Nuova Serie - Anno III Gennaio-Febbraio-Marzo 1922 N. 1-2-3

ATENE E ROMA

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

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE DEL BULLETTINO
Prof. L. PARETI
Firenze — 2, Piazza S. Marco

Abbonamento annuale . L. 15.—
Un numero separato . . » 1.50
Un fascicolo trimestrale. » 4.50

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

LA GRANDE MISSIONE DI PAOLO
E LA LOTTA PER LA LIBERTÀ CRISTIANA [1]

Nel tredicesimo anno dalla conversione [2]) Paolo fu condotto ad Antiochia da Barnaba, e brillò per circa un anno fra i dottori e i profeti di quella chiesa: Barnaba, Simone Niger, Lucio di Cirene e Manaem fratello di latte d'Erode tetrarca. Dovette essere un periodo di grande fervore, ricco d'estasi e di visioni, in cui nel contagio reciproco dell'entusiasmo [3]) dovette maturarsi il proposito che la tradizione posteriore compendia come un unico e breve comando dello spirito. Si trattava d'iniziare una missione di più vasta lena il cui programma probabilmente doveva essere quello stesso che Paolo persegue ancora nell'ultima fase della sua attività. Annunziare metodicamente Cristo a tutte le genti dell'orbe, sino alla Spagna estrema, provincia per provincia, quasi per una notificazione procedurale [4]); e proclamando Cristo raccogliere tutti coloro che Iddio aveva predestinati alla salute; bandirlo dove non era stato annunziato, non tanto per una propaganda intensiva, quanto per compiere la selezione degli eletti fuor dal mondo perduto. Secondo il successo dell'annunzio evangelico si sarebbe compiuto l'imperscrutabile decreto di Dio che elegge

[1]) Da *Paolo di Tarso apostolo delle genti*, di prossima pubblicazione.

[2]) Il dato cronologico risulta da ciò: nella fonte degli *Atti* il convegno di Gerusalemme doveva esser collocato dopo 11, 25. Il convegno di Gerusalemme secondo la migliore interpretazione di *Gal.*, 2, 1, avvenne quattordici anni dopo la conversione; secondo la fonte degli *Atti* dopo che Paolo da un anno si trovava in Antiochia (11, 25).

[3]) In quest'epoca dovette cadere la grande visione di cui parla *II Cor.*, 12, 1-4; sul reciproco contagio della fede, cfr. *Rom.*, 1, 10-12.

[4]) Sul concetto d'apostolato di Paolo, cfr. *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, pp. 153-57.

e perde, che dalla stessa massa forma i vasi d'elezione e quelli dell'ira destinati ad essere infranti, che ama Giacobbe ed odia Esaù figli gemelli dello stesso letto prima ancora che nascano e abbian fatto bene o male [1]).

In sostanza si trattava di affrettare gli eventi escatologici, d'affrettare la fine temuta e desiderata, chè quando tutti i predestinati fra i gentili avessero invocato il Signore Gesù, forse si sarebbe convertita anche la massa d'Israele ancora sorda all'apello [2]). Tale sforzo ad accelerare il ritorno di Cristo forse nasceva da una patita delusione dell'ardente speranza. Era recente il tentativo di Caligola di rinnovare le persecuzioni antigiudaiche dei tempi d'Antioco Epifane. L' ondata d' entusiasmo con cui i popoli dell' impero avevano salutato l'esaltazione al potere del figlio di Germanico e poi la sua guarigione aveva posto di fronte il giovane imperatore, inebriato dall'apoteosi nel culto imperiale introdotto anche in Italia e in Roma contro l'unico popolo che rifiutava di venerare in lui il nume presente. Trascinato dall'ondata antisemitica scatenatasi in Alessandria il folle imperatore aveva lasciato profanare con le statue imperiali le sinagoghe e ordinato di porne una nel tempio stesso di Gerusalemme. Si era giunti sull'orlo di un'atroce guerra di sterminio; gli apocalittici avevano scorto uno dei segni della fine [3]). L'Unto di Satana si levava contro Iddio, lo provocava e minacciava lo sterminio al popolo santo. La statua imperiale nel tempio era l'abominio della desolazione profetato da Daniele come segno degli ultimi giorni, l' inizio delle doglie del Messia. I credenti in Cristo, anche se più o meno distaccati dal giudaismo avevano atteso di momento in momento il ritorno del loro Signore sulle nubi del cielo. Ma d'improvviso l'uragano s'era disciolto: il legato di Siria Petronio aveva indugiato ad eseguire l'ordine pazzo, e il pugnale di Cassio Cherea aveva tolto di mezzo Caligola. Claudio aveva placato i giudei e aveva ricostituito il regno autonomo d'Erode il grande sotto Agrippa, che si presentò ai Giudei come re pio, zelatore della legge, fariseo ardente, che mostrava di vergognarsi, lui cresciuto nel palazzo dei Cesari e compagno di adolescenza di Caligola, d'esser nipote dell'idumeo Erode [4]). Per

---

[1]) *Rom.*, 9, 9-13. Sulla separazione d'eletti e perduti per mezzo dell'apostolato, cfr. *II Cor.*, 2, 14-17; 4, 3-6.

[2]) *Rom.*, 11, 13-33.

[3]) *Mc.*, c. 13 e par. contiene intercalata una piccola apocalisse che risale ai tempi di Caligola: e questa concezione apocalittica ripalpita nel contenuto escatologico di *II Tess.*

[4]) Sul fariseismo d'Agrippa, cfr. gl' interessanti passi della tradizione talmudica riportati da M. FRIEDLAENDER, *Die rel. Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, pp. 91-97.

la speranza cristiana dovette essere una delusione. Il Signore tardava ancora, ancora non era la fine. L' intensificata missione veniva ad essere perciò il proposito d'accelerarla, compiendo quel che ancora mancava perchè fosse piena la predisposizione divina. La missione fu certamente concepita come ordine di Cristo rivelato in ispirito di profezia, così come nei momenti d'incertezza vedremo Paolo operare sotto quello che per lui era la decisione dello spirito, e considerare opera di Satana ciò che ad essa si opponeva [1]). Gli *Atti* ci narrano compendiosamente questo comando. « V' erano in Antiochia, nella chiesa di colà, profeti e dottori: e Barnaba e Simone detto Niger e Lucio di Cirene e Manaem fratello di latte d'Erode tetrarca e Saulo. Servendo essi al Signore e digiunando disse lo Spirito Santo: — Appartatemi Barnaba e Saulo per l'opera a cui li ho chiamati. — Allora dopo aver digiunato e pregato imposte loro le mani li inviarono » [2]).

La notizia è lo stilizzamento agiografico in un atto unico e semplicissimo, di ciò che nella realtà, anche come comandamento dello spirito, dovette esser più complesso e dovette avere una fase di maturazione e una fase di preparazione. Anche la narrazione presuppone che l' opera a cui lo Spirito ha riserbato Barnaba e Saulo sia di già nota. E proprio nella fase in cui questo circolo d' entusiasti maturava l'audace progetto d'una nuova missione, sussidiata forse dalla chiesa d'Antiochia, più vasta per piano ed aspirazioni della fase missionaria precedente che s'era svolta un po' secondo il caso e le occasioni, si verificò un fatto che parve dovesse distruggere tutto, non solo l'entusiasmo dell'intrapresa, ma tutte le chiese delle genti. Alcuni fratelli discesi dalla Giudea sbalordirono di questa espansione dell'evangelio, e sostennero che se i gentili non si circoncidevano non avrebbero partecipato alla salute [3]). Tutto veniva messo in forse; la circoncisione significava il giogo di tutta la legge mosaica, il rias-

---

[1]) Cfr. *Atti*, 16, 4; 16, 8-10; *I Tess.*, 2, 17-18.

[2]) *Atti*, 13, 1-3.

[3]) *Gal.*, 2, 1 sgg.; e *Atti*, 15, 1-2, che probabilmente è un frammento della fonte. Che la controversia e il convegno di Gerusalemme cada durante la fase di preparazione della grande missione credo di poterlo ricavare dal ravvicinamento della tradizione della fonte degli *Atti*, di cui abbiam parlato sopra, e della lettera ai Galati. Paolo mostra chiaramente che la grande missione era presente alla sua mente mentre trattava con le « colonne » della chiesa di Gerusalemme. Ravvicinato al sustrato di tradizione attendibile degli *Atti*, il passo *Gal.*, 2, 5 *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς*, assume questo significato: Paolo vuole mantenere salda quella concezione dell'evangelio per la quale i Galati potranno convertirsi a Cristo. Ciò conferma il passo *Rom.*, 15, 19, dove Paolo fa di Gerusalemme il punto di partenza della sua grande missione. Egli evidentemente si riferisce al convegno di Gerusalemme, e da esso data l' inizio della grande missione.

sorbimento di Cristo entro la teocrazia giudaica [1]), l'interdizione del campo vastissimo e propizio in cui l'evangelio aveva cominciato a fruttificare. Alla chiesa delle genti succedeva il caso che succedeva al re Izate d'Adiabene proprio verso questi stessi anni: che convertitosi al Dio d'Israele per opera d'un giudeo liberale, Anania, era poi stato indotto a circoncidersi da Eleazaro missionario fariseo, che trovatolo intento a leggere la legge gli aveva dimostrato che non il leggere ma l'osservare la legge garantiva la salute [2]). Ma nel caso d'Antiochia la questione era più complessa. Si giungeva alla completa sconfessione di tutto lo spirito secondo il quale eran sorte le chiese delle genti, e che per i fondatori era lo spirito di Cristo. Si veniva a ritogliere ai gentili accolti nella chiesa la garanzia di salute, proprio quando ad essi la chiesa s'era presentata, a differenza della propaganda giudaica per il reclutamento dei timorati di Dio, come istituzione di salute in possesso di sacramenti efficaci e dello spirito di Dio.

La chiesa di Gerusalemme, nei suoi rappresentanti, e la chiesa d'Antiochia si trovavano di fronte come due fratelli, che, separati da lunghi anni, s'accorgono che la comune tradizione familiare ha germinato in due direzioni diverse. La chiesa d'Antiochia era una chiesa mista. Non era affatto antigiudaica, e i credenti circoncisi dovevano essere molti. Paolo stesso non vi aveva impresso un risoluto carattere d'antilegalismo. Chè l'antilegalismo paolino rimaneva ancora piuttosto in una sfera ideale, nel riconoscimento che Cristo è ben più della legge [3]). Ma egli usava riguardi a chi ancora aveva scrupoli legalistici, a chi aveva la coscienza del puro e dell'impuro. Lo considerava un fratello debole, nè lo voleva piegare violentemente alle sue convinzioni, perchè in tal guisa avrebbe contaminato la sua coscienza debole, e avrebbe indotto a peccato colui per cui era morto Cristo. Cristianamente in questo caso egli non giudicava; si trattava di quistioni in cui Cristo era giudice diretto sul servo suo e nessuno aveva diritto

---

[1]) Cfr. *Gal.*, 5, 2-4.

[2]) Flavio Giuseppe, *Antiq.*, XX, 2, 5.

[3]) In tale senso si deve risolvere la questione dibattuta fra il Wrede, *Paulus*², pp. 72-81 e il Juelicher, *Paulus und Jesus*, pp. 16-21: se cioè, come sosteneva il Wrede, la tesi antilegalistica di Paolo sia un elemento avventizio, una tesi di battaglia contro chi voleva arrestare la missione cristiana, o, come sostiene il Juelicher elemento essenziale del pensiero dell'apostolo. Il ravvicinamento del pensiero di Paolo ai documenti affini del pensiero giudaico, *IV libro d'Esra*, e *Apocalisse siriaca di Baruch*, mostrano che la crisi di dubbio circa il valore salutare della legge fu il tramite a traverso cui Paolo si convertì. Ma dovette rimanere lungamente come interiore processo mentale, che non affiorava nel suo annunzio alle genti, pur avendolo spinto alla nuova missione. Grandeggiò in tutta la sua pienezza nella lotta contro i giudaizzanti.

d'intromettersi [1]). Ma condizione essenziale rimaneva che chi si convertiva a Cristo fosse in grado di mantenere la comunione coi fratelli; e ciò in realtà era sempre più o meno uno strappo all'osservanza legale. Inoltre la chiesa delle genti gravitava talmente verso la missione delle genti, come a trionfo intero di Cristo, che poteva sembrare che da un momento all'altro i credenti circoncisi dovessero diventare un'eccezione in Cristo, e che il carattere originario giudaico del messianismo fosse obliato [2]). Mentre il successo pieno di Cristo si delineava dalla parte delle genti, l'espansione entro il giudaismo procedeva lenta e faticosa. Nelle sue lettere Paolo considera come fallita, almeno nel suo complesso, la missione fra la circoncisione e come indurito il popolo santo [3]). Le ostilità doveano essere profonde. Nell'esasperazione che imperversava in quegli anni in Palestina, il sordo rancore contro la dominazione romana, l'attentato di Caligola al tempio, il gravame delle imposte andavano sboccando nel fanatismo furioso degli zeloti animati da un ideale messianico-politico rivoluzionario ben ripugnante all'annunzio del Messia crocifisso! Di questa agitazione fanatica aveva dovuto tener conto Erode Agrippa una volta riposto da Claudio sul trono dell'avo, e s'era camuffato da giudeo fervido e pio. Gli stessi farisei, partito relativamente moderato in politica, che per una specie di fatalismo considerava ogni governo costituito come suscitato da Dio e che solo da Dio poteva essere abbattuto, pareva dovessero soggiacere allo zelotismo. La situazione della chiesa diventava difficile. La setta dei Nazorei in Gerusalemme non doveva godere fama di perfetta ortodossia di fronte alla legge e ai costumi dei padri; nulla di più facile che su di essa si riversasse il furore del nazionalismo zelota oltre che la perenne avversione dei Sadducei. Ora, sia perchè i fedeli partecipavano a quest'ondata d'esaltazione nazionale che doveva avere addentellati nei loro animi, sia perchè nel loro interesse di propaganda cercavano di modellarsi sulla massa da convertire, sia anche per preoccupazione umana, chè il bando dalla sinagoga in Giudea ove la legge aveva pieno vigore civile era una condanna ben temibile e un interdetto pauroso [4]), la chiesa di Gerusalemme aveva assunto un colore più spiccatamente giudaico. Una volta partiti dalla Giudea, dopo la morte di Stefano, gli uomini più audaci, nuovi elementi più conser-

---

[1]) Cfr. l'atteggiamento di Paolo in *I Cor.*, cc. 8-10; *Rom.*, cc. 14-15.
[2]) Di tale sorprendente capovolgimento è documento espressivo *Rom.*, 9, 30 - 10, 21.
[3]) Documenti principali *I Tess.*, 2, 13-16; *Rom.*, cc. 9-11.
[4]) Sul bando dalle sinagoghe, cfr. *Mt.*, 10, 18 e par.; *Giov.*, 7, 13; 9. 22; 16, 2.

vatori erano entrati in essa. Parecchi farisei s'erano convertiti a Cristo [1]), senza subire una radicale rivoluzione come Paolo; col collegio dei dodici primeggiavano per una specie di diritto di famiglia, i fratelli di Gesù, specialmente Giacomo. Era costui un personaggio che sapeva imporsi: dinanzi a lui finiva a provar soggezione lo stesso Cefas. I ricordi storici su di lui sono scarsi, ma per delinearne l'indirizzo giova anche la leggenda giudeo-cristiana, che lo presenta dedito a diuturna preghiera sino ad avere incallite le ginocchia, purificato da un perpetuo nazirato, così puro da meritar d' accedere, senz'esser sacerdote, nel *sancta sanctorum* ove secondo la legge poteva discendere solo il sommo sacerdote una volta l'anno! [2]). La chiesa di Gerusalemme continuava la sua missione entro i termini di Giudea. Pietro primeggiava nella missione e vi partecipavano anche i fratelli di Gesù e gli altri apostoli conducendo tutti con sè nella propaganda le proprie mogli [3]). Ma i successi dovevano essere ben limitati rispetto a quello che era il loro scopo, come lo era stato di Gesù: preparare il popolo santo per il regno messianico. Se l'evangelio delle genti poteva contentarsi di spigolare l'eletto fuori dalla massa innumerevole dei gentili perduti, l'evangelio della circoncisione voleva invece portare alla salute la massa d'Israele.

La chiesa della circoncisione si teneva più prossima a ciò che era stato il contenuto dell'annunzio di Gesù sul regno di Dio, e ad essa dobbiamo la conservazione delle memorie sulla sua carriera terrena; ma contenuto entro i limiti decisi della vita nella legge lo pneuma non poteva raggiungere una vasta dilatazione; illanguidiva e minacciava di smarrirsi nel giudaismo comune. Nulla di strano perciò se « i falsi fratelli » calati da Gerusalemme ad Antiochia volessero mantener come proprietà esclusiva d'Israele la salute messianica. Se le genti volevano aver parte ad essa divenissero Israele circoncidendosi; per partecipare al premio dovevano adempire alle condizioni.

La scossa che subì la chiesa d' Antiochia dovette esser profonda. Era messa in forse la sua ragion d'essere: il cristianesimo veniva presentato nella forma di coronamento di un rigoroso giudaismo osservante. I capi della chiesa antiochena, specialmente Paolo e Barnaba, lo sentirono profondamente. Paolo potè bene sdegnarsi contro i sopravvenuti che per lui rimasero sempre intrusi, falsi fratelli, spie

---

[1]) *Atti*, 15, 5.
[2]) Frammento d'Egesippo presso Eusebio, *Ecc. Hist.*, 2, 23, 4-18.
[3]) *I Cor.*, 9, 5.

introdottesi ad insidiare la libertà che i fedeli godevano in Cristo; potè sostenere che in realtà egli era apostolo indipendente da ogni tradizione umana, anche dal Cristo secondo carne [1]). Sentì tuttavia che tutto minacciava di crollare. Nella stessa lettera ai Galati dove difende iperbolicamente la sua indipendenza apostolica, accenna pure a un dubbio che insieme con una visione lo spinse a Gerusalemme a consultare le « colonne » di quella chiesa: il dubbio di correre, o di aver corso invano [2]). Cioè era il dubbio che una interpretazione restrittiva dell'evangelio da parte di Gerusalemme potesse significare il crollo di tutta l'opera sua di quattordici anni, se non era addirittura il dubbio che il suo evangelio potesse risultare un' interpretazione arbitraria rispetto alla concezione gerosolimitana. Paolo e Barnaba si trovarono per primi di fronte al problema dell'unità della chiesa che si presentava in termini molto chiari. Per quanto Paolo si ritenesse apostolo autonomo, indipendente da ogni tradizione, pure di Gerusalemme come base di tradizione autentificante il suo evangelio, se non come autorità almeno come testimonianza, egli aveva bisogno. Rompere con Gerusalemme significava vulnerare insanabilmente il suo stesso evangelio. Vi sarebbero stati due evangeli, due Cristi, non avrebbe potuto aver luogo la confessione suprema: « Signore Gesù » una volta rotto ogni rapporto coi discepoli diretti di Gesù. Si sarebbe spezzato l' evangelio paolino proprio in ciò che aveva di più significativo e di più efficace, nella tangibilità, dirò così, dell'esperienza salutare. L'annunzio di Cristo sarebbe divenuta una delle tante cabale religioso-magiche, egli uno dei tanti γόητες di cui abbondava l'epoca. Perciò pur nella completa, o quasi, autonomia dell'apostolo, pur nello sviluppo indipendente delle diverse chiese, quasi senza alcun contatto e per iniziative spontanee di diversi personaggi, si rivelava interiore alla coscienza evangelica un motivo che con termine posteriore si chiamerà cattolico; che finirà a raggruppare le diverse iniziative, a stringere con sempre più saldo legame le singole chiese per cercare di raggiungere una continuità di tradizione, per tener saldo all'esperienza fondamentale d'una salute sperimentata storicamente. Perciò Paolo, per quanto superbamente autonomo e smanioso d' indipendenza, non ruppe mai con la chiesa di Gerusalemme nè allora nè poi, e si sforzò di mantener saldo il nesso anche a traverso le più aspre ed amare lotte che sempre da Gerusalemme presero le mosse, e per serbar l'unità alla chiesa, o meglio,

---

[1]) *Gal.*, c. 1; *II Cor.*, 5, 16.
[2]) *Gal.*, 2, 2.

nel suo linguaggio, dell' evangelio, finì a patire la prigionia e la morte.

Per quanto riluttasse a dar segno, al cospetto della chiesa antiochena, di sottomissione verso gl' intrusi, ricevette dallo spirito, in una visione, l'ordine di andare a Gerusalemme a presentare alle autorità di colà il suo evangelio per le genti, cioè a notificare la missione affidata a lui e a Barnaba per il reclutamento degli eletti di fra i pagani. Infine la chiesa di Gerusalemme doveva pur sapere da un pezzo dello sviluppo singolare preso dalla chiesa antiochena anche se i rapporti durante i quattordici anni erano stati ben rari! Infine nessuna difficoltà gli era stata fatta undici anni prima quando era andato a consultare Cefa! Perciò partirono per Gerusalemme Barnaba e Paolo e presero con sè Tito ellenista incirconciso. Delle trattative conosciamo solo i risultati, nella relazione che ne fa Paolo nella lettera ai Galati [1]). Esse si svolsero privatamente con i ragguardevoli, quelli che « eran considerati le colonne della chiesa di Gerusalemme », Giacomo, Cefa e Giovanni. Forse si volle evitare il rischio che la massa giudaizzante ostacolasse l'accordo, forse non era ancora senza pericolo, regnando Erode Agrippa che in ogni modo cercava di conciliarsi gli animi dei suoi sudditi, che l'apostolo rinnegato del Sinedrio si facesse troppo notare. Tito non fu costretto a circoncidersi. « A me, dice Paolo, i notabili nulla imposero. Ma al contrario, vedendo che m'era stato affidato l'evangelio dell'incirconcisione come a Pietro quello della circoncisione, perchè chi operava in Pietro per l'apostolato della circoncisione operava anche in me fra le genti, conoscendo la grazia concessami, Giacomo, Cefa e Giovanni, quelli che eran considerati le colonne, diedero a me e a Barnaba la mano in segno d'alleanza, onde noi nelle genti, essi nella c i r c o n c i s i o n e. Solo che ci ricordassimo dei poveri, ciò che fui sollecito a fare » [2]). L'accordo era conchiuso. Senonchè era stato stretto su di una base troppo generica perchè non dovessero sorgere nuovi contrasti. Ignoriamo fino a qual punto il patto potesse vincolare la chiesa di Gerusalemme [3]), se alcuni anni dopo la questione della circoncisione fu risollevata nelle chiese di Galazia da propagandisti gerusalemiti; igno-

---

[1]) *Gal.*, c. 2. La narrazione di *Atti*, c. 15 è un rifacimento tendenzioso dell'episodio e senza valore storico. Solo i vv. 1-2 dànno una relazione soddisfacente dell'antefatto e probabilmente risalgono alla fonte.

[2]) *Gal.*, 2, 6-10.

[3]) È notevole su questo punto il fatto che mentre Paolo presenta il convegno (2, 2) come un accordo privato con i capi, la narrazione degli *Atti* fa svolgere le trattative in assemblea plenaria.

riamo se ai gentili battezzati, dai notabili di Gerusalemme e specialmente da Giacomo fosse stata esplicitamente riconosciuta la cittadinanza con pieni diritti nel regno, o se le « colonne » avessero creduto d'accettarli indeterminatamente per analogia coi timorati dalla sinagoga. Rimaneva indeterminato quello che fu poi causa dell' incidente d'Antiochia: come la comunione di vita e di mensa coi gentili potesse aver luogo, senza che di fatto i credenti circoncisi violassero la legge. Fu riconosciuto però ciò che più di tutto stava a cuore a Paolo e a Barnaba: la legittimità della propaganda fra le genti come estrinsecazione dello spirito di Cristo, e forse per ottenere questo essi lasciarono incerti tutti i punti la cui discussione avrebbe potuto compromettere questo risultato. I notabili dovettero riconoscere l'evangelio delle genti come una nuova sorprendente azione dello stesso spirito da cui aveva tratto origine la chiesa e come tale esigeva ubbidienza. Nulla poteva vincolare lo spirito che aveva, per dirlo in termini moderni, autorità costituente al disopra della stessa legge. L'evangelio fra le genti era poi un trionfo di Cristo che compensava lo scarso successo fra la circoncisione, un sostegno provvidenziale per la chiesa madre travagliata sempre da profonda povertà, un'amplificazione mondiale dell'istituto di salute che acquistava così una diaspora che prometteva di sollevarlo, fuori dall' oscurità a glorificazione piena di Gesù Cristo. Inoltre si pensava forse che sarebbero continuate le condizioni durate fin allora: che le chiese avrebbero continuato a fiorire indipendenti senza profondi contatti. Ottenuta la sconfessione degli avversari Paolo e Barnaba ritornarono in Antiochia donde mossero per la grande missione.

Intanto sullo scorcio del regno d'Erode Agrippa una tempesta si scatenava sulla chiesa di Gerusalemme. Erode Agrippa infieriva sulla comunità e metteva a morte alcuni fra i dirigenti. A traverso le reticenze degli *Atti* arriviamo a indovinare che con suo fratello Giacomo perì anche Giovanni figlio di Zebedeo [1]). I due ardenti seguaci di Gesù, i due figli del tuono, bevvero, per il loro ardore di fede, la coppa stessa di Gesù, furono battezzati del suo stesso battesimo [2]). Anche Pietro fu imprigionato, ma arrivò a scampare alla sorte dei Zebediadi. Ben iscarsi elementi attendibili arriviamo a ricavare dalla meravigliosa leggenda della sua liberazione che ci narrano gli *Atti*. Possiamo supporre solo che nel nucleo primitivo della tradizione

---

[1]) Cfr. al riguardo E. SCHWARTZ, *Ueber den Tod der Söhne Zebedäi*, in « Abhand. d. Götting. Gesell. der Wiss », N. F., VII. 5.

[2]) *Mc.* 10. 35-45.

l'angelo che lo libera dalla prigione fosse lo stesso che uccide nel colmo del suo orgoglio peccaminoso Agrippa il persecutore. Morto il re e subentrato il procuratore romano dovette decadere l'accusa contro l'apostolo di Galilea. Si doveva trattare probabilmente d'un'accusa d'ordine religioso che dal punto di vista del governo romano poteva essere abbandonata.

I motivi della persecuzione d'Agrippa ci rimangono oscuri. Egli non perseguita tanto la chiesa nella sua massa quanto cerca di colpirne i capi, e fra questi capi è risparmiato Giacomo fratello del Signore, il più fervente per la legge. Non è perciò priva di valore l'opinione di quelli che suppongono un nesso fra il convegno di Paolo e Barnaba con i notabili e la persecuzione. L'autorità religiosa di Gerusalemme doveva essere informata della propaganda che la nuova religione andava svolgendo nella diaspora, a tutto danno della propaganda giudaica [1]; e la cosa non doveva lasciare indifferente Agrippa che si riteneva moralmente patrono della diaspora come l'era stato il nonno Erode il grande. L'aderire della chiesa di Gerusalemme alla missione delle genti, lasciando cadere l'obbligo delle osservanze legali, forse un nuovo e più audace atteggiamento da parte dei capi di natura più ardente — gli Zebediadi e l'impulsivo Pietro — di fronte alle nuove vie che si schiudevano a Cristo, e alla tenace resistenza giudaica, tutto ciò potè indurre Agrippa a vibrare il colpo che avrebbe dovuto distruggere il nuovo moto nei suoi stessi capi. I risultati invece furono diversi. La chiesa di Gerusalemme con la fuga di Pietro e la morte degli Zebediadi cadde sì sempre più sotto l' influenza conservatrice e rigorosamente giudaica di Giacomo, ma si ebbe d'altra parte lo spostarsi d'una personalità dell' importanza di Pietro e — forse di molti altri fratelli di Gerusalemme — nella chiesa delle genti. Pietro riparò in Antiochia. Se ciò determinò, come vedremo, la minaccia di una scissione fra Pietro e Paolo, diede tuttavia alla chiesa delle genti un più saldo contatto con la primitiva tradizione cristiana e concorse sicuramente ad ampliarne la religiosità con copiosi elementi schiettamente evangelici che equilibreranno efficacemente il convulso misticismo di un Paolo: in uno spirito più vasto se non più intenso, più sereno e pacato se non egualmente veemente. Dietro Paolo sentiremo sempre sopraggiungere e affermarsi uno spirito d'ecclesiasticità più semplice e sereno, forte di spunti religiosi non del tutto risolvibili nella religiosità paolina: soprav-

---

[1]) Cfr. SCHWARTZ, loc. cit., e LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 476 sgg.

verrà in una parola la tradizione sinottica su Gesù rielaborata in uno spirito ecclesiastico. Ciò fu dovuto proprio alla persecuzione di Agrippa che spostò il centro del cristianesimo verso Antiochia, e lo fece traboccare con tutte le sue forze verso le genti.

La missione della circoncisione rimase perciò quasi paralizzata: l' inimicizia con tutta la massa giudea diviene un fatto acquisito che non lascia speranze. Ne abbiamo documento in un passo della prima ai Tessalonicesi scritta sei o sette anni più tardi. In esso Paolo più che un giudizio personale pare esprimere un convincimento comune a tutta la chiesa. « Voi infatti, o fratelli, — scrive egli ai credenti di Tessalonica, — avete imitato le chiese di Dio che sono in Giudea in Cristo Gesù, perchè anche voi avete sofferte le stesse cose dai vostri concittadini, così com'essi dai Giudei, che hanno anche ucciso Gesù e i profeti, e ci hanno perseguitato, e non piacciono a Dio e sono avversi a tutti gli uomini; che c'impediscono di parlare alle genti perchè si salvino, sì da compire dovunque i loro peccati. Ma sopraggiunge su di essi l' ira finale » [1]). Risulta un aperto stato di guerra fra Cristiani e Giudei. Come un fiume che con un brusco gomito devia dal versante dove sembrava indirizzato, così l'evangelio deviava dal popolo giudeo rimasto sordo all'appello di Gesù e dei discepoli e andava a sboccare nell'oceano del mondo greco-romano. Mentre Barnaba e Paolo i due maggiori pionieri di Cristo allargavano il cerchio dell'evangelio, il nipote d'Erode li assecondava deviando dietro di essi le forze migliori della chiesa della circoncisione.

I due apostoli portavano intanto l'evangelio in nuove province. Investivano l'isola di Cipro nel golfo di Cilicia e la Galazia meridionale: cioè la patria di Barnaba e i territori contigui alla Cilicia dove già l'evangelio era stato annunziato. L'evangelio si propagava ad ondate concentriche. Questa prima fase della missione si presenta come ravvolta in una foschia d' incertezza. Dobbiamo ricostruirla a traverso una fonte malsicura, dove possiamo sospettare ad ogni passo invertimenti arbitrari, reticenze tendenziose, infarcimenti agiografici, senza che in alcun modo l' epistolario paolino ci fornisca mezzi di controllo. Vi sono stacchi e incongruenze notevoli fra le diverse tappe dell' itinerario, episodi leggendari particolareggiati che spuntano improvvisi come in mezzo a un deserto d' indeterminatezza e d' imprecisione, luoghi comuni e notizie genericamente indeterminate che malamente mascherano il vuoto. Tuttavia non credo che si

---

[1]) *I Tess.*, 2, 14-16.

possa porre in dubbio il viaggio nelle sue linee generali [1]). Le sconnessure dipendono dal fatto che l'autore degli *Atti* aveva a sua disposizione una fonte molto, troppo succinta riguardo a questo primo viaggio nell'interno dell'Anatolia, quasi un compendio di antefatti rispetto a ciò che era l'obietto principale della fonte stessa. Queste aride notizie, mutilate anche di tutti quegli accenni che potevano contraddire alla tesi giuridica dell'autore degli *Atti* sulla piena legalità della propaganda cristiana, e sul cristianesimo come perfetto compimento del giudaismo, e aggravate da episodi leggendari e simbolici che anche là dove possono avere qualche radice storica, come ad esempio la lapidazione di Listra, sono evidentemente fuori di posto, vengono soffocate e sconnesse dalle soprastrutture. Se risolutamente facciamo getto di tutte le notizie particolari degli *Atti* e ci atteniamo al puro e semplice itinerario, esso ci apparirà sufficientemente verosimile. Paolo e Barnaba in compagnia di Giovanni Marco, cugino di Barnaba, s'imbarcano a Seleucia, il porto d'Antiochia (ora interrato, e di cui rimane solo un molo denominato da San Paolo). Fanno vela verso Cipro che si vede sorgere a distanza nel mezzo del golfo di Cilicia. Cipro era allora una provincia senatoria retta da un proconsole residente in Pafo sulla costa occidentale. Ricca di miniere di rame, di vigneti famosi, di una pianura fertilissima irrigata dal Pedieo, celebre pel culto d'un'Afrodite fenicia venerata nei santuari di Pafo e d'Amatunte, Cipro era stata teatro d'una lotta con alterne vicende fra la stirpe semitica e la greca. Colonizzata in origine dai Fenici, era stata poi da secoli ellenizzata. Ma sotto il dominio dei Tolomei i Giudei vi si erano insediati in sì gran numero che durante la guerra di razza sotto Traiano poterono per un momento prevalere sulla popolazione pagana.

