Serie III - Anno VIII (XLII della Raccolta) Luglio-Settembre 1940-XVIII N. 3

ATENE E ROMA

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

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE: 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)

BIBLIOTECA DELL'UNIVERSITÀ LECCE FONDO I. SANESI

ATTEGGIAMENTI E FORME DELLA PARODIA CATULLIANA.

Un poeta dalla personalità fortemente spiccata, che questa sua distinzione debba a una viva interiorità, a una indole caldamente passionale, non difficilmente può essere tratto a versare la piena dei suoi sentimenti in un atteggiamento di ironia o di acerbo sarcasmo. Catullo è di questa tempra. Il mite e bonario Orazio si contiene in una linea signorile di sottile e garbato umorismo; il severo conservatore e censore dei costumi, Giovenale, tutta dispiega l'indignazione in vibrazioni di rabbia e in invettive violente, che non risparmiano di mettere a nudo l'oscena realtà dei vizi. Catullo, spregiudicato anche nel suo moraleggiare, ma di una spregiudicatezza ingenua che spontanea sgorga dal cozzo di sentimenti ardenti, e da una intima persuasione, Catullo atteggia il volto talora a un riso beffardo, mentre sul suo labbro, increspato all'ironia, si colorisce di sfumature sottili tutta la ricchezza interiore dell'uomo che sa piangere e imprecare, sorridere maliziosamente e adirarsi, levare grida di gioia, flagellare col sarcasmo e ricoprire di vituperi.

Indole non serena, è tratto ora all'accoramento di fronte alla perfidia di amici ai quali ingenuamente il cuore si era aperto, ora al sogghigno che ricopre di ogni insulto il vizio altrui, ora all'espressione dei più teneri affetti, dalla serena contemplazione delle acque tranquille del Garda, sino al dolore angosciato per il fratello tolto immaturamente.

Ma in quell'ironia, che ora si mantiene a lungo composta, ora scoppia in risate aperte e quasi fanciullesche, ora si esprime in una comica rassegnazione sulla propria povertà, ora si volge in livido oltrag-

gio, in quell' ironia tutta catulliana, è un aspetto della personalità del poeta così distinta e ricca di sfumature a un tempo, sul quale conviene posare l'occhio; è, nell' intimo concento di voci che salgono dall'anima del poeta, una nota che conviene cogliere con orecchio attento: una nota tutta sua, nella quale sarebbe vano cercare se lo spirito « archilocheo » che vi predomina sia influsso consapevole. Lo spirito non può definirsi che « catulliano »; le reminiscenze formali, piuttosto alessandrine che archilochee, servono qui più che altro alla parodia.

Una rottura c' è stata tra Catullo e Lesbia; e il poeta affida una volta a Furio e Aurelio l' incarico di riferire a Lesbia *non bona dicta*: che non pensi più a lui (c. 11). Eppure Lesbia è sempre *mea puella* (v. 15). In quel possessivo è un accorato ricordo che fa mutare a un tratto il tono del carme, dividendolo in due parti. Ma vediamo con ordine: il vocativo iniziale è familiare e discorsivo; bonariamente confidenziale è quel nominare sè in terza persona come in 6, 1 e altrove; ma ecco che la lunga parentesi (vv. 2-14), d' intonazione più lirica e dotta, non vuole propriamente essere un elogio ai due amici, ma ironica imitazione di uno stile alto. Catullo vuol far sentire a Lesbia tutto il peso dell' indifferenza, e cerca di nascondere il dolore, chiuso nel petto, in un giuoco di erudizione, in un tono di ironica solennità: e riprende probabilmente, parodiando, un vecchio motivo letterario: [1] la parodia è nell' insistente erudizione geografica, sottolineata dall'anafora del *sive*,[2] e dal regolare uso di epiteti esornativi accanto a ogni nome; caratteristico tutto ciò in Catullo quando vuole ottenere un simile effetto:

Furi et Aureli, comites Catulli,
Sive in extremos penetrabit Indos,
Litus ut longe resonante Eoa
Tunditur unda,

---

[1] Vedi Kiessling-Heinze a Hor., c. 2, 6.

[2] L'anafora di *sive* risalirà allo stile sacrale (Norden, *Agnostos Theos*, p. 144 sgg.), ove spetta più precisamente al formulario degli *Indigitamenta* (Wissowa, *Rel. und Kultus d. Röm.*², p. 37 sg.). Che Catullo risalga qui a codesto uso, afferma il collega Paratore (*Mem. della R. Acc. delle Scienze di Bologna*, Sc. Morali, serie IV, vol. I, p. 192), ed è molto verosimile; ma proprio l'applicazione o il trasferimento che il Poeta ne fa, dalla invocazione di dèi coi loro varî attributi, ai due amici Furio e Aurelio e alla iperbolica descrizione della loro amicizia, e l' insistenza eccessiva dell'anafora, non può suonare se non come parodia di quello stile. Del resto il Paratore stesso, che vuole dedurre di qui il tono religioso del carme, ammette poi che il fine del Poeta a questo punto è di ironia, *ut iactatam amicorum fidem submisse derideat*.

UNIVERSITA' DI LECCE
BIBLIOTECA

Sive in Hyrcanos Arabasve molles,
Seu Sagas sagittiferosve Parthos,
Sive quae septemgeminus colorat
Aequora Nilus,

Sive trans altas gradietur Alpes,
Caesaris visens monimenta magni
Gallicum Rhenum, horribile aequor ultimosque Britannos,

Omnia haec, quaecumque feret voluntas
Caelitum, temptare simul parati....

Così lo stile è insolitamente alto: il grecismo *ut* per *ubi* ricorda l'ὡς dei poeti alessandrini (secondo alcuni, sarebbe arcaismo), due verbi semplici danno un sapore arcaico e solenne: *tunditur* e *gradietur*. Anche *penetrare in extremos Indos* sa di stile elevato: *penetrare in* è pure in *Somn. Scip.* 7; mentre *temptare simul parati* ricorda certe allocuzioni dello stile epico, che ritroveremo in poesia augustea. Arcaico e dotto è *caelitum*, calco enniano di οὐρανίωνες. Plauto lo usa soltanto in un prologo, in cui parla un messo divino (*Rud.* 2), Cicerone, di nuovo, nel *Somnium* (§ 9), in una invocazione alata. Catullo lo usa qui e, due volte, nel carme 61, dove non disdice allo stile di tutto l'epitalamio.

Del resto, consonanze notevoli di contenuto presenta col nostro passo catulliano l'Orazio delle odi (2, 6, 1 sgg.; e, più da lontano, 3, 4, 29 sgg.), o che i due poeti ripetano motivi tradizionali nello stile della lirica antica, uno parodiando, l'altro più seriamente, o che Orazio, mentre si ricorda di Catullo, ci sia testimone di questa insolita dignità di stile: cosa, questa, meno probabile, perchè, in tal caso, il Venosino avrebbe preso troppo sul serio il tono del suo modello; ma soprattutto perchè il motivo che in Catullo è svolto alla sazietà, in Orazio è accennato con molta più discrezione.[3]

Chiusa questa parentesi, il tono del carme catulliano riprende come al primo verso; il *mea puella*, consueta designazione di Lesbia, è venuto spontaneo al labbro del poeta che non può cessare di amarla (*nec desistere amare*, dirà altrove), e pare così richiamato alla realtà dolorosa, mentre il suo linguaggio ritorna ora ad essere quello intimo ed espressivo delle *nugae*. Il *non bona dicta* è una litote del *sermo cotidianus*; del *sermo cotidianus* è anche la formula allitterante *vivat va-*

[3] Sostiene la derivazione di Orazio da Catullo (negata da altri) Mendell, *Class. Philology*, 55, p. 297 sgg.: il quale a volte ha voluto veder troppo. Più nel vero sono Kiessling e Heinze, loc. cit.

leatque, ben nota dalla commedia, come dalle satire e dalle epistole di Orazio; il grecismo *moechis*, il *trecentos* preso a indicare un numero indefinibile, il *nec* dinanzi al congiuntivo esortativo: dialogico, nell'espressione drasticamente iperbolica, è *identidem omnium ilia rumpens*. Tutta la strofa (16-21) è una rampogna alla condotta di Lesbia; all' ironia di prima è succeduta l'amarezza sdegnosa, con un processo psicologico non raro; finchè negli ultimi versi (22-24) l' immagine del fiore inesorabilmente troncato dall'aratro, come Lesbia ha stroncato per sempre l'amore del poeta, raggiunge con una nota di lirismo una espressione del *pathos* che è al tempo stesso pacatamente idillica. La lingua ora non è colloquiale, ma non risente neppure di una imitazione di motivi tralatici; c' è solo l'anima di un grande poeta e di un grande artista, per il quale il vero sentimento ha preso il sopravvento e, senza più passare, direi, per il tramite del cervello, ha lasciato cadere quella prima maschera di ironia. Così il carme trova la sua unità interiore e anche la sua verità in una gradazione psicologica, e, di riflesso, stilistica, che è sfuggita al Reitzenstein; [4] di cui noi respingiamo l' interpretazione, ravvisando la parodia soprattutto nella voluta sproporzione tra l'esordio e la parte centrale del carme; che è sproporzione di contenuto e di stile (vedi più avanti). L'erudizione, nelle *nugae* di Catullo, può essere, è anzi di regola, come nei vv. 2-14 di questo carme, qualcosa che mira a un effetto parodistico, una maschera alessandrina, direbbe il Kroll, che il poeta sa a tempo deporre; e che scoppia, altre volte, in quel riso aperto che subito riconosciamo in lui. Così ancora due volte, in condizioni analoghe, nei carmi 58 a e 36.

L'uno è un frammento di cui indoviniamo facilmente il seguito raffrontandolo col carme che riproduce la stessa situazione, il 55 (se pure di questo carme il frammento non fa parte senz'altro): Catullo cerca per mare e per terra l'amico Camerio, che non si sa dove sia nascosto. Ancora l' ironica solennità dello stile si perde alla fine nella bonarietà del rimprovero. *Come nel carme* 11, il sapore della parodia è reso più sensibile, sia da una anafora, che quasi scandisce e sottolinea lo sfoggio pseudo erudito delle reminiscenze mitologiche, sia, ancora, dall'ostentato rincorrersi degli epiteti esornativi. Là l' incalzare dei *sive* dava risalto ai molti accenni geografici, cui serviva di riassunto *omnia haec* ecc.; qua è un *non* anaforico, che, parodiando lo stile del *pathos*, si ripete ogni volta in principio di verso (un esempio serio,

---

[4] *Hermes*, 37, p. 363.

invece, di anafora della negazione che mira al *pathos* è in 64, 63 sgg.); a conclusione, ancora con una *variatio*, Catullo pone *adde huc* ecc.

Non custos si fingar ille Cretum,
Non si Pegaseo ferar volatu,
Non Ladas ego pinnipesve Perseus,
Non Rhesi niveae citaeque bigae:
Adde huc plumipedas volatilesque,
Ventorumque simul require cursum,
Quos vinctos, Cameri, mihi dicares:
Defessus tamen....

L'enumerazione è in forma concessiva; l'ironia è già smorzata dallo stile familiare della proposizione principale:

Defessus tamen omnibus medullis
Et multis langoribus peresus
Essem te mihi, amice, quaeritando.

Anche qui differenza di tono tra la prima e la seconda parte;[5] là le reminiscenze da Omero e dagli alessandrini, là i composti nuovi, un elemento essenziale della poesia alta nel latino arcaico, e gli *ἅπαξ εἰρημένα* di sapore enniano, col loro accento di ieratica arcaicità: là *pinnipes*, *plumipedas* calco del greco *πτερόπους*, mentre *volatiles* in questo tempo è ora poetico, ora tecnico. Tutto suona parodia: analogie lessicali coi *carmina docta* sono già state rilevate in questo passo;[6] significativi il *niveae*, che torna tre volte nel c. 64,[7] e il *citae*, che ha tre esempi nel c. 63.[8] Ma qua negli ultimi versi risentiamo più da vicino la lingua di Plauto: *defessus quaeritando* ricorda *Amph.* 1014: *sum defessus quaeritando, nusquam invenio Naucratem.* Familiare e scherzoso è l'iperbolico *omnibus medullis*, vivace tutta la struttura sintattica del carme, con l'anacoluto portato dalla parentesi dei vv. 5-7.

Terzo esempio è l'invocazione a Venere del carme 36. Ancora l'enumerazione anaforica pseudo erudita è relegata verso la fine e solo gli ultimi versi riprendono lo stile della prima parte del carme. Ma qui il passaggio a codesta chiusa è secondo un nuovo tipo, sempre pret-

---

[5] Cfr. Schnelle, *Untersuch. zu C.s dichterischer Form*, Philologus Supplem. 25, 3, p. 54, n. 1.

[6] Comfort, *Amer. Journ. of Phil.*, 1935, p. 45.

[7] Versi 303, 309, 364; e inoltre: 61, 9; 68, 125.

[8] Versi 30, 42, 74; inoltre: 64, 6.

tamente catulliano. Il poeta immagina, scherzando, di fare olocausto a Venere dei pessimi versi di Volusio, giuocando maliziosamente sulle parole di un voto formulato da Lesbia ; ed ecco che egli simula lo stile dei carmi dedicatori. Il tono si inalza gradatamente : dapprima a espressioni familiari si frammischiano altre sacrali o epiche (*votum solvere, sancta Venus*) mentre *tardipedi* fa il paio con *plumipedi* di 58 a. Ironicamente espressivo è *vibrare iambos*. Ma con *infelicibus ustilanda lignis* (v. 8) siamo ormai nello stile sacrale : identica formula è citata anche da Cic. *Mil.* 22 ; pure ancor più ci interessa, per il raffronto con gli altri due carmi, l'anafora del pronome relativo ai versi 12 sgg., che ogni volta sottolinea, come nei carmi 11 e 58 a, un accenno erudito ; anche qui la solita ricchezza di *epitheta ornantia* ; mentre lirico è il vocativo iniziale, dello stesso tipo di *o diva gratum quae regis Antium* e tanti altri simili. L' invocazione, con la menzione degli attributi del dio, o dei luoghi a lui prediletti, è propria dell' inno e particolarmente dell'epigramma alessandrino dedicatorio ; [9] l' insistenza di Catullo è parodia di uno stile che egli riproduce anche altrove, ma allora seriamente, in 64, 96 *quaeque regis Golgos quaeque Idalium frondosum*. Il vocativo *o caeruleo creata ponto* traduce con ampia e solenne perifrasi l'omerico *ἁλιγενής* ; scherzosamente sacrale è *redditum votum*, scherzosamente tecnico *acceptum face* (*scherzhaft 'geschäftliche' Wendung*, dice la Schnelle).

Nunc, o caeruleo creata ponto,
Quae sanctum Idalium Uriosque apertos
Quaeque Ancona Gnidumque harundinosam
Colis quaeque Amathunta quaeque Golgos
Quaeque Durrachium Adriae tabernam,
Acceptum face redditumque votum,
Si non inlepidum neque invenustum est.

Qualcosa ci avverte della parodia : *Adriae taberna* sarebbe troppo scapigliato e troppo confidenziale per chi si rivolgesse seriamente a una dea ; un po' confidenziale è anche l' endiadi discorsiva e cara a Catullo *non inlepidum neque invenustum* (cfr. 10, 4 e, in parte, 12, 5) : così la

---

[9] Vedi Kroll, nota a 34, 7 ; cfr. inoltre e più specialmente *Anth. Pal.* 6, 3 ; 6, 243 ; 6, 273 ; 6, 281, ecc. Sull'anafora del relativo nello stile sacrale greco e latino, Norden, *Agnostos Theos*, pp. 168 sgg. Ma l' insistenza di Catullo, confrontata con gli esempi del Norden, suona chiaramente parodica. Per la parodia di questo stile, Norden, p. 155, n. 1 ; p. 168, n. 2.

ironica solennità si smorza ora gradatamente per cedere di nuovo il posto a uno stile più familiare:

> *At vos interea* venite in ignem,
> Pleni ruris et inficetiarum
> Annales Volusi, cacata carta.

Già plautino è *rus* per l'astratto *rusticitas* (per il concetto cfr. 22, 14); popolaresco è tutto l'andamento della chiusa, e soprattutto l'aver ripreso con l'ultimo verso il primo del carme, a guisa di ritornello.[10]

Degna di nota mi sembra la formula di passaggio *at vos interea*. Catullo se ne serve altre quattro volte in circostanze legate da una palese analogia: è un suo uso, su cui credo bene soffermare l'attenzione. Ogni volta la formula (*at vos*, *vos interea*, *at vos interea*; in italiano si può rendere con « voi, a buon conto.... ») è in fine di un carme, ogni volta introduce un congedo, una imprecazione e simili, in tono parodistico o di scherzo; ogni volta segna il passaggio da un vocativo precedente a un altro, in antitesi con quello.[11]

Nell'esempio del carme 36, dalla invocazione a Venere si passa rapidamente a un'apostrofe agli Annali di Volusio, che il poeta manda alle fiamme; in 14, 21 con eguale passaggio, il poeta, dopo aver parlato a Calvo con molta bonarietà, manda alla malora i pessimi versi:

> *Vos* hinc *interea* valete abite
> Illuc, unde malum pedem attulistis,
> Saecli incommoda, pessimi poetae.

In 27, 5, dopo aver parlato al *puer* ministro del vecchio Falerno, il poeta si rivolge improvvisamente, respingendole da sè, alle *lymphae vini pernicies*:

> *At vos* quo lubet hinc abite,...

Ancora: in 28, 14, dopo le ultime parole a Veranio e Fabullo vittime del disonesto Pisone (vv. 11-13), una invettiva piena di amaro

---

[10] Cfr. *Studi Urbinati di storia filos. lett.*, XIII B, p. 61.

[11] L' *at* che introduce formule di imprecazione non è solo di Catullo: vedi *Thesaurus*, II, 995, l. 18 sgg. Stolz-Hofmann, *Lat. gramm.*[5], p. 666. Prima di Catullo, sono frequenti gli esempi della Commedia, come Pl. *Merc.* 793: *vae misero mihi*; *at te, vicine, di deaeque perduint* (con la contrapposizione tra due termini in antitesi, come in Catullo); ma il Veronese ne fa una sua applicazione, con caratteri che ripete serbando fedeltà a una sua forma di stile.

sarcasmo contro l'avidità dei pretori (Catullo ne sa qualche cosa), il poeta si volge ora direttamente a questi ultimi, imprecando contro di loro che disonorano il popolo romano.

At vobis mala multa di deaeque
Dent, opprobria Romulei Remique.

Rimane, quinto e ultimo esempio, 3, 13:

At vobis male sit, malae tenebrae
Orci, quae omnia bella devoratis:
Tam bellum mihi passerem abstulistis....

L'analogia, ancora una volta, è precisa; ironico, come altri ha ben visto, è tutto il tono del carme, parodica imitazione dell'epicedio alessandrino: in antitesi con le tenebre dell'Orco è il passerotto che quelle hanno rapito. Ma, come è oggi tramandato tutto il carme, l'*at vobis* non segnerebbe, questa volta, il passaggio da un vocativo a un altro: al passerotto il poeta non si è rivolto nei versi precedenti al 13.[12] Chi consideri la costanza con cui si ripete lo schema ora tracciato, chi, soprattutto, non dimentichi che il *vobis* deve suonare, secondo l'*usus* catulliano, in antitesi a un vocativo precedente, non si stupirà se io, senza esitare, sposto i versi 16-18 inserendoli tra il 12 e il 13, in modo da trasportare l'*at vobis* ecc. alla fine del carme, come in tutti gli altri esempi, dove un *at* segna il passaggio alla chiusa:

O factum male! o miselle passer!
Tua nunc opera meae puellae
Flendo turgiduli rubent ocelli.
At vobis male sit, malae tenebrae
Orci, quae omnia bella devoratis:
Tam bellum mihi passerem abstulistis.

Se non mi inganno, se ne avvantaggerebbe anche la continuità logica di tutto il passo, che riuscirebbe più salda. È più naturale che Catullo imprechi contro l'Orco a modo di conclusione (come a mo' di conclusione intervengono le altre invettive viste poco fa) e solo dopo avere enumerato tutti i mali che esso ha prodotti, la morte del passerotto e il pianto di Lesbia; anzi, specialmente questo, che spiega l'interesse e la partecipazione del poeta (cfr. il dativo etico *mihi*, v. 15).

[12] In quest'uso di Catullo l'*at* è al tempo stesso e in certo modo avversativo, servendo a contrapporre termini in antitesi: *Thesaurus*, II, 995, l. 1 sgg.; 999, l. 76 sgg. Cfr. Stolz-Hofmann[5], p. 666.

Lo spostamento arbitrario, nei codici, sarà stato fatto per accostare l'apostrofe all'Averno immediatamente all'accenno sull' *iter tenebricosum* ; ma proprio l'*at vobis* mi suona come richiamo a cosa precedente, da cui per un poco si era distaccato il discorso. Anche in 36, 18 ci si richiama a 1-8 : dopo l' invocazione a Venere si ripete l'apostrofe iniziale ai libri di Volusio ; in 28, 14 ci si richiama ai vv. 9-10 ; il Poeta, dopo essersi rivolto a Memmio, personificazione dei pretori rapaci, e poi ai due amici, torna ora a rivolgersi ai pretori. E, per il senso, anche 14, 21 si ricollega ai vv. 12-15. Diverso, certo, ma non senza qualche analogia, è 8, 19 : *at tu, Catulle, destinatus obdura.* Tutt'altro il tono e l'accento ; ma, anche qui, palese somiglianza di struttura formale ; con la chiusa, introdotta da *at tu*, ritorna l'apostrofe a se stesso dei vv. 1-11, che era stata interrotta da un'apostrofe a Lesbia (12-18) ; anche qui è accennata nel pronome l'antitesi tra due vocativi.

***

Che l'epicedio per il passerotto sia improntato a ironia parodiando epicedi alessandrini per animali, è stato già rilevato (fra gli altri dal Hezel [13] che l' ironia ha visto più nel disegno generale del carme e nell'apostrofe all' Orco, che nei riferimenti a Lesbia), e non credo necessario soffermarsi ancora su questo punto. Quel frammischiarsi di reminiscenze ellenistiche a termini della lingua volgare, che ognuno può riscontrare scorrendo le note del Kroll, ne rende sufficiente testimonianza : tutta l' intonazione è chiaramente parodistica, e il carme ha quel sapore epigrammatico, che, se è proprio dei brevi carmi in distici, appare qua e là anche nelle *nugae* polimetre : tipico di questa tecnica è l'*ἀπροσδόκητον* tanto abilmente sfruttato da Marziale. Catullo ne ha esempi ricchi di sottile umorismo e di rilievo affettivo. Anche questi seguono di solito a un passo in cui lo stile si eleva, a rendere più inaspettata la chiusa ; e ora più si eleva quando ci si avvicina all'*ἀπροσδόκητον*, ora, invece, si smorza gradatamente mentre la fronte del poeta sembra spianarsi e come prepararsi al riso. Questa tecnica, nel c. 3, è appena accennata : la grave sentenza del v. 12 (già *tenebricosum*, neologismo foggiato su *bellicosus*, lunga parola in fine di verso, ci prepara a un monito solenne), e l'accenno a un fato ineluttabile, secondo un notissimo motivo che dalla più antica lirica greca discende giù fino agli

[13] *Catull und das griechische Epigramm*, Stuttgart, 1932, p. 2 sgg. Cfr. Schnelle, p. 45.

alessandrini e ai Latini,[14] è in sè qualcosa di sproporzionato all'oggetto; e tale voluta sproporzione è sottolineata dal poeta stesso coi versi seguenti, che con deciso contrasto ci richiamano alla tenuità dell'argomento, espressa e quasi riecheggiata dall' incalzare dei diminutivi familiari: *miselle*, *turgiduli*, *ocelli*, *bella*, *bellum*.

Non si può dire che sia questo il classico *ἀπροσδόκητον* epigrammatico, se con il termine intendiamo la risata beffarda posta a chiusa, per la quale è scritto tutto un carme; pure, in un senso più largo, non ne siamo lontani. Certo, più chiari esempi si presentano in altri carmi. Nel c. 39 su quel riso ostinato di Egnazio, all'espressione familiare si alternano qua e là, ironicamente, tratti di uno stile più alto. Il vezzo di Egnazio, di ridere a ogni costo, è illustrato dapprima in un periodare spezzato in cui prevalgono anafore di una vivacità tutta colloquiale; poi il poeta sembra farsi severo e annuncia gravemente un monito: subito l'andamento del verso e un arcaismo sintattico[15] accennano questo mutamento di tono; che pure si smorza di nuovo nel vocativo ironicamente familiare: *bone Egnati*.

