UNIVERSITÀ DI LECCE BIBLIOTECA

Serie III - Anno VII (XLI della Raccolta) Ottobre-Dicembre 1939-XVII N. 4

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: E. BIGNONE
Accademico d'Italia
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)

FONDO I. SANESI

XVARƏNAH E IMPERIUM.

L' impero persiano, che raccoglie l'esperienza e i tratti degli altri imperi fioriti nell'Oriente vicino, si affermò ai margini del mondo greco e poi del romano, non soltanto come una forza militare di primo ordine, ma anche come un mondo ideale avente una sua originalità e capace di dare elementi ed impulsi anche alle due avanzatissime civiltà dell'Occidente.

Quanto il mondo iranico ha dato alla Grecia e a Roma — a questa ultima, sia attraverso la Grecia e il Cristianesimo, sia direttamente — è ancora purtroppo soltanto intuito più che analiticamente e sicuramente dimostrato. Oggi, com' è noto, si ritiene da autorevoli studiosi che lo stesso mondo delle idee platonico abbia la sua radice nella dottrina zarathustriana, secondo cui un mondo spirituale tipologico ha preceduto — e vi permane come essenza — l'infinita varietà delle cose reali.

A questa dottrina l' impero iranico deve il suo contenuto originale e quella fisionomia che già nell'età degli Achemenidi lo fa apparire così profondamente diverso dagli imperi più o meno teocratici di Media, di Babilonia, di Lidia, dell' Egitto. Posto importantissimo ha, difatti, nelle credenze cosmologiche e religiose iraniche il *χvarənah*, essenza della regalità, qualche cosa come uno splendore, creato al pari di tutte le creature del bene da Ahura Mazdā e che dà a chi ne diventi possessore natura e destino regale. La più antica leggenda iranica parla a lungo di questo splendore regale, come di un alone che si accompagna alla monarchia legittima e in caso di usurpazione scompare negli abissi del Caspio.

Non ci può essere alcun dubbio che da questa concezione derivi quel sentimento quasi di una missione, di cui i grandi Re si sentono investiti. Basterà ricordare le parole di Dario I sulla roccia di Bī-

sutūn : « Parla il re Dario : Ahura Mazdā mi ha conferito questa signoria »…. E poi verso la chiusa : « Per questo mi diedero aiuto Ahura Mazdā e gli altri dèi, perchè io non fui nè irreligioso nè bugiardo, nè violento nè io nè la mia famiglia. Secondo giustizia ed equità io ho proceduto…. ».

Il contenuto morale, inerente all'autorità imperiale, risulta chiaro da un passo del *Bundahišn*, il testo delle credenze cosmogoniche e cosmologiche nel Medioevo iranico. Il passo (che il Nyberg, *Journal Asiatique*, 1929, p. 213 intende nell'ultima parte diversamente) suona così (*Gr. Bd.* 8, 3 sgg.) : « Prima della creazione Ōhrmazd non era re, ma dopo la creazione egli divenne re (*χvatāy*), desideroso d' introdurre vantaggi, sapiente, esente da dolore, aperto, che prende cura di tutto e tutto osserva. Egli come prima creazione creò la regalità e la buona sorte del mondo spirituale, che apparteneva a lui stesso, fece migliore ». Appare evidente che il dio supremo crea per prima cosa la regalità e se ne investe, poichè solo in forza di essa potrà condurre la sua lotta contro il male.

A questa concezione, che dà un contenuto etico *ab initio* alla funzione del comando, fa riscontro in Roma qualche cosa di simile, già in età repubblicana ; ed io vi accenno non tanto per affermare un rapporto di dipendenza, quanto per porre il problema di questo elemento trascendente che pure in Roma, in un certo momento, si associa alla nozione giuridico-militare dell' *imperium*.

Com' è noto, il titolo di *imperator* fu per la prima volta attribuito a Publio Cornelio Scipione. Fra gli studiosi di storia romana è controverso se a tale titolo sia stata legata una nozione di natura morale e religiosa, anche se la investitura del titolo dipendeva dalla *appellatio* delle truppe. Non c' è dubbio, a noi sembra, che il titolo attribuito a Scipione altro non sia se non la sanzione del riconoscimento del valore della sua personalità nell'azione costruttiva di storia. È stato giustamente osservato che la *appellatio* deve aver avuto come fondamento il fatto che le truppe riconoscevano nella vittoria una prova della *virtus* e della *felicitas* del loro capo. È noto poi che Publio Cornelio Scipione diede un particolare valore al culto di Giove Capitolino, *Iuppiter imperator*, e difatti la divinità da cui derivano l' *imperium* e la *felicitas*, cioè il successo, è appunto Giove Capitolino.

Purtroppo non è possibile seguire il cammino delle idee iraniche, attraverso la mediazione ellenistica, verso Occidente. Certo i contatti che già nell'età di Scipione si ebbero con il regno dei Seleucidi, nel quale le influenze iraniche sono state indubbiamente assai notevoli, giustifica

l' ipotesi di una qualche influenza della concezione iranica dell' impero sulla concezione romana. Non è possibile insistere su ipotesi di questo genere, data la scarsezza notevole dei dati a nostra disposizione. Tuttavia voglio ricordare che nella cerimonia d' investitura di Tiridate, re di Armenia, da parte di Nerone, secondo Dione Cassio (LXIII, 5), Tiridate avrebbe compiuto il suo atto di adorazione dicendo che Nerone è per lui « destino » (*μοῖρα*) e « fortuna » (*τύχη*). Il Cumont, in *Rivista di Filologia classica*, N. S., XI, 1933, p. 151, ha giustamente riconosciuto in *τύχη* il *χvarənah* persiano, cioè il segno divino della legittimità.

Sui legami che passano fra la concezione imperiale iranica e quella romana, getta qualche lume la sorte della parola *imperator*, la quale è stata, com' è noto, tradotta dagli scrittori greci con la parola *αὐτοκράτωρ*. La parola persiana che corrisponde ad *αὐτοκράτωρ* è *χvatāy*, la quale, secondo un'acuta intuizione del Meillet, è calco della stessa parola greca. Nell' interpretazione greca, *imperator* è stato inteso come « colui che ha il potere in se stesso » ; ora è chiaro che i Persiani dovettero riconoscere la propria nozione dell' autorità imperiale nel composto greco che traduceva *imperator*, tanto da rifare su esso una nuova parola *χvatāy* che sostituisce, almeno parzialmente, l'achemenide *χšāyaviya*-« re ». L' innovazione è dell'età arsacidica, a cui risale pure l'uso della parola *bay* « dio », come titolo regale.

***

Con la caduta del regno arsacidico e l'avvento della dinastia sāsānidica, finisce il prevalere dell'ellenismo e l' Īrān ritorna alle tradizioni, più schiettamente proprie, degli Achemenidi. L'apporto dato dall' Impero dei Sāsānidi all' Impero romano e poi a Bisanzio non è stato ancora sufficientemente studiato. Non c' è dubbio che un imperatore come Aureliano abbia subìto notevoli influenze, anche nella coscienza della sua missione imperiale, da parte del mondo iranico. Diocleziano, come tutti sanno, introdusse alla corte il cerimoniale sāsānidico e diede un impulso assai notevole al culto di Mitra, che nella sua essenza risale alla più antica tradizione religiosa iranica.

Forse un rapporto concreto fra i due mondi, in quanto si riferisce alla nozione della regalità, è da vedere in un elemento formale, il quale ha avuto grande fortuna ed è arrivato sino ai nostri tempi, l'uso cioè del *pluralis maiestatis*.

Le indagini del Sasse, *De numero plurali qui vocatur maiestatis*, Diss.,

Lipsia, 1889, hanno messo in chiaro che il *pluralis maiestatis* incomincia ad essere documentato solo nel corso del secolo III dell'èra volgare. Pare che il primo ad usarlo sia stato Gordiano III, che regnò dal 238 al 244 : cod. Iust. III, 3, 1 : *procuratori nostro* (a. 242) ; *ib.* V, 12, 8 : *iudicamus* (a. 240) ; *ib.* VIII, 33, 2 : *a nostra serenitate* (a. 238) ; *ib.* IX, 1, 8 : *permittimus* (a. 238) ; *ib.* XII, 35, 5 : *indulgentia nostra* ; *nostra indulgentia*. Accanto all'uso del plurale si ha anche l'uso del singolare II, 17, 2 : *fisci mei* ; *temporum meorum disciplina* (a. 241) ; IV, 58, 2 : *non possum animadvertere* (a. 239) ecc. In seguito l' uso del plurale si afferma sempre più.

Il Sappe esprime l'opinione che in origine si sia trattato di un *pluralis modestiae* o almeno *societatis* e che in un secondo tempo si sia sviluppato il significato *maiestatis*.

Il *pluralis reverentiae* appare per la prima volta usato sistematicamente nelle epistole di Sidonio Apollinare (sec. V).

Ora il *pluralis maiestatis*, e, soprattutto, il *pluralis reverentiae* sono largamente usati alla corte dei Re sāsānidi. La formula augurale con cui si rivolge la parola al re è *anōšak bovēt* « siate immortale », e il vocativo è *šmāk bayān*, come dire « vostra divinità ».

La documentazione è vasta, principalmente per il *pluralis reverentiae*. Ricorderò soltanto le due lettere che nel racconto romanzesco pahlavico *La storia di Zarēr* si scambiano il re iranico Vištāsp e Arjāsp. Scrive Arjāsp : « Abbiamo udito che voi, maestà (lett. voi, divinità), avete accettato da Ōhrmazd l' immacolata religione mazdaica.... Se voi, maestà, aderite a rinunziare a cotesta immacolata religione e a diventare nostro correligionario, vi renderemo omaggio come a sovrano e vi porteremo ogni anno molto oro, molti bei cavalli e molti seggi reali. Ma se non abbandonate cotesta religione e non diventate nostro correligionario, allora vi porteremo guerra, metteremo tutto a ferro e fuoco, condurremo via quadrupedi e uomini e voi stesso in grave prigionia e umiliazione costringeremo a lavorare come schiavo ». Vištāsp risponde : « Dal re Vištāsp, signore dell'Īrān, a Arjāsp, re dei Chioniti, salute. Per prima cosa, noi non abbandoneremo questa immacolata religione mazdaica nè diventeremo vostro correligionario. Questa religione l'abbiamo ricevuta da Ōhrmazd e non la lasceremo. Piuttosto fra due mesi vi incontreremo in battaglia.... Vi mostreremo come il demonio sarà abbattuto dalla mano divina ».

Se c' è un rapporto di dipendenza fra l'uso iranico e quello occidentale, esso deve avere avuto origine sicuramente dai rapporti epistolari intercorsi fra i re di Persia e gli imperatori romani. Ricorderò

soprattutto le lettere scambiate fra Costanzo e Sapore, riportate da Ammiano Marcellino, XVII, 5, nelle quali Sapore parla in prima persona singolare, ma usa il plurale quando sembra che si voglia alludere ad una contrapposizione fra l' iranismo e la romanità : « Illud apud nos numquam in acceptum feretur, quod adseritis vos exultantes, nullo discrimine virtutis ac doli prosperos omnes laudari debere bellorum eventus ». Nella lettera di Costanzo l'uso del plurale è più frequente : « Non refutamus hanc (*sc.* pacem) nec repellimus : adsit modo cum decore et honestate, nihil pudori nostro praeruptura vel maiestati. Est enim absonum et insipiens nunc cum gestarum rerum ordines (placatae sint aures invidiae !) nobis multipliciter inluxerunt, cum deletis tyrannis totus orbis Romanus nobis obtemperat, ea prodere quae contrusi in Orientales angustias diu servavimus inlibata. Cessent autem, quaeso, formidines quae nobis intentantur ex more, cum ambigi nequeat non inertia nos sed modestia pugnas interdum excepisse potius quam intulisse, et nostra, quotiens lacessimur, fortissimo benevolentiae spiritu defensare.... ».

Ammiano dichiara che la sua versione rende più che altro il senso della lettera di Sapore (*hunc fuisse accepimus sensum*) e naturalmente non è possibile trarre solo da qui conclusioni categoriche sull'uso del *pluralis maiestatis* nell'epistolografia iranica ; nelle due lettere è certo che prevale l'uso del plurale, quando sembra che la persona del monarca debba inquadrarsi in una tradizione, in una universalità, per dir così, iranica o romana.

La sua vera sanzione, il *pluralis maiestatis* l' ha solo quando il *pluralis reverentiae* riporta nella persona singolare dell' imperatore o del pontefice la somma del rispetto e della considerazione dovuta all' istituzione. Nell' iranico *šmāk bayān* (su cui vedi Bartholomae, *Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten*, III, p. 11) c' è per l'appunto tale atteggiamento : « voi, dèi » appare come il riflesso di una concezione dell'autorità imperiale considerata, non nella singola persona del monarca, bensì nella molteplicità delle persone, nella categoria, per dir così, in cui essa prende corpo. È un plurale che esprime una collettività e pertanto finisce con l'assumere addirittura il valore di un astratto alla stessa maniera con cui il plurale *yazatān-yazdān* « dèi » ha assunto il valore di « divinità, dio ». In altre parole l'uso del *pluralis reverentiae* è qui manifestazione di una concezione dell'autorità imperiale, considerata nella sua espressione concreta della categoria di uomini che ne sono investiti ; « voi, dèi.... » è una vocazione che trasporta la figura del monarca nel quadro di quella universalità, tipi-

camente iranica, che trova la sua espressione nel concetto del *χvarənah* che abbiamo sopra illustrato.

Non è proprio il caso di dare come realtà documentariamente accertata la derivazione del *pluralis maiestatis* nell'uso latino dall'analogo uso che se ne ha nella corte dei Sāsānidi. Certo, fatti come quello rilevato dal Castelfranco (*L'arte della moneta nel tardo impero*, in *La critica d'arte*, VII, p. 13 sgg.) della sicura derivazione sāsānide di elementi della medaglistica del Basso Impero, possono dare motivo a credere, che anche in quest'uso, proprio in origine della lingua ufficiale, sia da vedere un aspetto dell' innegabile influenza che il modello della corte dei Sāsānidi ebbe sul cerimoniale di corte nel Basso Impero e a Bisanzio. Non è poi, inoltre, da escludere che tale influenza formale si inquadri in una influenza più vasta che la concezione iranica dell'autorità imperiale potè esercitare sulla concezione romana.

ANTONINO PAGLIARO.

SPUNTI LUCREZIANI NELLE "GEORGICHE".

L'influsso di Lucrezio sul poema virgiliano dei campi — influsso spirituale e sopratutto influsso artistico, o meglio suggestione fantastica — costituisce ormai uno degli assiomi della critica. Il vero o presunto noviziato compiuto da Virgilio a Napoli presso Sirone, la constatazione del diffondersi della fede epicurea negli anni della formazione spirituale del Mantovano, persino le singolari corrispondenze che i grammatici e i biografi — da Suetonio almeno, fino a San Girolamo — vollero istituire fra le date più importanti della vita di Lucrezio e della vita di Virgilio [1] formano ineccepibilmente il solido complesso di elementi su cui basare la ricerca, *ex interiore opere,* delle concordanze e delle derivazioni. Il punto di arrivo di tale ricerca, rimasto tuttora indiscusso e indiscutibile, e per giunta così appariscente da permettere di allargare di lì l'indagine anche in recessi meno esplorati del poema, è costituito dai due noti luoghi del lib. III delle *Georgiche* (vv. 209-283 e vv. 470-566), nei quali si descrivono rispettivamente la furia d'amore e la moria delle bestie, e che manifestano indubbiamente la loro derivazione, più o meno diretta, l'uno dal lib. IV (vv. 1037-1277) [2] e l'altro dal lib. VI (vv. 1090 sgg.) di Lucrezio.

---

[1] Cfr. il noto passo della *Vita* virgiliana di Donato, p. 2. Brummer: « Vergilius.... initia aetatis Cremonae egit usque ad virilem togam, quam septimo decimo anno natali suo accepit, isdem illis consulibus iterum duobus quibus erat natus, evenitque ut eo ipso die Lucretius poeta decederet ». Esso è stato discusso di recente dal Rostagni, *Ricerche di biografia lucreziana,* in *Riv. di fil. class.*, 1937, pp. 25-31, con tendenza forse eccessivamente critica riguardo alle coincidenze tramandateci dai biografi; *contra* cfr. N. Terzaghi, *Intorno a Lucrezio,* in *Giorn. critico della filosofia italiana,* 1937, pp. 51-53. In fondo, siano o no da respingere le coincidenze notate dai biografi, esse testimoniano ad ogni modo di una persistenza della critica antica nel notare i rapporti fra Lucrezio e Virgilio, tentando di ribadirli anche con ingenue constatazioni o con arbitrari riavvicinamenti di particolarità esteriori.

[2] Avverto una volta per tutte che, per la numerazione dei versi lucreziani, seguo l'edizione del Martin (Lipsia, Teubner, 1934).

La suggestione fantastica esercitata dal poeta della natura sul poeta dei campi è lì palese, sia nel complesso di determinazioni espressive, sia nello sviluppo di concezione e nel ritmo descrittivo, sia anche nell'insieme di vibrazioni sentimentali che se ne ripercuotono e nell'apocalittico pessimismo che informa di sè le due celeberrime coppie di episodi. Più amaro, direi quasi più chiuso è certo il modo di sentire e di concepire di Lucrezio nei due luoghi che hanno stimolato la fantasia di Virgilio; più vibratile, più venato di consolatrice umanità, di fraternità melodiosa — specie nel secondo brano — quello di Virgilio; e su tale differenza si è insistito a lungo, cercando di risolvere, con questo facile impressionismo, il problema dei limiti dell'influsso lucreziano. Ma in realtà si tratta di sfumature, avvertibili solo da chi tenga presenti, con assidua concentrazione, tutti quei palpiti di più squisita interiorità che, quali invisibili fili, costringono ad unità, con sottile trama di capillari suture, la complessa opera di Virgilio, quale espressione della sua sentimentalità così ondeggiante, specie in una fase di lenta maturazione, com'è quella rappresentata dalle *Georgiche*. In fondo, nella descrizione della moria delle bestie, il Mantovano si mostra pervaso, verso le creature infelici, di un dolorante sentimento di fratellanza che è ignoto all'aspro Lucrezio; ma sarebbe invece impossibile distinguere nettamente un'intensificazione di dolcezza e di umanità in Virgilio rispetto a Lucrezio, per quanto concerne la descrizione della furia d'amore. Ivi anzi è nettamente percepibile il soffio di illimitata universalità, quasi il respiro cosmico che il modello lucreziano trasfonde d'un subito nell'episodio virgiliano, investendo e squassando la materia, fino a quel punto piuttosto dimessa, d'un vento scuotitore che la trasporta d'un balzo in un piano di più vasta risonanza e di più rivelatrice profondità. Del resto già nella mia *Introduzione alle « Georgiche »* [3] io ho insistito sulla necessità di abbandonare il vieto preconcetto di un Lucrezio sconsolato, arcigno, senza luce, privo di umana simpatia, di fronte ad un Virgilio tutto vibrante di quasi cristiana sete di fraternità fra tutte le creature, ed ho citato al riguardo due altri luoghi lucreziani — entrambi del lib. II — i quali, sebbene siano di più corto respiro degli altri due sopra citati, ed abbiano tutto il carattere di un'occasionale digressione, preannunciano tuttavia, quasi senza alcuna differenza di tono, lo spirito e le tendenze sentimentali che informano di sè un altro dei brani più significativi del lib. III delle *Georgiche*: quello

[3] Ciuni, Palermo, 1938, pp. 63-65.

delle bestie al pascolo (vv. 284-338). Il lib. III del poema virgiliano manifesta adunque, senza possibilità di obiezioni, una sintomatica persistenza dell'influsso lucreziano, derivato non da uno solo, ma da diversi luoghi del *De rerum natura*, sì da indurre chiunque nella persuasione che Virgilio, nel comporlo, abbia tenuto presente, in tutta la potenza delle sue suggestioni spirituali e fantastiche, l'intero poema lucreziano; e, trattandosi del libro più significativo delle *Georgiche*,[4] questa manifestazione in esso dell'influsso lucreziano, come del motivo culturale preponderante, non ha mancato di costituire sempre uno degli aspetti meno discutibili del processo genetico del poema virgiliano, e in uno la fonte di un problema tra i più appassionanti. Chè, se Lucrezio predomina nel punto culminante delle *Georgiche*, ne deriva, come immediata ed ineluttabile conseguenza, un'orientazione spirituale del Virgilio georgico verso l'ambiente sentimentale e dottrinario dell'epicureismo: cosa che, se fosse ammessa, non mancherebbe d'ingenerare confusione e disorientamento, specie fra coloro che son fermi ancora alla credenza nel valore tradizionalistico, religioso, propagandistico del poema virgiliano.

Perciò è sembrata una felice evenienza la possibilità offerta da due luoghi delle *Georgiche* nei quali il distacco da Lucrezio appare a prima vista netto ed incolmabile, e nel primo sembra addirittura esplicitamente proclamato: questi due luoghi, inoltre, a maggior significazione, si trovano collocati proprio ai due lati del libro *lucreziano*[5] del poema, l'uno nel lib. II, l'altro nel lib. IV. Chi legge ha già compreso che, quanto al primo dei due luoghi, io intendo alludere al famoso brano II, 475-515: ivi, dopo aver celebrato la felicità che non può mancare agli agricoltori, *qualora essi sappiano intuire che fortuna è la loro di poter vivere in mezzo ai facili doni della natura benigna*, il

---

[4] Cfr. Kolster, *Die Einleitung des dritten Buches der Georgica*, in *Fleckeis. Jahrb.*, 1882, p. 693 sgg.; Bellessort, *Virgile, son oeuvre et son temps*, 10ª ediz., Parigi, Perrin, 1924, p. 135; M. Schmidt, *Die Komposition von Vergils Georgica*, Schöningh, Paderborn, 1930, p. 108 sgg.; e la mia già citata *Introduzione alle « Georgiche »*, pp. 26, 50, 114, 118 e *passim*.