---

[1]) Il valore storico di tutto questo viaggio di Paolo e Barnaba (*Atti*, cc. 13-14) è stato messo in dubbio dallo SCHWARTZ, in *Chronologie des Paulus* (in « Nchr. d. Götting. Gesell. d. Wiss. », 1907, p. 272 sgg. e dal LOISY, comm. *ad loc.* Ma gli argomenti non mi sembrano sufficienti. Il fatto che la missione in questi territori si ripete in seguito, quando Barnaba, separatosi da Paolo, si reca in Cipro, e Paolo con Silas percorre l'Anatolia meridionale, non basta a stabilire che l'itinerario dei cc. 13-14 sia una reduplicazione anticipata del così detto secondo viaggio e della missione di Barnaba. Seguendo un tale criterio dovremmo ritenere inautentico uno dei due viaggi a traverso la Macedonia e l'Acaia di cui parlano gli *Atti*, mentre tali notizie sono confermate dalle lettere paoline. *II Cor.*, 1, 15-16 ci mostra che l'apostolo non rifuggiva dal rifare in senso inverso un suo itinerario: perciò non ci è lecito sospettare che l'*Auctor* abbia inventato il così detto primo viaggio capovolgendo l'itinerario del secondo. Certamente i particolari della missione sono quanto mai dubbi: vaghe generalità indeterminate, o abbellimenti agiografici. Ma tali caratteristiche noi ritroviamo anche nelle tappe storicamente sicure degli altri viaggi. La storia della missione in Filippi, Tessalonica, Berea, Atene, Corinto, Efeso, non è meno rimaneggiata e alterata: ma pur sotto la rielaborazione agiografica l'itinerario è in massima parte attendibile e confermato dalle lettere dell'apostolo.

I missionari sbarcano a Salamina; poi traversano l'isola girando la catena dell'Aoo (ignoriamo se lungo la costa settentrionale o meridionale) e raggiungono Pafo ove la leggenda fa convertire da Paolo il proconsole Sergio Paolo, non ostante l'opposizione del mago giudeo Elima Bar Jesu. La missione in Cipro è capitanata da Barnaba, forse perchè cipriota, o perchè un qualche accordo doveva esistere fra Barnaba e Paolo per una specie di divisione dei territorî d'influenza. Perchè, pur nello spirito di Cristo, non mancano ambizioni e prerogative.

Lasciata Cipro, i missionari fanno vela verso le coste meridionali dell'Asia minore, e, imboccato nel golfo d'Attalia il Cestros, sbarcano presso Perge in Panfilia. Qui Giovanni Marco abbandona la missione per motivi che ci rimangono ignoti. Paolo assume la direzione della missione in questi territorî contermini alla Cilicia e penetra con Barnaba nel cuore dell'Asia Minore. Dovette essere un viaggio assai aspro attraverso le gole del Tauro scavate dai torrenti impetuosi che sboccano nel golfo di Cilicia, in mezzo a popolazioni dedite da lungo tempo al brigantaggio. Forse specialmente a questo disastroso viaggio ripensava Paolo quando elencava nei travagli dell'apostolato i pericoli dei fiumi e i pericoli dei briganti. Per quanto travagliato da una malattia Paolo puntò verso il nord, ad Antiochia di Pisidia importante nodo stradale del centro dell'Anatolia, colonia romana di recente costituzione, sede d'una notevole comunità giudaica e dipendente amministrativamente dalla provincia di Galazia, da quando Augusto aveva incamerato nell'impero i territori dell'ultimo re galata Aminta (25 a. C.). Poi, non sappiamo con precisione quanto volontariamente, quanto per impulso di necessità, la missione piegò verso sud-est per le città della Licaonia che bordavano il deserto interno dell'Anatolia: Iconio, Listra, Derbe, fino a raggiungere i confini del regno di Commagene e le falde settentrionali del Tauro. Eran tutte città elevate da Augusto o da Claudio a colonie romane per tenere a segno le tribù pisidiche e isauriche e collegate da una rete di strade militari. Da Derbe, ricalcando le proprie orme e consolidando le chiese, gli apostoli ritornarono a Perge e di là ad Antiochia.

Il successo dell'evangelio fu notevolissimo. Esso passava a traverso una regione che era patria dell'entusiasmo religioso, framezzo una diramazione di quel popolo frigio a cui direttamente o indirettamente si connettevano quasi tutti i culti orgiastici dell'antichità classica. Fra di essi la religione pneumatica di Cristo trovò echi pro-

fondi. D'averli iniziati allo spirito si vanterà l'apostolo e ricorderà loro d'essere stato lui a somministrar lo spirito e a compiere prodigi [1]). Ammirazione ed entusiasmo circondò gli apostoli. « Sapete.... che la prima volta evangelizzai a voi durante una malattia della carne. E la tentazione vostra (che si manifestava) nella mia carne non la dispregiaste nè la consputaste, ma mi accoglieste come un angelo di Dio, come Cristo Gesù.... Chè vi attesto, o fratelli, che se fosse stato possibile vi sareste strappati e m'avreste dato i vostri occhi » [2]).

I due apostoli avevano rinunziato alle forme d'apostolato stabilite da Gesù allorchè aveva mandato i dodici a bandire il regno imminente [3]). Avevano fatto rinunzia al diritto di farsi mantenere dai convertiti. Per loro era un vanto, la costituzione d'un merito davanti a Cristo, perchè per sè l'apostolato non era tale, ma un implacabile stimolo che li faceva debitori dell'annunzio evangelico verso tutti [4]). In realtà era un'accorta correzione, legittimata con un incremento di zelo, di ciò che di delirante e di sognatore era nell'apostolato disegnato da Gesù, secondo cui il messaggero scalzo quasi ignudo senza pane e senza denaro doveva correre per borgate e città annunziando il regno, e richiedere vitto ed alloggio come messaggero di Dio. Certamente veniva a mancare, con la rinunzia al mantenimento gratuito, ciò che l'apostolato aveva di eroico nella concezione di Gesù. La folle corsa ad annunziare il regno doveva essere, per Gesù, pieno atto di fede nel regno imminente, che si imponesse a tutti col suo stesso fervore; quasi un volo di procellarie; poneva in atto quell'assoluta dedizione a Dio da lui predicata, esigeva ubbidienza e tributo come missione dell'Altissimo. Ma in tal guisa non si sarebbe potuto percorrere la terra e il mare. L'evangelio aveva raggiunto con Paolo una complessità ben più grande che il puro e semplice annunzio dell'avvento del regno; ed espandendosi presso le genti per le quali il regno di Dio non era qualcosa di ben noto e oggetto d'ardente speranza, aveva bisogno di più accorta forza di penetrazione, doveva esser mantenuto al disopra di ogni sospetto. La rinunzia al privilegio apostolico s'imponeva se non si voleva confondere l'evangelio di Cristo con le imposture dei mille γόητες

---

[1]) *Gal.*, 3, 1-6.

[2]) *Gal.*, 4, 13 sgg. Se la lettera ai Galati si riferisca a queste comunità della Pisidia e della Licaonia (Galazia meridionale) o a comunità della Galazia vera e propria è stato argomento lungamente dibattuto. Circa i motivi per cui ritengo preferibile la prima ipotesi, cfr. *Prolegomeni*, pp. 387-391.

[3]) *Mt.*, 10, 6 sgg. e par.

[4]) *I Cor.*, c. 9; *Rom.*, 1, 14-17.

dell'età, degli avventurieri della religione, della filosofia, della magia, dell'astrologia. Del proprio disinteresse gli apostoli si valevano per vincere i dubbi e le esitanze per dimostrare la purezza delle proprie intenzioni [1]). Eppure, dov'era malignità, anche tale disinteresse poteva esser sospettato come preparazione di maggior frode [2]). Certamente s'attenuava l'abbandono a Dio; gli apostoli dovevano lavorare di giorno e spesso di notte, preoccuparsi del finanziamento della missione, soffrire fame disagi e stenti [3]). Pure serbavano intatta l'alterezza della loro missione divina, d'archetipi di fede, d'apportatori dello spirito, di strumenti di salute, sì che spiriti indiscreti potevano essere tentati a mettere alla prova questa infallibilità pneumatica e controllare se anche negli apostoli non fosse umana contraddizione, il sì e il no insieme [4]). Questo irrigidimento ieratico nel proprio carisma, non dissimile da quello di Maometto ispirato e dei marabutti islamitici, doveva essere fonte di non lievi difficoltà, ma anche d'ardente interessamento dei convertiti. Paolo arriverà a sentirsi di gran lunga superiore a Mosè, responsabile solo dinanzi a Dio, non giudicabile secondo carne [5]).

Mandati da Dio gli apostoli levavano il grido di riconciliazione [6]). Il loro annunzio evangelico conserva ancor rilevato l'originario senso escatologico. Era un avviso a salvarsi fuor da un mondo perduto [7]). La penitenza evangelica nel mondo delle genti si trasforma in conversione dagli idoli a servire al Dio vivente, e ad attendere dai cieli il figlio suo ch'egli aveva ridestato dai morti, Gesù, colui che salva dall'ira ventura. Ciò che si chiede da essi è un' opera di fede, una fatica d'amore, un perseverare nella speranza del Signore Gesù Cristo [8]). Si chiedeva che s'immedesimassero di questa prospettiva escatologica di dovere fra breve comparire ancor viventi, figli dell'ultima generazione, al tribunale di Cristo giudice; che volessero la propria salvezza, e al tempo stesso sentissero l'appello di Dio al suo regno e alla sua gloria, accogliendo la parola della predicazione degli apostoli non come parola d'uomo, ma come parola di Dio, e come forza efficace di salute: operare la propria salute in quella san-

---

[1]) *I Tess.*, 2, 3-12; *I Cor.*, 4, 12; c. 9; *II Cor.*, 7, 2 sgg.; 11, 9; 12, 13 sgg.
[2]) *II Cor.*, 12, 16 sgg.
[3]) *I Tess.*, 2, 9; *I Cor.*, 4, 12; 9, 15; *II Cor.*, 6, 5; 11, 23; *Filipp.*, 4, 12.
[4]) *II Cor.*, 1, 15-22; 13, 3-7; *I Cor.*, 4, 9 sgg.
[5]) *I Cor.*, 2, 12 sgg.; 4, 3 sgg.
[6]) *II Cor.*, 5, 11-21.
[7]) *Gal.*, 1, 4; *I Tess.*, 1, 9-10; *I Cor.*, 3, 13 sgg.; 7, 29 sgg.
[8]) *I Tess.*, 1, 2-10.

tificazione che è voluta da Dio, purificando la propria vita da tutte le impurità, in gran parte sessuali, proprie della vita pagana; distinguere le opere dello spirito dalle opere della carne, determinarsi nell'ideale dell' incontaminata purità dei santi; concentrare questa fede, quest'amore, questa speranza in Cristo Gesù e confessarlo Signore [1]). Tale l'invito evangelico.

Là dove gli apostoli avevano da fare con gentili non ancora toccati dalla predicazione giudaica l'evangelio ricapitolava la polemica antidolatrica del giudaismo, le dimostrazioni dell'esistenza dell'unico Iddio rivelantesi nelle opere della creazione, vindice delle empietà e delle nequizie umane, giudice giusto e inesorabile, di contro alla nullità degli idoli [2]). Ma mentre nella propaganda giudaica questa rivelazione dell'unico Iddio alle genti rimaneva statica, mirava alla confusione dell' idolatra di fronte ad un Dio tremendo perennemente da lui disconosciuto, lasciava campo ad una sommissione sgomenta e generava perplessità di fronte a un Dio universale che si era rivelato solo al popolo giudeo, negli apostoli questa rivelazione diventava momento dialettico della provvidenza; auto-rivelazione di Dio che risolve e giustifica anche il momento del cuore ottenebrato, col suo geloso orgoglio, che tutti suggella nel peccato perchè tutti abbiamo bisogno della grazia di Dio, offerta nella stoltezza della croce [3]). Iddio s'espande in grazia in Cristo. Tale rivelazione dischiude al gentile una possibilità di piena vita religiosa nel secolo venturo, e anche in questo, mai prevista nella propaganda giudaica, e dà iniziamento di vita nuova. Così gli apostoli nel loro messaggio trionfano per la croce di Cristo, scandalo ai giudei, stoltezza alle genti; ma che, per chi è eletto, val più d'ogni sapienza più d'ogni segno. E i vari momenti del messaggio si approfondivano in arcana divina sapienza. Esposta alle genti l'intuizione escatologica cristiana veniva chiarita in tutti i suoi presupposti antropologici del peccato, della morte, della giustificazione e della glorificazione; le fantasie apocalittiche eran tradotte alla mentalità ellenistica. Da tale determinazione e da tale traduzione nasceva una rifusione organica delle tradizioni escatologiche, e tale organicità è il cristianesimo, religione nettamente distinta da ogni altra. Col successo dovettero procedere parallele le persecuzioni. Gli apostoli operavano in margine alla diaspora giudaica, sulla massa

---

[1]) Significativi per questo riguardo sono i due primi capitoli di *I Tess.*

[2]) Sulle forme tradizionali della predicazione religiosa sia ellenistica che giudaica, cfr. le acute ricostruzioni del NORDEN in *Agnostos Theos.*

[3]) *Gal.*, 3, 19-22; *Rom.*, 3, 9-19; 11-32 sgg.; *I Cor.*, 1, 18 sgg.

di timorati di Dio, che erano come il mezzo che attutiva l'attrito fra le colonie giudaiche e il mondo delle genti. Era il campo in cui si svolgeva l'espansione del giudaismo. In questa massa la diaspora trovava le protezioni influenti o almeno le vie per aver protezione dai potenti, le simpatie che contrabilanciavano gli odî, il tramite per i traffici e i commerci; era insomma una vera e propria clientela del popolo santo. La missione cristiana s' innesta di solito su questo lavoro preparatorio del giudaismo e lo disvia dal segno. Utilizza l'educazione religiosa e morale che le genti hanno ricevuto nella sinagoga, i presupposti del monoteismo assoluto, la conoscenza delle scritture, lo spirito di comunità ecclesiastica fondata sul divino volere e indirizzata al termine da Dio predisposto. In Cristo Gesù la missione cristiana dà pieno coronamento alla religiosità del timorato, che non poteva avere sfogo nella sinagoga se non con la completa abiura nazionale. E in Cristo Gesù il timorato ha il pieno accesso a Dio coi sacramenti salutari [1]), la garanzia di salute fuori dal mondo perduto nel giorno di Cristo, la piena cittadinanza nella Gerusalemme celeste e l'arra dello spirito che si espande nei carismi molteplici: delle lingue, della profezia, della gnosi, della rivelazione, degli esorcismi e delle guarigioni; nello spirito che libera dai demoni nella libertà di Cristo [2]), e in cui si fonda la chiesa: dove chiunque avesse dovuto anche abbandonare per Cristo, casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi ne avrebbe ritrovati, ancora in questo secolo, cento volte di più [3]). E tutto ciò era concesso per grazia generosa di Dio! Svuotato così di tutti i suoi valori vivaci, il giudaismo poteva apparire ormai un'arida scoria ai convertiti: rito assurdo non più compreso, pedanteria opprimente, esclusivismo gretto ed invidioso: la stessa legge di cui i giudei si vantavano veniva, nella nuova gnosi, considerata come l'adombramento profetico della nuova rivelazione di salute. Ciò basta a spiegare l' accanimento con cui le comunità giudaiche perseguitarono gli apostoli, anche a prescindere dall' elemento antilegalistico che certamente nella propaganda non aveva quel rilievo che acquista nelle lettere polemiche, anche perchè Paolo quando poteva cercava di guadagnare a Cristo i giudei [4]).

Non si trattava solamente di concorrenza di propaganda, ma addirittura di conquista di quello che era un organo vitale delle co-

---

[1]) *Rom.*, 5, 2.

[2]) Sulla salute fuori del mondo perduta, cfr. sopra p. 15. Sulla primizia dello spirito, *Rom.*, 8, 23; *Gal.*, 5, 5; *II Cor.*, 5, 2-5; sui carismi, *Rom.*, 12, 3 sgg.; *I Cor.*, cc. 12-14.

[3]) Cfr. *Mc.*, 10, 29-30 e par.

[4]) *I Cor.*, 9, 20; *Rom.*, 11, 13-14.

munità della diaspora, con una propaganda che si compiva al coperto dei privilegi acquisiti del giudaismo [1]). Da ciò la difesa contro i novatori, che in un primo momento si svolgeva con i mezzi della disciplina sinagogale, poi con il bando solenne, la scomunica fuori dalla sinagoga, e infine con la denunzia alle autorità politiche, per notificare che la propaganda cristiana era estranea al giudaismo e ad esporre gli apostoli a tutte quelle misure di polizia e giudiziarie che nascevano dalla loro situazione di diritto [2]). Il cristianesimo diveniva una *religio illicita*, una *superstitio* contro cui valevano le misure di polizia spesse volte applicate dalle autorità romane contro altri culti, le comunità cristiane venivano a trovarsi in contraddizione col diritto d'associazione vigente, gli apostoli eran fatti responsabili dei tumulti che si scatenavano sui loro passi e incorrevano nella coercizione dei magistrati, se non pure nel *crimen capitale* di sedizione. Fuori del privilegio giudaico il contenuto dell'evangelio si prestava a ben gravi accuse, da quella di sacrilegio a quella di lesa maestà, chè l'esclusivismo religioso, intollerabile di già nel giudaismo religione nazionale protetta, diveniva delittuoso una volta fatto valere da chi ne era fuori anche contro il culto imperiale. Anche la speranza messianica nel regno di Cristo poteva passare come delitto contro l'imperatore. Tutti questi motivi giuridici dovettero a volta a volta esser fatti valere prima che si precisasse la situazione di diritto del cristianesimo nell'impero. Di tutte le traversie la tradizione fece responsabili i Giudei che evidentemente le scatenavano col notificare lo stato di fatto all'autorità romana. « C'impediscono di parlare alle genti perchè si salvino » [3]), dice Paolo. In realtà si trattava di una legittima difesa delle comunità giudaiche che non potevano consentire che al coperto dei loro privilegi, valendosi proprio di quei grandi focolari religiosi che eran le sinagoghe, gli apostoli distruggessero il giudaismo. Fuori della sinagoga la tempesta investiva la nuova fede. Paolo sa che le persecuzioni nascevano dal non bandire più la circoncisione, anche se a rigore neppure la propaganda giudaica fosse legale [4]). A queste per-

[1]) A rigore anche la propaganda giudaica era interdetta perchè esorbitava dai privilegi concessi al giudaismo come religione nazionale ; ma di fatto essa si svolgeva senza troppo gravi ostacoli.

[2]) Su questa situazione di diritto, cfr. *Prolegomeni*, p. 21. Il motivo tradizionale che delle persecuzioni cristiane dà la colpa ai Giudei, deriva dal fatto che i Giudei di solito prendevano l'iniziativa di denunziare la propaganda cristiana.

[3]) *I Tess.*, 2, 16. In *Acta Pauli*, mentre il motivo giuridico per cui Paolo e Tecla sono condannati non è chiaro, la condanna di Tecla alle belve in Antiochia è motivata dal crimine di sacrilegio. Cfr. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 371, 374.

[4]) Cfr. l'aperta accusa mossa ai giudaizzanti di predicare la circoncisione per sottrarsi alle persecuzioni : *Gal.*, 6, 12-13.

secuzioni già i due apostoli dovevano essere avvezzi fin dalla loro precedente attività di quattordici anni. Ma è fuor di dubbio che molte delle tribolazioni apostoliche dovettero succedere a Paolo in questa prima parte della grande missione. In questa missione nell'interno dell'Anatolia cade sicuramente la lapidazione e parecchie delle otto flagellazioni, cinque come pena sinagogale tre come flagellazioni da parte delle autorità pagane, di cui egli parla ai Corinzi [1]). La sua dignità di cittadino romano non sempre arrivava a salvarlo dalle verghe in qualche sommario procedimento di coercizione.

Una volta respinto dalla sinagoga l'evangelio si dilatava fra le genti di fuori, ma la « porta » di accesso l'aprivano di solito i timorati di già guadagnati a Cristo. Sorgevano così appena abbozzate le prime chiese. Il numero dei credenti anche nei casi di miglior successo non doveva essere eccessivo, perchè essi si reggevano ancora senza una salda organizzazione, cosa impossibile con una grande moltitudine. Ma il numero non doveva essere neppure troppo ristretto, se teniam presente il pieno senso della forza conquistatrice di Cristo costante nelle lettere paoline e il fatto che spesso una chiesa si suddivideva in diversi aggruppamenti, o chiese familiari. In nessuna delle sue lettere Paolo saluta partitamente tutti i membri di una chiesa, ma si limita ai principali. Si trattava perciò di masse non più facilmente enumerabili individuo per individuo: probabilmente sul centinaio di persone (e di più nelle chiese maggiori) quando si tenga presente che la conversione d'un capo di famiglia portava con sè quasi inevitabilmente quella delle donne e degli schiavi. La costituzione delle chiese precedeva sommaria e rapida per l' incalzare della fretta evangelica. Spesso era interrotta dalla fuga dei missionari e veniva continuata per lettera o per interposta persona [2]). Poi l'affanno per le chiese fondate, l'angoscia che Satana potesse turbare l'opera del Signore doveva spingere i missionari a ritornare clandestinamente, o appena fosser cessate le condizioni sfavorevoli, a riprendere l'interrotta edificazione [3]). Perciò nella via del ritorno Paolo e Barnaba ricalcano le proprie orme, per le città da cui probabilmente erano stati espulsi [4]). Una tal quale indeterminatezza di costituzione prevale nelle chiese paoline, sia per la viva fede nella parusia imminente, sia per la fiera coscienza di perfezione dei santi. Teoricamente ogni co-

---

[1]) *II Cor.*, 11, 24 sgg.
[2]) *I Tess.*, 3, 1 sgg.
[3]) *I Tess.*, 2, 17 sgg.
[4]) *Atti*, 14, 21 sgg.

stituzione giuridica sarebbe stata superflua per la stessa concezione carismatica della vita in Cristo. Ogni norma estrinseca di costituzione sarebbe stato un impaccio a questo processo costituente *ab intra*. La chiesa perciò si pone come organismo sociale *sui generis*, distaccandosi nettamente sia dalla sinagoga sia dalle associazioni religiose ellenistiche. Manca di tutti quei presupposti per cui la sinagoga, il *θίασος*, il *collegium* partecipano del diritto umano. La base della chiesa non è il volere della comunità, ma il volere di Dio carismaticamente comunicato. Alla concezione primitiva della chiesa manca completamente quell'elemento democratico che vi si è voluto scorgere. Il processo costitutivo non è dal basso in alto ma dall'alto in basso [1]). Ogni credente è, è vero, in Cristo e nello spirito, ma il possesso dei carismi non è uguale in tutto e per tutti, e là dove pneumaticamente si rivela, il volere di Dio dev'essere riconosciuto [2]). Alla comunità spetta come un controllo, un saggiamento dello spirito di Dio (*δοκιμάζειν*). L'autorità carismatica dove si rivela è quella stessa dello spirito, del Signore Gesù, di Dio. I poteri dell'apostolo sono straordinari, dittatorî quasi, chè l'apostolato è il massimo dei carismi. Ma il carisma non è inerente ad una funzione ecclesiastica normale, ma ad individui specificatamente scelti dalla provvidenza; mancano perciò nelle chiese paoline quegli spunti gerarchici che invece già affioravano nelle chiese della circoncisione, e contro cui Paolo polemizzerà nella lettera ai Galati. Le funzioni di direzione e di amministrazione si confondono, come carismi fra gli altri, con i carismi dell' entusiasmo. Le cariche d' amministrazione e di governo non hanno ancor nulla definito e stabile. Come lo spirito suscita nella chiesa il profeta, il glossolalo, il dottore, così suscita la sollecitudine di chi presiede, lo zelo di chi serve [3]). Di solito le funzioni di amministrazione e di governo toccano ai primi convertiti (le primizie) che si dedicano con tutto impegno ad ordinare la chiesa di Dio [4]). Forse di essi si avvalevano gli apostoli per trovare il locale di riunione e per richiamare nuovi proseliti. A chi si dedica e lavora per la chiesa tocca un diritto di presidenza, e un'autorità che dev'essere da tutti

---

[1]) O. Scheel, *Die Kircke im Urchristentum*, p. 25 sgg.

[2]) Cfr. *I Cor.*, c. 14.

[3]) In *Rom.*, 12, 3-8 e in *I Cor.*, 12, 7-12; 12, 28 sgg., le funzioni direttive e le manifestazioni pneumatiche si compenetrano: invece nel passo della lettera inautentica agli Efesi 4, 11, la manifestazione salutare dello spirito è posta nelle funzioni direttive: apostoli, profeti, evangelisti, pastori, dottori.

[4]) Cfr. il caso di Stefanas primizia d'Acaia in *I Cor.*, 16-15. Sulla funzione delle primizie nelle cariche ecclesiastiche, documento importante è il passo 42, 4 della lettera di Clemente romano.

volenterosamente riconosciuta [1]). Ignoriamo se questi presidenti carismatici avessero assunto, come ci appare negli ultimi anni di Paolo, il titolo d'ispettori (episcopi) e se già quelli che si dedicavano al servizio dei santi costituissero una definita categoria di diaconi [2]). Ma dalla massima indeterminatezza (le comunità non hanno ancora nè una cassa comune, nè pene pecuniarie o corporali, nè ben distinti organi amministrativi) la chiesa si va determinando in una sfera che complette tutta la vita, nessuna attività esclusa. Non sorge incastrata e delimitata entro altre istituzioni accettate o riconosciute, ma dal sogno trascendente del regno di Dio, negazione di tutta la vita, per l'iniziamento della vita a Dio accetta e da Dio suscitata. Il regno di Dio, come abbiamo visto, si era risolto nel Cristo pneumatico partecipato a tutti i cuori fedeli e che li ravvolge come *locus mysticus*. La chiesa è il corpo di Cristo, Cristo è lo spirito, il capo che connette tutte le membra. In lui tutto si svolge: « ogni cosa che voi fate in parola o in opera, tutto (sia fatto) nel nome di Cristo, ringraziando Iddio padre per suo mezzo » [3]). In lui i fedeli si ritrovano collegati dal vincolo di perfezione, dall'amore [4]).

Era questo il fresco vivido rinnovarsi della coscienza sociale nella concezione religiosa. Tra gli eletti devon regnare viscere di misericordia, bontà, umiltà, dolcezza, longanimità, tolleranza e perdono reciproco, che piovono dalla tolleranza e dalla bontà di Cristo; comunione di cuori che si risolleva a Dio padre a Cristo in una concorde preghiera, in un inno ad una sol voce [5]). Certo anche in Cristo vi sono distinzioni di carisma e di funzione, « e v'è chi ha la parola di sapienza, e chi la parola di conoscenza, e chi il carisma delle guarigioni, e chi il compimento dei prodigi; ad un altro la fede, ad un altro la profezia, ad un altro le varie specie di linguaggi, ad un altro l'interpretazione delle lingue. Chè Iddio pose nella chiesa prima alcuni come apostoli, poi altri come profeti, poi i dottori, poi le possanze miracolose, poi i soccorsi, poi i governi, poi i generi delle lingue » [6]). Ma la differenza si risolve nel sentirsi congiunti a Cristo: si ritrova in lui il nesso anche coi propri fratelli. « Chè come unico è il corpo ed ha molte membra, e tutte le membra del corpo pur essendo

---

[1]) *I Tess.*, 5, 12.

[2]) Non si può stabilire con precisione se il termine di diaconessa con cui si designa Febe in *Rom.*, 16, 1, indichi una carica costituita o sia ancora usato come aggettivo.

[3]) *I Cor.*, 10, 17; 10, 31 ; 12, 12 ; *Rom.*, 12, 5 ; *Col.*, 1, 18 ; 3, 17.

[4]) *Col.*, 2, 12 sgg. ; 3, 14-15.

[5]) *Filipp.*, 2, 1-2 ; *Rom.*, 12. 10 sgg. ; 15, 5-7.

[6]) *I Cor.*, 12, 8 sgg. ; 12, 28 sgg.

molte (formano) un sol corpo, così anche il Cristo. Chè anche noi tutti fummo battezzati in un solo spirito, a formare un solo corpo, giudei e greci, schiavi e liberi. E tutti fummo imbevuti di un solo spirito. Ed anche il corpo non è unico membro ma molteplicità. Se dicesse il piede: perchè non sono mano non appartengo al corpo, non per questo non apparterrebbe al corpo.... Or dunque Iddio determinò le membra, e ciascuno nel corpo così com' Egli volle » [1]). Quest' era la ricapitolazione che Paolo traeva con fermezza fuori dalla vita della chiesa, quasi il nocciolo maturo fuori da tutti i viluppi pneumatico-orgiastici della vita delle comunità.

Quello che fosse la vita nelle prime comunità possiamo vederlo dalle posteriori lettere ai Corinzi. Giorno sacro della comunità era il giorno successivo al sabato, in cui già si faceva cadere la risurrezione del Signore. Era il giorno che nella settimana orientale pagana era sacro al sole. Il riferimento a Cristo dovette avvenire per certi legami che congiungono il mito messianico giudaico ai miti solari: quello doveva essere il giorno del Messia, anche nelle credenze popolari. In seguito anche la volontà delle nuove chiese di differenziarsi dalla sinagoga contribuì a dar rilievo al giorno del Signore. Il rito delle adunanze era il rito eucaristico che si celebrava a sera e a cui si accompagnavano cantici di ringraziamento a Dio per Cristo [2]). I fedeli partecipavano tutti dello stesso pane, tutti dello stesso spirito. Questa comunicazione dello spirito talora si svolgeva in forme addirittura orgiastiche. Lo spirito possedeva i fedeli. V'era chi rapito in estasi prorompeva in linguaggi ineffabili, sorgeva il profeta che aveva da comunicare le rivelazioni di Dio, il dottore che aveva da comunicare una gnosi, o un'interpretazione delle sacre scritture, riferendole a Cristo, l'interprete dei linguaggi che credeva di poter tradurre il balbettio del glossolalo, e l'ispirato che aveva da insegnare un nuovo cantico pneumatico [3]). Ma entro quest'orgiasmo v'è un motivo etico e sociale che agli apostoli, a Paolo sopra tutti, doveva stare a cuore: il termine di riferimento dello spirito non era l'individuo in quanto tale, ma tutto il complesso dei santi eletti a corona di Cristo. Da ciò lo sforzo a subordinare lo stesso spirito ad un criterio etico e finalistico, e a risanare l'orgiasmo in una guisa ignota a tutte le religioni entu-

---

[1]) *I Cor.*, 12, 12-18.

[2]) Ai cantici come a parte essenziale del culto cristiano accenna la nota lettera di Plinio il giovane a Traiano (X, 96) e all'uso liturgico delle comunità si richiamano i frequenti accenni a cantici pneumatici, a salmi, odi, nelle lettere paoline, e il cantico nuovo dell'apocalisse.

