 5) Nè quel che è sano potrebbe soffrir dolore : infatti perirebbe quel che è sano e nascerebbe quel che non lo è. 6) Quanto poi al soffrir tristezza, il discorso è uguale a quello circa ciò che soffre dolore. 7) Nè c' è nulla che sia vuoto : quel che è vuoto infatti non è nulla, e dunque non può esserci quel che, appunto, non è nulla. Nè si muove : infatti non ha alcun luogo in cui ritirarsi, bensì è pieno. Se infatti avesse spazî vuoti, si ritirerebbe verso di essi, ma non essendo tale non ha dove ritirarsi. 8) Nè, poi, potrebbe essere denso o rado ; chè il rado non è possibile sia pieno allo stesso modo del denso, bensì il rado viene ad essere di per sè stesso più vuoto del denso. 9) Questo infatti è il criterio con cui bisogna distinguere il pieno dal non pieno : se alcunchè

cede il luogo e lascia adito in sè, non è pieno ; se nè cede il luogo nè lascia adito in sè, è pieno. 10) È dunque necessario che sia pieno, dato che non è vuoto. E allora, se è pieno, non si muove ».[22]

Che tutta questa trattazione non proceda oltre l'*ὅμοιον* ma solo ne dimostri i varî aspetti, sembra risultare sia dal fatto che altrimenti tale attributo non apparirebbe provato, sia da quello che, come nel riassunto iniziale della successione deduttiva degli attributi l'*ὅμοιον* segue all'*ἕν*, così nel paragrafo seguente la dimostrazione s' inizia con un riferimento alla necessità di « esser uno », pur passando subito dopo alla necessità di « esser omogeneo ».[23] Comunque, stiano così le cose o sia la dimostrazione degli aspetti qui trattati ulteriore a quella dell'*ὅμοιον*, quel che importa è che l'argomentazione, dopo avere appena sfiorato le idee dell'unità e dell'omogeneità, torna senz'altro al tradizionale motivo dell'*εἶναι*. L' impossibilità dell'*ἑτεροιοῦσθαι*, dell' « alterarsi » (cioè del diventar diverso, del modificarsi nella propria natura e figura) è infatti asserita perchè nell'alterazione « quel che è non rimane eguale, bensì perisce quel che già è e nasce quel che non è ». A prima vista questo *ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐὸν τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι* sembra non faccia che completare la tipica considerazione melissiana dell'assurdo di ogni genesi, integrando la confutazione del *γίνεσθαι* = « nascere », già dedotta nel fr. 1 dall'*ex nihilo nihil*, con quella più generale del *γίνεσθαι* = « divenire » (e cioè, giusta il valore più primitivo ed empirico del termine, « crescere », « vivere », e quindi « cambiare aspetto »), in cui « quel che è », come nasce da « quel che non è », così in « quel che non è » parimenti si annulla. Ma, se tale formula non significa altro, come può Melisso dedurne subito dopo, quale conseguenza diretta, che se il reale mutasse di un solo capello in diecimila anni, finirebbe nella totalità del tempo per distruggersi tutto ? Un suo lettore, che dall'*ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐὸν τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι* senta significato solo il fatto che « gli aspetti già sussistenti della realtà periscono e quelli non ancora sussistenti vengono alla luce », può anche creder di comprendere, partendo dall'*οὐδὲν ἐκ μηδενός*, l' impossibilità di tale processo : ma certo non vede affatto perchè una sua ipotetica attuazione debba condurre all'annientamento del reale. Proprio il continuo sostituirsi di un aspetto all'altro sembra invece garantire che, pur

---

[22] Fr. 7. Per il testo e per l' interpretazione vedi *St. s. eleat.*, pp. 69-76, e, qui, il testo e le note che seguono.

[23] Il *καί* con cui s' inizia il § 2 andrà quindi inteso come esplicativo e non come coordinativo.

trasformandosi senza tregua, la totalità del reale non verrebbe mai meno.

Ma c' è di più: chè, se ben si guarda, quel suo lettore non può dedurre dal sottinteso *οὐδὲν ἐκ μηδενός* neppure l' impossibilità generale di tale processo. Anzitutto, l'*ex nihilo nihil* potrebbe escludere il *τὸ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι*, il fatto che nasca quel che prima non c'era, ma non l'*ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν*, il fatto che quel che è cessi di esistere (a meno che non si voglia, continuando coi sottintesi anacronistici, attribuire a Melisso il principio che « nulla si crea e nulla si distrugge »!). In realtà, esso non esclude neanche l' altro dei due momenti, perchè l'*οὐδὲν ἐκ μηδενός*, in quella forma generale in cui compare nel fr. 1, proibisce sì all'esistente di nascer da nulla, ma non gli vieta di nascer da altro così come di trasformarsi in altro: ed è invece proprio questo divenire e mutarsi che qui Melisso deve negare. Quell' idea generale dell'accadere quale catena ininterrotta di cause e di effetti che si poteva presupporre a fondamento dell'*οὐδὲν ἐκ μηδενός* si manifesta dunque non solo anacronistica ma senz'altro inutile appena si consideri lo stesso *οὐδὲν ἐκ μηδενός*, così interpretato e dedotto, quale premessa sottintesa dell'esclusione dell'*ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐὸν τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι*. In conclusione, quel lettore non comprende non solo perchè da un'alterazione anche minima derivi nell'eternità l'annullamento totale, ma neppure perchè sia per se stessa inammissibile tale alterazione.

Anche qui, di fatto, la chiave è nel sostrato parmenideo della mentalità melissiana. Come l'*οὐδὲν ἐκ μηδενός* s' intende solo quale forma cristallizzata in cui il senso visivo ed empirico della durata temporale tramuta la *κρίσις* parmenidea dell' « è » dal « non è », così è lo stesso originario uso parmenideo dell' *εἶναι* che permane, modificato attraverso un processo analogo, alla base della negazione melissiana di ogni possibile mutamento. Per intendere la sua argomentazione è infatti necessario sentire le sue parole in tutta la primitiva pregnanza semantica che esse hanno per lui. Su tale piano, *τὸ οὐκ ἐὸν γίνεται* non significa soltanto « quel che ancora non è viene in luce », ma anche (chi ha senso di greco, e di greco eleatico, l'avverte benissimo) « viene in luce ' quel che non è ' »: l'accento batte da un lato sul *γίνεται*, ma dall'altro anche sull'*οὐκ ἐόν*. E se per un verso, allora, la formula denuncia la situazione onde « quel che ancora non è viene ad essere », per l'altro essa invece segnala il fatto che l'avverarsi dell'alterazione « provoca la genesi di quel che non è »: cioè fa nascere nel linguaggio della ragione quell'asserto di « ciò che non è »,

che, sappiamo bene da Parmenide, non essendo correttamente dicibile non è pensabile come verità-realtà. Questo lato semantico della formula interviene così energicamente accanto all'altro, che mentre nell' *ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν* il *πρόσθεν* indica chiaramente che *ἐόν* è l'effettivo aspetto della realtà, la quale « prima » era e ora perisce, nel *τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι* manca l'avverbio che si aspetterebbe in corrispondenza : e di fatto, quando si sentono queste ultime parole come significanti solo la genesi di quel che « ancora » non c' è, s' interpreta l'*οὐκ ἐόν* come se fosse un *‹πρόσθεν›* o *‹ἔτι› οὐκ ἐόν*, cioè come se fosse quel che effettivamente non è, o più esattamente non è soltanto.

S' intende allora come Melisso possa concepire l'alterazione quale annientamento, che per quanto tardo ed esiguo inghiotta a lungo andare l'universo. Essa è di fatto, per lui, un processo onde « quel che è » perisce e ne nasce « quel che non è », e « quel che non è » perisce e ne nasce « quel che è » : ma mentre tali schemi verbali dei due momenti del processo sono ad un tempo positivi e negativi, egli ne avverte e sottolinea solo quest'ultimo aspetto. L'alterazione in generale gli si presenta quindi solo in tale forma, come « distruzione di quel che è e genesi di quel che non è » : ed è proprio in rapporto con tale considerazione indifferenziata ed orientata negativamente che *τὸ οὐκ ἐὸν γίνεται* significa da un lato « quel che ancora non è viene alla luce » (cioè passa dal non essere all'essere), e dall'altro « si produce quel che non è » (cioè dalla distruzione di « quel che è » nasce « quel che non è », per passaggio dall'essere al non essere). Tale indifferenziata considerazione negativa è infatti in funzione di questa amfibolia semantica : tra i segni verbali in cui si schematizza il divenire Melisso sottolinea esclusivamente e indistintamente quelli in cui l' « è » appare distrutto dal « no », e di conseguenza ogni variare gli si configura come progressivo e irreversibile precipitare nel nulla. Ma con ciò, scavando in Melisso, si è giunti allo strato parmenideo. Egli si distingue sì dal maestro in quanto questi serra il reale nel presente dell' « è » ed egli è portato a contemplarlo nella durata eterna, e perciò a partire da formule in cui gli originarî motivi logici del maestro risultano trasformati in conformità del nuovo punto di vista. Ma quel che le arma e sorregge è poi sempre il criterio parmenideo : la proiezione indifferenziata delle cose e delle parole, in cui la verità è commisurata all' immunità dal « no ».

In questo uso del criterio di Parmenide è d'altronde propriamente il punto, in cui l'originalità di Melisso si manifesta in pieno accordo con le già segnalate caratteristiche del suo mondo mentale. Parmenide

muove dal puro « è », e ogni singolo aspetto del reale gli diventa contraddittorio in quanto « è » in un modo e « non è » in un altro : tutte le cose contemplate sono perciò respinte come « apparenti », perchè per quanto chiaramente visibili non sono poi congruamente dicibili. Melisso considera invece il reale su quello schermo del tempo esteso, su cui Parmenide lo proietta solo nei rari momenti in cui l' imperativo della visione si riafferma in lui contro quello della dizione : e così l'omogeneità, che nel maestro è sostanzialmente estratemporale dipendendo dall' inammissibilità del « non è » necessariamente implicito in ogni possibile differenza, in Melisso è temporale fin da principio, come permanenza nella propria forma attraverso l'eterna durata. Ma con ciò la *κρίσις* dell' « è » dal « non è » si trasforma in quella dell'essere in un certo modo in un dato momento dal non essere in quello stesso modo in un momento ulteriore. Contemplata nell'estensione spaziale del tempo, la realtà ha infatti tutta la sua determinatezza visibile : il suo « essere » risulta di conseguenza legato alla sua particolare qualificazione, e il suo « non essere » non è più costituito dal suo immediato e contemporaneo « non esser altro », ma solo dal suo eventuale allontanarsi nel tempo da tale qualificazione. Per lo stesso motivo, insomma, l'estratemporale *ἐόν* di Parmenide diventa il temporale *πρόσθεν ἐόν* di Melisso, e la pura indeterminatezza del primo, che non può raffigurarsi definitamente nella contemplazione senza contravvenire all'imperativo verbale che gl' impone di non unire al suo « è » un « non è », cede il luogo alla determinazione formale del secondo, che non più avvertendo la propria contraddizione nel presente la teme ormai soltanto nel tempo, come alterazione onde il suo essere determinato di un certo istante n o n s i a p i ù lo stesso suo essere determinato di un istante anteriore.

Che questa riforma dell'uso parmenideo dell' « è » (d'importanza grandissima, come si vedrà, per tutto il pensiero posteriore) costituisca il fondamento caratteristico delle argomentazioni melissiane, è del resto confermato anche dal seguito del frammento. L'esclusione del *μετακοσμηθῆναι*, della mutazione d'ordinamento, è infatti del tutto analoga a quella dell' *ἑτεροιοῦσθαι*, dell'alterazione sostanziale. Anche qui l'ordinamento sussistente è contemplato nella sua determinatezza oggettiva, e l' impossibilità che esso muti è semplicemente dedotta dall' inammissibilità che esso smetta di essere « quel che già è » per dar luogo a « quel che ancora non è ». *Ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται* : dove torna non solo la formula del *πρόσθεν ἐών* ma anche quella, di cui si è veduta la possibile equivocità,

del *γίνεσθαι* del *μὴ ἐών*[24]. Parimenti, la negazione del dolore, tanto caratteristica per la storia dell'etica greca e delle sue cristallizzazioni teologiche, è derivata anch'essa dall'esigenza dell'omogeneità, intesa come sempre quale permanenza nell' identica natura: quest'ultima esclude infatti l' intervento di ogni mutazione, onde la realtà perda o acquisti qualcosa, e toglie con ciò la condizione necessaria di ogni suo possibile dolore. D'altronde, cristallizzata questa idea dell'immota autosufficienza e quindi analgesia del reale in quella del suo « esser sano », l'eterna costanza di quest'ultima non ha più bisogno d'esser dedotta in funzione del motivo dell'*ὅμοιον*, potendo anch'essa direttamente discendere dalla radicale esigenza melissiana, di salvare quel che è in un certo modo in un dato momento dal non esser più in quello stesso modo in un momento ulteriore. Quel che è « sano » (cioè intero e compatto e saldo e autosufficiente, secondo tutti gli elementi che per la mentalità arcaica sono naturalmente impliciti nel tema semantico di *ὑγιές*: si pensi, per qualche analogia, a tutto ciò che significa « sano » in alcuni dialetti dell' Italia meridionale) non può infatti soffrir dolore, perchè con ciò cesserebbe d'esser sano, e allora perirebbe quel che è e nascerebbe quel che non è.[25]

---

[24] Per il testo e per l' interpretazione del § 3 cfr. *St. s. eleat.*, pp. 71-72. Nell'ultima frase, *εἰ μὲν γάρ τι ἐγίνετο ἑτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθείη*, l' interpretazione tradizionale (vedi per esempio Diels e Kranz, e anche *St. s. eleat.*) vede espressa l' idea che il *μετακοσμηθῆναι* è già implicito nell'*ἑτεροιοῦσθαι* (« quando qualcosa mutasse nella sua natura, sarebbe perciò già mutata anche nel suo ordinamento »). Ma in questo modo non si vede nè perchè l' ipotesi del *μ.* sia formalmente distinta da quella dell'*ἑ.*, nè quale funzione dimostrativa abbia propriamente la frase in questione. Di fatto, non il *μ.* è implicito nell'*ἑ.*, ma questo in quello, perchè ogni alterazione d'ordinamento è per forza anche alterazione di natura, quando si consideri la natura stessa dell'ordinamento: e la frase serve appunto a ricondurre l'esclusione del *μ.* a quella, già compiuta, dell'*ἑ.* Essa andrà quindi interpretata nella forma già indicata sopra, a p. 159: « chè se qualcosa potesse mutar di natura, allora sì che potrebbe mutarsi anche nel suo ordinamento » (e cioè, non potendo la prima cosa, non può neppure la seconda).

[25] Per la valutazione di questo ideale dell'analgesia e della salute cfr. *St. s. eleat.*, pp. 72-74. Nella parallela impossibilità, per l'*ἀλγέον*, di essere *ἀεί* e di essere *πᾶν* torna la tipica identificazione e fusione melissiana della totalità temporale e di quella spaziale, già formulata nel modo più netto alla fine del fr. 2 (cfr. sopra, pp. 157-58). Il § 5 (*οὐδ'ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγῆσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γένοιτο*) può sembrare sovrabbondante nella seconda proposizione: così H. Gomperz espunge *τὸ ὑγιὲς καὶ*, per restituire nella sua nettezza la tipica formula melissiana secondo cui « perisce quel che è e nasce quel che non è ». Ma il « quel che è » di Melisso è, come

Infine, anche la negazione del vuoto, che conclude il frammento, attesta, quando sia individuata nei suoi veri motivi determinanti, questa impostazione metodologica dell'argomentare melissiano. Chi consideri soltanto la *κρίσις* a cui il § 9 rimanda per la distinzione del « pieno » dal « non pieno », e la paragoni alla *κρίσις* parmenidea dell' *ἔστιν* dall'*οὐκ ἔστιν*, può concluderne che la considerazione del seguace, il quale argomenta la « non pienezza » dalla capacità di spostarsi cedendo spazio, ha ormai, nella sua esclusiva visualità, abbandonato del tutto il piano verbale su cui invece poggia ancora per intero la considerazione del maestro. Ma se si esamina il fondamento di questa *κρίσις* melissiana, si vede poi che alla sua radice è sempre la *κρίσις* parmenidea. L'asserzione esclusiva della « pienezza » e la conseguente negazione di ogni differenza di densità e di ogni spostamento e movimento discende infatti dall' impossibilità dell' « esser vuoto », e questa impossibilità è dedotta solo mercè l'equazione parmenidea dell' « esser vuoto » all' « esser nulla ». Anche qui, insomma, come già nella deduzione parmenidea della compattezza, il puro sguardo contemplante non avrebbe ragione nè *modo di rigettare la realtà del « vuoto » se ad esso non si imponesse l'esigenza della parola, che, designando quel che è vuoto in funzione* negativa di ciò che esso sarebbe se fosse pieno, finisce per farlo sentire colpito dalla tara del « no ». La considerazione spontanea, che nell'esperienza rispondente alla parola « vuoto » non sente immediatamente anche l'aspetto per cui essa risponde alle parole « n o n pieno di ciò di cui appunto è vuoto », « assente rispetto a tale possibile presenza »,

---

si è già detto, la singola realtà contemplata e quindi determinata, cioè l'*ἐόν* nella spontanea sua sintesi con l'attributo a cui si riferisce : e in questo caso, se l'attributo di *ὑγιές* non fosse indicato esplicitamente anche nell'apodosi, non sarebbe chiara in quest'ultima quell'equivalenza di *τὸ ἐὸν* a *τὸ ‹ὑγιὲς› ἐόν*, su cui pure si basa tutta l'argomentazione. Chi volesse espungere, dovrebbe perciò chiuder piuttosto in parentesi *καὶ τό* (« perirebbe quel che è sano e nascerebbe quel che non lo è »). Ma più probabilmente non c' è nulla da espungere. La sovrabbondanza di *τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν* si spiega infatti con la spontaneità di questo modo di riferire l'*ἐόν* all'attributo, non ancora astretto a una formula fissa. Essa deve inoltre dipendere anche dal fatto che, per l'amfibolia semantica già segnalata come propria dell'*οὐκ ἐὸν γίνεσθαι*, il motivo secondo cui « quel che è sano cessa di esserlo e nasce quel che non lo è » si compone e confonde con quello per cui, considerata la malattia-dolore come derivante da una diminuzione di realtà, essa è « distruzione di essere e produzione di non-essere » : cioè con lo stesso motivo onde dall' *ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐὸν τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι* implicito nell'*ἑτεροιοῦσθαι* può dedursi nel § 2 l' idea che un'alterazione anche minima e lentissima conduca nell'eternità all'annientamento totale (cfr. sopra, pp. 160-62).