[5] S' intende che con questa definizione io mi limito a determinare solo un carattere generico del libro: già nel cap. III della mia *Introduzione alle « Georgiche »* ho notato i numerosi motivi che il libro eredita, nella sua parte conclusiva, dalla poesia giovanile di Virgilio stesso e di Orazio; fenomeno che non contraddice all'altro sopra rilevato, in quanto, come mi sono sforzato di porre in chiaro a pp. 58-65 della mia già citata opera, influssi di Lucrezio e influssi del primo Orazio sulle *Georgiche* derivano in complesso dalle suggestioni di un medesimo ambiente spirituale e letterario.

poeta dichiara che il suo più vivo desiderio è di poter diventare anche lui, *evidentemente come Arato e Lucrezio,*[6] un poeta scientifico, un descrittore dei fenomeni del cosmo, secondo una delle aspirazioni più vive della cultura ellenistica, e specie di quella epicurea. Ma se poi gli verrà a mancare la forza del pensiero per compiere l'ardua opera, se — come egli dice con immagine empedoclea, nel più puro spirito di questa poesia scientifico-filosofica a cui finora ha fatto allusione — *frigidus obstiterit circum praecordia sanguis,*[7] allora egli si volgerà a cantare sempre, come finora ha fatto, i campi e le bellezze della natura. Indi, approfondendo il valore di efficace surrogato all'arduo e severo tema della *scienza della natura*, che è offerto dall'altro tema dell'*amore per la natura,* Virgilio prorompe nella famosa contrapposizione (vv. 490-495): « Felix qui potuit rerum cognoscere causas, etc. »; « fortunatus et ille, deos qui novit agrestis, etc ». Tutti gli studiosi di Virgilio hanno unanimemente ravvisato in questo luogo una critica all'ideale lucreziano, in nome di un restaurato spirito religioso; anzi Virgilio, in questo luogo, avrebbe addirittura contrap-

---

[6] E si noti quest' interessantissima giustapposizione e fusione della personalità dei due poeti, operata da Virgilio nell'additarli come stimoli alla propria fantasia: i vv. 477-478 « caelique vias et sidera monstrent, defectus solis varios lunaeque labores » sono un'evidente allusione al tema del poemetto arateo; mentre i versi immediatamente successivi, coi loro richiami ad alcuni dei più appariscenti cataclismi naturali — come i terremoti e le inondazioni —, si debbono ricondurre, senza possibilità di equivoci, alle grandiose descrizioni di disastri, di cui abbonda l'ultima parte del poema lucreziano, nel suo intento di far antivedere all'umanità l' ineluttabile disgregazione del cosmo, mediante l'osservazione di fenomeni dovuti alle medesime cause, finora solo parzialmente operanti. Simile affiancamento di Arato a Lucrezio, sul piano delle medesime influenze culturali, mi sembra l'argomento più probatorio per respingere la tesi, così in voga, del Ranzoli (*La religione e la filosofia di Virgilio*, Padova, 1900, p. 116), che ha voluto vedere nel *Fortunatus et ille, etc.* di v. 493 sgg. una velata contrapposizione dell' ideale del *sapiens* stoico a quello dello studioso epicureo di fenomeni naturali, e ne ha additato la ragione nell' influsso della cultura stoica, mediata a Virgilio anche e sopratutto da Arato.

[7] Questa credenza empedoclea che *τὸ περικάρδιον αἷμα* sia la sede dello spirito in ogni essere umano preannuncia il famoso verso dantesco di *Purg.*, V, 74, in cui l'anima di Jacopo del Cassero afferma che nella vita terrena essa aveva la sua sede nel sangue: « ond'uscì 'l sangue in sul quale io sedea ». Potrebbe servire questo luogo a confermare la conoscenza delle *Georgiche* da parte di Dante? Essa è stata affermata già da un competente come A. Marigo, nel suo studio *Le « Georgiche » di Virgilio fonte di Dante*, in *Giornale Dantesco*, XVII, quaderni I-II; ivi l' illustre studioso ha raccolto numerosi altri passi dai quali tale conoscenza risulterebbe documentata.

posto, all'ideale lucreziano e, implicitamente, a quello teocriteo, l'ideale della vecchia romanità e italicità rurale e religiosa, atteggiato con coloriture stoiche, di quel tipico stoicismo romano a carattere mistico, la cui formazione i filosofi stoici, sin dall'antica Stoa e sopratutto poi nella terza Stoa, e cioè da Cleante a Posidonio, avevano facilitata. In altri termini, questo luogo del lib. II sarebbe il più significativo del poema, come punto focale della nuova spiritualità virgiliana, come testimonianza palese del distacco di tono e di sentimento delle *Georgiche* dalle *Ecloghe,* e del configurarsi di quella tipica religiosità che informerebbe di sè tutte e due le grandi opere della maturità di Virgilio.

Volendo scrutare più a fondo il passo, vi si riscontra una precisa citazione di un passo lucreziano, altrettanto basilare per la comprensione dello spirito che anima il *De rerum natura*, di quanto quello lo è per la comprensione delle *Georgiche*: cioè del prologo di quel lib. III che, data la frammentarietà con cui purtroppo ci sono stati tramandati i testi epicurei originali, rappresenta per noi, con la sua critica alla teoria dell'immortalità dell'anima, il più grandioso e completo contrapposto al *Fedone* platonico che l'antichità classica ci abbia lasciato in eredità.

E il trovare nel passo di Virgilio una polemica proprio contro il prologo del libro in cui Lucrezio afferma la mortalità dell'anima è sembrato ai critici la più luminosa conferma del valore intenzionalmente religioso, tradizionalistico, antiepicureo di questo luogo delle *Georgiche*. In tal modo gli spunti lucreziani frequenti nel libro successivo dovrebbero di conseguenza essere rigorosamente ristretti e abbassati al rango di pure suggestioni fantastiche, quasi completamente svuotate di qualunque valore di concordanza spirituale, di qualunque affinità di pensiero e forse anche di sentimento.

« *Felix* qui potuit *rerum cognoscere causas* — ha detto Virgilio, parafrasando Lucrezio — atque *metus omnes* et inexorabile fatum *subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari!* ». Lucrezio, infatti, nei primi versi del lib. III, nel più ardentemente religioso slancio dell'animo suo verso il salvatore Epicuro, aveva detto (III, 14 sgg.): « nam simul ac *ratio tua coepit vociferari naturam rerum*, divina mente coortam,[8] *diffugiunt animi terrores,* moenia mundi disce-

[8] Non vi è ragione di mutare in *coorta* il *coortam* dei manoscritti: la migliore difesa della lezione tradizionale la puoi trovare proprio nel commento del Giussani (ristampa a cura di E. Stampini, Chiantore, Torino, 1923-24, vol. III, p. 5), che pure non osa ripudiare la correzione.

dunt.... omnia suppeditat porro natura, *neque ulla res animi pacem delibat* tempore in ullo,[9] at contra *nusquam apparent Acherusia templa.... His ibi me rebus quaedam divina voluptas percipit* (il *felix qui potuit rerum cognoscere causas* di Virgilio!) atque horror quod sic *natura tua vi tam manifesta patens ex omni parte retecta est* ». E più giù, a v. 37 sgg., passando ad esporre il tema del libro — in connessione con il contenuto dottrinale dell'invocazione ad Epicuro — dopo aver detto che l'aver posto in chiaro *cunctarum exordia rerum qualia sint* costituisce la base per ogni ulteriore conquista vittoriosa sul cammino della redenzione dalla *religio*, afferma che la ricerca ch'egli ora si propone intorno alla *animi natura atque animae* è volta principalmente a questo scopo: « *metus ille foras Acheruntis agendus*, funditus humanam qui vitam turbat ab imo, omnia suffundens mortis nigrore, *neque ullam esse voluptatem liquidam puramque* relinquit ». E l'idea ossessionante della morte forma il lugubre tema di tutto il sinfonico sviluppo di questo prologo, tipico rappresentante dell'arte lucreziana, in quanto il poeta, nel mentre vuole contrapporre alla stoltezza e cecità dell'uomo comune l'ideale della serenità ed atarassia del saggio, si sofferma polemicamente nella descrizione di queste tragiche debolezze umane e finisce, al solito, per imprimere al proprio canto quel tono tenebroso e sconsolato, quel ritmo di tregenda, quel cupo linguaggio espressivo che ne costituiscono la più netta determinazione.[10] All'ultimo, a vv. 85-86, ritorna, a mo' di conclusione, la

---

[9] Vedi nel già citato commento del Giussani (p. 6) la felice intuizione che qui il poeta, che pur si riferisce alla vita degli dèi, « evitando pronomi (*iis, eorum*) e usando espressioni indeterminate e smorzate, che posson convenire anche alla condizione del sapiente, ha forse l' intenzione di far pensare anche a questa e quasi di ricordarci che nella dottrina epicurea la vita divina è anche un ideale della vita del sapiente ». Cfr. anche V. E. Alfieri, *Lucrezio*, Firenze, Le Monnier, 1929, p. 135. E i testi epicurei che possono suffragare tale ipotesi li puoi trovare in R. Heinze, *Commento al lib. III di Lucrezio*, Lipsia, Teubner, 1897, p. 53. Questa ovvia e felice interpretazione del passo è da tenere ben presente in vista di un raffronto che di esso faremo — in un altro studio sugl' influssi lucreziani nelle *Georgiche* — con un luogo del poema virgiliano, appartenente pure alla chiusa del lib. II.

[10] E ciò senza bisogno di ricorrere allo strano presupposto di una ripugnanza fra la natura di Lucrezio e la serenità della teoria epicurea, di un'antinomia fra l' ideale dell'*ἀταραξία* e la costituzione psicologica e persino fisiologica del poeta: vedilo esposto, in pagine bellissime ma troppo romanzesche, dal Regenbogen (*Lukrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht*, in *Neue Wege zur Antike*, II, I, Lipsia, Teubner, 1932, pp. 85-86). La dottrina epicurea è, nel fondo, pessimistica come tutte le dottrine dell'ellenismo: ciò basta a far ad-

formula prediletta da Lucrezio in tutto questo prologo, per indicare l'idea della morte e dei terrori dell'oltretomba, quale perturbatrice massima dello spirito degli uomini: l'immagine dell'Acheronte (« nam iam saepe homines patriam carosque parentis prodiderunt, vitare *Acherusia templa* petentes »), con una precisa ripetizione dell'espressione già adoperata a v. 25, mentre a v. 37 essa s'era ancor più condensata ed era stata resa più astratta nel semplice uso della parola *Acheruns.*[11] Sì che molti critici hanno ritenuto interpolati i vv. 85-86, o almeno li han giudicati una sforzata ed inopportuna ripetizione.[12] Ma è proprio questa insistente ripetizione dell'immagine dell'Acheronte, come simbolo della morte, dell'oltretomba e di tutti i vani e pur funesti terrori da esso derivanti, che spiega come Virgilio, nel parafrasare, condensandolo, il passo lucreziano, abbia preferito puntualizzare anche lui nell'immagine dell'*Acheron avarus* quanto Lucrezio aveva qui più diffusamente espresso nella sua polemica contro la superstizione; mentre per converso la scelta fatta da Virgilio, sulla scorta di Lucrezio, della parola *Acheron* costituisce una valida prova almeno dell'autenticità e della retta collocazione dei vv. 85-86 del passo lucreziano, nel loro ripetere, come ripresa e conclusione di tutto il poetico ragionamento fin qui svolto, l'immaginosa formula enniana degli *Acherusia templa.*

Ma c'è di più: i concetti e sentimenti espressi da Lucrezio in questo prologo ritornano puntualmente, con sviluppo anche maggiore, nella chiusa del medesimo lib. III, secondo quella simmetrica, quasi perfetta rispondenza di argomento e di tono che Lucrezio è

---

ditare in essa il germe di quella drammaticità e cupezza che raggiungono così vivida espressione in Lucrezio, sia per le predilezioni fantastiche del poeta — che non vanno affatto spiegate freudianamente con le sue presunte tare psichiche — sia sopratutto per la profondità stessa del suo ripensamento della dottrina epicurea, fatto con la mente e col cuore, fin nelle più intime radici di essa.

[11] E che questa denotasse l' intero Tartaro, e non soltanto il fiume infernale, ha dimostrato, sulle orme del Fraenkel (*Plautinisches in Plautus*, p. 180), il Pasquali (*Acheruns*, in *Studi etruschi*, I, 1927, p. 296 sgg.), mediante il confronto coi cosidetti *Libri Acherontici*. Cfr. anche O. Regenbogen, op. cit., p. 59 nota 2.

[12] Vedi ad esempio il commento del Giussani, p. 13, il quale già prima, a p. 3, trova strana la ripetizione a così breve distanza dell' immagine dell'Acheronte ai vv. 25 e 37, e ne vuole inferire, non so con quanta legittimità, una duplicità di proemio del lib. III (vv. 1-30 e 31-93), e un' indipendenza fra le due parti, quanto al tempo della composizione.

solito istituire fra il prologo e la chiusa di ogni singolo libro, e che non mi sembra essere stata posta finora sufficientemente in rilievo. Dopo aver ripetuto, a vv. 970-977, che il temer la morte è vana sciocchezza, dopo aver formulato, sempre nel medesimo spirito, l'appassionata interrogazione: « numquid ibi (nella morte) horribile apparet, num triste videtur quicquam? », il poeta esce nella profonda osservazione, che costituirà il tema di questo brano finale, essere il timore della morte nient'altro che la proiezione delle nostre angosciose passioni, la conseguenza dei tormenti cui la nostra sfrenatezza ci espone: l'Inferno lo portiamo noi stessi nel cuore. E così veramente egli — come Virgilio ha veduto ed espresso — « inexorabile fatum subiecit pedibus » [13] preannunciando, però, con alta poesia, il senso tutto cristiano del peccato, che è uno degli aspetti fondamentali e più profondi della visione moderna della vita. Ebbene: nell'espressione iniziale di questo concetto dominante (vv. 978-979) ritorna l'immagine dell'Acheronte: « atque ea, nimirum, quaecumque *Acherunte profundo* prodita sunt esse.... ». E, nello sviluppo del brano, la tipica immagine ritorna altre due volte: (v. 984): « *nec Tityon volucres ineunt* Acherunte iacentem »[14]; v. 1023: « *hic* Acherusia *fit stultorum denique vita* », e, in questo caso, nel verso solennemente conclusivo di tutta l'argomentazione. Da ciò risulta in maniera indiscutibile che Virgilio, nell'usare (II, 492) l'espressione « strepitumque Acherontis avari » ha voluto non solo richiamarsi precisamente ai passi lucreziani fin qui esaminati, ma ha voluto riassumerne e condensarne tutti gli aspetti, per quanto concerne l'immagine della morte e dell'aldilà: chè quel vocabolo *strepitus* ch'egli adopera allude contempo-

---

[13] Ciò dico perchè nel verso virgiliano do a *fatum* il significato fondamentale di *morte*; *morte*, s'intende, *decretata da una necessità superiore*: per Virgilio, cfr. *Aen.*, IV, 696: « quia nec *fato* merita nec morte peribat », ed *Aen.*, XII, 507: « *fata* celerrima ». *Strepitumque Acherontis avari* che segue è, come spesso accade nella poesia latina in genere, e in quella virgiliana in ispecie, una più diffusa e più analitica determinazione del contenuto dell'immagine precedente.

[14] La nostra insistenza nel notare tale ripetizione è giustificata anche da quanto osserva il Giussani (commento, p. 124) che, difendendo contro il Brieger l'interpretazione proposta dal Munro di vv. 993-994, cioè « volucres = anxius angor et curae », fa rilevare come in questo passo Lucrezio ripeta spesso intenzionalmente una medesima parola, per assimilare i leggendari fenomeni del classico Tartaro alle nostre vicende sentimentali e psicologiche: cfr. v. 984 « Acherunte *iacentem* » e v. 992 « in amore *iacentem* », per giunta nel medesimo posto, alla fine del verso.

raneamente all'orrore delle torture e dei gemiti nel Tartaro, come è stato configurato dalla superstizione popolare, e al tumultuare delle passioni che, secondo la vivida descrizione di Lucrezio, costituiscono il nostro vero ed unico Tartaro, il Tartaro terreno; cosa confermata anche dal fatto che l'aggettivo *avarus,* se da un lato allude all'*avidità* con cui l'Orco inghiotte i miseri mortali, può benissimo alludere copertamente, d'altro canto, anche all'*avidità* insita in tutte le umane passioni che, secondo il già ricordato passo di Lucrezio, costituiscono per gli uomini il vero Tartaro.

Per giunta, nel brano finale del lib. III di Lucrezio, ricorrono, alla stessa maniera che nel prologo, frasi analoghe a quelle costituenti l'allusione fatta da Virgilio a Lucrezio, in II, 490-492: a vv. 982-983 « in vita divom metus urget inanis mortalis » richiama « metus omnes » di Virgilio, a v. 983 « casumque timent quem cuique ferat fors » ricorda « inexorabile fatum » di Virgilio, sia che questo vada inteso nel significato fondamentale di *morte,* da me precedentemente sostenuto a n. 13, sia che vada inteso in quello, qui secondario, di *sorte*; e tutto il passo lucreziano dei vv. 1018-1022 è uno sviluppo dell'immagine dei *metus,* dell'*inexorabile fatum* e dello *strepitus Acherontis,* che poi ritornerà nei versi virgiliani. Dunque — si tenderebbe a concludere — nei tre versi del Mantovano è contenuta, sia pure con mitezza e finezza degne del poeta, una netta, quasi ironica critica a tutto intero il libro più irreligioso e, per ciò stesso, più significativo e più rivoluzionario (rispetto alla tradizione romana) del poema lucreziano.[15] E ciò, tanto più in quanto nell'ultimo brano di Lucrezio sopra considerato si riscontrano luoghi che appaiono anch'essi polemicamente ripresi e confutati da Virgilio nelle *Georgiche.* Per esempio, a vv. 1034-1035, c'è l'allusione alla gloria e alla possanza dell'Africano, che ora son ridotte a nulla dalla morte, c'è, in altri ter-

---

[15] Anche chi scrive ha seguìto un tempo l'opinione corrente: cfr. il mio lavoro *L'elegia III, 11 e gli atteggiamenti politici di Properzio,* Palermo, Ciuni, 1936, p. 213 nota 157. Ora, dopo più matura meditazione, gli sembra necessario ritoccare e modificare in certo senso tale credenza, limitandosi a vedere solo nel passo di Prop. II, 34, 71 una fine ritorsione, garbatamente parodistica, dei due passi virgiliani di *Ecl.* III, 70 sgg. e di *Georg.* II, 490. La posizione di Virgilio rispetto a Lucrezio gli sembra ora, invece, ben più complessa di quella di una semplice ritorsione, per quanto discreta. Già, del resto, contro l'interpretazione parodistica del passo virgiliano ha reagito, in polemica col Bellessort, il Funaioli, *L'oltretomba nell' « Eneide » di Virgilio,* Palermo, Sandron, 1924, p. 14 nota 3.

mini, il solito grande motivo che *non è il mondan romore altro ch'un fiato di vento,* motivo che appare nella poesia latina fin dai suoi primordi, con Livio Andronico (cfr. fr. 2 dell'*Aiax mastigophorus*, p. 32 Lenchantin); e proprio con una frase enniana (*Annal.*, 322, fr. 183 Valm. « e regno summo ut *famul infimus* »),[16] il poeta osserva: « *Scipiadas, belli fulmen,* Carthaginis horror, ossa dedit terrae proinde ac *famul infimus* esset ». Orbene, nel brano delle lodi dell'Italia — che, come tutti sanno, è da considerare in stretta connessione con quello delle lodi della vita rustica, in cui si trova l'allusione a Lucrezio — Virgilio riprende con ben altro spirito l'accenno agli Scipioni (II, 170), esaltandoli, invece, come campioni delle virtù militari italiche; ma, nel far ciò, riecheggia quasi *ad verbum* l'accenno lucreziano: *Scipiadas,*[17] *duros bello.* La coincidenza sembra palesare una velleità di ritorsione di Virgilio nei riguardi del suo grande predecessore, quasi una volontà di rivendicare gli Scipioni, e, in uno, tutta la gloria militare di Roma, dalla fredda irrisione dell'intransigente ed austero seguace di Epicuro; ciò pare ancora più probabile se si pensa poi che più tardi, in *Aen.* VI, 842, Virgilio è tornato a celebrare gli Scipioni, riecheggiando ancor più da vicino l'espressione lucreziana: « geminos, *duo fulmina belli, Scipiadas* ». Quindi sembrerebbe incontrovertibile che Virgilio abbia reagito in questo caso contro Lucrezio, perchè in lui s'era manifestato già quel medesimo screditamento delle glorie militari di Roma, che poi, dopo Virgilio, — e proprio come ritorsione dello spirito che anima, nella sua redazione definitiva, il luogo virgiliano delle lodi dell'Italia — si sarebbe palesato di nuovo in Properzio, quando, in III, 5, 15-16 (e cioè proprio in una elegia d'intonazione schiettamente epicurea e lucreziana), egli affermò che, nell'*oltretomba*, vinti e vincitori saranno posti alla pari.[18]

Ma dove la reazione del Virgilio georgico allo spirito che si afferma nel finale del lib. III di Lucrezio appare ancor più recisa e sembra confermare il valore di parodia antilucreziana in *Georg.* II, 490-492, è proprio nella chiusa delle *Georgiche*: dato il posto di ecce-

---

[16] E l'intento di questa coloritura enniana, che è parodistico, risulta più chiaro quando si pensi che poco prima, al v. 1025, il poeta ha addirittura citato, col medesimo spirito, un verso di Ennio (cfr. *Ann.*, 150, fr. 82 Valm.).

[17] La coincidenza non perde valore, anche se si osserva che in Lucrezio *Scipiadas* è nominativo singolare, mentre in Virgilio è accusativo plurale.