[3]) Documento interessante della vita nelle prime comunità sono i cc. 11-14 di *I Cor.*

siastiche dell'antichità. Ogni manifestazione carismatica deve aver riferimento all' e d i f i c a z i o n e della chiesa; e l' e d i f i c a z i o n e si ha nel circolo dell'amore da Cristo nei fedeli, da fedele a fedele; perciò l'amore cala fra i carismi; è il massimo dei carismi, quello che potenzia ogni altro, il sale che a tutto dà sapore [1]). La gerarchia dei carismi è commisurata a questa finalità costruttrice; l'espansione dell'entusiasmo (il quale è l'indice della realtà della grazia), deve rinunziare a molte manifestazioni che non sono consone al decoro della chiesa, mistico corpo di Cristo. In questo prevalere del motivo sociale ecclesiastico, del carisma edificante avente in sè una razionalità piena ed una chiara finalità nell'ideale di Cristo, sui molti carismi singolari ed eccezionali, che risalgono alla concezione dello pneuma come forza arbitraria e cieca, si svolgerà il cristianesimo. Molti dei carismi della prima generazione cristiana spariranno. La corrispondenza dell'ideale religioso con l'ideale ecclesiastico sociale sarà con tenacia ribadita dai discepoli di Paolo nel mito delle nozze di Cristo e della Chiesa [2]). Come Cristo, la chiesa preesiste al mondo nell'eterno decreto di Dio. L'istituzione del connubio nel noto passo del *Genesi* sarà riferita a queste nozze mistiche, di cui ogni terreno connubio è pallido riflesso. La mistica sposa è addirittura, cosa che difficilmente Paolo avrebbe afferrato, la carne di Cristo. Dinanzi a tale accentuarsi dello spirito ecclesiastico declineranno molte forme di pneumaticità individualistica, prevarranno i carismi di direzione e di governo sui carismi orgiastici, l'episcopo assorbirà in sè il dottore, controllerà il profeta, paralizzerà gli ultimi apostoli [3]), e si collegherà idealmente ai grandi apostoli fondatori delle chiese. Il carisma, concepito teleologicamente, adeguato al fine dell'edificazione ecclesiastica, diverrà inerente alle cariche di direzione, non sarà arbitrario, ma coerente ad una tradizione, sì che lo spirito si considererà trasmesso dagli apostoli agli episcopi, come un rivolo. Le determinazioni positive della vita ecclesiastica, l'*ius conditum*, che noi vedremo già porsi in Paolo, s'assommeranno in una tradizione che varrà come regola e norma, e di fronte ad essa s'attenuerà l'impulso pneumatico. Nascerà così un diritto ecclesiastico, e si determinerà quell'ideale che si chiamerà cattolico. Il quale sicuramente non è del tutto paolino, e in molti punti contraddice lo spirito dell'apostolo, chè in esso risorge una posizione d'osservanza di fronte ad un precetto, contraria

---

[1]) *I Cor.*, c. 13.
[2]) *Efes.*, 5, 22-33.
[3]) Caratteristici in questo senso sono i passi della *Didachè*, 11, 3; 15 1.

affatto a Paolo; s' attenua la coscienza carismatica escatologica dello spirito arra dei beni futuri, si riduce di molto l'autonomia che ogni credente ha in Cristo. Ma tali contraddizioni nascono dallo sviluppo stesso dell'opera di Paolo e sono la maturazione d'una più interna contraddizione.

La missione di Cipro e Galazia dovette durare diversi anni, più di due, forse tre (44-46). Verso il 47 Paolo e Barnaba ritornavano in Antiochia d' onde erano stati affidati alla divina grazia. In Antiochia si riaccese la controversia con i fratelli della circoncisione. In Antiochia era riparato dopo la sua fuga da Gerusalemme Pietro. Partecipava pienamente alla vita di quella comunità e frangeva il pane alla mensa eucaristica con i gentili convertiti senza scrupoli legalistici, a vincere i quali forse contribuì lo stesso ricordo di Gesù [1]). Tali scrupoli potevano nascere da distinzioni di puro e d' impuro. Il concetto d' impurità pel giudeo era inerente a quello di gentile e per gli eccessi sessuali della *πορνεία* e della pederastia (che eran per il gentile un *ἀδιάφορον* e un orrore per il giudeo) e per la stessa alimentazione. Ad esempio, il cibarsi di carni non perfettamente dissanguate, o d'animali soffocati o sacrificate agli idoli era qualcosa di siffattamente impuro per il giudeo osservante da ispirare un ribrezzo fisico. Ribrezzo simile a quello che noi potremmo avere per l'antropofago. Per il giudeo il sangue era la sede dell'anima, e chi se ne fosse cibato avrebbe partecipato a spiriti immondi. Se in base al nuovo criterio etico cristiano la *πορνεία* era interdetta al fedele di Cristo come peccato che esclude dal regno dei cieli, e la nuova predicazione sulla purezza sessuale insisteva con particolare interesse, nelle chiese delle genti la comunità col fedele incirconciso era per tutto il resto incondizionata. Anche i credenti circoncisi della diaspora dovevano essere, in fatto d'osservanze legali, ben più spregiudicati di quelli di Giudea. Le cose procedevano tranquillamente quando ancora una volta sopraggiunsero da Gerusalemme alcuni inviati di Giacomo. Dovevano avere un incarico ufficioso d' ispezione; di spiare la libertà dei credenti, come diceva Paolo. Al loro sopravvenire Pietro fu preso da timor panico. S'appartò e non ebbe più rapporti con i credenti incirconcisi. L'autorità del primo dei discepoli di Gesù si tirò appresso tutti i credenti circoncisi. Persino Barnaba, il capo morale della chiesa antiochena, partecipò a questa che per Paolo era un'ipocrisia. Anche se determi-

[1]) *Gal.*, 2, 11 sgg.

nato da una debolezza umana, che in carità poteva esser perdonata a Pietro, l'uomo dei grandi ardori e dagli improvvisi smarrimenti, colui che per primo aveva confessato Gesù Messia e poi l'aveva rinnegato nel cortile di Caifas, lo scandalo fu grande ed amaro. Una specie di scisma interno si determinava nella chiesa, veniva messo ancora una volta in dubbio il pieno diritto di cittadinanza dei gentili in Cristo, la vita sociale della chiesa poteva parere trasgressione abusiva, addirittura peccato. E ciò non per un fermo convincimento di coscienza, di fronte a cui forse anche Paolo si sarebbe inchinato, ma per un riguardo umano, per una di quelle contraddizioni fra convinzioni e opere in cui, secondo Paolo, consisteva il peccato. Paolo perciò non perdonò e dinanzi a tutti si levò di fronte a Pietro, evidentemente quando ripartiti i fratelli di Gerusalemme costui ricominciò a frequentare le adunanze. Il rimprovero, secondo la lettera ai Galati, scritta quattro o cinque anni dopo, fu di questo tenore: « Se tu che sei Giudeo vivi da gentile e non da giudeo, come vuoi costringere i gentili a seguire i costumi giudaici ? Noi siamo giudei di razza, e non peccatori gentili, ma sapendo che nessun uomo vien giustificato per le opere della legge, se non (εἰ μή) per la fede di Gesù Cristo [1]), anche noi abbiamo creduto in Cristo Gesù per essere giustificati dalla fede di Cristo e non dalle opere della legge; poichè dalle opere della legge non sarà giustificata carne nessuna ». A questo punto il discorso assume un'estensione tale da potersi applicare alla controversia fra Paolo coi Galati. « Se invece, cercando di giustificarci in Cristo, siamo trovati anche noi peccatori (sarà) dunque Cristo ministro di peccato ? Non sia. Se infatti torno a ricostruire ciò che ho disfatto mi costituiscó trasgressore. Infatti io per la legge son morto alla legge per vivere a Dio. Con Cristo sono stato crocifisso! Ma non vivo più io, vive in me Cristo; ciò ch'io ora vivo nella carne lo vivo nella fede del figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me. Non disprezzo la grazia di Dio! Chè se la giustizia venisse per la legge, Cristo sarebbe dunque morto invano! »[2]), Qualunque sia il limite, in questo passo della lettera, fra il discorso storico di Paolo a Pietro e l'amplificazione per i Galati, certo si è che Paolo non si limitò a rimproverare a Pietro la contraddizione del suo operato, ma polemizzò con quello che era il presupposto dei credenti

---

[1]) Sull'interpretazione di questo passo non come ricapitolazione dell'opinione, di Paolo bensì di quella di Pietro per cui la salute verrebbe dalle opere della legge più la fede in Cristo, cfr. *Prolegomeni*, p. 161.

[2]) *Gal.*, 2, 14-21.

circoncisi: che la fede in Cristo dovesse considerarsi come una specie di complemento della giustizia legale, complemento necessario ma non esclusivo. Per Paolo la pretesa è incoerente perchè Cristo e legge sono due principî eterogenei e nella legge ci si ritroverebbe sempre peccatori, e si rifletterebbe, come nel caso di Pietro, la trasgressione su Cristo. Invece Cristo è unico principio salutare e la legge è tramite di peccato. Nella polemica contro gli antagonisti, quella critica della legge che era stato il processo mentale a traverso cui si era formato l'apostolo assume pieno risalto per la glorificazione di Cristo.

L'asprezza del rimprovero di Paolo dovette essere grande, forse eccessiva. Ignoriamo quale sia stata la risoluzione dell'incidente. Ciò solo sappiamo: non ostante la scossa e l'incoerenza astratta di principio, la chiesa d'Antiochia continuò a sussistere: Pietro, non ostante la sua debolezza mantenne il primato sulla chiesa antiochena. Paolo, la cui natura risoluta e tagliente male accettava i mezzi termini e le soluzioni ambigue, voltò le spalle alla chiesa d'Antiochia e alla Siria dove pare non sia tornato più, e forse anche alla Cilicia sua patria, le cui chiese ormai dovevano formare un complesso unico con Antiochia. Senza venire ad un vero e proprio scisma portò l'evangelio là dove ancora Cristo non era stato annunziato. Era una natura troppo aspra e individuale con un concetto talmente alto della sua missione che ben difficile doveva essere collaborare con lui a parità di condizione. Poteva avere intorno a sè discepoli e subalterni, colleghi non mai, chè troppo altamente sentiva il suo diretto rapporto con Cristo, l'eccezionalità delle sue funzioni per ammettere qualcosa che sembrasse, se non contraddizione, limitazione in quello che era il suo compito. Egli considerava l'evangelio delle genti come sua prerogativa esclusiva, il mondo come provincia affidatagli da Dio. Era capace d'ogni abnegazione per l'evangelio, pieno di delicatissime attenzioni e d'amore profondo per i fratelli in Cristo. Ma quando gli pareva che la sacra liturgia dell'evangelio potesse subire danno, collere violente come uragani si scatenavano dal suo animo convulso per l'azione dello spirito. Probabilmente per questa sua violenza finì a perdere, pur avendo ragione, la partita in Antiochia. L'eccessività della sua polemica contro la legge, la sua indifferenza per la tradizione storica dei discepoli di Gesù, e del Cristo secondo carne, la personalità individualissima del suo evangelio, in cui per credere a Gesù come Cristo, bisognava quasi credere in Paolo come apostolo, quel suo non sentirsi secondo a nessuno, contribuirono a far dar ragione a Pietro, candido anche nella sua pusillanimità. Certo Paolo lasciò nei suoi avversari l'impressione d'uno sterminato orgoglio pieno di vane minacce, di

un'intollerabile iattanza, d'un folle delirio, e quest'impressione dovette contribuire non poco a determinare i più fanatici giudaizzanti al tentativo di togliergli le province da lui conquistate a Cristo, e di violare il patto di Gerusalemme predicando la circoncisione [1]). Ma non mancarono a Paolo gli ardenti fautori che lo esaltavano al disopra degli stessi apostoli di Galilea, accusavano costoro d'aver frainteso Gesù, d'aver avuto dinanzi a lui vivente velati gli occhi e ottusi i cuori a intendere il valore pneumatico, il mistero della sua manifestazione storica, analogamente, se pure in grado minore, all'indurito popolo di Giudea: ciò che sarà la tesi ispiratrice, in anni più tardi, del secondo evangelio [2]). Tuttavia il conflitto non ebbe conseguenze irreparabili. Non avvenne una rottura perchè in Cristo c'era ancora posto per tutti, col mondo delle genti innanzi da conquistare. Anche nel bollore delle sue collere Paolo non perdette mai il senso che qualche cosa lo teneva legato a quella tradizione storica di cui si mostrava indifferente. Rivendicato il suo diritto apostolico per nulla inferiore agli arciapostoli si astenne dal polemizzare contro di essi. Pur ributtando gli assalti dei suoi accaniti nemici, rispettò il patto di Gerusalemme e l'unità delle chiese. La vittoria di Pietro su Paolo poi, anche se dal punto di vista dei principi contraddittoria, non fu senza benefici effetti. Ormai la chiesa di Gerusalemme si era troppo compromessa per potere arrestare la corsa dell'evangelio e limitarlo entro la teocrazia giudaica. Qualche concessione ai suoi scrupoli, anche fatta in ispirito di debolezza, non poteva essere pericolosa: in cambio si manteneva aperto il canale per cui molti elementi della tradizione, e la coscienza di continuità con il Vecchio Patto si trasfondevano nella chiesa delle genti a rinsaldarla e ad impedirne il disgregamento sotto l'azione dell'ellenismo. Paolo poi dalla lotta fu sbalestrato dove meglio potesse operare per Cristo. Il cristianesimo aveva già una vitalità che si faceva forte degli stessi interni dissensi. Il risultato più grave fu la separazione di Paolo da Barnaba, sia che l'adesione di quest'ultimo all' «ipocrisia» di Pietro fosse il motivo determinante della rottura, sia che, come vogliono gli *Atti* [3]), l'intenzione di Barnaba di condurre con sè in una nuova progettata missione quel Giovanni Marco che li avea lasciati in asso a Perge di Panfilia fornisse l'occasione d'una definitiva rottura fra i due apostoli non più concordi. Pare che prima di separarsi, come Abramo con Lot, si divi-

[1]) Cfr. la polemica dei cc. 10-14 di *II Cor.*

[2]) Sulla tesi paolina dell'evangelio di *Mc.*, cfr. J. Weiss, *Das älteste Evangelium*; Loisy, *Les Ev. synoptiques*, e *L'Evangile selon Marc*; e il mio volume *Gesù e le origini del Cristianesimo*, pp. 217-302.

[3]) 15, 36-39.

dessero i campi d'azione. Paolo non sperò più, per quanto ci consta, in Siria, e forse neanche in Cilicia. Barnaba partì con Giovanni Marco per Cipro e non è improbabile che da Cipro muovesse in Egitto, con cui Cipro fin dai tempi dei Tolomei era in istretti rapporti. È un fatto singolare e notevole che mai Paolo indirizzasse verso l'Egitto, territorio quant'altri mai propizio e ben lavorato dall'immensa diaspora giudaica, la sua smisurata ambizione apostolica. Paolo tenne invece per sè le chiese della Galazia meridionale e si riserbò d'operare in Asia minore, in Grecia, nella Macedonia e nell' Illirico e mirava già all'occidente, a Roma e alla Spagna termine dell'orbe. D'Alessandria la tradizione farà invece primo vescovo proprio Giovanni Marco cugino di Barnaba. Intanto l'evangelio, per opera d'ignoti missionari, si diffondeva in Roma. Di questa grande diffusione dell'evangelio noi possiamo seguire il maggiore ma non unico filone: l'attività di Paolo.

A. Omodeo.

RISONANZE DELL'ESTETICA DI FILODEMO IN CICERONE

I.

Filodemo ha assunto una speciale importanza nella storia dell' estetica antica, da quando, nei frammenti di alcune sue opere, particolarmente di quella intitolata *Intorno alla poesia*, ci è avvenuto di individuare una corrente d' idee che differisce profondamente dalle comuni concezioni degli antichi in fatto sia di Poetica, sia di Retorica; anzi, esce da un movimento di opposizione e di critica contro di esse, e attraverso all'opposizione e alla critica lascia scorgere principî nuovi, analoghi a quelli sui quali si fonda l' Estetica moderna [1]).

---

[1]) *Sulle tracce di un'estetica dell'intuizione presso gli antichi*, in « Atene e Roma », N. S., I (1920), p. 46 sgg. – Vedo ora che le mie interpretazioni sono discusse e in parte combattute da U. Galli, *A proposito di Aristotele e di Filodemo*, in un fascicolo di questo periodico, N. S., II, p. 175 sgg. Mi spiace di non potere tener conto delle obiezioni mossemi, perchè paiono principalmente poggiare su malintesi e inavvertenze. Prima di tutto, il G. affrettatamente suppone che io pretenda eguagliare i concetti di Filodemo a quelli dell'estetica moderna, non solo, ma voglia abbassare Aristotele, Orazio, ecc. per elevare Filodemo (così trova buon giuoco a combattermi e ad insegnarmi che la storia cammina): laddove ciò è lontanissimo dal mio pensiero e dal mio metodo come può vedersi nello studio su *Aristotele e Aristotelismo nella storia dell'estetica antica* (fasc. 1-2 degli « Studi italiani di filologia class. », N. S., II [1921]), che è fatto

Tale è, anzitutto, il principio che proclama l' indipendenza dell'arte da ogni scopo morale e utilitario, e conseguentemente pone l'essenza di questa nella pura *forma*. Il concetto poi che Filodemo si fa della *forma*, mostra di essere ben diverso da quello che aveva o che ha tuttora la critica tradizionale e scolastica, quasi di un semplice aggregato verbale o di una veste che si sovrapponga al contenuto. Il *contenuto* (dichiara il nostro autore) non è scindibile dalla *forma*, perchè si concreta e si determina solo con questa: *οὐκ ὀρθῶς ἔδοξε τὴν σύνθεσιν τῆς λέξεως τῶν διανοημάτων χωρίζειν*. Come possono ragionevolmente i trattatisti suddividere la materia dei loro manuali in due diverse categorie, nell'una delle quali sono studiate le *cose*, i pensieri, nell'altra le *parole*, le *espressioni*? « Se nell'espressione si vuole ottenere un certo effetto, non è possibile ottenerlo senza un certo contenuto; anzi il modo d'essere della forma dipende proprio dal modo d'essere del contenuto » [1]). Qui è il punto centrale o la chiave di volta del nuovo sistema, per cui la *forma* s' identifica quasi (chi voglia adoperare termini propri della filosofia moderna con l'*intuizione*.

Le idee che abbiamo brevemente riassunte sono tanto più degne di considerazione in quanto non appartengono in proprio a Filodemo, bensì alla scuola epicurea di cui egli è il portavoce: non dico al pri-

---

apposta per fissare storicamente la posizione di Aristotele, e anche di Filodemo, nei confronti con l'estetica moderna (vedi, per quest'ultimo, specialmente pp. 145-47). Inoltre non si capisce bene quale interpretazione il G. intenda sostituire alla mia (una volta eliminato l'equivoco di cui sopra): e, se non ce n' è una netta, precisa, coerente da sostituire, perchè dunque discuterne? Egli cerca, più che altro, di attenuare il significato dei frammenti di Filodemo, mettendoli alla pari con frasi di Catone, di Cicerone, di Orazio, di Dionisio d'Alicarnasso, le quali contengono *barlumi* di concetti estetici superiori al comune. Orbene: questa è una confusione alla quale risponde già, senza che io prevedessi, il presente articolo. Se poi il G. aggiunge che le espressioni di Filodemo sono semplici frammenti i quali, per se stessi, si potrebbero anche intendere in altro senso, a me pare si sia dimenticato di una cosa: che le espressioni di Filodemo, per quanto frammentarie, derivano da un movimento generale di opposizione, di critica, di negazione verso l'estetica tradizionale (ciò nessuno può negare); di qui dunque prendono il loro colore; di qui viene a noi il *diritto* di rilevarle e di interpretarle in quel dato senso: in un senso in cui non sarebbe mai lecito rilevare e interpretare le frasi, frammentarie o no, di Catone, di Cicerone, di Orazio, ecc.

[1]) *ἀλλ' [ἴδι]ο[ν το]ῦ συγκεῖσθαι [τὴν] λέξιν τὸ συγκεῖσθαι [τὴν πρᾶξ]ιν εἶναι φαίνεταί μ[οι.* — In questo punto principalmente confesso di non capire affatto la traduzione che il GALLI, art. cit., p. 180, propone, per attenuare od escludere le mie conclusioni: « *a me pare* che la composizione della dicitura sia corrispondente alla composizione dell' argomento ». Questo non vuol dire nulla e ricorda le traduzioni di testi filosofici fatte da chi pensa di poter tradurre la parola senza essere penetrato nel sistema. D'altronde un semplice « *corrispondente* » per tradurre *ἴδιον* è un arbitrio che neanche in filologia si può ammettere. Così appunto, lasciando cadere qualcosa qua e qualcosa là dei termini più significativi, non confrontandoli e non convalidandoli l'un l'altro, riesce al G. di dare una immagine attenuata e malcerta di Filodemo. Per converso, egli mi osserva di non essermi curato del *φαίνεται!* Naturalmente: poichè non aggiunge nè toglie nulla di sostanziale al pensiero, cioè alla *proposizione* filosofica, che a me premeva tradurre: può solo portare un'ombra di prudenza e di esitazione. Ma che cosa dirà il G. se invece in questo luogo, come in altri di Filodemo, il *φαίνεταί μοι* è un'ironia, simile a quella di chi al suo critico rispondesse: *mi pare* che tu l'abbia detta grossa?

mitivo Epicureismo, i cui rappresentanti, Epicuro, Metrodoro, Ermarco, sdegnavano lo studio delle discipline speciali; ma a quella seconda fioritura, che si apre nella scuola epicurea verso la metà del II secolo av. Cr., e i cui principali esponenti, Apollodoro, Demetrio Lacone, Zenone Sidonio, si contraddistinguono per un' insolita finezza letteraria, per un evidente zelo verso le arti e le scienze in genere. Di Zenone appunto fu discepolo Filodemo; e i concetti, che questi esprime, debbono essere in gran parte ricavati (com'egli stesso afferma, più volte) dalle lezioni di quel dottissimo ed eloquentissimo *coryphaeus Epicureorum* [1]). Del resto non è difficile riconoscere il nesso fra le idee da noi rintracciate in Filodemo e alcuni ben noti principî dell'Epicureismo. Il disprezzo che il fondatore della scuola e i suoi primi seguaci dimostravano per tutte quelle arti e quegli studi i quali non avessero un'utile applicazione nella vita (di *utile* non c'era per essi altro che la filosofia), fu il principio onde i posteri impararono a considerare la poesia in se stessa, nella sua *inutile beltà*, liberandola da ogni considerazione moralistica e pratica. Ecco come della loro stessa tendenza di filosofi utilitari gli Epicurei furono condotti a combattere contro il comune pregiudizio dell' *utile dulci* oraziano, e si avvicinarono al moderno concetto dell' indipendenza dell'Arte. Ma anche l'altro importantissimo punto, propugnato da Filodemo, della inseparabilità di forma e contenuto, proveniva dalla particolare concezione, che quelli si erano fatta, del linguaggio e della sua origine, ben diversa (com' è noto) dalla concezione di Aristotele e della maggior parte dei contemporanei: poichè credevano le parole essere non *segno*, arbitrio, convenzione, ma prodotto delle impressioni naturali; quindi la diversità dei nomi facevano dipendere dalla diversità intrinseca delle cose [2]).

Non pare che la scuola epicurea abbia dato grande sviluppo ai principî innovatori germoglianti dalla sua opera di opposizione e di

---

[1]) In generale, per quello che riguarda la dipendenza delle opere di Filodemo da Zenone, vedi DIELS, *Zu Philodems Ueber die Götter I*, in « Abhandl. d. Berlin. Akad. », 1915, N. 7, pp. 56-57. Nei libri *περὶ ῥητορικῆς* le citazioni di Zenone sono frequenti: vol. I, p. 78, 1 sgg. p. 91, 11 sgg., p. 97, 14. Nel *περὶ Ποιημάτων* la fonte è pure Zenone, se anche non si voglia accettare (come io non ho accettato, nel cit. art., p. 50, n. 1) l'interpretazione che il JENSEN, *Neoptolemos und Horaz*, in « Abhandl. d. Berlin. Akad. », 1918, N. 14, p. 7, dà ad un'allusione del pap. 1425, col. XXVI.

[2]) LAERT. DIOG., X, 75; *Epicurea*, p. 226 Us. Per questo e per le considerazioni che seguono mi richiamo al mio studio su *Aristotele e Aristotelismo nella storia dell'estetica antica* (« Studi ital. di Filol. cl. », N. S., II (1921), fasc. I-II), pp. 145-47. — Notevole è anche, per la teoria della conoscenza, il frammento di Epicuro contenuto nel commento anonimo al *Teeteto*, in « Berl. Klassikertexte », II (1905), col. 22, 39 sgg., riferito da E. BIGNONE, *Epicuro*, p. 180.

critica. Per svilupparsi, sia dentro sia fuori della Scuola, il buon seme avrebbe dovuto trovare un terreno favorevole. Invece, i tempi di Zenone e di Filodemo, per quanto fossero pieni di zelo verso la cultura e l'erudizione, erano tutt'altro che adatti ai grandi slanci del pensiero; le menti volentieri si riposavano nel formalismo delle vecchie dottrine. È certo, d'altronde, che l'autorità degli Epicurei, nel campo delle discipline speciali, continuava ad essere assai scarsa; la voce loro, di dissidenti, era facilmente soffocata dal predominare delle altre scuole, specialmente degli Stoici e dei Peripatetici. La prova migliore di ciò è data da Orazio, il quale modellò la sua *Arte poetica* proprio su quel manuale di Neottolemo di Pario contro cui Filodemo (a Orazio ben noto, come amico e come scrittore) aveva brillantemente diretto i suoi strali, non molto tempo prima [1]). È ben vero che Orazio era poeta, e, come tale, non aveva il dovere di essere un grande critico: perciò potè anche in cuor suo burlarsi delle astruserie filosofiche dell'amico e serbar fede inconcussa alle norme, chiare non meno che superficiali, dell' empirismo scolastico.

Dunque. Il nessun sèguito incontrato, attraverso il mondo ellenistico-romano, dalle idee estetiche degli Epicurei è un fatto di cui non ci si può molto meravigliare. Invece, sarebbe stranissimo che nessun clamore, nessuna allusione avessero suscitato, queste idee di così stridente originalità, negli scrittori che appartengono all' indirizzo opposto.

Mi sembra opportuno raccogliere qui alcune di tali allusioni: affinchè servano a rendere più piena e più sensibile davanti al lettore la vita di queste idee, che abbiamo solo di recente risuscitate, in non felici condizioni, da pochi e frammentari papiri di Filodemo.

II.

L'autore che fa maggiormente al caso nostro, perchè era contemporaneo di Filodemo ed offre, dal punto di vista per così dire ortodosso, il più ampio quadro della coltura estetica allora dominante,

---

[1]) Il problema delle relazioni che eventualmente corrano fra l'*Arte poetica* oraziana e il *περὶ ποιημάτων* di Filodemo, non fu ancora posto da alcuno. Che il trattato di Filodemo sia anteriore mi pare indubitabile, se si considera che l'epistola oraziana difficilmente fu scritta prima del 20 av. Cr., ossia quando Filodemo o era morto o aveva raggiunto un'età nonagenaria. Sui limiti cronologici della sua attività vedi infatti COMPARETTI, *La bibliothèque de Philodème*, in « Mélanges Chatelain », pp. 128-29. I libri *Περὶ ῥητορικῆς* paiono composti prima del 70 (vedi H. M. HUBBEL, *The Rhetorica of Philod.*, in « Transactions of the Connecticut Acad. of Arts a. Sc. », XXIII (1920), p. 259). Con essi è strettamente collegata l' opera di cui trattiamo.

è Cicerone. Pare che questi non potesse ignorare (se anche non ne abbia fatto esplicita citazione) le questioni e le idee eccentriche agitate nella cerchia del filosofo gadareno: voglio dire in quel focolare dell' Epicureismo che si era costituito nell' Italia meridionale, a Napoli, a Baia, ad Ercolano, intorno alle persone di Filodemo, di Sirone (*cum optimi viri, tum homines doctissimi,* a detta di Cicerone stesso) [1]), e verso cui convergeva l'attenzione, spesso l'amicizia, di dotti, di poeti, di patroni romani: Virgilio, Quintilio, Vario, Orazio, Lucio Calpurnio Pisone, del quale ultimo è ospite Filodemo [2]). Prima di tutto, Cicerone in gioventù aveva già udito ad Atene le lezioni di Zenone Sidonio, che forse era allora capo del *Κῆπος* [3]): lezioni dalle quali, come si è detto, discendono spesso in forma di appunti i trattati del filosofo di Gadara; ed era stato specialmente impressionato dalla cura che quel Maestro dedicava alla parte dello stile, contravvenendo all'uso e ai pregiudizi degli Epicurei di antico stampo: *non igitur ille ut plerique.... sed distincte, graviter, ornate* [4]). Poi, in patria, aveva imparato a conoscere Filodemo; ne apprezzò l' ingegno, pur facendo riserve sulla sua moralità; seppe della sua larga dottrina e del suo zelo rivolto, non alla sola filosofia, ma agli studi scientifici e letterari, specialmente di poesia: *est quidem hic, de quo loquor, non philosophia solum, sed etiam ceteris studiis, quae fere ceteros Epicureos negligere dicunt, perpolitus* [5]). Ognuno ricorda l'arguta descrizione che di questo filosofo compositore di epigrammi erotici, di questo Epicureo ingentilito dalla cultura e immorbidito nei piaceri (*Graecus facilis et valde venustus*) egli ci dà nell'orazione contro Calpurnio Pisone: dove la naturale ostilità per il protetto di Pisone e per il seguace di una filosofia avversaria è controbilanciata dall'estimazione e quasi dalla simpatia per il cultore delle *humanae litterae.*

Se dunque, tanto per Zenone quanto per Filodemo, l'oratore romano accentua quel medesimo punto, della loro cultura letteraria non solita a entrare nei programmi dell'educazione epicurea, è evidente ch'egli allude, in ultima analisi, agli studi di Retorica e di Poetica, a cui quelli avevano estesa la loro attività e che noi conosciamo attraverso ai papiri ercolanesi: studi risalenti in sostanza a Zenone, conservati ed elaborati da Filodemo. Quanto ai restanti la-

---

[1]) *De finibus,* II, 35, 119.

[2]) Körte, *Augusteer bei Philodem,* in « Rhein. Mus. », XLV (1890), pp. 172-77.

[3]) *De nat. deor.,* I, 59; *De finibus,* I, 16. Se Zenone fosse a capo della scuola discute Zeller, *Die Philos. d. Griech.,* III, 1[4], p. 385, n. 1.

[4]) *De nat. deor.,* loc. cit. Cfr. Laert. Diog., VII, 35.

[5]) *In Pison.,* 70.

vori, più propriamente filosofici, che concernono la morale, la fisica, la teologia, non occorre a noi di parlarne; ma già altri ha congetturato che la cognizione del punto di vista epicureo su qualcuna di tali materie Cicerone la attinga (specie nel *De finibus* e nel *De natura deorum*) dalle opere stesse di Filodemo [1]).

Ciò posto, è lecito mettere in rilievo ed interpretare compiutamente una discussione che Cicerone ha nel *De oratore*, a principio del libro III, nientemeno che sul concetto della inseparabilità di forma e contenuto: discussione la quale mi sembra che sia rimasta finora incompresa, così nel significato, come nell'origine sua.

Veramente, chi consideri l' indirizzo generale della retorica ciceroniana stenterà a credere che abbia potuto introdursi un tale concetto, il quale, inteso nel suo vero senso, bastava a scuotere tutte le costruzioni teoretiche dell'autore. Perciò dovrà porre un dilemma: o Cicerone lo ha introdotto per combatterlo e superarlo (e questo si vedrà presto che non è); oppure lo ha sfiorato nel suo aspetto superficiale, senza penetrarne il giusto valore. Esaminiamo dunque da vicino la questione.

Nel *De oratore* Cicerone volle dare la più completa esposizione del modo come l'eloquenza e, in senso lato, l'arte dello scrivere erano da lui concepite. Senonchè, le idee direttive, che egli avrebbe dovuto, secondo le promesse, ricavare dalla propria esperienza e meditazione, sono attinte in massima parte dai manuali greci: da quegli stessi manuali verso cui ostenta qua e là, con romana ambizione, il suo disdegno. Infatti, lo schema dell'opera è costituito dalla consueta divisione dell'eloquenza in cinque parti: *invenzione, disposizione, elocuzione, memoria, recitazione*. Queste cinque parti poi s'inquadrano in due categorie più generali, la prima delle quali rispecchia le cose (quindi comprende l'*invenzione*, la *disposizione* e, in certo senso, anche la *memoria*), la seconda le *parole* (quindi ha sotto di sè l'*elocuzione* e la *recitazione*). Il taglio fra *res et verba, cose* e *parole, contenuto* e *forma* si affonda nell' intimo della concezione; ed è reso tanto più netto in quanto le due parti sono attribuite a due diversi personaggi del dialogo: ad Antonio le *cose*; le *parole* a Crasso [2]). Tutto ciò (s' intende) non ha nulla di strano; poichè, se fosse altrimenti, noi avremmo dovuto considerare Cicerone un precursore di idee moderne, press'a poco come abbiamo fatto di Filodemo.

---

[1]) Vedi ZELLER, *Die Philos. d. Griech.*, III, 1[4], p. 386, 1. Recentemente PHILIPPSON, in « Berlin. Philol. Woch. », XXXVI (1916), col. 110.

[2]) II, 123 sgg., 366.

Però Crasso, a cui come si è detto, appartiene la trattazione delle *parole*, incomincia il suo discorso con queste premesse [1]: « Cum auctoritas atque amicitia vestra, tum Antonii facilitas eripuit mihi in optima mea causa libertatem recusandi. Quamquam in partienda disputatione nostra, cum sibi de iis quae dici ab oratore oporteret sumeret, mihi autem relinqueret ut explicarem quem ad modum illa ornari oporteret, ea divisit quae seiuncta esse non possunt. Nam cum omnis ex *re* atque *verbis* constet oratio, neque *verba* sedem habere possunt si *rem* subtraxeris, neque *res* lumen si *verba* semoveris ».