Le anafore che ora seguono sono, da un lato, discorsive anche queste, dall'altro, nella simulata erudizione geografica che quelle, al solito, sottolineano, unite all' insistenza di epiteti ornanti, si dà rilievo a quella tecnica che già abbiamo visto dianzi, e che Catullo suole adottare quando, sotto una maschera di gravità, ci riserba un'arguzia[16]:

Quare monendum est te mihi, bone Egnati.
Si urbanus esses aut Sabinus aut Tiburs,
Aut parcus Umber aut obesus Etruscus,
Aut Lanuvinus ater atque dentatus,
Aut Transpadanus, ut meos quoque attingam,
Aut quilubet, qui puriter lavit dentes,
Tamen renidere usque quaque te nollem....

Ater è parola scelta,[17] *lavit* un arcaismo: tutto questo non è posto a caso dall'arte sapiente di Catullo. Poi il tono si attenua e la lingua si fa più palese nel suo aspetto di bonaria familiarità, per scendere infine

---

[14] Cfr., ad esempio, Anacr. fr. 44 D², 9-12, Theocr. 17, 120, Philet. 4; Verg. *Aen.* 6, 425: *irremeabilis unda* (che rende l'epiteto greco dell'Ade *ἀνέκβατος*, *ἀνόστητος*); Sen. *Herc. Oet.* 1525 e 1550; *Apocol.* 11; ecc.

[15] *Monendum est te*: Stolz-Hofmann⁵, p. 596.

[16] Diversamente giudica la Schnelle (pp. 7-8); ma quello che a lei sembra un fare da ragionatore monotono e pedantesco, è intensità di espressione che concorre a un effetto.

[17] Cfr. Marouzeau, *Traité de stylistique appliquée au latin*, pp. 152 e 155.

nel popolaresco, quando si affaccia, improvviso, il *fulmen in clausula*, l'allusione al poco pulito dentifricio di Egnazio. Ecco altri dati stilistici: *risu inepto res ineptior nulla* è paronomasia di un tono familiare e discorsivo; [18] *russam* è già popolaresco, come dimostra l' italiano *rosso*; popolaresco è anche *iste vester* col suo valore spregiativo, che per Catullo si può confrontare con *iste meus stupor* (17, 21) e con altri esempi; [19] vivace e spontanea la ripetizione di *Celtiber*. Al colorito drastico della chiusa contribuisce ancora l'iperbolico *bibisse* (21) e il volgarismo *loti*: tutto il tono è in contrasto netto con i versi 9 sgg.; in certo senso, è, anche questo, *παρ' ὑπόνοιαν*.

Più palese, più pervaso di arguzia, l'*ἀπροσδόκητον* del c. 44 al fondo suburbano. Non a caso, abbondano qui, come precipua caratteristica, i soliti arcaismi, e, in particolare, termini del linguaggio giuridico. Il raffreddore di Catullo è la giusta sanzione di un peccato di gola; e sopra simile motivo, abilmente sfruttato (oltre che sul doppio senso di *frigus*), si imposta l'arguzia epigrammatica di questo carme. Già la ironica gravità togata di Catullo, che pare assidersi giudice di se stesso, si preannuncia dai primi versi, che sembrano portarci l'eco di una controversia di confini: *autumant*, un *ἅπαξ* di Catullo, è già per lui un arcaismo che suppongo conservato proprio nel gergo forense, a giudicare dall'unico esempio ciceroniano (*or.* 116 = *top.* 55) nella citazione di un esempio di confutazione giudiziaria. Anche in Hor. *sat.* 2, 3, 45 non sarà caso, mi pare, se il verbo ricorre in un passo che riproduce parodisticamente l'esordio oratorio e avvocatesco di Stertinio in difesa dello stoicismo.[20] Sapore giudiziario ha la formula *quovis pignore contendunt*: poi, dopo la parentesi, il tono è quello dell'uso corrente (discorsivo, qui, è *malam*, 'maledetta tosse', la litote *non immerenti*, la paronomasia *mihi meus*, il tipo sintattico temporale-finale *dum appeto*, *dum volo*),[21] per sollevarsi di nuovo ai vv. 15-16, quando ci avviciniamo alla chiusa: di tono alto mi suona *meum es ulta peccatum*; poi di nuovo due arcaismi:

---

[18] *Studi Urbinati* cit., pp. 45-46.

[19] 29, 8 e 13; 71, 3; 81, 3. Cfr. Hofmann, *Umgangss.*[2], p. 137 sgg.; Marouzeau, op. cit., p. 148; Stolz-Hofmann[5], pp. 476-77.

[20] Nello stesso esordio *faxis*, un arcaismo dello stile legale (Neue Wagner, *Formenlehre*[3], III, p. 507), e il tecnico *formula*, oltre certe locuzioni di passaggio o di preterizione: *primum inquiram, nil verbi addam*.

[21] Per la litote, Hofmann, *Umgangss.*[2], p. 147; per *mihi meus*, cfr. *Studi Urb.* cit., p. 48; per *dum* dei vv. 9 e 10, vedi la nota del Kroll, e Stolz-Hofmann[5], p. 744. Agli esempi di Plauto e delle lettere di Cicerone, aggiungi Hor. *Sat.* 1, 2, 24: *dum vitant stulti vitia, in contraria currunt*.

grates (16) e *recepso* (19) che è forma di futuro nota alle XII tavole, e fa il paio col *faxis* oraziano di poco fa: sicchè non è soltanto da invocare col Kroll la comodità metrica, bensì e più ancora il desiderio di conferire una maggiore gravità alla frase ironicamente deprecativa seguente, che si chiuderà in modo del tutto inaspettato. Pare che il poeta faccia solenne giuramento di non leggere più i frigidi discorsi di Sestio, e invece augura che un'altra volta il malanno venga.... non a lui, ma all'infausto oratore: gli ultimi due versi e mezzo sono uno scoppio di risa giocoso e beffardo:

Nec deprecor iam, si nefaria scripta
Sesti recepso, quin gravidinem et tussim
Non mi, sed ipsi Sestio ferat frigus,
Qui tunc vocat me, cum malum librum legi.

Familiare e discorsivo è il c. 84. Ma quel ricercare nel vezzo di Arrio quasi atavici precedenti è una voluta esagerazione, la cui ironia si cela tutta in quel *credo*[22] del v. 5. Non mi soffermerò su un arcaismo (*postilla*) che, preso da solo, parrà poco significativo; certo, non manca in quell' *horribilis*, la cui forza onomatopeica è messa in rilievo dalla posizione in fine di verso, un'altra iperbole voluta e accentata, cui fa contrasto, subito dopo, l'arguzia finale cui tutto l'epigramma tendeva: come il c. 39, anche questo è basato sulla esagerazione di un vezzo del personaggio, e l'esagerazione, attraverso un crescendo, sbocca nel *fulmen in clausula*: la tecnica epigrammatica di Catullo non si allontana da uno schema che già conosciamo.

***

Schema, non schematismo. Come si vede da questi carmi, la duttilità della lingua di Catullo permette al poeta di percorrere tutta una gamma di sfumature sulla scala dell' ironia beffarda: il tono della lingua si modula e si adatta a tutte queste forme mutevoli dell'arguzia catulliana, che, se ha una tecnica sua e la ripete, è solo perchè il poeta si è creata una sua personale foggia di espressione: chè entro la stessa tecnica è un variare ogni volta di toni e di atteggiamenti. Più costante, direi quasi meno mosso degli altri è, per il tono, il c. 23: *Furi quoi*

[22] Sull'uso ironico dell'inciso *credo*, Hofmann, *Umgangss.*[2], pp. 106 e 199.

neque servus est neque arca; anche qui la chiusa è inaspettata; il lettore non immaginava certo ove volesse arrivare la comica enumerazione dei vantaggi di cui gode quello spiantato di Furio; ma qui la lingua si mantiene costante in una linea popolaresca e fescennina mentre l' iperbole insistente, già cara all'epigramma alessandrino, acquista ora un sapore nuovo, tutto catulliano.

Diverso, e più sfumato il c. 17. Anche qui non abbiamo il vero *ἀπροσδόκητον* nel senso in cui normalmente si intende; anche qui, come nel c. 23, hai piuttosto un lungo preambolo che tiene per molti versi sospesa la curiosità del lettore. Senonchè la tecnica dell'esordio, per certi rispetti, può ricordare meglio il c. 11, o il 44. Tanto il c. 11 come il 17 si aprono con una apostrofe, e a questa si lega una lunga parentesi, quasi per presentare in una forma descrittiva la cosa o la persona apostrofata; tanto nel c. 11 come nel 17, codesta ampia e quasi solenne presentazione si protrae a bella posta, e nella sua sproporzione tiene sospesa la nostra attenzione, per far riuscire inaspettata, e quindi di maggior effetto, la preghiera che il poeta rivolge, in un carme, a Furio e Aurelio, nell'altro alla colonia. Certo, noi non immaginiamo ancora dove miri quella *captatio benevolentiae* del c. 17 fatta in piena regola; proprio come nel c. 11 il tono parodico dell'esordio appare manifesto quando conosciamo il mandato che Catullo affida ai due amici; l'enfatica insistenza sulla fedeltà di Furio e di Aurelio ci aveva preparato a qualcosa di più grave e difficile per loro.[23] Altrettanto si può dire del c. 44: la lunga parentesi apposta al vocativo iniziale ritarda la scherzosa descrizione sulle benemerenze del fondo suburbano, senza avere relazione con essa. Ma è appunto questo che ci farà più

[23] Questa sproporzione non è stata rilevata dal Reitzenstein (loc. cit.), nè dal Paratore, che di recente ha risollevato la questione esegetica (loc. cit., p. 190 sgg.), sostenendo la severità religiosa del carme, ma combinando in pari tempo il suo asserto con la nota opinione che l' ironia sia rivolta contro Furio e Aurelio (Paratore, p. 193): ironia che in questo caso si riverserebbe in tutto il carme, e, in ultima analisi, su Lesbia stessa, comunque si voglia spiegare questo punto: come mai Catullo affidi un compito, grave e solenne come questo sembra al Paratore, a due amici non sinceri, facendo al tempo stesso dell' ironia coperta su codesta pseudo-amicizia. Ma, diversa è la posizione del P.; il quale postula che la rottura con Lesbia, cui qui si allude, sia la definitiva e debba cadere in un tempo in cui Catullo, specie per il dolore provato alla morte del fratello, sarebbe tornato (suppone sempre il P.) a una vita più sobria e religiosamente austera, e quasi di espiazione; e deduce di qui che il carme non può contenere ormai più ombra di ironia, almeno all' indirizzo di Lesbia.

sorpresi quando sapremo il tenue servizio reso dalla villa, di cui Catullo è così gelosamente orgoglioso.[24]

Sostanzialmente diverso per contenuto il carme 25 a Tallo, anche se formalmente potrà sembrare secondo il solito tipo: il lungo preambolo apposto al vocativo iniziale non ha diretta relazione con la richiesta restituzione del *pallium*, ed è anche, questa volta, sproporzionato nel tono. Ma se qui il poeta insiste su di un concetto ingiurioso, rinfacciando a Tallo la sua poca virilità, non lo fa per accrescere l'effetto a ciò che segue: si direbbe piuttosto che il furto del mantello sia un pretesto per lanciare l'offesa più sanguinosa nella quale il poeta malignamente si compiace, e sulla quale, si badi, ritorna questa volta anche negli ultimi versi, coi suoi diminutivi ironici, che accentuano di nuovo l'idea della effeminatezza di Tallo. Se c'è analogia di tecnica epigrammatica, il raffronto tra questi carmi sembra a me, per codesto rispetto, istruttivo. Il carme 25 è più 'giambico', è un'invettiva: basta confrontarlo col c. 12 (a Asinio Marrucino), tanto più bonario e arguto sino all'autoironia (il poeta stesso scherza sui suoi interminabili endecasillabi). Ben altro è lo spirito: nel c. 12, cui poco felicemente il Hezel[25] avvicina il 25, Catullo riprende il motivo alessandrino del commensale ladro (*Anth. Pal.* XI, 315: cfr. anche Mart. 12, 29), pur creando sempre qualcosa di suo e di nuovo; in questo c. 25 la punta è per la mollezza di Tallo; tono e stile, con quell'incalzare di diminutivi ironici, sono più vicini al c. 16 e al 57 che non al 12.

Ma non si tratta mai di un *cliché*, di un formalizzarsi della tecnica; quella ricchezza interiore, che è propria dell'anima catulliana, si esplica e si manifesta in codesti carmi con una diversità di spiriti e di atteggiamenti psicologici, che si rispecchia nello stile: la parentesi aggiunta all'apostrofe non ha nel c. 17 quel tono di dignità sostenuta che ha nel c. 11 e nel 44; il poeta non si serve qui di codesto elemento di ironia, perchè il c. 17 è più scarso di rilievo affettivo che il c. 11; è più 'epigrammatico' e meno 'personale'. L'ironia riflette sempre uno stato d'animo in qualche modo commosso.

Anche dove sono analogie di carattere tecnico, sempre diverso è il contenuto interiore, e altra è ogni volta la disposizione d'animo nel poeta. È anzi significativo che a codesta analogia di procedimento non ne risponda una del contenuto: segno che il poeta non si formalizza

---

[24] Questa funzione dell'esordio non è stata apprezzata dalla Schnelle, pp. 46 e 52.

[25] Op. cit., p. 40.

in un abito che è piuttosto elemento connaturato alla sua forma di espressione. Quale sia l'ufficio stilistico del lungo preambolo nel c. 17 non ha visto certamente la Schnelle, che nel suo libro sulla forma poetica di Catullo[26] trova eccessiva l'apostrofe che si distende per sette versi, e persino arruffato il periodare; « Wirrwarr », dice la Schnelle; ma ella non ha visto che codesta apostrofe prolungata ha un suo ufficio in funzione di quel tono che sentiremo nella parte centrale del carme. E anche l'andamento del periodo è quello sintatticamente sciolto della conversazione, ma arruffato non è davvero. E non è felice critica quella che il quadro drastico dei vv. 8 sgg. ha poco legame con le ambizioni e i timori del piccolo municipio: quasi che queste avessero una funzione essenziale in vista del contenuto e non servissero piuttosto a dar risalto alla parte seguente, ov' è il vero oggetto del carme. Si può anzi dire che legame tra il preambolo e la parte centrale del carme non c' è affatto; ma non ce n' è meno qui di quel che ne abbiamo trovato nei carmi 11, 44, 25. Certo, in questi primi versi tutto è parodico, ma di una parodia che qui è ben scoperta, perchè non è fine a se stessa; perchè non in questo esordio va ricercato lo spirito di tutto il carme. È elemento accessorio, ma di vivacissimo effetto; parodica è la personificazione del *ponticulus*, parodico l'accostamento dei due diminutivi (*ponticuli* e *axuleis*), parodica, insomma, e plastica al tempo stesso, è certa sproporzione tra l'espressione e la cosa; parodica, infine, l'allitterazione del v. 7. Ma il tono qui è sempre lo stesso, dal principio alla fine del carme; il contrasto, questa volta, non è, come nel c. 11, fra un tono simulatamente solenne e uno familiare e discorsivo; il contrasto efficace è proprio in quella sproporzione dell'apostrofe, come in quella sproporzione tra forma e contenuto, che personifica i concetti più materiali e più tenui; è proprio, soprattutto, in quella mancanza di rapporto tra l'augurio per lo stato malfermo del ponticello e ciò che il poeta chiede ai vv. 8 e sgg.

La seconda parte continua ad essere parodica: qui l'effetto è ottenuto soprattutto attraverso l'enfasi: espressioni come *praecipitem ire*, superlativi, diminutivi di un sapore piccante, paragoni, antitesi, anafore e qualche iperbole. Nei particolari la Schnelle ha visto giusto, ma non ha colto che il valore parodistico è già nella struttura del carme, e nella distribuzione delle sue parti:[27] e neppure, forse, ha

---

[26] Op. cit., p. 69 sgg.

[27] La Schnelle trova del preziosismo in questo accumularsi di elementi parodici, che invece corrisponde così bene alla maniera drastica di Catullo.

messo abbastanza l'accento sul carattere *umgangssprachlich* di tutto il carme, sia negli stessi elementi stilistici da lei stessa riscontrati, dal diminutivo all'anafora, dal superlativo all'antitesi e all' iperbole, sia nei costrutti, vocaboli, modi di dire: *paratum habes* per *parata es*; *eat* generico per *labatur*; *per caputque pedesque*, espressione polare; *ire praecipitem*, *ludere* (v. 17), *nec pili facit uni*, *suppernata* (che è, come si vede da Festo, p. 305, metafora tolta al mestiere del beccaio); *iste meus stupor* (cfr. sopra); *ipse qui sit, utrum sit an non sit, id quoque nescit* (modo proverbiale), ecc. Ma, certo, ha avuto piena ragione nell'opporre al Kroll, il quale vede l'espressione in funzione del metro, che l'una e l'altra sono volutamente congruenti.

Un grecismo, *ut* per *ubi*, che torna qui (v. 10) come nel carme 11 (v. 3), certe sfumature idilliche (v. 13 e vv. 15-16), una similitudine omerica (vv. 18-19; cfr. Δ 482) non sono preziosità di erudito alessandrino (sebbene il confronto col capretto al v. 15 abbia un sapore tutto teocriteo), ma sono forme di espressione assimilate nella cultura del poeta, che vengono a lui dettate da un'arte magistrale soltanto per colorire il carme accentuandone l'animazione parodica, frammesse come sono a quella espressione predominante di lingua volgare che si estende per tutto il carme, e gli conferisce la nota più sensibile di interiore unità.

Molto bene osserva la Schnelle [28] che la satira nelle *nugae* catulliane emana dall' intimo del poeta, non è, come in Marziale, lo scherzo per lo scherzo: è qualcosa di realistico e di personale. Non già nel senso in cui è personale la satira greca, di Archiloco, di Ipponatte, di Aristofane: è personale in quanto nella formulazione pregnante, spesso iperbolica, del pensiero, c' è tutta la soggettività affettiva e la violenta emozione del poeta, che dello scherzo fa non il fine, ma un naturale mezzo d'espressione al suo bisogno di esternare dei sentimenti. Per contro, negli epigrammi veri e propri, cioè nei brevi carmi satirici in distici come l' 84, già ricordato, i tratti anche stilistici della spontaneità (diminutivi, metafore parodiche ecc.) sono in tono molto minore, resi meno espressivi e più letterari: lo stile è ora misurato e tranquillo, meno esuberante, meno nervoso, meno irruente; e, se lo stile mira a dare un andamento popolaresco ai carmi (quale ottiene con anafore e assonanze), si ha ora più spesso che nelle *nugae* polimetre ripetizione consapevole di elementi stilistici (come le paronomasie nel c. 78), la

[28] Op. cit., p. 77.

forma d'espressione scende ora meno immediata dalla lingua viva, piegata a un uso di scherzo e di parodia.

Ma questo non vuol dire ancora artificio. Certo, dei carmi considerati fin qui, l'epigramma, cioè il c. 84, è il meno affettivo: lo scherzo, se non è soltanto fine a se stesso, lo è sempre più che negli altri, ed è meno lontano dall'epigramma di tipo marzialiano; i mezzi stilistici di cui il poeta dispone sono usati qui con perizia consapevole e con minore slancio affettivo. Ciò che è ancor più palese in altri carmi, diciamo il 74, l' 89, il 90, il 106, e altri ancora, nei quali pare a me innegabile l' intento puramente epigrammatico. Ma non di questi io ho inteso particolarmente occuparmi, bensì di quelli in cui la *σκωπτική* di Catullo prorompe più schietta e più fresca, ora irruente e beffarda, ora velata di malinconia (come nel c. 11), ora bonariamente e comicamente rassegnata, come quando Catullo, con fine autoironia, scherza sulla sua vita grama. Una variazione di questo motivo l'abbiamo trovata nel c. 44, uno dei più arguti, col quale il poeta confessa di aver pagato a caro prezzo la voglia di un invito a pranzo: un'altra, al carme 10, è in quella disinvoltura con cui Catullo si lascia scoprire dall'amica di Varo più povero di quanto non volesse far credere: e di codesta sua disinvoltura il primo a ridere è lui stesso.

Nel c. 13, *cenabis bene mi Fabulle*, l'accenno alla propria povertà è introdotto con un nuovo *ἀπροσδόκητον*, intesa la parola nel suo senso più lato. *Cenabis bene* suona alla prima come promessa di ricco festino, che non lascia sospettare la chiusa del periodo: Fabullo cenerà bene, sì, se.... questa cena la porterà con sè. Ma, si vede subito, non è questo il tipico *ἀπροσδόκητον*, non è l'elemento epigrammatico consueto che sta alla fine del carme, e per il quale tutto il carme è scritto. L'uso che Catullo ne fa è del tutto nuovo, e pieno di sfumatura affettiva: il poeta non se ne compiace, e neppure lo lascia lì a mezz'aria perchè il lettore abbia agio di gustarne l'arguzia; ma subito lo riprende con ben altra intonazione, un accento di pacata malinconia, e svolge e chiarisce il pensiero, ciò che distruggerebbe, se mai ci fosse, il sapore epigrammatico:

> Haec si, inquam, attuleris, venuste noster,
> Cenabis bene; nam tui Catulli
> Plenus sacculus est aranearum.

Haec si, inquam, attuleris; c' è nella ripresa un'aria bonariamente rassegnata, quasi per dirci che il poeta non pensa qui di far ridere il lettore con una trovata di spirito. Non mezzo stereotipo, dunque, è

questo, diciamo così, *ἀπροσδόκητον*, ma qualcosa di intimo, reso con un tratto stilistico che nasce spontaneo dalla forma espressiva di Catullo e soprattutto dalla sua anima. I versi 7-8 sono pieni di questa intimità; la terza persona unita al possessivo (*tui Catulli sacculus* per *meus sacculus*) ha del *pathos*. Catullo l'usa, come noi tante volte nel nostro parlare affettivo, con un tono che è insieme di autocommiserazione, e di confidenza affettuosa. È un'ombra che si stende a un tratto sulla giocosa festività del carme, ma solo per un istante: lo stile conserva immutata la sua familiarità discorsiva (*inquam* è della lingua viva, come il modo proverbiale, che è greco e latino, *plenus aranearum*); e anche il tono scherzoso e scapigliato riprende subito dopo, come in principio. Così Catullo scherza sulla sua intimità, senza che codesto suo scherzare perda di rilievo affettivo; ecco un'altra nota del suo stile spontaneo e personale. Dell'epigramma d' invito alessandrino, quale ci è rappresentato dall'esempio di Filodemo (*Anth. Pal.*, XI, 44) io ritrovo ben poco; Catullo ha creato qualcosa di assolutamente suo nello spirito e nel tono, rompendo i freni dello schema ellenistico più di quanto non sia parso al Hezel.[29]

Tono non diverso ha il carme 26, *Furi, villula nostra*. L'*ἀπροσδόκητον* non è accentato ma arriva come di sfuggita: sebbene il carme si regga sulla metafora, insolita, dell' ipoteca raffigurata in un vento, pure lo scherzo è introdotto con garbo, come nel carme 13, e con naturalezza spigliata. La villa non è soggetta nè al vento di mezzogiorno, nè a quello di nord, nè di levante, nè di ponente, ma a un' ipoteca di più che quindicimila sesterzi; e questo è davvero il vento più malsano che ci sia! Il giuoco di parole contiene ancora una variazione di quel motivo epigrammatico che è l'*ἀπροσδόκητον* il quale non arriva con un frizzo improvviso, ma è come preparato in parte, cioè molto attenuato. La villa non è esposta a nessuno dei quattro punti cardinali? Già è in vista uno scherzo. C' è meno sapore epigrammatico, e più di quel lieve *pathos*, di cui suole essere soffusa l'autoironia catulliana. Ancora rimane lontana ogni ombra di schematismo: c' è solo la intimità[30] bonaria del poeta, tutta la sua umanità espressa con motivi variati che sono di ingenua freschezza.

ALESSANDRO RONCONI.

---

[29] Op. cit., p. 18.
[30] Sulla intimità del vocativo posto in principio, cfr. Schnelle, p. 48.

LA DOTTRINA EPICUREA DEL "CLINAMEN"

SUA FORMAZIONE E SUA CRONOLOGIA, IN RAPPORTO CON LA POLEMICA CON LE SCUOLE AVVERSARIE.