[18] Su ciò, cfr. la mia *Introduzione alle « Georgiche »*, p. 85.

zionale evidenza in cui la critica — secondo l'interpretazione più divulgata e, in fondo, più ovvia — verrebbe a trovarsi, la polemica di Virgilio contro Lucrezio, apertamente palesantesi in vari luoghi del poema, riceverebbe da quest'ultimo passo la più luminosa conferma. Nei vv. 978-1023 del lib. III Lucrezio afferma — come abbiam visto — che la concezione dell'oltretomba e specie quella del Tartaro, ove i rei sono torturati, costituisce solo un effetto superstizioso dei perturbamenti psichici indotti nell'animo nostro dalle malvage passioni, e che solo il pungolo del rimorso suscita il terrore delle pene oltremondane, quel terrore che si dilata poi in terrore della morte e avvelena la vita umana. Ciò dicendo, egli insieme viene a polemizzare contro tutti i poeti che hanno raffigurato l'oltretomba adeguando la loro fantasia alle superstizioni popolari ed ai principî morali che vi sono congiunti. Con arditi accostamenti di frasi e di immagini (su cui cfr. p. 184 nota 14) egli interpreta simbolisticamente e psicologisticamente i miti d'oltretomba: la pietra che impende sul capo di Tantalo — secondo la tradizione pindarica (*Ol.* I, vv. 90-93 Schroeder) ed euripidea (*Orest.*, 6), qui seguita da Lucrezio — simboleggia, in realtà, il nostro terrore delle sventure e della morte; gli uccelli che dilaniano Tizio sono il simbolo delle *curae* che ci affannano, e così via. Lucrezio applica, in altri termini, al ristretto campo della poesia di carattere religioso, quel medesimo processo interpretativo eminentemente disgregatore, a sfondo psicologistico e materialistico, che, sulla scorta di Epicuro, ha adottato anche riguardo al più vasto argomento dell'origine dei vari sentimenti fondamentali dell'animo umano e di tutte le interpretazioni trascendentalistiche del mondo.

Orbene, alla fine del lib. IV, Virgilio ci ha dato, con la favola di Orfeo, forse la prima grande raffigurazione poetica dell'oltretomba nella poesia latina: quelle immaginose figurazioni contro cui s'era levata la voce di Lucrezio, in nome della polemica antireligiosa, ritornano, invece, in Virgilio (IV, 467-484), sia pure rapidamente e di scorcio, e alcune son proprio comuni ai due luoghi, come Cerbero e le Furie (Lucr. III, 1011; Verg. IV, 483), per non parlare del mito di Issione, che si trova in Virgilio, a v. 484, e che buon numero di critici ed editori del *De rerum natura* hanno affermato dovesse essere menzionato anche da Lucrezio, in quella lacuna che molti hanno notata tra v. 1011 e v. 1012 per l'impossibilità di collegare la *lucis egestas* della fine del primo verso col soggetto *Tartarus* con cui si inizia il secondo.

A tal riguardo è da osservare che il Lachmann e il Bernays, ne-

ganti che ci sia la lacuna, hanno sostenuto, sulla base delle antiche edizioni, la correzione *egenus* (invece di *egestas*), concordato con *Tartarus* che segue, e il Lachmann ha creduto di poterla ribadire con la considerazione troppo razionalistica e speciosa che dire *lucis egenus* in riferimento a *Tartarus* equivarrebbe a notare, avvalendosene a scopo esornativo, una particolarità della vita di sotterra che è indiscutibile, e che non può di per sè costituire una fantasiosa immaginazione; e che quindi qui Lucrezio avrebbe giustamente posto tutto l'accento della sua argomentazione sul fatto che si raffigurava il Tartaro sotto il favoloso aspetto di un mostro « horriferos eructans faucibus aestus, *qui neque sunt usquam nec possunt esse profecto* ». Invece, secondo lui, leggere *lucis egestas* significherebbe far apparire tale qualità come una delle tante favolose stranezze escogitate dalla superstiziosa fantasia popolare, contro le quali qui Lucrezio inveisce; il che, dice il Lachmann, è assurdo, in quanto le tenebre sotterra sono una condizione di cose innegabile. Ma a questo il Giussani, che è uno dei tanti sostenitori della presenza di una lacuna, giustamente ribatte [19] che la *lucis egestas* è una caratteristica tipica attribuita dalla fantasia popolare all'Inferno, e cita al riguardo, come lo Heinze,[20] un passo di Seneca (*ep.* 24, 18): « nemo tam puer est, ut *Cerberum timeat et tenebras* (proprio nell'ordine del passo lucreziano!) ». Al che si può aggiungere che la raffigurazione del Tartaro non è da collegare indissolubilmente con quella della sepoltura: qui non si tratta della condizione dei morti che stanno sotterra, ma di quella delle anime dei malvagi che sono inghiottite dal Tartaro punitore. E noi sappiamo che in origine i regni oltremondani non furono invariabilmente concepiti come risiedenti sotterra: basti pensare che, di tale ondeggiamento della fantasia popolare, ci testimoniano alcuni grandi poeti dell'età storica, e lo stesso Virgilio, specie riguardo alla sede dei beati, ai Campi Elisi: in quanto Pindaro (*Ol.* II, 127-149) ci raffigura i Campi Elisi nelle isole fortunate, nelle *μακάρων νῆσοι*, e più tardi Orazio, nell'epodo XVI, anche se in lui il mito si trasforma nel senso che a simili Campi Elisi possono accedere anche i viventi, idealizza anche lui le isole fortunate sulla superficie terrestre, nell'estremo Occidente; invece il contemporaneo Virgilio, nel lib. VI dell'*Eneide*, porrà i Campi Elisi nell'Averno, accanto al Tartaro. Per converso, quel supplizio di Tantalo che Lucrezio, nel lib. III, e Virgilio, nel

[19] Commento cit., p. 127.
[20] Commento cit., p. 190.

lib. VI dell'*Eneide*, localizzano nel Tartaro tenebroso, e che già il lib. XI dell'*Odissea* ci aveva raffigurato nell'Ade, sia pur senza la complicazione del sasso che pende sul capo del reo, è invece raffigurato da Euripide, nel già citato passo dell'*Oreste* (vv. 5-7), come perpetuantesi nell'aria: *Τάνταλος, κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον, ἀέρι ποτᾶται.* Caso mai, a voler ovviare alla sconnessione sintattica fra vv. 1011 e 1012, si potrebbe — senza ricorrere nè alla notazione di lacune nè a correzioni del tipo di quella citata — interpretare, come ha fatto il Castiglioni,[21] *lucis egestas* come una apposizione prolettica di *Tartarus*: « la mancanza di luce, (cioè) il Tartaro che erutta dalle fauci.... ecc. ». Ma a me sembra che simile interpretazione sia un po' sforzata e forse contraria allo stile lucreziano, in cui si nota l'uso, spinto sino alla profusione, degli aggettivi esornativi,[22] ma molto di rado l'uso di un sostantivo in forma di apposizione prolettica ad un altro e col fine di determinarne il carattere: chè certo nessuno vorrà citare a tal riguardo i due primi versi del poema (*Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas, alma Venus*), dove l'uso degli appellativi, in forma di sostantivo, è pienamente giustificato dalla tecnica dell'invocazione alla divinità, qui seguita dal poeta.[23]

All'ipotesi che qui fosse da segnare una lacuna ha, del resto, nociuto in parte, secondo me, anche lo svolgimento che della questione ha fatto proprio uno dei più autorevoli ed acuti difensori dell'ipotesi medesima, cioè il Giussani. Egli infatti, nel postulare, anche mediante il riscontro con Servio, la necessità di supporre caduti a questo punto i versi alludenti al supplizio di Issione, e nel postulare insieme la necessità di segnare la lacuna tra v. 1011 e v. 1012, per l'impossibilità di trovare un nesso soddisfacente tra i due versi, non si è attenuto all'ipotesi più ovvia, che sarebbe stata quella di ritenere caduti proprio in questa lacuna i versi riguardanti Issione — come avevan fatto il Munro e il Brieger —; ma invece[24] ha affermato che questi versi

---

[21] *Appunti lucreziani*, in *Rend. Ist. Lomb.*, 1929, p. 447.

[22] Essi rappresentano un carattere di quella « abbondanza verbale », sulla quale, come sulle altre caratteristiche dello stile di Lucrezio, ha osservazioni finissime e preziose E. Bignone in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXI, *s. v.* Lucrezio, p. 591.

[23] Su di essa cfr. le capitali osservazioni di E. Norden, in *Agnostos Theos*, Lipsia, 1913, specie a pp. 349 sgg.: il carattere innografico del proemio di Lucrezio è stato posto del resto sufficientemente in rilievo da un benemerito di Lucrezio, il Diels, in *Sitzungsbr. Akad. Berl.*, 1918, p. 921 sgg.

[24] Commento cit., p. 128.

non potevano trovarsi nella lacuna tra v. 1011 e v. 1012 — *che pure egli ammette* — per la « considerazione che allora va spezzata la relazione di Cerbero, e segnatamente delle Furie, col *metus in vita poenarum pro male factis* (1012, *cioè v. 1014 Ernout, Diels, Martin*).... Insomma Cerbero, le Furie, qualche altra cosa e il Tartaro sono esseri e cose tormentanti — e così rappresentano quel *metus in vita poenarum pro male factis* — Issione è un tormentato, e sta quindi nella stessa serie di Tantalo, Tizio, Sisifo; e la lacuna per Issione credo sia da porre un verso prima, tra 1008 e 1009 (*cioè vv. 1010 e 1011 Ernout, Diels, Martin*). Quasi che fosse lecito supporre lacune a capriccio anche là dove il contesto non ce ne fa sospettare la possibilità, e quasi che la relazione di Cerbero e delle Furie col concetto espresso a v. 1014 non rimanga apparentemente spezzata — per usare la frase non molto felice del Giussani — anche senza inserire in mezzo i versi riguardanti Issione, per il semplice fatto che fra v. 1011 e v.1014 c'è di mezzo l'allusione riassuntiva di v. 1012 a tutto il Tartaro: sicchè il *metus poenarum* di v. 1014 esprime non già soltanto il significato simbolico di Cerbero e delle Furie, ma, in sintesi, quello di tutto quanto l'insieme delle fantasticherie popolari circa le pene d'oltretomba. Lo conferma proprio il passo di *Georg.* IV, 481-484, in cui la menzione solo delle Furie, di Cerbero e di Issione segue l'espressione generica « domus atque intima Leti Tartara »,[25] e insieme con essa dà a questi versi un valore di indicazione riassuntiva di tutto il Tartaro ove le anime dei rei sono torturate: chè appunto solo questi sono i versi dedicati da Virgilio, nell'episodio di Orfeo, alla fugace rappresentazione delle pene d'oltretomba. Dunque anche in Lucrezio la menzione consecutiva di Cerbero, delle Furie e del Tartaro, con la relativa delucidazione che essi rappresentano complessivamente il « metus poenarum pro male factis », può benissimo avere la medesima funzione riassuntiva;[26] e nel passo avrà potuto benissimo trovar posto la menzione di Issione come nuovo cenno, ripreso a distanza da quelli fatti precedentemente, delle più celebri punizioni, come proprio quella *qualche altra cosa* che il Giussani è costretto a postulare tra la menzione delle Furie e quella del Tartaro, senza potere supporre in che cosa dovesse consi-

---

[25] E si tenga presente che anche questa frase è di conio lucreziano, ed anzi imita proprio un'espressione del proemio del lib. III. Cfr. Lucr. III, 42: « Tartara leti ».

[26] Ciò ha ben visto il Castiglioni, op. cit., p. 447.

stere: chè poi voler distinguere, quando Lucrezio parla del Tartaro, la categoria delle cose tormentanti da quella degli esseri tormentati mi sembra un'eccessiva sottigliezza, tanto più che già precedentemente Lucrezio s'era soffermato su Tantalo, Tizio, Sisifo e le Danaidi proprio per porre in rilievo le *cose tormentanti* rispetto a questi illustri tormentati della mitologia.

Per giunta, il Giussani non s'è accorto che alla sua ipotesi, basata sulla netta distinzione fra tormentati e cose tormentanti, contraddirebbe in maniera esplicita quel passo del pseudoplatonico *Assioco* che egli giustamente ritiene (pp. 146-148) derivato dalla medesima fonte epicurea da cui qui attinge Lucrezio. Se, infatti, dobbiamo nettamente distinguere nel passo lucreziano la menzione di una categoria d'illustri tormentati dalla menzione delle cose tormentanti, per potere ascrivere la supposta menzione d'Issione proprio e soltanto alla prima categoria, il passo corrispondente dell'*Assioco*, che qui appare strettamente imparentato con quello di Lucrezio, smentisce in pieno l'ipotesi, in quanto ci nomina, fra i tormentati, esclusivamente i personaggi ricordati da Lucrezio a vv. 988-1010, prima del punto in cui il Giussani vorrebbe inserire, in continuazione, l'accenno ad Issione; il nome di Issione è taciuto: *ἐνθα χῶρος ἀσεβῶν καὶ Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς καὶ Ταντάλου δίψος καὶ Τιτύου σπλάγχνα καὶ Σισύφου πέτρος ἀνήνυτος*. Donde si ricava, prima di tutto, l'inesattezza e l'illegittimità della distinzione che il Giussani ha voluto istituire fra tormentati e cose tormentanti, in quanto proprio il passo dell'*Assioco* insiste sugli oggetti e i modi di tortura in rapporto a quegli illustri rei, e ne fa addirittura i soggetti della proposizione: le *ὑδρεῖαι* delle Danaidi, il *δίψος* di Tantalo, il *πέτρος* di Sisifo, e, non diversamente, gli *σπλάγχνα* di Tizio, in quanto qui il vocabolo indicante i visceri del reo allude, per trasposizione, agli uccelli che tali visceri rodono. E poi si ricava di qui la certezza che Lucrezio ha parafrasato, in un primo momento, il medesimo passo cui s'è ispirato l'autore dell'*Assioco*, scegliendo esclusivamente quei medesimi esempi che lì trovava, e poi ha continuato alla rinfusa, con altre allusioni a cose dell'oltretomba, fra le quali avrà potuto facilmente trovar posto l'accenno ad Issione.

Che questo, però, ci fosse, e dovesse trovar posto, con tutta probabilità, nell'evidente lacuna tra v. 1011 e v. 1012 lo dimostra in maniera irrefutabile il passo di Servio *ad Aen.* VI, 596: « Sane de his omnibus rebus mire reddit rationem Lucretius et confirmat in nostra vita esse omnia quae finguntur de inferis. Dicit namque Tityon amo-

rem esse.... *Ipse etiam Lucretius dicit* per eos, super quos iamiam casurus imminet lapis superstitiosos significari.... per eos autem qui saxum volvunt ambitum vult et repulsam significari.... *per rotam* autem ostendit negotiatores.... etc. ».[27] Ed io mi permetto di aggiungere che la riprova ce l'offre proprio il passo corrispondente del lib. IV delle *Georgiche* (vv. 481-484), senza timore che si possa tacciare di petizione di principio il mio procedimento. Infatti il luogo virgiliano, come ho già sopra notato, assume il valore di un'allusione riassuntiva alle pene del Tartaro, nella sua un po' saltuaria e disordinata menzione degli *intima Leti Tartara*, delle *Eumenides*, di Cerbero e della *Ixionii rota orbis*: parimenti, nel luogo lucreziano di III, 1011 sgg., ove è pure l'allusione riassuntiva al *Tartarus*, le determinazioni si inseguono rapidamente con la medesima funzione di riepilogo, e sono tutte (Tartaro, Furie, Cerbero) identiche a quelle del passo virgiliano, salvo la menzione di Issione. Vien dunque naturale supporre che anche nel passo di Lucrezio fosse in origine tale menzione e che essa sia caduta proprio nel posto in cui è quasi incontrovertibile dover supporre una lacuna:[28] ciò diventa poi irrefragabile mediante il ri-

[27] Contro le capziose argomentazioni del Bernays (*Rhein. Mus.*, V, p. 584), seguìto dallo Heinze (Commento cit., p. 191), per affermare che qui Servio non ha tenuto presente Lucrezio, cfr. l'esatta risposta del Giussani (p. 127). Nè mi sembra troppo persuasivo il procedimento del Castiglioni che (op. cit., p. 446) vuole eliminare la difficoltà con la semplice supposizione che « il commentatore probabilmente ricama e induce di suo sulla falsariga di concetti lucreziani e virgiliani ».

[28] E il riscontro col passo virgiliano serve anche a dimostrare che non è valida la prova addotta dal Castiglioni (op. cit., p. 446), per puntellare proprio l'unico argomento inaccettabile fra quelli del Giussani, e che è invece proprio l'unico che egli accetta, ma per farsene un'arma in pro della tesi contraria. Il Giussani, cioè, aveva ammesso la perdita dell'accenno ad Issione, ma l'aveva spostata prima di v. 1011, per porre la menzione di Issione accanto a quella di Sisifo; il Castiglioni, appunto per negare che nel passo lucreziano vi potesse essere la menzione d' Issione, osserva che caso mai essa avrebbe dovuto trovar posto accanto a quella di Sisifo, ove manca: « chè di solito appunto Sisifo ed Issione sono appaiati ». E per questo cita Verg., *Aen.*, VI, 616, dimenticando il passo, che forse gli sarebbe stato più utile, di *Georg.*, III, 39. Ora appunto il passo di *Georg.*, IV, 481-484 dimostra che non sempre la menzione d' Issione era accompagnata da quella di Sisifo: infatti, proprio in quel brano, scritto evidentemente sotto l' influsso del lib. III di Lucrezio, è ricordato Issione, mentre si tace di Sisifo. L' ipotesi della lacuna dopo v. 1011 ha avuto anche il conforto dell'autorità dell' Ernout, nella sua edizione di Lucrezio (Parigi, « Belles Lettres », 1920, vol. I, p. 129), e del Diels, nella sua fondamentale, classica revisione del testo del *De rerum natura* (Berlino, Weidmann, 1923, vol. I, p. 172).

scontro col passo di Servio, relativo a quel luogo dell'*Eneide*, ove più tardi Virgilio riprese e sviluppò non più soltanto l'ultima frase del passo di Lucrezio, ma tutti gli esempi di leggende oltremondane che il poeta della natura aveva raccolti immediatamente prima. Ne è da tacere che anche nel passo di Seneca sopra citato, che contiene un'evidente allusione a Lucrezio,[29] è ricordato il mito d'Issione, accanto a quelli di Sisifo, di Tizio, di Cerbero e del Tartaro tenebroso, e con la precisa avvertenza che essi sono originati da terrori superstiziosi: « non sum tam ineptus ut Epicuream cantilenam hoc loco persequar et dicam *vanos esse inferorum metus, nec Ixionem rota volvi nec saxum Sisyphi trudi in adversum nec ullius viscera et renasci posse cottidie et carpi*. Nemo tam puer est ut *Cerberum* timeat et *tenebras* ». Dunque, Virgilio nel comporre la favola di Orfeo, avrebbe avuto coscienza di reagire implicitamente, in tal modo, alla critica lucreziana contro le leggende d'oltretomba e avrebbe voluto dar prova di questa sua coscienza proprio nell'alludere alle pene del Tartaro: avrebbe cioè preso, con palese intenzione polemica, i versi riassuntivi con cui Lucrezio, nel lib. III, aveva ribadito la sua incredulità sdegnosa nelle favole d'oltretomba, tanto che proprio in essi aveva inserito (v. 1013) l'arcigna osservazione « qui neque sunt usquam nec possunt esse profecto ». Riprendendo le stesse immagini e quasi le stesse frasi, ma spoglie dell'incredulo commento del poeta epicureo, Virgilio le avrebbe ripetute con tutt'altro spirito, ripresentandole sotto il segno positivo della fantasia poetica, quasi rivendicandone, perciò, la legittimità e la verisimiglianza.

Non va taciuto, da ultimo, che un forte appiglio alla tesi della polemica virgiliana contro Lucrezio l'offre il fatto che le idee, i sentimenti e le frasi che si trovano ripresi da Virgilio, apparentemente in forma di ritorsione, sono tra i capitali del poema lucreziano, sì che non sono stati esposti per la prima volta solo nel lib. III, ma sono stati già ampiamente accennati sin dal lib. I.

La prima, e quindi la più solennemente impegnativa presentazione di Epicuro e della sua dottrina, quella che segue quasi immediatamente la invocazione a Venere,[30] ed apre implicitamente lo svolgi-

---

[29] Cfr. R. Heinze, Commento cit., p. 184.

[30] E ciò, senza bisogno di accettare la trasposizione di vv. 50-61 dopo v. 145, operata da molti editori di Lucrezio. In favore dell'ordine tradizionale, cfr. lo studio decisivo di F. Jacoby, *Das Prooemium des Lucretius*, in *Hermes*, 1921, pp. 1-65, che, per dimostrarne l'esattezza, si vale proprio del raffronto con la tecnica del proemio delle *Georgiche*. Ed anche tale affinità fra le due opere

mento sistematico del tema di tutta l'opera, è tramata proprio sulle appassionate affermazioni che il verbo epicureo, rivelando le vere leggi della natura, discaccia il terrore della morte, infrange le basi di ogni superstizione, fa dileguare il tenebroso fantasma delle pene d'Acheronte: vv. 62 sgg.: « Humana ante oculos foede cum vita iaceret in terris oppressa gravi sub religione.... primum Graius homo mortalis tollere [31] contra est oculos ausus primusque obsistere contra.... effringere ut arta naturae primus portarum claustra cupiret. Ergo vivida vis animi pervicit, et extra processit longe flammantia moenia mundi atque omne immensum peragravit mente animoque ». Subito dopo, a vv. 78-79, ricorre un'espressione ancor più vicina a una di quelle virgiliane del lib. II, sopra citate, di quanto non lo siano quelle analoghe del lib. III di Lucrezio: « quare religio *pedibus subiecta* vicissim opteritur » = Verg. *Georg.* II, 491-492: « atque metus omnes et inexorabile fatum *subiecit pedibus* »; onde veramente viene da pensare che nei versi virgiliani ci sia una volontaria ritorsione delle frasi lucreziane, a scopo quasi caricaturale e canzonatorio; cosa che, del resto, ci potrebbe far supporre il fatto che anche la frase *rerum cognoscere causas*, clausola d'esametro, riecheggia una clausola d'esametro lucreziana, quella di V, 1185 (« nec poterant quibus id fieret *cognoscere causis* »), cioè proprio di un brano dedicato alla mate-

---

è tutt'altro che trascurabile, perchè dimostra almeno una influenza profonda del poema lucreziano sulla tecnica di composizione delle *Georgiche*: vedremo poi, in uno studio successivo, in che senso vada accolta quest'osservazione. Sull'unità ideale del proemio lucreziano e sulla necessità di conservare l'ordine tradizionale dei versi ha scritto belle pagine anche il Castiglioni (op. cit., pp. 434-438). E contro le conclusioni del Büchner, che (*Beobachtungen über Vers und Gedankengang bei Lukrez*, in *Hermes*, Einzelschriften, Heft 1, 1936, c. IV) ha voluto sostenere che l'elogio di Epicuro nel proemio del lib. I è posteriore al resto del brano — basandosi troppo materialisticamente e meccanicamente sulla sua teoria dell'*enjambement* in Lucrezio — cfr. le ottime osservazioni di N. Terzaghi nella recensione ch'egli ha fatta del lavoro stesso del Büchner in *Mondo classico*, VIII (1938), pp. 188-189. Un'altra persistenza della vecchia tesi notomizzatrice del proemio, allo scopo di notarne le apparenti incongruenze e rivoluzionarne la compagine, è da ricercare nell' ipotesi dell' incompiutezza del proemio stesso, dubitosamente accennata dal Regenbogen (op. cit., pp. 77-79).