Qui si potrebbe a tutta prima esser tentati di non dare nessuna particolare importanza (come non fu data in generale dai precedenti studiosi) alle affermazioni di Crasso: poichè l'osservazione che le *parole* sono legate alle *cose*, e le prime non hanno consistenza quando manchino le seconde, e le seconde non hanno lume senza le prime, non è *per se stessa* tanto peregrina da doversi riattaccare a Filodemo e fare indizio di uno speciale avviamento estetico diverso dalle concezioni tradizionali [2]. Ad essa ogni intelletto, sia antico sia moderno, può arrivare, senza neanche uscire dalla volgarità: poichè altro è l'osservazione superficiale ed empirica del fatto, altro la sua interpretazione filosofica, l'uso che di essa e delle sue conseguenze si sa fare nella scienza dello spirito. È proprio degli inesperti confondere l'una cosa con l'altra: non afferrare le vere definizioni dei concetti; non apprezzare il vario senso in cui quel medesimo fatto può ad ora ad ora essere inteso. Perciò nessuno più dell'uomo incolto è propenso a cogliere somiglianze fra principî filosofici e verità lapalissiane, come pure fra sistemi e sistemi di diversi pensatori. Perciò oggi (tornando all'esempio che abbiamo davanti) i seguaci, che sussistono, della critica tradizionale, i fedeli continuatori delle Retoriche e delle Poetiche di antico stampo, sogliono sorridere del principio, sancito dall' estetica moderna, dell' inseparabilità di *forma* e *contenuto*, osservando ch' esso non ha nulla di nuovo e di inatteso, anzi

---

[1]) III, 19 sgg.

[2]) Veramente questo luogo di Cicerone era messo in rilievo da U. Galli in un articolo di « Atene e Roma », 1914, p. 43 sgg. (*Intuizioni critiche in Cicerone*), a cui l'autore stesso si richiama, ripetendone i dati, nel più recente scritto, testè citato. Ma il torto del G. è di considerare l'affermazione ciceroniana *in sè stessa*, quasi fosse una luminosa intuizione di concetti moderni: laddove noi cercheremo di dimostrare che Cicerone poco ha compreso quel concetto non suo. Intuizioni somiglianti paiono al G. vari altri luoghi di Cicerone (di natura diversissima) e di altri antichi: il *rem tene, verba sequentur* di Catone; il *verbaque provisam rem non invita sequentur* di Orazio, ecc. Con ciò egli opera una di quelle singolari confusioni delle quali si è scritto qui sopra: e tanto meno possiamo accordarci con lui, in quanto riduce al medesimo livello di quelle tali osservazioni empiriche i concetti stessi di Filodemo.

contiene una verità della quale nessuno aveva mai pensato di dubitare.

Ma a me sembra che l'affermazione di Crasso, comunque vada interpretata, non abbia nulla a che fare con queste banalità. Ciò si dimostra facilmente, per due ragioni.

Prima di tutto, quando Crasso dice che fra *res* e *verba* non dovrebbe farsi quella spartizione ch'era stata stabilita da Antonio, non intende ancora tanto asserire una verità d'indole universale, quanto criticare un esempio concreto: cioè l'uso che di quella spartizione si faceva nel *De oratore* stesso, come, in generale, nei manuali di retorica, i quali risultavano tagliati in due sezioni, l'una dedicata all'*ars*, ossia alla tecnica verbale e stilistica, l'altra all'*artifex*, ossia ai pensieri dell'artista [1]). Di qui si vede che Cicerone, mentre scriveva, aveva in mente le disquisizioni di Filodemo. Infatti, era stato Filodemo a muovere in guerra contro la concezione manualistica della Retorica e della Poetica, e specialmente contro Neottolemo di Pario, a cui aveva osservato quante incoerenze, ripetizioni, coartazioni portasse seco l'assurda classificazione *ars-artifex* o, ch'è lo stesso, *ποίημα–ποιητής*: e solo attraverso a queste osservazioni pratiche era giunto a quell'affermazione di principio, che a noi tanto interessa e che Cicerone ci offre: *ἀλλὰ μὴν ὁ Νεοπτόλεμος οὐκ ὀρθῶς ἔδοξε τὴν σύνθεσιν τῆς λέξεως τῶν διανοημάτων χωρίζειν* [2]). Perciò le parole di Cicerone non si possono considerare una trovata, profonda o non, del grande oratore: sono un' eco suscitata in lui dalle tipiche contestazioni degli Epicurei contro l'ordinamento della Retorica e della Poetica contemporanea.

In secondo luogo, Crasso (e, per lui, Cicerone) sa che il concetto risultante dalle critiche epicuree ha valore di *principio*. Quindi si pone a definirlo e interrogarlo minutamente, per lo spazio di una pagina: il che non si è mai visto accadere presso altri scrittori.

È necessario che ci fermiamo su questa pagina, per stabilire in qual senso Cicerone abbia interpretato la asserita inseparabilità di *forma* e *contenuto*: con quale animo, quindi, abbia voluto appropriarsi una tesi che era così contrastante con le sue ordinarie concezioni.

« Ac mihi quidem veteres illi maius quiddam animo complexi plus multo etiam vidisse videntur quam quantum nostrorum ingeniorum

---

[1]) Su quest'uso vedi specialmente NORDEN, in « Hermes », XL (1905), pp. 481-528.

[2]) Pap. 1425, coll. 10-11. in JENSEN, art. cit., pp. 11, 15. Cfr. il mio studio in « Atene e Roma », 1920, p. 54 sgg.

acies intueri potest, qui omnia haec, quae supra et subter, unum esse et una vi atque [una] consensione naturae constricta esse dixerunt. Nullum est enim genus rerum, quod aut avulsum a ceteris per se ipsum constare aut quo cetera si careant vim suam atque aeternitatem conservare possint. Sed si haec maior esse ratio videtur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione comprehendi, est etiam illa Platonis vera et tibi, Catule, certe non inaudita vox, omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri. Ubi enim perspecta vis est rationis eius, qua causae rerum atque exitus cognoscuntur, mirus quidam omnium quasi consensus doctrinarum concentusque reperitur. Sed si hoc quoque videtur esse altius, quam ut id nos humi strati suspicere possimus, illud certe tamen, quod amplexi sumus, quod profitemur, quod suscepimus, nosse et tenere debemus. Una est enim, quod et ego hesterna die dixi et aliquot locis antemeridiano sermone significavit Antonius, eloquentia, quascumque in oras disputationis regionesve delata est. Nam sive de caeli natura loquitur sive de terrae sive de divina vi sive de humana sive ex inferiore loco sive ex aequo sive ex superiore sive ut impellat homines sive ut doceat sive ut deterreat sive ut concitet sive ut reflectat sive ut incendat sive ut leniat sive ad paucos sive ad multos sive inter alienos sive cum suis sive secum, rivis est diducta oratio, non fontibus; et, quocumque ingreditur, eodem est instructu ornatuque comitata. Sed quoniam oppressi iam sumus opinionibus non modo vulgi verum etiam hominum leviter eruditorum, qui, quae complecti tota nequeunt, haec facilius divulsa et quasi discerpta contrectant, et qui tanquam ab animo corpus, sic a sententiis verba seiungunt, quorum sine interitu fieri neutrum potest, non suscipiam oratione mea plus quam mihi imponitur ».

Lo scrittore non si limita ad una sola spiegazione, ma ne tenta parecchie, scendendo, con studio, dalla più difficile ed elevata alla più semplice. Dapprima prova a far dipendere la inseparabilità di forma e contenuto nientemeno che dalla concezione cosmica dei più antichi pensatori greci, specie dei Pitagorici e degli Eleatici, i quali avevano affermato l'unità indissolubile delle cose nella costituzione dell'Universo [1]). Poi, temendo che l'idea pitagorico-eleatica riesca astrusa ai lettori, fa appello ad un insegnamento di Platone, sull'unità della

[1]) La formula, molto generica, adoperata da Cicerone, non mi sembra applicarsi ai soli Eleatici, cui i commentatori la riferiscono, ma anche ai Pitagorici, come dimostra il concetto della armonia (*consensio*). Perciò PLATONE, *Soph.*, 242*d*, descrivendo il principio eleatico dell'unità cosmica, aggiunge che già altri, prima di Senofane, lo avevano pensato. Questi *altri* possono pure essere gli Ionici.

scienza: la scienza (ideale) essere unica nonostante il frazionamento nelle varie discipline [1]). Infine, viene una terza spiegazione, fondata sulla semplice esperienza dei retori: per cui l'arte del dire è sempre la stessa qualunque sia la materia trattata [2]). La conclusione è che Crasso, considerando la mediocrità dei contemporanei e l'abitudine loro di frazionare ciò che non sanno comprendere intero, rinuncia ad applicare l'affermato principio della inseparabilità di *forma* e *contenuto*, ed accetta la divisione così come gli era stata imposta.

È strano quanto il nostro autore si sia ingannato! A leggere i suoi ambiziosi ragionamenti, noi abbiamo l' impressione che cercasse molto lontano una soluzione la quale si trovava a pochi passi da lui. Bastava ch'egli si fosse fermato a studiare, da un punto di vista realistico, la natura del linguaggio, lasciando in pace l'ordinamento del mondo e l'unità delle scienze e l' identità delle varie forme di eloquenza. La *parola* (noi diciamo) non è separabile dal *contenuto*, perchè non ha valore senza di questo: non è semplice suono, ma cosa essa stessa; cioè *immagine* od *intuizione*. Sebbene neanche gli Epicurei avessero superato l'errore, in cui cadono universalmente gli antichi, di confondere *intuizioni* e *concetti*, conoscenza *fantastica* e conoscenza *logica*, risulta però abbastanza chiaro dai principî generali della loro dottrina sull'origine naturale del linguaggio (il linguaggio non essere segno, arbitrio, convenzione, ma prodotto delle impressioni naturali), nonchè dalle critiche particolari di Filodemo contro Neottolemo, ch' essi ebbero la sensazione di un valore conoscitivo, eppure non propriamente logico, insito nella parola, e di qui fecero discendere quel loro postulato della impossibilità di separare la *σύνθεσις τῆς λέξεως* dai *διανοήματα* [3]).

---

[1]) I commentatori citano un luogo della *Epinom.*, 992 *a*: *δεσμὸς γὰρ πεφυκὼς πάντων εἷς ἀναφανήσεται τοῖς διανοουμένοις*, che Cicerone avrebbe medesimamente sviluppato in *Pro Archia*, 2: *omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinclum et quasi cognatione quadam inter se continentur*. Ora: che Cicerone abbia conosciuta e considerata come platonica l'*Epinomis* non fa difficoltà: ma il brano dell'*Epinomis* non allude tanto alla unità delle *scienze*, quanto all'unità generica, delle *cose*. Quindi è più probabile che il nostro autore avesse in mente un luogo del *Fedro*, 247 *d-e*: *καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἥ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν*. Del resto l'idea d'un *σύνδεσμος τῶν τεχνῶν*, fosse derivata o no da Platone, era generalmente ammessa: si trova citata (*ὁ καλούμενος τῶν τεχνῶν σύνδεσμος*) in PHILOD., *Vol. Rhet.*, Suppl., p. 4, 9-10.

[2]) Questo concetto è svolto più avanti da Crasso medesimo: III, 177 sgg. Esso deriva principalmente da Teofrasto: vedi il cit. mio studio *Aristotele e Aristotelismo*, ecc., p. 107.

[3]) Sono importanti per questo rispetto alcuni brani del *De musica*, IV, coll. 20-30, pp. 87 sgg. K. Prima di tutto, l'autore introduce una netta distinzione fra la poesia e la musica: poichè a questa attribuisce valore di semplice suono, mentre alla poesia riconosce un certo valore conoscitivo: un certo valore che (si badi bene) non è ancora quello della filosofia.

Di questa, che è la vera origine e l'unica spiegazione del problema, in Cicerone non v'ha nemmeno il barlume. Egli sa bensì descrivere, a un certo punto, il fatto della compenetrazione di forma e sostanza così efficacemente come nessun altro ha saputo: dove *res* e *sententiae* sono paragonate ad anima e corpo, la cui scissione non può farsi senza produrre la morte. Ma queste sono frasi, che è relativamente facile comporre anche senza capire gran che. I ragionamenti, che contano, sono mille miglia lontani dal segno. Il concetto, contenuto nella prima interpretazione, dell'unità indivisibile del Tutto, è per lo meno fuori di luogo: specialmente se si consideri che, nel pensiero dei Pitagorici e degli Eleatici, esso era un principio naturalistico, non dialettico e logico. La seconda interpretazione è più infelice della prima. In sostanza l'Autore crede che *cose* e *parole* vadano congiunte, perchè congiunte dovrebbero essere (secondo un concetto della scienza attribuito a Platone) le due discipline che le concernono: la disciplina delle cose e la disciplina delle parole, ossia, in ultima analisi, la retorica e la filosofia. Ma l' identificazione di cose e parole dovrebbe, in ogni caso, precedere, e non seguire, quella delle due discipline.

La terza interpretazione è posata sopra un equivoco analogo. In essa il concetto dell' identità di forma e contenuto si confonde e trasforma sempre più in un diverso concetto, che è caro all'amor proprio dell'Autore e dei retori in universale: per cui filosofia e retorica dovrebbero appartenere ad una sola persona, all'oratore perfetto [1]).

In conclusione: Cicerone non ha compreso nulla dell' idea che aveva davanti e che ricopiava da Filodemo. Ciò era presumibile *a priori,* perchè, se avesse compreso, avrebbe scritto un *De oratore* diverso da quello che possediamo; non si sarebbe sentito di eludere le conseguenze della tesi enunciata; non avrebbe fatto che Crasso, dopo tanti bei propositi, rinunciasse ad applicarli.

Rimane però un quesito. Che necessità, che opportunità aveva l'Autore di prendere una posizione che non avrebbe poi mantenuta e che era in così pericolosa antitesi con ciò che forma la base effet-

---

[1]) Questa interpretazione si esplica poi anche meglio e s'impone, più avanti: III, 59 (*propter ancipitem, quae non potest esse seiuncta, faciendi dicendique sapientiam*); 72-73 (*veteres illi usque ad Socratem omnem omnium rerum, quae ad mores hominum, quae ad vitam, quae ad virtutem, quae ad rempublicam pertinebant, cognitionem et scientiam cum dicendi ratione iungebant: postea dissociati, a Socrate diserti a doctis et deinceps a Socraticis item omnibus, philosophi eloquentiam despexerunt, oratores sapientiam.... Socratici a se causarum actores et a communi philosophiae nomine separaverunt, cum veteres dicendi et intelligendi mirificam societatem esse voluissent*).

tiva della sua opera? E perchè, mentre ricavava da Filodemo, si è affannato a citare altri, più antichi, gli Eleatici e Platone?

Qui bisogna ricordarsi che, nel comporre il *De oratore,* Cicerone pretendeva superare i principî convenuti nelle trattazioni manualistiche dei Greci, alle quali muove più volte il rimprovero di formalismo e di grettezza. In generale, egli si contenta di dichiarazioni programmatiche, che non è poi capace di applicare: giacchè, all' atto pratico, finisce per ripetere i trattatisti. Così fa anche questa volta. Gli si offre, per elevarsi dal comune, l' idea contenuta nelle critiche degli Epicurei, e si affretta ad appropriarsela: solo che, trovandosi quella in contrasto con l' esecuzione del libro, egli è obbligato ad attenuarne in qualche modo l'originalità e l'efficacia. Per questo si affanna a connetterla con le vecchie concezioni dei Presocratici e di Platone: cioè a farla parere materia di dominio universale, della quale egli possa profittare o no, secondo che crede.

Quindi, riassumendo: la digressione di Crasso sulla inseparabilità di forma e contenuto ci si chiarisce in tutta la sua luce. Essa è, più che altro, un espediente di Cicerone, il quale ha pensato di premunirsi dalle eventuali critiche epicuree contro l'esecuzione del *De oratore,* dimostrando di non essere affatto ignaro del principio su cui quelle sarebbero fondate, principio già noto ai Pitagorici, agli Eleatici, a Platone: ma di non averlo voluto applicare. Se quella idea era già stata dei Pitagorici, degli Eleatici, di Platone, e ciò nonostante si erano sempre scritti i trattati di Retorica e di Poetica sullo schema dualistico, poteva bene anche Crasso, pretestando il corto intelletto del pubblico, continuare ad adagiarsi nelle vecchie consuetudini.

III.

Un altro esempio dell' influenza esercitata dall'estetica di Filodemo su Cicerone, si trova nell'*Orator.* Questa non dà occasione a un dibattito d' idee così vivace ed esteso come quello che abbiamo testè ricostruito; è però degna di studio, perchè permette di comprendere nel loro pieno significato taluni non ben definiti concetti dei due autori.

È noto che da Aristotele in poi aveva acquistato valore universale la classificazione della retorica in tre generi: *epidittico* o *dimostrativo*; *deliberativo,* e *giudiziario.* Questa classificazione non era senza ambiguità nè senza difetti fin da quando venne formulata per la prima volta: ma ambiguità e difetti si andarono accentuando col

tempo, modificatasi la realtà storica. Se s' intendeva la retorica in senso ristretto, come arte vera e propria dell'eloquenza, il genere epidittico, non più coltivato se non come esercizio di tavolino e come forma di scrittura, diventava superfluo. Se invece si voleva che la retorica esercitasse una specie di dominio universale ed insegnasse non più tanto il parlare in pubblico, quanto il *bello scrivere*, di qualsiasi materia, allora la classificazione risultava ristretta, perchè non comprendeva tutte le possibili forme della prosa, la storia, il racconto, ecc.: le quali, nell'antico ordinamento delle scienze, non avevano trovato una adatta disciplina a cui aggregarsi.

Cicerone ha sempre presente lo schema tradizionale: soltanto fa intendere come questo non risponda esattamente ai suoi concetti. Da una parte, egli è di coloro che nella retorica cercano di attrarre lo studio di tutto quanto il sapere [1]; d'altra parte intende che questo sapere non serva e non si esplichi se non nella forma e nell'ufficio propri dell'oratore [2].

Perciò la concezione ciceroniana dell'eloquenza si limita ai due generi deliberativo e giudiziario, dei quali è costituito l'ufficio proprio dell'oratore (*oratorem puto esse qui et verbis iucundis et sententiis ad probandum accomodatis uti possit in causis forensibus atque communibus*) [3]: ed a questi due sono destinate sempre le sue trattazioni [4]. Se nell'*Orator*, come vedremo, egli ha una descrizione un po' ampia del genere epidittico, è unicamente per dimostrare quanto questo si stacchi dall' eloquenza, a cui l' opuscolo è dedicato [5].

Autori greci avevano preceduto il Nostro su questa via, come ha occasione di ricordare egli stesso: « quod graecos homines non solum ingenio et doctrina sed etiam otio studioque abundantis partitionem iam quandam artium fecisse video, neque in universo genere singulos elaborasse, sed seposuisse a ceteris dictionibus eam partem dicendi quae in forensibus disceptationibus iudiciorum aut deliberationum versaretur, et id unum genus oratori reliquisse, non complectar in his libris amplius quam quod huic generi re quaesita et multum disputata summorum hominum prope consensu est tributum » [6]. Qui io non voglio affermare che Cicerone alludesse, in modo preciso ed esclu-

---

[1]) *De orat.*, I, 20; *Orat.*, 12.
[2]) Vedi specialmente *De orat.*, I, 213-18; *Orat.*, 113-20.
[3]) *Ibid.*, 213.
[4]) Cfr. *De orat.*, I, 141 sgg., II, 341; *Part. or.*, 69 sgg.; *De opt. gen. or.*, 15-17.
[5]) *Orat.*, 68-69.
[6]) *De orat.*, I, 22.

sivo, a Filodemo e agli Epicurei; poichè la descrizione della *partitio quaedam* è finora troppo generica e può adattarsi ad autori di diverso indirizzo [1]). Comincio a ricordare che è stato Filodemo ad adoperare il più profondo distacco fra il gruppo deliberativo-giudiziario e la rimanente retorica; e la sua operazione era tanto più osservata in quanto mirava a deprimere quella specialità oratoria della quale Cicerone era così geloso custode. Ma che la concezione filodemea fosse presente, o questa od altre volte, al pensiero dell'Arpinate, si dimostra per certi caratteri e certe note distintive che andrò rilevando.

Filodemo, nell'apposita sua trattazione *περὶ ῥητορικῆς*, distingue due forme di retorica: una è la *retorica* vera e propria, cui si applica il titolo di *πολιτική*, e comprende le antiche categorie dell' eloquenza giudiziaria e deliberativa; l'altra — che non ha quasi più nulla da fare con la retorica — prende nome di *sofistica* e s' impernia sul fu genere epidittico [2]). Quali i motivi della distinzione? Si connettono con un problema assai agitato nel II e nel I secolo av. Cr., del quale è anche traccia in Cicerone [3]): se la retorica sia o non sia una *τέχνη*, vale a dire abbia o no quel valore assoluto di *scienza* che appartiene, in sommo grado, alla filosofia. Gli Epicurei negano che la retorica, vera, sia una *techne*, perchè, a loro giudizio, essa non si lascia ridurre in un sistema di nozioni esatte, bensì è semplicemente fondata sulla pratica; invece un certo valore tecnico concedono alla retorica sofistica.

Ma che cosa intendono, infine, per *sofistica*? Il nome è singolarissimo e sembra introdotto, per il loro speciale uso, dagli Epicurei stessi, forse da Zenone [4]). Esso comprende, prima di tutto, il genere epidittico, ma per pure e semplici ragioni storiche. Infatti, nella ori-

---

[1]) Per esempio, Anassimene nella sua *τέχνη* non comprendeva che i *λόγοι πολιτικοί*, ossia quelli che secondo Cicerone *in forensibus disceptationibus iudiciorum aut deliberationum versantur* (*τὸ μὲν δημηγορικόν. τὸ δὲ δικανικόν*). Aristotele per primo aggiunse lo *ἐπιδεικτικόν*.

[2]) Vol. I, p. 9, 26 sgg.; p. 47 sgg.; p. 68 sgg.; p. 77 sgg.; p. 92, 10 - p. 93, 32; II, p. 134, fr. V; p. 245, 6 sgg. Per l'epiteto *πολιτική*, applicato ai due generi deliberativo e giudiziario, vol. I, p. 212, 22; p. 213, 9; p. 121, 30 sgg.; p. 47, 19 sgg. Cfr. K. Brandstaetter, *De notionum πολιτικὸς* et *σοφιστὴς usu rhetorico*, in « Leipz. Studien », XV, 1 (1893) pp. 154-55, 215 sgg.

[3]) Le notizie che Cicerone ha di questo dibattito sono studiate, in particolare da H. M. Hubbel, *The Rhetorica of Philod.*, p. 368 sgg. Naturalmente, il nostro oratore prende anche su ciò una posizione del tutto opposta a quella di Filodemo: si attiene a Critolao, a Diogene, a Carmada, ossia a quei filosofi peripatetici ed academici contro cui Filodemo combatte.

[4]) L'origine e il significato di questo vocabolo sono indagati, con ricchezza di dottrina, ma con intendimenti qua e là erronei, da Brandstaetter, art. cit. Il Brandstätter dimostra giustamente che l'uso dei termini *σοφιστής*, *σοφιστική*, *σοφιστεύειν*, nel senso qui sopra delineato, è di proprietà epicurea. Senonchè, egli lo vuole far derivare da Epicuro in persona: e ciò sembra oltremodo improbabile, come indica il Hubbel, diss. cit., pp. 255-56. Filodemo ha l'abi-

ginaria concezione della retorica il genere epidittico è il solo che non abbia carattere strettamente oratorio e si avvicini, così per applicazioni pratiche come per procedimenti artistici a ciò che gli Epicurei vogliono intendere: cioè a tutta quella varietà di scritture che non si compongono per essere perorate in pubblico, nelle cause civili, ma per diletto dei lettori, e sono storie [1]), racconti, descrizioni, elogi ecc. (*κατ' ἀλήθειαν ἡ σοφιστικὴ ῥητορικὴ τέχνη τίς ἐστιν περί τε τὰς ἐπιδείξεις, οἵας αὐτοὶ ποιοῦνται, καὶ τὰς τῶν λόγων διαθέσεις, οἵων αὐτοὶ γράφουσίν τε καὶ σχεδιάζουσιν* [2]), oppure: *τὴν σοφιστικὴν περὶ τὰς λογογραφίας καὶ τὰς ἐπιδείξεις τέχνην ὑπάρχειν* [3]), ed anche: *ἐν ταῖς πανηγύρεσι καὶ ταῖς ἐπιδείξεσιν καὶ τοῖς συγγράμμασιν* [4]). La cosiddetta sofistica viene a coprire un concetto nuovo: un'area che gli inventori della Retorica non avevano teorizzata, e con cui, anzi, la retorica antica non aveva quasi nulla da fare se non per la parte che concerne le *lodi* e i *biasimi* (*περὶ τοὺς ἐπαίνους καὶ ψόγους*). In sostanza la retorica sofistica corrisponde all'arte della prosa, non prima contemplata nella sua vastità. Perciò Filodemo la pone a fianco della Poetica, e attribuisce ad entrambe, Poetica e Sofistica, il medesimo posto nella scala dei valori intellettuali. Mentre infatti la Retorica (degli oratori e dei politici) è da lui condannata, la Sofistica e la Poetica si veggono riconosciuto un certo valore tecnico, inferiore ma simile a quello della Filosofia (*φαμὲν τοίνυν τὸ μεθοδικὸν ἔχειν αὐτὴν* [*τὴν σοφιστικήν*], *οὐ πολὺ δέ, καθάπερ οὐδὲ τὴν ποιητικήν* [5]).

Questa è, nei suoi tratti caratteristici, la concezione degli Epicurei, come risulta dall'opera di Filodemo. Perchè, tuttavia, all'arte del comporre in prosa sia applicato il nome di Sofistica, dai frammentarî papiri di Filodemo non appare mai chiaramente.

Cicerone, per il modo di apprezzare l'arte oratoria, si trova naturalmente agli antipodi degli Epicurei. Ciò nonostante, quando nell'*Orator* prende a descrivere il genere *epidittico*, per sceverarlo dall'arte oratoria, quello gli si amplia stranamente sino ad assumere i

---

tudine di attribuire al fondatore della scuola concetti che si sono andati sviluppando solo nel più recente indirizzo rappresentato da Apollodoro, Fedro, Zenone. Dai brani che egli cita, di Epicuro, non risulta che il Maestro avesse adoperato quelle parole; tutt'al più può ammettersi che i suoi intendimenti fossero non troppo diversi da ciò che il discepolo gli vuol far dire.

[1]) Per la *storia*, come parte del genere *epidittico*, vedi anche HERMOGEN, *Περὶ ἰδ.*, II, p. 417 Sp.

[2]) I, p. 122, 29 sgg. = Suppl., p. 61.

[3]) I, p. 48, 26-29 = Suppl., p. 25.

[4]) II, p. 135, 28-30.

[5]) I, p. 123, 36-39.

confini, i caratteri e (ciò che non ha riscontro altrove) il nome della sofistica di Filodemo [1]).

« Sed quoniam plura sunt orationum genera eaque diversa neque in unam formam cadunt omnia, laudationum, scriptionum [2]) et historiarum, et talium suasionum, qualem Isocrates fecit Panegyricum multique alii qui sunt nominati sophistae, reliquarumque rerum formam, quae absunt a forensi contentione, eiusque totius generis, quod Graece ἐπιδεικτικὸν nominatur, quia quasi ad inspiciendum delectationis causa comparatum est, non complectar hoc tempore. Non quo negligenda sit; est enim illa quasi nutrix eius oratoris quem informare volumus et de quo molimur aliquid exquisitius dicere. Ab hac et verborum copia alitur et eorum constructio et numerus liberiore quadam fruitur licentia.... Haec tractasse Thrasymachum Chalcedonium primum et Leontinum ferunt Gorgiam, Theodorum inde Byzantium multosque alios, quos logodaedalos appellat in *Phaedro* Socrates ». Ai Sofisti, veri e proprî, si accompagnano gli storici (giacchè « huic generi historia finitima est » [3]), che l'Autore passa in rassegna per conchiudere con una caratteristica generale dello stile *sofistico*:

« Dulce igitur orationis genus et solutum et fluens, sententiis argutum, verbis sonans, est in illo epidictico genere, quod diximus *proprium sophistarum* [4]), pompae quam pugnae aptius, gymnasiis et palaestrae dicatum, spretum et pulsum foro. Sed quod educata huius nutrimentis eloquentia ipsa se postea colorat et roborat, non alienum fuit de oratoris quasi incunabulis dicere. Verum haec ludorum atque pompae; nos autem iam in aciem dimicationemque veniamus » [5]).

In complesso, questo brano è il migliore commento, che si possa desiderare, alla discussa e non ben conservata concezione filodemea

---

[1]) *Orat.*, 37-42.

[2]) Sono propenso a conservare la lezione ms. *scriptionum*, anzichè espungerla come fanno i più, o correggerla con Kroll in *scriptionem*, poichè mi pare essa non sia altro che la traduzione dei termini λογογραφίαι o συγγράμματα adoperati da Filodemo. I quali s'interpretano precisamente così, secondo ERNESTI, *Lex. rhet.*: *λογογραφία dicitur de illo scriptionum genere, quae non usui publico et foro destinatae sunt, sed in umbra et otio scriptae.*

[3]) *Ibid.*, 66. Cfr. anche 207, e *De orat.*, II, 36, 51.

[4]) Così preferisco virgolare, con interpretazione diversa da quella di altri editori, i quali scrivono: « in illo epidictico genere quod diximus, proprium sophistarum ».

[5]) A. MAYER, *Theophrasti περὶ λέξεως*, pp. 27-29, riferisce tutto intero questo brano dell'*Orator* (37-42) tra i frammenti di Teofrasto. Ora è certo che la classificazione della λέξις in γραφική e ἀγωνιστική, già delineata da ARISTOTELE (*Rhetor.*, III, 12, p. 1413 *b*, 9 sgg.), costituiva la base del trattato teofrasteo; però, questo al pari di altri principî fondamentali non ha nulla di abbastanza caratteristico, e divenne presto di uso universale. Mi sembra dunque assai improbabile che Cicerone traduca direttamente da Teofrasto, ma da un'elaborazione assai posteriore, ricca di esperienze e di influssi svariati. Del resto, quanto l'opera del Mayer sia deficiente di metodo e di criterî (non in questo solo caso) è generalmente riconosciuto.

della *ῥητορικὴ σοφιστική* [1]). Lì si vede chiaramente che la *ῥητορικὴ σοφιστική* risponde all'esigenza di trovare una disciplina nuova, capace di comprendere tutta quanta l'arte della prosa: *forma laudationum, scriptionum et historiarum* = *τέχνη περὶ τὰς λογογραφίας καὶ τὰς ἐπιδείξεις*. Il nome, poi — il quale, come sappiamo, le è stato creato dagli Epicurei —, non ha nulla di strano, nè deve spiegarsi con speciali significati che la parola *σοφιστής* avesse assunti nel II e nel I secolo av. Cr.; allude proprio ai Sofisti del V secolo, Trasimaco, Gorgia, Teodoro, non in quanto questi avevano composto i primi trattati ad uso degli oratori nelle cause civili, ma in quanto erano stati, per mezzo delle loro *ἐπιδείξεις*, gli inventori della prosa artistica.

Ma la dipendenza di Cicerone da Filodemo (se ancora fosse dubbia) è accertata mediante un'ultima nota distintiva: dove anche lo scrittore romano, come fece il greco, giustappone la Sofistica alla Poetica: e, giustapposte, le separa, pei loro caratteri comuni, dall' Eloquenza: « Ab his [*sophistis*], non multo secus quam a *poetis* haec eloquentia, quam quaerimus, sevocanda est » [2]).

Non era necessario altro per dimostrare (agli occhi di chi avesse saputo intendere) che la Retorica, tramandatasi, come materia d'insegnamento, dall'antichità, era un cumulo di dottrine disparate, non armonizzabili in sistema; e la parte di essa che riguardava l' arte dello scrivere (*Sofistica*), doveva fondersi con la Poetica, per dar luogo ad una scienza sola, l' Estetica. Su questo terreno Filodemo accennava a porsi. Non così Cicerone, il quale delle geniali intuizioni epicuree non attinse che alcuni elementi esteriori.

AUGUSTO ROSTAGNI.

APULEIO O LUCIANO?

(A PROPOSITO DI LUCIO DI PATRAE)

Un giovine nato in terra greca, di nome Lucio, viaggiando in Tessaglia per affari e per desiderio di apprendere l'arte magica, ottiene ospitalità ad Ipata in casa d'un tale, la cui moglie è una famosa maliarda, esperta d'ogni sorta di stregonerie e capace di trasformare sè ed altri in tutto che le talenti.

---

[1]) Di esso non sembra che abbiano tenuto conto gli studiosi di Filodemo. Il BRANDSTAETTER, art. cit., nell'elencare gli usi della parola *σοφιστής* e de'suoi derivati, riferisce anche il brano di Cicerone, ma senza porsi il problema dei rapporti ch'esso possa avere con la concezione di Zenone-Filodemo.

[2]) *Orat.*, 66.