« nullo rispetto a tale possibile totalità » — e che anche quando lo sente non avverte perciò in quell' « assenza », in quel « nulla », in quel « no » qualcosa d' incongruo, che dal segno si rifletta senz'altro sul significato e ne infirmi la verità-realtà — non ha difficoltà ad ammettere la convivenza del « vuoto » col « pieno ». Anche non riflettendo sull'alterità delle parole alle cose, essa sa benissimo che ciascuno di quei termini fa corpo con un effettivo aspetto della sua esperienza, e di conseguenza non si sogna di giudicarne uno irreale. La considerazione eleatica sente invece quel « no », e lo sente come assurdo : l'antiteticità delle parole si stampa per essa sulle cose, e di conseguenza, con tutto quanto risulta toccato dal « no », anche il « vuoto » precipita nell'abisso del niente. È sempre l'arma verbale del « non è », che in Parmenide esclude ogni scissione da « quel che è », e in Melisso toglie di mezzo il vuoto « perchè il vuoto è nulla, e non può esserci quel che appunto è nulla » (§ 7). Ma nel maestro « quel che è » tende a restare puro, insofferente di ogni attributo (che, se determinato, implicherebbe di riflesso un nuovo « non è », e che perciò, con singolare situazione d'aporia, è ricondotto dalla sua esigenza d' indeterminatezza a presentarsi proprio come negativo). Nel seguace, s' è visto, « quel che è » si lega invece con l'attributo, cioè con la determinazione contemplata della realtà : « quel che è pieno » si costituisce allora come un blocco capace di rigettare nel niente tutto « quel che non è pieno », e quindi anche, per esempio, tutto ciò che è « più o meno rado o denso », in quanto riconducibile anch'esso allo schema verbale del « non pieno » (§ 8).

Ma la manifestazione suprema di questo modo melissiano di comporre le esigenze della dizione con quelle della contemplazione è poi nel famoso fr. 8, in cui è denunciata l' irrealtà di quel mondo empirico che Parmenide aveva pur voluto giustificare nel suo « apparire ».

« Questo discorso è il massimo indizio, che la realtà è una sola : ma anche queste altre cose lo indicano. Chè, se le realtà fossero molte, dovrebbero essere proprio tali quale io dico che è quella unica. Se infatti ci sono terra e acqua e aria e fuoco e ferro e oro, e da un lato il vivo e dall'altro il morto, e nero e bianco, e quante altre cose gli uomini dicono esser vere : se, dunque, ci son davvero queste cose, e noi rettamente vediamo e udiamo, è necessario che ciascuna di esse sia tale quale ci è apparsa la prima volta, e che non muti nè si alteri, bensì per sempre sia, ciascuna, quale appunto è. Ora, noi diciamo di vedere, udire, intendere rettamente. Eppure ci sembra che quel ch' è caldo diventi freddo e quel ch' è freddo diventi caldo, e il duro molle e il molle duro, e che quel che ha vita muoia, e nasca da quel che non ha vita : ci sembra che tutte queste cose si modifichino, e che quel che ciascuna era e quel che adesso è non sian per nulla eguali, ma anzi che il ferro, pur essendo duro, si consumi

stando a contatto col dito, e così l'oro e la pietra e quanto altro sembra esser solido, e che da acqua si generino terra e pietra : onde risulta che noi non vediamo nè conosciamo le cose che veramente sono. Dunque queste cose non vanno d'accordo tra loro. Mentre infatti diciamo che le realtà sono molte, e fornite di aspetti e di capacità sempre costanti, ci sembra poi che tutte si alterino e mutino da quella forma che volta per volta vien veduta. È chiaro, quindi, che noi non vedevamo rettamente, nè rettamente ci sembra che esistano quelle molte realtà : chè non muterebbero se fossero vere, bensì ciascuna d'esse sarebbe senz'altro tale quale fosse apparsa. Nulla è infatti più forte di ciò che veracemente è. Quando invece s' è mutato, ecco che quel che è s' è distrutto, e s' è generato quel che non è. In tal modo dunque, se le realtà fossero molte, dovrebbero esser tali qual' è appunto la realtà unica ».[26]

Chi in questa concezione melissiana guardi solo il modo in cui essa giudica le cose apparenti, può ben dire che essa le esclude con maggior rigore di quella parmenidea, perchè questa cerca comunque di giustificarne l'apparire ed essa invece le respinge senz'altro nell' irreale. Ma chi consideri i motivi che portano a tale condanna vede subito come il rapporto fra l'una e l'altra, quanto a severità verso l'apparente, venga piuttosto ad invertirsi. Per Parmenide, s' è visto, la singola realtà visibile è immediatamente contraddittoria, perchè dire che essa « è » quel che è significa dire insieme che essa « non è » altrimenti, ossia lasciare la « via verace » per la « via fallace » : anche un mondo le cui determinazioni particolari restassero immote in eterno non si salverebbe quindi, per lui, da tale intrinseca incongruenza e irrealtà. Per Melisso il molteplice visibile è invece contraddittorio solo in quanto è in un certo momento quel che non è in un altro : la sua incongruenza non è nel suo contemporaneo non esser quel che non è, ma nel suo successivo non esser quel che già è. Dichiarandolo irreale perchè muta, Melisso presuppone infatti che il reale non muti mai ; asserendo che se fosse reale sarebbe eterno, egli sottintende che se fosse eterno sarebbe reale, cioè che l'eternità è segno della realtà e che un molteplice il quale permanesse costante nella sua figura avrebbe

[26] Per il testo e per l'interpretazione cfr. *St. s. eleat.*, pp. 77-85. H. Diller (*Ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα*, in *Hermes*, LXVII, 1932 : vedi p. 26 sgg.) interpreta il *σημεῖον* del § 1 riferendolo alla generale concezione semeiotica della scienza greca del V secolo, per cui si conosce l'*ἀφανές* partendo dai « segni », dalle analogie e somiglianze del *φανερόν*. Ma il riferimento a una *forma mentis* tanto lata non giova gran che all' interpretazione, che mirando alle somiglianze si lascia sfuggire le differenze. Così, per gli Eleati, il Diller si limita ad osservare che tanto Melisso quanto Zenone quanto Parmenide presuppongono in ultima analisi quello stesso generico processo argomentativo, che costituirà poi l'euclidea dimostrazione per assurdo.

esistenza verace, pur essendo in ogni sua determinazione, dal punto di vista parmenideo, un incongruo connubio di « è » e di « non è ».

Egli estende con ciò all'esame dell'apparente lo stesso criterio di verità usato nel riconoscimento del reale, tornando conclusivamente a presupporre quale sintomo tipico dell' irrealtà propria della mutazione quell'*ἀπόλλυσθαι* dell'*ἐόν* e *γίνεσθαι* dell'*οὐκ ἐόν*, in cui, s' è già visto, *ἐόν* e *οὐκ ἐόν* non sono più i puri « quel che è » e « quel che non è » di Parmenide, ma questi stessi legati a un singolo aspetto del visibile, e costringenti quindi tale aspetto a permanere immobile nella sua figura, perchè « quel che essa è » non diventi « quel che essa non è ». In Parmenide l'*ἔστιν* esclude ogni *ὄνομα* — cioè ogni nome-cosa, ogni singola determinazione del visibile corrispondente a una singola determinazione del dicibile —, in Melisso esso accoglierebbe ogni *ὄνομα* nel regno della verità-realtà appena questa, legandosi a lui, lo rendesse partecipe della sua invariabilità medesima. È la consueta trasposizione melissiana del motivo parmenideo, onde l'esigenza verbale dell' immunità dell' « è » dal « non è » completa la sua riflessione dal dicibile nel visibile : questo visibile è il mondo spazio-temporale in cui le cose si vedono stare o mutare, e l' immunità dal non essere vi si configura quindi come immunità dal non essere in un certo momento quali si è in un altro. Sono le stesse cose-nomi, che secondo Parmenide « stabilirono i mortali persuasi che fossero vere », quelle di cui Melisso analogamente afferma che « gli uomini dicono che sono vere ».[27] Ma nelle prime la preminenza della dizione sulla contemplazione è ancora tanto forte, che neppure l'eternità le salverebbe dalla compresenza del « no ». Nelle seconde, invece, l'esigenza contemplativa si fa valere proiettandole nel quadro del visibile, ma per ciò stesso deve prospettarle nella loro figura determinata, ed è quindi condotta a non più avvertire tale loro determinatezza come immediata coalescenza del « non è » all' « è ». D'altronde lo spazio in cui si presenta il visibile è quello in cui esso muta o sta, e nel tempo viene quindi a spaziarsi l'opposizione del « non è », il quale, essendosi l' « è » legato alla singola cosa-nome, non è più sentito come già implicito nella determinatezza di quest'ultima. Ed ecco che l'eternità basterebbe a salvar le cose dal « no », a garantire alle loro parvenze una verace realtà.

Questo evolversi di strutture significanti nella loro arcaica indi-

---

[27] Vedi la rispondenza quasi verbale (già rilevata dal Reinhardt) di Parm., 8, 39 *ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ* a Mel., 8, 2 *ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ*.

stinzione dai significati, per cui l'antitesi parmenidea di « ciò che è » a « ciò che non è », legandosi alla singola cosa-nome e quindi alla sua determinatezza visiva e spazio-temporale, diventa quella di « ciò che è in un certo modo » a « ciò che non è più, o che non è ancora, in tal modo », e di conseguenza impone al reale di restar sempre così com' è, è d'altronde di enorme peso per tutto il pensiero posteriore. Ne nasce, e ne trae vita per millennî, l'esigenza dell'eterno, la pretesa che la realtà-verità non muti giammai. Pretesa tanto tenace, da sembrare addirittura onnipresente. Ma se l' uomo non fosse stato condotto, da una determinata situazione evolutiva della sua mentalità arcaica, di fronte a quell'esigenza, non sarebbe mai spontaneamente arrivato a chieder tanto alle cose. Avrebbe, sì, desiderato la maggior possibile durata identica delle situazioni a lui praticamente favorevoli, come l' innamorato felice a cui è cara la parola sempre ; ma delle situazioni spiacevoli avrebbe bramato il variare, e poco gli sarebbe importato che fossero vere quando per ciò avessero dovuto esser eterne. Di fatto, vere e reali eran per lui tutte quante, durassero molto o poco, fossero piacevoli o spiacevoli : l'eternità non gli appariva quale predicato del reale ma solo quale ideale del desiderio soddisfatto, come i suoi Dei ch'erano eterni non perchè lo esigesse la loro realtà ma perchè ciò conveniva al loro benessere immune di vecchiaia e di morte. Che il vero reale fosse eterno e che solo l'eterno fosse reale, era idea che sarebbe riuscita durissima al suo sentire spontaneo ; e di fatto egli era costretto ad accoglierla solo a capo di una faticosa evoluzione, in cui la sua esigenza arcaica di una concorde determinazione della verità contemplata ed enunciata lo conduceva a riflettere sul visibile le esigenze del dicibile, e quindi a impietrare il volto del reale nell' immobilità medusea dell' « è » senza « no ». Anche l' ideale ontologico dell'eterno nasceva, così, da un' insidia della parola.

Questo ideale, d'altronde, è quello che più direttamente il pensiero posteriore mutua dall'eleatismo. L' interpretazione zenoniana del verbo parmenideo secondo l' ideale dell'unità accentua da un lato la segregazione di quel verbo dal mondo del concreto visibile, e d'altro lato, dissolvendo dialetticamente l'uno-molteplice, insegna a dissolvere allo stesso modo anche l' Uno-Tutto. Sua conseguenza immediata è quindi, s' è detto, la ritorsione ironica di Gorgia ; e quando più tardi i Megarici tornano a difendere l'eleatismo zenoniano, l' ironia di Gorgia rinasce moltiplicata, contro di essi, nel *Parmenide* platonico. Invece l' interpretazione melissiana del verbo parmenideo secondo l' ideale dell'eterno, attraverso la considerazione del molteplice come falso

perchè non eterno, conduce all' intuizione di un molteplice che essendo eterno sia vero. Eleatica solo in questo senso melissiano è, infatti, la realtà che tanto i pluralisti [28] quanto Platone pongono a fondamento, materiale o ideale, del divenire visibile : realtà non zenoniana, perchè non una ma molteplice, ma per ciò stesso anche non parmenidea, perchè la singola posizione di ognuno dei suoi elementi fa sì che ciascuno di essi « è » in quanto « non è » ciascun altro. Tanto è vero che, dopo aver costruito il mondo delle sue idee secondo la norma del *κατὰ ταὐτὰ ἔχειν* o *ὡσαύτως μένειν*, propria dell'eleatismo melissiano, Platone deve poi fare i conti, nel *Sofista*, con l'eleatismo parmenideo, in quanto la molteplicità determinata delle forme ideali contraddice ad ogni passo al comandamento che impone di non mai unire l' *ἔστιν* all'*οὐκ ἔστιν*. E risolve il problema solo traducendo l'*οὐκ ἐόν* nell'*ἕτερον*, cioè riportando al suo contenuto concreto, e quindi dissolvendo per sè, il primo fondamento verbale dell'eleatismo parmenideo. Contro l'eleatismo zenoniano egli d'altronde procede nel *Parmenide* : ma qui gli basta l' ironia, per far vedere come il metodo zenoniano distrugga e Zenone e Parmenide. La fortuna delle varie forme dell'eleatismo si riflette con ciò anche nel modo in cui esse influiscono su Platone : il quale per tale aspetto è un melissiano, che vuol poi essere anche parmenideo, mentre zenoniano è solo per ironia polemica, sia pure tanto grandiosa da esser poi e per millennî, scambiata per cosa seria.

GUIDO CALOGERO.

---

[28] Il che non significa, naturalmente, che tutti i pluralisti siano da ritenere influenzati dall'eleatismo melissiano, quando anzi può prospettarsi l' ipotesi (Burnet, Covotti) che la stessa polemica di Melisso si sia svolta contro Anassagora o Empedocle, suoi contemporanei e all' incirca coetanei. Anzi neppure sussiste, in questo senso, alcun motivo probante per ritenere, col Burnet, che la concezione melissiana abbia direttamente influito sulla genesi dell'atomismo (vedi su ciò *St. s. eleat.*, pp. 83-84 n. Nè l'obbiezione di R. Mondolfo, *L' infinito nel pensiero dei Greci*, p. 59 n., mi pare valida : la distinzione del quantitativo dal qualitativo conta poco : quel che importa è che come ogni atomo, così ogni rizoma e omeomeria — sia pure risultante da qualsiasi grado di divisione del dato — in tanto è reale-verace in quanto, melissianamente, resta qual' è). E un nuovo esame della mentalità dei pluralisti potrà, di fatto, mostrare come le loro concezioni della realtà verace si siano sviluppate in base a premesse che nella loro prima origine non sono tanto melissiane quanto parmenidee. Ma la direzione ideale di tali interpretazioni è poi quella stessa che ha il suo documento massimo nell' ipotetica raffigurazione melissiana del molteplice verace : ed è in questo senso, allora, che non solo l'eleatismo dei pluralisti ma anche quello platonico è anzitutto di tipo melissiano.

IL TEMPIO E L'ALTARE DI ARTEMIDE A CIRENE.

(Con quattro tavole fuori testo).

L'*Artemision* di Cirene ha importanza non solo per la storia del culto locale, per le sue vicende edilizie e per la ricca stipe votiva, ivi accumulata in diversi periodi (secoli VI-IV a. Cr.), ma anche per i suoi riscontri col tempio di *Artemis Orthia* di Sparta, della città che può considerarsi, almeno in parte, come la madre patria di Cirene. Difatti i Terei, che andarono a fondare Cirene, guidati da Aristotele (chiamato poi *Batto*, cioè re, con parole libica), erano, alla lor volta, coloni di Sparta e proprio da quella città, oltre che da diversi luoghi della Grecia, vennero in Cirenaica, a più riprese, le genti elleniche per affermare il possesso della colonia contro i tentativi di riscossa delle popolazioni indigene.[1]

La forma del primitivo *Artemision* cireneo del principio del VI secolo a. Cr., corrisponde a quella del tempio, ancora più antico, di *Artemis Orthia* (secolo VIII a. Cr.), messo in luce dalla Scuola Inglese di Atene,[2] e anche le offerte votive dei due santuari, specialmente il vasellame dipinto e gli avori, presentano tali analogie da confermare le relazioni fra Sparta e Cirene.

L'*Artemision* cireneo sorgeva a nord del tempio di Apollo, verso l'estremità settentrionale della terrazza inferiore del santuario,[3] disteso ai piedi dell'acropoli rocciosa, da cui sgorga la fonte *Kyra*, detta pure fonte di Apollo. Le rovine dell'*Artemision*, rimesse in luce e in parte restaurate coi primi lavori sommari del 1917 (Tav. I, fig. 1), erano quelle di un tempio rettangolare, molto allungato da est ad ovest, costituito da un portico *in antis* con colonne e pilastri angolari di marmo, da un vestibolo con base di statua a destra — e credo anche a sinistra, —

---

[1] Herod., *Hist.*, IV, 161.

[2] Vedi *The Annual of the British School at Athens*, XIII, 1906-1907, p. 66; XIV, 1907-1908, p. 4 e segg. e annate successive.

[3] Per la topografia generale di Cirene e in particolare del Santuario di Apollo, vedi L. Pernier, in *Atene e Roma*, XII, 1931, p. 3 e segg., fig. 1.

della porta, e da una cella senza colonne, con basamento per la statua del culto. Il portico marmoreo e una statua di Apollo Citaredo nel vestibolo erano evidentemente di epoca romana; il resto più antico.

Gli scavi e gli studi del 1926-1932 [4] mi hanno permesso di distinguere tre fasi principali nella storia dell'edificio, e cioè: un primo tempio a semplice vano (*oikos*), quasi quadrato, con l'interno bipartito da una fila di tre colonne, di cui una sulla facciata, ad est (Tav. I, fig. 2, *abcd*); un secondo tempio, sovrapposto al primo, a cella allungata e preceduta da un vestibolo, senza alcuna colonna (Tav I, fig. 2, *EFGH*); un terzo tempio, costituito dai due vani del secondo e da un portico marmoreo aggiunto ad est (Tav. I, fig. 2, *EMGN*).

Il primo tempio appartiene a quel tipo di templi arcaici a due navate, che deriva dal *megaron* della VI città di Troja, avente l'interno suddiviso da una fila di tre colonne, e dei quali i più notevoli sono quelli di Neandria nella stessa Troade, di Thermos in Etolia, di Sparta nella Laconia (*Artemis Orthia*), di Prinià in Creta.[5] La pianta dell'*oikos* cireneo, che si ricavò dalle fondamenta conservate su quasi tutto il perimetro, permette di restituire al vano (di circa m. 8,40 ad est; 8,50 ad ovest; 8,60 a nord e 8,65 a sud, esternamente) un'unica facciata ad est, con una colonna nel mezzo e due porte a ciascun lato di essa. Nell'interno due colonne, allineate da est ad ovest con quella della facciata.

Le fondamenta della facciata del primo tempio si sono scoperte scavando sotto il pavimento del portico marmoreo del terzo tempio; sotto all'angolo nord-ovest del portico stesso giaceva inoltre una base di statua con iscrizione arcaica, ricordante Artemide.