NUOVE LUCI SULLA STORIA DELL'ATOMISMO GRECO.

Gaetano Capone Braga, in un suo dotto articolo, pubblicato nell'*Atene e Roma* di quest'anno (p. 35 sgg.), contro le erronee argomentazioni del Philippson, contenute nel suo articolo della *Rivista di filologia classica*, 1938, p. 235 sgg. e già confutate da me in *Atene e Roma*, 1939, fasc. IV, ha giustamente confermato, con acute osservazioni, ciò che io avevo messo in luce circa i rapporti di Epicuro e di Diogene di Enoanda con le opere perdute di Aristotele. Egli avanza però l'opinione che Epicuro si sia anche servito delle opere di scuola dello Stagirita, il che del resto io non ho mai negato, come egli riconosce, ritenendo io però difficile che le potesse conoscere anteriormente al periodo in cui Epicuro venne ad insegnare in Atene dopo il 306, e richiedendo che di questa conoscenza di opere non pubblicate, assai difficili a procurarsi, se non addirittura smarrite, e non lette, in generale, o scarsissimamente lette, fuori della scuola peripatetica, si dia, volta per volta, una dimostrazione, come io ho data della conoscenza di quelle essoteriche pubblicate, che del resto erano in quel tempo diffusissime e famosissime.

A questo proposito scrive il Capone Braga (pp. 44 sgg.) : « Democrito, com' è noto, aveva pensato che il moto in linea retta dall'alto in basso bastasse a spiegare l' incontro degli atomi e quindi l'urto, poichè gli atomi più pesanti, cadendo con velocità maggiore, raggiungerebbero quelli più leggeri, li urterebbero, si combinerebbero con essi in modo da formare i corpi. Ma per Epicuro tale spiegazione era erronea, poichè, come aveva notato Aristotele (*Phys.*, IV, 8, 214 b, 28 e seg. ; *De coelo*, I, 7, 275 b, 29 ; 277 a, 33 e seg. ; II, 13, 294 b, 30 ; III, 2, 300 b, 8 ; IV, 2, 308 a, 34-309 a, 18), il vuoto non offre alcuna resistenza agli atomi ; essi quindi debbono cadere tutti con la stessa velocità (Diogene Laerzio, X, 43, 61 ; Lucrezio, II, 225 e seg. ; Plutarco, *De comm.*

not., 43, 1, p. 1082 e ; Simplicio, *Phys.*, 938, 21 Diels) ; perciò, se non ubbidissero che a questo moto in linea retta, non s' incontrerebbero mai. Quindi, per spiegare l' incontro e l'urto degli atomi (che è un fatto attestatoci dall'esperienza, giacchè i corpi sono combinazioni di atomi derivanti dall'urto di questi), Epicuro suppose che negli atomi avvenga una deviazione spontanea dalla linea retta. È questa la famosa dottrina del *clinamen* (strettamente connessa per Epicuro con quella della libertà del volere), la quale ci induce dunque a credere che Epicuro conoscesse gli scritti di fisica di Aristotele o il loro contenuto dottrinale....[1] Certo non è da tacere che, secondo le ricerche del Bignone, Epicuro formò e determinò la maggior parte del suo sistema prima del 306, quando egli era nella Jonia, e non aveva modo di procurarsi le opere di scuola di Aristotele. Ma, allora, bisognerebbe dimostrare che la dottrina del *clinamen* — parte veramente importante del sistema epicureo — fosse posteriore al 306 ; ora, è possibile dimostrare ciò ? Si potrebbe, è vero, per evitare tale difficoltà, pensare che Epicuro attinse le obiezioni contro Democrito al *Περὶ στοιχείων* (n. 39 dell' indice di Diogene Laerzio) e al *Περὶ κινήσεως* (n. 45 dell' indice del Rose), opere perdute di Aristotele, o al *Περὶ Δημοκρίτου* (attribuito sia ad Aristotele sia a Teofrasto). Ma tutto questo rimane assai incerto, poichè non conosciamo il contenuto dei citati scritti perduti di Aristotele, e possiamo determinarlo solo approssimativamente e genericamente per congettura, mentre i testi della *Fisica* e del *De coelo* sono chiari, precisi e sottratti ad ogni dubbio ».

Ora è appunto questa dimostrazione che mi propongo di dare, ampliando ad importanti punti della storia dell'atomismo antico l'ambito delle mie ricerche che, credo, getteranno nuova luce sulla storia del pensiero greco.

Prima però di accingerci a questa dimostrazione è bene, per precisione metodica, porre alcune premesse. E cioè :

1) Che Democrito abbia pensato, come scrive il Capone Braga, che gli atomi fossero dotati di un moto primordiale di caduta dall'alto al basso, per la loro gravità, e che in questo moto gli atomi più pesanti cadessero con velocità maggiore e urtassero contro i più leggeri, producendo così le prime unioni, è opinione dello Zeller ormai com-

---

[1] Il Capone scrive in nota : « Anche il Bignone (*L'Aristotele perduto ecc.*, parte II, p. 108, n. 2), si badi, scrive : ' È importante notare che Epicuro poteva avere avuto notizia della *Fisica* e degli *Analitici* da Teofrasto e da Eudemo che li citavano ' ».

battuta e abbandonata, si può dire, da tutti gli studiosi,[2] i quali, seguendo le fonti antiche più degne di fede, e tra esse proprio Aristotele stesso, in alcuno dei passi che il Capone Braga cita nei luoghi indicati sopra, ritengono che Democrito non si sia sentito in dovere di dare una ragione ed una causa del moto primordiale degli atomi nell' infinito spazio, determinando solo il suo fatale avvenire *ab aeterno* per necessità di natura.

E di non averne determinata la causa i critici antichi, e fra essi appunto lo stesso Aristotele, e proprio in un passo che il Capone Braga indica fra i luoghi citati da lui tra parentesi, gli muovono biasimo. Vedi infatti Aristotele, *De coelo*, III, 2, 300 b, 8 (= Diels-Kranz, 54 A 16): « Perciò, sia a Leucippo che a Democrito, i quali dicono che i corpi primi si muovono eternamente nel vuoto e nell' infinito, competerebbe dire di qual movimento si muovono, e quale è il loro moto secondo natura ». Cfr. Arist., *Metafisica*, X, 6, 1071 b, 31 (Diels-Kranz, A 18); e Arist., *Ibid.*, I, 4, 985 b, 19 sgg. (Diels-Kranz A 6): « Leucippo e il suo compagno Democrito,... quanto al movimento, donde e come appartenga alle cose esistenti, presso a poco essi pure, come gli altri, negligentemente trascurarono di indagare ». Vedi Alessandro *ad loc.*: « Dicono Leucippo e Democrito che gli atomi si muovono *urtandosi e respingendosi fra loro*, donde però si origini il movimento secondo natura non dicono. Infatti il movimento che deriva dall'urto è movimento forzato e non secondo natura, e il movimento forzato è secondario rispetto a quello secondo natura ».

Ora è chiaro che tanto Aristotele quanto il suo commentatore non potrebbero dire ciò della dottrina di Democrito, se il moto primor-

---

[2] Fra i numerosissimi studiosi che si sono opposti alla opinione dello Zeller, che ormai, come ho detto, si può dire non sia più seguita da nessuno, vedi Brieger, *Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp und Demokrit*, Progr. Halle, 1884; Liepmann, *Die Mechanik d. Leucipp-Demokritischen Atome*, Berlin, 1885; Gomperz, *Griech. Denker*, III ed. I, p. 269 sgg.; Windelband, *Ant. Phil.*, III ed., p. 126; Döring, *Gr. Phil.*, I, p. 262 sgg.; Deussen, *Phil. d. Griech.*, p. 144; Hamelin, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, 1888, p. 144 sgg.; Burnet, *Early Gr. philos.*, § 179; Goedeckemeyer, *Epik. Verhaltnis zu Dem.*, p. 98 sgg.; Lortzing, « *Jahresb.* », 1903, p. 136 sgg.; Howald, « *Jahresb.* », 1923, p. 165 sgg.; Löwenheim, « *Archiv. f. G. d. Ph.* », 1894, p. 240 sgg.; J. Hammer-Jensen, « *Archiv. f. G. d. Ph.* », 1910, p. 221; Bailey, *Greek Atomists*, p. 82-97; 128 sgg.; Robin, *La pensée grecque*, p. 138; Alfieri, *Gli Atomisti*, p. 2, n. 4; 3, n. 10; 4, n. 12; 24, n. 93; 53, n. 49; 47, n. 205; 98, n. 224, ottimo libro, dove si può trovare vagliato ed interpretato giustamente e con acume tutto il materiale delle fonti antiche.

diale e naturale degli atomi democritei fosse il moto di caduta per gravità.

2) È una falsa prospettiva da me già dimostrata erronea nel mio *Aristotele perduto*, e purtroppo non ancora abbandonata, quella di credere che perchè nelle opere di scuola di Aristotele appare un'argomentazione che potrebbe essere stata usufruita da Epicuro, questi debba proprio averla ricavata da tali opere. Infatti, anzitutto parecchio di quello che si trova nelle opere di scuola di Aristotele, non pubblicate nell'età di Epicuro, già era contenuto in quelle essoteriche, pubblicate e perciò di dominio comune e diffusissime. E precisamente la polemica contro l'atomismo e contro Democrito era certo contenuta, come avevo fatto osservare privatamente al Capone Braga, in varie opere tra quelle perdute di Aristotele.[3] Per di più tale polemica era contenuta in molte opere della scuola platonica e della scuola aristotelica, pur esse di dominio pubblico,[4] e di alcuna di esse dimostrerò infatti dover essersi servito Epicuro, appunto per questa dottrina del *clinamen* e per la sua riforma dell'atomismo democriteo, come pure dimostrerò essersi egli servito a questo proposito anche della polemica della scuola megarica. Conviene dunque ormai abbandonare definitivamente questa falsa prospettiva e allargare la veduta nostra molto più in là di quanto si sia fatto sin ora, penetrando oltre quel velo di nebbia che ci impediva di scorgere il vero e la ricchezza del pensiero greco; il che già feci per altre parti della teoria epicurea nel mio *Aristotele perduto*. E soprattutto bisogna persuaderci che, mentre è incerto se Epicuro potè conoscere le opere di scuola non pubblicate di Aristotele, soprattutto nel periodo più antico del pensiero epicureo (opere che, appunto per non essere pubblicate, erano difficilissime da procurarsi, se anche non erano, secondo la testimonianza di Plutarco, addirittura smarrite, e che per essere scritte in forma sommaria riescivano certo oscure a chi non ne conoscesse i commenti orali di Aristotele stesso), dobbiamo invece cer-

---

[3] Vedi una importante citazione del libro perduto di Aristotele *Su Democrito*, fr. 208 R., riferita anche dal Diels, *Democr.* A 37, in cui si critica l'atomismo democriteo.

[4] Vedine indicate parecchie, oltre che di Aristotele (fra quelle pubblicate), di Teofrasto, di Eraclide Pontico (che scrisse un'opera *Dell'anima e della natura e degli idoli contro Democrito*, e un'altra *Contro Democrito, commentarii*) in Alfieri, op. cit., p. 77 e note ivi, senza contare tutte quelle di cui non abbiamo notizia, e tutte quelle pure in cui la critica contro Democrito appariva solo in qualche parte (come del resto nelle opere di scuola di Aristotele che cita il Capone Braga).

care di ricostruire quelle essoteriche e le opere degli altri filosofi dell'Accademia e del Peripato che egli sicuramente dovette conoscere e che certo esercitarono grande influsso sul suo pensiero.

3) I passi di Aristotele citati dal Capone Braga sono tutt'altro che tutti inequivoci, come si è visto anche da quello che ho citato tradotto sopra, e come si potrebbe dimostrare esaminandone qualcun altro più minutamente; e per di più sono affatto incidentali e sporadici e contenuti in opere che non trattano per nulla di proposito della dottrina di Democrito, mentre è certo che trovandosi fra gli scritti perduti di Aristotele e fra quelli pure perduti di Teofrasto almeno quattro opere interamente dedicate allo studio e alla critica di Democrito, oltre a quelle citate di Eraclide, da esse Epicuro avrebbe potuto trarre molto di più che da quei fugaci accenni, che lasciano vari dubbi, contenuti nei periodi citati dal Capone Braga. A ciò si aggiunge che tanto Eraclide come Teofrasto potevano tener conto anche delle opere esoteriche di Aristotele.

Fatte queste necessarie premesse di carattere metodico, passerò a mostrare per quali ragioni si debba credere che in verità la dottrina del *clinamen* non dovette appartenere al sistema di Epicuro in un periodo anteriore alla polemica contro i platonico-peripatetici, da me rivelata, e presumibilmente al periodo anteriore alla venuta di Epicuro ad Atene, o poco dopo quel periodo; e che, ad ogni modo, non appartenne al primo periodo della sua filosofia. Ciò che, come ciascuno vede, ha certo un grandissimo interesse per la storia del sistema epicureo e del pensiero antico, e che ci darà modo di mostrare da quali influssi di pensiero e da quali bisogni polemici contro le scuole avversarie derivò questa dottrina, che apparve sempre il punto più oscuro e più discusso dell'epicureismo, e quello che destò i maggiori dubbi e le maggiori critiche. Nello stesso tempo, credo, ci sarà dato modo di gettare nuova luce sopra altri nuovi campi della filosofia atomistica greca.

Per la nostra dimostrazione è bene richiamare alla memoria che Epicuro compose della sua fisica un riassunto giunto fino a noi, il quale è anche l'unica esposizione da lui fatta della sua fisica che ci sia conservata; esso è l'*Epistola ad Erodoto*. Questa lettera Epicuro stesso dice nella sua introduzione (§ 35 sgg.) di averla scritta *per i suoi discepoli progrediti* (*τοὺς προβεβηκότας*), perchè avessero un riassunto *delle dottrine fondamentali*. Orbene, poichè non vi è dubbio che la dottrina del *clinamen* — cioè di quel lieve moto di declinazione nella linea di caduta che concede agli atomi nella loro traiettoria nell' infinito di incon-

trarsi fra di loro e di dare origine alle formazioni cosmiche, che senza di esso non potrebbero mai formarsi, oltre che di dare ragione del libero indirizzarsi dell'anima nelle sue volizioni — sia, non solo una dottrina fondamentale, come riconosce lo stesso Capone Braga, ma anzi fondamentalissima, è naturale che in questa lettera si dovrebbe trovare. Tanto più che le dottrine atomiche, e in particolare la cinetica atomica, hanno in questa lettera una parte ampissima, e vi si trovano spiegate minutamente teorie molto meno importanti, come, ad esempio, quella delle *partes minimae* (§ 56 sgg.). E che tale dottrina del *clinamen* paresse dovere essere certamente contenuta, per la sua importanza, in questa lettera, si può anche confermare osservando che la sua assenza in essa stupì sempre immensamente gli studiosi,[5] a tal punto che alcuni, non trovandola in questo compendio, che è l'unica esposizione della fisica epicurea che noi abbiamo scritta da Epicuro, e neppure nelle due sue altre lettere e nelle *Sentenze capitali*, stimarono che tale dottrina non fosse di Epicuro, ma aggiunta al sistema da qualche discepolo, o almeno male interpretata da Lucrezio e dagli altri antichi che la riferirono;[6] altri, come io stesso e il Bailey,[7] non potendosi assolutamente dubitare che tale teoria appartenga al maestro,[8] come ormai nessuno più ne dubita, pensarono che essa potesse essere originariamente contenuta in questa lettera, ma che le frasi in cui fosse esposta siano cadute nel § 43, dove Epicuro avrebbe dovuto annoverare il moto di declinazione atomica, parlando del moto degli atomi. Ecco infatti tale passo: « Gli atomi sono in continuo moto sempre; e gli uni divergono lontano fra di loro, gli altri trattengono il loro rim-

---

[5] I quali notarono essere tanto più strana la cosa, se si pensa con quale ampiezza ne tratta Lucrezio (II, 216-293).

[6] Vedi su ciò Brieger, *Urbewegung der Atome etc.*, Halle, 1884, e *De atomorum motu principali*, Berl., 1888; Heichner, *Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam*, p. 26 sgg.; Pascal, *Studi critici sul poema di Lucrezio*, p. 131 sgg.; Manzoni Alessandro, *Il clinamen lucreziano è dottrina di Epicuro?* Torino [1921].

[7] Vedi la nota nel mio *Epicuro* al § 43 dell'*Epistola ad Erodoto*, e quella del Bailey, che accetta la mia integrazione, *ibid.* (Bailey, *Epicurus, the extant remains*, 1926, p. 186), anche l' Usener ammetteva ivi una lacuna. Danno il testo integro invece il Von der Mühll, lo Hicks, e, fra gli altri, gli ultimi traduttori, l'Apelt e l' Ernout.

[8] Vedi infatti il mio studio *Nuove ricerche epicuree*, in « Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino », 1919, p. 883 sgg., ove reco anche nuove testimonianze mancanti all' Usener. Si noti che l'essere questa dottrina propria di Epicuro è attestato anche dall'epicureo Diogene di Enoanda (fr. 33, col. 3 W.) ottimamente informato sulla dottrina del maestro.

balzo,[9] quando siano respinti dagli atomi che ad essi si intrecciano, o quando sono contenuti da altri atomi fra loro intrecciati. E questo avviene, perchè il vuoto che separa gli atomi gli uni dagli altri non può, per sua propria natura, offrire loro un punto d'appoggio; e d'altra parte la loro insita solidità e durezza fa che urtati rimbalzino, finchè l'intreccio atomico non li respinge indietro dal rimbalzo. Questi moti avvengono *ab aeterno*, perchè eterni sono gli atomi e il vuoto».

Chi confronti questo passo con quello che sappiamo dalle testimonianze trascritte sopra della dottrina di Democrito, vede che la dottrina di Epicuro, in questo periodo e per questo preciso punto, doveva essere non molto diversa da quella di Democrito; e cioè, che il moto degli atomi è eterno, e che, pure ammettendosi il moto di caduta per gravità,[10] del loro incontro e dell'origine dei primi rimbalzi non si dava spiegazione nessuna, come nessuna ne dava Democrito, quale fatto avvenente *ab aeterno*. Ciò che è assai interessante, perchè Epicuro per parecchio tempo si dichiarò un democriteo,[11] e il suo staccarsi da Democrito deve essere stato graduale. Quello che è certo è, ad ogni modo, che in nessun altro passo di questa lettera si parla del *clinamen*, o di una causa del primordiale incontro degli atomi. E non meno singolare è che non se ne parli dove si tratta della psicologia e dei moti dell'anima; mentre è certo che il *clinamen* fu escogitato da Epicuro anche, e principalmente, per spiegare la possibilità di liberi moti dell'anima che giustifichino l'esistenza del libero arbitrio.[12] E neppure si accenna al *clinamen* nell'*Epistola a Pitocle*, nella *Lettera a Meneceo* o nelle *Massime capitali* che sono dello stesso periodo.

---

[9] Il Von der Mühll accetta le correzioni del Brieger, *αὐτοῦ* invece di *αὐτόν* (meglio *αὐτῶν* Apelt) dei codd., e *ἴσχουσαι* invece di *ἴσχουσιν*, ma il Philippson, probabilmente a ragione, non crede, data la poca accuratezza dello stile di Epicuro, che sieno necessarie. Ad ogni modo *αὐτῶν* invece di *αὐτόν*, è correzione lievissima, e simili scambi di *o* per *ω* si trovano anche nei papiri antichissimi dei testi di Epicuro di Ercolano.

[10] Epicuro, in un passo oscuro e corrotto di questa lettera (§ 60), tiene presente la critica che già Platone (*Timeo*, 62 d) aveva fatta *prima di Aristotele* (*onde anche in questo punto Epicuro non aveva bisogno di ricorrere a quella delle opere non pubblicate di Aristotele*) circa un alto e basso assoluto nell'universo. Vedi anche il § 61 sul moto equiveloce degli atomi nel vuoto: sulla teoria del moto si noti che egli aveva presente la critica della scuola megarica e di Diodoro Crono, di cui parleremo ad altro proposito per la dottrina del *clinamen* qui sotto p. 196 sgg., e certo se ne servì.

[11] Vedi Plut., *Adv. Col.*, 1108 E sgg.

[12] Ciò è attestato, oltre che da Lucrezio, loc. cit., dalle fonti che ci parlano del *clinamen* epicureo; vedi anche qui sotto, p. 196 sgg.

Non meno singolare è anche che nei resti dei papiri di Ercolano di un libro dell'opera *Sulla natura* (*Περὶ φύσεως*) di Epicuro, in cui si tratta del libero arbitrio, pubblicati dal Gomperz in « Wiener Studien », 1879, p. 27 sgg. (resti che occupano tre pagine e mezzo, assai ampie, di quella rivista, e in cui appaiono, a quanto si può desumere dalla pubblicazione del Gomperz, lacune di poche lettere, volta per volta, del *clinamen* (*παρέγκλισις*) non è fatta mai parola, pur trattandosi spesso dei moti degli atomi, nè si vede dal contesto che se ne potesse parlare; laddove, come sappiamo da Lucrezio e dalle nostre fonti, la dottrina del *clinamen* era fondamentale per la teoria del libero arbitrio. Il che si può spiegare assai bene, pensando che quell'opera fondamentale di Epicuro fu da lui pubblicata (vedi qui sotto, nota 16) in lunghissimo periodo di tempo, libro per libro, e che alcuni libri (e perciò presumibilmente questo di cui pubblicò i frammenti il Gomperz) erano già pubblicati quando Epicuro scrisse la *Lettera ad Erodoto* (vedi nota cit.), in cui la dottrina del *clinamen* manca perchè non ancora escogitata, onde si avrebbe una nuova conferma della sua origine tardiva e posteriore alla *Lettera ad Erodoto*.

La spiegazione di ciò — che non si poteva dare, prima che si pensasse al graduale formarsi della dottrina epicurea per il bisogno di rispondere alle polemiche della scuola avversaria, graduale formazione del sistema già dimostrata per altri punti da me nella mia opera — è ora chiara; ed è appunto il non avere ancora escogitata Epicuro tale dottrina nel periodo in cui compose queste opere. È certo infatti che tale teoria fondamentalissima, se egli l'avesse escogitata, dovrebbe in queste opere essere contenuta. Non vi è dunque ragione di supporre una lacuna nella *Lettera ad Erodoto*, e tanto meno di negare la paternità epicurea di questa dottrina, contro le esplicite testimonianze che ad Epicuro l'attribuiscono.

E in verità, dopo le mie scoperte, si può dimostrare, credo, che questa lettera ad Erodoto è stata scritta in un periodo non tardivo della vita e della scuola di Epicuro, e precisamente in anni in cui ferveva la polemica con le scuole avversarie, e in cui Epicuro doveva essere venuto da poco tempo ad Atene. Essa infatti è anteriore alla *Lettera a Pitocle* sulla meteorologia (da noi posseduta), perchè in quest'ultima è citata (§ 85). Orbene la *Lettera a Pitocle* noi sappiamo ora che fu scritta appunto durante questa polemica, e rivolta al discepolo preferito di Epicuro, Pitocle, per allontanarlo dalla seduzione della scuola avversaria che quel discepolo voleva rapirgli, proprio nel tempo in cui sorse la polemica che diede origine alla *Lettera ai filosofi di Mi-*

tilene; e cioè presso a poco nel periodo in cui Epicuro lasciò la Ionia per venire ad Atene.[13] E appunto perchè in quel periodo Pitocle era venuto in rapporto con la scuola di Eudosso, il platonico matematico di Cizico che credeva alla teologia stellare e all'astrologia, Epicuro per dimostrargli la vanità di queste dottrine scrisse a lui questa lettera.[14] E poichè la lettera a Pitocle, come appare dal proemio di essa, fu mandata da Epicuro a Pitocle quando egli era lontano da quel discepolo, e Pitocle era di Lampsaco ionica, si ha una nuova conferma che Epicuro, con grande probabilità, la scrisse quando era già venuto ad Atene nel 306.[15] E siccome la *Lettera ad Erodoto*, come dicemmo, è ad essa anteriore, perchè vi è citata, dovette essere al 306 anteriore, o di poco posteriore; e certo non dell'ultimo periodo della sua filosofia,[16] del che del resto daremo altre conferme.[17] Essa fu dunque, a un dipresso, contemporanea alla polemica con i platonico-peripatetici e particolarmente con le opere perdute di Aristotele, polemica che ha lasciato in essa sicure tracce, da me messe già in luce.[18] Si comprende perciò come in essa dovesse apparire la dottrina di Epicuro in un periodo in cui non era in tutti i punti definitivamente formata, e che non vi si dovessero trovare dottrine che Epicuro escogitò più tardi per sfuggire ad una delle obiezioni più difficili da parare, fra quelle dai suoi avversari mosse

---

[13] Vedi il mio *Aristotele perduto*, P. I, 305-309; II, 79 sgg. (cfr. II, 40-100), I, 152 sgg.; II, 374 sgg., e il mio articolo *Conferme ed aggiunte all' « Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro » dall' « Epistola a Pitocle » e dalla meteorologia epicurea*, in *Mélanges Boisacq* (« Annuaire de l' Institut de philologie et d' histoire orientales et slaves », V, 1937, p. 88 sgg.); si badi che un compendio elementare, come persino nel proemio si dichiara essere la lettera a Pitocle, è naturale fosse composto per un giovane neofita e non per un discepolo ormai provetto; orbene Pitocle era appunto un giovine neofita nel periodo in cui si svolse questa polemica; è anche per questa ragione naturale che allora, e non più tardi, sia stata scritta questa lettera.