[31] Non vedo la ragione di sostituire, a v. 66, come fanno il Diels e il Martin, il lemma di Nonio alla lezione dei manoscritti e leggere *tendere* invece di *tollere*. Il passo del lib. II dell'*Eneide* relativo allo strazio di Cassandra è di ben altro carattere e spirito, perchè lo si possa addurre, come fa il Diels, a riprova della lezione *tendere* nel verso lucreziano.

rialistica interpretazione dei fenomeni celesti, e quindi alla critica delle credenze religiose.

Per giunta, nel lib. I di Lucrezio, poco più giù del passo già esaminato, dopo il bellissimo e così significativo episodio d'Ifigenia, culmine della polemica contro la malefica *religio*, la serie delle argomentazioni (vv. 102-126) assume proprio l'indirizzo di una critica ai *vates* che, rielaborando le leggende sull'oltretomba, contribuiscono a ribadire ed alimentare nell'animo degli uomini i terrori superstiziosi. E la parola *vates*, nella sua arcaica genericità, può indicare contemporaneamente, oltre agl'indovini veri e propri, anche i poeti, che, fingendosi ispirati dalla divinità e consci dei misteri dell'aldilà, finiscono, secondo Lucrezio, per ascriversi volontariamente nella schiera dei maghi ed indovini, o almeno per assumerne i metodi e gli atteggiamenti, secondo quella duplicità di significazione, religiosa e poetica, che conserva oggi proprio la parola *vate*, e che già il corrispondente latino *vates* palesa nettamente, almeno a partire da Ovidio (*Trist.* I, 6, 21) e da Fedro (IV, 24). La citazione di Ennio, che si trova alla fine del passo (vv. 117-126), mi sembra possa servire a confermare facilmente quest'interpretazione. Vale la pena di trascrivere il brano, per comodità della trattazione: « tutemet a nobis iam quovis tempore *vatum terriloquis victus dictis* desciscere quaeres. Quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt somnia, *quae vitae rationes vertere* possint *fortunasque tuas omnis turbare timore*! Et merito: nam *si certam finem esse viderent aerumnarum homines, aliqua ratione valerent religionibus atque minis obsistere vatum. Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas, aeternas quoniam poenas in morte timendumst. Ignoratur enim quae sit natura animai* ». Sotto forma di biasimo ai *vates* è preannunciato in pieno l'argomento del lib. III, e specie quello della sua chiusa. E il biasimo si appunta proprio contro quell'Ennio che già a n. 16 abbiam visto essere stato oggetto di altre battute polemiche nel poema lucreziano, appunto nel lib. III: contro quell'Ennio, austero rappresentante, nella poesia dei suoi *Annales*, della romanità tradizionale,[32] che, proprio per questo, sarebbe stato spesso riecheggiato, e

[32] V. E. Alfieri (op. cit., p. 87), evidentemente sulle orme di J. Vahlen, *Ueber Ennius und Lucretius*, in *Sitzungsber. Akad. Berl.*, 1896, p. 717 sgg., trova in questi versi piuttosto « l'elogio di Ennio, grande luminoso squillante », ma poi scorge « introdotta con qualche esitanza e *infine con aperta ironia*, l'apparizione di Omero ad Ennio ». Entrambi gli atteggiamenti non possono coesistere *per la contraddizion che nol consente* : noi preferiamo — per ragioni di coerenza con tutto il resto del brano — giudicare fondamentale il secondo

quindi implicitamente rivendicato, nel poema eroico di Virgilio, con uno spirito di aperta reazione alle critiche e alle parodie che egli aveva dovuto subire dalla scuola neoterica, e che avevan fatto fremere di sdegno il tradizionalista Cicerone: sì che anche quest'atteggiamento di Lucrezio lo fa apparire molto più vicino di quanto prima non si ritenesse alla grande consorteria poetica a lui contemporanea, e serve a profilarci in più armonica unità gli indirizzi culturali dell'età di Cesare, innovatrice in tutto, nonchè le correnti spirituali e letterarie che hanno determinato la formazione della personalità di Virgilio e di Orazio nella prima fase della loro attività poetica. Orbene, proprio in questo brano in cui Lucrezio ironicamente ricorda l'ingenuità dimostrata da Ennio nel volere « rerum naturam expandere dictis » (vv. 124-126), proprio sulla base delle fantasticherie esposte nel lib. XI dell'*Odissea*,[33] ricorre già (v. 120) la frase *Acherusia*

---

atteggiamento e vedere una coperta ironia anche sotto la fragorosa presentazione che il poeta fa a vv. 117-119 del suo grande predecessore. Ciò d'altro canto serve a prospettare sotto un aspetto tutto speciale la tesi di F. Cumont (*Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers*, in *Rev. de philol.*, 1920, pp. 229-240), secondo cui il simbolismo lucreziano a proposito delle pene d'oltretomba rimonterebbe al Pitagorismo,attraverso Ennio. Non è improbabile che Lucrezio abbia avuto presente Ennio : e ce lo fa intendere anche questo luogo in cui egli lo critica, proprio riguardo a tale soggetto ; ma appunto egli ha visto nei Pitagorici e in Ennio una deviazione da una giusta premessa verso false conseguenze, e perciò si affretta a far dell' ironia su di lui e ad annoverarlo fra i *vates* ciurmadori, senza che acquisti grazia presso di lui il tentativo di più profonda comprensione che si riscontra nel poeta rudino. Per tutte queste ragioni sono dolente di dover dissentire da A. Rostagni, che di recente (*La letteratura di Roma repubblicana ed augustea*, Bologna, Cappelli, 1939, pp. 210-211) ha ripreso — ma sopratutto per considerazioni di ordine linguistico e stilistico — la teoria della derivazione spirituale di Lucrezio dalla tradizione enniana.

[33] E ciò è anche un altro argomento di grande valore per ribadire la stretta connessione di questi luoghi del lib. I con quelli già esaminati del lib. III, perchè proprio il lib. XI dell'*Odissea* è stato particolarmente preso di mira da Lucrezio nella sua critica alla genesi delle leggende d' oltretomba, con cui si chiude il lib. III : basti pensare che proprio dalla contaminazione delle testimonianze pindarica ed euripidea sul mito di Tantalo con quella che di esso si trova nella *Νέκυια* è sorta — come abbiamo già veduto — la localizzazione, fatta da Lucrezio, della pena di Tantalo nel Tartaro. Non è infatti da negare che Lucrezio, nel richiamarsi al prologo degli *Annales* — ove il poeta rudino affermava (fr. 3 Valm.) che a lui « visus Homerus adesse poeta », e che quindi, dall'essersi in lui infuso lo spirito dell'antico rapsodo, egli aveva sentito nascere in sè la capacità di tutto intendere e comunicare da *vates* ai mor-

templa, e qui con ancor più sottile intendimento ed accorgimento polemico, che non nei passi del lib. III, in cui l'abbiamo prima riscontrata: in quanto, come abbiamo già accennato di sfuggita, questa frase è di conio enniano; cfr. fr. XII Vahlen dell'*Andromacha aechmalotis*: « *Acherusia templa* alta Orci ». E la critica contro Ennio è tanto più singolare e sintomatica, in quanto proprio Ennio s'era scagliato contro i « superstitiosi vates impudentesque harioli », nel brano riportato da Cicerone in *De divin.* I, 132. Lucrezio, quindi, sembra proprio voler dire che Ennio, rielaborando le favole poetiche sull'oltretomba, non si è accorto di essersi posto sul piano di quei medesimi *vates* da lui dileggiati.

Ma c'è un particolare ancor più interessante ai fini del nostro studio: in questo medesimo luogo lucreziano, a v. 123, per esprimere la concezione tipicamente enniana dello sdoppiarsi dell'anima dopo la morte (cioè della scissione, secondo la quale la vera anima subisce il destino della metempsicosi, mentre l'ombra, che ne è la promanazione, discende agl'Inferi, ed ha anche la facoltà di riapparire poi in visione ai vivi), si adopera la frase « simulacra modis pallentia miris ». Tale frase è stata ripetuta *ad verbum* ed inserita da Virgilio a v. 477 del lib. I delle *Georgiche*, proprio nel brano in cui son descritti i prodigi che preannunciarono la morte di Cesare: proprio in un brano, cioè, in cui Virgilio sembra riprendere con spirito religioso, con quello spirito che Lucrezio aborriva e tacciava di superstizioso timore, il complesso di credenze nei prodigi, nei sogni premonitori, nelle manifestazioni misteriose e tremende della volontà divina, che alimentava la fede nei *vates*, negli indovini. E si tratta inoltre di un brano, che, secondo l'interpretazione volgata delle *Georgiche*, manifesterebbe una partecipazione appassionata del poeta alle vicende politiche dell'età sua, in contrapposto alla sdegnosa ed insistente deprecazione fatta da Lucrezio delle contese civili e delle passioni che le alimentano, e di cui la prima eco si trova proprio nel passo che andiamo esaminando: cfr. Lucr. I, 41-43. Sicchè anche nel brano finale del lib. I delle *Georgiche*, non altrimenti che nel brano finale del lib. II, sarebbe da scorgere una voluta ritorsione, a sfondo parodistico, di Virgilio ai danni di Lucrezio, mediante la citazione di un verso del *De rerum natura*.

---

tali — abbia voluto inferire che quindi Ennio avesse derivato le sue idee sull'oltretomba proprio dal libro omerico che se ne occupava *ex professo*, cioè dal lib. XI dell'*Odissea*.

Tutta la parte polemica dell'esordio del poema lucreziano va poi a sfociare nei vv. 146-148, in cui, a mo' di ripresa e di conclusione — secondo la tecnica che regola con un criterio di simmetria non solo i vari libri del poema, ma addirittura i singoli episodi — [34] vien ripetuta l'affermazione basilare che «hunc.... terrorem animi tenebrasque necessest non radii solis neque lucida tela diei discutiant, sed naturae species ratioque». È proprio, ancora una volta, l'idea centrale da cui è animato tutto il lib. III, l'idea madre del poema, cui Virgilio allude nel brano di *Georg.* II, 490-492. Ed è naturale che ad essa, nel luogo lucreziano, tenga dietro immediatamente l'esposizione degli argomenti principali dei singoli libri, cioè la vera protasi del poema.[35]

Dunque, tutto quest'insieme di rapporti, che a prima vista si manifestano quasi all'evidenza come polemici, legittimerebbe l'ipotesi di un sottile tessuto di ritorsioni tramato da Virgilio contro Lucrezio, lungo tutta la compagine del poema georgico, e culminante nel lib. II — con la professione di fede nell'ideale della religiosità agreste e della poesia dei campi contro l'irreligiosità epicurea e la poesia a carattere scientifico — e nel lib. IV — con la rielaborazione delle leggende d'oltretomba, in contrapposto alla critica acerba che di questi temi poetici aveva fatta Lucrezio, come di motivi perniciosi per la saldezza morale dell'anima umana. Anzi proprio lo studio della fortuna di questi temi nei tre poeti più rappresentativi della grande poesia latina, durante la prima metà della sua storia — Ennio, Lucrezio, Virgilio — potrebbe fornirci un comodo schema dell'evoluzione della spiritualità romana nella sua più complessa e più agitata fase di arricchimento e di sviluppo, se tale studio dovesse concludere con l'interpretazione che abbiamo prospettata finora; chè apparirebbe manifesto, attraverso l'esempio più istruttivo e più acconcio, ciò che del resto è da tempo pacifico per i più: cioè che la grande poesia latina si sarebbe configurata da principio, con Ennio (nonostante che egli sia stato l'autore di scritti come il *Sota* e nonostante il suo evemerismo,

---

[34] Cfr. le fini osservazioni del Büchner, op. cit., capp. I e II, sulle ragioni che spingevano Lucrezio a tornare a distanza sopra uno stesso argomento e a riprendere in due modi diversi la medesima dimostrazione. Esse costituiscono un prezioso avviamento a comprendere ciò ch' è affermato nel testo.

[35] E perciò non si comprende come un critico così acuto, come R. Reitzenstein, abbia potuto affermare (*Nachr. v. d. Gesell. d. Wiss. zu Gött.*, 1920, pp. 83-96) — contro un benemerito dell'unità tradizionale del testo di Lucrezio, quale il Diels — che il prologo del lib. I non può essere considerato come il vero piano fondamentale dell'opera.

ma piuttosto con precipuo riferimento alla fedeltà con cui egli ha rivissuto negli *Annales* lo spirito della romanità tradizionale), secondo uno spirito di austera religiosità, sia pure in un certo senso pitagorico e non perfettamente ortodosso, che non è del tutto estraneo, del resto, al Virgilio del lib. VI dell'*Eneide*; avrebbe poi subíto, con Lucrezio, la brusca scossa di una violenta e feconda crisi di miscredenza; e sarebbe poi ritornata, col Virgilio maturo, ad un atteggiamento di religiosità ancor più intima, profonda e coerente di quella enniana. I concetti e le immagini riguardanti l'oltretomba segnerebbero, nei tre poeti, gli aspetti più appariscenti di questa tormentata parabola della spiritualità romana: il suggello ad essi impresso in principio dalla fantasia di Ennio sarebbe rimasto in Lucrezio, sia pure nella contraffazione imposta dalla polemica antireligiosa, e sarebbe poi riemerso, nella sua primitiva purezza, nel Virgilio delle *Georgiche* e dell' *Eneide*, auspice il moto di restaurazione dei valori religiosi tradizionali, di cui il Mantovano sarebbe stato ad un tempo il più suggestivo prodotto e il più autorevole banditore.

Il fenomeno più singolare e più contradittorio, in questa evoluzione di motivi e di atteggiamenti, sarebbe stato offerto poi, a breve distanza di tempo dalla grande poesia virgiliana, dall'enigmatico Properzio: questi, infatti, nella quinta elegia del lib. III, dopo aver proclamato il suo aborrimento dalla guerra — motivo che, in fondo, si può ricondurre in parte anche all'influsso lucreziano ed epicureo — e dopo aver suffragato tale suo disprezzo per la vita militare con quelle considerazioni svalutatrici della gloria delle armi, cui abbiamo fatto cenno più su, e che tradiscono all'evidenza l'origine lucreziana, ha affermato che, mentre per il momento egli si sarebbe continuato a dilettare di versi d'amore, avrebbe poi nella vecchiaia volto il suo ingegno poetico a cantare i fenomeni e i problemi della natura, con spirito nettamente epicureo, e seguendo i temi già svolti dalla fantasia di Lucrezio. È evidente che qui Properzio riprende proprio quella professione di fede poetico-scientifica che Virgilio sembra avere sconfessata in *Georg.* II, 475-494.[36] Ma d'altro canto (oltre i temi che già

---

[36] Intanto, dal confronto più approfondito che qui si stabilisce fra i motivi conduttori di quest'elegia properziana e i temi su cui sono imperniati i brani di Lucrezio e di Virgilio fin qui esaminati, trae un nuovo solido argomento la tesi ch' è alla base del mio libro *L'elegia III, 11 e gli atteggiamenti politici di Properzio*, e che a molti sarà potuta sembrare di troppo sconcertante

Virgilio, all'inizio di questo brano, aveva additati come propri della poesia scientifica di stampo epicureo) egli (vv. 39-46) ha soggiunto che suo tema prediletto sarebbe stato il problema se « sub terris sint iura deum et *tormenta nocentum.... an ficta in miseras descendit fabula gentes, et timor haud ultra quam rogus esse potest* ». E, come l'impostazione del problema è, anche in Properzio, direttamente promanante da Lucrezio, e specie dalla chiusa del lib. III del *De rerum natura*, così egli, nell'addurre esempi relativi alle pene d'oltretomba, ha citato, fra gli altri, quelli *delle Furie, di Issione,*[37] *di Sisifo,*[38] *di Tantalo, di Cerbero e di Tizio*; sì che gli unici esempi nuovi da lui addotti, quelli di v. 41 (« Alcmaeoniae furiae aut ieiunia Phinei »), si possono spiegare con la velleità di amplificazione retorica ed erudita da cui egli è spesso sovrappreso, specie quando rielabora celebri motivi di poeti più recenti; come dimostra anche l'altro esempio notevole dell'elegia III, 22, in cui egli riprende, amplificandolo ma anche contraffacendolo, il tema ch'era servito a Virgilio, nel lib. II delle *Georgiche*, per le lodi dell'Italia. Ciò tanto più appare plausibile in rapporto all'elegia III, 5, in quanto si è indotti a sospettare che Properzio abbia voluto gareggiare in erudizione mitologica proprio con Virgilio, che contemporaneamente, nel lib. VI dell'*Eneide*, riprendeva anche lui il motivo delle pene d'oltretomba, arricchendolo (a differenza di quanto aveva fatto precedentemente nel lib. IV delle

---

arditezza : cioè che l'animo del poeta umbro si palesa per lungo tempo intimamente e irriducibilmente foggiato in maniera opposta a quei sentimenti e a quelle idee che, fossero o non fossero del Virgilio georgico, erano indubbiamente patrimonio della spiritualità romana tradizionale, allora risorgente con vigore, e sagomavano l'azione ufficiale, la personalità e buona parte del programma di Augusto, specie sotto l'aspetto religioso e morale. I motivi con cui si apre l'elegia III, 5 non possono più, dunque, essere semplicisticamente ricondotti all' imitazione di *τόποι* usuali della poesia erotica dell'alessandrinismo, ma hanno una salda radice nella agitata spiritualità del tempo.

[37] E da questo luogo properziano può ricavarsi un'altra non disprezzabile riprova, fin qui sfuggita ai critici, che nel lib. III di Lucrezio, dopo v. 1011, dovesse trovarsi un'allusione alla pena di Issione. È palese infatti, che in Properzio l'allusione ad Issione fa tutt'uno con quelle a Sisifo, a Tantalo, ecc., e che le sole allusioni che il passo non ha in comune con la chiusa del lib. III di Lucrezio sono relegate nel v. 41, quasi un riempitivo che non si intreccia con l'altra serie di esempi, quella lucreziana.

[38] Gli *scopuli* del v. 42 sono infatti un'evidente allusione alla pena di Sisifo : *scopulus* nel senso di *saxum* è frequentissimo nei poeti latini, e specie in Virgilio : cfr. Phaedr. II, 6 ; Val. Fl., VI, 632 ; Stat., *Theb.* VII, 665, e sopratutto Verg., *Georg.* III, 253 ; *Aen.* IV, 445 ; VIII, 192 ; XII, 531.

Georgiche) con nuovi esempi (i Titani, Salmoneo, i Lapiti, Piritoo, Teseo, Flegias), ignoti al passo lucreziano del lib. III: e lo abbia fatto, andando a scegliere proprio esempi che Virgilio non aveva citati, e che potevano anche rappresentare una geminazione di quelli canonici, d'origine lucreziana, insieme raccolti, come, per esempio, gli *ieiunia Phinei*, affini alla *sitis* di Tantalo. Velleità entrambe (quella della gara nell'erudizione mitologica e quella delle sottili connessioni fra i singoli particolari eruditi), che sono di gusto prettamente alessandrino e neoterico, e che non debbono punto meravigliare nel callimacheo e catulliano Properzio. Ora, chi conosce l'inguaribile dilettantismo, a sfondo edonistico e decorativo, che contraddistingue l'animo e l'arte di Properzio, e che costituisce d'altro canto una delle più simpatiche attrattive della sua poesia, non può fare a meno di dubitare se qui il poeta umbro abbia voluto seguire pedissequamente la professione di fede di Lucrezio, o se, nel proporsi come tema di poesia l'oltretomba, sia pure coll'intento di farne una critica di tipo lucreziano, non abbia obbedito piuttosto alle sue invincibili propensioni per la poesia decorativa ed erudita a sfondo mitologico,[39] e non abbia quindi malamente giustapposto e ricucito insieme alla bell'e meglio l'atteggiamento critico di Lucrezio e l'atteggiamento contemplativo e poeticamente rivendicatore di Virgilio.[40] Vedremo, in seguito, quale aiuto ci possa venire dal passo di Properzio per la soluzione del problema degl'influssi lucreziani, positivi o negativi, sulle *Georgiche*; per ora resta fermo che l'elegia properziana da noi esaminata rappresenta l'ultima, più confusa espressione di quell'intreccio di motivi che segna, nell'opera dei maggiori poeti latini fino alla nascita del regime imperiale, le varie tappe del problema dell'aldilà e della conseguente evoluzione della spiritualità romana nel campo religioso. Questa, a sua volta, secondo l'opinione corrente, inquadrerebbe, in un aspetto di netta contrapposizione, l'atteggiamento assunto da Virgilio, nelle *Georgiche*, rispetto a Lucrezio ed all'etica pratica della scuola epicurea.

In lavori successivi a questo esamineremo se tali spunti lucreziani nelle *Georgiche* possano essere diversamente interpretati; per ora ci

---

[39] Tale interpretazione è stata già finemente sostenuta dal Rothstein, nel suo commento a Properzio (Weidmann, Berlino, 1924, II, 40-41).