Entrato nelle buone grazie della fantesca, riesce a vedere come la maga, spalmandosi il corpo d'un certo unguento, si sia tramutata in uccello; subito vuol fare altrettanto, ma la fantesca purtroppo sbaglia fiala e il malcapitato si trova invece mutato in asino, conservando però giudizio e sentimento umano. Sente che potrà ritornare uomo cibandosi di rose. Ma prima che questo avvenga lo attende tutt'una sequela di strane avventure. Nella notte successiva alla sua metamorfosi la casa dove alberga è saccheggiata da una masnada di briganti, che se lo portano via con le altre bestie. Passa quindi dall'uno all'altro padrone, soggiacendo a infinite tribolazioni e incontrando le più svariate peripezie; più volte corre anche rischio di finire ammazzato. Finalmente, dopo averne viste e fatte d'ogni colore e destate le meraviglie grandi per la sua intelligenza e per certi gusti non da asino, può mangiar delle rose e ripigliare la pristina forma umana.

Tale nei suoi tratti più salienti la nuda trama comune al celebre romanzo latino di Apuleio intitolato *Le Metamorfosi* o *L'Asino d'oro* e al più breve scritto greco che va sotto il nome di Luciano col titolo di *Lucio o l'Asino* (*Λούκιος ἢ Ὄνος*), nonostante la grande diversità di dimensioni e di stile tra le due opere che fece paragonare quella ad un fastoso palagio sovraccarico di ornamenti, questa ad un modesto edificio. Ma una terza opera esistè già sull'identico soggetto, come sappiamo dal patriarca Fozio, che nella sua *Biblioteca* cod. 129 ci avverte di aver letto la stessa meravigliosa storia nei *Μεταμορφώσεων λόγοι διάφοροι* di un Lucio di Patrae, i cui primi due libri offrivano tali e tante conformità col racconto di Luciano, che era ben chiaro come l'uno avesse attinto dall'altro scrittore: difficile però stabilire quale dei due fosse l'originale. Per lungo tempo uno dei problemi più spesso dibattuti dalla critica è stato quello di determinare la vicendevole relazione tra le dette tre opere; e molte ipotesi furono messe in campo, finchè tutte non han dovuto, per le accurate e sottili indagini del Bürger e di tanti altri, *cedere loco* dinanzi all'opinione già antica, ed ormai definitivamente vittoriosa, che nelle perdute *Metamorfosi* greche ravvisa la fonte comune del romanzo apuleiano e dello scrittarello lucianeo; de' quali il primo confessa esplicitamente, fino dal bel principio, la propria origine greca (*fabulam Graecanicam incipimus*) in una coll'appartenenza al genere letterario delle favole milesie (*sermone isto Milesio varias fabulas conseram*), e il secondo, appunto dal confronto con Apuleio, si rivela indubbiamente come un compendio d'altra opera più estesa, serbando in parecchi luoghi la traccia di frettolose abbreviazioni.

Così stabilita la relazione di dipendenza, rimaneva tuttavia incerta la paternità del perduto originale greco: perchè i critici avevano anche finito col riconoscere, quasi concordi, come quel tale Lucio di Patrae, di cui null'altro ci consta, omonimo al protagonista dell'*Asino* lucianeo anche pel luogo dov'è fatto nascere (in Apuleio parrebbe essere piuttosto un Lucio di Corinto), non fosse punto da ritenersi l'autore vero del libro, ma semplicemente il protagonista di esso, introdotto a narrare *in propria persona* quella vicenda di casi straordinari, al modo stesso che vediamo nelle due redazioni superstiti. Non si tratterebbe d'un abbaglio di Fozio medesimo, ma di un'errata indicazione del manoscritto ch'egli ebbe tra le mani. In questi ultimi tempi la *ingeniosa sollertia* dei critici si era bensì studiata di ricostruire la tela del perduto romanzo, sul fondamento di ciò che hanno in comune Apuleio e Luciano, o

almeno di mettere in chiaro, con la maggiore approssimazione, quanta e quale parte delle copiose novelle inserite da Apuleio nella narrazione principale dovesse o potesse ricondursi a quella fonte greca: e sotto tale rispetto meritano particolare encomio le succose pagine di *Apuleiana* del nostro compianto Camillo Morelli [1]), vero modello di dottrina e di acume nel tentar di sbrogliare l'arruffata matassa. Ma alla ricerca del vero autore del cosiddetto Lucio di Patrae pareva si dovesse rinunziare: *de huius auctoris nomine et vita nihil sciri potest*, aveva sentenziato il Bürger [2]), e più d'uno anzi sospettava che l'opera fosse comparsa in pubblico anonima.

Tuttavia di recente un duplice tentativo è stato fatto, nel senso or ora indicato, da parte di due valenti studiosi, che hanno affrontato il non facile problema indipendente l'uno dall'altro e tutt'e due con ottima preparazione. È il primo uno dei nostri più insigni e riputati storici della letteratura latina, il senatore prof. Enrico Cocchia della R. Università di Napoli [3]); l'altro un giovane filologo americano ch' è appena alle sue prime armi, il dott. Ben Edwin Perry [4]). Se non che essi giungono a risultati diametralmente opposti: in quanto pel Cocchia le *Metamorfosi* di Lucio di Patrae, lette ancora da Fozio nel IX secolo, non sarebbero altra cosa che la prima redazione in lingua greca dell' opera di Lucio Apuleio da Madaura, figlio di Lucio di Patrae e pronipote del filosofo Plutarco; laddove secondo il Perry quel romanzo che venne attribuito al Patrense sarebbe l'originale stesso di Luciano, surrogato poi nel *corpus* degli scritti del Samosatense dal magro estratto a noi pervenuto sotto il titolo di *Λούκιος ἢ ὄνος*. Così, al posto dell'anonimo, avremmo in ambedue i casi un nome illustre da sostituire; e appunto il più illustre, e per originalità d'ingegno e per fecondità di opere, rispettivamente nella storia delle lettere latine e delle greche nel II secolo, quando ormai sembra lecito parlare di un'unica letteratura in due lingue [5]).

In verità nè l'una nè l'altra ipotesi, per confessione degli stessi autori, può dirsi assolutamente nuova: infatti il Cocchia si richiama all'opinione 'affermata ma non dimostrata' dal Dilthey in un suo discorso accademico del 1879, mentre il Perry non trascura di ricordare che all'identica sua conclusione era pervenuto, molto tempo innanzi, ma senza darne dimostrazione, un altro famoso dotto, il Pauly, traduttore tedesco di Luciano. Tutti e due, poi, accennano all'ipotesi contraria semplicemente per respingerla come indegna di qualsiasi considerazione [6]). Ma un simile giudizio sommario, che trova esatto

---

1) « Studi ital. di filologia classica », XX (1914), pp. 145-168 e XXI (1915), pp. 91-157.

2) *De Lucio Patrensi, sive de ratione inter Asinum q. f. Lucianeum Apuleique Metam. intercedente*, Diss., Berolini, 1887, p. 59.

3) Nel libro *Romanzo e realtà nella vita e nell'attivitá letteraria di Lucio Apuleio*, Catania, Battiato, 1915, p. 113 sgg.

4) Nella diss. presentata all'Univ. di Princeton, *The Metamorphoses ascribed to Lucius of Patrae; its content, nature and authorship*, Lancaster Pa., The New Era Printing Company, senza data (ma nell' interno: 'Published October 1920').

5) Tanto Apuleio quanto Luciano sarebbero nati intorno al 125 d. C.

6) Scrive infatti il C. a p. 128 n. 2: « Non credo di dover consacrare una particolare menzione all' ipotesi del PAULY, il quale considerò l'*Asino* come estratto di un' opera autentica di Luciano, assai più ampia ed affine alle *Metam.* di Apuleio ». E il PERRY a p. 59 assevera non meno reciso che « the strange and unsopported hypothesis » affacciata dal Dilthey « calls for no discussion ».

riscontro presso gli altri studiosi e nelle storie letterarie, difficilmente potrà ripetersi in avvenire, crediamo, dopo le cure assidue ed intelligenti che i due nuovi critici han collocato nella trattazione della loro rispettiva tesi, corredandola di prove ben meditate e in complesso abbastanza ragionevoli. Vediamo intanto quali tra queste prove abbiano maggior fondamento e quale risulti essere, allo stato delle cose, la più probabile conclusione.

***

L'identificazione proposta dal Cocchia di Lucio di Patrae con Apuleio — che è del resto, diciamolo subito, questione secondaria per rispetto agl'intendimenti del suo libro, ricco di molteplice contenenza — riposa anzitutto sopra una prova estrinseca, che sembrò a lui poter desumere da una nuova interpretazione del testo di Fozio. Chi scrive queste righe ebbe già a manifestare il proprio dissenso in una recensione del libro stesso [1]; ma poichè il C., non persuaso delle obiezioni mossegli, cercò di confutarle con un articolo sulla « Rivista di Filologia » [2], invitandomi anche, implicitamente, a dichiarare meglio il mio pensiero, io dirò in breve — grato all'eminente latinista partenopeo delle cortesi espressioni rivolte al suo modesto contraddittore — quali difficoltà tuttora si oppongano a quella interpretazione, infirmando la validità della prova estrinseca da lui addotta in primo luogo.

Si tratta della frase seguente di Fozio: *οἱ δέ γε πρῶτοι αὐτοῦ* (= *Λουκίου Πατρέως*) *δύο λόγοι μόνον οὐ μετεγράφησαν Λουκίῳ ἐκ τοῦ Λουκιανοῦ λόγου, ὃς ἐπιγέγραπται Λοῦκις* [al. *Λούκιος*] *ἢ ὄνος, ἢ ἐκ τῶν Λουκίου λόγων Λουκιανῷ*: *Bibl.* cod. 129). Il C., ricusando di attribuire alla formola *μόνον οὐ* il suo consueto valore di *tantum non*, cioè ' quasi ', interpretava il passo nel senso che « soltanto i primi due libri delle *Metam.* non ricavò Lucio dal libretto di Luciano..., o meglio non tradusse quest'ultimo dal romanzo del primo ». Così testualmente egli traduce a p. 362 del citato articolo della *Rivista*, ritornando sulla questione in forma meno schematica pel dubbio che la dimostrazione fosse riuscita ' soverchiamente sommaria ad apodittica '. Ora lasciamo pure da parte che, tolti in esame i non pochi luoghi di Fozio dove ricorre la contestata espressione, per lo più nella forma *μονονουχί*, non è avvenuto nè al C. nè a me (che pur ho voluto a tal fine perlustrare da capo a fondo tutta la *Biblioteca* del patriarca costantinopolitano) di riscontrarne neppure uno solo in cui essa abbia il significato di *οὐδαμῶς* = *nullomodo, nullatenus, nequaquam*, attestato dal lessicografo Esichio; e lasciamo anche da parte la probabile convenienza di quel modo avverbiale « per poco non » o « quasi » all'effetto di temperare un po' l'affermazione rigida e recisa del *μεταγράφειν* che Luciano avrebbe fatto dell'opera di Lucio di Patrae od eventualmente quest'ultimo dell'opera del primo. Io persisto a credere che il passo così com' è stato sempre interpretato non solamente dia un senso in sè plausibilissimo (chè questo non disconosce nemmeno il C.), ma offra l'unico senso che propriamente si confaccia alle necessità intrinseche del contesto. Intendo dire che, ove realmente l'erudito compilatore della *Biblioteca* avesse voluto significare quello che suppone il C., non solo non avrebbe

---

[1]) Nel « Bollettino di Filologia classica », XXIII, 1916, p. 121 sgg.

[2]) Col titolo: *Della relazione che intercede secondo Fozio tra Lucio di Patrae e Luciano; Contributo alla critica apuleiana*; a. XLVII, 1919, p. 358 sgg.

incominciato *ex abrupto* con un rilievo negativo, ma non si sarebbe punto espresso a quel modo, che se proprio non involge aperta contraddizione con ciò che precede e segue, certo rende assai poco soddisfacente il nesso logico dell'insieme. Dopo d'aver notato che per la chiarezza e purità dello stile e per l'amore del meraviglioso l'autore delle *Metam.* può dirsi un altro Luciano, egli viene senz'altro, con naturale trapasso, ad avvertire come la somiglianza intercedente tra le *Metam.* stesse e l'*Asino* di Luciano sia tale da ingenerare il sospetto che l'uno avesse attinto dall'altro: aggiunge essergli dubbio quale de' due scrittori sia anteriore di tempo, ma più probabile che l'imitatore sia Luciano [1]. Questo linguaggio, del tutto armonico e coerente, chi non vede quanto riuscirebbe duro e sforzato, oltrechè ambiguo ed equivoco, interpretando al modo del C.? Se mai, io penso, Fozio avrebbe detto che l'opera di Lucio *tranne i due primi libri* [2] fu trascritta dal *λόγος* di Luciano o inversamente questo da quella: e sarebbe stato modo non solo 'conciso e perspicuo', ma senz'ombra d'ambiguità. Vero è che il C. sospettava che Fozio avesse effettivamente scritto *μόνοι*, anzichè *μόνον*, e dopo aver fatti esaminare, sempre invano, alcuni mss. della *Bibl.*, aspettava di conoscere se tale non fosse la lezione del codice Bessarionese della Marciana, ch'è di tutti, come ognun sa, il più antico e autorevole. In realtà, fin da quando il codice ha fatto ritorno alla sua sede cogli altri tesori di quella insigne libreria, io vi ho riscontrato co' miei occhi la lezione tradizionale (sta scritto precisamente *μονονοὺ*): peraltro io dubito — e mi perdoni l'illustre critico se a lui sembra ch'io dica *οὐ πείσεις οὐδ' ἂν πείσῃς*, ed egli sia tentato di ribattermi col suo Apuleio *obstinato corde respuis quae forsitan vere perhibeantur* — che quand'anche fosse *μόνοι* la lezione di qualche codice, e sia pure di molti codici, dovrebbe sempre indurci a preferire *μόνον* la *ratio centum codicibus potior* di bentleiana memoria.

D'altra parte il C. nel suo libro apuleiano argomentava, in sostegno della propria interpretazione, che, se davvero Luciano tradusse quasi a parola i primi due libri di Lucio di Patrae, non è possibile che avesse dipoi raccolto in un sol libro *τὰ λοιπά*, come scrive Fozio poco oltre. Ed io gli obiettavo che queste due parole non si contrappongono punto ad *οἱ πρῶτοι δύο λόγοι*, bensì alle parole immediatamente precedenti: *ἀπολεπτύνας καὶ περιελὼν ὅσα μὴ ἐδόκει αὐτῷ πρὸς τὸν οἰκεῖον χρήσιμα σκοπόν*. Ora il Cocchia, pur concedendo la possibilità di un simile riferimento, crede di poter eliminare ogni equivoco mediante una nuova considerazione di fatto. Posto che Fozio contrappone esplicitamente i *λόγοι* di Lucio al *λόγος* di Luciano, e che l'*Ὄνος* di Luciano consta di un libro solo, egli ne inferisce: « Non siamo noi sospinti da un'evidenza e necessità ineluttabili ad ammettere che quando il Samosatense compendiò da Lucio il suo discorso, *εἰς ἕνα τὰ λοιπὰ συναρμόσας λόγον*, egli omise senz'altro nel riassunto la traduzione integrale dei primi *due* libri della sua fonte? » [3]. Così il C., mentre ammette che « si riferisca a chi meglio piace quel *τὰ λοιπά* », con-

---

[1]) Parole simili usa in *Bibl.*, cod. 150, per la relazione da lui presunta tra i lessicografi Diodoro e Giuliano: *δοκεῖ γὰρ ὥσπερ μεταγραφῇ τὸ σπούδασμα, ἀλλὰ τίς ἐξ ἄλλου μετέγραψε τέως οὐκ ἔχω λέγειν.*

[2]) Si pensi anche alla particella confermativa e limitativa *γέ*, resa con 'anzi' dal GIUSSANI nella sua versione del passo in « Studi di letter. rom. », p. 196.

[3]) Nell'artic. cit. della « Riv. di Filol. », p. 362.

tinua però senz'avvedersene a contrapporlo a *οἱ πρῶτοι δύο λόγοι,* allorquando afferma che coll'interpretazione consueta si verrebbe a *triplicare* senza necessità la materia del libretto di Luciano. « Il *Λοῦκις ἢ ὄνος* — egli scrive — dovrebbe comprendere almeno *tre* libri, mentre invece esso risulta evidentemente formato da *un libro solo* ». Conseguenza niente affatto necessaria nè legittima, chi rifletta che noi da Fozio apprendiamo solamente come nei primi due libri del Patrense trovasse Luciano la materia del suo libretto, onde null'altro egli avrebbe fatto che resecare e ridurre quanto non gli pareva confacente al suo scopo — che sarebbe poi quello di *σκώπτειν καὶ διασύρειν τὴν Ἑλληνικὴν δεισιδαιμονίαν,* come soggiunge lo stesso patriarca —, per modo che i due libri facilmente si ridussero ad uno solo.

Ma non basta. Quando si dice che manca nello scrittarello lucianeo pressochè ogni corrispondenza coi primi due libri delle *Metam.* apuleiane — ch' è il cardine del ragionamento del C. per dedurne l' identità di Apuleio con Lucio di P. — io rimango più che mai in forse. Chi ben guardi, sarà da riscontrarvi qualcosa di più che non siano quei « pochi tratti » i quali « non formano che l'antecedente del racconto ». Per vero la materia contenuta nei primi undici paragrafi dell'*Asino,* col ragguaglio della occasione del viaggio intrapreso dal Lucio, dell'arrivo in casa d' Ipparco, dell'incontro con Abrea (non escluso il soliloquio parenetico nel dipartirsi da lei e far ritorno all'ospite), infine degli approcci amorosi con la fantesca Palestra per conseguire l'intento vagheggiato, ci esibisce un compendio non solo di natura non dissimile dal séguito, ma anche di quasi eguale estensione. Essi occupano, infatti, sei pagine e mezzo sulle trentacinque del testo lipsiense, colla stessa proporzione del quinto che rappresentano i primi due libri rispetto ai dieci del romanzo apuleiano, dovendosi escludere dal computo, com' è noto e pacifico, l'undecimo e ultimo libro. Vi manca, sì, del tutto la non breve storia di quel Socrate Egiense *contubernalis* del protagonista ed altro ancora; ma al modo stesso come poi vi si desidera ogni traccia del celebre episodio di Amore e Psiche e di tanti altri episodi innestati da Ap. alla narrazione principale. Come poteva dunque Fozio asserire ch'erano stati omessi due interi libri del romanzo di Lucio, e soprattutto porre in così speciale rilievo simile omissione nel dare sommaria notizia del contenuto di quelle due opere greche? A me pare assai poco verosimile, anche prescindendo dalle ragioni anzidette; come non pare verosimile che « Fozio venga a desumere l'imitazione fatta del racconto di Lucio da parte di Luciano proprio da quei due libri in cui mancava.... la possibilità del riscontro », benchè a giudizio del C. la corrispondenza tra i due scritti sia « presunta e come sottintesa nell'affermazione generica che vi precede e che induce il dotto illustratore a definire, sin dal principio, Lucio di Patrae quale un *altro* Luciano ». Non va dimenticato che tale « definizione » si riferisce allo stile chiaro e puro e dilettevole e all'amore dei racconti meravigliosi, non già al contenuto dell'opera.

Tralasciamo altre considerazioni d'ordine accessorio, ritenendo sufficienti e cose già dette contro la nuova interpretazione del luogo di Fozio, alla quale difficilmente arriderà quel favore e quel consenso di cui è meritevole p. es., senza uscire dal campo greco, l'ingegnosa spiegazione dal C. medesimo proposta poco fa del tanto discusso *ἐπιούσιος* del *Pater noster* [1]). Egli stesso d'al-

[1]) In « Rivista indo-greco-italica », II, p. 94.

tronde avverte che, se anche venisse a mancare quella prova estrinseca dell'identità di Lucio di P. con Apuleio, non per questo scemerebbe l'attendibilità della tesi fondamentale, suffragata dal concorso di numerose e valide prove intrinseche. Nulla infatti ci vieta, a rigore, di supporre che nel primitivo abbozzo in lingua greca delle *Metam.* lo scrittore africano riservasse due soli libri (e appunto i *primi due* secondo Fozio) alla mirabile vicenda dell'uomo-asino, che più tardi doveva ampliare nel rifacimento latino fino alla presente misura di undici libri, con l'inserzione di novelli episodi; ed invece i successivi *λόγοι* dedicasse alla esposizione di chi sa quante altre storielle di trasformazioni non meno meravigliose, le quali poi o trascurò affatto di ridurre nella lingua di Roma, pel maggiore sviluppo conferito alla narrazione della metamorfosi asinina, o potè fare per avventura oggetto di altre Milesie, come ad es. del romanzo *Hermagoras* di cui non ci avanza che il titolo, o magari incorporare, per lo meno alcune, nella storia dell'asino a mo' di digressione. Solo così, io penso [1]), sarebbe possibile aderire alla tesi del C. senza coartare il senso delle parole di Fozio nè addebitare al buon patriarca greco una «insufficienza stilistica» che resterebbe forse senza esempio.

È tempo di addivenire ad una breve rassegna di quelle prove intrinseche donde il C. presunse statuire una «conformità interiore» tra le due opere, insistendo particolarmente sulla «perfetta corrispondenza che la dichiarazione fatta da Fozio presenta quasi a parola col soggetto o coll'argomento trattato da Apuleio». Il primo adduce, a prova della credulità del Patrense, che egli ritenne vere e reali *τὰς ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀλλήλους μεταμορφώσεις τάς τε ἐξ ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους καὶ ἀνάπαλιν*. E il secondo inaugura il suo libro colla dichiarazione, che pare ricalcata sopra di questa prima: «varias fabulas conseram.... *figuras fortunasque hominum in alias imagines conversas et in se rursum* (= *ἀνάπαλιν*) mutuo nexu refectas ut mireris» [2]). Questo, che ad altri parve un segno dell'aver Apuleio avuto come sua fonte diretta Lucio di P., attesterebbe invece pel C. essere stato unico l'autore delle due opere. Ma a lui medesimo non sfugge che questa conformità, come anche la corrispondenza del titolo «potrebbe essere semplice effetto della derivazione del romanzo latino dalla materia affine svolta nel greco»: e si affretta quindi ad aggiungere altre prove più conclusive. Delle quali la più caratteristica sarebbe il nome di Lucio, nome di schietto ed esclusivo stampo latino, che porta l'autore sul romanzo greco, in una con quello del fratello Gaio, anch'egli letterato, col quale dice aver comuni gli altri due nomi: documento certo di nazionalità romana. Ciò è indubitabile; ma se p. es. negl'intendimenti dello scrittore greco fu quello di farsi beffe dello spirito superstizioso e della grossolana credulità dei romani — come ritiene, tra gli altri, il Wilamowitz [3]) — non era naturale ed anzi necessario che nomi romani fossero attribuiti al protagonista ed ai suoi

---

[1]) Un po' diversamente da quello che opina il C., pel quale la validità della sua tesi fondamentale «reggerebbe integra pur nel caso che i due primi libri delle *Metam.* di Apuleio fossero stati da lui aggiunti in seguito unicamente alla redazione del testo latino, che Fozio non ebbe agio di consultare» (p. 361 della «Riv.»).

[2]) Vedasi a p. 143 del volume *Romanzo e realtà* ecc.

[3]) «Die Kultur der Gegenwart», I, VIII, p. 186. Per l'illustre ellenista l'autore del romanzo fu un greco che partecipava alla tendenza antiromana propria dell'età dei Flavi: «in sie wird er gehören und er blieb mit Absicht anonym».

familiari? Valga la stessa considerazione per quel curioso e tipico episodio (di cui il C. a p. 147 sg. del volume) dov' è narrato il diverbio tra l'umile ortolano montato sull'asino e il legionario che lo apostrofa in lingua latina: episodio che ricorre anche nella imitazione attribuita a Luciano, cosicchè l'imitatore « ebbe presente una fonte latina o almeno la descrizione di un ambiente di vita romana ».

Certo non disconviene all'attività letteraria di Apuleio « l'attribuzione di un'opera così ampia da lui scritta in greco », quando si ricordi il suo vanto nell' Apologia *eadem ordinatius et cohibitius Graece et Latine conscribere* e l'inno da lui composto *utraque lingua* in onore di Esculapio, inno *cui dialogum similiter Graecum et Latinum praetexuit.* E come questi ed altri scritti minori non bastano a renderci conto della grande riputazione da cui Apuleio fu circondato in Grecia, e soprattutto a Bisanzio, così fa intendere il C. doversi pensare ad un'opera più vasta quale le *Metam.* Qui l'argomento non va oltre la semplice possibilità; e in ogni modo presuppone che a Bisanzio si fosse conservato il ricordo dell'identità di Lucio di Patrae con Apuleio: come dunque l'ignorò il dottissimo Fozio?

Un'ulteriore riprova della sua tesi addita il C. in un certo luogo di quell'*enimma forte* ch' è il prologo delle *Metam.* apuleiane [1]), dove l'espressione *haec equidem vocis immutatio* non può riferirsi alla traduzione di un'opera altrui: « si può mutare o trasformare la propria voce, ma non si può adattare questa frase al semplice ufficio del traduttore o dell'interprete ». Quindi « la *immutatio vocis* accennerà alla duplice veste del suo romanzo »; e il passaggio dalla redazione greca all'altra latina spiega « l'intonazione brusca e improvvisa che introduce con un *At ego* il proemio premesso alla sua traduzione ». Spiegazione certo ingegnosa e seducente, ma non so quanto persuasiva in difetto di altre prove più valide.

Enimma forte dicevamo testè quello ch' è costituito dall'esordio delle *Metam.* apuleiane [2]) segnatamente per la presenza di quei dati autobiografici che appariscono, almeno a prima giunta, mal conciliabili con ciò che Lucio attesta di sè nell'ultimo libro, dove di greco lo vediamo diventato Madaurense. Inutile dire che il C., preceduto da molti critici, s' industria di rimuovere la contraddizione apparente; ed è probabilmente nel vero quando afferma, per conto suo, fallace presupposto della critica l'origine corinzia di Lucio, il quale solamente designa in modo generico la Grecia come sua patria ideale in quanto fu culla de' suoi maggiori: *Hymettos Attica et Isthmos Ephyraea et Taenaros Spartiaca.... mea vetus prosapia est.* Che se la città di Patrae vien designata dal narratore (sulla fine dello scritto lucianeo) come patria sua e del fratello Gaio, la cosa s' ha da spiegare ritenendo che fu effettivamente il padre loro che sortì i natali in quella città dell'Acaia, prossima a Corinto; di là costui sarebbesi trasferito in Africa, dove vide la luce a Madaura il nostro scrittore. Il padre si sarebbe chiamato *Lucius Apuleius* (o *Appuleius*) *Theseus*, posto che in *Met.* I, 23, p. 21, 15 H. si fa menzione *Thesei illius cognominis patris tui.* E il C. non omette di aggiungere altri validi indizi ai già conosciuti per tenere

---

[1]) Vedasi a p. 203 sg. del volume.

[2]) Sul quale abbiamo un pregevole articolo di F. Calonghi, *Il prologo delle 'Metam.' di Apuleio*, in « Riv di Filol. », XLIII, 1915.

testimonianza attendibile, e propriamente riferibile alla persona di Apuleio, quanto si legge nel primo delle *Metam.* circa la discendenza di Lucio, per parte materna, da Plutarco e da Sesto filosofi platonici.

Naturalmente non è detto che tutto ciò si leggesse pur nel greco di Lucio di P., cosicchè cotesti dati autobiografici non potessero essere un'aggiunta personale di Ap. medesimo; e il C. è troppo avveduto critico per ricavare da siffatte considerazioni de' veri e propri argomenti in appoggio alla tesi che gli è cara, sì piuttosto delle riprove laterali, o diremo meglio delle deduzioni, tranne pel fatto attestato dall'*Apologia* che Apuleio ebbe anche lui un unico fratello, come il Lucio dell'*Asino*, fatto che in sè e per sè non vuol dire poi molto. Ma anche gli altri argomenti presentati come tali, a dirla schietta, se tolti in esame ad uno ad uno, o scuoprono il fianco a qualche più o men grave dubbio, come ho cercato di mostrare, o appariscono di consistenza alquanto debole. Il che non toglierebbe, lo riconosco, che tutto sommato potesse bene aver ragione un critico competente e autorevole quale Adolfo Gandiglio di richiamare a questo proposito le parole ciceroniane: *Quae si singula forte non movent, universa tamen inter se conexa atque coniuncta movere debebunt* [1]. Nè d'altro parere, in fondo, io ebbi a dichiararmi nella già allegata recensione: se non che ora, dopo la comparsa dello scritto del Perry, sarà da sospendere il giudizio di merito, finchè non abbiamo saggiato su che fondamenti si regga l'opposta tesi ivi enunciata.

***

Benchè pubblicata a qualche anno di distanza dal libro del Cocchia, la dissertazione del Perry non ne fa menzione in alcun luogo; e si deve credere che le difficoltà create agli scambi internazionali dalla recente guerra europea, durante la quale egli prestò servizio militare, gl'impedirono di prenderne conoscenza — come delle *Apuleiana* del Morelli —, mentre dell'antecedente 'letteratura' sull'argomento il giovane filologo americano si dimostra perfettamente informato. Trascurando qui ciò che appartiene alla storia della questione, come abbiamo fatto pel volume del C., è degno di nota che nel prender le mosse, come dovevasi, dal citato luogo di Fozio per inferirne quale si fosse il contenuto dell'opera perduta di Lucio di Patrae, sente anch'egli il bisogno di allontanarsi un po' dal comune modo d'intenderlo, senza tuttavia forzare il significato del testo greco nè detrarre dall'autorità di Fozio, com'egli stesso ha cura di aggiungere [2]. Nell'intitolazione *μεταμορφώσεων λόγοι διάφοροι* le due ultime parole significano *libri diversi*: ma non per questo sarà da intendere che quei libri fossero diversi nel senso che ciascun d'essi contenesse una storia separata o che differissero l'uno dall'altro più di quel che facessero i primi due, ove si trattava d'una singola storia [3]. Così le parole *οἱ δέ γε πρῶτοι δύο λόγοι* non significano necessariamente che *soltanto* i due primi libri rassomigliassero all'*Ὄνος*. Fozio non vuol compromettersi, ma solo intende

---

1) A suggello d'una sua recensione del volume del C. in «Rivista indo-greco-italica», a. I, p. 115 sgg.

2) «In so doing it will be unnecessary either to strain the meaning of the Greek or to detract from the authority of Photius»: così a p. 28, ed è vero.

3) Analoga duplicità di senso egli nota nell'inglese *several* ed è tal quale nel nostro *diversi*.

dire qualcosa di simile a questo: « per quel che riguarda l'intero testo io non posso parlar con certezza, ma almeno i primi due libri sono copiati dall'*Ὄνος* ecc. ». Tale riserva sarebbe dovuta al fatto che il patriarca non lesse l'opera per intero, perchè disgustato dell'indegno turpiloquio (*ἀρρητοποιΐας αἰσχρᾶς*) che andava congiunto a quelle mitiche fiabe (*πλασμάτων μυθικῶν*) troppo lubriche e lascive, e non andò oltre il secondo libro [1]). Anche la sottoscrizione che si legge alla fine dell'*Asino* nel cod. Vatic. 90 (*Γ*) del secolo X '*Λουκιανοῦ ἐπιτομὴ τῶν Λουκίου μεταμορφώσεων*' ci fa ritenere che l'*Asino* fosse un compendio delle intere *Metam.*; e quando pure non fosse che l'eco di quanto dice Fozio, sarebbe segno in ogni modo che lo scriba del secolo decimo intese che questo e non altro volesse dire il patriarca. Insomma le *Metam.*, ben lungi dall'essere una serie o collezione di storie, sul genere dell'opera omonima di Ovidio o di quella d'Antonino Liberale, contenevano la sola *Luciade*, come quelle di Apuleio. E in quanto alla credulità di Lucio, il quale « sul serio e credendole vere ha messo in scritto ed ha contessuto le metamorfosi di uomini gli uni negli altri, e di esseri irragionevoli in uomini e viceversa, e tutta l'altra vanità e sciocchezza degli antichi miti » [2]), essa non procede che dalle esplicite dichiarazioni di buona fede poste in bocca allo stesso Lucio — personaggio non più reale, dice il P., del barone di Münchhausen o del non meno famigerato Gulliver, — cosicchè Fozio avrebbe potuto adoperare le stesse parole, per descrivere gli oggetti della credulità di Lucio, dopo aver letto i primi due libri del romanzo di Apuleio o la prima parte dell'*Asino*. Nulla vi è poi, nell'intera descrizione, che indichi familiarità con qualsiasi altra storia che la *Luciade*. Se così era, l'analogia di altri compendi esistenti rende probabile che le *Metam.* attribuite a Lucio di P. si estendessero per circa un'ottantina di pagine d'un testo lipsiense, che darebbero non più di quattro libri.