[14] Vedi, oltre i passi del mio *Aristotele perduto* citati sopra, soprattutto le sicure dimostrazioni del mio articolo citato dei *Mélanges Boisacq*.

[15] Vedi il mio articolo dei *Mélanges*, p. 94 sgg.

[16] Nel principio della *Lettera ad Erodoto* è ricordata l'opera fondamentale di Epicuro *Sopra la natura* (che ebbe 37 libri), che egli compose in un lungo periodo di tempo, libro per libro, come sappiamo da sicure testimonianze antiche (vedi Usener, p. 404 b); ora, siccome nel 300-299 Epicuro ne aveva già composti 15 libri (vedi Usener, *ivi*), nel 306, o presso a poco, ne poteva già avere composti parecchi. Nota che dal 300-299 al 296-5 ne scrisse altri tre. E che ne dovesse avere già composti e pubblicati alcuni quando sorse quella polemica mostrai nel mio *Aristotele perduto*, II, p. 326, n. 2.

[17] Vedi qui sotto, p. 175 sgg.

[18] Vedi il mio *Aristotele perduto*, II, pp. 371-391; 407 sgg.; 560 sgg.

al suo e al sistema di Democrito. E del resto l' idea che il sistema di Epicuro — che incominciò a filosofare giovanissimo, e che era giovane ancora (aveva allora circa trentasei anni) nel 306, quando venne ad Atene — dovesse essere nato di colpo, del tutto formato, come Atena dal cervello di Giove, è un'altra di quelle false prospettive che dopo il mio *Aristotele perduto* dovrebbero essere definitivamente bandite. Perciò, siccome nella *Lettera ad Erodoto* non appare tale dottrina fondamentalissima del *clinamen*, nè appare nella *Lettera a Pitocle* o nelle *Massime capitali*, e poichè vedremo essere essa derivata da ragioni polemiche con le scuole avversarie, e ad imitazione di certe dottrine di tali scuole, credo non si potrà più dubitare che fu trovata da Epicuro in un periodo posteriore a quelle polemiche e al suo primo giungere ad Atene.

Il rivelare quali furono queste ragioni polemiche e questi elementi di imitazione dei sistemi avversarii (che del resto furono causa del formarsi di altre dottrine di Epicuro, come mostrai nella mia opera) ci confermerà quanto abbiamo sin ora detto, e ci farà meglio conoscere il sistema di Epicuro e quelli a lui contemporanei, in assai importanti aspetti sin ora sfuggiti all'attenzione degli studiosi.

E anzitutto occorre fissare la nostra attenzione sulla dottrina dell'*endelecheia* dell'Aristotele delle opere perdute, e su quella ad essa connessa di un'entità, che potremo, per comodità, dire quinto elemento spirituale, in contrapposto con gli altri quattro materiali, elemento da Aristotele designato come *acatonòmaston* (senza nome) da cui, come già dissi nel mio libro,[19] Epicuro tolse il suo quarto elemento dell'anima, di particolarissima natura, che chiamò egli pure *acatonòmaston*, introducendo (si badi) con ciò una notevole modificazione nell'atomismo democriteo, che considerava l'anima come formata da atomi ignei. E tale modificazione introdusse, perchè sentì egli pure, come il primo Aristotele e a imitazione del primo Aristotele, il bisogno di attribuire le più alte qualità dell'anima a qualcosa di diverso dalle consuete sostanze.

Per vedere quale sicura aderenza abbia la dottrina dell'*acatonòmaston* di Epicuro con quella di Aristotele giova rileggere queste testimonianze epicuree: Epic. fr. 315: « Epicuro dice che l'anima consiste di quattro elementi, di un determinato elemento igneo, di un particolare elemento aereo, di un altro simile a vento (*ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ*) e di un quarto *privo di nome* (*ἀκατονομάστου*). Questo è per Epicuro

[19] I, 249 sgg.

l'elemento *a cui appartiene la virtù sensitiva* (*τὸ αἰσθητικόν*). Di tutti questi elementi, quello simile a vento dà il moto, quello aereo il riposo, l'elemento igneo il calore del corpo che si percepisce col senso, quello *privo di nome* produce in noi *la sensazione* ; perchè *in nessuno degli altri sopra nominati vi è sensazione* ».[20] Cfr. fr. 314, p. 218, 11 « (gli Epicurei), componendo l'anima di certi elementi ignei e di altri simili a vento e aeriformi, non riescono a giungere all'essenza suprema di essa, ma debbono ricorrere ad altro ; infatti dice (Epicuro) che ciò con cui l'*anima giudica e ricorda e odia*,[21] e, insomma, ciò a cui appartiene la *φρόνησις* (Aristotele !) e la ragione, deriva da un certo elemento *privo di nome* (*ἔκ τινος ἀκατονομάστου*) ».

Orbene, a proposito di questo elemento spirituale del primo Aristotele, la testimonianza dello Pseudoclemente (*Ricogn.*, VIII, 15, citato in Diels, *Doxogr.*, p. 251), messa in luce dal Mariotti, in *At. e Roma*, 1940, p. 50 sgg., — proposito di cui vedi le mie osservazioni ivi, p. 61 sgg. — non solo ci conferma che veramente Aristotele lo designò con l'espressione *acatonòmaston*, ma aggiunge (dopo le parole « Aristoteles quintum elementum, quod *ἀκατονόμαστον*, id est incompellabile nominavit », queste altre : « sine dubio illum indicans qui in unum quattuor elementa coniungens mundum fecerit ».

Il Mariotti crede che queste parole sieno un'aggiunta dell'autore, ciò che secondo lui indicherebbe il *sine dubio*. Ma dedurre questo sicuramente da un semplice *sine dubio*, quando si tratta soprattutto di un testo tradotto dal greco, come questo dello Pseudoclemente, mi pare difficile. Tanto più che per giustificare il *sine dubio* basterebbe che l'autore vedesse nell'azione demiurgica e cosmogonica data da Aristotele a quel quinto elemento una concordanza con la propria dottrina che effettivamente riteneva che sia Dio *ἀκατονόμαστος* il demiurgo che compone il mondo dagli elementi ; e infatti credo che si vedrà che con probabilità così fu. Il *sine dubio* allora si riferirebbe non all'azione demiurgica in sè, che sarebbe pure stata senz'altro in Aristotele, ma all'essere nel quinto elemento adombrato il Dio quale *ἀκατονόμαστος*,

---

[20] Vedi nella testimonianza di Cicerone, ove ci parla dell'*acatonòmaston* di Aristotele (*Tusc.*, I, 25, 66), le espressioni parallele : « nihil est in animis.... aut *flabile* (*πνευματικόν*) aut *igneum*. Singularis est igitur quaedam natura.... seiuncta ab his.... quicquid est illud *quod sentit*.... ».

[21] Vedi nella testimonianza ciceroniana dell'*acatonòmaston* di Aristotele, in *Tusc.*, I, 10, 22, « quintam quandam naturam censet esse,... *cogitare* enim et providere.... *meminisse*.... in horum quattuor generum inesse nullo putat : quintum genus adhibet *vacans nomine* ».

creatore nel senso platonico e cristiano, donde l'*illum*, invece di *illud* (*elementum*). Non vi sarebbe dunque più nessun bisogno di ritenere che l'azione demiurgica non appartenesse alla dottrina di Aristotele, ma fosse una congettura di Clemente.

E che tale dovesse essere la dottrina di Aristotele si può presumere, con molta verosimiglianza, in conformità con questa testimonianza dello Pseudoclemente, da varie considerazioni. E anzitutto dal confronto con un passo dell'*Epinomi* (981 b-c), opera dell'Accademia o di Platone [22] contemporanea all' incirca al periodo della prima filosofia di Aristotele in cui appariva la dottrina dell'*endelecheia*, e che con le dottrine di quel periodo della filosofia di Aristotele aveva certamente molte affinità teoretiche, come dimostrammo lo Jaeger ed io. Nell'*Epinomi*, infatti, dopo essersi ricordati i cinque elementi corporei da cui risulta il mondo, si parla dell'altra entità incorporea (quale è l'anima *endelecheia* di Aristotele, costituita dall'*acatonòmaston*), « che appartiene al divino genere dell'anima, e che si può dire sia ciò *a cui solo compete la virtù plasmatrice e demiurgica*, mentre alle entità corporee spetta di essere plasmate e il divenire ». E a questa sola entità della specie dell'anima e demiurgica, si aggiunge, « spetta di essere non solo invisibile e conoscibile intellettualmente, ma dotata delle qualità della memoria e della ragione ». Ora, chi ponga a confronto il passo dell'*Epinomi* (che rappresenta la dottrina dell'Accademia a cui apparteneva ancora Aristotele, in gran parte, quando escogitò tale dottrina dell'*endelecheia*, quale la conosciamo da Cicerone e dallo Pseudoclemente) con quello che sappiamo ormai di tale dottrina aristotelica, vede che in tutto, si può dire, con essa consuona perfettamente. Infatti anche l'*endelecheia* è la sostanza spirituale dell'anima ; a lei non si può assegnare un nome, come non glie lo assegna neppure l'*Epinomi* ; a lei ancora, come alla sostanza del genere dell'anima dell'*Epinomi*, spettano in proprio le qualità della ragione e della memoria, e, se crediamo alle parole dello Pseudoclemente, spetterebbe anche la qualità demiurgica e cosmogonica che l'*Epinomi* le attribuisce. Orbene, difficilmente si può credere verosimile che questa qualità, che le è attribuita da Clemente come assegnatale da Aristotele, non le fosse effettivamente da Aristotele assegnata, sebbene sia la sola proprietà in cui differirebbe

---

[22] Sulla questione della paternità platonica dell'*Epinomi* vedi ora l' importante recensione di Fr. Müller al libro di Hans Raeder, *Platons Epinomis*, in « Gnomon », 1940, p. 289 sgg., che riassume bene e vaglia gli studi precedenti.

dalla dottrina dell'Accademia attestataci dall'*Epinomi*. Non pare infatti incredibile che le parole dello Pseudoclemente (che in tutto il resto sono certo testimonianza sicura della dottrina di Aristotele), pur corrispondendo anche per tale proprietà demiurgica a quelle dell'*Epinomi*, non siano derivate dalla dottrina di Aristotele che egli professa di riferire (e che nel resto fedelmente riferisce), ma solo *per caso* corrispondano a quella teoria che dalla somiglianza con la dottrina dell'*Epinomi* dovremmo attenderci essere stata propria del primo Aristotele? Questo d'altronde appare ancor più strano, se si tiene conto di altre importanti considerazioni. E anzitutto, se si osserva che tale elemento (continueremo a chiamarlo così, come lo chiama lo Pseudoclemente) *acatonòmaston* era certamente attivo e dotato di moto spontaneo e perenne, giacchè ci dice appunto Cicerone (*Tusc.*, I, 10, 22) che Aristotele chiamava l'anima, da esso composta, *endelecheia*, perchè dotata di « continuato moto perenne ».

Per di più, il perfetto rapporto dell'*acatonòmaston* del primo Aristotele con la teoria dell'*Epinomi* appare persino dalla forma con cui Cicerone costantemente ce lo riferisce. Infatti, quando egli ne parla, ripetutamente usa l'espressione « quintum *genus* » (vedi *Acad.*, I, 7 : « quintum *genus* a quo essent astra mentesque » ; cfr. *Tusc.*, I, 10, 22 : « quintum *genus* adhibet vacans nomine (*ἀκατονόμαστον*) » ; cfr. *De fin.*, IV, 5, 12 : « cuius *generis* »), che è appunto l'espressione di cui si serve l'*Epinomi* (vedi sopra il passo tradotto, ove è l'espressione *τὸ θειότατον ψυχῆς γένος*).

D'altra parte, la virtù attiva e operativa nel mondo di questo elemento aristotelico *acatonòmaston*, da cui risulta, come vedemmo, la *mens* divina negli uomini e nell'universo (cioè appunto il *θειότατον ψυχῆς γένος* ; cfr. Cic., *Tusc.* I, 26, 65 : « *quinta natura* ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et *animorum* »), ci è attestata dallo stesso Cicerone ove ne riferisce la dottrina ; vedi *Tusc.*, I, 26, 65-66 (cfr. *Arist. perd.*, I, 228 sgg.) : ove parla della divina *mens*, composta di questa sostanza, « *omnia* sentiens et *movens* ». Dunque l'*acatonòmaston* non è solo dotato di eterno moto, in quanto *semovente*, *autocineton*, ma in quanto *motore* di ogni cosa, e perciò è certamente cosmogonico, nel senso aristotelico, cioè suprema causa di quel moto che non mai ha avuto principio nè avrà mai fine (perchè la cosmogonia di Aristotele, anche nel suo primo sistema,[23] a differenza di quella platonica e cristiana, non ha principio nel tempo, ma è perenne nell' infinito), e da

[23] Vedi il mio *Aristotele perduto*, II, 405 sgg., e tutto il capitolo IX e il X.

cui si produce e si origina continuamente e ciclicamente la vita dell'universo.

Come si vede dunque la testimonianza dello Pseudoclemente è esatta, e il *sine dubio* deve riferirsi solo, come già dissi, al fatto che egli sa che l'*acatonòmaston* è comunicatore di moto e operatore di vita e cosmogonico, e ne trae il parallelo con la creazione cristiana, che per verità ha di diverso l'avvenire nel tempo, per opera di un dio personale.

E che tale dovesse essere la dottrina dell' *acatonòmaston anima endelecheia* del primo Aristotele, appare anche se si considera il suo rapporto con la dottrina dell'Accademia in quel periodo. Infatti, se si considera bene, l'essere l'anima l'entità demiurgica era divenuta una necessità del sistema platonico nel periodo della sua ultima filosofia, che è quello in cui Aristotele stette alla sua scuola e professò quel platonismo a cui appartiene la dottrina dell'*acatonòmaston endelecheia.*

L'ultimo stadio della filosofia di Platone e della sua fisica, quale appare nel libro X delle *Leggi* (cioè in quell'opera a cui tanto dovette Aristotele nel periodo delle opere essoteriche), tende, come osserva bene il Gueroult,[24] a connettere più strettamente ancora che nel *Timeo* e nel *Politico* il sensibile e l' intelligibile, e a rendere più esplicita la relazione del meccanismo con la spiritualità, anzi a permeare di spiritualità e di spontaneità creativa la fisica.

A tale scopo si intraprende una critica appassionata dei sistemi meccanicistici anteriori, che facevano derivare lo spirituale dal materiale, e precedere il materiale allo spirituale (888 e, sgg.): e si dichiara che di tutti i movimenti il primordiale non è il movimento meccanico dei materialisti, ma il movimento che è capace di muovere se stesso (895 a) — quale è appunto quello dell'anima *endelecheia*, semovente, di Aristotele [25] — movimento alla cui specie appartengono, dice Platone, i moti dell'anima (896), che si manifestano nella volontà, nell'intelligenza, e negli affetti (892), cioè quelle facoltà per spiegare le quali Aristotele postulava una sostanza *acatonòmastos*, da cui risultava l'anima *endelecheia*, moti e proprietà che, d'altra parte, sono proprii dell'elemento spirituale « del genere dell'anima » dell'*Epinomi.*

Tale movimento, secondo la fisica di Platone del X libro delle *Leggi*, è il principio di tutti i moti dell'universo, delle composizioni e dissoluzioni, delle generazioni e dei dissolvimenti (893 b-c), cioè di

---

24 Vedi il suo articolo sulla fisica plàtonica nel X libro delle *Leggi*, in « Rev. des études gr. », 1924, p. 27 sgg.

25 Vedi il mio *Aristotele perduto*, I, p. 252 sgg.

quelle attività demiurgiche che abbiamo visto essere assegnate all'anima nell' « Epinomi », e che, secondo la testimonianza dello Pseudoclemente, sarebbero proprie dell'entità « acatonòmastos » dell'anima « endelecheia ». Ed infatti nelle *Leggi* ciò che produce tale movimento e che in sè lo ha insito è appunto l'*anima* che, afferma Platone, *è il principio di ogni moto e la causa di ogni generazione* (893 b-c ; 896-898 e).

Se noi supponiamo, per ipotesi, osserva Platone, l' esistenza di uno stadio di primitivo caos, quale suppongono i fisici, il movimento primordiale che vi si produrrà non può essere che il moto spontaneo che muove se stesso (895 a), cioè, il moto dell'anima *autocinetos*, cosmogonica del primo Aristotele e dell'*Epinomi* : del che ci dovremo ben ricordare quando passeremo a considerare l'origine, sinora sempre rimasta impenetrabile, del *clinamen* epicureo.

Ed è sommamente interessante osservare che mentre nel *Timeo* (52-53) esisteva un movimento disordinato e di natura meccanica anteriore all'anima, l'anima invece nelle *Leggi* è ormai *la causa primordiale e autonoma di tutti i movimenti, e dà ad essi la mossa.* E soprattutto è importantissimo osservare, che *nelle « Leggi » non appare più il demiurgo che aveva la funzione creativa nel « Timeo » e nello stesso « Sofista »* (266 b) ; *e più non appare appunto perchè la funzione cosmogonica e demiurgica è assunta ormai dal moto autonomo primordiale dell'anima.*

Come si vede, dunque, tanto la dottrina del passo sopra citato dell'*Epinomi*, quanto la teoria dell'anima *autocinetos endelecheia* di Aristotele sono una diretta conseguenza dell'evoluzione della fisica nelle *Leggi* di Platone, e l'essere l'*acatonòmaston* di Aristotele l'elemento demiurgico non è solamente un carattere parallelo e similare della teoria di Aristotele con quella dell'*Epinomi*, ma anche un'esigenza fondamentale della fisica platonica del periodo delle *Leggi*, che tanta importanza ebbe nella formazione della teoria aristotelica del periodo dell'*endelecheia*. Nuova ragione questa per non ritenere una semplice illazione dello Pseudoclemente quello che egli dice del potere demiurgico cosmogonico dell'*acatonòmaston*.

Ad ogni modo, per le conclusioni a cui noi vogliamo giungere, non è neppure necessario ritenere come dimostrato ciò che mi pare si dovrebbe ora ritenere dimostrato, anche dalla testimonianza di Cicerone,[26] e cioè che tale qualità demiurgica e cosmogonica fosse realmente attribuita da Aristotele al suo *acatonòmaston*, ma semplicemente tener presente che ad esso Aristotele attribuì un'attività spontanea, che certo

[26] Vedi sopra p. 171 (*omnia movens*).

esso ebbe, e che corrispondeva all'elemento parallelo dell'*Epinomi* che tale facoltà cosmogonica certamente aveva; e oltre a ciò che la fisica dell'Accademia del tempo in cui furono scritte le *Leggi*, l'*Epinomi* e le opere perdute di Aristotele, nella critica del materialismo precedente, a cui appartiene anche la filosofia di Democrito, pose in luce l'esigenza che il moto primordiale creativo e cosmogonico dovesse essere un moto che muove se stesso, e appartenere alla specie dei moti dell'anima, e perciò anche della volontà, in particolar modo; caratteri per spiegare i quali Aristotele aveva escogitato il suo *acatonòmaston*, e che pure l'*Epinomi* attribuiva al suo elemento parallelo all'*acatonòmaston*.

Orbene, se Epicuro introdusse nella sua psicologia, come vedemmo sopra (p. 168), un elemento *acatonòmaston* dell'anima, corrispondente, in certa misura, a quello di Aristotele, per ovviare alle obiezioni mosse dai suoi avversarii alla psicologia di Democrito, non è naturale che egli abbia anche approfittato delle obiezioni mosse da quei medesimi suoi avversarii alla cosmologia atomistica di Democrito, da lui seguìta in massima parte in un primo periodo, di cui è ancora parziale traccia nell'*Epistola ad Erodoto* e in quella a Pitocle?

E infatti, che cosa è il *clinamen*? Esso è la facoltà che hanno gli atomi di deviare dal moto di caduta *spontaneamente*, e senza causa esteriore, ma per intima virtualità. Intima attività spontanea che rompe così gravemente la fatalità e la meccanicità dell'atomismo e del materialismo democriteo, e che fu causa delle maggiori critiche ad Epicuro; ma che nello stesso tempo serve ad Epicuro a dare, *non solo ragione delle prime formazioni cosmogoniche, ma anche dei moti volontarii dell'anima*. Cioè corrisponde a quelle medesime esigenze di dottrina per cui Platone modificò la sua prima fisica del *Timeo*, Aristotele escogitò il suo *acatonòmaston* e la teoria dell'anima *endelecheia autocinetos*, attribuendole, con massima probabilità, la virtù cosmogonica; identiche ragioni a quelle per cui anche l'autore dell'*Epinomi* escogitò il suo elemento corrispondente all'*acatonòmaston*, che è pure l'elemento psichico e cosmogonico. Il parallelismo non potrebbe essere più istruttivo; e credo che sia ormai impossibile dubitare che tale fu certamente una causa dell'origine del *clinamen*, che sinora sembrò così oscura, e della ragione per cui esso non era stato ancora escogitato in un primo periodo della filosofia di Epicuro, a cui appartengono la *Lettera ad Erodoto* e quella a Pitocle, composte certamente in una prima fase del pensiero epicureo, in cui era ancora viva e operante la polemica contro i suoi avversarii.

Del resto che la dottrina del *clinamen* dovesse essere stata escogi-

tata da Epicuro in rapporto con la polemica peripatetica si può anche confermare con l'esame di una testimonianza antica che certamente risale alla polemica *peripatetica* contro Epicuro. Ci dice infatti Plutarco *(De soll. an., p. 964 c, Usen., p. 351, 11)* : « *gli Stoici e i Peripatetici* (vedi Plut., *ibid.*, p. 963 f) non concedono ad Epicuro, a proposito di fatti di massima importanza (ὑπὲρ τῶν μεγίστων), una cosa così piccola e semplice, per quel che credo, e cioè che un solo atomo, [naturalmente qui Plutarco per ironizzare parla di *un solo atomo*, mentre la declinazione è possibilità *generale* degli atomi], declini dalla retta per un minimo, affinchè si possano produrre gli astri, gli animali e la fortuna, e non si distrugga il nostro libero arbitrio ». È infatti assai significativo che i Peripatetici insorgessero contro questa dottrina con cui Epicuro aveva cercato di modificare l'antico atomismo, servendosi di una suggestione tratta dalla dottrina del loro maestro Aristotele.

Si badi d'altronde che non tutta l'anima è dotata, secondo Epicuro, delle più alte virtualità, fra cui quella della volontà, ma solo la parte *acatonòmastos*, perciò, sebbene il « *clinamen* » *sia proprietà di tutti gli atomi*, nell'anima solo questi atomi dell'*acatonòmaston*, nei loro moti psichici della libera volontà, operano per *clinamen*.[27] Come si vede anche in ciò la somiglianza con la teoria del primo Aristotele dell'*acatonòmaston* semovente è assai significativa.

Si noti per di più che possiamo dare un'altra conferma, desunta proprio dalla stessa dottrina dell'*acatonòmaston*, che nella *Lettera ad Erodoto* queste dottrine di Epicuro apparivano non ancora interamente formate, quali furono poi. Infatti nel paragrafo in cui Epicuro in quella lettera espone la sua psicologia (§ 63), se anche appare l'elemento che può dirsi corrispondente all'*acatonòmaston* (sebbene non sia ancora così designato), l'anima però si considera composta di soli tre elementi, e non di quattro, come nelle altre testimonianze [28] che ci danno la più completa sua teoria psicologica, e nello stesso poema di Lucrezio. Anche qui si cercò invano di correggere il testo dell'epistola,[29] per introdurvi questo quarto elemento ; ma già io nel mio *Epicuro* (vedi comm. *ad loc.*), pur tanti anni prima del mio *Aristotele perduto*, avevo condannate quelle correzioni, o per dir meglio corruzioni del testo, perchè sin d'allora osservavo che Epicuro poteva avere avuto due successive dottrine sulla composizione dell'anima. Si vede ora che avevo perfettamente

[27] Vedi Lucrezio, II, 250-293.