Tolto il pavimento, a lastroni di calcare, del portico e rimosso uno strato di terra compatta, apparvero i blocchi delle fondamenta della metà settentrionale della facciata, con solchi per l'incastro delle soglie di legno, e la base della colonna centrale. Sotto al vestibolo si trovò un tratto intermedio del muro settentrionale e, sotto la cella, l'angolo nord-ovest di esso, con ortostate in elevazione. Sopra il pavimento dell'*oikos*, costituito da terra battuta e cosparsa delle ceneri dei sacrifizi, anche all'esterno era sparsa la stipe votiva, consistente per lo più

---

[4] Per la mia illustrazione dettagliata dell'*Artemision*, vedi *Africa italiana*, IV, 1931, p. 173 e segg.

[5] Vedi L. Pernier, in *Annuario della R. Scuola Archeol. di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, I, 1914, p. 2 e segg. e *American Journal of Archaeology*, XXXVIII, 1934, p. 171 e segg.

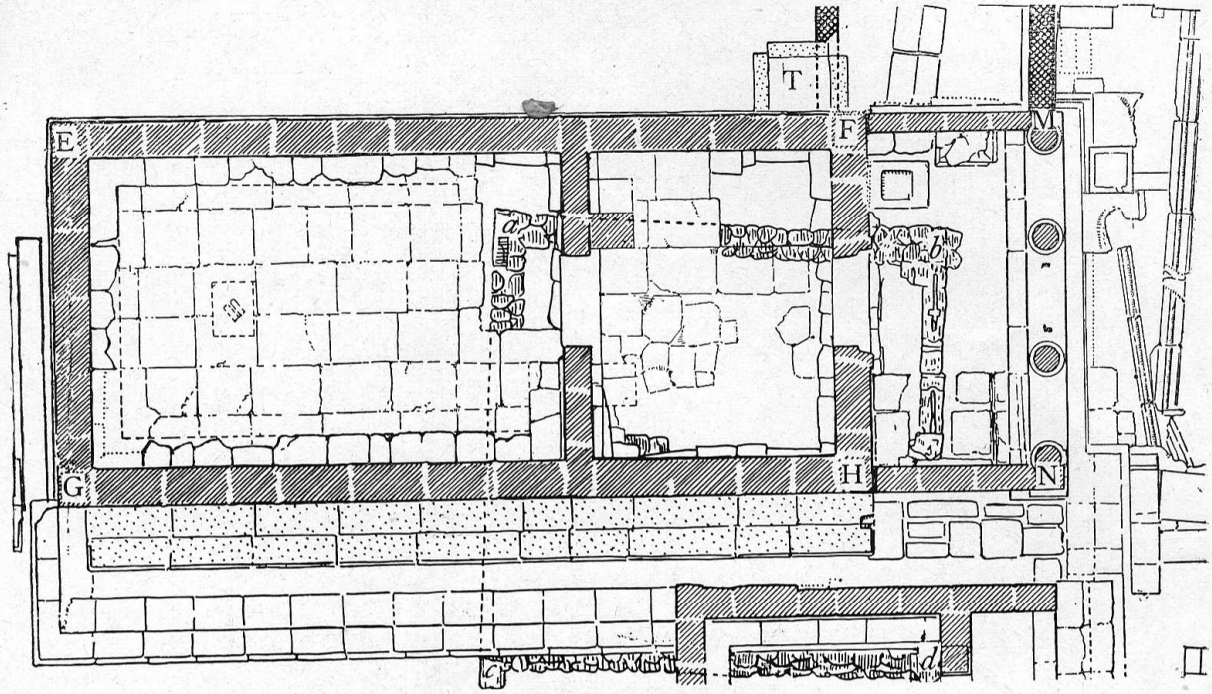

Fig. 2

a b c d — Sacello ellenico arcaico.
E F G H — Tempio ellenico del sec. V a. Cr. — *T* Tesoro.
E M G N — Tempio romano.

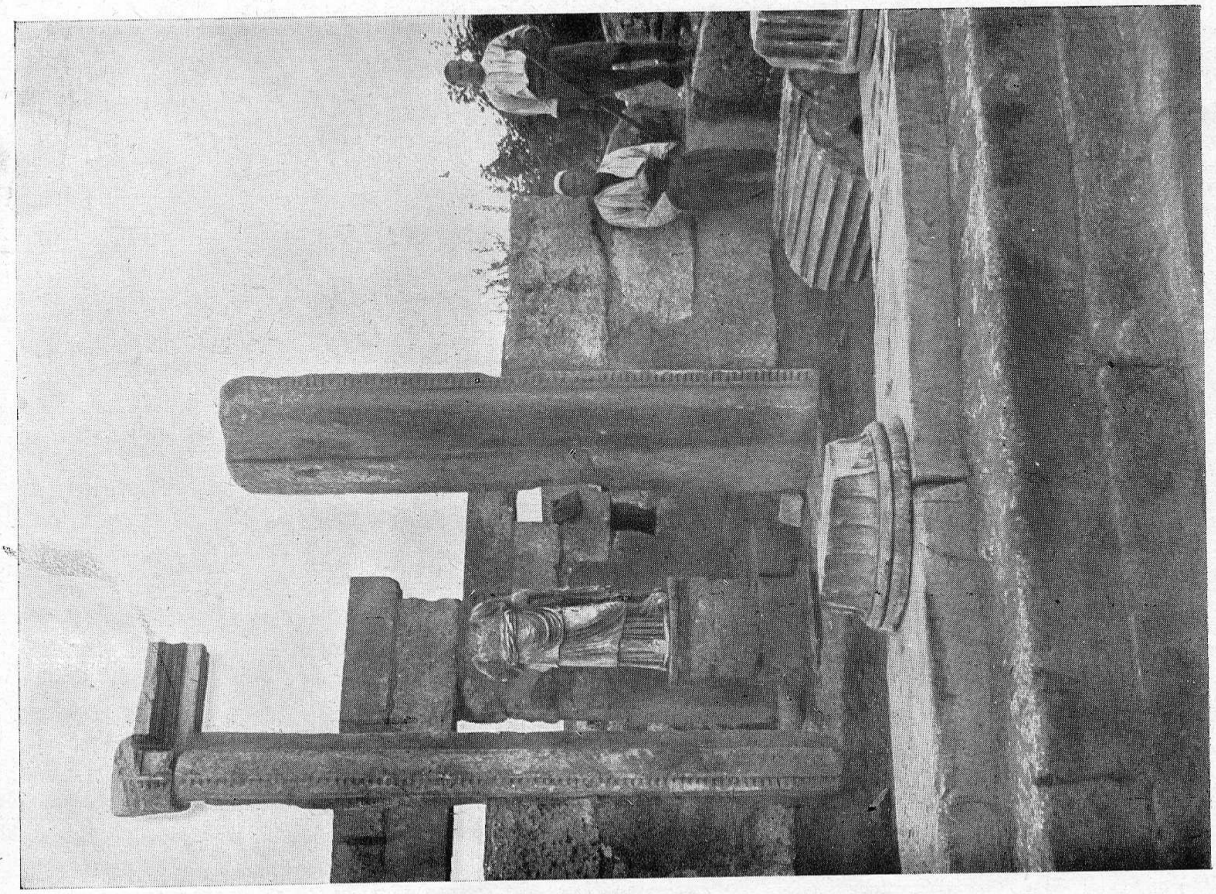

Fig. 1

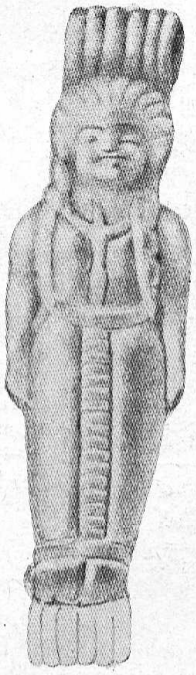

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

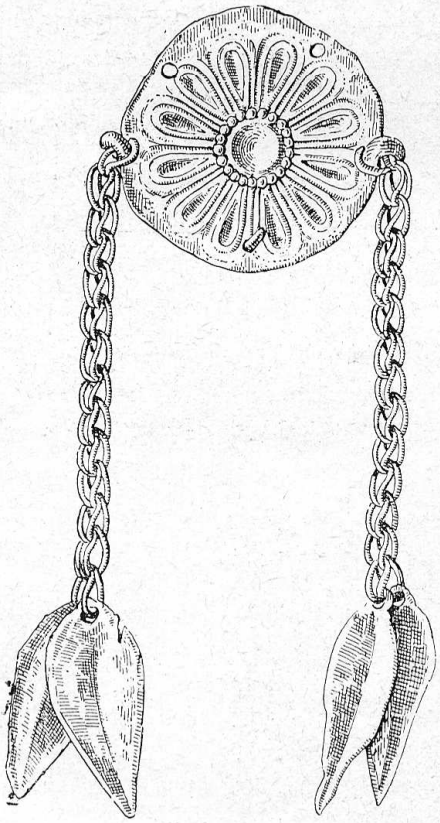

Fig. 4

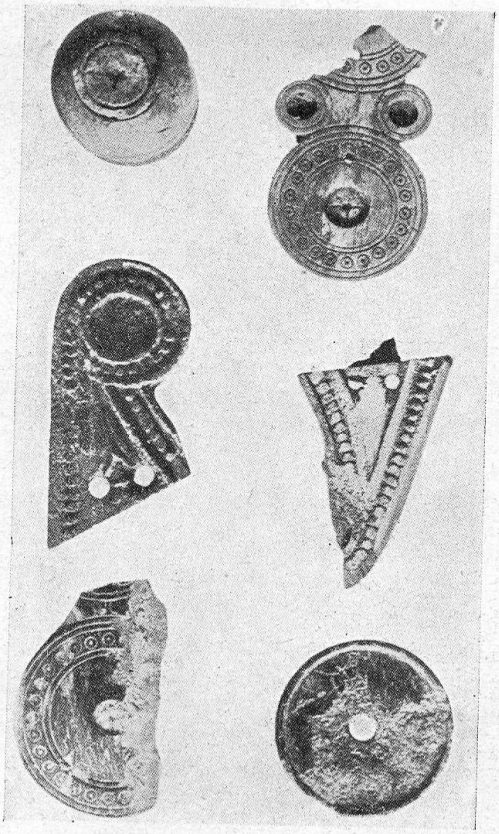

Fig. 5

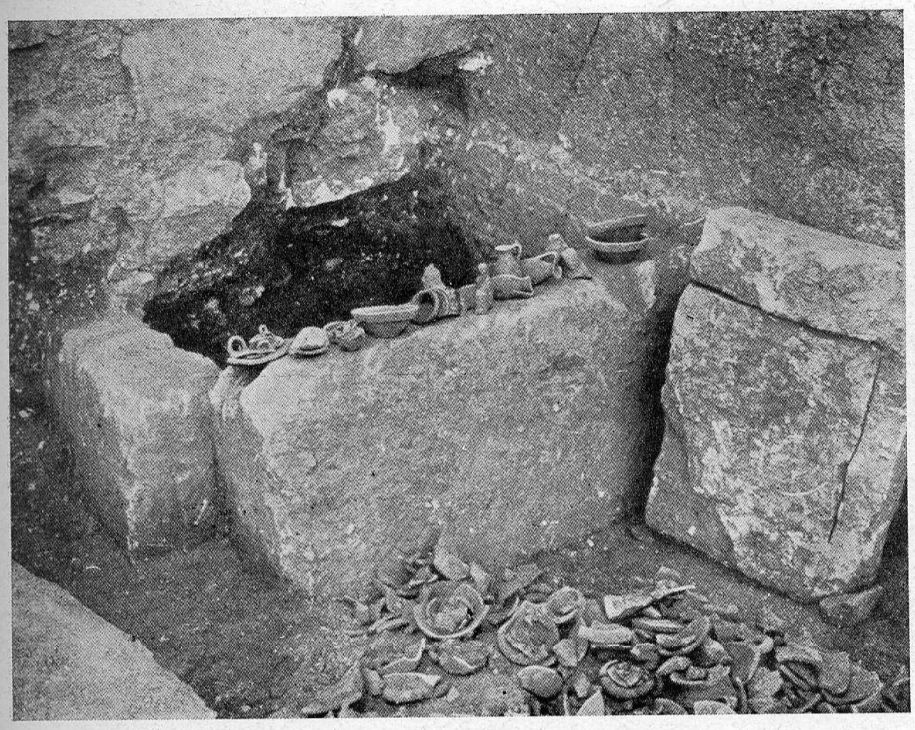

Fig. 1

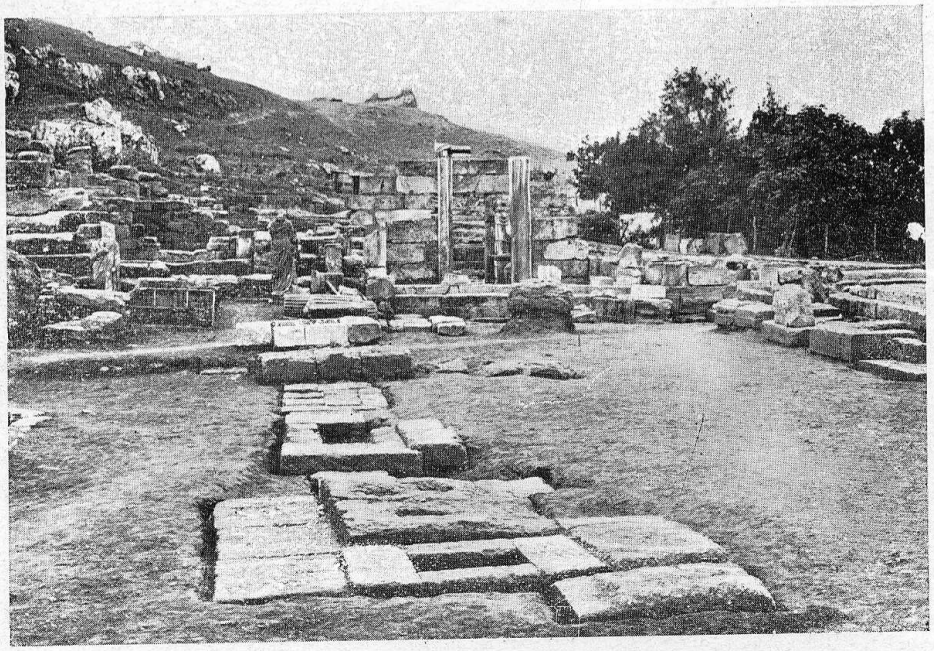

Fig. 2

Fig. 3

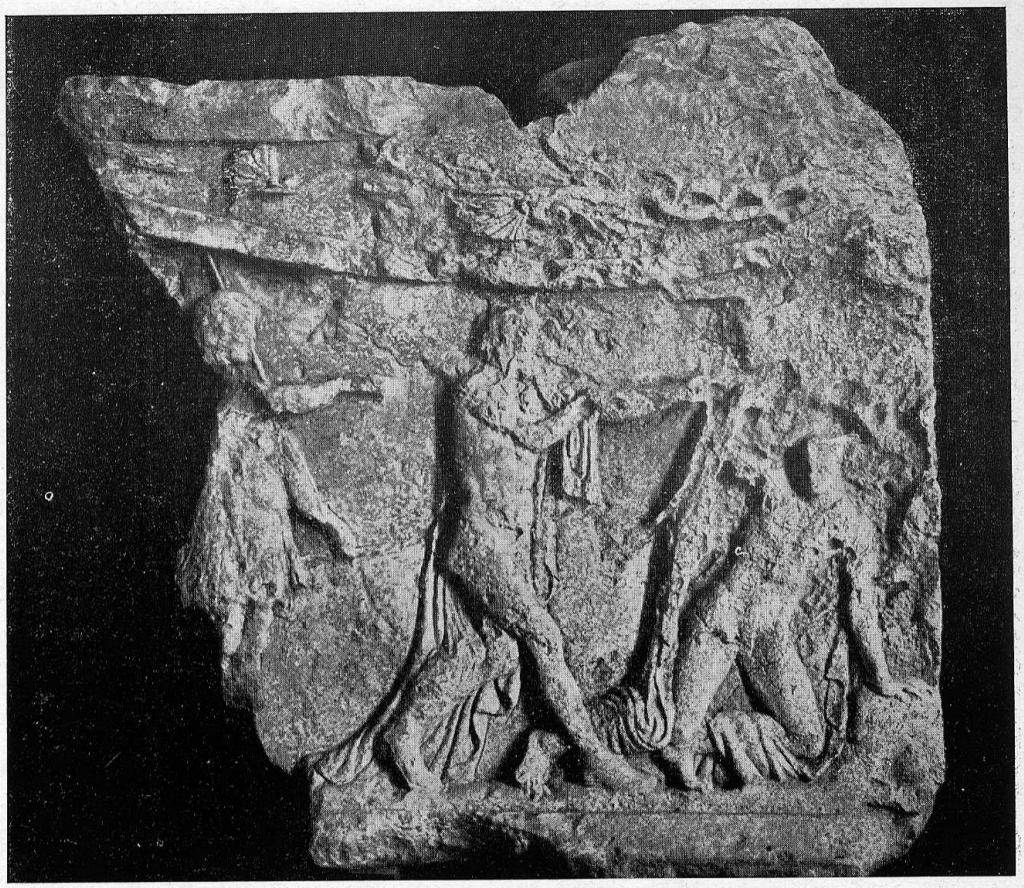

Fig. 1

Fig. 2

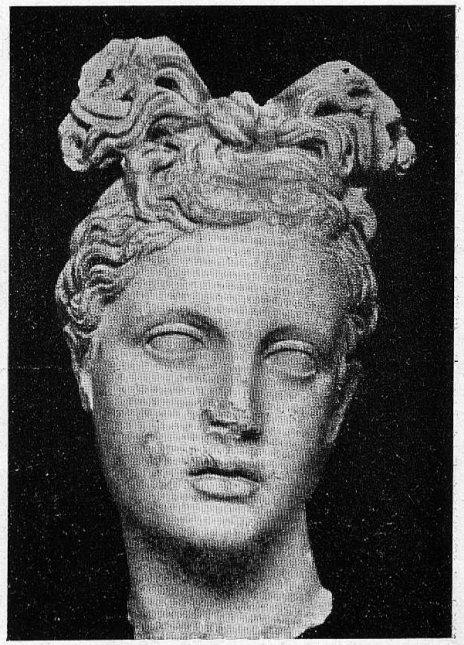

Fig. 3

in piccoli oggetti di lamina d'oro e d'argento sbalzata, di bronzo fuso, di ferro, di avorio, di ambra, di faenza invetriata e di terracotta. Il più antico vaso fittile era un boccalino (*oinochoe*) a corpo conico, alto collo e bocca trilobata, prodotto caratteristico, — per forma e decorazione dipinta, — di una ben nota fabbrica protocorinzia del secolo VII a. Cr. Sono pure notevoli alcune minuscole tazzine, della stessa fabbrica, e alcuni bei frammenti dipinti nello stile laconico-cirenaico, a cui appartiene la famosa coppa con rappresentazione del re Arcesilao che assiste alla pesatura del silfio o di altro prodotto cirenaico (secolo VI a. Cr.).