Io non so dissimulare che queste argomentazioni del P., certamente non meno acute che nuove, e nemmeno inconciliabili coll'interpretazione anche letterale del passo di Fozio, lasciano tuttavia adito a qualche difficoltà. Anzitutto non mi persuade che nel riferire il titolo dell'opera del Patrense aggiungesse Fozio di suo l'epiteto *διάφοροι* per non darsi la briga di guardare quanti erano i *λογοι* ond'essa constava — e tanto più se erano quattro soli, — mentre la congruenza col *varias fabulas* di Ap. fa credere che quello appartenesse proprio al titolo o, quanto meno, al prologo stesso di Lucio [3]). Ma v'ha di più. Nella *Bibl.* di Fozio c'è un altro luogo dove si accenna alle *Metam.* di Lucio di Patrae, unitamente alla *Vera Storia* di Luciano, per mettere l'una e l'altra cantafavola a riscontro del più antico romanzo in 24 libri di Antonio Diogene intitolato *Τὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα* [4]), che a tanti altri romanzi d'avventure ivi citati, fin troppi, avrebbe servito di modello (*παράδειγμα*), mentre di que' due primi — si badi — sarebbe stato addirittura la fonte (*πηγὴ καὶ ῥίζα*).

---

[1]) Se Fozio lesse le *Metam.* per disteso, allora intenderebbe dire che specialmente i primi due libri rassomigliavano all'*Asino*, com'è costume degli epitomatori di accorciare più verso la fine che in principio. I particolari dell'incontro di Lucio con Palestra (*Ὄνος* 6-10) mostrano una certa sproporzione (PERRY, p. 29, n. 2).

[2]) Mi sono servito della fedele traduzione del GIUSSANI, op. cit., p. 197.

[3]) Cfr. BURGER, p. 4 e MORELLI, in « Studi ital. di Filol. cl. », XXI, p. 120, consenziente il C., p. 118, n. 2.

[4]) *Bibl.*, cod 166, p. 111^{bc} Bekker.

Vale la pena di fermarci un momento su quest' ultima testimonianza, che il P. cita solamente in prova che quella di Lucio dovette essere una « unified narration ». Che essa risponda a verità, almeno per la *Vera Storia*, fu esaurientemente provato dal Rohde, come avvertiva il Morelli [1]), che per parte sua chiamava a confronto anche il *Philopseudes* dello stesso Luciano. Non v' ha quindi ragione alcuna di revocarla in dubbio per le *Metam.*, ma l'attestazione di Fozio, comunque temperata da un ἔοικεν, mal si comprende se non si riferisca, o esclusivamente o soprattutto, a quella parte di esse che faceva seguito alla narrazione dell'uomo-asino, di cui non apparisce traccia in *Ant. Diog.*, cioè ai libri dal terzo in poi. Sarebbe proprio assurdo supporre che, dopo la metamorfosi asinina, esposta nei soli primi due libri, si facesse luogo nei seguenti, come già dissi, ad altre non meno curiose e bizzarre vicende del medesimo soggetto, dovute alla sua storditaggine ? Pare al P. che il supporre questo sarebbe ' very awkward ' (p. 25) : Lucio ne ha imparato e avuto abbastanza di metamorfosi stando nella pelle dell'asino. E sarà : ma forse che la sublime follia di Don Chisciotte si arrende alle dure lezioni dell'esperienza più che all'umile parola del suo Sancho ? Il carattere unitario del racconto poteva venire dall'identità del personaggio, tanto da giustificare il paragone con la *Vera Storia* e con le *Meraviglie d'oltre Thule*.

Se mai questi rilievi cogliessero nel segno quanto al contenuto delle perdute *Metam.*, giustizia vuole si riconosca che non ne vengono menomamente indebolite le successive osservazioni del P. circa la natura dell'opera stessa, e in particolare sul carattere comico che vi ebbe la *Luciade* come nel superstite *Ὄνος*, ad essa sostanzialmente ed in parte anche formalmente identico : carattere disconosciuto da Fozio pel semplice fatto d'avere scambiato il credulo e superstizioso protagonista coll'autore. Non v' è ragione sufficiente per credere col Rohde che l'*Asino* fosse una parodia delle *Metam.*, o col von Arnim una satira personale del loro autore, anzichè una pura epitome differente dall'originale solo per le omissioni e i passi sincopati coll'eventuale inserzione di frasi e clausole connessive. E quanto l'opera di Apuleio ritiene della personalità di questo, rispecchiandone i sentimenti e i gusti con la visibile mira di ottenere la maggior varietà d'effetti artistici e pittoreschi, altrettanto l'*Asino* apparisce nella sua struttura obiettivo e rettilineo : l'autore si diverte alle spalle del suo visionario Lucio, dandoci delle sue disavventure una vivace rappresentazione drammatica, condita d'una burlevole e continuata ironia. Nello stesso spirito, senza cioè le peculiari caratteristiche di Ap., doverono essere scritte le greche *Metam.*, che quindi ritraevano più da vicino le antiche leggende popolari dell'uomo-asino rintracciate dal Weinhold e da altri in varie contrade d' Europa e nell' India ; però con questa notabile differenza, che laddove in quelle leggende la degradazione dell'uomo al livello della bestia immonda è voluta dalle streghe per vendicare o punire una qualche offesa ad esse arrecata, invece la trasformazione di Lucio, ch' è un romano di grado sociale elevato ed anche scrittore, non è che l'effetto di quella sua dannata infatuazione per i più strani fenomeni, specialmente di metamorfosi. Invero, nonostante la grande abbondanza degli elementi comici e realistici — che fanno pensare al romanzo satirico

[1]) Op. cit., p. 121. E s' intende pel contenuto, non solo per la cornice.

di Petronio, senza però il motivo erotico e il carattere di satira sociale che in quello è prevalente — tutto l'interesse è concentrato direttamente sulla persona di Lucio e sulla sua *περιεργία* così mal collocata. Quando poi apprendiamo, verso la fine, che questo miracolista tramutato in asino per la sua smania incoercibile di metamorfosi è uno scrittore *ἱστοριῶν καὶ ἄλλων* ed ha un fratello poeta e buon profeta, e che i membri della sua onorata famiglia sono incapaci di mentire, la portata satirica del racconto diventa fin troppo manifesta [1]). È da credere che Lucio fosse indicato in origine col suo nome e cognome nel § 55, dove oggi troviamo una deplorevole lacuna, o nel suo archetipo; ma non per questo si tratterà d'una persona reale. Piuttosto che far la satira di un uomo determinato, si ebbe in animo di dare umoristicamente la baia agli scrittori di *mirabilia*, ossia ai cosiddetti *paradossografi*, in quell'età numerosi e spesso anche non poco grotteschi.

Tale essendo il contenuto e tale la natura delle *Metam.*, che cosa si può congetturare circa la paternità loro? L'autore, secondo il P., fu certo un letterato geniale e di riputazione: perchè non è da tutti scrivere una storia così eccellente e così originale, che anche attraverso il compendio si rivela nel suo genere un piccolo capolavoro di comicità. Egli dovette scriverla non molto tempo prima di Apuleio; fu un atticista, che ebbe spiccate tendenze satiriche e abilità d'umorista con vivace immaginazione e vera originalità, rara in quel tempo. Nessun nome si porge più adatto di quello del 'sal Samosatense', che così spesso ama farsi beffe di certa attività letteraria e di certi speciali gusti del tempo suo, ora togliendo di mira coloro che s'interessano a fenomeni di magia, ora i profeti, ora i sacerdoti della Dea Sira, e via dicendo, come avviene nell'*Asino*. Aggiungasi che lo stesso scrittore visitò la Macedonia, dove si svolge gran parte della scena della *Luciade*, e ci parla talvolta degli abitanti di Patrae in modo da mostrare la sfavorevole impressione riportatane (nè pare fossero divenuti così proverbiali come presso noi quelli di Cuneo), infine ha tra le sue più favorite similitudini l'uso di confrontare uomini con asini. Ma ancor più valore hanno le considerazioni linguistiche. Mentre il largo uso nell'*Asino* di voci e frasi tolte dalla *κοινὴ διάλεκτος* trova plausibile spiegazione nel fatto che questo è un compendio, vi spesseggiano d'altra parte in tale misura le concordanze di sintassi e di lessico coi numerosi scritti autentici di Luciano [2]), che, non potendosi verosimilmente attribuire il compendio stesso al brillante scrittore satirico, non rimane altra via d'uscita che quella sopra indicata [3]). Per tal modo Fozio sarebbe stato più vicino alla verità di quanto non sospettasse allorchè parlava dell'autore delle *Metam.* come d'un « altro Luciano ».

---

[1]) Si pensi anche al finale comico dell'*Asino*, dove costui, ripresa la forma umana, compare dinanzi alla donna che lo aveva amato come asino e si vede respinto perchè sono diminuite certe sue attrattive da quando è stato metamorfizzato, com' essa dice, da una buona ed utile bestia in un babbuino.

[2]) Concordanze messe recentemente in luce da V. Neukamm, *De Luciano Asini auctore*, Diss., Lipsiae, 1914 (è un discepolo di W. Schmid, l'autore di *Der Atticismus*), e notevolmente accresciute dallo stesso Perry.

[3]) Nemmeno si può ammettere che le peculiarità dello stile lucianeo siano da attribuire ad un imitatore, se a detta di Fozio non era l'*Asino* che un estratto fedele delle *Metam.* essendo improbabile che un epitomatore copiasse l'opera di qualcuno *αὐταῖς τε λέξεσι καὶ συντάξεσιν* e ad un tempo contraffacesse lo stile di un altro.

***

Ora che abbiamo così veduto le due tesi in contrasto, con gli argomenti addotti in modo indipendente da ambo le parti, e preso atto che, se il P. è nel vero, cade senz'altro l'identificazione propugnata dal C. di Lucio di Patrae con Apuleio, sarà il caso di domandarci: chi ha più ragione tra i due novissimi studiosi? Ma rispondere non si può senza qualche peritanza in una causa tutta indiziaria e dove sarebbe eccessivo sostenere che *tertium non datur* [1]. È lecito anzi dubitare che, com' è avvenuto per la nota questione del romanzo di Ditti Cretese, così questa disputa « per l'ombra dell'asino » — quale ebbe a definirla il Wieland fino dal 1789, mentre s'illudeva di avervi posto termine [2] — non sia per chiudersi definitivamente se non quando sopraggiunga per avventura alcun novello lume dai papiri egizi, così fecondi di grate sorprese [3], ovvero venga fatto di rintracciare l'originale stesso — perchè no? — colà dove ancora nel secolo IX poteva leggerlo l'erudito patriarca, nella sempre disputata Costantinopoli. Oggi, e fintantochè si debba procedere per via d'induzione, io non negherò che le ragioni allegate dal P., se messe in bilancia con quelle già vedute del C., appariscono d'alquanto maggior peso. Soprattutto gli argomenti linguistici, diligentemente esposti nel quinto e ultimo capitolo della sua dissertazione, hanno secondo me una portata notevolissima, nè sarà facile confutarli: tanto ch'io non mi stupirei se la critica dovesse riconoscere al giovane studioso americano il merito d'aver saputo bravamente dirimere una delle più spinose e annose controversie di storia letteraria, com' è questa della fonte greca delle *Metam.* apuleiane.

Ciò posto, non sembri fuor di luogo un breve corollario per rendere ragione della originalità del romanzo di Apuleio, la quale chi accetti le conclusioni del Perry dovrà pur proclamare non meno francamente di quel che facesse la benemerita e sagace perizia del Cocchia col mettere in giusto rilievo l' industria artistica dello scrittore nella composizione delle *Metam.*, col rivendicare la coerenza della narrazione facendo giustizia di certi strani preconcetti d' una critica spesso aberrante, col rilevare le allusioni personali qua e là intercalate nel racconto [4], infine col meglio determinare, non senza opportune osservazioni e nuovi acuti riscontri, il valore allegorico insito nella concezione stessa del capolavoro apuleiano. Pochi accenni basteranno.

Quale motivo potè indurre lo scrittore greco delle *Metam.* ad affibbiare de' nomi romani a quel monomaniaco del suo protagonista ed ai familiari di lui, benchè nativi tutti di Patrae? Di ciò tace il P., o quasi, ma non è difficile indovinarlo. Se propriamente colui non ebbe in mira un determinato scrittore

---

[1]) Il quale *tertium* sarebbe poi, in fondo, il tradizionale *non liquet*.

[2]) In un suo breve scritto *Ueber den wahren Verfasser des Lucius*: « Es ist Zeit diesem kleinen Streit *περὶ ὄνου σκιᾶς* ein Ende zu machen ».

[3]) Come, p. es., la scoperta del romanzo di Nino, il più antico del genere.

[4]) Si potrà dubitare di qualcuna delle allusioni al processo di Sabratha e all'imp. Marco Aurelio, nelle quali il critico *periclitatus est ingenium*. Ad ogni modo rimane saldamente acquisito il carattere realistico del romanzo, nonchè il principio della priorità del *De magia* rispetto alle *Metam.* Per questo ed altro non ho che da confermare le lodi espresse nel citato *Bollettino*.

latino, forse un neopitagorico, sia pure come rappresentante di tutt' una classe poco venerata, convien credere che gli piacesse berteggiare in genere la mania superstiziosa della gente romana, come già si vide essere opinione del Wilamowitz. Tutt' altra intonazione e finalità avrebbe il romanzo latino per chi pensa col nostro Amatucci che in esso « Lucio è il medesimo Apuleio, che sempre più travagliato, a mano a mano che cresce il suo sapere attinto alle scuole greche, finchè cioè è un uomo greco, raggiunge a un tratto la pace.... quando torna *Madaurensis*, ossia quando si spoglia dell' aurea asinità della vana dottrina appresa » [1]). Così a un dipresso già il Rohde ed anche il Morelli (nel primo de' citati suoi studi, ch' è del 1913, non ancora conosciuto dall'Amatucci): e pare in verità l' unico modo che possa dirsi soddisfacente di mettere accordo tra il primo e l' ultimo libro delle *Metam.* quanto alla patria del protagonista. Ma questa tendenza politica è come subordinata, se non si ha da dire sovrapposta, ad un principio informatore di carattere etico-religioso, che per lo più dissimulato dall'abilità tecnica del narratore, artista vero e scaltrito, campeggia nell'epilogo della redenzione e consacrazione mistica. Nessuno nega che sia tutto fattura di Apuleio quell' ultimo libro, nel quale vediamo, in aperto contrasto colla chiusa comica del romanzetto greco, l'asino ritornare uomo per virtù d' una celestiale grazia della dea Iside, che da esso invocata con fervorosa preghiera (*Regina caeli, sive tu* ecc.) gli appare in sogno ad avvertirlo che il giorno dipoi mangi la corona di rose che vedrà portata in mano, insieme col sistro, dal suo sacerdote durante una solenne processione: il miracolo si compie, e Lucio, rinnovellato di novella fronda, diventa adoratore fervido e devoto della dea liberatrice, ai cui misteri vien subito iniziato, come di lì a poco trasportatosi a Roma, *in sacrosantam istam civitatem*, si fa iniziare ai misteri di Osiride. Parve e pare bensì inconciliabile questo finale pieno di unzione, tutto prediche e cerimonie liturgiche, coll'oscena licenziosità che straripa dalle lubriche narrazioni antecedenti, dove si direbbe che l' autore tiene cattedra di libertinaggio; si giudicò inammissibile che una qualsivoglia serietà e profondità di pensiero più o men filosofico governasse e informasse di sè un' opera così frivola, che sembra puramente intesa al sollazzo del lettore, conforme alla promessa dell' esordio (*lector, intende : laetaberis*), e che solo dal lato storico, in quanto vi si rispecchiano i costumi del tempo, può avere per noi moderni — s' intende prescindendo dal pregio artistico — un interesse serio di non trascurabile portata. Secondo il Teuffel [2]) i primi dieci libri nell' intenzione d'Apuleio dovettero servire di esca per attirare e allettare i lettori a quell' epilogo edificante, onde lo scrittore, come dissi altrove, ci trasporta 'nella chiesa co' santi' dopo averci così a lungo intrattenuti 'in taverna coi ghiottoni'. Comunque ciò sia, le indagini recenti hanno posto sempre meglio in chiaro lo stretto nesso che unisce insieme le varie parti dell'opera; e non per nulla la parte centrale di questa è occupata dalla *bella fabella* di Amore e Psiche, in cui la fresca e drammatica vivezza della rappresentazione lascia trasparire, anche qui attenuato e quasi dissimulato dall'arte del geniale espositore, un senso allegorico quale poteva concepirlo il platonico e mistico Apuleio, adombrando nei molteplici vaneggiamenti della bellissima e infelice fanciulla di

---

[1]) *Storia della letter. romana*, Nap., 1916, II, p. 182.
[2]) *Studien und Charakteristiken*, Lips.², 1889, p. 446.

regale prosapia il faticoso cammino dell'anima umana, che attraverso tormenti e prove, sotto la vigile scorta di amore, ascende ai fastigi dell' immortalità. Così, al tirar delle somme, si ha l' impressione che le tante traversie del degradato Lucio siano da considerare specchio e simbolo degl' inestricabili travagli ond' è tutta disseminata la vita terrena, finchè non le sia dato pervenire al « porto della salute » coll'acquisto della libertà e della santità redentrice. Nel libro medesimo il sacerdote, dopo avvenuto il miracolo che sappiamo, tiene dinanzi al popolo adunato un' allocuzione parenetica, dove occorrono queste notevoli parole: *In tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis, quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat.... Videant irreligiosi, videant et errorem suum recognoscant. En ecce pristinis aerumnis absolutus, Isidis magnae providentia gaudens, Lucius de sua fortuna triumphat* [1]). Ecco la chiave dell'allegoria, sfuggita di mano a quanti non considerarono abbastanza la frequente menzione che ricorre della Fortuna in quasi tutt' i libri del romanzo col visibile proposito di mostrare che gli scherzi crudeli e le ingiurie di costei sono espiazione d' una curiosità malsana e peccaminosa. Sicchè la morale della favola parrebbe, in ultima analisi, essere appunto questa: che l' uomo il quale si abbandona alla temeraria curiosità finisce col cadere in balìa della cieca Fortuna, che lo sottopone alle più dure prove e lo precipita nell'abbiezione, donde non può risollevarsi altrimenti che facendo ricorso alla Fortuna veggente, alla Provvidenza che governa il mondo [2]). E chi ricordi come Lucio, dopo la sua palingenesi, chiami sè stesso *Madaurensem sed admodum pauperem*, forse non ricuserà di trovare appropriate al caso le parole del Giordani per la « bella gesta » dal Parini verseggiata nel *Giorno* « vendicando la virtù dalla fortuna e trasportando il ridicolo dalla povertà alla ricchezza »: senza che per questo si debba troppo insistere sul carattere di satira sociale, che alcuni critici, compreso il Cocchia, giustamente non escludono dalle *Metamorfosi*.

Nulla di tutto ciò nella *fabula Graecanica* a noi rappresentata da Luciano, vero o personato, della quale il Perry additò con saviezza le caratteristiche. Il fantasioso scrittore affricano la tolse a canovaccio, infondendovi uno spirito nuovo e facendone l'applicazione a sè medesimo, certamente mosso in primo luogo dall'attrattiva grande del soggetto in sè considerato, che doveva singolarmente piacere a lui retore e sofista e ricercatore appassionato dei segreti della natura, ma forse anche attratto dalla connessione, ch' egli sapeva esistere *ab antico*, del mite quadrupede orecchiuto coi misteri di Iside tanto da lui venerati [3]); e vi potè anche contribuire l'eventuale identità del suo prenome

---

[1]) *Met.*, XI, 15. *La Fortuna videns* è tutt' una con Isityche.

[2]) Press' a poco in questi termini la formulava il KAWCZYNSKI, come rilevo da G. LEHNERT nello *Jahresbericht* del BURSIAN, vol. 175 (1916), p. 35; dove sono elencati e passati in rassegna non meno di 300 scritti su Apuleio venuti in luce nel periodo dal 1897 al 1914. Nelle linee fondamentali è d' accordo il Cocchia, i cui due ultimi capitoli (VIII e IX) vogliono essere accuratamente letti e meditati; e già il MORELLI, « Studi ital. di Filol. », XX, 1913, p. 145 sgg.

[3]) È noto che il mostro Tifone, lo spirito del male, fu identificato coll'egizio Seth e rappresentato con una testa d' asino. Io ho visto a Padova, nella collezione del dott. G. Caneva, una bella lucernetta romana in terracotta, nella quale un uomo colla testa d' asino rende omaggio a Iside, che reca in mano il sistro: forse non è l' unica della serie (tali lucernette fittili furono dette « le cartoline illustrate dell'antichità » da R. PARIBENI in questo periodico V, 753 sgg.), e può anche essere derivata dal romanzo d'Apuleio.

coll'eroe del romanzo greco [1]), insieme con qualche relazione personale o familiare con la Grecia di Plutarco. Così egli, senza rinunziare a seguir da vicino le orme del novellatore greco suo contemporaneo, anzi ricalcandole spesso fedelmente, non solo si giovò del consueto processo latino della *contaminatio* per aggiungere nuovi motivi e nuovi brillanti episodî all' intreccio della finzione allora in voga, prodigandovi altresì tutt' i lenocini del suo stile originale e, nonostante le ampolle e le inezie, vivo e vigoroso ; ma soprattutto amò innestarvi qualcosa de' propri casi, delle proprie aspirazioni ed idee. Nel far questo si comportò in modo analogo — e la cosa fu già notata con la debita discrezione [2]) — al modo che doveva tenere, quattordici secoli dopo, l'autore della più celebre traduzione o meglio riduzione italiana del suo romanzo, Agnolo Firenzuola, che nell'*Asino d'oro* trasferisce liberamente alla persona propria i casi dell'antico Lucio, cambiando luoghi e circostanze a suo piacimento, cosicchè l'etrusca Firenzuola vi prende il posto di Corinto, il regno di Napoli quello della Tessaglia, e via dicendo [3]). Si comprende quindi come sant' Agostino riferisca direttamente alla persona di Apuleio il contenuto di tutti quanti i libri delle *Metam.*, *quos Asini aurei titulo inscripsit*, e in cui *sibi ipsi accidisse ut asinus fieret aut indicavit aut finxit* [4]). Attestazione d'ingenua fede nei miracoli, considerati come opera di magìa, che può sorprendere, ma non apparirà ingiustificata a chi abbia presenti i suggestivi paralleli addotti dal Cocchia [5]) e la fama di taumaturgo che Apuleio conservò a lungo con Apollonio da Tiana, i quali ancora al tempo di Agostino medesimo certi pagani *conferre Christo et etiam praeferre conantur*. Non era inutile ricordarlo a proposito di un'opera che respira così intensamente il profondo anelito religioso dell'età in cui sorse, tanto che lo stesso eminente critico non esitò ad attribuirle il programma di contrapporre alla predicazione del vangelo di Cristo la fede dei misteri. Il che è anche probabile : nè certo da lui dissentiremo — a qualunque fonte attingesse il romanziere per la creazione del suo capolavoro — quando scrive che « attraverso di questa trasformazione interiore l'opera di Apuleio assume una importanza eccezionale sullo sfondo delle lotte religiose, che agitarono la vita dell' Impero nella seconda metà del secondo secolo dopo Cristo » [6]).

CARLO LANDI.

---

[1]) Che Apuleio avesse il prenome Lucio non consta da fonte sicura. Notevole però che nel romanzo troviamo mutati sistematicamente tutti i nomi dei personaggi del testo greco, tranne pel protagonista e per un Filebo, bel nome platonico che forse il filosofo platoneggiante si fece scrupolo di alterare.

[2]) Cfr. M. ROSSI, *L'Asino d'oro di A. F.*, Città di Castello, 1901.

[3]) Io sospetto tra i due un' altra conformità, puramente esteriore bensì e fortuita. Com' è noto, il bravo cinquecentista toscano premette all' opera dieci endecasillabi, che derivano la materia dalle prime battute di Apuleio. Anche in queste ci fu chi volle sentire non so quale andatura di versi latini : vana fatica. Ma forse alla prosa andava innanzi in origine un prologo in versi — versi greci io direi — sul genere degli scazonti di Persio o del *Carmina qui quondam* di Boezio ? Allora non sarebbe da stupirsi di quell' iniziale *At ego* così brusco e sconcertante ; e poi si capirebbe meglio la *vocis immutatio*. Forse vi si discorreva del genere milesio ; e, se furono versi greci, si spiega la loro scomparsa dai codici medievali, anche senza ricorrere al noto esempio di Svetonio. (Ho detto 'dai codici' e bastava dire 'dal codice' dopo l'artic. di E. A. LOWE, *The unique manuscript of Apuleius' Metam.* [Laur. 68, 2 = F], in « The Classical Quarterly », XIV, 1920, p. 150 sgg.).

[4]) *De civitate Dei*, 18, 18.

[5]) Op. cit., p. 346 sgg.

[6]) Dal proemio, p. XI.

ERO E LEANDRO

DI MUSEO [1])

La testimone di secreti amori
Lampa, o diva, mi narra, ed il notturno
Natatore a traverso de' marosi
Vêr l'agognato imene, e quelle occulte
Nozze che mai non scorse l'incorrotta 5

[1]) Museo, detto il Grammatico, visse secondo ogni probabilità nella prima metà del sec. V d. C., fra Nonno, di cui egli è un palese imitatore, e il licio innologo Proclo (410-484), nel quale sembrano da ravvisare sicure tracce d'imitazione dal Nostro. Sotto il suo nome è giunto a noi un poemetto di poco men di 350 esametri, *Ero e Leandro*. Museo vi riprende la trattazione della notissima leggenda che già da buon numero di secoli doveva essere ben conosciuta pure dagli antichi, dei quali incontrò poi sempre, anche nei secoli più tardi, le simpatie, come dimostrano i numerosi accenni di autori e greci e latini; accenni che per noi cominciano, presso gli autori greci, con Strabone (XIII, 591), per estendersi, attraverso ad Antipatro di Tessalonica, a Filostrato, a parecchi epigrammisti anonimi, e più tardi a Paolo Silenziario, ad Agatia, ecc., fino al romanziere Niceta Eugeniano del XII secolo; mentre presso gli autori latini vanno dalle *Georgiche* virgiliane, attraverso ad Ovidio, Lucano, Stazio, Silio Italico, Marziale, Frontone, Ausonio, fino a Sidonio Apollinare e a Fulgenzio. Anche gli artisti ne trassero frequente inspirazione: giunsero fino a noi pitture parietali pompeiane, mosaici, rilievi, monete, medaglie, gemme con rappresentazioni della leggenda. Tra i moderni poeti ancora essa ebbe fortuna: si ricordino in particolar modo la ballata di Schiller e il dramma di Grillparzer, oltre l'evocazione del Byron nel poemetto *La sposa d'Abido*. Museo, che per la forma si rivela nel suo poemetto seguace di Nonno, per la materia e probabilmente anche per la disposizione di essa, si riattacca ad una fonte alessandrina, che potrebbe essere stata una elegia di Callimaco: dalla fonte stessa trasse Ovidio per le Eroidi XVIII e XIX. I giudizi dei critici sul valore di Museo passarono in generale da un eccesso all'altro: dalla più sconfinata ammirazione, che raggiunse l'iperbole di porlo al disopra di Omero (Giulio Scaligero), si discese al più assoluto disprezzo, all'altra iperbole di stimarne il poemetto un semplice centone (Schwabe). Di rado troviamo quell'equa moderazione in cui anche questa volta è da cercare la verità. Vibra in tutto il poemetto un caldo, assai pagano sì ma pur simpatico, afflato di sensualità, e torna gradito nel Nostro un abbastanza profondo compiacimento della natura, un vivo senso del colore o meglio diremmo della luminosità: molto efficace la descrizione della furia degli elementi scatenati contro il povero Leandro. Anche non manca una certa psicologica scaltrezza e raffinatezza nel ritrarre la graduale conquista d'Ero compiuta da Leandro: doti comuni alla più parte dei romanzieri che Museo precedettero e ch egli doveva ben conoscere. Ma la profondità e la verità del sentimento mancano troppo spesso: troppo spesso appare che siamo dinanzi ad un abile gioco piuttosto che ad una inspirata rappresentazione di sentiti affetti. E la lingua non poche volte è tronfia e vaniloquente; e sopra un piccolo concetto il Nostro gira e rigira sino a riuscir prolisso e stucchevole: mentre altra volta il passaggio riesce persin troppo rapido e brusco. Anche, dunque, architettura piuttosto difettosa: che proviene, è assai probabile, dal non aver Museo saputo bene sfruttare la sua fonte. Probabilmente egli non volle essere a quella fonte troppo ligio; e non seppe d'altra parte, trattane l'inspirazione generale, creare poi un nuovo quasi indipendente organismo. Spiace soprattutto il non trovar motivato, se non in maniera superficiale e insufficiente appieno, l'isolamento a cui è condannata la fanciulla. Come spiacciono, nei momenti che dovrebbero essere di maggiore concitazione d'affetti, le frigide digressioni mitologiche: difetto però questo che, come dimostra persino l'analisi di Teocrito, dovette Museo riprodurre già dalla sua fonte alessandrina.— Le versioni italiane di Museo sono pressochè innumerevoli: ricorderemo soltanto quelle di Bernardino Baldi (Venezia, 1596), A. M. Salvini (Firenze, 1765), Girolamo Pompei (Verona, 1781), Baccio dal Borgo (Pisa, 1837), Giuseppe De Spuches (Palermo, 1860, 1881), Paolo Maspero (Firenze, 1871), Giacomo Poma (Milano, 1882), T. Pietrobono (Roma, 1886), A. G. Da-

Aurora, e Sesto e Abido, ove — raccontano —
Furon d' Ero gli ascosi amplessi e dove
La lampada e Leandro si consunse
Ad un tempo; la lampada ministra
Del voler d'Afrodite, e nunzia e pronuba 10
D' Ero d'occulti palpiti, la lampada
D' Eros delizia, lei che Giove etereo
Dopo il notturno agone avria fra gli astri
Dovuto collocar siccome stella
D'Amore, poi che d'amorosi affanni 15
Complice fu e di smaniosi amplessi
Vigile messaggera pria che il grave
Soffio drizzasse a lei nemico vento.
Or t'unisci al mio canto, e dinne come
Ad una morte la consunta lampa 20
E l'affranto Leandro un giorno venne.
Sulla riva del mar Sesto ed Abido,
Città vicine, stavano di fronte.
Or tese l'arco Amore un giorno, ed unico
Ad ambe le città lanciava un dardo 25
Che un giovinetto incese e una donzella:
Il bel Leandro l'uno, Ero la vergine
Quell'altra si nomava. In Sesto avea
Lei la dimora, nel castel d'Abido
Egli, d'ambe cittadi astri fulgenti 30
Ambo, e di grazia l'uno pari all'altro.
Che se tu il corso colà volga un giorno,
Oh non t'avvenga d'obliar la torre
Ove, guida a Leandro, alta la lampa
Tenne in man la Sestiade Ero; oh il valico 35
Cerca d'Abido antica, ove sonora
Si frange l'onda, e di Leandro piange
L'ardente amore e il fato acerbo ancora!
Ma come fu che, abitator d'Abido,
Arse d' Ero Leandro, e dentro ai lacci 40
Del desio pur lei colse? Ero spirante
Grazia, Ero nata di divina stirpe,
Vivea ministra d'Afrodite, e, ignara
Di nozze, in alta torre avita presso
Il pelago vicino avea sua stanza. 45

NESI (Roma, 1893), F. FLAMINI (Livorno, 1895), RAFFAELE ELISEI (Assisi, 1909: una delle più squisitamente graziose), RAFFAELE ONORATO (in «Classici e Neolatini», Aosta, 1912). Edizioni recenti quella di CARLO DILTHEY (Bonn, 1874) e l'altra, assai più consigliabile, di ARTURO LUDWICH (Bonn, collezione Lietzmann, 1912). Negli ultimi decennî si misero in luce anche numerosi riscontri con la leggenda d' Ero e Leandro presso altri popoli: utili da consultare a questo proposito le indicazioni del WEIZSAECKER, nell'articolo *Leandros* del *Lexicon* del ROSCHER e più ancora quelle del SITTIG s. v. *Hero*, nella *Real-Encycl.* di PAULY-WISSOWA-KROLL.