[28] Vedi qui sopra la testimonianza del fr. 315 di Epicuro e i luoghi di Lucrezio (III, 238 sgg. ; 245 ; 270 sgg.) corrispondenti.

[29] Vedi il mio commento *ad loc.* ; e la nota del Von der Mühll pure *ad loc.*

ragione, e che anche qui abbiamo una nuova prova della formazione graduale della sua dottrina, e che la *Lettera ad Erodoto* rappresenta uno stadio in cui, per più segni, si scorge che la dottrina del maestro non era ancora giunta a quella compiutezza a cui giunse poi.

Un'altra prova della formazione graduale della dottrina di Epicuro misi del resto già in luce nel mio *Aristotele perduto*. Infatti che il *Canone* di Epicuro fosse uno dei suoi primi scritti provai nella mia opera (II, p. 212 e soprattutto *ivi*, n. 2), perchè esso era criticato dagli avversarii di Epicuro in quella polemica; avversarii che gli rimproveravano, fra l'altro, di avervi imitato il *Tripode* di Nausifane, che, come Democrito, era stato uno dei suoi primi maestri, più tardi esso pure ripudiato e combattuto aspramente. Orbene, noi sappiamo da Diogene Laerzio (X, 31; vedi Usen., p. 70 e fr. 35, p. 105) che nel *Canone* di Epicuro non erano ancora poste fra i criterii del vero le *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας*, che egli introdusse più tardi nel suo sistema, giacchè appaiono nelle *Massime capitali* (XXIV) e nella *Lettera ad Erodoto* (§ 38; 50 sgg.); due opere che furono composte, come io dimostrai, nel periodo della polemica con le scuole avversarie, e tenendo parzialmente conto delle esigenze di questa polemica. È chiaro dunque che la filosofia di Epicuro si formò per successivi gradi, che ormai ci è dato di potere intravvedere e in parte determinare.

Quanto poi al *clinamen* potremo procedere ancor oltre nel mostrare per quali esigenze di tale polemica e di tale imitazione parziale di dottrine delle scuole avversarie fu escogitato da Epicuro. E soprattutto è interessante mostrare con un nuovo argomento come in esso Epicuro abbia tenuto conto proprio di quelle opere essoteriche di Aristotele in cui appariva già la dottrina dell'*acatonòmaston*, che certamente influì sulla formazione di tale dottrina. Che infatti dell'attività spontanea degli atomi si fosse occupato Aristotele in tali opere si può dimostrare da un frammento di esse che il Rose attribuisce al *De philosophia*, a cui non si badò mai, per quanto io sappia, a questo proposito, nè si scorse la grande importanza che vedremo avere per ricostruire un interessantissimo momento dell'atomismo antico. In esso (fr. 17), infatti, Aristotele esaminava le diverse dottrine sopra la cosmogonia, ciò che dimostra, fra l'altro, che non aveva bisogno Epicuro di ricorrere alle opere di scuola di Aristotele per trovarvi le obiezioni che questi doveva muovere all'atomismo democriteo. A proposito dunque della formazione cosmogonica Aristotele poneva il dilemma, che essa non poteva derivare se non « da un principio-causa (*ἀρχή*) unico, oppure da principi-cause molteplici. Ora, se il principio è unico, diceva egli,

abbiamo ciò che cerchiamo ». Parole che sono assai importanti perchè sono probabilmente una conferma della veridicità della parte della testimonianza dello Pseudoclemente, che ci attesta essere l'elemento *acatonòmaston* (*omnia movens* secondo Cicerone) l'elemento e la causa cosmogonici; quale infatti meglio vi corrisponderebbe, nel primitivo sistema di Aristotele?

Aristotele poi proseguiva: « Se i principii sono molti (e qui si prende particolarmente in esame la dottrina di Leucippo e di Democrito) essi sono o ordinati o disordinati. Ma se son disordinati, anche più disordinato sarà quanto da essi deriva; ed esisterà ciò che è contro natura senza che esista ciò che è secondo natura, e il mondo non sarà più un cosmo, cioè (come indica la parola greca) ordine; ma *acosmia*, disordine. Se invece sono ordinati, essi *si ordinarono da se stessi* o furono ordinati da qualcosa di esterno. Orbene se si ordinarono da se stessi, hanno qualcosa di comune che operò la loro congiunzione, e quello è il vero principio ».

In questo passo è, per il nostro problema, già sin d'ora, assai interessante che Aristotele esaminasse il caso di una dottrina in cui gli elementi molteplici *si ordinassero da se stessi*, cioè considerava la possibilità di *un moto spontaneo degli elementi*, che è appunto affine, se pure solo in un senso limitato, al moto epicureo per *clinamen*. E soprattutto considerava quell'esigenza di una particolare virtualità interiore all' atomo che consigliò ad Epicuro la dottrina del suo *clinamen*. Come si vede, anche questa dottrina è perciò importantissima per ricostruire quell'ambiente teoretico da cui derivò il *clinamen* epicureo.

Ma ci si può domandare, tale dottrina qui esaminata da Aristotele esistè realmente, e l'aveva presente non solo Aristotele, ma anche Epicuro quando escogitò il suo *clinamen*? Il rintracciarla sarebbe, come ognuno vede, importantissimo, perchè getterebbe molta impreveduta luce sulla formazione della dottrina di Epicuro e sulla stessa storia dell'atomismo antico. Ebbene, come vedremo, tale dottrina esistette veramente, ed Epicuro la conobbe e influì certo, parallelamente a quella dell'*acatonòmaston*, sulla formazione della sua dottrina del *clinamen*.

È evidente infatti che tanto i rapporti fra la dottrina del *clinamen* con l'*acatonòmaston* aristotelico, come quelli con questa teoria del moto spontaneo e volontario degli atomi, ci mostrano come Epicuro seppe servirsi delle dottrine avversarie, pur combattendole, per dare un carattere nuovo all'atomismo democriteo. Infatti ora vediamo che egli, pur non adottando per nulla l' ipotesi di un elemento spirituale e divino, psicologico e cosmogonico, quale l'*acatonòmaston-anima-endelecheia* di

Aristotele, introdusse nella sua psicologia un elemento, corporeo sì, ma di natura specialissima, a cui competessero le stesse qualità psichiche di tale *acatonòmaston*, e lo chiamò con lo stesso nome, e nello stesso tempo diede agli atomi un movimento spontaneo, pur ridotto a minima proporzione, per spiegare quelle facoltà spirituali volitive e quelle possibilità cosmogoniche che trovava nell'*acatonòmaston* e nella nuova fisica dell'Accademia. Allo stesso modo, se trovò, come vedremo aver trovato, nell'ambiente filosofico del suo tempo e di una parte della stessa Accademia, una dottrina in cui gli atomi erano dotati di una loro intima spontaneità di movimento, e perciò di virtualità cosmogonica, se ne trovò autorizzato (pur combattendo tale dottrina in ciò che aveva di più avverso al materialismo e al meccanismo atomistico) onde introdurre nel suo sistema un minimo di spontaneità dato ai suoi atomi, cioè quel *minimo* per cui lo derisero appunto i successori di Aristotele (come vedemmo sopra nella testimonianza di Plutarco) e le fonti accademiche a cui attinse Cicerone nel *De fato* e nelle altre sue opere filosofiche.[30]

Ciò posto, ecco la dimostrazione che Epicuro ebbe veramente dinanzi a sè tale dottrina degli avversarii. Si leggano infatti questi versi di Lucrezio (V, 419-23 = I, 1021-25):

> nam certe neque *consilio* primordia rerum
> *ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt*,
> nec quos quaeque darent motus pepigere profecto....

Che essi corrispondano perfettamente alla dottrina atomistica presa in considerazione da Aristotele nel frammento citato del *De philosophia*, non c'è dubbio alcuno; e ciò apparirà anche più sicuro, se si considera che tali versi appaiono due volte nel poema di Lucrezio, e cioè nel libro I e nel libro V, ambedue le volte in connessione con dottrine del primo Aristotele. Nel libro V infatti essi seguono immediatamente dopo una lunga sezione (V, 76-415) che tutta deriva certamente, come dimostrai nel mio *Aristotele perduto* (II, 401-255), da una opera di Epicuro da Lucrezio fedelmente seguita, in cui si confutava la dottrina aristotelica della eternità e indistruttibilità del mondo. E precedono, d'altra parte, una nuova sezione del poema di Lucrezio, in cui si espone quale sia stata l'origine del mondo contro le dottrine del primo Aristotele, secondo cui il mondo, come non avrà mai fine, non ebbe neppur principio. Così pure nel libro I (v. 1021 sgg.) tali versi

[30] Vedi particolarmente *De finibus*, I, 6, 18; *De nat. deor.*, I, 25, 69; e il *De fato* (10, 21 sgg.; 20, 46; 9, 18) opera che certamente deriva da fonte accademica.

appaiono dopo una sezione in cui, contro l'opinione di Aristotele e dell'Accademia, si dimostra (vv. 951-1020) che l'universo è infinito, perchè infinita è la materia, e infinito è lo spazio; onde gli infiniti mondi che lo costituiscono ricevono continuo alimento, sinchè (contro l'opinione di Aristotele nel *De philosophia*) essi si dissolvono perchè non possono più resistere agli urti degli atomi esterni, rinnovando continuamente gli atomi che li costituiscono.[31]

E a tale proposito giova fare, tra parentesi, un' importante osservazione rispetto a queste ripetizioni di versi nel poema di Lucrezio. I versi ripetuti in Lucrezio sono molti, e in generale [32] tali ripetizioni furono considerate dagli studiosi come una prova che il poema di Lucrezio non ricevette dal suo autore l'ultima politura, e come un indizio che uno dei passi in cui appaiono ripetuti fosse lasciato dal poeta in forma incompiuta, e che da esso li avrebbe tolti nell'ultima rielaborazione dell'opera sua. Donde molteplici proposte di seclusioni o di spostamenti o di condanne di gruppi di versi da parte di editori e di critici. Se non che, non solo tali ripetizioni sono frequenti nella poesia antica, come ora si viene riconoscendo, ma anche (ciò a cui non si è dato sufficiente valore) esse erano volute dal maestro di poesia di Lucrezio, Empedocle, il quale proclamava che è bello ripetere due e tre volte ciò che è utile ripetere.[33] E soprattutto è in generale sfuggito che già Epicuro usava ripetere enunziazioni di principii fondamentali, e che noi ne abbiamo la prova negli scritti di lui conservatici, pure essendo così pochi.[34] È chiaro dunque che tali ripetizioni debbono essere non di rado considerate intenzionali in Lucrezio, come per esempio nel caso dei versi che stiamo studiando, e che, con probabilità, esse persino risalgono talvolta al testo di Epicuro che Lucrezio aveva dinanzi.

---

[31] Vedi il mio *Aristotele perduto*, II, pp. 504-510 (e soprattutto II, p. 506 sgg. e p. 476 sgg.) dove è rivelata questa polemica di Epicuro contro il primo Aristotele.

[32] Vedi sopra l'attitudine degli studiosi e sugli scritti riguardanti i versi ripetuti in Lucrezio la recente dissertazione di Chr. Lenz, *Die wiederholte Verse bei Lucrez*, Dresda, 1937, che tiene una via molto più prudente dei predecessori, se pure non ha visto che in ciò Lucrezio ha seguìto l'esempio di Epicuro, e non ha tenuto conto dei motivi polemici messi in luce da me nel mio *Aristotele perduto*, che non conosce. Però l'esame che egli fa dei singoli passi, pur non tenendo conto dei rapporti con le fonti epicuree, è sempre prudente, acuto e utile.

[33] Vedi Empedocle fr. 25 e ciò che ne dico nel mio *Empedocle*.

[34] Per l'abitudine di Epicuro di ripetersi vedi l'attestazione di Diogene Laerzio, X, 7; e confronta per esempio la ripetizione della prima parte della *Massima capitale* V, in *Epistola a Meneceo*, § 132.

Orbene, che anche nei passi di Lucrezio di cui ci occupiamo, e nei versi ivi ripetuti, si tratti di un punto polemico a cui Epicuro annetteva grande importanza, si può dimostrare con il confronto di due testimonianze epicuree di cui la prima riferita dall' Usener, ma a torto messa in dubbio da altri, la seconda mancante agli *Epicurea* dell' Usener e da me rivendicata a verità nel mio *Epicuro* (p. 258 sgg.).

Infatti il riassunto dossografico sull'origine del mondo, che risale con ogni probabilità ad Epicuro, ed è recato perciò dall' Usener nelle testimonianze epicuree (fr. 308 = *Doxogr.*, p. 289 Diels), premette che il mondo ebbe origine da atomi, che si movevano *senza un prestabilito disegno* (*ἀτόμων ἀπρονόητον καὶ τυχαίαν ἐχόντων τὴν κίνησιν*; cfr. Lucrezio citato sopra, *neque consilio,... nec pepigere profecto*), e seguita a descrivere la cosmogonia allo stesso modo di Lucrezio nei versi seguenti a quelli citati; donde si vede che, sia il passo di Lucrezio, sia quella notizia dossografica, debbono risalire alla medesima fonte, cioè ad un testo di Epicuro. In questo testo dossografico, che a ragione l' Usener aveva posto fra le testimonianze epicuree, Epicuro però non è mentovato, onde il Diels (*Vorsokr.*, II³, p. 7, 5 sgg.) lo credeva derivato da Leucippo. Per buona sorte, invece, ad Epicuro si riferisce nominatamente l'altra testimonianza mancante agli *Epicurea* e da me messa in luce nel mio *Epicuro* (p. 258 sgg.). Ivi infatti Epifanio (*Adv. haer.*, I, 7, p. 588, Diels) *dopo avere riferito dottrine di Platone, di Pitagora e dei Peripatetici*, aggiunge che Epicuro *invece* introdusse il concetto della mancanza di un *ordine prestabilito* (*ἀπρονοησίαν*, cfr. nella testimonianza epicurea citata sopra *ἀπρονόητον*) nella sua cosmogonia; la quale cosmogonia di Epicuro Epifanio descrive poi in modo simile alla fonte dossografica e a Lucrezio.[35] È chiaro dunque che nei versi di Lucrezio citati sopra abbiamo un importante spunto polemico epicureo, il quale nelle fonti greche è condensato in un solo epiteto, mentre in Lucrezio è espresso più ampiamente; onde ci sarà possibile riconoscere contro quale dottrina sia rivolto.

Anzitutto è importante a questo proposito richiamare il fatto che Epifanio pone quel brano immediatamente dopo avere riferite le dottrine della scuola platonico-peripatetica e quelle di Pitagora, e che in Lucrezio, analogamente, quei versi sono riferiti due volte, sempre in passi polemici contro la scuola platonico-peripatetica, e, come vedremo, polemizzando contro una dottrina di quella scuola avente rapporti con quella pitagorea.

---

[35] Vedi il mio *Epicuro*, p. 259 sgg.

Per ricostruire questa dottrina sarà opportuno richiamare il luogo del libro I di Lucrezio in cui riappaiono quei versi del libro V da me riferiti sopra. Ivi (vv. 921 sgg.) Lucrezio si propone di dimostrare — contro l'opinione dell'Accademia e di Aristotele — che l'universo è infinito, e che infinita è pure la materia (vv. 1008-1012), giacchè se essa infinita non fosse l'universo perirebbe. A questo proposito, nei vv. 1013 sgg. egli esamina il caso che *limitati siano gli elementi materiali e illimitato invece sia l'universo*, per l' infinità dello spazio, e ne trae la conseguenza che il mondo si dissolverebbe, o meglio ancora che non si sarebbe mai formato, perchè gli atomi essendo, secondo tale ipotesi, di numero limitato, non avrebbero mai potuto unirsi tra di loro, e si sarebbero dispersi nell' infinità dello spazio. E ciò dice in un passo in cui appaiono i versi che abbiamo trascritti sopra, che sono ripetuti nel libro V unitamente ad altri, uguali o analoghi a quelli che pur seguono nel luogo indicato del libro V. Sarà bene riferire distesamente questo luogo (l. I, vv. 1021 sgg.) per trarre importanti conclusioni:

1021 *nam certe neque consilio (προνοίᾳ !) primordia rerum*
ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto ;
sed quia multa modis multis mutata per omne
1025 ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo
tandem deveniunt in talis disposituras
qualibus *haec rerum* consistit *summa*[36] creata,
et *multos etiam magnos servata per annos*
1030 ut semel in motus coniectast convenientis
efficit ut largis avidum mare fluminis undis
integrent amnes et solis terra vapore
fota novet fetus summissaque gens animantum
floreat et vivant labentis aetheris ignes,[37]
1035 quod nullo facerent pacto, *nisi materiai*
ex infinito suboriri copia posset,
unde ammissa solent reparare in tempore quaeque.
. . . . . .
1049 quare etiam atque etiam subori multa necessest
et . . . . . .
infinita opus est vis undique materiai.

Il Giussani (vol. I, p. 50 sgg.), ponendosi il problema della ripetizione dei versi 1021-1023, qui e nel libro V, osservava che, mentre si vede per quale ragione Lucrezio introducesse questi versi nel libro V,

[36] *Haec rerum summa*, cioè il nostro mondo ; vedi qui sotto, p. 182, n. 42.
[37] Cioè gli astri ; vedi qui sotto, pp. 192 ; 194 sg.

dove parla dell'origine del mondo, tale ragione non appare chiara in questo passo; onde accoglie l'opinione del Susemihl, che questi versi il poeta li introducesse posteriormente nel libro I quando stava lavorando al libro V, per cui essi erano stati da lui pensati: e il Neumann li riteneva addirittura interpolati. Difficoltà tutte che nacquero dal non essersi scorto a quale dottrina avversaria questi versi rispondano. Perchè è evidente che essi potrebbero convenire ugualmente bene tanto nel contesto del libro I come in quello del libro V, se fossero una risposta polemica di Epicuro ad una dottrina avversaria la quale (anticipando in certo qual modo il monadismo leibnitziano) considerasse il mondo derivato da uno spontaneo e intenzionale unirsi degli elementi primi, o monadi, secondo un preveggente ordine prestabilito, e allo stesso tempo ritenesse che, pure essendo infinito l'universo, gli elementi primi o monadi fossero di numero limitato. Orbene che tale dottrina sia esistita, e che Lucrezio l'abbia presente, avendola trovata combattuta da Epicuro, sappiamo ormai sicuramente; non riesciamo invece sinora a stabilire chi ne fosse l'autore. Ma anche questo potremo sapere, ciò che è assai interessante per le conseguenze che ne potremo trarre per il pensiero di Epicuro e dell'età sua. Per risolvere questo importante problema si prendano in esame queste testimonianze tratte dai frammenti dei Presocratici del Diels (ed. V, curata dal Kranz, 1935, p. 442):

I) Ippolito, *Ref.*, I, 15 (D. 566, W. 18): « *Un certo* Ecfanto siracusano disse che non è possibile avere una conoscenza veritiera delle cose; ma dice che « ne dà una determinazione a seconda di quello che crede ».[38] Dice dunque che gli *elementi primi*[39] sono corpi *indivisibili* (*ἀδιαίρετα εἶναι σώματα*), e che hanno tra loro tre differenze: grandezza, forma, *dynamis* (*δύναμιν*[40]); da cui le cose sensibili derivano. *E che il loro numero è limitato* (*τὸ πλῆθος αὐτῶν ὡρισμένον*)[41] *e l'universo è infinito.*[42] Che tali corpi *non si muovono, nè per loro peso, nè per*

---

38 Il testo ha *ὁρίζει ὡς νομίζει*, che il Diels (e con lui il Kranz) corregge in *ὁρίζειν ὡς νομίζειν*, ma forse non è necessaria correzione, potendo stare queste parole come citazione diretta.

39 *τὰ πρῶτα*, vedi in Lucr., versi citati, *primordia rerum*.

40 Dunque hanno un loro proprio dinamismo. Per questa *δύναμις*, da cui dipende il loro moto, che non avviene per gravità o per urti, vedi qui sotto p. 183, nota 44, e p. 190.

41 Vedi per la polemica di Lucrezio, qui sopra, p. 181.

42 Il testo è certo corrotto nei codici; e una giusta correzione non era stata trovata sinora: certo le parole del testo *εἶναι δὲ τὸ πλῆθος αὐτῶν ὡρισμένον καὶ τοῦτο* (?) [il punto interrogativo è del Diels e del Kranz] *ἄπειρον* non

gli urti,[43] ma *per una divina «dynamis» che chiama mente o anima.*[44] Dell'essere essi mossi da un moto razionale si può vedere la dimostrazione nell'ordine dell'universo,[45] onde anche il mondo divenne sferico per quell'unico [46] moto continuo. Egli poi crede che la terra nel mezzo del mondo si muova intorno al suo centro come una ruota,[47] verso oriente».

II) Aët., I, 3, 19 (D. 286): «Ecfanto di Siracusa, uno dei pitagorici, disse che gli elementi primi (ἀρχάς) dell'universo sono i corpi

---

danno senso: nè soddisfano per nulla le correzioni indicate in nota, e appunto per ciò non introdotte nel testo: *ὡρισμένον καὶ οὐκ ἄπειρον* (che è sciocco) del Roeper; *ὡρ. κατὰ τοῦτο, ἄπειρον* (???) Dunker; *ὡρισμένον καὶ ‹παρὰ› τοῦτο ‹τὸ› ἄπειρον* H. Gomperz. Quest'ultima darebbe il senso giusto, giacchè, ammettendo Ecfanto il vuoto (vedi la testimonianza II) questo non può essere che infinito, non potendo essere limitato da altro. E del resto, essendo *ὡρισμένον* il corporeo e unico il mondo (vedi la testimonianza III) l'*ἄπειρον* non può riferirsi che allo spazio. È d'altronde proprio la dottrina che ha presente Lucrezio. Però l'espressione con l'emendamento del Gomperz riesce infelice, e non è consigliabile, perchè obbliga ad ammettere due lacune. La vera correzione mi è indicata invece appunto dai versi di Lucrezio, v. 1028 *haec rerum summa*; perciò correggo *ὡρισμένον, καὶ τοῦτο ‹τὸ πᾶν› ἄπειρον* (con caduta di *τὸ πᾶν* spiegabilissima per aplografia): dunque limitata la somma della materia, illimitato l'universo (e perciò il vuoto), che è la dottrina che risulta anche dalla testimonianza II: l'espressione *τοῦτο τὸ πᾶν* per indicare il mondo è anche in Empedocle, fr. 17, 32.

[43] Nè per peso nè per urti, al contrario che per Democrito e per Epicuro, donde la polemica di questo.

[44] Vedi qui sotto p. 182. Non è chiaro se questa *δύναμις* sia quella stessa che è negli atomi; ma anche se è un'anima dominatrice gli atomi debbono muoversi per la loro intima *δύναμις* attestata sopra (vedi nota 40), che opera in accordo con questa, ed essi hanno una propria spontaneità che si accorda con un disegno provvidenziale. Vedi anche la testimonianza di Aristotele qui sopra, p. 177; ed Epicuro citato sopra, p. 180; anche Lucrezio dice *consilio, nec quos darent motus.*

[45] Il senso è chiaro, ma la lezione è corrotta: i codici hanno: *τοῦ μὲν οὖν τὸν κόσμον εἰδέναι ἰδεῖν*, che è certo corrotto. Il Diels scrive, con il Röper, *τούτου μὲν οὖν τὸν κόσμον εἶναι ἰδέαν*, molte correzioni e senso poco soddisfacente; nè per le molte correzioni soddisfa la proposta di H. Gomperz: *‹διὰ› τοῦ‹το› μὲν οὖν τὸν κόσμον ‹εὔκοσμον› εἶναι ἰδεῖν.* Credo si debba leggere *τοῦ μὲν οὖν τὸν κόσμον ‹οὕτως διοικεῖσθαι* (vedi infatti la testimonianza IV *διοικεῖσθαι ὑπὸ προνοίας*, e *consilio* nei versi di Lucrezio) *τὸν σοφὸν τὴν αἰτίαν› εἰδέναι ἰδεῖν*, (oppure, senza *τὸν σοφόν, εἶναι ἰδεῖν*).