Ma le offerte più numerose sembrano essere state fatte da dame cirenee, perchè sono collane, pendagli, fibule, aghi crinali in metallo prezioso e ninnoli in pietre dure. Fra i pendagli in argento dorato notiamo quelli sbalzati in aspetto di donna ritta, vestita (Tav. II, fig. 1), del tipo primitivo che si vede su gli avori spartani del tempio di *Artemis Orthia*, e nelle sculture in *poros* del tempio di Prinià. Un altro pendaglio rappresenta l'Artemide alata, signora degli animali, *Πότνια θηρῶν* (Tav. II, fig. 2); un terzo, a testa muliebre, è ispirato ad un tipo monetale del V sec. a. Cr. (Tav. II, fig. 3). Sono molto frequenti i pendagli di collana a forma di ghianda, di anforetta o di foglia; unici invece: un pendaglio sbalzato in forma di rosetta dalla quale pendono, d'ambo i lati, foglioline appese a catenelle d'oro (Tav. II, fig. 4), e un altro con sirena che tiene nelle mani una siringa.

Fra gli oggetti di avorio si vedono (Tav. II, fig. 5): due capocchie di aghi crinali e due frammenti di grandi fibule, delle quali l'ago era protetto da due dischi, ornati con un giro di circoletti entro cerchi concentrici incisi, e con due dischi più piccoli alle estremità della linguetta che li unisce.

Gli oggetti meno antichi della stipe, in predominanza arcaica, sono della prima metà del secolo V a. Cr.

Durante questo secolo il sacello primitivo, a due navate, andò in rovina e i suoi materiali furono, in parte almeno, utilizzati per costruire, sopra ad esso, un tempio più grande (m. 7 × 15); una colonna in *poros*, a sedici sfaccettature, del sacello primitivo si vede ora impiegata nelle fondamenta del portale esterno del secondo tempio. Questo elegante portale in marmo è scolpito con liste di ovoli e linguette, di stile ionico del V secolo a. Cr.

Il secondo tempio si componeva di una cella allungata (interno m. 8,60 × 5,70) e di un vestibolo profondo m. 4,50 avente, ai lati della porta d' ingresso alla cella, due basi per statue. Alla parete me-

ridionale esterna, su tutta la lunghezza, si appoggiava un banco per disporvi sopra offerte votive (*ἀναθήματα*); ad esso si saliva per due scalini.

Abbiamo avuto la fortuna di scoprire inoltre un tesoro (*θησαυρός*), quasi intatto, all'angolo esterno nord-est del secondo tempio (Tav. I, fig. 2, *T*). Questo tesoro (Tav. III, fig. 1) consiste in una cassetta quadrangolare, ottenuta con lastroni di calcare, appoggiati alla parete settentrionale del vestibolo; uno dei lastroni serviva di copertura. Tolta la copertura, si trovò sotto una grande quantità di scodelle e vasetti di terracotta, di cui alcuni arcaici, — come minuscoli *skyphoi* protocorinzi, — ed altri del secolo IV a. Cr., cioè boccalini verniciati in nero lucente. Inoltre piccoli oggetti votivi di metallo e di altre materie preziose, simili a quelli della stipe primitiva; molte figurine in terracotta di una divinità muliebre seduta, e una testina di dea velata, in calcare, di stile severo del principio del V secolo a. Cr. Pare che nel tesoro si fossero raccolti anche relitti della stipe del sacello più antico.

A m. 36 ad est della facciata del tempio sorgeva l'altare, lungo più di m. 13, che fu scorciato a sud per dar posto a un tempietto o tesoro, in età romana. Dall'area sacra, — che si stendeva fra il tempio e l'altare, ed era limitata, a nord e a sud, da una fila di doni votivi, di cui restano i basamenti (Tav. III, fig. 2), — quattro gradini salivano alla mensa (Tav. III, fig. 3), di cui abbiamo ritrovato la spalliera o corno settentrionale in *poros*, ornato con un rilievo della metà del secolo V a. Cr., rappresentante Apollo e Diana che saettano i Niobidi (Tav. IV, fig. 1). Appoggiato alla mensa giaceva un *Kouros* arcaico, in marmo delle isole; due *Kouroi* simili e due *Korai*, pure arcaiche in marmo, erano state trovate vicino all'altare nelle prime esplorazioni italiane.

Il tempio del V secolo rimase in piedi fino all'epoca della sollevazione giudaica del 115-117 d. Cr.; allora subì la sorte degli altri edifici del santuario e delle annesse terme romane. Una iscrizione monumentale riferentesi alle terme, dice che l'imperatore Adriano, console per la terza volta (119 d. Cr.), ordinò che fossero ricostruite per la città di Cirene le Terme coi portici, coi sferisteri e tutti gli edifici adiacenti che erano stati bruciati e rovinati dalla sollevazione giudaica.

Anche l'*Artemision* fu restaurato ed abbellito con un portico di due colonne fra due ante marmoree, a base rotonda e fusto scanalato di tipo ionico, ma con capitello dorico, singolarità riscontrata più volte nell'architettura cirenea.

Sul basamento, a destra dell' ingresso della cella, fu posta una copia romana di una statua di Apollo citaredo (Tav. IV, fig. 2), alla quale poteva far riscontro una statua di Artemide sopra un basamento a sinistra. La statua di culto della divinità (*ἄγαλμα*) doveva stare sulla base in *poros*, che trovasi verso il fondo della cella, al posto rituale.

Nuovi donari furono aggiunti lungo i margini dell'area sacra, fra il tempio e l'altare, e il Senato Romano fece costruire un altro sacello a sud-est dell'*Artemision*, appoggiato alla crepidine dell'*Apollonion*.

Un violento terremoto, verso la fine del secolo IV d. Cr., cagionò l'ultima rovina del tempio di Artemide.

L' identificazione di questo, dapprima controversa, è divenuta ben certa in seguito agli scavi recenti.

Il culto della sorella di Apollo è ivi attestato non solo dal ritrovamento di statue, — fra cui, una copia del tipo di Versailles, e la splendida testa prassitelica della vergine dea (Tav. IV, fig. 3), — ma anche dal soggetto rappresentato in rilievo sulla spalliera dell'altare, la strage dei Niobidi; inoltre dai doni votivi della stipe, fra cui le lamine sbalzate con l'*Artemis Persica*; dalle iscrizioni.

Sul piede di una tazza attica, appartenente alla stipe, è incisa la dedica *Ἀρτάμιτι*; un' iscrizione, trovata presso l'altare, ricorda le feste *Artemisie*, e infine una stele marmorea conserva i nomi delle sacerdotesse di Artemide, le quali fecero fondere doni votivi in metallo prezioso per farne un simulacro della loro dea.

LUIGI PERNIER.

SULLA POESIA DI NONNO DI PANOPOLI.

Si torna a leggere Nonno, a tradurlo, a studiarlo; in Germania una società s'è perfino costituita, per diffondere tra il pubblico la conoscenza dell'opera nonniana.[1] E gli studi dei filologi si accumulano ogni giorno.[2] Sarebbe dunque come il «ritorno» di Nonno? Il nostro tempo sarebbe forse il più atto a sentire la poesia delle *Dionisiache*?

Il favore dei dotti potrebbe anche essere un argomento in contrario. Ma c'è veramente qualche cosa che avvicina l'ultimo poeta pagano alla sensibilità dei moderni.

Chi vede nell'opera grandiosa (grande quanto l'*Iliade* e l'*Odissea* messe insieme) un poema religioso o il poema della civilizzazione umana, rimane sorpreso di certa sproporzione di parti e inadeguatezza di toni; rimane sorpreso soprattutto di non trovarvi quel senso del mistero e quella luce d'idea, che è il segno dell'ispirazione religiosa. Come — nonostante ogni apparenza — nell'altro poema di Nonno, la *Parafrasi dell'Evangelo di Giovanni*;[3] ma appunto nell'una e nell'altra opera la materia religiosa è soltanto «motivo» esteriore di poesia. Cosicchè, se altre ragioni non ci fossero a provare la conversione di Nonno al cristianesimo (nè è improbabile che la notizia sia sorta dal bisogno di spiegare l'origine della *Parafrasi*) non

---

[1] La *Nonnosgesellschaft* formatasi nel 1924 a Monaco, sotto il patronato di varii dotti tedeschi, per pubblicare la traduzione poetica di Thassilo von Scheffer, a proposito della quale scrisse G. Dalmeyda nella *Revue des études grecques*, 1929, p. 459: «Le poète de Panopolis mérite à plus d'un titre ce renouveau de faveur. Les Dionysiaques ont fait éclater un cadre dont le motif central ne manquait pas de grandeur».

[2] Notevoli in modo particolare, tra la produzione più recente, il bel volume di P. Collart, *Nonnos de Panopolis. Études sur la composition et le texte des Dionisiaques*, Le Caire, 1930, e l'ampio scritto di L. Castiglioni, *Epica nonniana* (estratto dai *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, vol. LXV, 1932) che contiene sullo stile e sulla tecnica compositiva di Nonno osservazioni di altissimo interesse.

[3] Su cui, vedi I. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau, 1930.

si dubiterebbe — nè sembri questo soltanto un paradosso — che la *Parafrasi* possa essere stata composta da un poeta pagano, come che le *Dionisiache* possano essere state composte da un poeta cristiano. Non ci fu chi suppose che le *Dionisiache* siano state composte a derisione del paganesimo?

Il poema di Nonno, in realtà, ha spiccate analogie col romanzo, che già da qualche secolo fioriva nelle regioni dell'Egitto, dov'è la patria del poeta. Analogie di motivi e di composizione, nei particolari come nella trama generale, che si svolge — proprio come nel romanzo — secondo uno sviluppo di situazioni eguali, qualche volta inserite l'una nel corpo dell'altra, distinte dal vario interesse dei loro rapporti attuali. Perciò tutto si rassomiglia, nel poema come nei romanzi, episodi figure caratteri; e l'unità dell'opera è da ricondurre piuttosto al predominio di certi elementi descrittivi e patetici, che sono il riflesso artistico d'uno speciale modo di guardare e ricrear la realtà. Da qui quel certo valore che anche in termini critici acquista la parola «nonniano»; ma lucentezza descrittiva e sonorità forte di frase, toni coldi d'immagini e levigatezza di scene, non colgono effettivamente che aspetti staccati dell'arte, se tutto ciò non s'immerga in quello stato morbido del sentimento, ch'è come il momento creativo dell'anima poetica di Nonno. Si troverà allora che non altra tonalità di colori poteva accogliere riflesso tale stato del sentimento, e non altra armonia di verso dargli voce e valore di echi.

La lingua che il poeta s'è foggiata è già qualche cosa di sensibile, che per se stessa, come suono, prima d'essere evocatrice di immagini, agisce fortemente sui sensi. Voglio dire la creazione dei composti e la disposizione delle parole nel periodo musicale; le restrizioni metriche, che sono il segno più riconoscibile del nonnismo, nascono anch'esse da un bisogno di rilievo e d'insistenza musicali, come quello che agì nel fondo delle nuove forme del canto popolare. Si comprende come questo poeta sia molto piaciuto al Poliziano.

Chi si soffermi durante la lettura del poema, a prendere contatto col mondo d'impressioni e d'immagini che quella lettura gli suscita, trova in sè, nella memoria del senso, come un insistente vibrare di luce — d'acque di fiori di carni —, ed un ritorno gradevole di frasi musicali frequenti, d'accorte riprese, di clausole piene, nella sonorità degli epiteti, e di studiati indugi della frase breve, distinta nei suoi simmetrici *kola*. E allora non cercherà più perchè il racconto si attardi in dilettosi viluppi, perchè all'economia del poema manchi, come suol dirsi, una linea: chè proprio in quel senso del colore in

quella musica del verso in quel tono del sentimento consiste il carattere nuovo dell'arte meravigliosa di Nonno.

L'occhio esperto riconosce l'artificio delle variazioni sofistiche e il congegno delle lungaggini in cui ristagna il racconto; ma piace, al lettore, abbandonarvisi, quasi che anche vi trovi il tono di un modo d'essere: di ciò che nelle cose v'è di opulento e di estivo e, nelle anime, di aspettante e di stupito. La frequenza delle frasi astratte, che sono come una variazione di una solita formula omerica, sembra dare all'espressione una tensione di plasticità luccicosa; e il barocchismo delle immagini vi si intona, col suo carattere d'orgiastico ardore. E, probabilmente, il segno della razza;[4] chè non basta al poeta che tutto ciò ch'egli vede gli s'imprima nella varietà del colore, ma anche occorre che tutto brilli ai suoi occhi, abituati agli stimoli violenti.

Guardate la ricca aggettivazione e il fraseggiare prezioso e brillante, ma che in fondo rivela presto il suo giuoco. Una delle Ore cinge la chioma «primaverile» con un nastro «rugiadoso», ridendo «florealmente» (*ἀνθεμόεν γελόωσα*, XI, 497 seg.). Ma l'arditezza non va oltre alle parole; e lo scrittore che più somiglia a Nonno è, a questo riguardo, il Filostrato autore delle *Epistole*.

Forse nessun altro poeta — o forse Pindaro in certi scorci descrittivi,[5] e Cheremone in certi luoghi dell'*Alfesibea* e dell'*Eneo*[6] — ha come il poeta di Panopoli vivo il senso del colore e della luce. Si osservi la descrizione di Climene al bagno (XXXVIII, 120 sgg.):

Nuda nuotava saltando nella paterna corrente,
e sfolgorava al bagno: ed era come allorquando
del suo duplice corno lo splendido cerchio compiuto
l'alma luna risplende traverso all'acqua, la sera.
Stavasi semiemersa nell'acqua la Vergine scalza
dardi scoccando al Sole con le sue guance di rosa.
E si stagliava sull'acque la bella figura: la mitra
allor non coprivale il petto, e illuminando le acque
rosseggiavan le turgide tonde mammelle d'argento.

---

[4] Si pensi anche al noto, e spesso citato, passo di Eunapio, *Vitae soph.* (Proeresio), p. 92 Commel: *ἐπεὶ τά γε κατὰ ῥητορικὴν ἐξαρκεῖ τοσοῦτον εἰπεῖν ὅτι ἦν Αἰγύπτιος. Τὸ δὲ ἔθνος ἐπὶ ποιητικῇ μὲν σφόδρα μαίνονται*, che faceva supporre al Rohde (*Der griech. Roman*, 1876, p. 423) che Eunapio pensasse qui a Nonno e alla sua scuola.

[5] Vedi E. Romagnoli, *Le Odi di Pindaro*, Firenze, 1921, p. XXI sg.

[6] Fr. 1, e 14 Nauck².

E di Semele, che scende a lavarsi nell'acqua dell'Asopo (VII, 222 sgg.):

> Per le membra di rosa s'arrossò l'acqua nera,
> e la corrente del fiume divenne allora un giardino
> folgorante di Càriti....

La natura n'è tutta trasfigurata, nei suoi toni e nel suo carattere; ma io immagino la maniera di un pittore che, con gli stessi mezzi, dia risalto alla bellezza di una donna, creando d'attorno ad essa una luce di riflessi violenti.

Sarebbe improprio parlare di senso pànico della natura. La bellezza femminile, invece, non ch'essere assorbita in essa, è quasi disintegrata, e vista come particolare staccato, nella visione indiretta della similitudine. Così, sotto l'arguzia madrigalesca (Dioniso a Nicea, XVI, 75 sgg.):

> Non forse la tua bellezza mutasti in fiori? Chè vidi
> le tue guance guardando a un cespo bello di rose.
> Ma la tua rosa fiorisce per sempre, poi che tu nutri
> un innato perenne rosseggiante anemone.
> A un giglio l'occhio volgendo le nivee gomita vidi,
> guardando ad un jacinto vidi la cianea chioma....

E se la natura è umanizzata, tu senti meno il senso della vita trasfuso nelle cose, che la morbidezza sensibile d'un panneggiamento splendente. Come in questa descrizione della notte (XVIII, 161 sg.):

> Di tenebra attorno del corpo la tacita notte s'avvolse
> il cielo dipingendo d'un chitone vario di stelle.

Giacchè v'è nella maniera di Nonno, qualche cosa di panneggiato, nell'immagine nel sentimento nella frase stessa; esperienze di decadente, delicatezze del senso, penombre del sentimento trovano nella frase pieghevole l'espressione capace del mistero e della pudicizia allettante. Una fanciulla, Elike, cade trafitta nel petto dal ferro di Erembe, e i venti le sconvolgono il peplo, ed essa (XVII, 222 sgg.):

> Vergognosa
> raccolse la fuggente tunica con la mano,
> nudo coprendo il mistero della sua coscia di neve.

Morreo — l'Achille indiano — ha delicatezze rassegnate di sentimento (XXXIV, 96 sgg.):

> — Diletto v'è anche di nozze compiute solo nel sogno,
> dolce e gradito è l'assillo degli imenei sognati —

e in presenza della donna del sogno,

— Calcomede rosata più dell'Aurora di rose —

si gode una sua gioia di ammirazione sognante (XXXIV, 278 sgg.):

Il chitone bianco arrossavasi della mammella rubente;
godeva Morreo nel vedere; e indovinava attraverso
il delicato peplo la gonfia mammella rotonda.

Nel sentimento georgico penetra, allo stesso modo, un che di raffinato e di sottile, che fa pensare, più che a Teocrito, ai poeti di epigrammi. Dioniso, fingendosi contadino, termina così un suo discorso a Beroe (XLII, 291 sgg.):

Sorgendo la primavera, nell'alba a te griderò:
« Sono sbocciati i tuoi fiori; quando colgo i gigli e le rose?
Guarda come il giacinto corre sul mirto vicino,
come ride il narciso saltando sull'anemone ».
E quando i grappoli veda, giunta l'estate dirò:
« L'uva fiorente s' ingrossa, non tocca ancor dal falcetto:
Vergine, il tempo è venuto: non coglieremo noi il frutto?
Cresciuta è già la tua spiga, e chiama colui che la mieta.
Io mieterò la messe, ma in cambio che all'alma Demètra
celebrerei le talisie della tua madre Ciprigna ».

L'episodietto che segue, di Beroe e di Dioniso, è tutto nello spirito, ma anche nei modi dell'epigramma (XLII, 89 sgg.):

Allora assetata recavasi verso la fonte vicina,
nella sferzante calura del Cane celeste di fuoco,
con arse le labbra; e chinata la testa, piegavasi curva
spesso con mani piene l'acqua paterna attingendo,
finchè, sazia, lasciava la fonte; e poi che disparve,
presso l'amabile fonte piegato il ginocchio, Dïoniso
come la Vergine amata faceva a cavo le mani,
acqua più dolce bevendo del nettare proprio. Ed a lui
guardando, ch'era agitato da assillo d'amore, su dalla
fonte gridava la ninfa scalza, dal seno ricolmo:
« Gelida acqua, Dïoniso, invano bevesti; non può
spegnere sete d'amore l' intera corrente d' Oceano.... ».