[40] Mi esprimo, provvisoriamente, così, sempre con l'avvertenza che per ora io prospetto quelli che, secondo l'interpretazione tradizionale delle *Georgiche*, dovrebbero essere i rapporti fra Lucrezio e Virgilio, riguardo alle leggende sull'oltretomba.

interessava fissare con esattezza, fin nelle loro più lontane ripercussioni, il valore e l'estensione di tali spunti, che ci sembrano i più significativi per porre nella debita luce i rapporti fra Lucrezio e Virgilio georgico. Confidiamo che, una volta determinata l'importanza che questi luoghi hanno per lo studio dei legami vincolanti tra loro i due grandi poemi, la via per la soluzione del problema sia resa molto più agevole.

ETTORE PARATORE.

IL FRAMMENTO DI VEGOIA E IL «NOVISSIMUM SAECULUM».

Il frammento di Vegoia, che ci è conservato nelle raccolte dei Gromatici,[1] non è certo sfuggito all'attenzione degli studiosi moderni. Vi accennano, almeno di passata, storici dell'Etruria e di Roma, studiosi della religione e del diritto; e sarebbe facile enumerare una lunga bibliografia, assai doviziosa in apparenza, ma spesso scarsamente concludente o affatto inutile.[2] Mi basti ricordare, a testimonianza delle incertezze che furono sollevate, e in parte tuttora rimangono, l'opinione del Niebuhr, il quale lo considera come un frammento genuino dello scritto di un aruspice del V secolo di Roma, sicuramente tradotto dall'etrusco [3] accanto all'opinione del Mommsen, che dubita della sua autenticità; [4] e l'impressione di uno studioso di diritto, il quale parla del « singolare e terrificante frammento di Vegoia » [5] accanto a quella di uno studioso di storia delle

---

[1] Nei *Gromatici Veteres* del Lachmann, I, pp. 350-351.

[2] Si tenga presente soprattutto Wissowa, in *Roschers Lexikon*, s. v. *Vegoia*; inoltre gli storici del diritto di proprietà in Roma, dal Giraud, *Recherches sur le droit de propriété chez les Romains*, I, 1838, p. 110 sgg. e dal Beaudouin, *La limitation des fonds de terre*, 1894 (estratto dalla *N. R. H. D.*, 1893-1894), p. 15 sgg., ai più recenti; e gli studiosi della religione e delle antichità etrusche, fra cui mi basti ricordare qui il Thulin, *Die etruskische Disciplin*, I (1906), p. 44 sgg. e III (1909), p. 52 sg.; il Pettazzoni, *Studi e materiali di Storia delle religioni*, IV (1928), p. 218 sgg. e il Leopold, *ibid.*, V (1929), p. 44 sgg. Nessun aiuto possiamo ricavare dal brano (che ci è pure conservato dai Gromatici, pp. 348-350 Lachmann) « ex libris Magonis et Vegoiae auctorum », così diverso, per la forma e per il contenuto, dal nostro frammento.

[3] *Kl. hist. u. philol. Schr.*, II, p. 81 sgg.

[4] In *Schr. der röm. Feldmesser*, II (1852), p. 181, egli pone fra le manifeste falsificazioni della collezione « die naturphilosophisch-moralische Predigt der tuskischen Nymphe und Schriftstellerin Begoe ». Vedi però *Römische Chronologie*[2] (1859), p. 189 nota 372.

[5] Bonfante, *Corso*, II, 1 (1926): *La Proprietà*, p. 214.

religioni, che accenna ad una favoletta, e ne pone in rilievo gli elementi razionalistici.[6]

Fra le ricostruzioni degli etruscologi, che hanno tenuto presente il nostro frammento nel comporre il quadro delle credenze del popolo etrusco, credo sufficiente ricordare quella ch'è contenuta nel recentissimo manualetto del Pallottino.[7] Egli identifica Vegoia con la Las Vecu, la quale avrebbe ammaestrato — secondo si credeva, all'inizio della vita del popolo etrusco — Arnth Veltimna nelle dottrine agrimensorie; dottrine che sono poi strettamente connesse a quelle, pure rivelate, relative al significato dei fulmini, alla divinazione, e in genere alla disciplina sacra, ch'è fondamento di tutta la vita, e spirituale e materiale, degli Etruschi. E tutte ebbero espressione nei libri Vegonici e nei libri Tagetici, e furono gradatamente armonizzate e sistemate in un corpo, raccolta di credenze e canone del rituale, su cui si fonda la stessa pratica aruspicale in Roma.

La ricostruzione è basata su testi ben noti; ed è, nelle sue linee generali, conforme a quelle di tutti gli altri studiosi di cose etrusche. Nè credo utile riprendere la discussione relativa a punti particolari, che avrebbe interesse storico soltanto se ci fosse consentito di riconoscere con qualche sicurezza la vita e lo svolgimento del leggendario etrusco, nei suoi nuclei originari e nelle sue varietà locali, illustrando quel complesso gioco d'influenze e quella secolare attività di rielaborazione e di sistemazione che possono — e solo in qualche caso — essere intuiti meglio che dimostrati.

Chè infine, se per quanto riguarda la connessione del frammento di Vegoia col leggendario etrusco non possiamo andare più in là di pochi cenni generici e approssimativi, rimane aperta la via per determinarne l'occasione e il significato storico, considerando taluni accenni assai significativi ch'esso contiene, e quello stesso tono di predica che ha primamente insospettito il Mommsen.

***

In primo luogo sembra agevole la determinazione cronologica del frammento, ch'è legata alla menzione del secolo ottavo: « prope novissimi octavi saeculi ». Siamo ricondotti ad uno dei punti meglio noti della dottrina etrusca: grazie ad un passo di Censorino (*de die natali*, 17, 5-6), che ce ne informa con sufficiente chiarezza. E tutta-

[6] Leopold, *La religione dei Romani*, trad. Leopold-Ceconi, 1924, p. 50.

[7] Pallottino, *Gli Etruschi*, 1939, p. 46 sgg. Vedi anche Ducati, *Etruria antica* (1925), I, p. 116 sgg. e *passim*.

via, almeno per un particolare non trascurabile, l'opinione prevalente dev'essere, come ci sembra, sottoposta a revisione.

I libri rituali assegnavano, secondo l'opinione comune, al popolo etrusco una durata di dieci secoli; e fra essi l'ottavo — di cui è incerto l'inizio, ma la cui fine è fissata per l' 88 a. C. da un passo di Plutarco che dovremo esaminare attentamente — si fa corrispondere grossolanamente al secondo secolo avanti Cristo.[8] Si tratta di secoli *naturali*, come chiarisce Censorino: « initia sic poni saeculorum: quo die urbes atque civitates constituerentur, de his qui eo die nati essent eum qui diutissime vixisset die mortis suae primi saeculi modulum finire; eoque die qui essent reliqui in civitate, de his rursum eius mortem, qui longissimam egisset aetatem, finem esse saeculi secundi. Sic deinceps reliquorum tempus terminare ».

Mancando un computo convenzionale, ed essendo legata ad un dato naturale praticamente non accertabile, la durata dei secoli etruschi non soltanto era variabile, ma doveva essere accertata dagli aruspici, per via di divinazione. « Sed ea quod ignorarent homines, portenta mitti divinitus, quibus admonerentur unumquodque saeculum esse finitum. Haec portenta Etrusci pro haruspicii disciplinaeque suae peritia diligenter observata in libros rettulerunt ». Anche la teoria cronologica etrusca si ricongiunge dunque al grande patrimonio dottrinario tramandato dalle sacre scritture, accresciute ordinate ed interpretate per opera degli aruspici.

Mancano gli elementi per risolvere con sicurezza il problema (che non ha, del resto, diretta attinenza con la nostra ricerca) del perchè ai primi quattro secoli venga uniformemente attribuita la durata di cent'anni. C'interessa invece, e non è senza ragione, la straordinaria brevità del secolo nono, che, iniziatosi nell' 88, termina, secondo un'esplicita attestazione di Servio (*ad Verg. Ecl.* IX, 47), nel 44 a. C. Alla morte di Cesare, l'aruspice Vulcazio riconosceva nella cometa ch'era apparsa l'indizio della fine del nono secolo e del principio del decimo; e fu punito di morte dagli dei per aver rivelato l'arcano. « Si dovrà riconoscere — osserva in proposito il Pasquali[9] — che all'aruspice non erano ignote dottrine orientali, se si ripensa che

---

[8] Così il Pallottino, op. cit., p. 18 sg. Vedi anche Pareti, *Le origini etrusche*, I (1926), p. 21. I vari tentativi di determinare la data iniziale dell'ottavo secolo sono meramente ipotetici. La questione non ha d'altra parte importanza per la presente ricerca, bastandoci il punto di riferimento approssimativo sopra indicato.

[9] *Orazio lirico*, 1920, p. 573.

pochissimi anni più tardi Virgilio cantò l'avvento dell'era nuova con colori presi da profezie ».

E credo che il Pasquali abbia colto nel segno, anche se mi sembra prudente lasciare del tutto da parte la questione delle influenze orientali nell'egloga quarta, quando la connessione delle parole di Vulcazio con concezioni orientali può essere provata con argomenti diretti e stringenti. È forse inutile ricordare le tanto discusse affinità fra la disciplina aruspicale etrusca e le concezioni babilonesi relative alla divinazione: donde il problema sulla possibilità di influenze orientali, dirette o indirette, antichissime o relativamente tarde, sulla religione degli Etruschi.[10] Comunque esso venga risolto, si deve però osservare che alla divinazione etrusca sono del tutto estranee dottrine propriamente astrologiche; onde il responso di Vulcazio, desunto appunto dall'ispezione degli astri, non può non essere connesso con la diffusione delle dottrine dei « Caldei » nel mondo latino. E proprio perchè esso ci mostra la contaminazione della dottrina aruspicale con le dottrine astrali, che cominciavano ad essere di moda in Roma, esso ha per noi tanto interesse.

Un aruspice, un etrusco, desumeva da un prodigio che non ha alcun significato nella disciplina aruspicale, la fine del nono secolo etrusco. Ma si tratta poi di un *saeculum* etrusco o di un *saeculum* romano ? La sua fine coincide con la morte di Cesare; nè il responso di Vulcazio può essere disgiunto dall'atmosfera mistica, non certo etrusca ma romana, che accompagnava l'apparizione dell'*astrum Caesaris*. Accanto al sincretismo etrusco-caldaico, è lecito dunque desumere dalla testimonianza di Servio un adattamento della classica teoria secolare tirrena sotto l'influsso delle correnti e delle tendenze spirituali che si agitavano nella Roma di Cesare; cui nemmeno l'aruspicina poteva rimanere estranea, se non voleva rinunziare del tutto alla sua influenza, che in codesto periodo era già declinante.

Chè se poi si tenga presente anche il passo di Plutarco relativo all'interpretazione aruspicale dei prodigi che accompagnarono l'ascesa di Silla, si può riconoscere ancor più chiaramente nella dottrina secolare etrusca, non ricostruita astrattamente ma considerata nella

---

[10] Cfr. Pettazzoni, *Elementi extra-italici nella divinazione etrusca*, negli Studi Etruschi, I (1927), pp. 195-199, e Furlani, Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca, negli *Studi e materiali di Storia delle religioni*, IV (1928), pp. 243-285. Per le dottrine dei « Caldei » mi basti rimandare all'articolo del Cumont, *Fatalisme astral et religions antiques*, nella *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, N. S., III (1912), p. 513 sgg.

sua vita, nella quotidiana pratica aruspicale, la compenetrazione degli elementi dottrinari tramandati con elementi occasionali desunti dalla vita politica romana. Almeno dal secolo ottavo in poi, i testi citati ci mostrano come gli aruspici avessero lo sguardo intento, molto più che all'Etruria e ai suoi secoli, alle vicende romane, al fato di Roma.[11]

***

Conviene rammentare a questo punto che il testo su cui si basa la nostra ricostruzione della dottrina secolare etrusca — quel passo di Censorino in cui è così chiaramente prevista la durata di dieci secoli per il popolo etrusco, e indicata la durata precisa dei primi sette — è desunto da un passo di Varrone, il quale attingeva a sua volta alle storie etrusche, composte nell'ottavo secolo della nazione. Forse la sistemazione della materia, e quella limpidità e sicurezza che hanno attratto gli studiosi moderni, sono dovute all'erudito romano, o più probabilmente agli eruditi etruschi, che scrissero in epoca di poco anteriore a quella varroniana?

Certo una dottrina almeno in parte diversa da quella accolta da Varrone ci è testimoniata dal passo di Plutarco (*Sulla*, 7), cui ci è già accaduto di far cenno. La discordia fra Mario e Silla fu annunciata ai Romani da molti prodigi; e massimo questo, che dal cielo sereno s'udì un suono acuto e lamentoso di tromba, così forte che tutti ne furono atterriti. Gli aruspici (*Τυῤῥηνῶν οἱ λόγιοι*) rivelarono che il prodigio indicava la mutazione del *saeculum* [12] e la *μετακόσμησις*.

[11] Vedi anche Leopold, *Studi e materiali*, V (1929), p. 40. Che da parte romana si desse interpretazione puramente romana alle rivelazioni degli aruspici, va da sè. Così Augusto, il quale (per testimonianza di Servio, loc. cit.) riferiva nelle sue memorie il discorso di Vulcazio, avrà certamente interpretato la fine del nono e l' inizio del decimo secolo secondo quelle speranze di un rinnovamento (il quale doveva avvenire appunto *durante* il decimo secolo: vedi ultimamente Jeanmarie, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*, 1939, p. 99 sgg.) che sono a noi testimoniate nella quarta ecloga virgiliana.

[12] Non dubito che *γένος* sia qui usato come equivalente del latino *saeculum*, di cui rende abbastanza bene le diverse accezioni. Diversamente da me il Bouché-Leclercq (*Histoire de la divination*, IV, 1882, p. 96), il quale, intendendo *γένος* come razza, e attribuendo ad ognuna di esse la durata di un « grande anno », giunge a postulare la durata del mondo in otto « grandi anni », composti ognuno di dieci secoli; anzichè riconoscere la durata del grande anno etrusco in otto secoli. Sicchè la pretesa testimonianza plutarchea sulla fine dei dieci secoli etruschi nell' 88 a. Cr. è per il B. L. contraddittoria con quanto sappiamo d'altra fonte; ed egli è costretto a postularne la falsità.

Chè otto sono i secoli, e ad ognuno è fissato un certo numero di anni, che concorre a formare il corso del grande anno. E quando questo abbia fine, prodigi terrestri e celesti annunziano tosto agli esperti ch'è nata una generazione d'uomini diversa per costumi, e meno o più cara agli dei, e più o meno rispettosa dell'arte divinatoria.

È innegabile che il passo plutarcheo è, almeno per taluni riguardi, tutt'altro che esplicito; e sorge subito il sospetto che gli aruspici si sforzino di rimanere, non senza ragione, nel vago. Manca, ad esempio, l'indicazione del secolo che muore: forse l'ottavo? Così interpretano, giustamente, i moderni; ma nel testo si parla genericamente della fine del secolo, che coincide poi, a quel che sembra, con la fine dell'intero ciclo di otto secoli:

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

E tuttavia il vocabolo *μετακόσμησις*, che dovrebbe indicare il rinnovamento del grande anno, è esso stesso generico. Ma non è detto, infine, che, se la precisione sembra volutamente evitata, la stessa imprecisione non possa essere conferma della genuinità del passo.

Di questa dubita il Bouché-Leclercq (loc. cit.). « Le ton de cette déclaration n'inspire guère de confiance soit dans l'authenticité du document, soit dans la sincérité des haruspices. Les devins se montrent trop préoccupés de la figure qu'ils font dans le monde, et l'univers se renouvelle à peu de frais si le plus ou moins de crédit que rencontre la divination est un des effets les plus sensibles de pareils changements ». Il ragionamento non fa una grinza; ma mi sembrerebbe strano che un etrusco — partecipe di una civiltà così fortemente impregnata di elementi religiosi, in cui la conoscenza del fato e la disciplina sacra avevano tanta importanza —, anzi un aruspice, se ne desse il minimo pensiero. Non vedo, insomma, perchè gli aruspici non dovessero attribuire importanza preminente alla propria disciplina, e anche ai suoi ministri; nè credo necessario rammentare concezioni e stati d'animo analoghi presso altre religioni: che pur non mancherebbero.

Mi sembra opportuno, invece, ricordare il famoso giudizio di Catone — « se mirari quod non rideret haruspex, haruspicem cum vidisset » — che, se non era dimenticato dagli spiriti forti, non era certamente dimenticato dagli interessati. Chè sarei tentato di riconoscere nel grazioso ragionamento riferito da Plutarco — che talora l'arte divinatoria è onorata e ha successo, perchè la divinità manda segni puri e chiari; talora è disistimata, quando le predizioni si fanno

in gran fretta, da segni oscuri e indistinti — una risposta all'accusa, e quasi una promessa, con cui si tenta di arrestare l'iniziato discredito della disciplina etrusca.

Il passo di Plutarco ci ha conservato, dunque, non solo un documento autentico, ma un documento che sembra rispecchiare fedelmente anche il colorito peculiare ad un determinato momento storico. E, liberi da dubbi, possiamo rilevare quello che più c'importa qui: la dottrina degli *otto* secoli, nettamente affermata nel passo plutarcheo, e diversa dalla dottrina dei dieci secoli accolta da Varrone. E se quest'ultima sembra influenzata dallo schema millenaristico, che non v'è ragione di attribuire *a priori* agli Etruschi, l'attestazione di Plutarco è dunque tanto più degna d'esser presa in considerazione.[13]

Concluderemo affermando che nel passo di Plutarco è contenuta la genuina dottrina secolare etrusca ? Non mi sembra necessario giungere ad una conclusione così recisa ed esclusiva; si potrà invece supporre che ci sia conservata, in Plutarco come in Censorino, una delle varie forme che la teoria secolare degli Etruschi assunse nella sua vita storica. Se sono sospetti i dieci secoli affermati da Varrone, è certamente genuina la connessione della teoria secolare con le credenze relative al fato del popolo etrusco. E se in Plutarco sembra genuino il numero dei secoli, otto, manca però ogni accenno alle sorti degli Etruschi; e abbiamo invece un generico e imprecisato rinnovamento.

Perchè ? La risposta sembra ovvia: se l'ottavo secolo era l'ultimo, colla sua fine *finem fore nominis Etrusci*; e sarebbe finita anche l'im-

---

[13] È opportuno avvertire che l'opinione del Mommsen (*Röm. Chronologie*[2], p. 189 nota 372), secondo il quale la narrazione di Plutarco deriverebbe dallo scritto varroniano *De saeculis*, non solo non è dimostrata (chè l'attestazione di Servio, *ad Aen.*, VIII, 526 : « Varro de saeculis auditum sonum tubae de caelo dicit », è troppo generica), ma è contraddetta da un'esplicita attestazione di Suida, il quale riferendo il prodigio e le parole degli aruspici in un passo (s. v. *Σύλλας*, IV, p. 455 Adler ; cfr. *Exc. Planud.* in Boiss., *Cass. D.*, I, CXXI) che rammenta molto davvicino quello di Plutarco, indica come fonti Livio e Diodoro. Nè vedo la ragione per cui si debba ritenere apocrifa la testimonianza relativa alla rivelazione di Vulcazio (Mommsen, *ibid.*, p. 190 nota 373) ; o perchè nell' 88 si debba supporre l' inizio, anzichè la fine, del secolo ottavo, come vuole il Clemen (*Die etruskische Säkularrechnung*, negli *Studi e materiali di st. d. relig.*, IV, 1928, p. 235 sgg. ; vedi anche Id., *Die Religion der Etrusker*, 1936, p. 43. *Contra* Diehl, *Das Saeculum*, u. s. w., *Rhein. Mus.*, 1934, p. 260).

portanza degli indovini etruschi in Roma: cosa meno trascurabile di quel che noi, oggi, possiamo pensare. Gli aruspici erano costretti, dunque, a tenersi nel vago: a parlare della fine del secolo, anzichè della fine del secolo ottavo; ad accennare genericamente ad una *μετακόσμησις*; ad evitare ogni accenno al fato degli Etruschi.[14]

Se le considerazioni da noi esposte sembrano persuasive, possiamo comprendere meglio anche la sistemazione della teoria secolare testimoniataci da Varrone, che non v'è ragione di ritenere arbitraria; ma anzi desunta, così com'egli affermava, da un testo etrusco composto nell'ottavo secolo. Che sarebbe avvenuto nella nuova serie di secoli, nel periodo riserbato al fiorire di un nuovo popolo; e quale parte sarebbe toccata agli Etruschi, quale ai loro sacerdoti e indovini? Non pochi fra questi si sono posti certamente tali, o simili domande; non pochi se le sono riproposte con ansia, all'avvicinarsi della fine dell'ottavo ed ultimo secolo. E se gli aruspici plutarchei hanno trovato opportuno di velare il grande evento, esprimendolo in forma vaga, non è a dire che ad uscir d'impiccio non siano state escogitate anche altre soluzioni. Più comoda fra tutte quella di dilazionare, per dir così, il momento fatale, coll'aggiungere due secoli agli otto tradizionali, approfittando dello schema chiliastico, che cominciava proprio allora ad aver favore in Roma.

E forse dell'incertezza del momento abbiamo una preziosa testimonianza proprio nel frammento di Vegoia — chè ad esso dobbiamo finalmente ritornare —, nell'inciso già ricordato: «prope novissimi octavi saeculi». Se non si vuol vedere nel *prope* un'interpolazione, identificando per smania di uniformità la concezione testimoniata dal frammento di Vegoia con quella tramandata da Plutarco, si dovrà riconoscere nell'inciso un primo dubbio sulla teoria degli otto secoli: l'ottavo secolo non è l'ultimo, ma è *quasi* l'ultimo. Si tratta di una prudente, ancor timida riserva: che apre però la via a considerare, dopo l'ottavo, i secoli venturi.

---

[14] Può sorgere il dubbio se la dottrina degli otto secoli abbia qualche rapporto con la teoria dei *Genethliaci* testimoniata da Varrone (*de gente populi Romani*, fragm. 4 Peter), secondo cui ogni quattro secoli (440 anni) si aveva la palingenesi: «ut idem corpus et eadem anima, quae fuerint coniuncta in homine aliquando, eadem rursus redeant in coniunctionem». Contatti fra dottrine etrusche e dottrine caldaiche non mancano, come s'è visto, in questo periodo; tuttavia gli elementi di cui disponiamo non permettono, a mio vedere, alcuna sicura conclusione. Per la presunta equivalenza degli otto secoli etruschi ad 880 anni cfr. Diehl, loc. cit. E per la teoria relativa alle quattro età del mondo vedi il materiale raccolto nel citato articolo del Clemen.

