LECCE
FONDO I. SANESI

Serie III - Anno V (XXXIX della Raccolta) Aprile-Giugno 1937-XV N. 2

ATENE E ROMA

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

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

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

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

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

PENSIERO CLASSICO E PENSIERO CRISTIANO NEL PETRARCA.

II.

L'ASCENSIONE AL MONTE VENTOUX, LA PRIMA EGLOGA, LE LETTERE AL FRATELLO.

Quando apparve, colle cure di Vittorio Rossi e della casa editrice Sansoni, il primo volume delle *Familiari* del Petrarca nella splendida edizione nazionale, io trattai in questa rivista del *Secretum*,[1] considerato dai più, giustamente, come una delle testimonianze più importanti intorno alla sua vita interiore, intorno al modo come sentì e risolse il contrasto fra la voce della natura e l' insegnamento cristiano. Il secondo volume delle *Familiari*, pubblicato nel '35, porge buona occasione al proseguimento di quell' indagine, perchè contiene tre delle lettere al fratello Gherardo. Se il *Secretum* è un colloquio immaginario con un santo morto da molti secoli, le lettere a Gherardo sono un colloquio reale con un monaco vivo molto pio, molto amato, e molto desideroso di attirarlo nella propria via; perciò è verosimile che se ne possa derivare altra non poca luce su quella questione. Appartiene al medesimo colloquio anche la prima egloga, che è anteriore a tutte queste lettere, e alla quale si riferiscono espressamente le due prime. Vi si ricollegano pure il trattato latino *De ocio religiosorum*, e solo in parte l'altro trattato *De vita solitaria*.

Mentre il *Secretum*, come io ricordavo nel precedente articolo, da più d'uno fu potuto considerare, con notevole esagerazione, come

[1] Quel saggio è ora compreso nel mio volume *Da Dante al Machiavelli* (« La Nuova Italia » editrice, Firenze, 1935), p. 69 sgg.

un documento della modernità del Petrarca, del suo bisogno di spacciarsi della morale ascetica; le lettere a Gherardo e quei due trattati, o almeno il primo, sono sentiti generalmente come una prova del suo ritorno graduale, negli anni maturi, alle letture, alle meditazioni pie, ed anche in qualche misura alle pratiche ascetiche. Non solamente il fatto di quel ritorno, ma il modo come avvenne, e la misura in cui avvenne, sono manifestamente d'un'importanza essenziale, per la conoscenza del carattere del Petrarca.

Generalmente viene rappresentato come travagliato da uno squilibrio fra la sensibilità troppo acuta e il debole volere; onde non avrebbe mai saputo comporre l' interno dissidio, tormentato sempre e tirato in parti opposte dagl' impulsi del sentimento e del senso, e dai severi comandamenti della sapienza e della fede.[2] Non è stato indagato con sufficiente cura, credo io, che cosa egli si sia veramente proposto: cosa indispensabile per poter giudicare se e quanto gli sia mancata la forza del volere.

Veramente nel principio del *Secretum* il Petrarca medesimo si accusa di non aver saputo volere abbastanza il proprio emendamento; ma resta da vedere se gli sia mancata la forza o la volontà di volere di più; in altre parole, se sia stato vinto dalla difficoltà, o se non abbia voluto vincere. Bisognerebbe dimostrare che per emendarsi dei propri difetti egli credesse necessario, come da alcuni si presuppone,[3] fuggire il mondo e dedicarsi alla contemplazione ascetica: noi sappiamo bene che nella sua vita giovanile c'erano parecchie cose che non solo l'asceta, ma il saggio poteva riprendere; e nel mio precedente articolo si è veduto come egli non adopera il criterio dell'asceta, ma dello stoico nell'esame di se medesimo; come dal santo si fa rivolgere dei consigli di umana saggezza, non di ascetismo e di totale dedizione a Dio: non esagerare nello studio delle parole nè nella cura della propria persona; limitare i desiderî; ricordarsi della condizione dell'uomo, la quale non può mai liberarsi totalmente dal bisogno e da qualche forma di dipendenza. Soltanto per due capi la morale che egli si fa insegnare dal santo può dirsi ascetica: questi sono quelli del diletto carnale, anzi dell'amore della donna, e della ricerca della fama. Ora, riguardo al primo punto, il Petrarca accetta il precetto della castità, ma difende

---

[2] Vedi, fra i più autorevoli dei recenti N. Sapegno, *Il Trecento*, pp. 229-230, 239; A. Momigliano, *Storia della Letteratura italiana*, pp. 79, 91; G. Gentile, *La filosofia* (in *Storia dei generi letterari*), p. 184.