Un'altra Cipri ella apparia; ma, savia
E pudibonda, non s'unia di donne
Ad accolta nessuna, nè le amabili
Danze ella conoscea de le giovini
Compagne, ma fuggendo l'invidioso 50
Femineo morso (per beltà d'invidia
Facile il core de la donna accendesi),
Atena e Citerea farsi propizie
Godea sovente, e in un con la celeste
Madre anco Amor, del fiammeo turcasso 55
Paventando, placar con libamenti.
Ma a schivar gl'ignei dardi non le valse!
D'Afrodite la gran festa ecco giungere
Che per Adone e Cipri in Sesto celebrano.
Traggono a torme d'ogni loco al santo 60
Giorno, quanti ne le cinte dal mare
Isole estreme hanno dimora, e dalla
Emonia e fin da la marina Cipro;
Nè donna s'attardò per le cittadi
Di Citera, nè chi movesse il piede 65
A danza sopra i vertici del Libano;
Nè privo andar si volle della festa
Alcun vicino, o frigio o de la prossima
Città d'Abido; nè, su tutti, i giovini
Occhia-fanciulle: sempre dov' è fama 70
Che avvengan feste ei traggono, del rito
Divin non ei curanti; de le accolte
Giovenili beltà desio li punge.
Or de la diva al tempio Ero la vergine
Venia, dolce dal volto irradïando 75
Fulgore, quale di sorgente candida
Luna. Siccome petali di rosa
Le nivee gote le fiorian di porpora
Al sommo: un prato anzi di rose avresti
Detto d'Ero il bel corpo; d'incarnato 80
Brillavano le membra, e mentre i passi
Ella movea, pur dalle piante della
Candido-peplo rifulgean le rose.
E grazie molte da le belle membra
Fluivan. Male numerâr gli antichi 85
Tre Grazie sole: d' Ero un occhio solo
Fioria di cento grazie nel sorriso!
Degna ministra avea trovato Cipri!
Così l'insigne fra le donne, a Cipri
Sacerdotessa, qual novella Cipri 90
Incedea. E s'insinuò nei pronti spiriti
Dei giovinetti, e niuno era fra quelli
Che non smaniasse averla nel suo talamo.

Poi nel tempio di salde fondamenta
S'aggirava, e dovunque e mente e spirto 95
Ed occhio la seguian di tutti gli uomini.
E tal giovine fu che disse attonito:
« Pur già a Sparta io ne venni, e di Laconia
L'astro mirai, dove certami e gare
Di bellezza sappiamo che si fanno; 100
Ma venusta e gentil così non vidi
Donna giammai; de le giovani Cariti
Una ella è certo, a Cipride ministra.
Lasso io son di mirarla, e sazia ancora
Non n' è la vista! Oh, a morte anco n'andrei, 105
Colto d' Ero il bel fior! No, ne l'Olimpo
Nume nego salir, quando m'accolga
La mia magione Ero consorte. Che
Se la ministra tua toccar non lice,
Simile, o Cipri, almen dammi la sposa! ». 110
Tal parlava un dei giovani; e altri ancora
D'ascosa piaga ardea per la donzella.
Infelice Leandro, e tu, de l'inclita
Fanciulla accorto appena, il cor consumere
Non volesti per pungolo secreto, 115
Ma da l'ardente stral vinto di colpo,
Senza Ero bella non statuisti vivere.
Dardeggiavi su lei lo sguardo, ed alta
Più ancor si fea la fiaccola d'amore,
E de la fiamma indomita per l'impeto 120
Ti ribolliva il cor. Beltà perfetta
E decantata, acerba più d'aligera
Saetta giunge a l'uom: l'occhio è la via;
Per l'occhio che colpì, bellezza scivola
Poi dentro, e fino al sen s'apre il cammino. 125
Stupore allor Leandro prese, audacia,
E tremito, e vergogna: il cor tremavagli;
Vergogna il possedea preso mirandosi
Così; stupia il meraviglioso aspetto;
E l'amor ne cacciò alfin vergogna. 130
Punto dunque d'amor, trasceglie audacia,
E leggero sui pie' procede, e a fronte
Si pianta de la vergine, e di sguardi
Insidiosi, guatandola sottecchi,
Eccolo tosto a far prova, e con muti 135
Cenni ad empir di smarrimento il core
De la fanciulla. Ed ella come apprese
Del giovine il desio insidïoso,
Tutta in sè ne godea, e tacitamente
Molte volte pur essa in lui l'amabile 140
Guardo figgea, d'ascosi cenni il nunzio

Inviando a Leandro, e altrove tosto
Il reclinava. L'alma quei d'un balsamo
Molcer sentia poi che il desio apprendeane
Nè il respingea sdegnosa la fanciulla. 145
Or mentre agogna il giovine Leandro
L'ora bruna, la luce ammainando
Scende al tramonto il giorno, e da l'occidua
Region del cielo, ricco d'ombre Vespero
Sorge. Come balzar alta la notte 150
Dal fosco peplo vede, ardito accostasi
Leandro a la fanciulla, e le stringendo
Tacito i rosei diti, fin dall'imo
Del cor tragge un sospiro; tace quella,
E quasi accesa d'ira, la man rosea 155
Ritrae di colpo. Intende de la bella
Leandro lo smarrito cenno, e audace
Il dedaleo chiton le stringe, e sino
A l'ombre più recondite del santo
Tempio la guida. Con incerto passo, 160
Quasi restia, da prima la fanciulla
Il segue; alfin così di femminili
Minacce il suon volge al garzon Leandro:
« Straniero, e quale infamia? Perchè trai,
Misero, me fanciulla? Ad altra volgiti, 165
Lascia il mio peplo! Non lice di Cipride
La ministra toccar; no, di me vergine
Il talamo salir non è possibile! ».
Tal, siccome s'addice a una donzella,
Il minacciava. Ma come il furore 170
De l'ira femminil sente Leandro,
De la fanciulla persüasa omai
Conosce i segni: quando fanno ai giovini
Minacce le donzelle, è dei colloquî
Amorosi foriera la minaccia. 175
Tosto sul profumato roseo collo
De la fanciulla ei stampa un bacio, e punto
Da l'assillo d'amor così le parla:
« O Cipri dopo Cipri, o Atena dopo
Atena a me diletta — chè a le donne 180
Mortali non t'agguaglio, sì di Giove
Cronide a le figliuole, — oh lui beato
Che ti die' vita, oh lei madre beata
Che al dì ti spose, e seno beatissimo
Che ti portò! Deh non voler le suppliche 185
Nostre sdegnar, e del fatal desio
Pietà ti mova! A Cipride ministra,
L'opre di Cipri ti sien care; ah vieni,

E al nuzial rito de la dea t'inizia!
Non s'addice che vergine ministri 190
A Citerea; non molcesi di vergini
A Cipri l'alma! Or se le leggi amabili
E il santo rito de la diva apprendere
Brami, ecco pronte sono e nozze e talamo.
Suvvia, se cara t' è Afrodite, siegui 195
La dolce legge de gli Amor che l'anima
Blandiscono, e m'accogli qual tuo ospite
O, se brami, consorte, che di strale
Amore colse e diede in tuo potere
In quella guisa che il veloce Ermete 200
Aurata-verga a la iardania vergine
Eracle forte un dì già servo addusse.
E me a te Cipri, non Erme scaltro
Guidò. Rammenti tu l'arcade vergine
Atalante che il letto de l'acceso 205
Milanione fuggia, serbar volendo
Intatto il suo virgineo fior; ma l'ira
D'Afrodite le fe' che l'aborrito
Pria, ogni pensier poi le occupasse. Ah cedi
Tu pure, e schiva di Cipri la collera!». 210
Tal disse, e de la vergine persuaso
Fe' il riluttante cor, con l'amorose
Parole traviandone la mente.
Muta lo sguardo al suol figge la bella,
E rossa di pudor la gota asconde, 215
E il suol col piede sfiora appena, e spesso
Restringe sovra l'omero il chitone:
Nunzî di Suada tutti quanti; vergine
Al talamo persuasa, col silenzio
Promette. Poi che già d'Amore avea 220
Il dolce-amaro pungolo la vergine
Accolto, e incesa di soave foco
Il cor, de la bellezza di Leandro
Era tutta smarrita. E mentre a terra
Chino il guardo tenea, mai l'occhio, ardente 225
De l'insania d'amor, dal collo morbido
Di lei Leandro distoglieva. Alfine
Del madido rossore di vergogna
Stillando il volto, dolce la parola
A Leandro rivolse la donzella: 230
«Ospite, ah col tuo dire un sasso ancora
Tu smoveresti! Oh chi de l'insidioso
Parlar la via ti fe' dischiusa? E chi,
Misera me, a la mia patria terra
T'addusse? Ma fu indarno ogni parola. 235

Come potresti, stranïer vagante
E malfido, in amore a me congiungerti?
Nozze palesi e giuste a noi possibili
Non son: le nega chi mi diede il giorno.
Nè se qual forestiero al loco assueto 240
Tu volessi restar ne la mia terra,
L'occulto amplesso ti sarebbe dato
Di me fruir: proclive è de la gente
Al biasimo la lingua, e quel che compie
Alcun ne l'ombra, l'ode poi ne' trivii. 245
Ma ora il nome tuo e la tua patria
Mi di', non me l'ascondere; già il nome
Mio t' è palese: Ero inclita m'appellano.
E sonante pel mar tutto a l'intorno
Una torre che al ciel giunge è mia stanza. 250
Qui con sola un'ancella dimorando
Alla Sestia città dinanzi, sopra
L'ondosa sponda cupa, l'ampio pelago
Ho sol vicino. Nè le coetanee
A me s'appressan, nè di giovinette 255
Note a me son le danze, e notte e giorno
Del mar la voce procellosa sempre
Assidua mi riecheggia ne l'orecchio ».
Disse, e celò col vel la rosea gota,
Piena ancor di vergogna, e de l'istesse 260
Parole sue aspro cruccio la strinse.
Ma Leandro, trafitto da l'acerbo
Pungolo del desio, come d'amore
Per lui si corra l'agone, considera.
Poi che lo scaltro Amor coi dardi suoi 265
Vince l'uomo bensì, ma le sue piaghe
Ei sana ancora, e chi tiene in sua possa
Egli, di tutto domator, poi giova
Di buon consiglio. Così di Leandro
Venne in aiuto a la bramosa voglia. 270
Ed ecco alfine tra i sospiri a scorto
Parlar scioglie Leandro la favella:
« Fanciulla, io pel tuo amor anco l'iroso
Pelago fenderò, pur se ribolla
Tutto a l'ingiro invalicabil l'onda. 275
Non temo io, no, a conquistar l'amplesso
Di te, grave procella, non il rombo
De l'ululante pelago; e la notte
De l' Ellesponto il corso poderoso
Fenderò, a te rorido consorte 280
Venendo. Chè a la tua città di fronte,
Non lontana dimora ho nel castello
D'Abido. Sol, da l'alto de l'occidua

Torre una lampa avviva ne la tenebra
Tu, ch'io la scorga, e navicel d'Amore 285
Con astro la tua lampa io mi divenga.
In lei — non in Boote a scender tardo,
Non ne l'audace Orione, o ne l'asciutto
Viaggio de l'Orsa, — in lei fiso lo sguardo,
Al dolce porto d'Afrodite in sulla 290
Sponda di fronte io ne verrò. Ma cura
Abbi, o diletta, a lo spirar dei venti,
Che non la spengano — e mi dian la morte, —
La lampa, guida luminosa della
Mia vita. Or se il mio nome anco tu apprendere 295
Desii, Leandro io son nomato, d' Ero
Sposo, fanciulla dal serto fiorente! ».
Pattuîr così gli ascosi amplessi, e i dolci
Notturni amori, e, nunzia de le nozze,
La lampa: alta la lampa Ero protendere, 300
L'onde possenti egli varcar. Ma il rito
Poi che statuîr de' vigili imenei,
Pur nolenti cedeano al fato, e l'uno
Da l'altro separârsi: essa a la torre
Venne; ei, per non smarrirsi nella tenebra, 305
Mirando ai segni della torre, a l'ampia
Saldo-fondata Abido navigava.
E i vigili dolcissimi certami
Ambo agognando, la notturna tenebra,
Ministra d'imenei, ambo sovente 310
Affrettavan col voto impazïenti.
Ed ecco alfin di negri pepli avvolta
Sorse l'ombra notturna, a l'uom del sonno
Apportatrice. Ma non al disioso
Leandro. Del sonante mar in sulla 315
Sponda, di nozze il fulgido messaggio
Attendea, spïando de la lampa
— Ahimè funesta! — il cenno, de la lunge-
brillante nunzia di celati amplessi.
E come l'ombra fosca de la cianea 320
Notte Ero vide, subito la lampa
Avvivò. Al fulgore della lampa
Incese Amor il seno a l'impaziente
Leandro: ardeva ei con l'ardente lampa,
E presso il mar, dei flutti furibondi 325
Il fragoroso strepito ascoltando,
Da prima paventò; ma fiducioso
In voce tal poi confortava l'alma:
« Tremendo è Amore, immite il mar; ma d'acqua
È il mar, mentre d'Amor sino le viscere 330
Il foco m'arde. Al foco, anima mia,

T'inchina, e l'acqua, ancor che immensa, niuna
Tema ti dia. Andiam, suvvia, a le nozze!
Perchè l'onde curar? Non sai che nacque
Cipri da l'onde? E signoreggia l'onde 335
Ella, ed ancor l'ambasce nostre a un tempo!».
Disse, e le belle membra de le vesti
Con ambe man si dispogliò, e al capo
Strettele, un balzo diede dalla sponda,
E il corpo al mare abbandonò. E dritto 340
Sempre alla lampa procedea, lui remige,
Lui passegger, lui di se stesso barca.
Ero fra tanto luminosa in cima
A l'ardua torre, onde con aspro soffio
Spirasse il vento, ansio riparo e subito 345
A la lampa col vel porgea, sinchè
Con gran travaglio a la Sestiade riva
Portüosa Leandro giunse. Tosto
A la torre il menava; e tocca appena
La soglia, a l'ansimante sposo tacita 350
Cinge le braccia, e tutto ancor di salso
Umor stillante e spumee le chiome,
De la sua stanza virginale un giorno
Ed or nuziale, entro i recessi il guida,
E tutto lo deterge, e il corpo d'olio 355
Profumato di rose n'unge, e l'alito
Del mar ne spenge. Indi a lui che affannata
Anco spira la lena, sovra il morbido
Letto s'avvinghia, e dolce gli favella:
«Sposo, assai t'affannasti, quanto ancora 360
Sposo nessuno fe'; assai, o sposo,
T'affannasti! Or non più per te la salsa
Onda e il pescoso afror del mar sonante:
Or nel mio sen deponi il tuo sudore!».
Così quella il conforta, ed egli il cinto 365
Tosto le scioglie, ed i soavi riti
Adempion d'Afrodite. Nozze fêronsi,
Ma senza danze; e il talamo fu presto,
Ma senza canti: niuno Era gamelia
Inneggiò, non rifulse de le tede 370
Compagne d'Imeneo sovra quel letto
Il chiaror, nè intrecciar l'agili danze
Si vide alcun. Nè l'imeneo il padre
Cantò e la madre veneranda; stese
Per l'ora dolce del soave rito 375
Il silenzio le coltri, e chiuse il talamo;
E l'ombra ornò la sposa, e «Imene, Imene»
Non risonò. La notte a lor le nozze

Apparecchiava, nè giammai l'Aurora
Il giovine Leandro sul palese 380
Talamo scorse; chè, mal sazio ancora,
I notturni imenei anco spirante,
Natava a l'Abidena opposta sponda.
Ed Ero lungo-peplo — nè sospetto
I parenti n'avean — vergine il dì, 385
Era sposa la notte. E oh quante volte
Ambi pregâr che tramontasse il giorno!
Così il lor fato di passion celando,
Di secreta Ciprigna elli a vicenda
Godean. Ma breve fu lor vita, e rapida 390
Passò la gioia de le nozze conscie
Di lungo errar. Quando il pruinoso verno
Giunse agitando l'orride procelle
Vorticose, e a sconvolgere gli abissi
Del mar e il fondo a smuoverne il possente 395
Colpo assiduo dei venti furïosi
Flagellanti a tempesta ovunque il pelago
Venne, da l'agitate onde la negra
Nave a l'asciutto omai il marinaro
Traea, del flutto procelloso e infido 400
Schivo. Ma non de lo sconvolto pelago
Terror te colse, o intrepido Leandro,
E de la torre l'assüeto nunzio
Luminoso d' Imene, a far dispregio
De le furie del mar ti spinse; ahi crudo 405
Nunzio e malfido! Ah, ben dovea la misera
Ero al giunger del verno sola, senza
Il suo Leandro star, nè più l'effimero
Astro avvivar di nozze; ma la preme
Amore e il fato, e nel fatal desìo 410
Di Morte avviva e non d'Amor la lampa.
Era la notte, allor che più acerbi
Spirando i venti, con gelido soffio
Lancian dardi di strida, ed in caterva
Sopra il lido del mar piombano. Ed ecco 415
Ne la speranza de l'assueta sposa,
De l'ululante mare s'abbandona
Leandro al tergo. Già onda sovr'onda
S'accavalla, a montagne i flutti sorgono,
S'unisce al cielo il pelago, rimbomba 420
Per ogni dove de' pugnanti venti
Il furor. S'accanisce Euro con Zefiro,
E Noto a Borea alte minacce avventa;
Mugghia incessante l'urlo e il tuon de l'onda.
Preso nei gorghi indomiti Leandro 425

Misero invoca la marina Cipri
Spesso, e il signor medesimo del pelago
Posidone sovente, nè pur Borea
Oblïoso de l'attica consorte
Dimentica; ma niun gli dà soccorso, 430
E Amor non vale a rattener la Parca.
L'impeto avverso dei marosi d'ogni
Parte a colpirlo concorrenti, seco
Il trascina, del pie' omai lento è il colpo,
E de la man già indomita si fiacca 435
Il vigor. Senza sforzo ne la strozza
Molt'onda gli fluisce, e amaro fiotto
Di salso umor, ei fatto inerte, inghiotte.
Ed ecco avverso spiro de l'infida
Lampa spenge il chiaror, e in un la vita 440
E l'amore del misero Leandro.
Ero fra tanto, a l'indugiar soverchio
De lo sposo, non chiude occhio, e di tristi
Luttüosi pensieri ondante il core,
Sta su la torre. Sorge in sul mattino 445
L'Aurora alfine, ma non vede ancora
Ero lo sposo. Spinge allor su l'ampio
Dorso del mar per ogni dove il guardo,
Se mai errante per la spenta luce
Il suo diletto le sia dato scorgere. 450
Ma quando ai pie' de la sua torre spento
E dilaniato dagli acuti scogli
Mira il consorte, la dedalea tunica
Squarcia dal seno, e a capo in giù, con alto
Fragore da l'eccelsa torre piomba. 455
Muore così su lo spento consorte,
E come in vita, anco ei son giunti in morte!

Trad. A. Taccone.

TRE ODI D'ORAZIO

(A proposito di una recente pubblicazione [1])

Il libro nel quale G. Pasquali studia a fondo la questione del rapporto delle odi e degli epodi d'Orazio con la lirica greca e con la poesia ellenistica, è un'opera di così vasta e riposta erudizione, che forse poche simili fra quelle dei nostri filo-

[1]) *Orazio lirico*, studi di Giorgio Pasquali, Firenze. Le Monnier, 1920.

logi si possono ad essa opporre. Potrà la critica arcigna [1]) notare che non sempre lo scrittore ha tratto dalla sua dottrina tutto l'effetto che poteva, che talora ne ha voluto trarre un effetto soverchio, che talora anche a lui *cui lecta potenter* erat *res* venne meno tuttavia la *facundia* e il *lucidus ordo*; ma tutti dovranno convenire ch'egli ha dimostrato la letteratura greca e in special modo quella detta comunemente *ellenistica* non aver segreti per lui, e che da questa perizia egli ha tratto per l'interpretazione e l'illustrazione d'Orazio tali frutti, che quanti amano il Venosino dovranno essergli grati e che nessuno potrà mettersi a studiare questo poeta ignorando il lavoro del Pasquali. Le righe seguenti sono destinate specialmente a esprimere qualche dubbio e a muovere qualche obbiezione a talune asserzioni fatte dal chiaro critico nel primo capitolo dell'opera sua.

I (I, 9).

Secondo il P. l'ode 9ª del I libro (*l'ode dell'inverno*) non presenta che alcune coincidenze formali con la poesia d'Alceo, mentre lo stato d'animo d'Orazio e gli aspetti di vita amorosa a cui si allude alla fine dell'ode presuppongono le condizioni della società del periodo ellenistico-romano. Gli argomenti adoperati per dimostrare ciò non mi convincono interamente. Subito in principio è dimostrata bensì la possibilità che il primo verso dell'ode non abbia riscontro nei versi d'Alceo perduti che si riattaccavano al frammento conservatoci, ma *possibilità....* non vuol dire *necessità*. Certo Alceo non poteva parlare del Soratte, ma poteva parlare di alcune di quelle vette montane di cui non c'è mancanza nell'isola di Lesbo: ad una forse si riferiva Eschilo nell'*Agamennone* (v. 289: *σέλας παραγγείλασα Μακίστου σκοπαῖς*) [2]) e doveva essere di rispettabile altezza non solo per il significato del nome, ma perchè era stata scelta a trasmettere la luce annunziatrice del trionfo finale dei Greci; e Plinio il vecchio nomina espressamente, oltre questo, quattro altri monti dell'isola (V, 39: 'Montis habet *Lepetymnum, Ordymnum, Macistum, Creonem, Olympum*').

Ancora più debole è, secondo me, un altro argomento su cui principalmente s'appoggia il P. La parenesi che incomincia alla III strofa e il genere di morale predicato nel resto dell'ode non sconverrebbero ad Alceo, secondo il critico, il quale anzi adduce in prova alcuni versi del poeta di Lesbo recentemente scoperti nei papiri di Ossirinco. Ma *per Orazio l'inverno e la neve sono non soltanto avvenimenti naturali, ma fatti interni, stati d'animo, e il trattare il paesaggio quasi fosse uno stato di anima è ellenistico.* Questa affermazione mi sembra molto arrischiata. Non basterebbe a confutarla il frammento famoso di Saffo:

Δέδυκε μὲν ἃ σελάννα
καὶ Πληΐαδες, μέσαι δὲ
νύκτες, παρὰ δ' ἔρχετ' ὥρα,
ἔγω δὲ μόνα κατεύδω?

---

[1]) Tanto per incominciare con la pedanteria si potrebbe osservare che il titolo promette di meno e di più di quello che l'autore mantiene: di meno, perchè guardando al titolo nessuno oserebbe sperare di trovar nell'opera tanta ricchezza di notizie su tutta la lirica greca ed ellenistica, di più, perchè nel libro la lirica d'Orazio è trattata quasi soltanto dal punto di vista delle fonti.

[2]) Non ignoro tuttavia che alcuni credono che qui Eschilo alluda a una cima del monte Athos, e altri ancora (cfr. *Aischylos Agamemnon*, erkl. von SCHNEIDEWIN, II Aufl., besorgt von OTTO HENSE, Berlin, Weidmann, 1883) pensano a una vetta dell'Eubea settentrionale.

Ma si pensi anche a uno dei frammenti della poetessa novellamente scoperti, quello che parla d'Attide, specialmente alla chiusa (s'è esatta l'interpretazione che dell' ultima strofe dà il Fraccaroli) [1]. E che dire del I frammento d'Ibico?

Ἦρι μὲν αἵ τε Κυδώνιαι
μηλίδες ἀρδόμεναι ῥοᾶν
ἐκ ποταμῶν, ἵνα παρθένων
κῆπος ἀκήρατος, αἵ τ' ὀινανθίδες
αὐξόμεναι σκιεροῖσιν ὑφ' ἔρνεσιν
οἰναρέοις θαλέθοισιν· ἐμοὶ δ' ἔρος
οὐδεμίαν κατάκοιτος ὥ-
ραν, ἄθ' ὑπὸ στεροπᾶς φλέγων
Θρηΐκιος βορέας, ἄσσων παρὰ
Κύπριδος ἀζαλέαις μανίαισιν ἐ-
ρεμνὸς ἀθαμβὴς ἐγκρατέως
παιδόθεν φυλάσσει

ἡμετέρας φρένας [2].

Fioriscono i meli Cidonii
Ai primi tepori per l'acque declivi che irrigano
L'intatto giardin delle vergini:
E i fior della vite cresciuti di sotto gli ombriferi
Traici pampinei schiudonsi:
Ma a me non concede l'amore stagione di requie
Mai, e qual Tracio Borea
Fiammante di folgori, irrompe con arida insania
Da Cipri e terribile tutta mi scuote dall'intimo
Potentemente e m'agita
La mente [3].

Altra affermazione ardita mi pare quella che segue subito dopo: « il trascorrer rapido da un argomento all'altro, da un sentimento all' altro non conviene alla poesia del vecchio Alceo ». Troppo poco ci è rimasto del poeta, perchè possiamo fare a cuor tranquillo una simile asserzione.

Molto discutibili sono finalmente i vari ragionamenti, i quali dovrebbero provare che la conclusione dell'ode a cominciare da *Nunc et campus et areae* non può essere imitazione da Alceo. Questi, secondo il P. « avrà amato piuttosto un giovane scudiero che un' etèra, e di un amore semplice e rude, che non si sarà dilettato di scherzare, come qui si scherza » (p. 83) e « i convegni notturni nei parchi e nelle piazze spirano odore di vita e gioia di vivere cittadina e moderna » e « l'ultima strofa mostra un tipo di fanciulla che non si poteva incontrare prima dell' età ellenistica » (p. 84). La vita di Lesbo a questo tempo non ci è perfettamente nota, ma per quello che possiamo dedurre specialmente dagli avanzi della poesia di Alceo e Saffo dobbiamo concludere che l'isola fosse giunta a un alto grado di civiltà, nella quale non mancano i caratteri della più raffinata eleganza. E proprio riguardo alla condizione della donna è noto che a Lesbo essa era di gran lunga più libera ed elevata che in qualsiasi altra parte della Grecia, tanto

[1]) *I lirici greci*, tradotti da GIUSEPPE FRACCAROLI, Torino, Bocca, 1913, p. 212.

[2]) Cito dall'*Antologia della melica greca*, di ANGELO TACCONE, Torino, Loescher, 1904, p. 143.

[3]) FRACCAROLI, op. cit., p. 259.

da rendere possibili quelle *ἑταιρίαι* e quelle scuole poetiche femminili nelle quali e intorno alle quali si svolse tanta parte della vita di Saffo. Poi sappiamo che Alceo viaggiò lungi dalla patria in paesi di antica e avanzata civiltà e fra altro in quell'Egitto dove il suo concittadino Carasso, il fratello di Saffo, conobbe ed amò la seducente etèra Rodopi. Ma del resto i convegni fra i giovani e le fanciulle nei parchi e nelle piazze sono di tutti i luoghi e di tutti i tempi: a qualche cosa di simile allude già Ettore in procinto di accettare il duello con Achille, rilevando l'assurdità di tentar d'intrattenersi con un nemico (e con un simile nemico) come possono fare un giovane e una ragazza innamorati in un boschetto:

οὐ μέν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης
τῷ ὀαριζέμεναι, ἅτε παρθένος ἠΐθεός τε
παρθένος ἠΐθεός τ' ὀαρίζετον ἀλλήλοιϊν

(*Iliade*, X, 126-128).

Dopo ciò mi pare superfluo il voler fissare appuntino di qual tipo fosse la fanciulla dell'ultima strofe [1]), quello che importa è l'atto di amabile civetteria in cui ella ci viene presentata [2]), e la civetteria femminile è pur essa di tutti i luoghi e di tutti i tempi.

II (I, 37).

Non mi pare assolutamente accettabile il modo in cui il P. interpreta la prima strofe di quest'ode. Egli incomincia col punteggiare così: *Nunc est bibendum; nunc pede libero pulsanda tellus, nunc Saliaribus ornare pulvinar deorum tempus erat dapibus, sodales* « perchè » afferma « *nunc est bibendum* è detto in generale, mentre *nunc pede libero pulsanda tellus* si rivolge già ai Salii » (p. 46).

Ma io non capisco come si possano staccare l'uno dall'altro l'invito a bere e quello a danzare: i due inviti sono rivolti necessariamente alle stesse persone, e queste persone nominate alla fine della strofe con la parola *sodales* non sono altro che gli amici d'Orazio, o, per meglio dire, i suoi commensali [3]).

Il P. nega che ciò sia possibile. « Che il poeta inviti gli amici o anzi il popolo a danzare » egli dice « crederà solo chi trasporti ingenuamente concetti moderni nel mondo antico. I Romani adulti hanno danzato solo in feste religiose; il ballo è per loro non una festa profana, ma un rito sacro ». Egli prevede che taluno gli possa citare in opposizione, senza andar tanto lontano, il *neu morem in Salium sit requies pedum* dell'ode immediatamente precedente (v. 12), ma crede che a questa obbiezione si possa rimediare supponendo che in quell'ode *neu sit requies pedum* sia detto in maniera del tutto impersonale, e che la danza senza posa debba essere eseguita non già da Orazio e dai suoi commensali, ma da « schiave o fanciulle leggiere » prezzolate. La spiegazione, a dir vero, mi pare

---

[1]) Possiamo tuttavia convenire col P. che si tratti di una di quelle eleganti *libertinae* e *peregrinae* che non è lecito confondere con le meretrici; ma non furono di loro degne precorritrici — per non dire *progenitrici* — le *ἑταῖραι* della Grecia? Neppur queste è lecito confondere con le *πόρναι*: Aspasia insegni!

[2]) Non convengo col P. nell'interpretazione di *male pertinaci*, non solo perchè, come è stato già da altri notato, *male* di regola con gli aggettivi che hanno cattivo senso accresce (e solo con quelli che hanno buon senso distrugge), ma anche perchè è bello imaginare che la fanciulla faccia veramente tutto il possibile per resistere, sicura e lieta di essere vinta dalla forza virile.

[3]) È a tutti noto che *sodales* si chiamano specialmente i compagni di mensa. Vedi ORAZIO stesso, ode I, 27, 7.

stentata e sofistica. Quando fosse ammessa per l'ode 36ª, si potrebbe giovarsene anche per la nostra e supporre che anche nel caso di cui ci occupiamo l'incarico della danza dovesse intendersi dato dai *sodales* ad etère presenti al banchetto, senza bisogno di disturbare i Salii. Ma io non lo credo. Che i gravi Romani non avessero per costume di eseguire balli incomposti e che d'ordinario si limitassero a danzare in cerimonie religiose si può ammettere [1]), ma che in un allegro banchetto d'amici per qualche lieta ricorrenza i commensali riscaldati dal vino non cedessero talora al desiderio di muover le gambe, nessuno vorrà sostenere [2]). Del resto la festa che ha dato occasione all'ode 37ª era anche festa religiosa, poichè si trattava di celebrare la salvezza del Campidoglio minacciato, e subito dopo si parla dell'opportunità di fare un *lectisternium*.

Ma il peggio è che non si comprende bene — dirò più modestamente *io non comprendo bene* — chi sieno per il P. i *sodales* a cui Orazio si rivolge nella nostra ode. Dal modo com' egli interpreta la prima strofe parrebbe ch' egli dovesse intendere che il poeta con la parola *sodales* si rivolgesse direttamente al collegio sacerdotale dei Salii, e ciò sembrerebbe confermato da alcune parole del critico verso la fine della p. 50: « Ma a chi si rivolge quell' invito? quale collegio sacerdotale o quale pio sodalizio doveva eseguire quelle danze? ». Ma poco prima tra la fine della pagina precedente e il principio di questa leggiamo: « Orazio, volgendosi ai membri del *suo* sodalizio canta » ecc. Ora chi sono per il P. i membri del sodalizio di Orazio? Vuol egli intendere d'un sodalizio religioso? Ma anche in questo caso non si tratterà certo del collegio dei Salii, perchè, quand'altro non fosse [3]), nessuno vorrà supporre che il poeta *libertino patre natus* appartenesse al collegio dei Salii! Come mai dunque per invitare i Salii a eseguire le loro danze [4]) Orazio si sarebbe rivolto ai propri *sodales*? O che i Salii dovevano ricevere ordini o esortazioni dai membri di estranei *sodalicia*?

III (III, 12).

La maggior parte dei commentatori [5]) afferma, senza dimostrarlo in alcun modo, che quest' ode è imitata da un' ode di Alceo composta nello stesso metro e della quale ci è stato conservato un sol verso:

Ἔμε δείλαν, ἔμε παισᾶν κακοτάτων πεδέχοισαν

---

[1]) Non citerò il *nec dulcis amores sperne puer neque tu choreas* dell'ode I, 9, perchè forse il P. risponderebbe che lì si tratta di un *puer*, sebbene sia noto che la *pueritia* per i Romani (beati loro!) si prolungava molto innanzi nella vita e il poeta stesso con le parole che seguono subito dopo in quel luogo *donec virenti canities abest morosa* sembri quasi voler spiegare che per lui *puer* è chi non ha i capelli bianchi.

[2]) *Dulce est desipere in loco*, dice Orazio stesso, Ode IV, 12, 28. E chi sa che il *pede libero* del primo verso non alluda alla libertà da convenzioni sociali e umani rispetti che l'occasione eccezionale concedeva?