Quello che a Nonno suole rimproverarsi, di non aver composto idilli invece della pesante mole del poema, non è vero, tuttavia, che in qualche parte. Chè nella trama del racconto, avventurosa e sognante, l'episodio trova sempre il suo giusto tono di *pathos* delicato

ed esperto; ed un certo legame di movenze, e una fusa armonia di colore. Vedete l'episodio, di cui sopra ho tradotto alcuni versi, di Beroe e di Dioniso: tra il racconto dei combattimenti di Arabia (Deriade) e quelli di Grecia (Penteo), l'episodio dell'amore di Dioniso per Beroe e della gara con Posidone per il possesso dell'amata — che occupa interi i libri XLII e XLIII — non sembra neppure una pausa del vario peregrinare; è un amore che sembra un assedio e che s'arma di astuzie da battaglie. L'espressione stessa se ne colorisce qua e là, come nelle parole di Pan: « lance delle fanciulle sono gli occhi saettatori di amori, dardi le guance di rosa », e, più, nella soluzione del contrasto, di Dioniso e di Posìdone, che fa pensare, con quella solennità di patti e di giuramenti, al noto episodio dell'*Iliade*. Quello che all'episodio di amore impedisce di stagnare in idillio è, appunto, questo elemento, che porta dai cuori al campo l'ardore delle passioni, con quegli dèi che assistono al contrasto, come ai duelli omerici, e quel cielo senza nubi che squilla il canto guerriero, quel fragor d'armi e di minacce, quel fremere di fiumi e di mari, che sembra levare il racconto fino ad epiche altezze, se non fosse la chiusa inattesa (con quelle parole confortatrici di Eros) che getta — o pare — una luce d'ironia sulle infelici esperienze di Dioniso.

Ma qualche volta l'episodio è legato per tenui fila al contesto, e si potrebbe staccarnelo senza danno. Dioniso giovinetto è afflitto per la morte di Ampelo, l'amato; e non sa darsi pace. Eros lo conforta col dirgli che un nuovo amore sarà conforto all'antico; e gli racconta, invece, la favola di Càlamo che segue nella morte il giovinetto amato, Carpo (XI, 369 sgg.).[7] È, come ho già osservato, della tecnica dei romanzi inserire con simile mezzo un episodio nella trama dell'altro; e appunto l'amore del novellare è la ragione artistica di questo episodio, come appare già nel principio dal tono delle parole con cui è introdotto il racconto: « Ascolta, perchè ti dica una favola degli antichi. C'era una volta un giovinetto delicato.... ». Poi, dopo gl'indugi della descrizione e il racconto della sventura di Carpo, la rappresentazione del dolore stanco di Calamo e la sua ricerca affannosa dell'amato si stende con ampiezza di grido nel racconto, e sembra custodir gli echi di antiche passioni, vive ancora in motivi di canto nella tradizione narrativa del popolo.

In verità, finchè nel poema di Nonno s'è vista soltanto una fonte

---

[7] Cfr. I. Negrisoli, *Studio critico intorno alle « Dionisiache » di Nonno Panopolita*, Roma, 1903, p. 30.

di notizie astrologiche e religiose, o, tutt'al più, di confronti coi poeti anteriori, largamente imitati da Nonno, poco s'è avuto l'orecchio alla voce di poesia che canta, fresca e sommessa, in mezzo al vano rumore delle amplificazioni e delle digressioni o dottrinarie o retoriche. S'è cercato il poeta dotto, e Nonno, dove è poeta, è, nonostante ogni apparenza, poeta di ispirazione fresca e immediata e, perfino, popolare; s'è rilevata la maniera sofistica, nella costruzione del poema (ch'è stato avvicinato al tipo dell'encomio) [8] e nel vario artificio dell'espressione, e nel meccanismo delle ἐκφράσεις, e il poema, pur nell'esasperante frequenza di luoghi comuni della topica amatoria, ha tratti che portano l'inconfondibile segno della creazione di poesia.

L'episodio di Tectafo (c. XXVI), che, chiuso in carcere a morirvi di fame, è nutrito dalla figlia col latte delle sue mammelle, è un chiaro motivo fiabesco, che riscontriamo ancora nelle propaggini della aneddotica e dei giuochi popolari; [9] le trasformazioni, di dèi e di uomini, in animali, hanno meno il carattere pànico dell'antica mitopea, che l'ingenuità curiosa e stupita delle favole misteriose, narranti strani incantesimi e pratiche magiche e apparizioni miracolose. E forse in questo senso sarà da avviare la ricerca; chè allora sarà possibile restituire al poema la sua giusta luce di sogno, e la stessa dottrina astrologica [10] vedere nell'intimo fondo dei suoi motivi psicologici ed etici, a contatto di quelle espressioni che prese l'ultimo neoplatonismo.

V'è una maniera di comporre ispirata alla tarda sofistica, e il romanzo di Niceta Eugeniano ne è un caratteristico esempio.[11] Nell'uguale piattezza del trimetro giambico bizantino si confondono senza rilievo e colore versi e immagini dei poeti antichi, Saffo Omero Anacreonte Teocrito; e allora l'interesse del lettore è solo di curiosità,

---

[8] Dallo Stegemann, citato sotto, su cui vedi Collart, op. cit., p. 276.

[9] Qualche cosa di simile è raccontata da Valerio Massimo V, 4, 7 e *ext.* 1 (aneddoto di Cimona). Il racconto è ancora diffuso in Sicilia in forma di indovinello, o, come ivi si dice, di « dubbio ».

[10] Vedi il libro di V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Leipzig, 1930.

[11] Su cui vedi K. Svoboda, *La composition et le style du roman de Nicetas Eugenianos* (« Extrait des *Actes du IV Congres international des études byzantines. Bulletin de l'Institut archeologique bulgare*, tome IX, 1935), Sofia, Imprimerie de la Cour, p. 195 sgg.

quando la sorpresa degli incontri lo arresti dietro a una traccia di ricordi che parte dalla cultura più che dalla emozione del gusto. E non è la stessa cosa di Nonno; nel quale gli spunti dei poeti classici, anche dove non si svolgano in un rilievo di motivi diverso, hanno il sapore della maniera ellenistica, nella quale la coltura sembra farsi sentimento; e sono quasi richiami ed accenni che portano volutamente l'impronta della scaltrezza matura. Gli stessi motivi popolari prendono questo tono caratteristico, senza cessare d'essere perciò poesia; e gli scolii conviviali e le aulodie [12] sono già un'altra cosa, ma non perdono la loro freschezza, nella novità di questo letterario atteggiarsi. Come nell'episodio di Hymnos e di Nicea, dove il segno di questo carattere toglie quanto ha di convenzionale il motivo (XV, 258 sgg.):

> Oh fossi dardo predace, perchè con sè mi portasse
> nelle sue mani nude! Fossi dell'arco disteso
> nervo bovino piuttosto, perchè ella mi avvicinasse
> alla mammella di neve, dentro la casta mitra!...

Allo stesso modo, la materia religiosa dionisiaca cessa, in questo senso, di essere esterna al poeta, perchè essa non vive nel suo sentimento e nella sua ragione, ma schiude solo alla sua fantasia i regni meravigliosi dell'avventura. La religione è divenuta filosofia; ma i nuovi dèi — chè Dioniso non sembra esservi preso per simbolo — sono l'Eros che tutto doma, il dio coevo del cosmo dell'antica filosofia naturalistica (XXXIII, 109); la Citerea genitrice, radice di vita, speranza del mondo universo, sotto il cui cenno le immobili Moire filano le molteplici fila (XLI, 315 sgg.). E v'è dove la filosofia diventa contemplazione di vita; dove si parla delle anime che fuggono le catene terrestri della vita mortale, per tornare a quel luogo da dove sono partite (XXXVII, 4 sg.). È la filosofia di Platone, ma sono anche i tempi del Cristianesimo trionfante.

---

[12] Mi riferisco, evidentemente, agli scolii conviviali (17, 18, 26 *Anth. Lyr.* Diehl, II, p. 186 sg.) e a quelli di *Pap. Oxyrh.*, XV, n. 1795 pubblicati dal Powel nei *Collectanea alexandrina*, p. 199 (su cui vedi Bignone, in *Rivista di filol. class.*, 1929, p. 457 sgg.). Cfr., per esempio, i distici di *Anth. Pal.*, V 83 e V 84, così tradotti dal Bignone, *Eros*, Torino, 1921, p. 279:

> Ah fossi venuto, e tu bella in nimbo di sol passeggiando,
> l'alito mio accogliessi fra le poppine ignude!
>
> Fossi una rosa bella, di porpora ardente soffusa,
> ed al tuo niveo seno tu mi donassi, o bella!

Le voci della realtà viva dei tempi non restano infatti senza echi nel sordo poema mitologico, ma come quattro secoli prima nel poema di Virgilio, la luce della storia squarcia un poco anche qui le ombre misteriose del mito. E anche qui, nella forma della profezia (XLI, 366 sg.):

> Figli degli Ausonii, supreme luci di Roma,
> quando di tutta la terra reggerà Augusto lo scettro,
> a Roma divina il regno l'Ausonio Giove darà....

Che è segno di concretezza, sebbene storicamente vago ed esteticamente senza valore; ma noi tale concretezza abbiamo anche vista in certi toni dell'espressione e in certi atteggiamenti dello spirito, che sono, come suol dirsi, il mondo interno di poesia. Le altre questioni — anche quella cronologica, per esempio — possono interessare, in fondo, di meno.

QUINTINO CATAUDELLA.

CARATTERISTICHE E MOTIVI ORAZIANI.*

IX. — Il tenor di vita.

Rapiamus.... – occasionem de die. Queste parole dell'*Epodo* 13°, scritto probabilmente il 40 o il 39 av. Cr., e perciò uno dei più antichi componimenti d'Orazio, contengono un proposito e, direi quasi, un programma. Un concetto analogo sarà svolto con parole più o meno somiglianti in molti dei carmi posteriori: *Odi*, I, 4ª, 7ª, 9ª e 11ª (similissime queste per le circostanze concomitanti e per le espressioni all'*Epodo* 13°), II, 3ª, 11ª; III, 8ª, 29ª; IV, 7ª, 12ª; e in molti luoghi delle *Epistole*. Merita qui riportare almeno parte della più volte citata *Ode* III, 29:

Un dio gli eventi futuri in tenebra
Caliginosa nasconde provvido
E ride se il mortal s'angustia
Oltre il dovere. Dispor da saggio
Cerca il presente . . . . . .

E un po' più innanzi:

. . . . . Sicuro e prospero
Quei campa, al quale ciascun dì è lecito
« Vissuto ho » dir: « Doman di nera
Nuvola il padre rivesta il cielo
O di sol puro, ma non già rendere
Vano il passato potrà o distruggere
O far che avvenuto non sia
Ciò che via l'ora fuggendo porta ».

Nell'*Epist.* 4ª egli consiglia addirittura di riguardare il giorno e l'ora corrente come gli ultimi della vita.[55] L'*Epist.* 5ª è in gran parte

---

* Continuazione e fine; vedi fascicoli 1° e 2°, 1936.

[55] Cfr. anche *Ode* I, 9ª, v. 14 sg. e *Epist.* 11ª, v. 22 sg. Il pensiero è di Bacchilide *Ode* III a Gerone Siracusano vv. 78-80: *θνατὸν εὖντα χρὴ διδύμους ἀέξειν γνώμας, ὅτι τ' αὔριον ὄψεαι μοῦνον ἁλίου φάος κτλ.*

(vv. 8-20) un'esortazione a godere fin che si può e quanto si può. Già abbiamo visto sopra che una delle ragioni e forse la principale per cui il Nostro ama e raccomanda il vino, è la proprietà ch'esso ha di far obliare gli affanni. Che in questo modo di considerare la vita, come in altre cose Orazio avesse a precursori e modelli i poeti e specialmente i lirici greci, è cosa che non ha molta importanza, se possiamo essere convinti anche qui che il suo canto e i suoi accenti in proposito non sono mera espressione letteraria, ma dettati da intima persuasione. E a ritener questo conduce innegabilmente lo studio del carattere, delle inclinazioni, delle tendenze, delle aspirazioni di Lui, quali ci risultano non solo dai suoi scritti, ma da tutte le notizie che abbiamo. Il piacere e il godimento consistono per Orazio, vero seguace di Epicuro anche in questo, quasi esclusivamente nella tranquillità e nella pace dell'anima (*Ode* II, 16ª). Quando si faccia astrazione dalla sua propensione agli amori, alla quale abbiamo accennato sopra,[56] egli non cercò l'eccesso in altri diletti sensuali e materiali, non nella crapula, non nelle raffinatezze del lusso così comuni a quel tempo. Goder la vita era per lui più che altro evitare l'afflizione, l'emozione, i gravi dolori dell'animo, e anche gli sforzi soverchi e i disagi del corpo, e questo sentire era effetto dell' indole o vogliamo dire temperamento ch'egli aveva sortito da natura, di quel *Genius* insomma di cui egli seppe così efficacemente ritrarre l' invincibile ed irresistibile potenza nel destino dell'uomo.[57] Già abbiamo visto che la milizia coi suoi disagi, le sue fatiche, le sue privazioni non era fatta per lui, e ch'egli vi si trovò implicato per caso e contro la sua volontà e che se ne tolse appena potè. Ma neppure gli si confacevano i lunghi viaggi, tanto più disagevoli allora che ai nostri giorni. Anche a far astrazione dalla famosa *Ode* I, 3ª, dove sotto l' impressione dei pericoli a cui sta per esporsi il grande amico Virgilio che è metà dell'anima sua, impreca contro i viaggi di mare e contro chi li inventò, caricando a bella posta e forse non del tutto seriamente le tinte, non mancano altri luoghi in cui manifesta la sua contrarietà per l' irrequietezza e la vita errabonda. In *Ode* II, 6ª,

---

[56] Vedi *Atene e Roma*, fasc. 1° del 1936, p. 50.

[57] *Epist.*, II, 2ª, vv. 183-189. Cfr. anche la fine di *Epist.* 18ª, vv. 104 sgg. Quanto alla conformità del sentimento d'Orazio riguardo al piacere con la teoria di Epicuro cfr. l'importantissimo articolo di E. Bignone, *La polemica di Epicuro in difesa dell'edonismo*, in *Atene e Roma*, luglio-settembre 1934, specialmente pp. 146, 151, 153, e l'altro più recente *La formazione dell'etica epicurea*, in questo medesimo periodico, gennaio-marzo 1935, p. 50 e n. 301.

di cui vedi una versione metrica a pag. 64 (fasc. 1° del 1936), egli si dice stanco dei viaggi di terra e di mare; in *Ode* III, 27ª cerca dissuader un'amica dal mettersi in viaggio ammonendola dei pericoli del mare ch'ei ben conosce. A che scopo errare per il mondo? Per veder nuovi luoghi di decantata bellezza? Ma non c'è paese più meraviglioso e più degno d'esser visitato dell'Italia.[58] In *Ode* I, 7ª vv. 1-14 lo dice espressamente, in *Epist.* 11ª lo lascia concludere al lettore. O si cerca vagabondando una, come noi diremmo, *distrazione*, e si spera trovar nei viaggi un rimedio agli affanni, alle ansie, ai rimorsi? Vana lusinga! La pace bisogna averla entro all'anima e non cercarla cambiando dimora. Le pene del cuore e i travagli ci seguono da per tutto. È un concetto quest'ultimo su cui il poeta insiste spessissimo: *Odi*, II, 16ª, vv. 18-24 e III, 1ª, vv. 37-40; *Epist.* 11ª, vv. 17-21 e 25-27 e 14ª, vv. 12-13, e altrove. Un solo frutto si può raccogliere dalla navigazione ed è.... il mal di mare! (*Epist.* I, 1ª, vv. 92 sg.). Quanto siam lontani dal *vivere non est necesse, navigare est necesse*! Conclusione alla fine della citata *Epist.* 11ª: « Il bene di cui andiamo a caccia per terra e per mare si trova qui dove siamo, si troverebbe nel più sudicio villaggio, purchè non ci manchi la calma e la serenità dell'anima ».

Non ci meraviglieremo dunque se il Nostro, dopo quel viaggio in Grecia fatto nella prima giovinezza per compire gli studi, quando aveva avuto anche, sembra, a sperimentare l'ira di Nettuno (*Odi*, III, 4ª, v. 28 e III, 27ª, vv. 18-20), non si allontanò più che tanto dalla sua residenza, e contenne di solito le brevi peregrinazioni nei limiti del Lazio e della Campania, nella quale si recava per cura (*Epist.* 15ª, vv. 1-25). La più lunga gita pare fosse quella di Brindisi, gita ch'egli rese famosa con la bella *Sat.* I, 5ª, e ch'egli aveva intrapresa essendo ancor giovanissimo e senz'alcun dubbio con l'unico scopo di ritrovarsi insieme con la brigata dei suoi più cari amici. E col desiderio non sapeva arrivare più in là che a Taranto o all'agro Tarentino (*Ode* II, 6ª, v. 10 sgg. e *Sat.*, I, 6ª, v. 105) la cui amenità e fertilità vanta in più luoghi (*Ode* II, 6; *Sat.* II, 4ª, 34; *Epist.* 7ª, v. 45; *Epist.* 16ª, v. 11). E se nell'*Epodo* 1° si propone di accompagnare Mecenate in qualunque faticoso viaggio e a rischio di qualunque travaglio, è questo un vero sacrificio ch'egli sarebbe disposto di fare all'amicizia, e lo dice espressamente:

---

[58] Si rammentino tre o quattro terzine delle satire dell'Ariosto, il quale ebbe comune col Nostro, fra molte altre cose, anche la contrarietà per i viaggi in terra lontana: « *Chi vuol andar attorno, attorno vada* ecc. ».