[3] Vedi per esempio G. Gentile, loc. cit.

bravamente il suo amore per Laura, sebbene finisca per dover darsi vinto; le armi poi che il santo gli offre contro di esso sono prese solo in piccola parte dal fondo ascetico. Difende poi il suo amore della fama non solo, ma fa che il santo medesimo gli conceda di non rinunciarvi, purchè lo subordini all'amore della virtù; e infine gli dichiara nettamente, che si dedicherà alla cura dell'anima sua quando avrà terminato le grandi opere profane intraprese, giacchè non può frenare il desiderio che ne ha. Al che, si noti bene, Agostino gli risponde: «Si torna alla vecchia canzone; dici di non potere quello che non vuoi». È sostanzialmente una confessione molto franca, fatta per mezzo del suo interlocutore, che egli non voleva assoggettarsi alla disciplina ascetica. Meritano poi riflessione particolare le parole che dice nel congedarsi dal santo: «Senza di te, ottimo padre, la vita mi sarebbe inamena; ma senza la Verità non sarebbe vita»; le quali significano che egli intendeva preservare la libertà del suo giudizio; ma significano ancora, che egli voleva il bene e cercava il vero, ma più questo che quello; in altre parole, che gl' importava più il conoscere che l'operare, o nel mondo o in sè. L'esame della prima egloga confermerà queste osservazioni.

La prima egloga. — La prima egloga è un dialogo del poeta col fratello, nelle persone di due pastori, Silvio e Monico. Silvio invidia a Monico il suo riposo; Monico risponde: perchè non prendi il mio esempio? Silvio gli narra il suo amore per la poesia profana, entratogli già da fanciullo leggendo Virgilio; narra i suoi primi tentativi, il suo lungo studio di Virgilio e d'Omero; la malia del loro canto che invincibilmente lo tiene, la sua brama di emularli, la sua volontà di riuscire o di morire.

Vanno cantando; io li seguo; e distaccarmene mai
Nè so nè posso . . . . . .
. . . . . Tenterò se la Musa
Alcuna cosa m' ispiri soave, che all'alte montagne
Ed a me piaccia, che intorno il lucido etere approvi.
Roco mormora il rio; mi ferve nell'alma la cura;
Se il fato e il tardo ingegno la splendida mèta mi toglie,
Voglio morirvi; le mie fatiche altro fine non hanno.

Monico rinnova il suo invito a provare senza timore la quiete del chiostro. Silvio risponde:

Paura non mi trattiene. Ma se le tenere orecchie
Avvezze ai dolci canti offende il silenzio inameno,
Ti meravigli? Natura diventa il lungo costume.

E Monico:

O se tu meco ancora per breve stagione potessi
Trascorrere, obliando del mondo il tumulto e il fragore,
Quanto più dolce, o fratello, udresti nel cuor della notte
Un canto di pastore, che l'altre cose pian piano
Trarriati dalla mente; nè più diresti che vano
Il canto ch'or t'ammália e t' innamora non sia.

Silvio domanda chi sia quel pastore; e Monico, con parlare involuto, gli fa intendere che è il salmista. E Silvio:

O lo conosco; di Sólima i cittadini e le mura
Sempre in bocca ha costui, nè mai di là si diparte.
Non fa che lagrimare; geme sempre e sospira.
I miei cantano Roma e Troia, e dei re le battaglie;
Quanta è d'amor la possa, e del dolore e dell' ira;
Quale spirito i flutti e i venti regga e le stelle;
E ancor del triplice regno i tre che han sortito la cura
Numi fratelli pingono, con lor figure diverse.
Il sommo Giove ha lo scettro, e mostra serena la fronte.
Sta col tridente il mezzano, moderator del profondo,
Ed ha le chiome azzurre; ma è tutto fosco il minore.
Gli siede accanto la sposa torva, e l'atro nocchiero
Della palude stigia le nere acque percorre.
Latra il tricipite cane; le tre severe sorelle
Traggono la canocchia con inflessibile norma.
La notte eterna infernale, le furie che han chiome di serpi
Essi cantano e il foro, e il tempio ed i campi e le selve.
Cantano l'armi e gli eroi, e tutta dell'ampio universo
La scena varia splende, negli alti versi dipinta.

MONICO. Il mio pastore canta l'unico Dio, che gli Dei
Vinti paventano; quello che il cielo col cenno governa;
Che l'etra liquido libra, che la mattutina rugiada
Sparge e le gelide nevi, e che sui campi assetati
Dalla tumida nube versa la pioggia bramata.
Che tuona, e il trepido aere con fiamme rapide squassa;
Che le stagioni alle stelle, e i semi alla terra comparte;
Che fa che il mare ondeggi, ed ergansi immobili i monti;
Che a noi die' il corpo e la mente, e insieme l'arti infinite,
Doppia dote ai mortali, infin dall'origine prima;
Che vita e morte creò, che al cielo ci mostra la via.
Canta quell'unico Dio; non dir che sia roco il suo canto.
Nel suono rude s'asconde dolcezza che l'alme penètra.
Fu nei campi ove nacque dirittamente lodato.
Giunse alle vostre selve; e in ogni parte si spande

Sua gloria ; i campi che il Po, che solca il Tevere e l'Arno,
Quelli che il Rodano e il Reno, che lava l'onda marina,
Tutti suonano ormai dei canti del nostro pastore.