[46] La lezione *ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως*, è giustissima e non va mutata in *θείας δυν.* con il Gotting e Diels-Kranz, vedi infatti per la dottrina qui sotto, p. 191.

[47] L'espressione *ὡς πρὸς ἀνατολήν* non persuade, leggi *ὡς ‹τροχὸν› π. ἀ.*; vedi infatti nella testimonianza V *τροχοῦ δίκην.*

indivisibili (*ἀδιαίρετα σώματα*) e il vuoto. Questi per primo dichiarò che le monadi pitagoree (*τὰς Πυθαγορικὰς μονάδας*) sono *corporee* ».

III) Aët., II, 1, 2 (D. 327) : « Ecfanto dice.... che il mondo è unico ».

IV) *Ibid.*, II, 3, 3 (D. 330) : « Ecfanto crede che il mondo risulti dagli atomi (*ἐκ μὲν ἀτόμων*), [al contrario di Epicuro, di cui si parla immediatamente prima, vedi qui sotto, p. 192 sg., e la polemica di Epicuro e di Lucrezio ricordata sopra], ma che esso *sia retto da preveggenza* (*διοικεῖσθαι δὲ ὑπὸ προνοίας*) ».[48]

V) *Ibid.*, III, 13, 3 (D. 378) : « *Eraclide Pontico* e Ecfanto il pitagorico fanno che la terra si muova, di un moto non di traslazione ma di rotazione, a modo di ruota (*τροχοῦ δίκην*), intorno ad un suo asse, da ponente verso oriente, intorno al proprio centro ».

La somiglianza della dottrina contenuta nelle testimonianze I, II, III, IV con quella combattuta da Lucrezio e prima di lui da Epicuro, è indubitabile ; ed ora che essa si è scoperta, appare chiaro perchè Lucrezio abbia ripetuti i versi polemici contro questa teoria tanto nel libro V, ove parla dell'origine del mondo, quanto nel libro I, là ove vuol dimostrare che *se gli atomi fossero di numero limitato* il mondo si dissolverebbe, anzi non si sarebbe mai formato. E si vede pure come, anche in questo caso, non meno che in altri molti da me messi in luce nel mio *Aristotele perduto*, l'avere scorta la dottrina avversaria contro cui Lucrezio polemizza abbia dimostrato in modo indubbio che non erano interpolati o spostati, o provvisorii e da togliersi dal poeta in una nuova redazione posteriore, versi che tali si ritenevano dai critici.

Se non che ci si deve domandare : polemizzò veramente Epicuro in questo punto contro questo oscuro pitagoreo che Ippolito chiama *un certo Ecfanto*, o non aveva egli di mira un ben altro avversario della scuola platonico-peripatetica, secondo che si dovrebbe anche presumere dall'essere inseriti questi versi polemici in due sezioni del poema di Lucrezio in cui il poeta combatte contro quella scuola ? Orbene è sommamente interessante che gli studiosi, con raro consenso, siano ormai, per dir così, tutti d'accordo che o Ecfanto è semplicemente il nome di una *dramatis persona* di un dialogo del platonico-peripatetico Eraclide Pontico — opinione a cui giunsero, indipendentemente l'uno dall'altro, il Tannery e l'editore dei frammenti di Eraclide, il Voss — oppure è persona realmente esistita, ma le dottrine che i dossografi

[48] Vedi *consilio* nei versi di Lucrezio e le testimonianze epicuree, citate sopra p. 180.

gli attribuiscono sono quelle che gli faceva svolgere Eraclide in un suo dialogo.[49]

E di fatto è molto significativo che, non solo l'arditissima dottrina, riferita nella testimonianza V, del moto rotatorio della terra (per cui Ecfanto sarebbe tra i precursori di Keplero), fu appunto propugnata da Eraclide Pontico, ma che anche le altre dottrine di questo atomismo debbono essere state, come dimostreremo, comuni ad Eraclide Pontico, e derivano da elaborazione di concetti della scuola platonica.

Per la nostra questione però poco importa stabilire se Ecfanto sia esistito o no, e se tali dottrine da lui, in tutto o in parte non professate, gli furono attribuite da Eraclide, o se esse piuttosto (ciò che non pare punto verosimile) furono prese in massima a prestito da Eraclide a questo oscuro pitagorico; perchè è sicuro che, se esse furono in massima comuni a Eraclide e ad Ecfanto, Epicuro nella sua polemica non ebbe di mira Ecfanto, ma il suo contemporaneo Eraclide Pontico che, con grande probabilità, come mostrai con copiose argomentazioni e nuove testimonianze nell'opera mia recente, a cui altre aggiungeremo fra poco, assalì la dottrina epicurea nei primordii della predicazione filosofica di Epicuro, e a cui questi rispose e vigorosamente polemizzò, combattendone tutte le argomentazioni.[50]

---

[49] Vedi Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, 1896, p. 64; Tannery, *Rev. des études gr.*, 1897, p. 305; e pure in *Mém. sc.*, VI; Döring, *Gr. Phil.*, I, p. 169; Staigmueller, «*Archiv. f. G. d. Ph.*», 1902, p. 144; Burnet, *Early Gr. Ph.*², p. 338, n.; Franck, *Plato und die sogennante Pythagoreer*, pp. 138 e 382 sgg.; Heath, *Aristarchos of Samos*, p. 251 sgg.; Robin, *La pensée grecque*, p. 286; Heidel, «*Transact. of Amer. Phil. Ass.*», 1910, p. 5 sgg.; Rey, *La jeunesse de la science grecque*, p. 390. Naturalmente non è per nulla necessario pensare che Ecfanto non sia esistito, basta infatti che Eraclide abbia attribuite tali dottrine ad un oscuro pitagorico, come Platone ha attribuite le sue dottrine fisiche nel *Timeo* a Timeo di Locri, e come ha fatto del resto professare dottrine sue ad altri personaggi dei suoi dialoghi oltre che a Socrate. Si noti del resto che Eraclide, come nota giustamente il Voss, p. 65, nei suoi dialoghi, a quanto sappiamo da Cicerone, *Ad Att.*, XIII, 19, non prendeva mai la parte di interlocutore (allo stesso modo di Platone) ma si serviva di altre persone: onde si servì di figure del passato o mitiche, come Protagora (Diog. L., V, 88), Empedotimo, Zoroastro, Abari, Pitagora (*a cui attribuì le teorie della fisica geometrica di Platone*, vedi Diels, «*Archiv. f. G. d. Ph.*», 1890, p. 468, n. 39, cfr. Voss, p. 56; Frank, p. 137). Del resto delle sue finzioni ci parlano spessissimo gli antichi, vedi per esempio Plut., *De aud. poet.*, 1; *V. Camill.*, 22; Cic. *Nat. d.*, I, 13, 34.

[50] Vedi per la critica fatta da Eraclide della filosofia di Epicuro il mio *Aristotele perduto*, I, cfr. IV; cfr. II, 597; per le risposte di Epicuro I, 305 sgg.;

Una notevolissima conferma infatti che Epicuro abbia veramente polemizzato contro quel particolare atomismo eraclideo, si ha dalla testimonianza epicurea di p. 97 Usen. = Eraclide, p. 61 Voss, tratta dall'opera dell'epicureo Filodemo (*περὶ παρρησίας*, col. 20, p. 10 Oliv.) in cui è detto che « Epicuro, *polemizzando contro Democrito e contro Eraclide*, seppe dimostrarsi indulgente verso i loro errori ». È certo infatti che questo accostamento tra Democrito e Eraclide, in questa testimonianza epicurea, ci conferma che Epicuro dovette polemizzare contro Eraclide a proposito di una dottrina che aveva punti di contatto con quella di Democrito,[51] quale è appunto questo particolare eraclideo atomismo. Dottrina di Eraclide che converrà ora sottoporre ad un più penetrante e nuovo esame, in rapporto a quella di Ecfanto e ai concetti elaborati dalla scuola platonica, per metterne in luce gli elementi platonici; esame che ci darà modo di giungere ad assai interessanti e imprevedute conclusioni.

Il primo punto di dottrina contenuto nella dossografia riferita sopra di Ecfanto, riguarda l'avere egli affermato che la realtà non può essere conosciuta nella sua piena verità (*μὴ εἶναι ἀληθινὴν λαβεῖν τῶν ὄντων γνῶσιν*), ma che ci si deve accontentare di opinioni. A prima vista questo punto teoretico pare in contrasto con quello che segue, perchè in seguito la medesima dossografia ci traccia le linee di un ardito sistema fisico e astronomico di Ecfanto stesso. Se non che essa appare nel suo vero valore se teniamo conto della dottrina della scuola platonica e della teoria di Eraclide stesso, non che della polemica di Epicuro contro Eraclide e la scuola platonico-peripatetica da me messa in luce nella mia opera recente.

Si deve infatti anzitutto osservare che le dottrine riferite in seguito dalla dossografia di Ecfanto sono dottrine fisiche e astronomiche, e cioè appartengono a quella parte della filosofia che Platone considerava essere soprattutto oggetto non già di sicura conoscenza, ma di mera opinione. Infatti, per Platone, solo al mondo delle idee spetta la verità scientifica (*ἐπιστήμη*); mentre al mondo del fenomeno non

---

328 sgg.; 340 sgg.; per la questione cronologica, I, 288 sgg., e le mie conferme nei miei *Studi sul pensiero antico*, p. 308, n. 2. Vedi, del resto, per la polemica epicurea contro Eraclide anche le importanti ricerche del Jensen, *Herakleides vom Pontos bei Philodem und Horaz*, « *Berlin. Sitzunsgberichte* », 1936, p. 292 sgg.

[51] Per gli scritti di Eraclide su Democrito, vedi sopra nota 4, e Voss, p. 88; 68; vedi Clem. Alex., *Protr.*, V, 66, che dice del rapporto fra la dottrina di Eraclide e quella di Democrito degli *eidola*.

compete che la pura opinione (*δόξα*, vedi *Fileb.*, 58 B-59 C; *Rep.* 529 B). Onde le dottrine che riguardano la fisica e l'astronomia da lui svolte nel *Timeo* sono considerate da Platone stesso non altro che come un mito, una congettura brillante ed ardita, a cui non spetta fede assoluta, ma solo verosimiglianza (*Timeo*, 29 D, *τὸν εἰκότα μῦθον*: cfr. 48 C D; *Sofista* 242 C D); giacchè esse non riguardano l'essenza dell'Essere metafisico, che mai non muta, ma il divenire di cui non si dà scienza, ma opinione. È chiaro dunque (sebbene gli studiosi, per quanto ricordi, non se ne sieno accorti) che anche questa prima dottrina fondamentale di Ecfanto è affatto conforme al pensiero dell'antica Accademia, ciò che conferma la sua derivazione da Eraclide, o almeno gli stretti rapporti col pensiero eraclideo. Di ciò potremo dare del resto nuove assai importanti conferme che getteranno nuova luce sulla dottrina di Eraclide, purtroppo così frammentariamente conosciuta, e sulla polemica da me messa in luce di Epicuro contro di essa.

Anzitutto si deve notare che Porfirio (*In Ptolom. harm.*, pp. 213-216 Wall.), riferendoci una dottrina contenuta in un'opera di Eraclide sull'udito e sulla musica, che presenta interessanti punti di accordo con il *Timeo* platonico, ci riporta come tratta da un'opera sulla musica di Eraclide una pagina sulla teoria della musica di Pitagora, in cui è una lunga citazione di Senocrate. Ivi si dice che le sensazioni «sono in continuo turbamento e divenire e che esse non colgono la verità».

Questa testimonianza fu dal Heinze (*Xenokrates*, p. 5 sgg.) considerata non pertinente al nostro Eraclide Pontico, perchè non crede verosimile che Eraclide potesse, per un punto della dottrina di Pitagora, da lui accettato, riferire un lungo passo del suo contemporaneo Senocrate, argomento di cui ognuno vede la palese debolezza, anzi la stranezza. Ad esso lo Heinze aggiungeva che la dottrina di Eraclide sulle sensazioni, sensazioni che Eraclide spiegava con la dottrina empedoclea delle emanazioni e dei pori (Aët. IV, 9, 6, p. 397 D.), avrebbe dovuto differire da quella riferita in questa testimonianza che non aveva nulla di empedocleo. Ma, a parte la assoluta debolezza anche di questo nuovo argomento, è anzi degno di molta considerazione che proprio Empedocle (fr. 2 Diels) metteva in guardia dal credere alla verità delle sensazioni ed alla fiducia che l'intelletto possa darci una conoscenza adeguata del vero. È chiaro dunque che precisamente la adesione di Eraclide ad un principio empedocleo è conforme e non già disforme al testo di questa testimonianza rifiutata a torto dal Heinze, al quale purtroppo prestò fede il Voss. In verità però il Daebritz nel

suo articolo sopra Eraclide nella Enciclopedia Pauly-Wissowa (vol. VIII, P. I, col. 481, 3 sgg.) aveva già posto in guardia contro questa atetesi del Heinze, osservando che la questione meritava un più esatto studio, da lui però non intrapreso. Nessuno poi, per quanto io sappia, riprese in esame la questione. Ma ora, da quanto abbiamo osservato, si vede che quella dichiarazione era ben conforme alla dottrina di un platonico e che è preziosa, perchè consona a quella identità fra la dottrina di Eraclide e quella di Ecfanto che fu già vista e si vedrà ancor meglio essere innegabile.

Ma vi è di più. In una importantissima testimonianza dell'epicureo Colote, a torto anch'essa messa in dubbio e da me rivendicata a verità e dal Walzer posta fra quelle delle opere perdute di Aristotele,[52] risulta che Colote affermava avere adottato Aristotele (cioè, come dimostrai, l'Aristotele delle opere giovanili platonizzanti a noi non pervenute) e *tutti i peripatetici* [53] la teoria platonica del flusso, che nega che delle cose sensibili si abbia sicura conoscenza, e quella delle idee. E del resto l'epicureo Diogene di Enoanda [54] accusava appunto tutti questi platonici-peripatetici di aver negata la possibilità della sicura conoscenza della natura *per l'eterno flusso delle cose e delle sensazioni* (cfr. il fr. eraclideo!). Tra questi filosofi a cui moveva tale accusa Colote doveva probabilmente essere anche Eraclide, come appare dalle obiezioni che a Colote muove Plutarco. E che Eraclide negasse veramente la possibilità della sicura conoscenza all'uomo è anche provato dal fr. 78 Voss = Diog. L., *Proem.*, 12, da cui risulta che egli diceva che *nessun uomo è saggio*, ma solo Dio.

Ma soprattutto proprio la sua dottrina del moto della terra, che costituisce il maggior titolo di gloria scientifica di Eraclide, per cui è ricordato nella testimonianza soprascritta (vedi p. 184) insieme con l'ipotetico Ecfanto, corrisponde perfettamente, come ci dice espressamente l'autore che ce ne parla in modo più ampio (fr. 50 sgg. Voss = Simpl. *De caelo*, II, 7, p. 444 Heilb.; cfr. II, 13, p. 519 Heilb.; II, 14, p. 541 Heilb.), a quel tipo di fisica *ipotetica* che era propria di Platone, e che conosciamo anche dal suo *Timeo*, e a Platone risale la stessa formula

---

[52] Vedi Colote, presso Plut., *Adv. Col.* 1114 F. sgg., e Walzer, *Arist. dial., fr.*, p. 5; vedi su ciò il mio *Aristotele perduto*, I, 22 sgg., e il mio articolo in « Atene e Roma », 1938, fasc. IV.

[53] Per questa espressione riferentesi, secondo l'uso di Epicuro, ai discepoli del Peripato di Platone, vedi il mio *Aristotele perduto*, I, p. 26 sgg.

[54] Vedi Diog. di En., fr. III-IV W. e il mio *Aristotele perduto*, cap. I, oltre al mio articolo citato alla nota 52.

del «salvare i fenomeni», cioè le apparenze (*σῴζειν τὰ φαινόμενα*), con cui Eraclide enunziava la sua *ipotesi*. Teoria che si proponeva di inventare, *per via di ipotesi*, un sistema di movimenti circolari degli astri che potessero, non già raggiungere una scientifica certezza, ma «salvare i fenomeni», cioè dare giustificazione delle *apparenze* (vedi su ciò Simplicio, *De caelo*, II, 12, pp. 488, 493 Heilb.; cfr. Duhem, *Le système du monde*, I, p. 103). È chiaro dunque che anche in questo punto la dottrina di Eraclide corrisponde perfettamente a quella dell' ipotetico Ecfanto, e che a torto il Voss ha giudicato spurio il frammento da me difeso sopra (p. 187 sg.), in cui si espone una dottrina scettica sulla conoscenza sensibile. Come pure è chiaro che avevano veramente motivo Colote e Diogene di Enoanda di porre questi seguaci del Peripato di Platone fra coloro che negavano la possibilità di una scienza dei fenomeni, e consideravano la fisica come una semplice brillante congettura e le ricusavano certezza e verità scientifica.

Nelle testimonianze dell' Eraclide-Ecfanto tradotte sopra segue, subito dopo la dottrina ora esaminata, quella dei corpi primi *indivisibili*; e anche questa è dottrina attestata di Eraclide, che pose come fondamento della sua fisica la teoria delle molecole (diremo così, intendendo *molecola* nel senso di piccola *moles* = *ὄγκος*) inconnesse, *indivisibili*,[55] che egli chiamava, per distinguerle dagli atomi democritei, *ἄναρμοι ὄγκοι*, e che dagli atomi di Epicuro si distinguevano appunto per il non essere fra loro intrecciati (non *hamati*, secondo l'espressione lucreziana, non *ἀγκιστροειδεῖς*, secondo quella di Epicuro), come osservò giustamente il Diels (*Ueber das physikalische System des Stratons*; «Berl. Sitzungesb.» 1893, p. 112, nota 4). A questo proposito è assai interessante osservare che Epicuro dovette polemizzare con questa dottrina per difendere la forma dei suoi atomi, giacchè egli scrisse un'apposita opera intitolata *περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας*; e non meno significativo è che anche Stratone di Lampsaco, l'altro contemporaneo di Epicuro, si fosse pronunciato contro questi atomi uncinati (*asperis et hamatis uncinatisque corporibus*, vedi a questo proposito Cic., *Acad.*, II, 38, 121). Ma non è meno importante notare che Epicuro, pur combattendo Eraclide su questo punto, ne ritenne l'espressione *ὄγκοι*, che egli usa più volte per designare gli atomi (vedi per esempio *Epistola ad Erodoto*, § 60; 57).

Su questa fisica delle *molecole indivisibili inconnesse* di Eraclide abbiamo molte testimonianze (fr. 55: 63 sgg. Voss), da cui sappiamo

[55] Vedi fr. 55 Voss. = Euseb. *P. E.*, XIV, 23.

(vedi fr. 55 Voss = Eus., *Praep. Ev.*, XIV, 23), non solo che Eraclide fu, con il megarico Diodoro Crono, il massimo partigiano di questa *indivisibilità* assoluta e perciò neppure ideale delle particelle primordiali, ma che proprio da lui viene quel nome di *ὄγκοι*, che vedemmo usato, dopo di lui, pure da Epicuro.

Da Eraclide, a quanto ci dicono le nostre fonti (fr. 63, 64 Voss, vedi particolarmente Sext., *Adv. math.*, X, 318 ; IX, 363 ; *P. H.*, III, 30 ; Galen. *Ther. ad Pis.*, XIV, 250) prese la sua fisica corpuscolare Asclepiade di Bitinia, di cui è importante recare qualche dato per le coincidenze con quella dell' Ecfanto-Eraclide. Ci dice infatti a proposito di Asclepiade Celio Aur., *De morb. acut.*, I, 14 (Voss, fr. 64 a) che tali *ὄγκοι*, tali *primordia* — chè così li chiama come Lucrezio nei versi in cui polemizza con Eraclide-Ecfanto — erano *ex initio concitata, aeternum se moventia*, e perciò dotati di quella potenza (*δύναμις*) che attribuiscono alle particelle indivisibili dell' Eraclide-Ecfanto le fonti citate sopra (p. 182 sg.), *magnitudine atque schemate differentia* (vedi sopra p. 182, per Ecfanto, *μέγεθος*, *σχῆμα*), e che, *rursum eundo.... omnia faciunt sensibilia* (vedi sopra Ecfanto I, *αἰσθητά*), *vim* (*δύναμις* !) *in semet mutationis habentia,... nec ratione carere videntur*. Donde appare evidentissimo l'adeguamento fra la dottrina di Eraclide-Ecfanto (e dello stesso Asclepiade che deriva dalla dottrina di Eraclide) e la teoria combattuta da Lucrezio dei *primordia rerum* che *consilio* (vedi *nec ratione carere videntur* della fonte citata qui sopra, e la fonte dossografica tradotta a p. 183, *ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt*). E del resto Eraclide ammetteva una *divina mens*, da cui derivava la provvidenziale costituzione del mondo (vedi Zeller, II, I, ed. IV, p. 1036; cfr. Cic., *De Nat. Deor.*, I, 13, 34).

D'altra parte questo valore dinamico e psichico dato alle prime particelle spiega la testimonianza ritenuta così spesso strana (fr. 34 Voss = Plut., *Utrum an. an. corp.*, 5), in cui si dice che Eraclide negava un'*οὐσία* all'anima, e diceva che le sue funzioni erano quelle del corpo; appunto perchè le sue particelle corporee avevano già potenzialità e dinamismo e funzione psichica, onde nelle nostre fonti i suoi *ὄγκοι*, i suoi *primordia*, sono anche detti *παθητά* (vedi fr. 64 f Voss ; Sext., *Math.*, X, 318), distinguendoli esse appositamente così dagli atomi di Epicuro *ἀπαθῆ*.

Pure conforme alla teoria di Eraclide è l'attestazione della fonte dossografica riguardante Ecfanto, che ci dice che per lui il tutto era infinito. Infatti di Eraclide sappiamo dalla dossografia (Aët., II, 1, 5, p. 328 D. = fr. 57 Voss) che ammetteva che il mondo fosse in-

finito,[56] ciò che conferma che quando Lucrezio, nei versi citati (p. 181), polemizza a proposito della teoria di chi ammette un tutto infinito, pur essendo per lui gli elementi primi limitati di numero, ha veramente presente la dottrina di Eraclide-Ecfanto; e di fatto nella testimonianza di Ecfanto si dice che egli ammetteva una limitata quantità di elementi primi, pur essendo infinito l'universo e unico il mondo.

Del resto, anche nel sistema cosmogonico di Platone, se non si ammette il vuoto nell' interno dell'universo, si deve ammettere, come dice il Mondolfo (*L'infinito nel pensiero dei Greci*, p. 316), che «il vuoto esterno al mondo non potrà che essere infinito»: (vedi anche Duhem, *Le système du monde*, I, 37 sg.: «Hors du monde limité et sphérique il y a donc, au gré de Platon, un espace nécessairement illimité, où cet univers est logé, et dans cet espace rien ne existe, en sorte qu'il est vide»). Questa illimitatezza dello spazio, cioè del non-essere, mentre la sostanza, l'essere, deve credersi limitata, perchè imperfetto è l' illimitato, e il non-essere è l' imperfetto, era una esigenza pitagorica che si imponeva ad Eraclide, sul cui pensiero molto aveva influito il pensiero pitagorico, e alla stessa filosofia dell'età estrema di Platone che tanta simpatia aveva per il pitagorismo; ed Eraclide non poteva a meno di attribuirla alla persona pitagorica del suo dialogo, cioè ad Ecfanto.

Platonico e pitagorico è anche il concetto che il mondo debba essere sferico, per l'unicità del moto, come ci dice la nostra fonte dossografica riguardante Ecfanto (vedi sopra p. 183, nota 46). E appunto tenendo conto della dottrina platonica si vede essere giustissima la lezione *μιᾶς*, che a torto gli editori, e oltre che il Diels lo stesso Kranz della V edizione dei Presocratici, mutarono in *θείας*. Infatti il moto dell'identico, secondo il *Timeo* (34 a), non può essere che circolare, e tale è il moto dell'anima cosmogonica nelle *Leggi* di Platone (898 a, sgg.), e sferico è appunto perciò il mondo secondo il *Timeo* e le *Leggi*.