« l'ozio – che sol con te è gradevole ». Del resto i viaggi ch'egli si propone di fare sono viaggi.... metaforici col cavallo di Pègaso :

Già più securo del Dedalio Icaro
Vedrò le spiagge del rauco Bosforo,
Le Getule Sirti ed i campi
Degli Iperborei, canoro augello [59]

o in compagnia delle Muse :

Ovunque meco sarete, impavido
Nocchier sfidare saprò del Bosforo
Le furie e le scottanti arene
Qual viandante, del lito Assiro.
Vedrò i Britanni feroci agli ospiti,
D'equino sangue bramoso il Cóncano,
Vedrò i faretrati Geloni
E, senza danno, di Scizia il fiume.[60]

Ma anche lasciando da parte i viaggi, non pare che il Nostro si sentisse gran che portato agli esercizi, al movimento, alla vita attiva. Questione di temperamento anche qui : egli stesso confessa di esser pigro (*Epist.* II, 2ª, v. 20). Non mancano certo nei suoi scritti accenni laudativi alle prove di forza e di fatica, agli esercizi di destrezza e di valore, ai ludi ginnici in una parola, quelli all' incirca che noi moderni comprendiamo col barbarico nome di *sport*, ma se ne riceve l' impressione ch'ei lodi questi atti di coraggio e di bravura in altri come cosa a sè estranea e di cui si senta incapace. Così in *Ode* 1, 8ª deplora che un giovane, Sibari, per l'amore di Lidia abbia dimenticato tutti gli esercizi di forza e di destrezza a lui prima familiari, nella seguente raccomanda al *puer* fra altro il campo di Marte, nella successiva canta Mercurio anche come inventore della palestra, in *Ode* III, 7 esalta maliziosamente con Asterie la valentia *sportistica* di Enipeo, per farla innamorare di lui, nella 12ª dello stesso libro fa qualche cosa di simile con Neobule riguardo ad Ebro, di cui si enumerano i meriti nel nuoto, nell'equitazione, nel pugilato, nel podismo e negli esercizi venatorii, nella 24ª dello stesso libro deplora che i giovani del tempo ignorino l'equitazione e la caccia.[61] Notevole è a questo riguardo l'*Epist.* 18ª con

[59] *Ode* II, 20ª, vv. 13-16.

[60] *Ode* III, 4ª, vv. 29-36.

[61] Versi 54-56. Queste lodi alla forza, alla destrezza e al coraggio hanno pieno riscontro in quelle contenute in talune delle cosidette *odi romane*, ove parla alle nuove generazioni il poeta ufficiale chiamato dal principe a collaborare alla restaurazione dei costumi. Dunque anche qui nessun *dualismo*.

la quale si dànno a Massimo Lollio suggerimenti sul modo di comportarsi coi grandi e coi signori per averne protezione e soccorsi. Lollio — ce lo dice il poeta stesso in questa epistola — è un giovane robusto e agile, esercitato in tutte le prove di vigore e di fatica; inoltre è reduce dalla guerra cantabrica condotta da Augusto negli anni 27-25 av. Cr. Egli è tale da superare nella corsa un veltro, e nella forza un cinghiale, abilissimo nel maneggiare le armi, acclamato concorrente nelle gare e nei giochi del campo di Marte. Che più? Si compiaceva persino di rappresentare nella piscina della sua villa la battaglia d'Azio (niente meno!), spartendosi le barchette col fratello e coi servi. Eppure a questo giovane che noi c' imaginiamo portato tutto alla vita attiva il poeta sente il bisogno di dare, insieme a molti altri opportuni consigli, quello di compiacere il suo signore, quando desidera di uscire a caccia insieme a lui, e non contrariarlo col pretesto d'essere occupato.... a far versi. Qualche maligno potrebbe osservare che qui Orazio fa l'effetto d'uno che predica bene e.... razzola male. Vero è che quando componeva questo scritto era già alquanto avanzato in età, ma poteva asserire d'aver egli stesso fatto in gioventù quello che consigliava a Lollio, d'aver cioè preferito gli esercizi e le fatiche allo studio? Vediamo. La vita e le occupazioni di Orazio appaiono tutte svelate e descritte nei suoi libri. In *Sat.* I, 6ª, uno dei suoi componimenti giovanili, quando aveva poco più di 25 anni egli, parlando della sua giornata, dopo aver detto che si alza all'ora quarta (tra le 9 e le 10), e che passa la mattina andando a zonzo o leggendo o scrivendo qualche cosa, nomina bensì anche fra le sue eventuali occupazioni gli esercizi del Campo Marzio, senonchè questi esercizi si limitavano per lui al gioco della palla,[62] e che anche da questo si dispensasse volentieri risulta dalla *Satira* precedente nell'ordine vulgato, composta contemporaneamente o poco dopo, nella quale parlando del viaggio a Brindisi ci dice che a Ponte Campano si era scusato dal prender parte al gioco degli altri col pretesto della.... congiuntivite e aveva preferito fare un sonnellino come Virgilio, debole di costituzione, sempre cagionevole di salute e meno giovane di lui (vv. 48 sg.).

Il vero è, lo ripeto, che il Nostro amava soprattutto la vita riposata, comoda e tranquilla. Si vedano fra tanti altri luoghi nei suoi

[62] Verso 126. E alla palla avrà anche giocato con Mecenate (*Sat.* II, 6ª, v. 49). La palla era naturalmente considerata insieme al disco e al cerchio un gioco da uomini molli ed effeminati, allora si diceva *da Greci*, in contrapposizione agli esercizi veramente virili, come la caccia, l'equitazione ecc. (cfr. *Sat.* II, 2ª, vv. 9-13 e *Ode* III, 24ª, vv. 54-57).

scritti *Sat.* II, 6ª, vv. 60-70 ; *Ode* II, 16ª, vv. 1-20 ; *Epist.* 7ª, vv. 1-13. Che gli piacesse molto il sonno risulta da *Sat.* II, 6ª, v. 61 ; *Odi*, III, 1ª, v. 21, III, 21, v. 4 ; *Epist.* 5ª, v. 10, 10ª, v. 18, 14ª, v. 35 ; II, 2ª, v. 54. Abbiam visto che si levava tardi e c' è da scommettere ch'egli era fra quelli di cui dice

V' è chi non sdegna ber del vecchio Massico
E, fraudando a quel dì che a l'opre devesi
Taluna parte, riposar sotto albero
Fronzuto o dove un sacro fonte mormora.[63]

Pare del resto che, secondo lui, la vita attiva e la vita contemplativa (diciamo così) si escludessero a vicenda, e che per esempio un poeta non potesse essere adatto agli esercizi di forza e tanto meno alla milizia e alla strategia : [64] questo che sembra risultare già da *Ode* I, 1ª dove contrappone la propria inclinazione alla poesia, ai gusti e alle attitudini degli altri, è detto poi espressamente in *Epist.*, II, 1, v. 124 e nella prima metà dell'*Ode* IV, 3ª :

Quel che tu un dì, Melpomene,
  Con l'occhio placido mirasti al nascere,
Nol faran chiaro le Istmiche
  Gare qual pugile, non corsier rapido
Lo condurrà a vittoria
  Sul carro Acaico, nè coronandolo
Qual duce il vanto bellico,
  Perchè l'orgoglio fiaccò dei principi,
Trarrallo in Campidoglio :
  Ma i rii che bagnano la pingue Tivoli
E i boschi densi d'alberi
  Lo faran celebre nel carme eolico.

X. — Le passioni. Ambizione e avarizia.

È dunque il Nostro perfettamente coerente con sè stesso, con le sue idee, col suo temperamento quando, facendo voti al cielo e agli dèi, non altro chiede per sè che pace e tranquillità (*Sat.*, II, 6ª, vv. 60-62 ;

[63] *Ode* I, 1ª, vv. 19-22.

[64] Egli era probabilmente preoccupato dal rimprovero di codardia che era stato fatto ad alcuni famosi lirici greci, e forse anche voleva alludere copertamente alla poca resistenza ch'egli stesso aveva fatto a Filippi (vedi fasc. 2°, p. 104). Non occorre dire che questa sua opinione è contraddetta da molti esempi di valore bellico dimostrato da poeti e negli antichi e nei moderni tempi fino ai nostri giorni.

Epist., I, 18ª, vv. 107-110 e altrove), e quando consigliando gli amici, non altro suggerisce che moderazione nei desiderii, rassegnazione, equanimità, e il guardarsi dalle forti passioni e in generale da ogni eccesso (*Odi*, II, 10, vv. 1-12, IV, 11ª, vv. 29-31; *Epist.* I, 2ª, vv. 46-63, 10ª, v. 32 sg. e vv. 42-44 e altrove). Così ci sembrerà naturale ch'egli esorti a fuggire l' invidia (una vera tortura secondo dice nell'*Epist.* I, 2ª, v. 37 e più espressamente vv. 57-59. Cfr. anche *Epist.*, I, 1ª, v. 38) e l' ira (*Sat.*, I, 3, v. 76; *Ode* I, 16ª; *Epist.*, 1, 1ª, v. 38, I, 2ª, vv. 59-63, II, 1ª, v. 129 e II, 2ª, v. 207), benchè di quest'ultimo peccato egli stesso si sentisse e si confessasse più volte colpevole (*Sat.*, II, 3ª, v. 323; *Odi*, I, 13ª, v. 4, I, 16ª, vv. 22-25, III, 9ª, vv. 22-23, III, 14ª, v. 27 sg., *Epist.*, 20, v. 25). Del resto anche il sapersi e il dichiararsi proclive straordinariamente agli amori[65] non gli impedisce di ammonire altrui a guardarsi dalla passione amorosa (*Sat.*, II, 3, vv. 250-280; *Epist.*, I, 1ª, v. 38, I, 2ª, v. 37).

Ma fra tutte le passioni, fra tutte le cupidigie, due egli specialmente depreca e abomina a nome suo e dei suoi amici, spesso anche appaiandole (*Sat.*, I, 4ª, v. 26, II, 3ª, v. 78; *Epist.*, I, 1ª, v. 43, II, 2ª, vv. 205-207) quella degli onori e quella della ricchezza, l'ambizione e l'avarizia.[66]

L'ambizione ha da lui a volta a volta gli epiteti di *misera* (*Sat.*, I, 4ª, v. 26), *mala* (*Sat.*, II, 3ª, v. 78 e II, 6ª, v. 18), *inani* (*Epist.*, II, 2, v. 206 sg.) e di *misera gravique* insieme (*Sat.*, I, 6ª, v. 129), e gli onori non sono per lui che *oneri* i quali dànno brighe e fatiche con nessun altro effetto che d' inceppare la libertà di vivere a modo proprio (*Sat.*, I, 6ª, v. 100 sgg.), perciò non bisogna curarsene (*Epist.*, 6ª, vv. 7 sg., 19, 25-27) ed è meglio vivere ignoti a tutti (*Epist.*, 17ª, v. 10).

Eppure è sicuro che a lui non sorrideva realmente l'oscurità e che invece si compiaceva quant'altri mai della notorietà e della fama; ma voleva arrivarci coi suoi versi e specialmente con le sue liriche, e prevedeva a ragione che le avrebbe conseguite più facilmente e più durabilmente per questa via che per quella degli onori. Udiamolo:

Me i Colchi e i Daci che il Marso milite
Non temer fingon, me i Geloni ultimi
Conosceranno, me l' Ibero
Dotto e chi al Rodano si disseta.[67]

---

[65] Vedi fasc. 1°, p. 50.

[66] Sono riguardate entrambe come due vere *malattie* e se ne indica la cura (*Epist.*, I, 1, vv. 33-37).

[67] *Ode* II, 20ª, vv. 17-20.

E altrove:

Non morrò tutto; eviterà Proserpina
Di me gran parte: ognor mie laudi i posteri
Rinnoveran, finchè salga il pontefice
Al Campidoglio con la vergin tacita.[68]

E più tardi ancora rivolto alla Musa:

È tutto ciò tuo merito
Se a dito mostranmi color che passano
Quale Romano lirico.[69]

Del resto gli onori a lui, figlio di liberto, erano preclusi. Così non s' impacciava di politica e di affari pubblici, e possiam credergli, almeno fino a un certo punto, quando afferma che, intrattenendosi con Mecenate, non parlava che dell'esito dell'ultima partita di *boxe* o.... dell' incostanza del tempo (*Sat.*, II, 6ª, vv. 40-58).[70]

Più ancora che contro l'ambizione e più frequentemente e con più impeto il Nostro si scaglia contro l'avarizia. Fra odi, epodi, satire ed epistole sono più di trenta i componimenti (che vorrebbe dire circa un quinto di tutti i suoi scritti) in cui egli tocca o di proposito o di passaggio di questa passione, o per asserire ch'egli ne è immune o per biasimarla negli altri.[71] L'avarizia è, secondo Orazio, una piaga quasi universale al suo tempo (*Sat.*, I, 4ª, v. 25 sg.), e la ragione prima s' ha a ricercare, egli crede, nell'educazione e nell' istruzione che suol essere data ai giovani, troppo pratica e terrena, tutta fondata sul calcolo e lontana da qualunque ideale (*A. P.*, v. 330).[72] Così si è formata e diffusa l'opinione che ciò che più importa è accumular denaro, che questo può tener luogo di tutto, che con la ricchezza s'arriva a tutto e che non

---

[68] *Ode* III, 30ª, vv. 6-9.

[69] *Ode* IV, 3ª, vv. 21-23.

[70] Perciò non è da prendere alla lettera, allorchè parlando delle sue opinioni filosofiche dice che talora s' immischia nella politica (*Epist.*, I, 1, v. 16). In quel luogo gli preme di far credere che di tanto in tanto abbandona l'epicureismo per avvicinarsi alle teorie degli Stoici, i quali, com' è noto, non evitavano l'occuparsi delle cose dello Stato.

[71] Qualche volta tuttavia si dimostra scettico anche a questo riguardo, se le parole di *Epist.* 6ª, vv. 31 sgg. e 47 sg. non son dette con ironia. Ma vedi *Epist.* 15ª, vv. 44-46.

[72] Cfr. il cap. II su *l' istruzione e l'educazione*, fasc. 1º, pp. 45-50. Un'altra causa del dilagare di questa passione potrebbero essere le leggi plutocratiche (*Epist.* I, 1ª, vv. 57-59).

v' ha cosa peggiore nè più vergognosa della povertà (*Sat.*, I, 1ª, v. 62; II, 3ª, vv. 91-99, II, 5ª, v. 8; *Odi*, III, 16ª, vv. 9-16; III, 24ª, v. 42 sg.; IV, 9ª, v. 38; *Epist.*, I, 1ª, vv. 43 e 53 sg., 57-59 e 65 sg. e 6ª, vv. 34-38).

Invece quello che importa è il non essere indigenti, l'avere il poco che basta a vivere senza privarsi delle cose veramente necessarie (*Sat.*, I, 1ª, vv. 73-75; *Odi*, II, 16ª, vv. 13-16 e III, 16ª, vv. 29-32; *Epist.*, I, 2ª, v. 46, 10ª, v. 32 sg.; II, 2ª, v. 199). Del resto la ricchezza è un peso, un aggravio, un affanno, una schiavitù e gli avari differiscono poco dai pazzi (*Sat.*, II, 3ª, vv. 82 sg.; *Odi*, III, 16ª, v. 17 sg.; III, 29ª, v. 9; *Epist.*, 5ª, v. 13 sg. 10ª, vv. 39-41, 16ª, v. 63 sgg.,). Notevole è il paragone del possessore di superflue ricchezze, di cui non potrà mai godere interamente, perchè la natura umana ha limiti che non si possono trasgredire, con lo schiavo, che condotto al mercato insieme a molti compagni, è costretto dal padrone a portar sulle sue spalle il sacco delle pagnotte che devono servire per tutti: al momento del pasto egli non avrà una porzione di pane maggiore degli altri, ma intanto il peso grava tutto su di lui (*Sat.*, I, 1ª, vv. 45-49). Vivo e parlante il quadro del ricco spilorcio che dorme a bocca aperta sui sacchi contenenti i tesori dei quali la sua aberrazione gli impedirà di godere altrimenti che contemplandoli come pitture o adorandoli come reliquie! (*ibidem*, vv. 70-72, cfr. *Sat.*, II, 3ª, v. 111 sgg.). E a che pro affaticarsi e agitarsi per accumular denari, se bisogna morire e separarsi da ogni avere a favor dell'erede? (*Odi*, II, 18ª, vv. 29-36, III, 24ª, vv. 1-8; *Epist.*, II, 2ª, vv. 175-179). D'altra parte la ricchezza è la principale causa della crescente corruzione (*Ode*, III, 24ª, vv. 36-50). Quanto a sè Orazio non si stanca di dichiarare dal principio alla fine della sua attività letteraria ch'egli non è intinto di questa pece (*Epodo* I, vv. 25-34; *Sat.*, I, 6ª, vv. 68 sg. e 107, II, 6ª, vv. 8-13; *Ode*, III, 16ª, v. 22 sgg.; *Epist.*, 7ª, v. 35 sg. e 18ª, v. 107). Anzi, secondo lui, avarizia e ispirazione poetica si escludono a vicenda (*Epist.*, II, 1ª, vv. 119-123).

Non è da dubitare anche qui che questa campagna contro l'assurdità e i danni dell'avarizia è stata intrapresa dal Nostro per suo personale impulso e con diretta osservazione della vita. Egli fa nomi e talora anche si riferisce a fatti speciali, che ricorda con abbondanza di particolari. Così non può non essere un personaggio reale (anche se il nome fosse mutato e finto) quell' Ummidio che non *contava*, ma *misurava* le monete a staia, e che tuttavia temeva sempre di avere a morir di fame, finchè una volta una liberta, evidentemente una sua amanza, lo spaccò in due metà con una scure. « Una nuova Clitemnestra! » esclama

il poeta non potendo dissimulare per lei una certa ammirazione (*Sat.*, I, 1ª, vv. 94-100). E quel Tillio, senatore e pretore, che quando viaggia si fa portar dietro dalla servitù l'occorrente per mangiare e per bere a fine di *non pagar l'oste* (come direbbe l'Ariosto) (*Sat.*, I, 6ª, vv. 107-110), e Opimio, il quale per non ispendere otto assi (circa una lira e mezza dei nostri giorni), nel farmaco, che lo può salvare, si espone alla morte dicendo : « *Tanto morire di malattia o di rapina è lo stesso* » (*Sat.*, II, 3ª, vv. 142-157) non saranno presi dal vero ? E l'episodio di Volteio Mena, pacifico e tranquillo nella sua povertà e di cui il console Marcio Filippo si diverte a fare un possidente, e che un bel giorno, anzi una bella notte, non potendone più della nuova vita, viene a supplicare il suo benefattore di lasciarlo tornar povero, non è tolto dalla realtà ? (*Epist.* 7ª, vv. 46-95). E non son certo persone imaginarie Staberio (*Sat.*, II, 3ª, v. 84 sgg.), Muto (*Epist.* 6ª, vv. 21-23), Orbio (*Epist.*, II, 2ª, v. 160) e Albino (*A. P.*, v. 327). E Proculeio, la cui generosità coi fratelli è esaltata e contrapposta all'avarizia di tanti altri nell'ode a Crispo Sallustio (*Ode* II, 2ª, vv. 5-8), è un personaggio storico.