***

Non basta: massimo interesse del frammento di Vegoia è in questo: ch'esso ci permette di riconoscere in un'attestazione precisa, cui si coordina senza sforzo tutta una serie di testimonianze, e aruspicali e letterarie, i costumi attribuiti al secolo ottavo. La dottrina aruspicale sulla successione dei secoli, diversi per costumi e per pietà, che conosciamo dal passo di Plutarco ha qui, almeno per un caso, sufficiente illustrazione. E questa è tale da renderci partecipi di concezioni ed inquietudini religiose ch'ebbero eco lunga e molteplice nell'ultimo periodo della repubblica romana.

Onde lascio del tutto da parte un parallelo fra il fosco quadro dei mali che sono riserbati nel nostro frammento ai violatori dei termini, e alla loro discendenza, alle messi, al popolo, e le maledizioni che sono scagliate contro gli empi in taluni passi biblici, o in altre religioni orientali; e le affinità ancor più larghe e generiche, che per certi rispetti ci appaiono veramente singolari, con le conseguenze della violazione del *tabù* presso i cosiddetti primitivi.[15] Chè per questa via ci riesce, se mai, di acquistare un esempio fra molti, in una serie dispersa nel tempo e nello spazio, anzichè una testimonianza storica, che va riferita ad un momento storico ben determinato e assai caratteristico.

Ottavo secolo: il periodo che c'interessa può essere identificato grossolanamente — dicevamo — col secondo secolo, o al più con l'inizio del primo secolo avanti Cristo. Siamo a Roma, in piena crisi della repubblica; ma all'Etruria ci riconduce così la citazione della seconda riga come la menzione del secolo: siamo in ambiente aruspicale. Ciò ha visto già il Niebuhr: ma una serie di paralleli, fra i quali ricordiamo soltanto quelli che ci sembrano più ovvi ed evidenti, con testi che risalgono appunto a quel periodo, ci dà conferma della prima determinazione, e ci permette d'intender meglio l'ambiente, le lagnanze, le aspirazioni cui il nostro frammento può essere riconnesso.

« Cum autem Juppiter terram Aetruriae sibi vindicavit, constituit iussitque metiri campos signarique agros ». Si ripresentano subito

---

[15] Mi basti rimandare al Frazer, *La tâche de Psyché*, trad. Roth, 1914, p. 67 sg. Sul carattere sacro dei confini vedi inoltre Czarnowski, *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie*, negli *Actes du Congr. Int. d'hist. des religions* (Paris, oct. 1923), I, p. 339 sgg.; sui tabù di proprietà cfr. van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, 1904, p. 183 sg.

alla memoria, per affinità di materia, i numerosi passi poetici in cui si accenna alla primitiva indivisione come a caratteristica dell'età dell'oro. Fra tutti è forse sufficiente rammentare il notissimo luogo virgiliano (*Georg.* I, 125), che ricorda abbastanza davvicino il passo citato: « Ante Jovem.... Ne signare quidem aut partire limite campum Fas erat ».[16] Ma il raccostamento s'arresta qui: del mito dell'età dell'oro non v'è cenno nel nostro frammento; e l'atmosfera è poi diversissima da quella particolare ai poeti dell'età augustea: nei quali volta a volta si evoca il ricordo della prisca età felice o si lamentano i mali della dura età contemporanea; ma non senza l'ansia o la previsione d'un rinnovamento, che s'attende in un prossimo futuro: rinnovamento che ora appare come una concreta speranza, distinta da riferimenti storici, ora è soltanto idoleggiato, nell'alone indistinto della favola poetica.[17]

Qui nulla di questo; e il ricordo dell'origine divina della terminazione è riferito solo per far rilevare maggiormente la colpa dei contemporanei. L'interesse si rivolge interamente alla « avaritia prope novissimi octavi saeculi »: quell'avidità che fa sì che gli uomini « dolo malo violabunt contingentque atque movebunt terminos ». Lo spirito è quello stesso che detta le insistenti lamentele sulle nequizie dei contemporanei, quali si ritrovano non solo in poeti e prosatori ma in politici dell'ultima repubblica e del primo impero: nelle analisi delle cause della decadenza di Roma come nelle descrizioni dei mali del secolo ferreo; esclusa la speranza d'un rinnovamento. Quadro torbido e fosco, che è d'altro canto comune al nostro frammento e ai pochi frammenti autentici di responsi aruspicali appartenenti a quel periodo a noi conservati.

E per quanto riguarda proprio l'inciso che riferiamo, come non ricordare il famoso luogo oraziano (*Carm.* II, 18, 23):

Quid quod usque proximos
Revellis agri terminos et ultra
Limites clientium
Salis avarus?

---

[16] Il raccostamento già in Bonfante, *Storia del diritto romano*[3], I, p. 170; e prima in Goethe, *De fragmento Vegoiae*, Heidelberg, 1845, p. 10. Il materiale relativo al mito dell'età dell'oro è ora raccolto in Lovejoy-Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, Baltimore, 1935, p. 23 sgg.

[17] Vedi ultimamente Manni, *La leggenda dell'età dell'oro nella politica dei Cesari*, in *Atene e Roma*, 1938, p. 108 sgg.

Dove tutto, dalla brutale violazione dei termini consacrati dalla religione, alla violazione della *fides* dovuta ai clienti, all'atto di scherno (*salis*), concorre a far risaltare la particolare odiosità dell'atto; la quale è posta, poi, in rilievo dal quadro patetico che segue (« pellitur paternos In sinu ferens deos Et uxor et vir sordidosque natos »).

Il passo oraziano richiama altri luoghi: si ricordi, ad esempio, Sallustio (*Jug.*, 41, 79): « populus militia atque inopia urgebatur.... interea parentes aut parvi liberi militum, uti quisque potentiori confinis erat, sedibus pellebantur »; si ricordi l' « ingens cupido agros continuandi »; [18] e si rilegga il nostro frammento: « sed qui (terminos) contigerit moveritque, possessionem promovendo suam, alterius minuendo.... ».

Nè è necessario ricercare se il termine *possessio* sia usato qui proprio nella sua accezione tecnico-giuridica, e ci riconduca quindi alla questione dell'agro pubblico. Chè tutte le lamentele considerate — i miseri, i soldati di Roma, scacciati dal loro poderetto; e per contro i possessi dei ricchi che si estendono, per violenza e per frode, sempre più, fino a formare vasti latifondi: quei latifondi che saranno la rovina d'Italia — ci riconducono alla lunga lotta patrizio-plebea: [19] e più particolarmente alla questione dell'agro pubblico, e alle ragioni addotte da Tiberio Gracco a sostegno della sua legge. *οἱ γὰρ πλούσιοι τῆσδε τῆς ἀνεμήτου γῆς τὴν πολλὴν καταλαβόντες.... τά δε ἀγχοῦ σφίσιν, ὅσα τε ἦν ἄλλα βραχέα πενήτων, τὰ μὲν ὠνούμενοι πειθοῖ τὰ δὲ βίᾳ λαμβάνοντες, πεδία μακρὰ ἀντὶ χωρίων ἐγεώργουν*: così Appiano (*b. c.* I, 7, 5). Ed è forse superfluo rammentare il famoso frammento di Tiberio Gracco riferito da Plutarco (*Gracchi*, 9, 4) che, almeno in un inciso — là dove si parla dei combattenti, i quali *ἄοικοι καὶ ἀνίδρυμετὰ τέκνων πλανῶνται καὶ τοι γυναικῶν* — rammenta così davvicino i versi citati d'Orazio.

Siamo dinanzi ad un motivo che, dalla politica alla poesia, e dal tempo di Tiberio Gracco a quello d'Orazio, ha avuto larga risonanza. Nè importa qui se, per chi voglia ricostruire le condizioni dell'economia agraria italiana nel secondo e nel primo secolo a. C., e impostare realisticamente il problema agrario, riesca difficile tradurre

---

[18] Liv. 34, 4, 9, in un discorso attribuito a Catone, ma probabilmente composto per intero dallo storico padovano: cfr. Malcovati, *ORF*, I, p. 22.

[19] Cfr. Cass. Hemina, *Ann.*, fragm. 17 Peter (« quicumque propter plebitatem agro publico eiecti sunt ») e Sall., *Hist.*, fragm. I 11 Maurenbrecher.

quelle lamentele in termini precisi.[20] Chè la loro importanza è altrove: è una parte del tema, sviluppato fino alla sazietà dai contemporanei, sui mali del secolo; come si riconnette a quel tema, e ha valore piuttosto sentimentale che realistico il lamento, di cui l'eco dura a lungo, sulle rovine causate dai latifondi.

Donde l'interesse del frammento di Vegoia, che ci offre quel motivo sentimentale e moralistico, per dir così, nella sua purezza: cioè nel suo nucleo religioso.

Ma non basta: anche gli altri elementi che sono svolti o accennati nel nostro frammento trovano riscontro negli scrittori già citati, o in genere nei contemporanei. Così troviamo affermato che la pena riserbata al colpevole tocca anche la sua gente, anche i frutti della terra: « celerius domus extirpabitur, gensque eius omnis interiet.... tum etiam terra a tempestatibus vel turbinibus plerumque labe movebitur, etc. ». Il concetto della solidarietà nella colpa e nella pena da parte dei discendenti del colpevole è — non occorre dirlo — largamente diffuso nel mondo antico; ma val la pena di ricordare com'esso si trovi formulato in modo non equivoco anche in un altro frammento di sicura provenienza aruspicale: « Sane non otiose fato profugum dicit Aeneam » (così nel commento serviano, *ad Aen.*, I 2), « verum ex disciplina Etruscorum. Est enim in libro qui inscribitur terrae[21]

[20] Cfr. Kromayer, *Die wirtschaftliche Entwicklung Italiens im II. und I. Jahrhundert vor Chr.*, in *Neue Jahrbücher*, I. Abt. 33 (1914), p. 145 sgg. — L'ipotesi del Piotrowicz (*Klio*, XXIII, 1930, p. 336), secondo cui le parole di Vegoia sarebbero da riconnettersi con un movimento democratico nelle città etrusche diretto ad ottenere, verso il 90 a. Cr., una riforma agraria, non mi sembra probabile. Ancor meno probabile ritengo l'ipotesi del Leopold (*Studi e materiali*, 1929, p. 47 nota 4), secondo il quale « possiamo scorgere nelle imprecazioni della ninfa un'ultima violenta protesta del partito latifondista appoggiato dagli aruspici ». Non è senza interesse cogliere un'eco lontana del motivo che abbiamo indicato in Cipriano, *ad Donatum*, 12: « divites continuantes saltibus saltus et de confinio pauperibus exclusis infinita ac sine terminis rura latius porrigentes ».

[21] Così la tradizione manoscritta, e così leggo, d'accordo col Thulin, op. cit., III, p. 2. Il Thilo, seguendo il Bergk, corregge senza necessità *terrae* in *litterae*. Non è inutile osservare come il titolo del libro ricordato da Servio sembra corrispondere assai bene al contenuto del frammento di Vegoia, così com'è identica la concezione morale attestata in questo e nel frammento serviano. Esplicita è infine, nel brano conservato dai Gromatici, la menzione della terra etrusca: « cum autem Iuppiter terram Aetruriae sibi vindicavit.... ». Sarà lecita dunque l'ipotesi che il brano che possediamo, tronco e in parte rimaneggiato, sia estratto dal libro *qui inscribitur terrae iuris Etruriae*, in cui sarebbero state riunite le rivelazioni attribuite a Tagete e quelle attribuite a Vegoia?

iuris Etruriae scriptum vocibus Tagae, eum qui genus a periuris duceret, fato extorrem et profugum esse debere». La discendenza degli spergiuri andrà raminga; quella dei violatori dei confini si estinguerà: siamo nello stesso ordine d'idee.

Sarà lecito ravvicinare ai testi etruschi — anche ai testi etruschi — i notissimi luoghi oraziani dove sono deprecate le conseguenze dei *delicta maiorum*? [22]

Fecunda culpae saecula nuptias
Primum inquinavere et genus et domus:
Hoc fonte derivata clades
In patriam populumque fluxit.

Lascio da parte ogni coincidenza, di parole o di concetti: chè tutte, ad una ad una, possono apparire generiche o non pienamente persuasive. E ne rilevo una sola: come in Orazio il contagio della colpa si diffonde, dalle case e dalle stirpi, in *patriam populumque*, così nel frammento di Vegoia all'enumerazione dei flagelli riserbati al colpevole, alla sua stirpe, alle messi, segue la frase, tronca ma non meno esplicita: «*multae dissensiones in populo*».

Basta, del resto, anche il semplice accenno; chè il motivo della *discordia* trova anch'esso riscontri in testi aruspicali: così nell'allusione a dissensi entro la classe dirigente contenuta nel *De haruspicum responso*; [23] così nella previsione di un «bellum civile ac domesticum» ricordata nelle *Catilinarie* (III 8, 19). E non è forse necessario ricordare come nell'opera di Sallustio la *discordia*, assieme all'*avaritia* (l'«avaritia octavi saeculi!») assurga all'importanza di un motivo dominante. Vero è che in Sallustio il motivo tende a presentarsi come una spiegazione razionale della decadenza di Roma, e si connette con le lamentele sulla decadenza del costume che sarebbe succeduta alla distruzione di Cartagine: tentativo d'interpretazione che ebbe larga fortuna nella storiografia antica, [24] nè manca di echi pur tra gli studiosi moderni. Se poi esso possa essere considerato come

---

[22] Cfr. *Carm.* III 6; *Epod.* VII 17; e vedi le osservazioni ardite ma suggestive dello Zielinski, *Horace et la société romaine du temps d'Auguste*, 1938, p. 50 sgg.

[23] Cic., *de har. resp.*, 19, 40: «ne per optimatium discordiam dissensionemque patribus principibusque caedes periculaque creentur auxilioque divini numinis deficiantur».

[24] Cfr. Gelzer, *Nasicas Widerspruch gegen die Zerstörung Karthagos*, in *Philologus*, 86, 1931, p. 261 sgg.

una spiegazione ragionata e coerente, o non si debba parlare, anche qui, di un motivo moralistico, che sorge da un sentimento piuttosto che da una meditazione, è cosa che dovrebbe essere chiarita mediante un'apposita indagine. Ci basti l'avervi accennato. E ritorniamo infine al frammento di Vegoia.

« Fieri haec scitote cum talia scelera committuntur »: così esso conclude. Non si tratta, evidentemente, soltanto della violazione dei confini, ma di tutte le scelleratezze proprie dell'ottavo secolo. E difatti all'ammonimento segue immediatamente l'esortazione: « propterea neque fallax neque bilinguis sis; disciplinam pone in corde tuo »: parole in cui ci è conservata almeno una traccia per integrare le lacune, e riporre il nostro frammento nel contesto primitivo. Così non par dubbio che vi fossero illustrate le conseguenze dell'aver mancato alla parola data: al quale proposito conviene rammentare non soltanto il passo di Servio che abbiamo già esaminato, ma anche l'accusa — « fidem iusque iurandum neglectum » — ricordata nel *De haruspicum responso* (17, 36). E soprattutto il testo doveva ammonire, come a me sembra, all'osservanza dell'*Etrusca disciplina*: cioè allo scrupoloso rispetto del rituale e in genere dei doveri religiosi, riconnettendosi alle lamentele sull'empietà dei contemporanei che sono così frequenti nell'ultimo periodo della repubblica romana.[25]

« Doveva ammonire »: parlo del testo originario, in cui l'accenno alla *disciplina* non poteva essere riferito se non alla disciplina etrusca. Per quanto riguarda, invece, il nostro frammento, proprio nella forma in cui ci è conservato, la cosa è un po' diversa.

Che il frammento di Vegoia è estratto, con ogni probabilità, da un testo più ampio, abbiamo già detto; ed è stato riconosciuto da tempo[26] ch'esso è fortemente compendiato, proprio verso la fine. Basterebbe a provarlo la frase tronca « multae dissensiones in populo »; e lo confermano le frasi successive a quella, che sembrano caratteristiche anche per la forma, e rammentano — così brevi e sentenziose — la fraseologia delle religioni orientali.[27]

Chi ha, del resto, qualche consuetudine col testo dei Gromatici non può esitare a riconoscere, quasi ad ogni passo, la possibilità di inter-

---

[25] Mi basti ricordare le accuse di empietà testimoniate dal *de har. resp.*, *passim*: « loca sacra et religiosa profana haberi, ludos minus diligenter factos pollutosque, sacrificia vetusta occultaque minus diligenter facta pollutaque ».

[26] Goethe, op. cit., p. 9.

[27] Cfr. Herbig, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, s. v. *Etruscan Religion* (p. 528, § 34).

polazioni, nel più ampio senso — soppressioni, inserzioni, e soprattutto rimaneggiamenti —, anche se riesce poi estremamente difficile ricostruire il testo primitivo, o rabberciare alla meglio quello a noi tramandato. Il frammento di Vegoia non fa eccezione alla regola: tutto sta, dunque, ad indicare in qual senso ed entro quali limiti esso sia stato rimaneggiato.

È ben noto come nei più tardi fra gli *auctores* l'ispirazione e il colorito cristiano vengano a sostituirsi al colorito e all'ispirazione pagani: [28] caratteristico fra tutti quel passo in cui Cristo è sostituito a Giove come iniziatore e maestro dell'arte della limitazione.[29] Così anche il nostro frammento, intatto per gran parte, e compendiato verso la fine, reca, proprio nell'ultima frase — « disciplinam pone in corde tuo » — la traccia di una tarda rielaborazione, dovuta ad un agrimensore cristiano. Chè nessuno vorrà disgiungere quelle parole, nella loro forma attuale, da un passo della Vulgata (*Prov.* 24, 32): « posui in corde meo, et exemplo didici disciplinam ».

Non è forse inutile aggiungere che il fare ancora un passo, cioè il sospettare, anzichè una parziale rielaborazione, una vera e propria falsificazione, mi sembra del tutto arbitrario.

***

Possiamo trarre ormai le nostre conclusioni. Si è investigato e discusso a sufficienza, in questi ultimi decenni, intorno agli elementi religiosi orientali od ellenistici che concorrono a formare quell'atmosfera di attesa inquieta e quelle speranze di un rinnovamento che sono caratteristiche dell'ultima età repubblicana, e costituiscono la necessaria premessa dell'opera politica e religiosa di Augusto. Il terreno da cui sorgono e in cui affondano le radici opere quali la quarta egloga virgiliana o il carme secolare sembra, almeno per questo riguardo, ormai esplorato parte a parte. Vale la pena, tuttavia, di integrare quelle indagini, risalendo al moto spirituale romano del secondo secolo, che appare per molti riguardi così strettamente connesso con quello del primo secolo avanti Cristo. Chi consideri, per citare un solo esempio, i discorsi dei politici romani di quel periodo,

---

[28] Cfr. Brugi, *Le dottrine giuridiche degli agrimensori romani*, 1897, p. 7.

[29] Pag. 362, 26 Lachmann: « Christus filius dei, per quem et pax terminationis in terra processit, et praecepit limitibus continere ».

sia che esprimano la reazione nobiliare contro l'abbandono del *mos maiorum*, sia che si riconnettano invece alla polemica antinobiliare, può riconoscere in quella enumerazione di colpe e di mali, in cui essi vedono la causa del decadere di Roma (ch'è il primo germe di quel problema che oggi si pone, quasi sempre, in termini giuridici: il problema della crisi degli istituti repubblicani) un presupposto lontano — non ellenistico nè tanto meno orientale, ma romano — che darà significato e risonanza alla risorta fiducia nel prossimo avvento d'un tempo migliore.

Il nostro saggio vuole contribuire, almeno per un punto particolare, a tale ricerca. Che gli aruspici non siano rimasti estranei al moto spirituale romano del secondo e del primo secolo, si può indurre da vari indizi, che abbiamo già esaminato. E non è inopportuno ricordare qui gli elementi di origine etrusca che entrano, secondo ogni verosimiglianza, nei giochi secolari augustei;[30] e il felice raccostamento, ch'è dovuto al Carcopino,[31] fra un passo della quarta egloga (vv. 43-44) e un frammento dell'ostentario etrusco tradotto da Tarquizio. Ricordo infine lo spunto assai suggestivo del Leopold,[32] secondo il quale i versi del carme secolare « suonano quasi come una sfida alle profezie catastrofiche degli Etruschi », e augurano ai Romani « precisamente l'opposto di quel che presagiva Vegoia ».

Chè se, in generale, il tono degli scritti che abbiamo esaminato non è lieto, le profezie degli aruspici sembrano, fra tutti, tetre e senza speranza, nè lasciano intravvedere se non presagi di rovina:

> Tum quis non artis scripta ac monumenta volutans
> Voces tristificas cartis promebat Etruscis ?

E forse nel colorito schiettamente pessimistico che informa i loro detti, noi possiamo riconoscere la parte propriamente etrusca nella grande crisi che agitò gli spiriti romani, da Scipione ad Augusto. Ricordare com'essa sembri conforme allo spirito che animò (per quel che ne conosciamo) la religione, e tutta la vita etrusca, è troppo facile, e comporta tutti i rischi dei luoghi comuni. Non una riserva ma una domanda: si può riconoscere fino a qual punto gli Etruschi, gli aruspici, abbiano mosso e guidato le correnti spirituali contem-

---

[30] Cfr. Diehl, op. cit., p. 261 sg.

[31] *Virgile et le mystère de la IVe églogue*, 1930, p. 66 sgg.; vedi anche p. 75 sg. e p. 144 sgg.

[32] *Studi e materiali*, 1929, p. 47; vedi anche p. 41.

poranee? E fino a qual punto, invece, essi si limitarono a rendersi interpreti di un sentimento diffuso e a darvi forma, contaminando e rinnovando vecchie dottrine, e tutto considerando sotto l'aspetto del triste, inevitabile fato?