[3]) *Sodales* in senso religioso furono chiamati a preferenza nell'epoca imperiale i membri di quei collegi sacerdotali che si instituivano per il culto degli imperatori dopo l'apoteosi, così che si ebbero i *sodales Augustales*, gli *Antoniniani* ecc., ma è noto che già nei più antichi tempi di Roma i membri di certi collegi sacri erano chiamati *sodales*, come i *sodales Titii*, la cui istituzione si attribuiva niente meno che a Tito Tazio o a Romolo in onore di quello: tuttavia non mi consta che i Salii fossero mai chiamati *sodales*.

[4]) A p. 52 il P. dice espressamente: « dunque nè sodali di Orazio, nè vergini nè *fratres Arvales* sono qui invitati a ballare la danza della vittoria, ma Salii ».

[5]) Fa eccezione fra i nostri il Giri (*I Carmi di Orazio commentati*, Napoli, Perrella).

Il P. stesso, pur dimostrando con erudizione copiosa e questa volta, oserei quasi dire, soverchia e superflua all' intento, che Orazio nel seguito e nello svolgimento del carme si rendeva indipendente da Alceo, ammette tuttavia che il Venosino abbia preso l'inspirazione e il motivo da quel canto del poeta di Lesbo, e — quel che più importa — ammette anche con quasi tutti i commentatori moderni [1]), che l'ode oraziana di cui trattiamo sia tutta un monologo della fanciulla Neobule, anzi la chiama espressamente « Il lamento della vergine ».

Io per me non esito ad escludere assolutamente che quest' ode sia un monologo lamentoso, e, per natural conseguenza pure che abbia col carme d'Alceo alcunchè di comune salvo la forma metrica, la quale da sola non basta certamente a provare l'identità del contenuto [2]). Escludo che l'ode sia un monologo lamentoso non già per il *tibi* del v. 4 — in ciò i commentatori hanno, come si suol dire, *buon gioco* — ma perchè di un tale monologo non ha nè l'aspetto, nè gli accenti, nè la serietà, nè il calore. E prima di tutto non comprendo come si possa disistimar tanto Orazio da supporre ch'egli abbia inteso riprodurre un' esclamazione d'angoscia mirabile nella sua verace semplicità e naturalezza, com' è quella contenuta nel verso d'Alceo, col freddo, compassato e, direi quasi *pedantesco Miserarum est*! Quest' ultima espressione non può che introdurre una sentenza generale ' È prova, è indizio d' infelicità ' quindi ' quale infelicità! ' oppure ' infelici coloro che.... ' (cfr. p. es. *Stulti est inanibus rebus commoveri*). Poi *patruae verbera linguae* è più che altro scherzoso, e non può esser detto da persona angosciata. Tutto il resto dell'ode è pieno di minuzie quanto mai aliene da un carme lamentoso: la stessa enumerazione delle virtù di Ebro discende a particolari propri di chi vuol richiamar l'attenzione e destar l'interesse, e non di chi vuole esprimere la causa della sua passione. Nell'ode di cui ci occupiamo, Orazio, col pretesto di commiserare Neobule, e con lei tutte le fanciulle innamorate e che all' amore non possono dare sfogo per la condizione di clausura in cui sono tenute, spia malizioso e indiscreto nel cuore di lei, per sorprendervi i sentimenti più diversi e contradittori : amore e ritegno, desiderio di svago e timore della severità dei parenti, ammirazione pel giovane e coscienza dei suoi doveri di ragazza onesta e laboriosa [3]).

Fra le odi d'Orazio, anzi nello stesso libro III, ce n' è un' altra che si può, pur con le debite distinzioni, avvicinare alla nostra, la 7ª. Anche in quella, nella seconda parte, il poeta, col pretesto di commiserare e di ammonire, spia maliziosamente nell' intimo del cuore di una donna — non di una fanciulla veramente questa volta, ma di una sposa o di un' amante — per sorprendervi, in mezzo all'afflizione per la lontananza del compagno, un' inclinazione nascente per un altro giovine, i cui meriti e pregi sono rappresentati molto simili a quelli del giovine amato da Neobule.

LIONELLO LEVI.

---

[1]) In ciò anche il Giri si unisce agli altri.

[2]) Eppure io credo che i più dei commentatori solo dall'identità della forma metrica sieno stati indotti a supporre la conformità del contenuto, ammessa la quale sono stati per natural conseguenza portati a ritenere l'ode di Orazio un monologo, come un monologo era evidentemente quella d'Alceo.

[3]) Ciò non pare inteso nel commento di KIESSLING-HEINZE (*Q. Horatius Flaccus*, erklärt von ADOLF KIESSLING, VI Aufl. erneuert von RICHARD HEINZE, Berlin, 1917), dove è detto che solo Neobule poteva conoscere così bene i suoi sentimenti. E si tratta d'Orazio. ossia d'uno dei più esperti conoscitori del cuore umano fra tutti gli scrittori!

RECENSIONI

M. Tullii Ciceronis, *Laelius De amicitia liber*, recensuit praefatus est, appendice critica instruxit Egnatius Bassi. In aed. Io. Bapt. Paraviae et Soc. Aug. Taur. etc., s. d. (ma 1920).

Pei tipi del Teubner di Lipsia si sta pubblicando da qualche anno una nuova edizione critica di tutte le opere di Cicerone, assunto lodevolissimo, essendo ormai diventata quasi illeggibile la vecchia edizione di R. Klotz ed essendo anche divenuta antiquata quella di C. F. W. Müller. A cooperare a questa nuova pubblicazione sono stati chiamati valentuomini, come lo Schiche, lo Ziegler, Alfredo Klotz, il Pohlenz ed altri; e non si può dire che, in generale, i vari volumi non siano compilati con tutta la diligenza e la cura possibile. Nel 1917 venne alla luce anche il volumetto (N. 47) contenente il *Cato Maior*, il *Laelius* (recensiti ambedue da K. Simbeck) e i frammenti del *De Gloria* (curati da O. Plasberg); ci duole assai che il Bassi non abbia potuto avere tra le mani questa nuova edizione del *Laelius* perchè molto ricca di notizie e perchè fondata sopra un numero assai maggiore di codd. di quanti non si sia avvalso il Bassi stesso. Il Simbeck infatti, oltre a valersi di tutti i mss. citati dal B. nella sua appendice critica, ha potuto giovarsi delle lezioni di altri 11 mss. (alcuni frammentari e incompleti, altri di scarso valore), parte da lui stesso esaminati, di parte assumendo notizia per via indiretta. Ad ogni modo alcuni di essi codd. hanno veramente un peso notevole, come il Monac. lat. 15514 (M) e il Vatic. Reg. 1762 (K), e possono talora aiutare a ristabilire quelle genuine lezioni che il Parisinus ci conserva alterate o del tutto errate. Il Simbeck poi nella prefazione ci fa noto che il cod. Paris. (quello che il Mommsen trovò presso il Didot e che illustrò e descrisse nel « Rhein. Mus. », 8 (1863), vol. XVIII, pp. 594-601), ritenuto universalmente, e ben a ragione, il fondamentale per la ricostruzione del testo dell'opuscolo ciceroniano, di cui da tempo non si sapeva più notizia, ma si riteneva scomparso, quasi svanito, senza che avesse lasciato più traccia di sè (il B. stesso nella sua prefazione si domanda dove il cod. possa ora trovarsi), il Simbeck, dicevo, ci informa che esso mss. si trova presentemente in possesso di un libraio inglese, B. Quaricht, il quale non permise affatto che di tale codice si facesse alcuna fotografia.

Ma veniamo al testo del Bassi. Nella prefazione, scritta in latino buono e facile, l'A. ci dà notizia del cod. Paris. di cui s'è parlato, e di altri codici, (quelli stessi citati nell'appendice critica) conservantici il testo del Lelio, oltre un lungo elenco di quei codici, contenenti tale opuscolo, che si trovano nell'Ambrosiana di Milano; infine ci offre delle brevi notizie — che ci sembrano fuor di posto in un'edizione critica — riguardanti l'anno di pubblicazione del *De amicitia* e le condizioni in cui esso fu scritto. Segue un indice di « editiones et commentationes aliquot » disposte per ordine cronologico, in cui notiamo delle manchevolezze. Perchè, ad esempio, non si tien conto dei libri venuti alla luce avanti il 1740? Eppure l'edizione Veneta, quella dello Screvelli, quella di Erasmo di Rotterdam, quella del Lambino, del Turnebo, di Pier Vettori, del Manuzio, era dovere ricordarle, tanto più che l'A. nell'*Appendice critica* si serve spesso di esse per registrarne le differenze di lezioni. E neanche il Baiter e lo Halm vi troviamo nominati, il che ci riempie di dolorosa meraviglia, molto dovendosi anche a questi filologi per l'opera da loro prestata al testo del Lelio. Il quale è dal Bassi stabilito con un procedimento eclettico, quantunque con speciale attaccamento, egli dichiara, alla tradizione del ms. Paris.; eppure qua e là rileviamo come il B. si sia scostato senza troppo solide ragioni, ci pare, dalla lezione offertaci dal ms. predetto, mentre era possibile giustificare e spiegare benissimo la lezione da esso presentata. Così al § 11 si adotta *indicatum est* mentre poteva assai bene sostenersi anche lo *judicatum est* offerto dal Paris.; similmente al § 14 si legge *cum Philus et Manilius adessent* men-

tre P. dà *adesset* che può spiegarsi con altri passi di Cicerone (p. es. *Verr.*, 3, 92: « dixit hoc apud vos Zosippus et Ismenias homines nobilissimi »; *de or.* 2, 26: « et Cotta et Sulpicius expectat, etc. »); al § 62 nel passo *in amicis eligendis neglegentes esse nec habere quasi signa quaedam et notas, quibus eos, qui ad amicitiam essent idonei, judicarent* si vede accolta la lezione *amicitiam* in luogo di *amicitias* che si legge in P. e che potrebbe benissimo lasciarsi. Lo stesso può dirsi dell'*imbecilliores* del § 70 nella frase: *si propinquos habeant imbecilliores vel animo vel fortuna*; il cod. Paris. dà *imbecilliore*, sostenibilissimo con luoghi simili di Cicerone (p. es. *Ad Fam.*, 1, 7, 11: « Lentulum nostrum, eximia spe summae virtutis adulescentem »). E così qua e là. Segue al testo un'appendice critica, che ho diligentissimamente confrontata con l'apparato del Simbeck. Ebbene, chi come me istituisca questo confronto, non potrà esimersi dal constatare un fatto sorprendente, come cioè moltissime lezioni desunte dai medesimi passi dei medesimi codici siano riferite differentemente. Ciò è strano, veramente strano, ripeto, perchè è logico pensare che l'uno o l'altro dei due filologi abbia letto male, e varrebbe la pena in molti casi di stabilire chi dei due abbia riportato la lezione giusta. Gli esempi potrebbero esser molti, ma non ne scelgo che tre, presi qua e là: § 4: in Catone Majore] il Bassi: adiungunt « feci » P et fere omnes cett.; il Simbeck: Maiore P Maiore feci rell.; — § 20 ex infinita societate] il Bassi: ex infinita sotietate *P*; il Simbeck: ex infirmitas otietate *P.*; — § 30 de meis moribus habebat] il Bassi: habeat *PB*; il Simbeck. habeat *PD*. E, quel che fa più impressione, perfino c'è divergenza fra i due nel riferire la lezione adottata dal Lahmeyer al § 26 quod quisque per se] il Bassi: quo quis *P. Lahm.*; il Simbeck quoquis PG^1K, quod quis *La.* — Nel resto, l'App. crit. è fatta abbastanza con cura; molte varianti però, che era opportuno non omettere, le vedo tralasciate: così al § 4 *cognatione* dato da PG^1, § 27 *nati sumus* (per *nacti s.*) P, ib. *lumen aliquid* P, § 32 *suscipere* (per *suspicere*) E, § 53 *cum exultantem* P, § 82 *desiderat* P, e così via; mentre tutte le diversità di grafia potevano benissimo lasciarsi fuori, come *justicia* per *justitia* (§ 1), *Laelii* per *Laeli* (§ 3), *diis* per *dis* (§ 20), *sepperiuntur* per *seperiuntur* (§ 21), *ecferat* per *efferat* (§ 24) e via dicendo. Omesse, opportunamente, le trasposizioni di singole parole.

Chiude il volumetto un completo e accurato indice di nomi propri.

GIUSEPPE BRIZI.

ANTONIO MINTO, *Marsiliana d'Albegna. Le scoperte archeologiche del Principe Don Tomaso Corsini*, con proemio di CARLO GAMBA e disegni illustrativi di GUIDO GATTI. Firenze, Istituto di Edizioni artistiche (Fratelli Alinari), 1921, pp. XV-312, tav. LIII.

Alla munificenza regale di quell' illuminato e colto gentiluomo che fu il Principe Don Tomaso Corsini, in cui alla nobiltà della nascita si accoppiava in modo degnissimo la nobiltà della mente e del cuore, sono dovute le ricerche archeologiche nell'avita terra della Marsiliana nella valle di Albegna in provincia di Grosseto non lungi dall'Argentaro. Nel 1893 ebbero inizio le esplorazioni e gli scavi, che si susseguirono ad intervalli negli anni successivi culminando nel triennio dal 1908 al 1910 nelle località dette Banditella e Perazzeta sulle rive del torrente Camarrone. Ed il mirabile frutto di questa assidua, lunga fatica, per cui viva luce acquista la visione della civiltà e dell'arte protoetrusche, volle il compianto Principe, con atto degno delle sue tradizioni di mecenatismo, che fosse assicurato al Museo Archeologico di Firenze. Ora tutto il materiale della Marsiliana, per disposizione del chiaro Direttore del Museo Fiorentino, Prof. L. Pernier, fa bellissima mostra di sè, sapientemente ordinato dal valorosissimo Ispettore dello stesso Museo, il dott. Antonio Minto, in una saletta ad esso materiale esclusivamente destinata nella sezione topografica dell'Etruria. Ed ora il frutto di questi scavi, fatto oggetto di lungo ed amoroso studio dal medesimo Minto, è reso di pubblica ragione in un grosso volume edito sontuosamente dall' Istituto di Edizioni artistiche di Firenze, corredato di ben 53 tavole fototipiche e da 31 disegni inseriti nel testo dovuti alla mano espertissima di Guido Gatti del Museo Fiorentino, uno dei pochissimi in Italia che sappiano riprodurre degnamente a disegno i monumenti antichi.

Le tombe dei sepolcreti della Marsiliana vanno dagli ultimi tempi della civiltà convenzionalmente detta di Villanova coi tipi di sepolcri di cremati a pozzetto e a buca, attraverso alle tombe a fossa semplice e a quelle con area circoscritta da circolo di pietre, o a tumulo, come ben riconosce il Minto (pagina 181), sino alle tombe a camera, pure dentro un'area circolare e quasi completamente derubate del corredo funebre. Corrisponde perciò il materiale, uscito alla luce da questi sepolcreti, agli ultimi tempi del sec. VIII e a tutto il sec. VII, epperò esso viene ad ampliare notevolmente la conoscenza di questo periodo di arte etrusca e di arte greca del passaggio dagli schemi geometrici a quelli orientalizzanti, e del pieno, rigoglioso sviluppo degli elementi orientali. Il materiale della Marsiliana si colloca pertanto vicino a quello copiosissimo di Vetulonia, col quale tanti punti ha di contatto, e a quello di Populonia, che ora, mercè le ricerche del Minto, acquista di giorno in giorno d'importanza, e al materiale di altri centri etruschi del mezzogiorno e laziali, cioè di Corneto, di Vulci (grotta d'Iside), di Cerveteri (tomba Regolini-Galassi), di Preneste (tombe Barberini, Castellani, Bernardini).

Gli oggetti aurei e quelli eburnei occupano il primo posto, testificando quelli la esistenza di un'arte dell'orafo floridissima in Etruria e questi una corrente assai viva di commercio d'importazione dall'oriente ellenico sulle coste toscane. Dopo gli studi acuti e diligenti di Giorgio Karo sulle oreficerie di Vetulonia e di Narce nei tre volumi di *Studi e Materiali di archeologia e di numismatica* del compianto Milani (1899-1905) e dopo le ricerche e le congetture di Giovanni Pinza sulle oreficerie tirreniche, inserite nella sua opera poderosa *Materiali per la Etnologia antica toscano-laziale*, tomo I, 1915, a proposito del corredo della tomba Regolini-Galassi, il Minto reca ora un nuovo contributo a questa parte — importantissima — della produzione artistico-industriale etrusca del sec. VII, coi cimeli aurei della Marsiliana, tra cui spicca la magnifica fibula, ormai nota da quasi un decennio nella pubblicazione che ne fece il Milani [1]) che salutò in essa un documento insigne di un mistico simbolismo cosmogonico ed astronomico. Naturalmente il Minto con la sua saggia prudenza si astiene dal seguire nell'arduo e nebuloso cammino chi lo precedette nello studio del cimelio insigne. E prudenza dimostra il Minto alla fine del suo limpido, semplice, ma notevole studio su queste oreficerie, sia sull'origine dei motivi e delle tecniche, sia nella distinzione netta che fu fatta tra la zona di oreficerie della costa centrale di Etruria (Vetulonia) e quella cerito-prenestina: appunto dal sepolcreto di Banditella è uscito alla luce un esemplare di quel tipo di affibbiaglio a pettine che sinora era stato considerato come peculiare di quest'ultima zona.

Pregevolissimi sono gli avori della Marsiliana: una figurina muliebre (tavola XVI, 2) esibente il tipo orientale, specialmente cicladico, della età preellenica, della dea ignuda con le mani alle mammelle, simbolo della natura; il gruppo (tavola XVI, 1) frammentario di un leone in lotta con altri animali, che ricorda il gruppo della tomba prenestina Barberini del leone pure in lotta contro tre uomini; una pisside (tavola XVIII) a decorazione zoomorfa, teratomorfa, umana, distribuita a due zone a rilievo e ad incisione nel coperchio; un pettine (tavola XVII), unico nel suo genere, con decorazione ad animali alati e a sfingi a rilievo e a belve a tutto tondo sul dorso; un sigillo (fig. 19) col dorso a figura scimmiesca rilevata e con l'intaglio nel disco di stile primitivo ricordante, a mio avviso, gl'intagli di steatite ellenici, specialmente melii del sec. VII [2]). Si aggiungano altri monumenti minori eburnei e per tutti opportuni sono i richiami che il Minto fa alle tradizioni cretesi-micenee, il cui mantenimento è spiegabilissimo qualora si pensi che il centro di irradiazione di questi prodotti eburnei sarà stato o l'isola di Rodi o quella di Cipro, due isole, ove lungamente dovettero conservarsi gli aspetti ed i ricordi dell'arte dell'età tramontata. Ma assai più di Rodi credo che abbia importanza a tal proposito Cipro.

Ma il più prezioso oggetto eburneo, come bene asserisce il Minto, è una

---

1) « Rendiconti della R. Accademia dei Lincei », 1912, p. 316 sgg.

2) Ved. FÜRTWANGLER, *Die antiken Gemmen*, III, p. 68 sgg.

tavoletta da scrivere dai margini rialzati per contenere la cera e con l'alfabeto modello greco-calcidese di ventisei lettere inciso da destra a sinistra in uno dei lati lunghi del rialzo. Il Minto, che fa oggetto di studio sagace questa tavoletta comparandola con altri alfabeti modelli, sinora a noi noti da rinvenimenti etruschi, la considera con ragione come il *princeps* di questi alfabeti, rilevando la grande importanza del monumento nei riguardi della calcidese Cuma, che sarebbe stata il luogo di afflusso dall'oriente ellenico e di diffusione nei territori laziale ed etrusco dei prodotti greci di arte orientalizzante. Ma troppo perentoria mi pare, per quel che concerne gli Etruschi, la frase del Minto (p. 245) che Cuma « per il concorde giudizio dei dotti ha trasmesso l'alfabeto agli Etruschi ed ai Latini ». Rimando a tale proposito a Kretschmer in Gercke e Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, I, 1912, p. 557 sgg.

Nei bronzi sono notevoli alcuni pezzi di pregio eccezionale: un *bustum* (tavola XLIII) a noi pervenuto per gran parte manchevole e che ha riscontro nel celebre busto, di arte più sviluppata, della tomba vulcente d'Iside; le placche nasali (tavola XXXV) con figure sbalzate e bulinate di due guerrieri, inauguranti la serie dei bronzi figurati a lamina sbalzata della posteriore arte jonicizzante; un « incensiere » di tipo vetuloniese (tavola XLI), il più bell'esemplare della serie, con decorazioni a traforo con quei denti di lupo, che costituiscono un motivo frequente come, per esempio, appare nelle ruote di un carro di recente scavato a Populonia dal Minto e che da questi sarà tra breve edito. Infine degni di speciale menzione sono i letti funebri di ferro (tavola XLVIII) della tomba II di Banditella e del circolo di Perazzeta, che si aggiungono all'unico esemplare, sinora noto, di bronzo della tomba ceretana Regolini-Galassi, e, tra i vasi d' impasto, l'olla (tavola LII) a figure rilevate di cavalli con ruote — simbolo del carro solare — ed una brocca a bariletto (tavola LI).

In conclusione si tratta di un materiale di primo ordine e che è stato illustrato, non già con inutile sfoggio di dottrina e d' ingombranti confronti, non già con farragginose elucubrazioni ed ipotesi ardue, ma con un'esemplare sobrietà elegante e concettosa, che denota nell'autore non solo una mente lucida ed ordinata, ma anche una perfetta padronanza delle molteplici questioni che scaturiscono dai monumenti di questa remota civiltà orientalizzante, sì attraenti ma sì pieni, nel loro studio, di difficoltà e di incertezze. È da augurarsi invero che altre necropoli italiche ed etrusche possano trovare illustratori dotati della sagacità e del fine senso di una giusta misura del dottor Minto, la cui opera testè edita fa in realtà onore alla scienza archeologica italiana.

PERICLE DUCATI.

ALFRED LAUMONIER, *Catalogue des terres-cuites du Musée archéologique de Madrid*. Paris, 1921, 8°, pp. 259, planches (« Bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques », fasc. II).

Il presente inventario fa seguito al catalogo dei vasi greci e italo-greci pubblicato dal compianto Gabriele Leroux nel 1912. Il Laumonier ha voluto continuare la serie di questi cataloghi del museo archeologico di Madrid iniziata dall'operoso e dotto direttore della scuola francese degli alti studi ispanici, Pietro Paris.

La collezione delle terre cotte del museo madrileno contiene 1021 figurine, per ciascuna delle quali abbiamo nel catalogo del Laumonier una notizia molto accurata e per 350 esemplari una ben nitida fotografia. L'autore le descrive con estrema precisione e basta dare uno sguardo alle piante per accertarsene; e perciò meritano eguale fede le sue spiegazioni sulla terra e sul colore di essa. La sobrietà e la chiarezza che si notano nel lavoro del Laumonier fanno ricordare che egli era discepolo del compianto archeologo Collignon. Sarebbe stato importante studiare queste figurine nei rispetti della storia dell'arte, ovvero investigare il significato rituale di alcune di esse, che, sotto questo punto di vista, mi parvero degne d' interesse; ma la vastità della collezione rendeva evidentemente impossibile questo studio. E nemmeno giusto sarebbe far rimprovero all'autore di non aver fornito maggiori notizie sulla provenienza delle terre cotte, poichè di scarsi documenti egli poteva disporre. Di-

fatti, le figurine di Madrid, alcune sono state importate dall'Oriente, le altre, acquistate non si sa dove, provengono quasi tutte da collezioni private e le notizie che le accompagnano sono sospette. Così, per addurre un solo esempio, si affermava che quelle della collezione Salamanca erano state rinvenute nella Campania, durante i lavori eseguiti per la costruzione della ferrovia di Calvi; or bene, notizie così false nuocciono più del silenzio e i mercanti stranieri che saccheggiano la nostra bella Italia non comprendono affatto il danno che arrecano alla scienza. Per le terre cotte di Madrid, come per il secondo e autentico trono Ludovisi di Boston, come per tanti altri oggetti dei musei americani, bisogna rassegnarsi all' ignoranza. Il Laumonier ha dunque dovuto limitarsi a studiare ogni collezione una dopo l'altra (la Rada y Delgado; Stutzel; Vives; Asensi; Toda; Salamanca), classificando geograficamente quelle che gli furono possibili in una tavola posta alla fine della sua opera (Grecia, Asia Minore, Magna Grecia, Africa, Spagna, Gallia), pure fornita di un eccellente indice alfabetico il quale permette allo studioso di trovare subito l'argomento da lui desiderato.

È tuttavia da lamentarsi che l'autore si sia un po' troppo rinchiuso nel suo museo di Madrid, poichè rarissimi sono i confronti istituiti da lui fra le sue terre cotte e quelle degli altri musei d'Europa; so bene che gl' inventari fin qui pubblicati non sono numerosi e che soprattutto tali ricerche riescono difficili in una città come Madrid. Comunque sia, spiace di dover riscontrare questo difetto in un'opera così pregevole e che meriterebbe tanto di essere imitata altrove.

Sia lecito infine esprimere il fervido augurio che il Laumonier pubblichi ben presto il seguito dalla serie: i bronzi, le iscrizioni, le statue di marmo. Solo così potremo orientarci in queste collezioni spagnole sì piene di ricchezze insperate e di accesso per noi tanto difficile.

Roma. JEAN COLIN.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE IN DONO

A. ABRUZZESE. *L'Impero romano nella storia della civiltà.* Sandron, 1921, di pp. 239.

L. BOLOGNA. *Aspetti danteschi.* Milano, Caddeo, 1921, di pp. VIII-250.

RAFAEL J. BRUNO. *Horacio y sus traductores* (Estr. dalla « Rivista de la Univers. nac. de Cordoba, VIII, 1921). Cordoba (R. A.), Cubas, di pp. 34.

D. COMPARETTI. *Le iscrizioni testè scoperte dell'antro di Farsalos (Tessaglia) e le iscrizioni dell'antro dell'Himetto (Attica)* [= Opusc. epigraf., n. 3]. Firenze, Ariani, 1921, di pp. 19.

HARTMANN e KROMAYER. *Storia romana.* Parte I. Traduz. di G. CECCHINI. Firenze, Vallecchi, s. d., di pp. 281.

C. LANDI. *Intorno a Stazio nel Medio Evo e nel 'Purgatorio' dantesco.* (Estr. dagli « Atti e Mem. della R. Accad. di Padova », 1921, XXXVII). Padova, Penada, 1921, di pp. 36.

A. MAGGI. *Note di Priapea.* Estr. dalla « Riv. indo-greco-ital. » 1921, pp. 171-78.

A. OMODEO. *La Chiesa di Gerusalemme.* (Estr. dal « Giorn. critico della Filos. ital. », da pp. 25 a 53). Messina, Principato.

LUIGI PARETI, *Direttore* — GIUSEPPE SANTINI, *Gerente responsabile*

2036-1921 — Firenze - Stab. Tipografico Enrico Ariani, Via S. Gallo, 33.

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE

CONTRIBUTI ALLA SCIENZA DELL'ANTICHITÀ

PUBBLICATI

DA

G. DE SANCTIS E L. PARETI

VOLUMI PUBBLICATI.

I. L. PARETI. *Studî Siciliani ed Italioti* di pp. VIII-356 con tre tavole L. 18
II. L. PARETI. *Storia di Sparta arcaica. Parte I (Dalle origini alla conquista spartana della Messenia)* di pp. VIII-276 . . . . L. 15
III. A. ROSTAGNI. *Ibis. Storia di un poemetto greco* . . . . . L. 12

Di recente pubblicazione:

IV. A. FERRABINO. *Arato di Sicione e l' Idea federale* . . . . . L. 30
Introduzione. — I. La genesi della Confederazione achea. — II. Dalla Confederazione alla Simmachia. — III. La Simmachia nella pace e nella guerra. — IV. Il trionfo del particolarismo. — Conclusione. — Appendici critiche (I-X).

ORAZIO LIRICO

Studî di G. PASQUALI

I. Orazio e Alceo. — II. Orazio e la poesia ellenistica. — III. Gli elementi romani della lirica di Orazio. — IV. Odi giovanili e canti della maturità.
Un vol. in-8° di pp. VIII-792, L. 25.

STUDI ITALIANI

DI

FILOLOGIA CLASSICA

Nuova Serie, vol. I.

I. G. PASQUALI. Il Carme 64 di Catullo. — G. PASQUALI. Alceo, fr. 18, 1. — C. MORELLI. Sulle tracce del romanzo e della novella . . . . . L. 12,50
II-III. F. NENCINI. Appunti aristofaneschi. — G. CAMMELLI. Demetrio Cidonio. — F. GARIN. I papiri d'Egitto e i romanzi greci. — G. FUNAIOLI. L'esegesi virgiliana di Giunio Filargirio e di Tito Gallio. — G. PASQUALI. Quantità romanze in Persio? . . L. 35.—
IV. S. FERRI. Oracula Sibillina I 324 sgg. — S. FERRI. 'Excerpta' da commenti a Greg. Nazianzeno. — S. FERRI. Index codicum class. qui Pisauri in Bibl. Oliveriana adservantur. — M. NORSA. Sull'esodo dell' 'Aiace' di Sofocle. — N. TERZAGHI. La scelta della vita . . . . . L. 17,50

Vol. II.

I-II. A. ROSTAGNI. Aristotele e Aristotelismo nella storia dell' Estetica. — A. ROSTAGNI. Un nuovo capitolo nella storia della Retorica e della Sofistica. — M. NORSA. Da un papiro della Società italiana. Scolii a testi non noti? . . . . . L. 40.—

PUBBLICAZIONI EDITE

DALLA

Società Italiana per la Diffusione e l'Incoraggiamento degli Studi Classici

In vendita presso la Casa Editrice FELICE LE MONNIER

Via S. Gallo, 33 - Firenze

COLLEZIONE "ATENE E ROMA,,

I. — T. ZIELINSKI. **L'Antico e Noi.** Otto letture. In-8° piccolo di pp. IV-171. Seconda edizione . . . . . L. 3 —

II. — P. CAUER. **Palaestra Vitae.** Traduz. di P. E. PAVOLINI, pp. XIV-184 3 —

III. — T. BIRT. **La Civiltà Romana.** Traduz. di G DECIA, pp. VIII-215. 3 —

IV. — IPERIDE. **Il discorso in onore dei caduti della Guerra Lamiaca.** Traduzione col testo a fronte di L. LEVI. 2ª edizione 2,75

A. COEN. **La persecuzione Neroniana dei Cristiani** . . . . . 2 —

D. COMPARETTI. **La Lisistrata di Aristofane.** (Introduzione alla traduzione di Augusto Franchetti). Elegante opuscolo su carta a mano 1,25

E. PROTO. **Dante e i poeti latini. Contributo di nuovi riscontri alla « Divina Commedia ».** Elegante opuscolo in-8° gr. 2,50

Idilli di Teocrito. Testo e traduzione con la riproduzione di uno studio di C. A. SAINTE BEUVE, pp. 132 su carta a mano . . . . . 5 —

Il Convegno fiorentino per la Scuola classica. Un volume in-8° grande, pp. 132 2,50

Di recente pubblicazione:

D. COMPARETTI. **Le Nozze di Bacco ed Arianna** : rappresentazione spettacolosa nel triclinio di una villa suburbana di Pompei. (Con ricche tavole fuori testo) [I *Soci Ordinari* dell' « Atene e Roma », godranno di uno sconto del 40 %] 22

Edizioni della "Sezione di Milano,,

1. — C. PASCAL. **Attilio De Marchi.** Segue una bibliografia degli scritti del De Marchi composta dal prof. ARISTIDE CALDERINI . . . . . 1 —
2. — G. ZUCCANTE. **I Cirenaici** . . . . . 1 —
3. — P. SAVJ-LOPEZ. **Il ritorno degli Dei** . . . . . 1 —
4. — **L'encomio di Roma di Elio Aristide** tradotto da C. O. ZURETTI. Segue un'appendice di scritti dell'età imperiale riguardanti Roma . . 1 —
5. — A. DE MARCHI. **Le epigrafi di Milano** . . . . . 5 —
6. — A. CALDERINI. **Panem Nostrum Quotidianum** (La questione del pane nell'antichità) . . . . . 1 —
7. — **Gli studi classici in America** (Opinioni e dati statistici). Traduzione dall'inglese di P. BELLEZZA con introduzione di C. PASCAL . . . . 1 —
8. — **A Roma.** (Carmi di RUTILIO NAMAZIANO e di CLAUDIANO, tradotti da L. SICILIANI). — Precede il *Carme Secolare* di ORAZIO tradotto da M. RAPISARDI . . . . . 1 —
9. — I. SANESI. **L'ultima navigazione di Ulisse** (da Omero a Dante) . 1,30
10. — **La descrizione d'Italia** di PLINIO IL VECCHIO tradotta da L. DOMENICHINI, con introduzione di C. PASCAL 2,50
11. — C. PASCAL. **Mater Dolorosa** 1,50
12. — E. LATTES. **Il nome d'Italia** 1,50