XI. — L'amore della campagna.

L'opera d'Orazio è quasi tutta permeata dall'esaltazione della vita rustica, e si può dire che la campagna fu insieme alla poesia e all'amicizia la terza passione d'Orazio. Alcune ragioni di quest'amore per i campi ci dice egli stesso, altre possiamo presupporle noi. Così sappiamo ch'egli nacque in un borgo agreste, lontano da grandi centri abitati, e ivi passò l' infanzia e la fanciullezza, finchè il padre non lo portò con sè a Roma per farlo istruire. Di questi primi anni della vita del poeta passati nel campicello paterno conosciamo un grazioso episodio, che da lui stesso è poeticamente abbellito in *Ode* III, 4ª, vv. 9-20,[73] dal quale episodio possiamo dedurre come sin da bambino si compiacesse d'errar solo pei campi e d'allontanarsi anche troppo e con pericolo dalla dimora dei suoi. Strappato alla pace agreste prima dagli studi, poi dalla guerra e finalmente dalle spogliazioni che la seguirono, dovette per alquanti anni soffrire la nostalgia della vita rustica, acuendosi così il suo trasporto per la campagna come per cosa perduta e proibita, fino a quando Mecenate, il quale dovette presto accorgersi del debole del novello amico, non s' indusse a bearlo col dono della villa sabina, che fece prorompere il poeta nell'entusiastico grido con cui comincia la *Satira* II, 6ª.

[73] Il luogo è, come si sa, nei particolari di dubbia lezione e interpretazione.

In questa *satira* stessa, che termina con la graziosissima favola dei due topi, come più tardi nelle *Epistole* 7ª, 10ª e 14ª, egli espone i motivi della sua preferenza per la vita dei campi: prima la salute che si conserva molto meglio con la purezza dell'aria e dell'acqua, il clima più mite e confacente in tutte le stagioni, poi l'opportunità d'esser libero e lontano dalle brighe, dalle molestie e dagli obblighi della vita di società, dalle gare dell'ambizione, dalle emulazioni e dall' invidia, dalle seccature e dalle raccomandazioni dei procaccianti, degli importuni e degli *arrivisti* del genere di quello della *Satira* I, 9ª. Ma per un poeta ci sono altri e speciali motivi che lo allontanano dalla città. Il vate ha bisogno di quiete e di silenzio per seguire la sua ispirazione, e il movimento e lo strepito d'una gran capitale non si confà alle Muse (*Epist.*, II, 2, vv. 72-80). Se poi consideriamo quello che abbiam visto più sopra [74] sul temperamento particolare del Nostro, sulla sua poca disposizione alla vita attiva, sulla sua inclinazione alla tranquillità e al riposo, non ci meraviglieremo che per amor della campagna egli arrivasse talora perfino a dimenticare i suoi impegni con Mecenate.[75]

Anche la lirica oraziana ha frequentissimo e principalissimo fra i motivi quello della amenità campestre. S' incomincia già col II *epodo*, bella esaltazione della vita rustica, inferiore forse solo a quella virgiliana del II delle *Georgiche*.[76] Passando alle odi non istaremo qui a citar tutti i luoghi d' intonazione campestre, perchè troppo dovremmo dilungarci; noteremo solo che alcuni dei canti oraziani sembrano odorare di campestre fragranza. Riporteremo qui ad esempio le prime tre strofe dell'*Ode* I, 4ª e la III, 13ª tutta intera:

Sciogliesi il gel de l' inverno, lo Zeffiro grato subentra,
Traggon gli argani al mar le asciutte navi;
Non più s'attiene al presepe l'armento nè al foco il villano,
Nè di candida brina il pian biancheggia.

---

[74] Vedi tutto il cap. IX, qui sopra, pp. 185-190.

[75] Cfr. tuttavia ciò che su l'*Epist.* 7ª abbiam detto nel fasc. 1º, p. 60.

[76] Non deve guastare o diminuire la nostra ammirazione per l'*epodo* 8º il fatto che, come ci accorgiamo soltanto dagli ultimi quattro versi, questa esaltazione della vita rustica è messa in bocca a un usuraio: qui, come in altri componimenti oraziani, la satira e l' ironia son rivolte contro l'uomo la cui vita e la cui arte son così lontane e contrarie alle massime ch'egli stesso pronuncia, ma ciò non infirma la verità delle massime stesse, a cui il poeta sottoscrive pienamente. Cfr. fasc. 2º, p. 110 nota 44. Del resto anche per questo amore alla natura e alla vita dei campi, come per tante altre cose, Orazio si riattacca a Epicuro e a Lucrezio (Cfr. E. Bignone, *Il concetto della vita intima nella filosofia di Epicuro*, in *Atene e Roma*, 1908, n. 118-119, p. 319.

Sotto la luna imminente già guida Ciprigna le danze,
E alle Grazie leggiadre insiem le Ninfe
Battono il suol con piè alterno, mentre arde Vulcano infocato
Dei Ciclopi le orribili officine.

Vuolsi ora il nitido capo ricinger d'un ramo di mirto
O de' fiori che sgombro il terren porta;
Vuolsi ora a Fauno un capretto nei boschi fronzuti immolare,
S' ei più non pregia d'un agnel l'offerta.
. . . . . .

***

Fonte Bandusia, qual vetro limpida,
Che vin dolcissimo con fiori meriti,
Ti donerò un capretto
Domani: in fronte spuntangli

Le corna e apprestanlo già a pugne e a Venere.
Invano: i gelidi tuoi rivi tingere
De' col suo sangue rosso,
Di gregge inquieta ei figlio.

L'ardor terribile della Canicola
Non sa a te giungere, tu un fresco amabile
Ai bovi d'arar stanchi
Offri e alle erranti pecore.

Verrai dei nobili fonti nel numero
Tu pur, s' io celebro l'elci che ombreggiano
La grotta, onde le linfe
Loquaci tue zampillano.

Ma si vedano anche le *Odi*, I, 17ª, III, 18ª, III, 23ª e IV, 7ª e 12ª: queste due ultime e specialmente le 7ª ricordano la I, 4ª, anche perchè sono come quella in parte occupate da una descrizione della primavera, mentre la I, 17ª e la III, 13ª appaiono essere state scritte d'estate, nella III, 23ª si allude all'autunno, e la III, 18ª fa pensare all' inverno. Così abbiamo ritratta la campagna in tutti i quattro aspetti che assume con la vicenda delle stagioni. Anche gli anni della vecchiezza il poeta si augurava di passarli in campagna, e in campagna avrebbe voluto chiuder gli occhi alla vita, come risulta dall'*Ode* II, 6ª che abbiamo riportata nel capitolo dell'*amicizia* (fasc. 1º, p. 64).

XII. — Il pensiero dominante.

Ma nessuno dei motivi accennati, che tornano e si ripetono più spesso nella poesia oraziana, nè l'amore, nè l'amicizia, nè il sentimento patrio, nè le lodi del vino o della vita rustica, nè l'aborrimento per la fame dell'oro occupano la mente del poeta tanto e così costantemente quanto il pensiero della morte. Questo epicureo che raccomanda il piacere e il godimento, questo stoico che esalta l' impassibilità del sapiente dinanzi ai pericoli e ai dolori del mondo esterno, sembra non potersi difendere dalla molesta idea dell' incombente fine. Dalla *Sat.* I, 8ª, certo uno dei più antichi scritti d'Orazio, che contiene la lugubre e veristica descrizione d'un cimitero del volgo, in modo, a dir vero, non confacente alla piacevolezza del genere satirico, alle due tristi constatazioni che si leggono in quelli che sono probabilmente i suoi due ultimi scritti, *Epist.*, II, 2ª, v. 178 sg. e *A. P.*, v. 63, la funebre imagine ricorre di continuo nella poesia del Nostro. E come l' idea della morte e della sua ineluttabilità è sempre presente a lui, così pare ch'egli voglia renderla presente ognora ai suoi uditori e ai suoi lettori. Si veda la famosa ode di Archita (I, 28ª), certo una delle più antiche, e quindi composta in gioventù : essa è per molti riguardi difficile ad interpretarsi e oscurissima ; chiaro appare soltanto che già essa è destinata a svolgere questo concetto. La II, 14ª è tutta un lugubre *memento mori* che doveva turbare non poco il dovizioso Postumo (se si tratta di persona reale) in mezzo alle sue gioie familiari e ai suoi piaceri di ricco gaudente :

Ahimè fugaci, Postumo, Postumo,
Scorrono gli anni, nè i voti supplici
  Rugosa vecchiezza che incombe
    E morte invitta potran tardare ;

Non se tu a Pluto, quanti dì volgono,
Trecento, o amico, tori sacrifichi,
  Plutone inflessibil, che serra
    Quel di tre capi Gerïon vasto

Con l'onda triste di Stige, e Tizio :
Quanti noi siamo, mendichi e principi,
  Cui pasce la terra coi frutti,
    Tutti quell'onda varcar dovremo.

Indarno Marte cruento s'evita
E i risuonanti flutti dell'Adria,
Indarno d'autunno si fugge
L'austro che ai corpi funesto spira:

Vedere l'atro Cocito, languido
Scorrente è d'uopo, la rea di Danao
Progenie e a la lunga fatica
Sisifo Eòlide condannato.

La terra, i lari, la sposa amabile
Lasciare è forza; soli degli alberi,
Tua cura, gli esosi cipressi
Fidi a te, breve signor, saranno.

Più accorto erede berrassi il Cècubo
Con cento chiavi serbato, il nettare
Pel suolo versando che a mense
Pur di pontefici si ricusa.

E nella *Satira* II, 3ª ci sorprende sgradevolmente la scena non so se più grottesca o disgustosa di quel liberto che su la pubblica via supplicava ad alta voce gli dèi che lui solo sottraessero alla morte: « tanto agli dèi — diceva — tutto è possibile e facile »! (vv. 281-86).

È assurdo, secondo Orazio, angosciarsi soverchiamente nelle sventure o esultare nelle prospere fortune, poichè a ogni modo bisogna morire:

Calma rammenta di serbar l'anima
Nelle sventure, nè men da giubilo
Smodato lontana nel tempo
Prospero, o Dellio per morir nato,

O mesto ognora tu debba vivere,
O dentro a erbosi recessi piacciati
Corcato, con vin di riposta
Marca bearti nei dì festivi.

A che l' immenso pino, a che l'albaro
L'ombra ospitale confonder amano
Coi rami e nel rio sinuoso
A scorrer l'acqua s'adopra e fugge?

Qua vin, profumi, qua i troppo effimeri
Fior della vaga rosa fa mettere,
Fin che l'età, la sorte e il vuole
Delle tre suore lo stame nero.

Lascerai casa, comprati pascoli,
Villa che bagna giallastro il Tevere
Lascerai, e degli ammassati
Tesor padrone sarà l'erede.

Se ricco e nato dal vetusto Inaco
Tu sia o da gente meschina povero
E privo di tetto, che importa?
Spietato l'Orco ti vuol sua preda.

Là tutti siamo sospinti: s'agita
D'ognun la sorte nell'urna, e uscitane
O prima o poi dovrà imbarcarci
Verso l'esiglio che non ha fine.[77]

È vano e inutile affaticarsi per acquistare potenza e onori, perchè questi per poco tempo dureranno (*Ode*, III, 1ª, vv. 9-16; *Epist.*, I, 6ª, vv. 25-27). Già abbiamo visto poco sopra [78] che uno dei principali argomenti del poeta contro la cupidigia di ricchezza è la necessità della morte. E in principio del cap. IX dedicato al *tenor di vita* abbiamo trovato che Orazio, anche quando esorta a godere e a darsi bel tempo, lo fa d'ordinario ammonendo della fugacità dei nostri giorni. Persino il topo nella graziosa favola con cui finisce la *Sat.* II, 6ª filosofeggia sulla necessità della morte e sulla brevità della vita, di cui consiglia di godere fin che si può (vv. 93-97). Ed è strano che anche la primavera e il ritorno della bella stagione, che ai più fa schiuder la mente a pensieri di letizia e di speranza, richiama invece nel Nostro, forse per effetto di contrasto, l'idea dell'inevitabile fine (vedi specialmente le già citate *Odi* I, 4ª e IV, 7ª).

Dalla caduta dell'albero che nella sua villa minacciò di schiacciarlo egli riceve così forte impressione che si vede già morto sì da descrivere l'interno dell'Orco e le scene che vi si svolgono, come se ne fosse ritornato or ora (*Ode* II, 13ª), e in tre altre odi successive (II, 17ª; III, 4ª; III, 8ª) ritorna sul pericolo ch'egli corse di perder la vita in quella occasione. E insomma o ch'egli faccia il disegno di ritirarsi in vecchia età in un tranquillo ricetto in compagnia d'un amico (*Ode* II, 6ª),[79] o che voglia confortare altri amici per dolorose perdite subìte (*Odi*, I, 24ª e II, 9ª), o che esprima la sua partecipazione al lutto e al cordoglio altrui (*Epist.* 14ª, vv. 6-8), ritorna a ogni tratto nei suoi versi l'idea della

[77] *Ode* II, 3ª.
[78] Cap. X, pp. 190-94.
[79] Ne abbiamo riportata la versione metrica nel fasc. 1°, p. 64.

morte, alla quale anch'egli, come il liberto della *Sat.* II, 3ª, sembra non possa rassegnarsi. La gloria stessa ch'egli spera dall'opera sua pare che per questo più che altro lo allieti, che con essa potrà almeno in parte sfuggire al fato comune dei mortali (*Odi*, II, 20ª, vv. 5-8 e 21-24, e III, 30ª, vv. 6-9).[80]

Conclusione.

Orazio era portato dall' indole e dal temperamento sortito da natura a fuggire le gravi burrasche che agitano la vita di molti e a cercare il riposo del corpo e la pace dell'animo, e se delle varie dottrine filosofiche allora in voga prescelse in gioventù e seguì quasi costantemente anche in età matura l'epicureismo, si fu appunto perchè esso corrispondeva meglio di tutte le altre al suo genio. Non ci meraviglieremo quindi che abbia consigliato agli altri e dato l'esempio egli stesso di evitare le violente passioni, particolarmente le smanie amorose, la caccia alle cariche e agli onori e la *sacra fame* dell'oro. Ma fuggir le passioni non

[80] Fra gli innumerevoli luoghi in cui Orazio parla della morte, in due soli ce la presenta in aspetto meno terribile, anzi quasi benigno, come liberatrice delle pene e dei mali che son retaggio d'ogni vivente, e cioè in *Epist.* 16ª, v. 79, dove imitando una scena delle *Baccanti* d' Euripide, introduce l'uomo forte e virtuoso ad affermare che contro i più gravi tormenti gli riman sempre come riparo e rifugio la morte, e in *Epist.* II, 1ª, vv. 12-14, dove è espresso il concetto che solo la morte è *giusta di gloria dispensiera.* Eppure questo aspetto benevolo della morte è tutt'altro che raro nei poeti greci (a cui il Nostro tanto spesso si è inspirato) a cominciare dal noto distico di Teognide (*Πάντων ἄριστον*) ....*φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι -καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπιεσσάμενον*, e dai Greci l'hanno appreso molti poeti nostri fino al Leopardi, che di esso si è mostrato quasi invaghito, tanto che *sombre amant de la mort* l' ha potuto chiamare il De Musset. Ma ad incutere ad Orazio il terror della morte deve avere contribuito la consuetudine e la familiarità con Mecenate, a cui il pensiero della fine cagionava così grande angoscia da farlo prorompere in quelle tanto discusse parole : *Debilem facito manu, debilem pede, coxa ; tuber adstrue gibberum, lubricos quate dentes : vita dum superest, bene est ; hanc mihi vel acuta si sedeam cruce sustine.* E che Mecenate doveva spesso far parte dei suoi lugubri pensieri all'amico poeta, risulta dal principio dell'*Ode* II, 17ª, che abbiamo riportata nel fasc. 1°, p. 59 sg. Per tutto ciò non capisco come si possa dire da taluni che Orazio pensa alla morte senza turbamento nè preoccupazione (Cfr. U. Galli, *Il sentimento della morte nella poesia d'Orazio*, Milano, Albrighi, 1917, pp. 65, 72 e 85 e gli autori da lui citati). È vero il contrario ; anzi si può dire che in questo solo il nostro poeta si scosta dai suoi due grandi maestri, Epicuro e Lucrezio (Cfr. E. Bignone, *La formazione dell'etica epicurea*, in *Atene e Roma*, gennaio-marzo 1935, pp. 26 sg. e 34).

significa ignorare i sentimenti, e pochi più del Nostro conobbero e coltivarono e inculcarono altrui il sentimento dell'amicizia, quello dell'amor di patria, quello della bellezza della natura e dell'arte. E se, non avendo egli stesso una costante e ferma fede religiosa, cercò di contribuire a inspirarla altrui, significa ch'egli riconobbe essere indispensabile alle masse e al volgo il freno e il conforto della religione. Si tenne, è vero, lontano quanto potè dalle fatiche e dai travagli della vita attiva e dalle noie e dagli obblighi della convivenza sociale e fuggì la città per la pace dei campi, ma egli era persuaso di poter giovare altrui meglio che con l'azione, a cui non bastavano le sue poche forze,[81] col pensiero e con la penna,[82] e quanto egli s'apponesse al vero lo dimostrò il successo.

Il sistema di vita che Orazio adottò come confacente al suo genio e alla sua dottrina, potrà non piacere a tutti, ma tutti dovremo convenire che della vita stessa e delle gioie e dei conforti che da essa si possono trarre egli fu un grande e continuo assertore, perchè nel campo materiale non isdegnò taluni godimenti del senso, e in quello spirituale, per non dir altro, apprezzò gli affetti dell'amicizia, ebbe il culto della patria, e si propose un ideale di gloria imperitura che sapeva di poter acquistarsi con l'arte e con la poesia. La stessa preoccupazione continua della morte non è in lui altro, per chi ben consideri, che un'affermazione di vita. Guardiamoci dunque dall'attribuirgli uno spirito di rinuncia e di negazione che sarebbe contrario al vero e che ci porterebbe, come ultima conseguenza, a farne un seguace del *nirvana* e un precursore di.... Schopenhauer!

LIONELLO LEVI.

---

[81] Nell'*Epodo* 1° giovane ancora di non più di 34 anni dice d'essere *firmus parum* (v. 16); cfr. fasc. 1°, pp. 58-59.

[82] Quale alto concetto egli avesse della missione del poeta risulta specialmente, oltre che dall'*Ode* III, 1ª vv. 3-4, da *Epist.*, II, 1ª, vv. 118-138 e da *A. P.*, 391 sgg.

DALLA TRADUZIONE DELL' *EDIPO RE*.[1]

La scena è a Tebe, dinanzi alla reggia di Edipo ; presso cui si leva l'altare e il simulacro di Apollo. Prima che apparisca Edipo sulla soglia della reggia, si odono grida imploranti : « Edipo, Edipo », e canti funebri e implorazioni agli dèi, tra fumi di incensi. Dinanzi alla reggia è una turba di supplici, con in mano ramicelli di olivo intrecciati di candide bende. Sono vecchi, sacerdoti, giovani e fanciulli. Alcuni esangui, recando in volto le tracce del male che li travaglia. Alle loro implorazioni appare sulla scena, uscendo dalla reggia, Edipo, che parla rivolto particolarmente ad un vecchio, sacerdote di Giove, che sta più innanzi degli altri.