Un altro indubbio assai interessante rapporto fra Lucrezio ed Eraclide nella polemica contenuta nei versi citati (vedi sopra p. 181, v. 1029) è l' intenzionale accenno alla possibilità che il mondo epicureo duri *magnos annos*. Questi *magni anni* infatti non sono certamente altro che i grandi anni cosmici, che segnano i ricorrenti periodi dell'universo e i cataclismi che ne distruggono in parte la civiltà nel pla-

[56] Che egli ammettesse infiniti mondi è testimonianza (*Dox.*, 343 D.) non sicura, come osserva anche il Doebritz in *P. W.*, *ad voc.* col. 478, 50, perchè il codice Petaviano ha *Ἡράκλειτος* e non *Ἡρακλείδης*: ad ogni modo può Eraclide aver fatto svolgere due teorie diverse da diversi personaggi in diversi suoi dialoghi, come fa più volte Platone.

tonismo dell'Accademia (vedi Platone, *Leggi*, 677 a; *Timeo*, 22 c; 23 b; 25 c, e il mito del *Politico*) e nel *De philosophia* di Aristotele (vedi *Aristotele perduto*, II, pp. 379, sgg.; 473 sgg.). Tale teoria dei grandi cicli stellari che determinano le rivoluzioni cosmiche derivava dalla dottrina di Zoroastro e fu cara all'Accademia e al primo Aristotele,[57] per influsso dell'altro discepolo dell'Accademia, Eudosso, che trasse dall'oriente la sua astronomia. Orbene noi sappiamo (Plut., *Contra Col.*, 1115 a) che Eraclide scrisse appunto un libro intitolato *Zoroastro*.

Si noti anche (poichè vedremo che pure per un altro motivo è osservazione assai importante) che Lucrezio, nei versi citati sopra, bada bene a mettere in rilievo (v. 1036) che anche con la sua cosmogonia atomistica non provvidenziale si può dare perfettamente ragione del fatto che *vivant* (nota il *vivant*) *labentis* (verbo che indica appunto il moto degli astri, cfr. Lucr., I, 2) *aetheris ignes*; infatti la fisica platonica delle *Leggi*, a cui si riconnetteva Eraclide e l' interlocutore del suo dialogo Ecfanto, era tutta intesa a rendere ragione del moto intelligente e divino degli astri che sono per Platone dei veri esseri coscienti e animati, che si muovono col moto più perfetto, quel moto circolare che anche per Eraclide-Ecfanto è il moto più consono a quello dell'universo. E appunto a spiegare quei moti era intesa la teoria di Eraclide-Ecfanto precorritrice di Copernico, che si propone, come vedemmo, di « salvare i fenomeni ». Orbene, appunto perciò Lucrezio usa qui il verbo *vivant*, il quale per gli astri, che sono secondo Epicuro materiali masse di fuoco, è certo meno opportuno,[58] e che egli giustifica con la possibilità (di cui parlerà nel libro V, v. 523 sgg.) che gli astri si muovano circolarmente nel cielo, *quasi* come esseri animati, in cerca di un nutrimento più acconcio del loro fuoco.

Infine, non è neppure privo di significazione, per confermare che qui Lucrezio ha certamente di mira Eraclide-Ecfanto, in questa sua polemica a proposito di tale atomismo dinamico-psichico-provvidenziale, il fatto che persino nella dossografia che risale a Teofrasto sia rimasta traccia di questa opposizione di Epicuro ad Ecfanto. Infatti in Aezio, dopo la testimonianza in cui ci dice (Aët., II, 3, 2; Diels, *Dox.*,

---

[57] Vedi Jäger, *Arist.*, p. 135 sgg.; il mio *Aristotele perduto*, II, p. 84 sgg.; II, p. 342; Arist. fr. 6; 25; 34 R. Vedi la polemica di Epicuro contro tale orientalismo di questi filosofi nel mio studio citato sopra, nota 13, dei *Mélanges*.

[58] Vedi infatti la polemica di Epicuro contro questa teoria platonica, seguìta pure dal primo Aristotele, che faceva degli astri degli esseri animati razionali e volitivi, in *Epistola ad Erodoto*, § 77 sgg., e il mio *Aristotele perduto*, II, p. 376 sgg.; cfr. Lucr., V, 76 sgg., e il mio *Aristotele perduto*, II, p. 407 sgg.

p. 330): «il mondo per Epicuro, composto di atomi e di vuoto, non è dotato di anima, nè retto da provvidenza, ma da una natura irrazionale», segue immediatamente quella tradotta sopra (p. 184); e cioè (Aët., II, 3, 3): «Ecfanto invece crede sì che il mondo risulti dagli atomi, ma che esso sia retto da preveggenza (*consilio*, Lucr.)».

Questa sicura dimostrazione che Epicuro ebbe presente tale dottrina dell'atomismo dinamico-psichico di Eraclide, contro cui noi sappiamo avere egli polemizzato a proposito della fisica atomica (vedi sopra, p. 186), ci spiega come egli da essa, non meno che da quella dell'*acatonòmaston* del primo Aristotele, si sentì autorizzato a introdurre col *clinamen* un minimo di spontaneità nei suoi atomi, per spiegare l'origine delle cose e la stessa volontà, laddove i suoi avversarii ne introducevano un massimo: quel minimo di spontaneità dinamica che però i suoi avversarii della scuola peripatetica e accademica non gli menavano buono, come vedemmo sopra (p. 175), perchè lo trovavano in contrasto con il suo materialismo, e lo consideravano desunto surrettiziamente dai loro sistemi.

L'origine del *clinamen*, sinora così strana, appare dunque ora chiarissima, e si vede perchè, essendo esso derivato dalla necessità polemica contro le dottrine avversarie, e ad imitazione di esse, Epicuro l'abbia introdotto nel suo sistema in un periodo posteriore, e cioè quando più infieriva quella polemica, onde manca ancora alla *Lettera ad Erodoto* e a quella a Pitocle, come mi ero proposto di dimostrare. E si vede pure come non vi è punto bisogno di credere che esso prenda le mosse da una conoscenza, che resta sempre da provarsi, caso per caso, delle opere esoteriche non pubblicate di Aristotele, mentre certamente derivò dalle dottrine di quelle essoteriche da Aristotele pubblicate e da quelle di altri filosofi dell'Accademia.

Quanto alla dipendenza del *clinamen* dall'*acatonòmaston* dell'anima *endelecheia* del primo Aristotele potremo dare infatti un'altra bellissima conferma. Aristotele certamente diede al suo *acatonòmaston endelecheia* un moto spontaneo perenne e *endelechès*, cioè continuo, donde prende nome la sua *endelecheia*, perchè il moto continuo è il moto circolare, come abbiamo veduto, il solo che non abbia mai fine, ritornando perpetuamente su se stesso.[59] Perciò esso spiega, allo stesso tempo, sia l'attività dell'anima nel pensiero, nella *mens*, come quello degli

---

[59] Vedi infatti il mio *Aristotele perduto*, I, pp. 252 e 254; e la frase di Aristotele stesso ivi citata (*De gen. et corr.*, II, 10, 336 b 27 sgg.: *ἡ κύκλῳ φορὰ.... μόνη συνεχής = ἐνδελεχής*).

astri; giacchè, come già aveva stabilito Platone nel *Timeo*, e nelle *Leggi* (*Timeo*, 47 b; 39 b; 41 e; 40 a b; 37 c; 34 a; *Leggi*, 898 b), non meno che l'autore dell'*Epinomi*, il circolo «del medesimo» è quello degli astri e del pensiero perfetto; onde il moto rotativo che si conchiude in se stesso è il moto proprio degli astri, dotati di una suprema intelligenza, del pensiero, della *mens*. Perciò Cicerone, quando ci parla dell'*acatonòmaston*-anima-*endelecheia*, ci dice che da esso dipende la costituzione di *astra mentesque* (*Acad.*, I, 7, 26). E parallela a questa dottrina dell'anima in Aristotele è quella dell'*Epinomi* che pure si ricongiunge alla teologia stellare di Platone. Orbene, è importantissimo che Plutarco ci attesti, nella testimonianza recata sopra (p. 175), che Epicuro aveva escogitato quel suo *clinamen*, quel minimo di spontaneità dato agli atomi, perchè ne derivino *ἄστρα καὶ ζῷα καὶ τύχη*, e non perisca la nostra libera volontà. Quell'espressione «gli astri e gli animali» pareva stranissima. Perchè gli astri? Se mai, il mondo. Ma no: perchè la contrapposizione con la dottrina del primo Aristotele e dell'Accademia voleva appunto che Epicuro mettesse in luce come da quel minimo di spontaneità potesse derivare anche per lui il moto circolare degli astri, che pure Lucrezio mette in rilievo (vedi sopra, p. 192) polemizzando contro il dinamismo di Eraclide-Ecfanto. Il che si comprende tanto meglio in quanto il primo Aristotele e l'Accademia opponevano il moto circolare degli astri a quello verticale di caduta, che era proprio della gravità (che dominerebbe sovrana sugli atomi epicurei se non vi fosse il *clinamen*), moto circolare degli astri considerato come il moto intelligente e volontario proprio di una divina anima razionale quale è per loro quella degli astri; vedi infatti la testimonianza di Cicerone sul *De philosophia* di Aristotele (*De nat. deor.*, II, 16, 43 = fr. Arist., 21, p. 85 Walzer, meno completo in fr. 24 Rose): «Sensum autem astrorum atque intellegentiam maxume declarat ordo eorum atque constantia (nihil est enim quod ratione et numero moveri possit *sine consilio*), in quo nihil est *temerarium*, *nihil varium*, *nihil fortuitum*. Ordo autem siderum et in omni aeternitate constantia *neque naturam significat* (*est enim plena rationis*) *neque fortunam*, *quae amica varietati constantiam respuit* (vedi la *τύχη* di cui parla Epicuro nella testimonianza recata poco sopra, e quello che ne diremo qui sotto, p. 195). Sequitur ergo, ut ipsa *sua sponte suo sensu ac divinitate moveantur*. Nec vero Aristoteles non laudandus est in eo quod omnia quae moveantur aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate; moveri autem solem et lunam et sidera omnia; *quae autem natura moverentur, haec aut pondere deorsum aut levitate in sublime ferri, quorum neutrum astris*

contingeret, propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur; nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ut contra naturam astra moveantur (cioè non col moto naturale in basso di caduta dei gravi, o di elevazione dei corpi leggeri); quae enim maior potest esse? *Restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius.* Quae qui videat, non indocte solum, verum etiam impie faciet, si deos esse neget [l'ultima frase, che c'è in Rose, manca, per meccanica omissione, in Walzer] ».

Questo frammento di Aristotele è, dopo quanto noi ora sappiamo, il miglior commento della oscura testimonianza plutarchea di Epicuro sul *clinamen*, e la miglior prova della sua origine da quell'ambiente filosofico che abbiamo messo in luce e da quelle dottrine. Infatti Epicuro con quel minimo di spontaneità dato agli atomi si crede autorizzato ad aver fiducia di avere spiegato tutti i moti che Aristotele ivi aveva considerati; e cioè, il moto di caduta per gravità che agli atomi permane consueto, non ostante quel minimo di declinazione che avviene *in luoghi e momenti incerti* (vedi infatti qui sotto), e non mai riesce a fare che i corpi cadano obliquamente, come osserva Lucrezio nella sua esposizione del *clinamen* (II, 244 sgg.); il moto rotatorio degli astri, che si muovono per il cielo, quasi come esseri vivi (vedi Lucrezio, sopra citato, p. 192, *vivant* labentis aetheris ignes), in cerca di un cibo di ardore loro acconcio; il moto degli esseri viventi, che si opera per la facoltà che hanno gli atomi di potere resistere ai loro impulsi o secondarli (vedi infatti come nella sezione del *clinamen* Lucrezio parli del moto degli esseri animati che dal *clinamen* riceve spiegazione); e perciò soprattutto il moto volontario, che non può secondo lui spiegarsi altrimenti. E non basta, il *clinamen* secondo Epicuro spiegherebbe pure, come ci dice la testimonianza plutarchea citata sopra, p. 194, gli eventi fortuiti (cioè quel moto di cui parla pure Aristotele nella testimonianza di Cicerone recata qui sopra), per spiegare i quali il platonismo delle *Leggi* si intricava nell'oscuro problema delle due anime del mondo, una buona e l'altra cattiva. Infatti, se il moto dell'anima comunicato al cosmo è il moto perfetto circolare, come ne deriva l'imperfezione e il male? Epicuro invece, poichè il *clinamen* opera *incerto tempore, incertisque locis* (Lucr., II, 218 sgg.; cfr. 259 sgg.), e la fortuna e il caso Epicuro li definiva (fr. 380, 6, *Dox.*, p. 326 D.) come una « causa incostante che si manifesta in luoghi e tempi incerti », vedeva appunto in esso *clinamen* la spiegazione di quell'elemento fortuito che travagliava le menti dei suoi avversarii. Che essi non gli dessero buona questa scappatoia del *clinamen*, come essi la chiamavano, sappiamo bene. Ma ora si vede come appunto da quel massimo di spontaneità

che essi introducevano nella natura egli si era sentito autorizzato a introdurne un minimo (*ἐλάχιστον*).

E chi volesse, in certo modo, una nuova conferma di ciò, pensi che il *clinamen* parve sempre, dall'età classica ai tempi moderni, a Bacone, a Kant, allo Zeller, al Mabilleau, uno scandalo e un mezzuccio indegno di un filosofo, onde si può dire il primo che in esso vedesse un titolo di onore della filosofia di Epicuro fu il Guyau,[60] il quale ne fa alta lode. Il che si spiega, essendo egli vissuto nel periodo e nell'ambiente da cui sorse la filosofia dell' indeterminismo e della contingenza della natura del Boutroux [61] e del circolo filosofico che gli stava d'attorno, che lo portava a considerare con simpatia questa rottura del determinismo naturale e delle rigide matematiche leggi della natura. Allo stesso modo Epicuro dalla filosofia dei suoi avversarii e dalla loro fisica dinamica e psicologica (diremo così) fu spinto a questo compromesso fra il determinismo e l' indeterminismo, che ora appare in piena luce.

Parecchie osservazioni interessanti avrei ancora da aggiungere, se questo articolo non fosse già anche troppo lungo per la ricchezza di scoperta di novità che mi offrì l'argomento, che da lunghi anni occupa la mia mente. Ma voglio aggiungerne, sia pure troppo brevemente, alcune complementari. Ed anzitutto che si comprende ora perchè la nostra fonte epicurea citata sopra (p. 186) ci dica che Epicuro, polemizzando con Eraclide su argomenti che riguardavano l'atomismo, si mostrò verso gli errori di Eraclide indulgente; infatti era conscio di aver desunto da Eraclide e dalla Accademia le suggestioni che vedemmo. E appunto perchè la polemica contro l'atomismo democriteo faceva parte di tante opere pubblicate di quella scuola e dello stesso Aristotele, egli non aveva bisogno di rivolgersi per ciò a quelle di Aristotele non pubblicate, a cui si voleva sinora si fosse rivolto.

Per di più, è strano che non si sia dato valore al fatto che noi sappiamo da Cicerone che per la sua teoria della volontà e dell'antideterminismo, che Epicuro faceva derivare dal *clinamen*, egli aveva presente la polemica della scuola dialettica o megarica, e di fatto contro la scuola megarica o dialettica egli polemizzò, in un apposito volume (Diog. Laert., X, 27), in uno scritto contro Stilpone nel periodo della *Lettera*

---

[60] *La morale d'Epicure*, pp. 70-102.

[61] L'opera del Guyau escì nella prima edizione nel 1879, e il libro del Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, nel 1874. Benchè il Guyau non citi il libro del Boutroux, che lo avesse presente è sicuro, perchè il suo capitolo sul *clinamen* ha come sottotitolo *La contingence dans la nature*.

ai filosofi di Mitilene, e nella stessa *Lettera ai filosofi di Mitilene*,[62] e fece scrivere dal suo discepolo Metrodoro un'apposita opera intitolata *Contro i dialettici*.

Certo, come vediamo dal *De fato* di Cicerone, del problema del libero arbitrio si era occupato il megarico Diodoro Crono che egli dice (§ 12) valente dialettico, e contro le sue aporie dovette lottare Epicuro. Infatti in tutta la sezione del *De fato* di Cicerone, in cui si prende in esame la dottrina del cosmico *clinamen*, della libera volontà che ne deriva in Epicuro e dell' antideterminismo logico 6, 12-11, 23, sono sempre tenute presenti le aporie di Diodoro Crono ; e per sfuggire alla obiezione diodorea sui « possibili » (vedi ivi, 9, 17-18) è appunto detto (9, 18) che Epicuro si adoperò con la sua teoria del *clinamen*. La teoria del *clinamen* infatti non ha solo un intento cosmogonico ed uno antideterministico psicologico, ma anche una mira antidialettica, per sfuggire al determinismo logico, basato sul principio di contradizione, vedi infatti fr. 376 Usen. = Cic., *De fato*, 30, 97, in cui è espressamente indicata questa opposizione alla scuola dialettica, per la polemica sul libero arbitrio, e la soluzione epicurea delle aporie circa il principio di contradizione (cfr. pure Cic., *De nat. deor.*, I, 25, 70). Da Cicerone risulta infatti che Epicuro in questo punto della sua dottrina sempre aveva presente la filosofia megarica, le polemiche di Diodoro e il suo argomento detto « il trionfatore » (*κυριεύων*), su cui vedi anche lo Zeller, II, 1, 269 sgg.

A ciò si aggiunga che in Diodoro Crono Epicuro trovò una importantissima critica dell'atomismo democriteo, la quale importava modificazioni fondamentali che di fatto Epicuro introdusse nel suo atomismo: e cioè, oltre alle polemiche sul moto atomico su cui ritorneremo altra volta, quella sulla natura stessa dell'atomo (vedi le aporie a questo proposito di Diodoro riassunte in *Dox.*, I, 3, 27, p. 289 D.), sulla necessità di un minimo (vedi anche qui sopra, p. 190) e sulla necessaria limitatezza di dimensione degli atomi che non era in Democrito.

Come si vede, per giudicare delle suggestioni e delle argomentazioni contro la fisica democritea che indussero Epicuro ad escogitare nuove dottrine, e fra esse quella del *clinamen*, bisogna volgere il nostro sguardo assai più ampiamente e profondamente che non si sia fatto sinora ; e non credere che egli avesse veramente bisogno delle argomentazioni delle opere di scuola non pubblicate di Aristotele, mentre tante ne poteva trovare, e ne trovò di fatto, come abbiamo dimostrato, per

---

[62] Vedi *Aristotele perduto*, II, p. 86 sgg.

lui ben più suggestive, nelle opere pubblicate di Aristotele e dei filosofi delle minori scuole socratiche, come i Megarici, o dell'Accademia, e dello stesso Peripato, come Stratone di Lampsaco. Del resto su questo avrò occasione di tornare fra non molto.

Dopo di che mi è caro di dichiararmi grato all'amico Capone Braga che con il suo dotto articolo mi ha dato occasione di illuminare, per quanto credo, di luce nuova un problema così oscuro e importante della filosofia antica.

ETTORE BIGNONE.

SAFFO FR. 5 (4) - 6 (5) DIEHL.

I due frammenti appaiono riuniti in un solo componimento nell'*ostracon* del II secolo a. C., pubblicato da Medea Norsa negli *Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa* (1937),[1] il quale inoltre comprende un numero maggiore di versi (18) di quelli che costituivano i due frammenti. Dalla pubblicazione dell'*ostracon* il significato complessivo del carme risulta chiarito, e migliorata, a quanto sembra, la lezione in taluni punti: ma nello stesso tempo sono derivati nuovi problemi e nuovi dubbi e interrogativi.

A cominciare dal v. 3:

ὔμμε, Κρῆτες, πρ̣[– ⏑] ἔναυγον ἄγνον

nel quale *ὔμμε Κρῆτες* è per la Norsa lettura certa (e perciò l'ode pare ad essa rivolta ai Cretesi), mentre il Pfeiffer considera corrotto il *Κρῆτες* e legge il verso in questo modo:

Δεῦρ' ὔμως (?) † κρητες † πρ̣[⏑ ⏑ –] ἔναυλον.

Vedremo se sia possibile avanzare qualche dubbio sul.... dubbio affacciato dal Pfeiffer.

Nei versi che seguono, le correzioni di Pfeiffer migliorano l'edizione della Norsa: *λιβανώτω* per *διὰ νώτω* di N. è correzione persuasiva: *κατέρρον*, al v. 10, è preferibile a *κατ' ἴρρον* della N., ma non è tale tuttavia da eliminare ogni sospetto.

I versi, che corrispondono, a partire dal v. 7, al fr. 5 (4) D., sono così letti, dunque, da Pfeiffer:

Χάριεν μὲν ἄλσος
μαλί[δων], βῶμοι δ' ἐνὶ θυμιάμε-
νοι λι<β>ανώτω,

---

[1] Serie II, vol. VI, fasc. I-II, p. 8 sgg. Il frammento è stato studiato, dopo la pubblicazione della Norsa, da R. Pfeiffer, in *Philologus*, XCII, 2, p. 117 sgg., da C. Theander, in *Philologus*, XCII, 4, p. 465 sgg., da V. Bartoletti, in *Studi ital. di filol. class.*, vol. XV, fasc. I (1938), p. 75 sgg. e da altri. [Sulle bozze di stampa mi è grato segnalare il bell'articolo di Ettore Bignone, in *Giornale d'Italia* del 15 maggio 1940-XVIII, p. 3].

ἐν δ' ὕδωρ ψύχρον κελάδει δι' ὕσδων
μαλίνων, βρόδοισι δὲ παῖς ὁ χῶρος
ἐσκίασται, θυσσομένων δὲ φύλλων
κῶμα κατέρρον.

Già ai versi del fr. 5 (4) D. si citavano a confronto, *ad rem*, Omero, ρ 208 sgg., Teocrito, VII, 135 sgg., Ovidio, *ep. Saffo a Faone*, 156 sgg.; ma nessuno di tali confronti aveva preciso valore sintomatico (sebbene possa apparire probabile che Saffo abbia riecheggiato i versi omerici, e Teocrito forse anche quelli di Saffo); e neppure gli altri confronti che dopo la pubblicazione della Norsa ha fatto I. Cazzaniga, da Alcifrone e da Virgilio.[2] Non privo di un qualche valore sintomatico mi sembra invece il confronto, che qui segnalo, con alcuni versi di Gregorio Nazianzeno (c. XIII, *De humana natura*),[3] nei quali è un particolare (v. 6) che non si trova nè in Omero nè in Teocrito ma solo in Saffo, e che dimostra che qui Gregorio non dipende, come potrebbe sembrare per taluni altri particolari, nè da Omero nè da Teocrito, ma, verosimilmente, da Saffo.

I versi descrivono un paesaggio solitario, caro alle meditazioni del poeta:

2 *ἥμην ἐν σκιερῷ ἄλσει θυμὸν ἔδων.*
5 *Αὖραι δ' ἐψιθύριζον ἅμ' ὀρνίθεσσι ἀοιδοῖς*
καλὸν ἀπ' ἀκρημόνων κῶμα χαριζόμεναι.
10 *Πὰρ δ' ὕδωρ ψυχρὸν ἐγγὺς ἔκλυζε πόδας*
ἧκα ῥέον δροσεροῖο δι' ἄλσεος....

Imitazioni da Saffo in Gregorio Nazianzeno sono state da me altre volte rilevate,[4] il che rende più probabile il rapporto qui supposto; certo, come suole accadere in tali casi, i particolari del modello appaiono nella imitazione spogli di quanto di specifico e di personale essi avevano,[5] e le parole e le immagini diventano, allo stesso modo, comuni e prive di rilievo. Lo *σκιερὸς ἄλσος* di Gregorio è il *χαρίεν ἄλσος μαλίδων* di Saffo, il recinto tutto ombreggiato di rose (*ἐσκίασται*); la fresca acqua che scorre da presso, e bagna i piedi del poeta, è quella stessa

[2] In *Athenaeum*, 1939, fasc. I, p. 41 sg., e in *Rendic. R. Istit. Lomb. di scienze e lettere*, vol. LXXII, fasc. I, p. 103 (16 dell'estratto).

[3] Tomo II delle *Opere* di Greg. Naz. (Colonia, 1690), p. 86.

[4] In *Boll. di filol. class.*, 23 (1937), p. 282 sgg. (vedi Schmid-Staehlin, I, 1929, p. 428).

[5] Vedi Perrotta, *Saffo e Pindaro*, p. 64.

che in Saffo mormora fra i rami del melo; le aure che sussurrano offrendo bel sopore dai rami, sono quelle stesse che in Saffo agitano le foglie facendo scendere sopore. Non mette conto, naturalmente, di rilevare quanto della bellezza originaria sia andata perduta nel riecheggiamento di Gregorio, nel quale la scelta stessa delle parole denunzia l'intenzione di semplificare e di tradurre in termini più accessibili certe espressioni del modello.