Non mi sembra che le nostre conoscenze ci consentano di rispondere alla domanda. Tutto quello che possiamo affermare con sicurezza è che l'aruspicina partecipa anch'essa — e certo, volta a volta, come guida e come seguace — alle inquietudini religiose e politiche che risorgono più e più volte nel corso della crisi repubblicana, fino alle speranze messianiche, fino alla *pax* di Augusto. A quel periodo, a quelle inquietudini, e all'interpretazione che ne fu data dagli aruspici, è indissolubilmente legato il frammento di Vegoia.

LEANDRO ZANCAN.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE.

WOLFGANG SCHADEWALDT. *Iliasstudien.* — Leipzig, Hirzel, 1938.

FEDERICO TALAMINI. *Della letteratura italiana in rapporto al principio di nazionalità.* — Città di Castello, « Il solco », 1938-XVI.

M. S. P. PEPPINK. *Opera minora.* — Lugduni Batavorum, 1938.

UMBERTO MORICCA. *Orazio lirico.* — Torino, Sandron.

UMBERTO MORICCA. *Scritti latini editi ed inediti.* — Messina, D'Anna.

AUGUSTO ROSTAGNI. *La letteratura di Roma repubblicana ed augustea.* — Istituto di Studi romani, Bologna, Cappelli.

GINO FUNAIOLI. *Augusto nella poesia romana.* — R. Università di Bologna, 1938.

G. A. SAINTE-BEUVE. *Studio su Virgilio.* Traduzione e saggio introduttivo sul S.-B. di TOMMASO FIORE. — Bari, Laterza e Figli, 1939-XVII.

P. E. SANTANGELO. *Il mito della civiltà.* — Torino, Società subalpina editrice.

G. ZANNONI. *Introduzione allo studio del « Timeo ».* — Faenza, Fratelli Lega, 1938-XVI.

PLATONE. *Timeo.* Traduzione e note di G. ZANNONE. — Faenza, Fratelli Lega, 1939-XVII.

G. LAZZATI. *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino.* — Milano, Soc. Editr. « Vita e Pensiero », 1939-XVII.

VIRGILIO. *La poesia dei campi.* Scelta dalle *Bucoliche* e dalle *Georgiche* tradotte in versi italiani da PAOLO NICOSIA. — Comiso (Sicilia), « La Montanina ».

DOMENICO FEDELE. *La commedia greca nel periodo attico di mezzo.* — Reggio Calabria, Morello, 1938.

CHANDLER SHAW, PH. D. *Etruscan Perugia.* — « The Johns Hopkins Press », 1939.

LA PITICA IV DI PINDARO

INTRODUZIONE.

Questa è la più ampia e più magnifica delle odi di Pindaro: e per la sua ampiezza ed il suo carattere può dare esempio di quell'arte mirabile, fra epica e lirica, che era propria dei lirici poemetti epici di Stesicoro. Dell'epica ha l'ampiezza e la forma mitico-narrativa, gran parte dell'ode è infatti occupata dalla narrazione del mito degli Argonauti, svolto con maggiore ampiezza di quanto sia usato fare Pindaro nelle sue odi, che di solito presentano i miti in pittorici o scultorii momenti essenziali, con lirica rapidità concitata. Della lirica ha invece, oltre che il metro, le parti riflessive, gli ammonimenti personali, la stessa tecnica narrativa, che non incomincia di subito dal principio il racconto della spedizione degli Argonauti, nè lo inizia dal momento più intenso, come suole fare Omero, ma vi accenna dal fine, e poi lo riprende con un'arte piena di mistero religioso, e con ordine regressivo; chè la profezia contenuta nelle prime strofe ha luogo quando già gli Argonauti sono di ritorno; mentre poi alla quarta strofe si riprende il racconto da principio. Così pure tutto il racconto, dalla strofe quarta in poi, è più rapido e infuso qua e là di mistero di quanto non siano le narrazioni degli epici. Ci presenta di un tratto la figura di Giasone, l'uomo del fato, che giunge alla città di Pelia, ma non ci dice di subito chi è. Egli è l'uomo dal solo calzare, come ha predetto l'oracolo; ma perchè un solo calzare abbia, non è detto, chè toglierebbe il mistero della profezia; lo dirà invece il poeta epico Apollonio; il quale ci fa sapere che l'altro calzare l'aveva perduto passando un fiume.

Piena di misterioso stupore è pure l'ammirazione del popolo al veder comparire l'eroe ignoto; e tutta percorsa da un fremito lirico. Epici, ma più intensi che nell'epica, sono i discorsi; ed epica, ma più rapida, è pure l'enumerazione degli eroi che presero parte all'impresa. Anche il viaggio della nave è appena indicato in pochi quadri:

i più suggestivi. Così la passione di Medea per Giasone, di cui Apollonio narrerà con profonda e minuta psicologia tutti gli ansiosi momenti, è lasciata avvolta di mitico mistero. Nè l'impresa è esposta sino al termine, di seguito. Dopo il momento culminante, Pindaro si riprende; ragiona liricamente con sè: la via maestra della narrazione, cioè l'esposizione completa del mito, egli dice, sarebbe troppo lunga (romperebbe l'impeto lirico) ma egli sa i sentieri celati dell'arte; e riprende il racconto e tocca di un solo momento del viaggio del ritorno; quando Eufèmo, uno degli Argonauti, da una donna Lemnia, ebbe il figlio che fu capostipite della stirpe di Batto, da cui deriva Arcesila, al quale è dedicata l'ode.

Il poeta ha così occasione di ritornare al vincitore, e di esaltarlo, ed insieme ammonirlo con l'intimo tono lirico dell'ode. Il poema epico si risolve in un mirabile canto lirico, che dall'epica toglie grandezza e solennità, e dalla lirica ha vivezza, rapidità, mistero, e insieme contemporaneità: onde non si può comprendere bene la bellezza di quest'ode, se non la si immagina, quale fu, cantata da un coro, dinanzi al pubblico ammirante di tutta una città, per la vittoria di un sovrano, di cui tutta la città si esalta, in una meravigliosa fusione artistica di musica e di canto e di danza, di mistero religioso, di magnificenza epica e di esaltazione lirica, di passato mitico e di vivido presente, che si fondono in un'unica luce di gloria, in cui le eroiche imprese dell'epos e la vittoria presente, orgoglio l'une e l'altra di una sola stirpe, si scambiano palpiti e fulgurazioni di splendore e di bellezza.

Per poter comprendere bene lo svolgimento dell'ode, che nelle prime tre triadi offre qualche difficoltà, per il suo voluto mistero religioso e per la rapidità lirica, occorre analizzarne alcune parti.

L'ode è in onore di Arcesila, sovrano di Cirene, per la vittoria a Pito nella gara dei cocchi, nell'anno 462 a. Cr. E poichè questa vittoria di un sovrano è vittoria di tutta la città, e nella gloriosa tradizione della stirpe s'inserisce, tutta la stirpe sarà esaltata, e con essa la fortuna della città. Di qui la narrazione del mito degli Argonauti, alla cui impresa prese parte Eufèmo, antenato di Batto, il fondatore di Cirene, e di Arcesila, di Cirene sovrano. La mossa a colonizzare la Libia e a fondare Cirene fu data, dice Pindaro sin da principio, dallo stesso santuario dell'oracolo di Pito (di quella Pito ove Arcesila fu vincitore), spingendo Batto all'impresa. Ma tale oracolo non faceva se non rinnovare una antica profezia di Medea, nel tempo in cui si compiva la spedizione degli Argonauti;

a cui, come vedemmo, partecipò Eufèmo, l'antenato di Batto e di Arcesila. Perciò Pindaro, con lirica libertà, si pone ad esporre un episodio che starebbe alla fine della spedizione degli Argonauti, la quale poi narrerà, come dicemmo, da principio. Mentre essi sono di ritorno verso l'Ellade, giunti alla palude Tritonia, sulle coste della Tunisia, il dio Tritone, apparso loro in aspetto di un eroe, dà ad Eufèmo una zolla di terra, come simbolico invito a prendere possesso di quella regione. Eufèmo però ha fretta; deve tornare in patria; non può per ora aderire all'invito. Giunto però in patria, dovrà, per consiglio di Medea, gettare alle foci dell'Ade, presso il promontorio di Tènaro, quella sacra zolla, onde i discendenti della sua quarta generazione portino i coloni in Libia. Ma durante il tragitto per mare, i serventi del naviglio non custodirono la zolla fatale, che è dal flutto rapita nell'oceano; e l'onda la porta al lido dell'isola di Tera. Onde il corso del destino si muta, e vuole che i discendenti di Eufèmo, prima di colonizzare la Libia, debbano giungere all'isola di Tera ove è stata tratta la zolla; e non più con la quarta ma con la diciassettesima generazione compiano la colonizzazione. Così questa impresa oltremarina di civiltà e di fecondità di un popolo, la gloria della stirpe di Arcesila, appare (nella stessa difficoltà che trova a compirsi) avvolta da un fatale destino, che la rende più misteriosa e magnifica, quanto più difficile nella vicenda del Fato.

Nella diciassettesima generazione, Batto, il discendente di Eufèmo, affetto da balbuzie, andrà all'oracolo pitico, per domandare in qual modo guarirne; e l'oracolo lo inviterà a colonizzare la Libia e a fondare Cirene; impresa che riceve così nuova misteriosa e religiosa consacrazione dal destino. Questa è perciò l'occasione per Pindaro di narrare la spedizione degli Argonauti, riprendendone lo svolgimento dall'oracolo che prediceva a Pelia, il quale aveva spodestato i genitori di Giasone, di guardarsi dall'uomo di un solo calzare, cioè da Giasone stesso. Narrazione che non offre oscurità, pur nella sua rapidità impetuosa, che tempera la pacatezza epica con la concitazione lirica.

La chiusa dell'ode, dalla dodicesima strofe alla fine, liricamente trasporta gli uditori dalla pacatezza epica all'intensa vivezza del presente. L'ode è cantata per un sovrano, dinanzi a tutta la città; e per tutta la città parla il poeta al sovrano onde consigliarlo. Consigliarlo a clemenza nell'ora della gloria. Ma poichè parla ad un re, non vuole che l'ammonimento sia sfacciato; alluderà enigmaticamente, piuttosto che esplicitamente esporre. Arcesila è saggio: abbia

dunque l'arte di Edipo, nel saper interpretare gli enigmi. La quercia magnifica pur abbattuta serba la sua nobiltà; anche lungi dai poggi dove è nata. Così l'esule, se di buona stirpe, se degno, la sua nobiltà conserva; niuno glie la può togliere. E un esule vi è, caduto in disgrazia, Demofilo; il poeta l'ha conosciuto a Tebe, ora parla per lui. E la Musa dia grazia al suo messaggio. L'araldo degno, disse Omero, porta nobiltà ad ogni suo ufficio. Arcesila giunto a tanto splendore di gloria, può perdonare all'esule; anche Giove vittorioso perdonò un giorno ai Titani.

AD ARCESILA DI CIRENE VINCITORE COL CARRO.

Strofe I

Oggi conviene, mia Musa, che presso ad un uomo a me caro,
ad Arcesila tu sosti, al re di Cirene famosa
per veloci polledri; onde, a lui che trionfa, di canti,
Musa, tu susciti debita un'aura dolcissima
sacra ai figli di Leto ed a Pito,
dove la vergine, assisa alle aquile d'oro
di Giove vicina,[1] predisse
— nè Apollo era lungi — che Batto
nella Libia feconda verrebbe a fondar nuova stirpe;
onde su un poggio candente, che lungi risplende, di Tera
l'isola sacra lasciando, fondata egli avrebbe una nobile,
gloriosa per cocchi, città.[2]

Antistrofe I

Ravviverebbe così, dopo dieci e sette progenie,
la profezia che la figlia di Eèta[3] in Tera predisse,
la regina dei Colchi, dal labbro immortale, a Giasone:
« Udite, o figli magnanimi di Numi e di eroi,
da questa terra dai flutti del mare
tutto d'intorno ricinta », essa disse, « vi attesto
che la vergine Libia,[4]

---

[1] La sacerdotessa di Apollo in Pito.

[2] Cirene, che sorge appunto su di un poggio candente.

[3] Medea.

[4] Libia, qui, come altrove in Pindaro, è la Ninfa da cui prende nome la regione.

la figlia d'Epafo, un giorno
sorger farà di città fra gli uomini tutti fiorente
un pollone fecondo, che sempre rigogli, e che surga
nella contrada ch'è sacra a Giove Ammone. I guizzanti
delfini fra l'onde mutando

Epodo I

per i veloci destrieri, e per remi le redini,[5]
guideran carri fulminei al par di procelle.
E come questo presagio promette, di grandi città
sarà Tera feconda, compiendo l'augurio
che sulla bocca del lago Tritonio,
dalla prora scendendo, Eufèmo accolse da un dio
d'uomo in aspetto,[6] che un dono di zolla ospitale gli offerse,
e a lui scrosciare propizio fe' il rombo di un tuono il Cronìde.

Strofe II

Giunse allorquando già l'ancora che ha bronzea mascella — la redine
d'Argo veloce — al naviglio
sospendevano;[7] ch'essi di vaste contrade sui dossi
solitari, lasciato per mio consiglio l'Oceano,
dodici giorni la nave avean tragittata. Solingo
allora il Nume ci apparve; d'un uomo l'aspetto
egli aveva magnanimo, in volto splendente; parole
a noi rivolse d'amico
qual dir sogliono i buoni che gli ospiti invitino a mensa.

Antistrofe II

Ma di restar ci contese la cura presente, la brama
del soave ritorno.
Disse che Eurìpilo egli era, il figlio del Nume immortale

---

[5] Cioè, i fondatori di Cirene, originari dall'isola di Tera, da naviganti si faranno cittadini di una città gloriosa per i suoi polledri.

[6] Il dio Tritone, prendendo l'aspetto di un mortale, Eurìpilo, figlio di Posidone e di Europa, la figlia di Titio, come sarà detto poi, porge ad Eufèmo, uno degli Argonauti e capostipite della stirpe di Arcesìla, una zolla di terra, per offrirgli simbolicamente il possesso della sua regione, che i discendenti di Eufèmo dovranno colonizzare.

[7] Gli Argonauti.

scotitor della terra: ci scorse partenti; onde tosto
con la destra una zolla ghermita, la porse, ospitale
dono che il primo gli occorse, nè Eufèmo rifiuto
a lui oppose. Balzando alla proda, la destra alla destra
porse; e la zolla divina
prese: ma so che, inghiottita dal gorgo sonante, poi cadde

Epodo II

giù dal naviglio, rapita dai flutti ondosi del mare.
E pure spesso ammonito avevo i serventi, che l'opre
curan per noi, di guardarla; ma i cuori lor n'ebbero oblio.
Ed or scagliato l'ha il flutto
presso quest'isola il germe immortale di Libia,
dalle vostre contrade lontano, prima del tempo.
Chè alla sacra sua patria di Tènaro Eufèmo tornando,
se alle foci dell'Ade[8] gettata l'avesse, il regale
di Posìdone figlio, il dio dei corsieri, e d'Europa,
figlia di Titio — che al giorno lo diè del Cefiso alle prode —

Strofe III

al fior della quarta progenie,
conquisa avrebbe l'immensa contrada coi Danai. Da Sparta,
la regale contrada, li veggo partire,
dal seno d'Argo li scorgo partir, da Micene.
Ora di femina estranea trovare nei letti una stirpe
egli dovrà gloriosa fra tutte, che giunta
a quest'isola, a luce darà, col favor degli Olimpii,
il signore dei piani adombrati da nugoli foschi.[9]
E lui, dal tempio che d'oro risplende, Apollo coi detti
ammonirà preveggenti

Antistrofe III

— quando al sacello di Pito egli scenda —
di guidar grandi schiere su navi al fecondo niliaco
sacro precinto di Giove». Così di Medea
via dal labbro balzâr i presagi. Stupiti,

[8] A Tènaro gli Elleni ponevano una delle bocche dell'Ade.

[9] Batto, signore dei piani di Libia, la regione dal cielo nebuloso, perchè ricca di piogge, rispetto alle altre parti dell'Africa.

stettero immoti gli eroi semidei, udendo il profondo
preveggente consiglio. E te, o figlio felice
di Polimnesto,[10] te l'Ape di Delfo,[11] per questo presagio,
con augurio spontaneo esaltò. E ben essa tre volte
ti salutò di Cirene sovrano, prefisso dai Fati,
quando chiedevi il riscatto

Epodo III

dagli Olimpii bramato per l'aspra tua voce.[12]
E rigoglia pur ora, ottavo germoglio, Arcesìla,
come di bocci purpurei nel dolce suo fior primavera,
nella tua stirpe. Ed Apollo e Pito la gloria
nella gara dei cocchi gli porsero
fra le genti vicine. E sacrarlo or io voglio alle Muse
insiem col vello dai bioccoli d'oro.[13] Chè allora,
quando varcarono a Colco i Minii, la quercia
di loro gloria balzò fra tutti gagliarda.

Strofe IV

Della gesta marina qual colseli inizio? Qual fascino
di bel periglio li strinse con chiovi adamàntini? A Pelia
era fatale perire per mano dei nobili Eòlidi,
e per lor arti invincibili.
Ed un presagio a lui venne — che il cuore suo scaltro aggelò —
della madre di tutti frondosa
dall'umbilìco: [14] guardarsi
sopra ogni cosa dall'uomo di un solo calzare: [15]
quando di Jolco gloriosa ai piani fulgenti di luce
dai suoi montani recessi scendesse,

---

10 Batto.

11 L'Ape (*Μέλισσα*) di Delfo è la sacerdotessa di Apollo, secondo l'espressione usata nel culto.

12 Batto era andato all'oracolo di Pito, a chiedere quale rimedio poteva trovare per la balbuzie (Batto in greco vuol dire balbuziente); e la profetessa gli predisse che sarebbe stato fondatore di Cirene. Arcesìla è, come è detto dopo, figlio dell'ottava generazione dopo Batto, suo capostipite.

13 Cioè, come partecipe della gloriosa impresa degli Argonauti.

14 Dall'oracolo di Delfo che la tradizione voleva fosse nel centro della terra, cioè nell'umbilìco della madre di tutti frondosa.

15 Giasone che, come vedremo, sarebbe venuto da Pelia, a richiedere il regno da lui usurpato ai suoi padri.

ANTISTROFE IV

o cittadino o straniero. Or dunque, col volger degli anni,
palleggiando due lance egli giunse, il mirabile eroe.
Consüeta ai Magnesii cingevagli i fianchi una veste,
e le sue membra bellissime
gli modellava: ed a lui una pelle di pardo le piogge
abbrividenti schermiva. Nè i ricci
fulgidi delle sue chiome
eran, dal ferro mietuti, disparsi; ma tutto
gl'irradïavano flavi il dosso di luce. D'un tratto
giunse, e del cuore suo intrepido a prova,

EPODO IV

levossi fiero nell'àgora folta di popolo. Niuno
lo conoscea. Della torma ammirante, al vicino alcun disse:
« Pur non è Apollo costui; non è dal carro di bronzo
di Afrodite lo sposo! [16] Ed è fama che in Nasso, la fulgida,
rapì la morte i due figli
d'Ifidamìa; sì, te Oto, e te pure, intrepido cuore,
Efiàlte. E ancor te lo strale di Artèmide,
dall'invitta faretra balzando,
Titio, fulmineo, miètè. Onde ognun dei mortali
volga ad amor non contesi la brama » [17]

STROFE IV

Così fra loro volgevano i detti. A gran fretta,
dalle mule sue tratto, sul carro fulgente, ecco Pelia
giunse. E ben tosto stupì; chè il calzar del Fato
al piede destro soletto scorgeva. Ma pure
gittò nel fondo del cuore il terrore; gli disse:
« Quale contrada, straniero, tua patria tu vanti? Qual femina
fra quante nutre la terra
alla luce ti diede, orsù dimmi, dal ventre canuto? [18]
D'obbrobrïosa menzogna il tuo dir non macchiando, rispondi ».

---

[16] Ares, il Dio della guerra. Giasone, bellissimo e fortissimo, pare agli ammiranti un dio o uno degli antichi eroi.

[17] Titio fu ucciso da Artèmide, perchè volse le sue brame verso la dea Latona.

[18] Detto per dispregio.

ANTISTROFE V

Ardimentoso in suo cuore, ma dolce parlando, Giasone
a lui rispose: « Or tu sappi che a me fu maestro Chirone.
Giungo dall'antro montano, da Càricle e Fìlira;
là del Centauro le pure fanciulle mi crebbero.
Giammai macchiando il mio cuore con atto o parola
vituperose, vent'anni compii. Ed or reduce giungo
alla casa paterna,
a richieder l'antico regale poter di mio padre,
contro il destino usurpato, che Giove diè d'Eolo ai figli.

EPODO V

Ben so che Pelia, il protervo, obbedendo al suo perfido cuore,
lo ghermì vïolento a' miei padri, di questa contrada
giusti primi sovrani.
Essi, appena ch'io giunsi alla luce,
la perfidia temendo del vïolento sovrano,
qual per funereo lutto, adombrâr di mestizia la casa;
e tra compianti di femine,
entro purpuree fasce, di furto, la fuga affidando alla notte,
ad allevare mi diedero al figlio di Crono, Chirone.

STROFE VI

Or vi son note le vette di questi discorsi.
Ove son dei miei avi dai bianchi corsieri le case?
Nobili miei cittadini, a me le mostrate. A mia patria,
non ad estrania contrada, io giungo figliuolo di Esone,
Avea costume la fiera divina chiamarmi Giasone ».
Disse così; come giunse del padre
lo riconobbero gli occhi;
e dalle palpebre annose gocciarono lagrime fitte,
dolce fremendogli in cuore la gioia, chè su ogni mortale
vedea bellissimo il figlio.