EDIPO

O figli, o stirpe del vetusto Cadmo
rigermogliata dall'antico ceppo :
intrecciati di bende candidissime,
perchè supplici rami a me tendete ?
Di peani, d' incensi, di lamenti,
ricolma è tutta la città : e non io
degno stimai di me, figli, richiedere
novelle a messaggeri : io stesso venni ;
io Edipo, come il nome mio risuona
celebrato fra tutti. Ed ora, o vecchio,
tu primo parla, chè tu primo degno
sei di parlare per costoro tutti.
Di che implorate ? Vi percosse dunque
timore o brama ? Ben sicuramente
io in tutto pronto sono a voi soccorrere :
chè spietato sarebbe il cuore mio,
se, figli, dispregiassi tali supplici.

---

[1] Dalla traduzione dell' *Edipo Re* che formerà il secondo volume delle tragedie di Sofocle tradotte in versi italiani con saggi critici introduttivi, edito dalla Casa Sansoni.

SACERDOTE

O della patria mia sovrano, Edipo,
vedi come prostrati siamo supplici,
giovani e vecchi, ai tuoi altari; gli uni
che i voli poco lungi posson volgere,
per vecchiezza altri gravi, sacerdoti;
ed io di Giove: eletta schiera gli altri
dei giovani fiorenti. Supplichevoli
rami tendendo, tutto l'altro popolo
di Pallade dinanzi al tempio duplice,
per le piazze si prostra ed alla cenere
di Apolline profetica all' Ismeno.
Chè da flutti percossa di sventura
— come vedi tu stesso — la città
sbattuta è troppo, e sollevare il capo
più non ha forza dai sanguinei vortici:
essa, che della terra nei fruttiferi
inariditi calici si strugge;
dei pascoli fiorenti nelle mandrie
ammorbate; nei parti isteriliti
di nostre donne! Su noi balza il dèmone
che scaglia ardente fuoco, l' infestissima
Peste, che sopra noi, su Tebe, incombe.
E le case di Cadmo, ecco, son vuote,
e si arricchisce di lamenti e d'ululi
il negro Ade del Tartaro. Tai figli,
ed io stesso, prostrati a te siam supplici,
non già stimando te pari ad un dio,
ma degli uomini il primo, ove soccorso
al fluttüar delle venture umane
occorra, o degli Dei la mente a scorgere.
E chi mai, se non tu, qui alla Cadmea
nostra città giungendo, seppe sciogliere
il tributo di sangue che all'orribile
Cantatrice, alla Sfinge, pagavamo?
Questo compisti, senza nulla apprendere
da noi, e senza a noi pur nulla chiedere,
come credenza è in tutti ferma; tu,
con l'aiuto di un Dio, ci redimesti;

tu ci salvasti. Ed ancor, dunque, Edipo,
o fra gli uomini tutti fulgidissima
mente, ti scongiuriamo tutti, supplici;
porgi soccorso, salvaci, d'un Dio
ascoltando la voce o di un mortale,
che a te dia luce. Poichè io dei saggi
più vividi brillar vedo i consigli
nei cozzi di fortuna. Or dunque, o l'ottimo
degli uomini, soccorri la città;
salvala, Edipo, e la tua fama salva:
suo salvatore te già chiama Tebe,
pel tributo di amore che le desti:
qual ricordanza avrem di te, se, appena
sollevati, piombiamo ancor nel baratro?
Tu ci salvasti con fortuna prospera;
con prospera fortuna ancora salvaci!
Se sovrano tu resti in questa terra,
come le sei sovrano, assai più splendido
è d'uomini fiorenti ancora reggerla,
non deserta; chè rocca o nave d'uomini
deserta e vôta è vile cosa e un nulla.

EDIPO

O sventurati figli, oh non m'è ignoto
tutto quanto bramate, io ben lo so!
Ben so che questo male detestabile
è su voi tutti: ma di voi nessuno,
se pur soffrite, quanto me ne soffre.
Chè il dolor vostro, in tutti, è sol d'un solo,
di ciascuno per sè; ma la mia anima
per la città, per me, per tutti soffre!
In pigro sonno or dunque abbandonato
non mi scotete, no; chè molte lagrime
sparsi; chè m'aggirai per molti tramiti
negli ansïosi errori della mente!
E tutto investigando, un sol rimedio
io ritrovai, e questo pur compii.
Di Meneceo il figlio, il mio cognato,
Creonte, io già mandai all'are Pitiche
di Apollo, ond'egli chieda il vaticinio

del Dio : della Cadmea per la salvezza
che debba io dire o fare : e lo farò.
Ma se quest'alba commisuro al tempo
ch' è già trascorso, mi si turba l'animo,
per il suo indugio ; chè del giusto troppo
più tarda ; indugia più di quanto è lecito !
Ma quando giunga, io ben sarei perverso,
se quanto il Dio m' impone io non compissi !

SACERDOTE

(*con gioia, scorgendo alcuni che gli fan cenno dell'arrivo di Creonte*)

Tu lo dicesti con fortuna prospera !
Che Creonte si avanza, essi mi annunziano.

EDIPO

O Apollo nostro re, salvezza arrechi,
fortuna rechi, come in volto splende.

SACERDOTE

Ma sì ; è lieto, a quanto scorgo ; è cinto
di fronde e bacche floride d'alloro.

EDIPO

E lo sapremo tosto ; ormai può udirmi :
« Principe, di Meneceo figlio, cognato,
quale è del Dio a noi il vaticinio ? »

CREONTE

Fulgido : ancor le cose intollerabili,
volte a buon fine, gran fortuna arrecano.

EDIPO

Ma il responso qual' è ? Le tue parole
sicurtà nè timore non m' infondono.

CREONTE

Sono pronto a parlare ; vuoi ch' io parli,
dinanzi a tutti, o entrato nella reggia ?

EDIPO

Dinanzi a tutti parla: poi ch' io soffro
per loro più che per la vita mia.

CREONTE

Quello che il Dio rispose io svelerò.
Impone a noi palesemente il Dio,
che noi l' impurità, sorta e nudrita
in questa terra, discacciamo or subito,
innanzi che divenga immedicabile.

EDIPO

Con quale espiazione? Di che parla?

CREONTE

In dispietato esilio discacciando,
o morte con la morte vendicando;
chè il sangue sparso la città tua soffoca.

EDIPO

Sangue sparso? E di chi? Lo disse il Dio?

CREONTE

Laio, mio re, duce e sovrano fu,
prima di te, di questa tua città....

EDIPO

Lo so, l'udii; ma non lo vidi mai.

CREONTE

Ora, poi che perì, c' impone Apollo
gli assassini punir, qualunque siano.

EDIPO

E dove sono? Come le vestigia
trovar sì oscure di una colpa antica?

CREONTE

In questa terra, disse; si ghermisce
ciò che si cerca; trascurato sfugge.

EDIPO

Nelle sue case, oppure alla campagna
cadde Laio colpito, o in terra estranea?

CREONTE

Andava, disse, a consultar l'oracolo;
nè a casa più tornò, donde partì.

EDIPO

Nè messo o a lui compagno della via,
fu che vedesse e possa darne indizio?

CREONTE

Periron tutti; non sfuggì che un solo;
e di che vide una sol cosa disse.

EDIPO

Che mai? Disvela un solo indizio molto,
se luce di speranza faccia splendere.

CREONTE (*con impeto*)

In predoni, diceva, si abbatterono;
l'uccisero; non uno fu, gran numero.

EDIPO

Come, un predone, avrebbe osato tanto,
se da Tebe con l'oro non fu compro?

CREONTE

Così parve. Ma, in tanti guai, alcuno
morto Laio, non sorse a vendicarlo.

EDIPO

E qual sventura mai s'attraversò,
chè così, in Laio, ruinato il regno,
v' impedisse di farne allora indagine?

CREONTE

La Sfinge, con il canto suo ingannevole,
ci trasse ad indagare il mal presente,
e a trascurare quell' inchiesta oscura.

EDIPO

Ben io risalirò alle prime origini;
tutte dischiarerò codeste tenebre!
Chè certo è Febo Apollo meritevole,
meritevole sei, che tale indagine
per il morto imponete. La Giustizia
al Nume, alla città vuol ch'io sia vindice;
ed alleato me vedrete a entrambi.
Non per lontani amici, sì per me,
per me stesso, quest'onta scaccerò.
Chè quale fu che lui uccise, certo
m'ucciderebbe con la stessa mano:
onde lui vendicando, pur me vendico!
Ma voi, figli, al più presto, su, levatevi
da questi altari; questi rami supplici
via di qui: or di Cadmo tosto il popolo
qui si raccolga; chè ben io son pronto
tutto quanto a compir ch' è necessario.
Col volere del Dio, dinanzi a tutti,
trionferemo, o piomberemo vinti.

SACERDOTE

Figli, su via, leviamoci; tal grazia
sol chiedevamo ch'egli a noi promette.
Febo, che tali oracoli inviò,
ci salvi, scacci questa peste orribile!

Il coro dei vecchi si accoglie intorno all'altare e canta con lente e solenni evoluzioni, implorando.

PRIMO CANTO DEL CORO INTORNO ALL'ALTARE

CORO

Strofe I

Dolce di Giove parola, da Delfi che d'oro sfavilla,
alla splendida Tebe, che rechi?
Trepida l'anima mia di terrore; sgomento sobbalzo.
O Apollo che rechi soccorso, o di Delo sovrano,
a te mi tendo ansïoso, Apollo, Apollo, che mai,

in questa luce o degli anni venturi nel volgere,
ancora, signor, compirai ?
Dimmelo or tu, tu dell'aurea speranza la figlia, o tu Voce divina!

Antistrofe I

Prima te supplico, o figlia di Giove, o Atena immortale,
e Artèmide, lei ch' è baluardo
di questa terra, che siede di fulgida gloria sul trono,
nel precinto dell'àgora ; e invoco Apollo che scaglia
i suoi dardi fulminei, Apollo, Apollo : svelatevi,
o divini, il soccorso recatemi !
La fiamma che già discacciaste da Tebe, ancor ora, o divini,
[scacciatela !

Strofe II

Piombâr su me sventure innumerevoli !
Ahimè, ahimè, ammorbato è tutto il popolo ;
nè a mia difesa resta alcuna cuspide,
non ho scudo di consiglio,
dal male onde difendermi.
Insteriliti ormai della dolcissima
mia terra gloriosa non maturano
i frutti : ahimè, le donne più non reggono
allo strazio dei parti : come rapidi
augelli, l'une sopra l'altre, vittime
l'anime, ahimè, si lanciano
come fiammei bagliori delle folgori,
del Dio alle funeree spiagge occidue.

Antistrofe II

La mia città perisce in queste innumeri
morti. E, senza compianti, ahimè, senza alcun gemito,
delle vie, delle piazze, il suolo coprono.
E le spose si affoltano ;
madri canute, qua e là, si prostrano,
come a supremo lido, supplichevoli,
o a baluardo, sugli altari, e piangono ;
in disperati gemiti prorompono.
Quali fiamme, si lanciano
dai petti i canti ; implorano soccorso.
Figlia di Giove, or tu, serena, salvaci !

Strofe III

E l'Ares che tutto distrugge, che senza
bronzo di scudi su me si scaglia, con ululi,
m' incende — la Peste — or tu discaccialo;
che il dorso esso volga, travolto
della dea dei flutti, Amfitride, nel talamo immenso:
o dove l'onde irrompono,
sopra le spiagge inospiti
dell'oceano tracico.
E se la Notte a lui rechi soccorso,
su lui si scagli il Giorno per distruggerlo.
O Dio che di corruschi lampi nel cielo sfolgori,
quest'Ares, Giove padre, ora tu prostralo
sfolgorato dal vampo di tue folgori.

Antistrofe III

O Licio signore, vorrei che i tuoi dardi
dall'aurea corda si avventassero a soccorrerci:
o Apolline, e dall'arco tuo infallibile
si scagliassero a proteggerci;
vorrei si avventasser d'Artèmide le fiaccole ardenti,
ond'essa i picchi Licii
percorre corruscando.
E pure il Dio dall'aurea
corona, il Nume a questa Tebe epònimo,
invoco, Bacco, Bacco, delle Menadi
compagno, dal purpureo volto, Evio Diòniso,
che a noi accorra e incendii con le fulgide
fiaccole il Dio di tutti i Numi obbrobrio.

EDIPO (*uscito dalla reggia mentre il Coro canta*)

Tu supplichi, ma quello onde tu supplichi,
se nelle mie parole avrai fidanza,
se affronterai il male, tutto avrai;
dai flutti di sventura sarai salvo.
Ascoltami, del fatto io sono estraneo
e tutto ignoro: ed in codesta indagine
io poco avanzerei, senz'altro indizio:
perciò, dei cittadini ultimo giunto

io cittadino, ai Cadmei tutti impongo:
Laio, figlio di Làbdaco, chi sappia
da chi fu ucciso, a lui impongo, subito
di tutto disvelarmi: e se l'accusa
far ricadere teme su se stesso,
per nulla tema; nulla soffrirà,
fuor che da Tebe dipartirsi illeso.
Se d'altra terra il sanguinario fosse
che Laio uccise, e lo conosca alcuno,
gli impongo che non taccia: egli da me
avrà mercede; il mio favore avrà.
Ma se nulla direte, e per l'amico,
o per se stesso, altri temendo, taccia,
sappia or da me quanto io diviso compiere.
Quell'uom, qualunque sia, faccio divieto
di questa terra ai cittadini tutti
di cui il trono ed il dominio reggo,
che niuno più l'accolga, la parola
più non gli volga alcuno, degli Dei
in libagioni o preci più partecipe
non lo faccia nessuno, a lui ricusino
l'acque lustrali tutti; lo discaccino
dalle case, contagio ed abominio
di questa nostra terra, come il Delfico
Apollo disvelò co' suoi oracoli
or ora a me. Tale alleato al Dèmone
santissimo ed al morto, or io mi adergo.
E al sanguinario impreco: s'egli, solo
o con molti, confida di nascondersi,
orrendo come egli è, la vita orrenda-
mente consumi agli Dei tutti in odio.
E impreco a me, se pur nelle mie case,
al focolare mio, fra' miei vivesse;
ed io conscio ne fossi, su me piombino
l' imprecazioni che su lor scagliai!
Questo compire impongo a tutti voi;
per me, pel Dio, per questa nostra terra
isterilita, in odio ai Numi, affranta!
E se pur questo non avesse Apolline
a noi imposto, non dovreste voi,

d'un uomo giusto l'assassinio, d'ottimo
sovrano, inespiato lasciar mai,
ma indagarne il colpevole. Ed or io
poi ch'è venuto in mano mia l' imperio
ch'egli ebbe prima su di voi, e mio
è il suo talamo, e mia la sposa sua,
a me madre di figli, e se di figli
il destino privato non l'avesse,
comuni avrei con lui i figli miei —
poichè su lui piombò la mala sorte,
ben io, per lui, come pel padre mio,
alleato sarò, combatterò,
niun periglio sarà ch' io non affronti,
per ghermir, chiunque sia, il sanguinario
che l'uccise ; per trar vendetta, or io,
del figliuolo di Làbdaco, che germe
di Polidoro fu, nato da Cadmo,
dal ceppo antico del vetusto Agènore.
E a chi a me si ricusi, dagli Dei
impreco che la terra mai non germini
messi, le spose figli più non germino
isterilite ; ond'essi si distruggano
del male stesso onde ora Tebe struggesi,
e d'altro ancor più atroce. Ma per voi,
quanti siete fra gli altri cittadini
Cadmei che mi obbedite, la Giustizia,
s'erga alleata, sempre ; a voi si alleino,
gli Dei tutti propizi — eternamente !

ETTORE BIGNONE.

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

Nuova Biblioteca dei Classici greci e latini

DIRETTA DA ENRICO BIANCHI

C. JULII CAESARIS. *De Bello Civili*, Commentario I (G. Pasquetti) . L. 5,50

— *De Bello Gallico*, Libro I (G. Pasquetti) 3,50

— *De Bello Gallico*, Libro II (G. Pasquetti) 3,50

CORNELIO NEPOTE. *Le Vite* (G. Giannelli) . . . . . 6,—

P. CORNELII TACITI. *De vita et moribus Julii Agricolae* (G. Cammelli). . . 5,—

ERODOTO. *Narrazioni scelte* (A. Balsamo). Nuova edizione a cura di R. Bianchi . . . . . 10,—

ESCHILO. *I Persiani* (G. Decia). 2ª edizione riveduta da R. Bianchi. . . 7,50

— *Il Prometeo* (A. Mancini) 8,50

EURIPIDE. *Il Ciclope* (A. Mancini) . 8,50

— *Le Baccanti* (R. Elisei) . . . . . 10,—

— *L'Alcesti* (G. Cammelli) . . . . . 6,—

Favole Esopiche scelte (R. Bianchi). . 3,50

FEDRO. *Le Favole* (E. Mercanti Agostini) . . . . . 5,—

LISIA. *L'Epitafio* (A. Cosattini) . . . 7,50

LUCIANO. *Dialoghi dei morti, degli dèi e del mare* (R. Bianchi). 3,50

MARZIALE. *Epigrammi scelti* (U. E. Paoli) 8,50

OMERO. *Iliade*, Libro I (T. Morino) . 3,50

— — Libro IV (V. Bettei) . . . . 4,—

— — Libro VI (G. Bonaccorsi) . . 4,50

— — Libro XXII (G. Morpurgo) . . 4,50

OMERO. *Odissea*, Libro I (T. Morino). 3,50

— — Libro II (T. Morino) 3,50

— — Libro V (G. Decia) 4,50

— — Libro VI (G. Decia) 4,50

— — Libro VII (G. Bonaccorsi) . . 4,50

— — Libro XI (A. Previale) . . . 3,50

— — Libro XXIII (C. Di Pierro) . 3,50

ORAZIO. *Arte Poetica* (G. Cammelli). 9,—

PLATONE. *Menone* (A. Traglia) . . . 8,—

PLAUTO. *Captivi* (B. Lavagnini). . . 7,50

— *Il Trinummo* (A. Bartoli) . . . . 6,—

SALLUSTIO. *La guerra giugurtina* (E. Cesareo) . . . . . 8,—

SENOFONTE. *Le Elleniche* (F. Marinelli) 12,—

— *L'Anabasi*, Libro III (F. Marinelli) 5,—

— — Libro IV (F. Marinelli) . . . 5,—

TITI LIVI. *Ab Urbe Condita*, Liber XXI (M. Lupo Gentile) . . . 7.—

— — Liber XXX (G. Muscolino) . . 6,50

TUCIDIDE. *Storia della guerra del Peloponneso* (A. Cosattini) . . . . . 8,—

VIRGILIO MARONE. *Eneide*, Libro IV (A. Pasoli) . . . . . 5,—

— — Libro VIII (G. D'Amico Orsini) . . . . . 4,—

— — Libro IX (G. D'Amico Orsini). 3,50

— — Libro X (R. Fimiani) . . . . 5,—

— — Libro XI (G. Di Chiara) . . 5,—

— — Libro XII (F. Caffo) . . . . 7,—

— *Le Bucoliche* (C. Landi) . . . . . 8,—