Osserviamo, piuttosto. Nello stesso carme di Gregorio vi è un accenno a Creta (v. 49):

χώρην μέν τιν' ἄθηρον ἀκούομεν, ὥς ποτε Κρήτην,

il solo accenno di carattere geografico che si trovi nel carme. Senza dubbio tale tradizione poteva essere nota al Nazianzeno attraverso un gran numero di altri autori,[6] e non è necessario avanzare l'ipotesi che egli abbia potuto trovare la notizia nel carme di Saffo. Ma è un caso che il carme di Gregorio, che risente, come abbiamo visto, dell'influsso dell'ode saffica sopra riportata, contenga un accenno a Creta? O bisogna supporre che nell'ode di Saffo fosse un accenno a Creta, simile a quello fatto da Gregorio, o magari che la sua scena si svolgesse a Creta, come lascerebbe sospettare anche l'incriminato *Κρῆτες* del v. 3?

QUINTINO CATAUDELLA.

---

[6] G. De Sanctis mi segnala, come più significativo, Plinio, *Nat. Hist.*, VIII, 227-228 (cf. Pauly-Wissowa, XI, 2, col. 1741, l. 52 sgg.).

L'ETNA

(Da Virgilio, *En.* III, 554-582).

Sorgere allora vedemmo dai flutti la siciliana
Etna, da lungi, e il muggire profondo ci giunse dell'onde
rotte a gli scogli, e l'eco rombante per l'ampia riviera.
Torbido il flutto ribolle: affioran dai fondi le arene.
E il padre mio Anchise: — Là, vedi, quella è Cariddi!
E quelli sono gli scogli, le rupi fatali a le navi,
ch'Eleno a noi prediceva. Virate, o compagni, e sui remi
forza, via, tutti a un tempo! — Obbediscono al grido le ciurme
rapidamente, e per primo la stridula prora a sinistra
fece girar Palinuro; e tutte le navi si volgon
dietro la prima, virando, a forza di remi e di vele.
Ora, inarcandosi il flutto, ci sembra d'attinger le stelle,
ora, al cadere dell'onda, nei regni piombare d'Averno.
Tre volte l'ululo udimmo di tra' cavernosi dirupi,
tre volte agli astri scagliarsi vedemmo le fervide spume.
Poi che la brezza e il giorno ci vennero meno ad un tempo,
stanchi e dispersi, ai lidi dovemmo approdar dei Ciclopi.
V'è, inaccessibile ai venti, un porto assai grande, tranquillo,
ma, con orrenda ruina, vi romba da presso il vulcano,
l'Etna, e a volte sprigiona da l'ampio cratere una nube
che in turbinose volute di fumo e d'ardenti faville
tetra s'inalza, lambendo con lingue di fuoco le stelle;
or da le viscere rogge del monte divelti macigni
avventa in alto, e riversa, tra orribili tuoni, un torrente
igneo di lava, e dall'ime voragini tutto ribolle.
Fama è ch'Encelado, adusto dal fuoco di Giove il gran corpo,
sotto l'immensa mole de l'Etna gravato si giaccia,
fiamme spirando dagli ampii crateri; e ogni volta che stanco
su l'un dei lati si volge, l'intera Sicilia ne trema
rumoreggiando, e di folta caligine il cielo si copre.

GIUSEPPE LOMBARDO.

RECENSIONI.

P. Vergili Maronis, *Bucolica, Georgica, Aeneis.* — Mantuae, opera Academiae Vergilianae, anno Augusteo MCMXXXVIII, a. f. r. XVI ; pp. xii-553.

Un vero monumento dell'arte tipografica italiana, che ricorda i tempi gloriosi dei Bodoni, è questo volume che ci dà una bellissima edizione di Virgilio curata da due nostri insigni latinisti, Giuseppe Albini e Gino Funaioli. Edizione votata a Virgilio dalla Accademia Virgiliana di Mantova per il 1930, in occasione del secondo millenario virgiliano, ma che, per varie ragioni, escì assai più tardi, nel 1938, e fu dedicata perciò alla memoria di Augusto, nelle celebrazioni augustee. Il ritardo fece sì che l'Albini, che ne aveva iniziata l' impresa, e che vi aveva lavorato con amore e dottrina, non potesse condurla a termine, onde nell'opera gli succedette il Funaioli, che del resto vi era singolarmente indicato per il suo continuo amore e studio di Virgilio, a cui ha dedicato molta della sua più feconda operosità, studiandone i commentatori antichi, che tanta importanza hanno per la tradizione indiretta, e la stessa tradizione manoscritta, particolarmente nella sua *Esegesi virgiliana* (Milano, 1930), oltre che in altre pubblicazioni minori. All'Albini è noto che noi dobbiamo il più fine, si può dire, dei nostri commenti delle *Bucoliche*, oltre a particolari notevoli studi, e la traduzione in versi di tutta l'opera, pregevole per fedeltà, sebbene non troppo poeticamente felice.

La duplicità degli editori ha lasciato tracce nel volume, soprattutto per il criterio ortografico, in cui il Funaioli si distacca qua e là dall'Albini, e credo a ragione, per lo più. Per fortuna si tratta di cose di poco rilievo, sebbene per la religione che abbiamo per Virgilio anche esse contino.

Quanto alla recensione del testo l'opera del Funaioli, che comincia con l'Oltretomba del libro VI, ha condotto, secondo me, ad un criterio più consono ai moderni studi. È un peccato che egli, che ha studiato amorosamente e dottamente codici e commentatori antichi, non ci abbia potuto dare in questa edizione, veramente regale, un apparato critico, sia pure in appendice, perchè il proposito dell'Accademia era diverso : e, se non in calce, in appendice un apparato ci sarebbe stato benissimo, e non avrebbe tolto nulla del carattere artistico del libro. Ci si deve augurare che tale edizione con apparato critico, che potrà segnare qualche progresso su quella del Sabbadini, egli ci dia in altra occasione. Di quel che potrà essere tale apparato critico egli dà qualche accenno interessante a p. vi di questa edizione. In particolare io desidererei che fosse più largamente sfruttata la tradizione indiretta, includendovi anche le risonanze di altri poeti imitatori di Virgilio che, soprattutto per certe clausole

di esametro, sono preziose per confermare questa o quella lezione, là dove i codici più autorevoli e gli interpreti variano. E giustamente il Funaioli, a p. VII della sua Prefazione, osserva come « il campo resta vastamente aperto al *iudicium* », *iudicium* che non deve naturalmente essere il gusto personale, ma la lunga esperienza dello stile virgiliano e lo studio della lingua e della tecnica del tempo.

Quanto al testo, come è dato nella parte che spetta all'Albini, il Funaioli, pur riconoscendo i meriti di questo latinista insigne e compianto, indica alcuni punti in cui egli diverge di opinione, e pare a me che egli abbia ragione.

In realtà si tratta quasi sempre di luoghi in cui l'Albini si lasciò guidare dal suo fine gusto umanistico, ma gusto pur sempre discutibile, invece di attenersi a canoni scientifici, che in verità, nell'applicazione ai singoli luoghi, si vedono essere guida sicura ad una lezione a prima vista meno levigata, ma più squisita sotto l'aspetto di una voluta virgiliana *variatio*, o di una ricercata originalità stilistica. E si può dire che la conferma venga in quei luoghi sempre dal criterio della *lectio difficilior*.

Si veda ad esempio, *Georg.*, IV, 129, nel bel passo del vecchietto Coricio, ove la lezione, *nec fertilis illa iuvencis Nec pecori opportuna seges nec commoda Baccho*, che è dei codici, e che appare anche consona all'amore particolarissimo che Virgilio mostra sempre per gli animali, non va certamente mutata, con la congettura del Salmasio, accettata dall'Albini, sostituendo *Cereri* a *pecori* ; qui l'umanista adorno ha certamente consigliato male il filologo. Così pure non vi è ragione di preferire in *En.*, V, 413, *fractoque infecta cerebro*, che non ha nessun buon appoggio manoscritto, alla lezione dei codici *sparsoque i. c.*, anche se in V, 480 vi è *effracto cerebro* : anche qui ogni criterio critico, non puramente di orecchio umanistico, consigliava di non mutare. Lo stesso si può dire di *En.* V, 557 : *cornu bina ferunt praefixa hastilia ferro*, lezione ottima e raccomandabile anche per la ricerca stilistica, oltre che per la fedeltà ai codici, invece della lezione, sempre di gusto umanistico, che adottò l'Albini *praefixo*. E ancora, in *Georg.* IV, 505 la lezione *quo fletu quae numina voce moveret*, che è nella migliore tradizione dei codici MRγ, non è certo da posporsi con l'Albini a quella di γ^2 f^2 c, *qua n. v. m.*, che, come dice bene il Funaioli, « manifestamente mira ad armonizzare i due incisi », onde è sospetta e certo meno rispondente al gusto di originalità stilistica virgiliana.

Ma pur con queste piccole mende il testo dell'Albini è un buon testo, se anche quello del Funaioli si rivela superiore per assennata avvedutezza critica.

ETTORE BIGNONE.

A. ROSTAGNI, *La letteratura di Roma repubblicana ed augustea*. Istituto di Studi Romani. — Bologna, Cappelli, 1939.

Nessuno più oggi ripeterebbe l'assurdo giudizio della vecchia storiografia e filologia di tipo romantico e mommseniano sulla scarsa creatività dei Romani e sulla inferiorità della letteratura latina di fronte a quella greca. Da più di un trentennio, dal primo scritto del Leo, sull'originalità della lette-

ratura latina (1904), fino ai recenti saggi dello Heinze (1938) sullo « spirito della Romanità », dotti di ogni nazione hanno trattato questo tema, cercando di spazzare, chi in un modo chi in un altro, ogni residuo della vecchia ed errata posizione critica. (Bisogna credere peraltro che il « mommsenismo » sia davvero duro a morire, se nel recente manuale del Bickel, *Lehrb. d. Gesch. d. Röm. Litt.*, Heidelberg, 1937, in mezzo a tentativi di valutare equamente lo spirito romano, fanno capolino le fastidiose affermazioni sulla inferiorità della potenza creatrice romana, non solo di fronte ai Greci, ma anche ai Tedeschi !). Ma una soddisfacente soluzione del problema che tenesse rigorosamente conto delle importanti conquiste di questa prima parte del secolo, sul terreno storico ed estetico, non che in altri Paesi, non si era avuta neppure in Italia, centro irradiatore del nuovo pensiero critico. Il Rostagni, che già in alcuni scritti isolati, aveva toccato qualche lato della questione, non perdendo mai di vista i capisaldi dell' idealismo moderno, ci offre ora con questo volume, un tentativo ben più organico e considerevole. Nell' « Introduzione » l'A., dopo aver messo in chiaro le ragioni storiche della comune svalutazione dello spirito romano di fronte all' Ellenismo, addita il rimedio di tale errata concezione romantica non già in un antistorico ritorno alla nostra tradizione umanistica, sì invece nel superamento delle precedenti antitetiche posizioni, in quella sintesi storica dalla quale Romanità ed Ellenismo potranno ricevere la loro vera luce. Se la cultura ellenica (per quanto oggi sembri anche superato il pregiudizio romantico della sua assoluta « spontaneità ») può apparire a noi Europei come la primogenita (cfr. Jaeger, *Paideia*), ciò non significa che essa debba giudicarsi qualitativamente superiore alle successive culture europee, e, prima fra tutte, a quella romana. E se i Romani, o più esattamente gl' Italici, ebbero la funzione storica di succedere ai Greci, portando dall'Oriente verso l'Occidente quella fiumana di cultura da loro rivissuta e rielaborata, tale « successione » non può essere sinonimo di « inferiorità ». Del resto la letteratura latina non nasce improvvisamente, nel III sec. a. C. per il taumaturgico intervento dell' Ellenismo : ma solo l'unificazione politica e la conseguente unificazione linguistica avvenuta in quel III secolo, sotto la dominatrice guida di Roma, fecero sì che tutti i popoli d' Italia, Latini, Oschi, Umbri, e anche Etruschi e Greci, esprimessero la loro cultura chiamata comunemente « latina » o « romana », avendo già da secoli assorbiti e fatti propri molti elementi d'origine ellenica.

A proposito del pregiudizio dell' « imitazione » e delle « fonti » che ha imperversato, e ancora imperversa, nel campo degli studi filologici (mentre si può dire definitivamente superato nello studio delle letterature moderne), il R. osserva che l' imitazione riguarda gli argomenti e i « generi », vale a dire l'esteriorità, e non già l' intimo spirito romano ; e vede nel poema di Nevio, e nelle sue due *praetextae* la prova più grande dell' indipendenza dell' incipiente letteratura latina. Per ciò che riguarda poi i così detti « modelli » greci della più antica poesia latina, rimane tuttavia aperto il problema, se essi siano da ricercarsi nella contemporanea letteratura alessandrina, o piuttosto in quella classica ; e se, ad esempio, gli *Annali* di Ennio siano da considerarsi dei veri e propri *Ῥωμαικά*, non dissimili per concezione dai vari *Κορινθιακά*, *Ἀχαικά*, *Μεσσηνιακά* di tipo ellenistico (così pensa K. Ziegler, *Das hellenistische Epos*, Leipzig, 1934, p. 21 sgg.), o piuttosto una genuina espressione dello spirito

romano, nudrita di elementi indigeni e di ideali omerici. Il R. accoglie decisamente la seconda ipotesi, e l'avvalora osservando che i Greci contemporanei, vuoti e degeneri, non erano fatti per parlare ad un popolo che ascendeva. In tale « ascesa » spirituale starebbe dunque riposta la differenza profonda tra la letteratura romana e la contemporanea ellenistica; sebbene l'una e l'altra caratterizzate da quel ripiegarsi in sè stessi, dopo lo splendido fiorire del Mito della Grecia classica. Per cui l' « intimità », la ricchezza di motivi interiori, che nella letteratura ellenistica affiora solo tra la massa di elementi frivoli e sterili, in quella romana si confonde con una robusta coscienza, con un vigore espressivo nuovo e pieno d'avvenire.

Per quanto riguarda il giudizio generale dello spirito poetico dei Romani di fronte a quello dei Greci, se si può rimanere perplessi di fronte all'affermazione che nella poesia greca « la luce veniva più dall'esterno che dall' interno », e che in essa si avverte « più lo splendore della superficie.... che non gli interni movimenti dell'anima, il trionfo della materia, non dello spirito » (p. 15), non si può sostanzialmente dissentire dal R. quando parla di più progredita esperienza psicologica, di maggiore ricchezza di motivi interiori, di più sviluppata attitudine a guardare nell' intimità delle cose, propria dei poeti latini. Quanto alle manifestazioni pre-letterarie, il R., discostandosi dalla tendenza tradizionale, non dà grande rilievo a documenti quali i *carmina Saliaria* e *Arvalia*, i *libri pontificales*, ecc., bensì, adottando la tesi del Niebuhr e del De Sanctis, a tutto ciò che è indizio di un'antica fioritura poetica, come i *carmina convivalia*, le *Atellanae*, le *saturae*; germi che egli non considera, come vuole l'opinione comune, perduti per effetto della influenza ellenica, ma assimilati e perpetuati nelle prime opere poetiche latine di Nevio, Ennio, ecc.

La ristrettezza dello spazio non ci consente, come pure vorremmo, di parlare distesamente delle particolari trattazioni dedicate ai vari scrittori. Diremo con sicura coscienza, che il R. si rivela sempre critico vigile e dignitoso, lontano sia da dannose posizioni reverenziali di fronte alla tradizione, sia da facili e inopportuni abbandoni ditirambici. A leggere le sue pagine si ha l' impressione che egli sorvegli innanzi tutto la sua scrittura, la quale procede sempre con dignitosa sobrietà, al punto che, in certi momenti, quando tratti di personalità poetiche di alto rilievo, può apparire vicina alla secchezza. Ma secchezza invece non è. Si veda il limpido giudizio sulla poesia di Catullo, il cui intimo valore è additato in quella saldezza di coscienza che proietta una luce di superiore umanità sull'espressione del suo tormento amoroso (pp. 203-205); si leggano le pagine sulle *Odi* oraziane, così variamente giudicate dall'antichità fino ai nostri giorni, e su cui pesa ancora sia il giudizio etico-formalistico del secolo XVIII, sia la condanna dei Romantici, come Goethe e Hegel. Dalle condizioni, diremo così, prosastiche del suo spirito, che lo portavano al ragionamento, all'osservazione morale, Orazio, senza falsare la sua natura, è riuscito a trarre motivi di vera poesia: « perchè ha colto i momenti lirici di quella sua stessa posizione ragionativa, ironica, bonaria: ha trovato, lì dentro, immagini di sogno e armonie di canto » (p. 335). Particolare interesse offre il capitolo dedicato alla « cultura » romana nel periodo di Cesare, e specialmente la trattazione della figura e dell'opera filologica di Varrone, che non è astrattamente considerata, ma intesa nel suo necessario significato storico e schiettamente romano.

La parte documentaria e bibliografica, distribuita sia nelle numerose note al testo sia nella vasta « Appendice » (pp. 405-490), è, a parte qualche lacuna, ricca e perfettamente aggiornata. (Nella bibliografia lucreziana, per esempio, non vi è notizia dell'ampio studio del Bignone sulla *Polemica di Epicuro e di Lucrezio contro il « De philosophia » di Aristotele*, contenuto nel secondo volume dell'*Aristotele perduto*, e da cui tanta luce viene a riversarsi sul quinto libro del *De rerum natura*).

Concludiamo queste brevi note mettendo, ancora, in rilievo il profondo senso « storico » che caratterizza questo libro del Rostagni: e non si tratta, come suol farsi, di esteriori richiami alla storia politica, bensì della valutazione dei vari problemi letterari, in quanto espressioni della cultura e della civiltà romana. Per tale aspetto soprattutto il libro si differenzia dalle altre storie letterarie, e rappresenta un'opera degna del pensiero moderno.

ANTHOS ARDIZZONI.

AUGUSTO ROSTAGNI, *Classicità e spirito moderno* (*Saggi*, vol. XIX). — Torino, Einaudi, 1939, pp. 136.

Qual' è la posizione degli studi classici nella cultura contemporanea, dopo la profonda rivoluzione di valori operata dal romanticismo? E quale, di conseguenza, l' indirizzo metodico da darsi a una storia delle letterature antiche? Quali sono, infine, i caratteri generali della poesia greca e latina, e le loro relazioni con gli orientamenti spirituali dell'età nostra? Tali, in breve, le questioni affrontate con modernità di criteri in questi saggi, che, coerentemente all'attività critica del R., rappresentano un riuscito tentativo di applicare in maniera completa alla filologia classica, reagendo specialmente agli eccessi filologistici del secolo scorso, i nuovi principî storiografici ed estetici affermatisi, soprattutto in Italia, per opera dell' idealismo contemporaneo e in particolare del Croce.

Nel capitolo I (*Per la storia delle letterature classiche*, pp. 15-42) l'A. esamina il problema della storiografia letteraria, criticando l'artificiosa distinzione del Bernhardy fra *äussere Geschichte* e *innere Geschichte*, e il metodo eidografico del Böckh — adottato più o meno consciamente dalla maggior parte degli studiosi posteriori — che identifica la storia della letteratura con la storia dei generi letterari (*εἴδη*), senza accorgersi di sopravalutare l'esteriorità, la forma astratta, il meccanismo a scapito di quella che è, in senso più completo e profondo, la storia: storia della libertà creatrice dello spirito.[1] Identico

[1] Qualche proposta potrà sembrare tardiva. Leggiamo per esempio, a p. 21, di Euripide: « personalità ricca, complicata, inesauribile, in cui trovano eco quasi tutti i problemi di un'età che fu singolarmente agitata e laboriosa. Ma chi mai, leggendo le pagine dei moderni storiografi, si accorge che quei problemi, quelle inquietudini, quegli atteggiamenti rivestivano il concreto sembiante di altre grandi personalità contemporanee, cioè avevano nome ora Aristofane, ora Tucidide, ora Socrate e i Sofisti? » ecc. Ma Euripide come *Aufklärer* e figlio del suo tempo è stato così largamente studiato in monografie e storie letterarie che si è anche sentito il bisogno di richiamare gli scienziati ad una più attenta considerazione dei caratteri distintivi della sua arte (vedi A. Momigliano, *Atene e Roma*, 1929, p. 154 sgg.; G. Perrotta, *I tragici greci*, Bari, 1931, p. 183 sgg.).

fu, del resto, l'errore del classicismo, fiorito specialmente durante l'umanesimo, che il R. combatte nel capitolo II (*Letteratura classica senza classicismo*, pp. 43-67) quale arido e schematico ordinamento delle forme letterarie antiche, portate a norma di composizione e di valutazione dell'opera d'arte.

Più interessanti e forse più nuovi sono gli ultimi due capitoli: *Poesia ed estetica classica* (pp. 69-101) e *Genio greco e genio romano nella poesia* (pp. 103-136), nei quali l'A. spiega le cause di quell' impressione di limitatezza e quasi d'angustia spirituale che si riporta talvolta dalla lettura degli antichi (e a cui molti critici e traduttori post-nietzschiani hanno cercato, diremo così, di ovviare caricando le tinte ed esasperando i momenti sentimentali della lirica classica). Si deve tener conto, qui, della grande distanza non soltanto cronologica che separa i due mondi: il moderno, assetato di esperienze interiori; l'antico, quasi naturalmente portato al vagheggiamento (che può essere, s'intende, non meno poetico) dell'universo sensibile. Perciò la poesia antica, fatte le debite eccezioni, ha un contenuto prevalentemente mitopoetico, cosa che appare, in certo senso, confermata — come osserva giustamente il R. — dallo stesso concetto aristotelico dell'arte, la quale in tanto esiste per lo Stagirita in quanto il poeta, straniandosi dai propri sentimenti e dalle proprie considerazioni individuali, accosta e descrive, universalizzandola, la realtà obiettiva (quindi supremazia delle forme drammatiche e, in misura minore, dell'epos). Sulla stessa base vanno giudicati, secondo l'A., i rapporti fra i mondi poetici greco e latino, rapporti in cui si deve ravvisare un'evoluzione (e, soltanto in senso relativo, un progresso) verso quell' interiorizzazione e personalizzazione degli elementi poetici che si rivela più propria dell'arte romana, soprattutto nell'epoca alessandrina.

Col presente volume il R. ha tracciato ai nostri studi classici un indirizzo preciso e pienamente adeguato alle esigenze della cultura odierna, esigenze che, com' è naturale, s'eran fatte sentire più tardi e più sporadicamente in questo campo. Per l'estetica, soprattutto, la critica delle letterature moderne dà esempio, in quanto a consapevolezza scientifica, a molti filologi, anche di vaglia, che, sforzandosi di uscire dai limiti della filologia nel senso più ristretto, si abbandonano, in un terreno per loro malsicuro, a un vuoto ed infantile impressionismo. Non è però men grave il difetto opposto, cioè la trascuranza o l'affrettata valutazione dei dati filologici nello studio della storia della poesia, difetto che purtroppo si è obbligati a riscontrare anche in alcuni lavori del R., ottimi sotto altri punti di vista, quali l'*Ibis* e il *Virgilio minore*.

SCEVOLA MARIOTTI.

ETTORE BIGNONE, *Direttore responsabile*
1489-39 - Firenze - Tipografia E. Ariani, S. A., Via San Gallo, 33
20 Settembre 1940-XVIII

ETTORE BIGNONE

ACCADEMICO D'ITALIA

IL LIBRO DELLA LETTERATURA GRECA

Storia della letteratura greca con un'antologia delle più belle pagine di prosa e di poesia dei maggiori scrittori in proprie traduzioni

Volume in-16°, di pp. 582. . . . . L. 22,—

A un bisogno della scuola media e delle persone colte, spesso lamentato e vivamente sentito, risponde questo nuovo libro di ETTORE BIGNONE, che offre una storia della letteratura greca al corrente con gli studi e le ricerche più recenti, esposta in vivide e artistiche pagine di critica letteraria, oltre ad un'antologia di sue traduzioni di prosa e di poesia, che facciano direttamente conoscere nelle migliori pagine i grandi capolavori della grecità. In tal modo la penetrazione e la grande competenza dello studioso che nell'*Aristotele perduto* e nell'*Epicuro* ha dato libri di scoperta filologica di fama mondiale, e l'arte finissima del traduttore e del critico di Empedocle, di Eschilo, di Sofocle, di Teocrito, dell' Epigramma greco, si armonizzano e si completano, per far conoscere con vivezza e profondità la bellezza della letteratura e l'altezza del pensiero greco.

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) 4,50
— — 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