ANTISTROFE VI

Giunsero al suon della fama entrambi i fratelli:
lasciando il fonte Iperìde, Ferete, ed Amìntane
da Messena; ed Admeto e Melampo accorsero lieti

di fare onore al cugino. A mensa ospitale Giasone,
con amorosi discorsi, gli accolse, con doni graditi,
come accogliere gli ospiti è giusto.
E cinque giorni protrasse,
cinque notti continue, la piena letizia; mietendo
del divin fior della vita la gioia serena. Nel sesto
gravi consigli lor schiuse;

Epodo VI

consci facendoli d'ogni disegno,
sin dall'origine prima. Ed essi assentirono. Tosto
balzò con loro dai seggi: alla reggia di Pelia essi vennero,
e vi irruppero in torma. Li udì
il figliuolo di Tiro dai riccioli belli; ed incontro
si fece loro. Giasone, con blanda voce stillando
miti parole, il plinto gittò di saggi discorsi:
« Son dei mortali le menti più pronte,

Strofe VII

di Posidòne Petreo o figliuolo, a lodare
più che giustizia dolosi guadagni, movendo
della crapula all'aspro domani.
Pure a me ed a te più conviene, a giustizia
componendo gli sdegni, intesser felice futuro.
E parlo a te che ben sai:
sai che una femina sola a Cretèo
e a Salmonèo di gran cuore fu madre.
Terzi virgulti cresciuti da loro,
l'aurea possanza veggiamo del sole divino. Le dee
che i fati reggon lo sguardo distornano, l'onta a celare,
quando dai nati di un ceppo conflagrano bieche contese.

Antistrofe VII

Con bronzee spade e zagaglie a noi di spartire
non conviene degli avi il retaggio glorioso.
Lascio a te dunque le greggi di agnelle,
i fulvi armenti di bovi ancor lascio, ed i campi
tutti che ai miei genitori carpiti ti godi, impinguando

le tue ricchezze. Non gràvami
che a dismisura di tali dovizie
la tua casa a rigoglio si accresca.
Ma lo scettro regale, ma il trono
su cui il figlio di Crèteo sedendo guidava a giustizia
il cavaliere suo popolo, un giorno, tu questo a me rendi,
senza contesa, evitando ancor sorgan comuni sventure».

EPODO VII

Disse così: pur pacato, rispose a lui Pelia:
«Tale io sarò; ma già grevi mi opprimono gli anni canuti,
e per te turge di linfe il fior dell'età. Tu sottrarmi,
tu, dalla collera puoi degli Inferi irati. M'impone
Frisso che l'anima sua, andando ai palagi di Eèta,
riconduca, ed il vello dai morbidi biocchi rapito,
su cui dai flutti del mare fu salvo,

STROFE VIII

della matrigna sua empissima illeso dall'armi nimiche.
Questo giungendomi annunzia un sogno mirabile. Tosto
chiedo a Castàlia [19] un responso,
se a lui fede prestare io debbo: un naviglio
d'allestire al più presto m'incìta, a compire l'impresa.
Tu questa gesta or mi adempi: e ti giuro che il regno,
giuro che il trono ti lascio: ci sia testimone ad entrambi
il giuramento più saldo, per Giove a noi avo comune».
Strinsero fede a quel patto. Di là si partirono entrambi.
E tosto allora Giasone

ANTISTROFE VIII

spediva araldi che a tutti bandisser, per ogni contrada,
la novissima gesta. E tre figli invincibili in guerra
tosto di Giove Cronìde
allor vennero, nati da Alcmena e da Leda
dalle ciglia stellanti; e due eroi dal ciuffo guerriero,
figli del Nume che squassa la terra,[20] d'onore campioni,

[19] All'oracolo di Delfo.
[20] Posidone.

venner da Pilo, dai gioghi di Tènaro; e giunse a sue vette,
Periclimène possente ed Eufèmo, allor vostra gloria.
Venne anche il padre dei canti, Orfeo, d'Apollo figliuolo,
modulator della cetra.

Epodo VIII

Alla magnanima prova Ermete, dall'aurea verga,
due suoi figli mandò,
Echïòne ed Erìto, gagliardi polloni.
Tosto giungeste fulminei
voi due possenti che sede avete sui poggi Pangei,
Calai e Zeto, frementi dell'ali di porpora i dossi,
che, lieto in cuore, dei venti il sovrano
Borëa, armò per la gesta. E agli eroi semidei
Era invincibile brama accese dolcissima in petto

Strofe IX

d'Argo, il naviglio divino;
onde, addietro rimasto, alla madre sua appresso, nessuno
lasciar volesse la vita lontano sfiorir da perigli;
ma, pure a prezzo di morte, trovare bellissimo farmaco,
con i lor coetanei, a sanare la brama di gloria.
Di naviganti tal fiore
come a Jolco approdò, ne fece rassegna Giasone,
nobili lodi porgendo. E Mopso, il sacro veggente
che sa il vol degli uccelli e il futuro predice in responsi,
con buon augurio salire gli fe' sul naviglio.
E poi che sopra dei rostri levarono l'ancora,

Antistrofe IX

d'oro una coppa innalzando,
sopra la poppa Giasone invocò, fra tutti gli Olimpii,
il dio che i fulmini scaglia; invocò de' flutti e de' venti
le impetüose divine possanze, e le notti, e le vie
dell'oceàno, e le albàsie propizie, ed i lieti ritorni.
Fra le nubi echeggiante,
a lui rispose da l'alto la romba propizia di un tuono;
e a lo scrosciar della folgore eruppero rutili raggi.

Del Nume al segno propizio, gli eroi un profondo respiro
trassero; e ad essi il veggente impose che ai remi
arditi dessero mano, con dolce speranza.

Epodo IX

Senza posa il remeggio seguì dalle palme veloci.
E dai soffi di Noto sospinti,
dell'inospite mare[21] alle fauci essi giunsero; ed ivi
fondâr un sacro precinto al Nume del mar, Posidòne.
Fulva una mandria di tori di Tracia pur v'era, e un altare
di recente costrutto, lapìdeo. Bramosi
di affrontare il supremo periglio, al re delle navi

Strofe X

volser preghiera che all'urto concesso lor fosse sfuggire
delle due rupi che incontro si cozzano orrende;[22] chè vive
erano entrambe, e balzavansi incontro veloci
ancor più che le schiere rombanti dei venti.
Ma degli eroi semidei l'impresa marina lor fine
allora pose. Ed al Fasi indi vennero; dove
i negri Colchi ed Eèta in lotta affrontarono. Cìpride,
la dea dai dardi fulminei di brama, dall'alto d'Olimpo,
ai quattro raggi attaccò di una ruota l'uccello deliro,

Antistrofe X

la torquilla dall'ali screziate;[23] ed allora essa apprese
a Giasone, all'Esònide accorto, gl'incanti possenti
ed i fascini ond'egli nel cuor di Medea
dei genitori il pudico rispetto spengesse.
Onde, nel cuore suo ardente di brama, fascinatrice
l'Ellade, coi flagelli di Persüasione,

---

[21] Il Ponto Eusino, ora Mar Nero, detto prima Axenios, cioè inospitale.

[22] Le due rupi, che erano vive, secondo l'immaginazione dei naviganti, e cozzavano fra loro, dette perciò le Simplegadi (le cozzanti). Secondo la leggenda, dopo il passaggio degli Argonauti cessarono di cozzare fra loro.

[23] Per gli incanti d'amore si usava una ruota a cui era attaccato l'uccello torquilla o verticollo, e la si faceva rotare; esso volgendo il collo chiamava l'amante all'amato. Cìpride con questo incanto affascinò Medea, la figlia di Eeta, la maga che diede a Giasone i mezzi di compiere l'impresa.

la domasse. E tosto essa gli apprese del padre
come compire i cimenti: e farmachi a unguenti mescendo,
gli diede antidoti contro le piaghe tremende. D'unire

Epodo X

si promiser dolcissime nozze.
Ed ecco Eeta nel mezzo piantò
l'adamàntino aratro, ed i bovi
che dalle froge soffiavano fulve la rutila vampa del fuoco.
E al mutar dei gran passi,
di sotto l'ugne di bronzo sonanti, rombava la terra.
Li piegò sotto il giogo, nel mezzo traendoli, solo.
Dritto, d'un cubito fondo, dischiuse indi un solco, alla terra
pingue di glebe il dosso fendendo.
Disse così: « Questa impresa
dei navigli il sovrano [24] mi compia,
e seco il fulvido vello trarrà

Strofe XI

tutto di bioccoli d'oro fiammante ».
Tosto, a tali parole, la veste di croco Giasone
gittò, fidando nel dio; e alla gesta si apprese.
Dalle vampe del fuoco illese rimaser le membra,
per la maga straniera sovrana dei farmachi. Trasse
dritto l'aratro, dei tori domò le cervici
a servaggio del giogo, vibrando
all'immane possanza dei fianchi il pungolo amaro:
e tutto schiuse l'eroe l'impostogli solco.
Tal gagliardia mirando, pur muto, nel fondo del cuore,

Antistrofe XI

gemette Eeta. E i compagni a l'eroe
teser le mani ammirando, fiorenti gli cinser corone,
alte parole volgendo d'encomii. Del Sole
tosto il mirabile figlio gli apprese il vello fulgente
dove divelto l'avesse la spada di Frisso; fidente
entro in suo cuore che mai compire potrebbe

[24] Giasone.

tale cimento. Il vello giaceva,
fulgido, dentro una forra; d'un drago le orrende mascelle
lo tenevan che in lungo ed in largo più grande
era di un vasto naviglio che ha remi cinquanta, costrutto

Epodo XI

dai duri colpi dell'asce d'acciaro. —
Al mio ritorno la strada maestra sarebbemi tarda: [25]
e l'ora incalza: ben so
breve un sentiero; chè a molti,
per il mio genio, dell'arte so apprender le vie. —
Il dragone dal dorso gaietto, dagli occhi cerulei,
Giasone spense, con l'arti sue accorte,
o Arcesìla; e rapì,
con il suo assenso, Medea — la morte di Pèlia.[26] —
Nelle plaghe oceanie, tra i flutti cerulei del mare purpureo,[27]
si mescêr delle femine Lemnie, dei maschi omicide,
con la stirpe; e là pur nelle gare diêr prova stupenda
delle valide membra, del pallio per cogliere il premio;

Strofe XII

e si uniron nei letti. Nei solchi stranieri, in quel giorno
e in quelle notti, il germe del raggio promesso dai Fati
di vostra gloria fu accolto.[28]
Chè allor piantata, di Eufèmo
la progenie negli anni venturi poi sempre fiorì.
E nei costumi spartani tempratisi,
all'isola trasser coloni
che aveva Bellissima nome.[29] Donde Febo, il Latoide,
a voi i campi di Libia prescrisse di render fecondi,
col sacro onore dei Numi; e Cirene divina

---

[25] Per dare carattere lirico al suo poemetto, Pindaro si riprende e si pone a parlare con se stesso. Vuole abbreviare il racconto: conosce un sentiero più rapido della via maestra, cioè della narrazione minuta.

[26] Medea è detta «la morte di Pelia», perchè fu causa dell'uccisione di Pèlia.

[27] Il Mar Rosso.

[28] Le femmine Lemnie avevano ucciso gli sposi; con esse si unirono gli Argonauti; ed Eufèmo da una di esse ebbe Leucofane che fu progenitore della stirpe di Batto, il fondatore di Cirene.

[29] Callista (Bellissima), nome antico di Tera.

ANTISTROFE XII

dal trono d'oro, trovando le vie dei prudenti consigli,
regger ti diede. Or d'Edipo la sapïenza tu apprendi.[30]
Se con tagliente bipenne
di grande quercia i gagliardi
rami recidi, e deturpi la sua mirabil bellezza,
isterilita, di sè ancora rende
fiera testimonianza,
s'essa alfine divampi d'inverno pur anco nel fuoco,
o, sovrana, di reggia fra erette colonne, essa regga
a gran travaglio, divelta ai poggi nativi.

EPODO XII

Medico sei il più acconcio, qual l'ora presente richiede.
Stende su te la sua luce Peane Apollo che sana.
Lieve accostando la mano,
molcire occorre la piaga;
chè la città sconquassare è facile pure agli stolti:
ma far che salda ancor regga sul plinto è ben l'opra
di assai ardua fatica; se, a un tratto,
a governar pei sovrani non venga un Nume il timone.
Per te di grazia suprema
questo destino s'intesse: or tu ardisci
ogni tua cura di porre a render felice Cirene.

STROFE XIII

E fra i detti di Omero pur questo nel cuore
tu riponi pensoso: [31] egli disse che nobile araldo
ognor accresce mirabile pregio a ogni gesta.
E ancor di un buono messaggio la Musa si gloria.
Ed or Cirene, or di Batto fra tutte gloriosa la casa,
sa quanto in cuore Demòfilo è giusto.
Egli fra i giovani è giovane;
e dei consigli nell'ora egli è saggio vegliardo

[30] Ora Pindaro, come dicemmo nell'introduzione dell'ode, prende a consigliare Arcesìla di riconciliarsi con Demòfilo (di cui fa le lodi), come Giove perdonò ai Titani.

[31] Vedi OMERO, *Iliade*, XV, 207.

di cento anni di vita; disfronda
d'ogni parvente suo onore la lingua maledica; apprende
ad odïare protervo l'orgoglio.

Antistrofe XIII

Egli ai buoni non volge rissose contese.
Di niuna cosa il fine egli uggioso protrae; chè fulmineo
d'occasïone propizia l'istante va colto,
in ogni impresa; e Demòfilo bene lo sa; qual ministro
saggio la segue, non già qual servo infido la fugge.
Nulla più, dicono, è triste, che il bene
qual sia sapere ed il piede
doverne lungi tener, contro voglia. Egli è Atlante
che contro il cielo combatte; alla patria
lungi, ai suoi beni: ma pure ancor Giove immortale i Titani
sciolse. Si placano i venti col tempo,

Epodo XIII

e mutar giova le vele. Or egli fa voti che, a lungo
il crudo mal sopportato, concesso gli sia rivedere
la casa sua; che d'Apollo dappresso a la fonte,
di giovinezza alle gioie sovente, fra lieti conviti,
possa effondere il cuore; e la cetera bella
serenamente toccar fra armonïosi poeti;
a niuno offesa recando,
dei cittadini da niuno offeso egli stesso. Ed allora
potrà dire, Arcesìla, qual fonte,
venuto a Tebe ospitale,[32] trovò di canti divini.

Ettore Bignone.

---

[32] A. Tebe, la patria di Pindaro, che ivi lo conobbe e gli promise l'aiuto dei suoi canti.

INDICE DELL'ANNATA.

ARTICOLI.

L. A. Stella. Euripide lirico. I . . . . . Pagg. 3-39
Q. Cataudella. Intorno al frammento di Euripide 911 N.² e all'«Archelao» 41-46
E. Selva. Schiller traduttore di Virgilio 47-67
E. Bignone. Saggio sui «Satiri segugi» di Sofocle 77-91
M. Untersteiner. Il concetto di *δαίμων* in Omero 93-134
E. Aguglia. Giovenale e la critica recente 135-151
G. Lazzati. Il «De natura deorum» fonte del «De testimonio animae» di Tertulliano? 153-166
A. Pagliaro. Xvarənah e imperium 171-176
E. Paratore. Spunti lucreziani nelle «Georgiche» 177-202
L. Zancan. Il frammento di Vegoia e il «Novissimum saeculum» . 203-219

POESIA.

L. Moricca. L'attaccabottoni (Horat., *Sat.*, I, 9) . . . . Pagg. 69-72
E. Bignone. La Pitica IV di Pindaro 221-237

RECENSIONI.

M. Untersteiner a D. M. Robinson, Pindar a Poet of eternal Ideas . . . . . Pagg. 73-75
S. Mariotti a Q. Ficari, La morale di Seneca 167-169
M. Untersteiner a P. Merlan, Platons Form der philosophischen Mitteilungen 169-170

Pubblicazioni ricevute 40, 68, 92, 152, 220

Collaborarono: E. Aguglia, p. 135; E. Bignone, 77, 221; Q. Cataudella, 41; G. Lazzati, 153; S. Mariotti, 167; L. Moricca, 69; A. Pagliaro, 171; E. Paratore, 177; E. Selva, 47; L. A. Stella, 3; M. Untersteiner, 73, 93, 169.

Ettore Bignone, *Direttore responsabile*
684-39 - Firenze - Tipografia E. Ariani, S. A., Via San Gallo, 33
5 dicembre 1939-XVIII

Recentissime opere di ***ETTORE BIGNONE*** (Accademico d'Italia)

L'ARISTOTELE PERDUTO E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

Parte I, pp. xv-410; Parte II, pp. 634 - Firenze, «La Nuova Italia», 1936

«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).

«Acute e sapiente indagini...; illumina notevolmente il processo di formazione del pensiero epicureo..., vale a fornirci elementi spesso preziosi per rintracciare e ricostruire brani del primo pensiero filosofico di Aristotele. E così vengono ad aggiungere nuovi frammenti delle opere perdute dello Stagirita..., importanza fondamentale del filone scoperto e magistralmente ricostruito dal Bignone. I risultati della sua ricerca costituiscono una conquista di innegabile novità e di valore essenziale, non solo per la comprensione più adeguata della filosofia epicurea, ma anche per tutta la complessa storia delle dispute filosofiche del tempo e dell'attività teoretica dei discepoli di Platone e specialmente di Aristotele nel periodo accademico del suo pensiero» (R. MONDOLFO, *La Nuova Italia*, 1936, pp. 273-279).

«Sagace ed energica avanzata in un territorio non ancor lavorato...; una degna ed indipendente continuazione dell'opera del Jäger su Aristotele e il più importante contributo alla conoscenza di Epicuro della moderna filologia» (M. POHLENZ, *Göttinglische gelehrte Anzeigen*, 1936. pp. 514-531).

«E. B. offre con questi poderosi due volumi.... uno squisito godimento spirituale.... dalla industre ricostruzione di frammentarie sentenze si leva con un poderoso colpo d'ala, a svelarci nuovi vasti orizzonti della storia del pensiero.... monumentale costruzione.... vere e proprie scoperte del B. i nuovi frammenti e testimonianze da aggiungere alla raccolta del Rose.... riesce a presentare in una luce che può dirsi affatto nuova la genesi dell'epicureismo con una magistrale rigorosa dimostrazione, mirabile per estensione e profondità di conoscenze, acutezza ermeneutica, evidenza di prove» (L. LIMENTANI, *Archivio di storia della filosofia*, ottobre-dicembre 1936, pp. 335-350).

POETI APOLLINEI: SOFOCLE - EURIPIDE - ORAZIO

Giuseppe Laterza e Figli; Bari, 1937

STUDI SUL PENSIERO ANTICO

Luigi Loffredo; Napoli, 1938; pp. VII-358

ETTORE BIGNONE

Accademico d'Italia

Le Tragedie di Eschilo

Tradotte in versi italiani

Volume I : *I Sette a Tebe – Il Prometeo legato – I Persiani*; in-16°, di pagg. XII-212. . . . . L. 15.—

Volume II : *Agamennone – Le Coefore – Le Supplici – Le Eumenidi*; in-16°, di pagg. VIII-320. . . . L. 15.—

Le Tragedie di Sofocle

Tradotte in versi italiani con saggi critici introduttivi

Volume I : *L'Aiace – Le Trachinie*; in-16°, pagg. X-277 L. 18.—

Volume II : *Edipo Re – Antigone*; in-16°, pagg. 313 . . . » 18.—

Volume III : *L'Elettra – Il Filottete*; in-16°, pagg. 376 . . » 18.—

Volume IV : *L'Edipo a Colono*; in-16°, pagg. 186 . . . . . » 7.—

ALCUNI GIUDIZI DELLA STAMPA:

È raro che in un traduttore si fondano tutte le doti necessarie al successo, come nel B., che con uguale padronanza domina il pensiero filosofico e religioso e ha saputo adeguarsi alla florida eleganza ed al plastico vigore di Teocrito e all'eroica altezza della tragedia. Alle traduzioni si aggiunge la profondità e la bellezza dei saggi introduttivi. M. SZOMBATHELY, *Il Piccolo della Sera.*

Traduzione (quella dell'*Edipo a Colono* di E. B., rappresentata nel teatro di Siracusa) che 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, si adatta, religioso e vivo, e luminosamente fedele al testo, alla recitazione italiana! Questa traduzione è di per se stessa un'opera d'arte. RENATO SIMONI, *Corriere della Sera.*

Anche chi per imperizia della lingua, non è in grado di gustare tutta la bellezza del testo greco, trova qui, in una forma nostra, la sostanza dell'opera originale. È alta poesia greca e insieme alta *poesia italiana*; e la fusione, nella lettera e nello spirito, è spesso così perfetta che attenua e a momenti quasi sospende quel senso di distanza che ci accompagna nella lettura degli antichi. P. MARRUCCHI - *La Nuova Italia.*

Versione che resterà classica, frutto di studio profondo e di amore e passione nobilissima. E. TUROLLA - *L'Italia che scrive.*

La nobiltà del verso sofocleo trova pieno riscontro nel classico decoro che il B. ha serbato alla scioltezza dell'espressione moderna e alla vivace eleganza del suo verso, offrendo al nostro teatro un mirabile dono di poesia. G. LOMBARDO - *Civiltà Moderna.*

Gli uomini della levatura e finezza del B. onorano un paese e lasciano un'impronta non facilmente cancellabile nella Storia. Per il loro mezzo progredisce la cultura e la scienza si fa vita. R. MICELI - *Quadrivio.*

G. C. SANSONI - EDITORE - 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
— — 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 10,80
ESCHILO. *I Persiani* (G. Decia). 2ª ediz. riveduta da R. Bianchi. 7,50
— *Il Prometeo* (A Mancini). . . 8,50
EURIPIDE. *Gli Eraclidi* (B. Calzaferri) . . . . . 9,—
— *Il Ciclope* (A. Mancini) . . 9,20
— *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
OMERO. *Odissea*, Libro V (G. Decia). . . . . L. 4,50
— — 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 XII (T. Ciresòla) . . 6,50
— — Libro XXI (G. Brizzi) . . 4,50
— — 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 XXIX (G. Muscolino) 7,—
— — Liber XXX (G. Muscolino). 7,—
— — Liber XXXV (A. Rettore) . 7,50
TUCIDIDE. *Storia della guerra del Peloponneso* (A. Cosattini) . . 8,—
VERGILIO MARONE. *Eneide*, Libro I (A. Bruscaglioni) 6,50
— — Libro IV (G. Sequi) . . 4,—
— — 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). . . 8,70

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE

NOVITÀ

Sesta Edizione

della classica opera

LA GRAMMATICA DEGL'ITALIANI

di

TRABALZA e ALLODOLI

con l'aggiunta di numerosi nuovi esempi tratti da

scrittori viventi

400 pagine - Lire 15