SILVIO. Ne farò prova se il fato vorrà ; or m' è d'uopo di gire.

MONICO. Dove, di grazia ? Che fretta ? Di che sì forte ti preme ?

SILVIO. Della Musa l'amore mi punge : sul lido africano
Un giovane celeste, nato di stirpe divina,
Narra la fama, che i paschi delle sue gesta va empiendo ;
Che violento stese te, Polifemo, nell'antro ;
Che dalle selve fuori cacciò di Libia i leoni ;
Che arse gli spechi, le fiamme audace portandovi dentro.
A lui l' itale nuore, ed i fanciulli ed i vecchi,
Dall'opposto lido mirano e plaudono a gara.
Manca ancora di sacro carme quel grande ; tuttora
Aspetta l'alta virtù la sua dovuta mercede.
Con mal certa speranza su me n' ho tolto l' incarco.
Proverò le mie forze ; se mai la voce mi basti,
Sulla piccola mia zampogna trovando le note,
Voglio cantare l' eroe, ch' è degno del canto d' Orfeo.[4]

MONICO. Va salvo, e del cammino dai vari perigli ti guarda.

Ho tradotto la parte più sostanziale di questo dialogo : ha somiglianze e ha differenze notevoli col *Secretum*. Terminano, si può dire, nello stesso modo : tanto il santo che il fratello rinunciano a smuovere il Petrarca dal suo proposito ; non senza apprensione, ma pure senza disperare di lui : gli augurano tutti e due di salvarsi, che si guardi dai pericoli, che Dio l'accompagni. Ma nel *Secretum* il santo accusa e argomenta, il poeta cerca di difendersi con sue ragioni ; invece nell' Egloga non c' è che un invito affettuoso da una parte e un rifiuto dall'altra, senza altre ragioni che le inclinazioni e i gusti diversi dei due fratelli. Il motivo degli studi profani del Petrarca è spiegato in modo molto

---

[4] L'edizione critica di A. Avena (*Il « Bucolicum Carmen » e i suoi commenti inediti*, Padova, 1906), punteggia come segue :

vox forte sequetur
Orphea, promeritum modulabor harundine parva ;

dove converrebbe interpretare, come nel commento del cod. 33 Plut. 52 della Laurenziana, « *vox orphea*, idest poetica, sequetur ingenium » (ivi, p. 175). Ma il commento di Francesco Piendibeni, evidentemente trasportando la pausa alla parola precedente (*sequetur, Orphea promeritum*), interpreta come ho interpretato io (ivi, p. 253) : che mi sembra più corretto e più naturale. L'altro commentatore evidentemente è stato ingannato dalla desinenza greca di *Orphea*, da lui scambiato per un femminile. A p. 55 dello stesso volume si possono vedere, riferiti dall'Avena, altri esempi di negligenza, o d' ignoranza, o d'arbitrio di quel commentatore.

diverso : nel *Secretum* è amor di gloria, nell' Egloga è amor di poesia Si vede subito quanto ne sia avvantaggiata la sua figura agli occhi. nostri. È indicata con molta chiarezza la differenza fra la poesia classica e la biblica : quella classica è uno specchio del mondo ; quella biblica si alza sopra il mondo, e contempla unicamente il creatore. Il Petrarca non teme di lodare il diletto anche delle favole mitologiche, e le belle figure di quegli dèi ; ma si vede bene che per lui non sono se non simboli della natura. La poesia classica, egli dice, è varia e splendida, la biblica è rozza e monotona.

Si è discorso e si discorre molto di Medio Evo e di Rinascimento, e degli spiriti contrari delle due età, e delle tendenze opposte che affaticarono e divisero l'animo del Petrarca ; e, come avviene delle materie molto trattate, non mancarono le esagerazioni e le confusioni. Perciò è bene definire con precisione il senso dei documenti che si hanno. Si può dire forse che in questa egloga siano rappresentate e paragonate due diverse concezioni della vita o del mondo ? Il Petrarca qui parla unicamente di temi poetici. Ricordiamo di nuovo quelle parole nella chiusa del *Secretum* : « Senza te, Padre mio, la vita mi è inamena ; ma senza la Verità non sarebbe vita ». Non poteva fare a meno di confessare e di affermare quello che sentiva, la bellezza di quella poesia, e il potere che aveva su lui. Che l'amore del bello che è nel mondo, e della sua rappresentazione poetica, fosse per sè peccaminoso, non sentiva e non aveva letto nelle scritture. Ricordiamo le parole del Boccaccio nell'*Amorosa visione* :

Ogni cosa dello mondo sapere
Non è peccato, ma la iniquitate
Si dee lasciare, e quel ch' è ben tenere.

Fin qui abbiamo un amore del mondo puramente intellettivo ; non si tratta per il Petrarca, come non si tratta per il Boccaccio, di trasferire il fine supremo della vita in questo mondo piuttosto che nell'altro ; che si dice da molti essere stata la grande e felice novità del Rinascimento. Non dico che, pur così limitato, quell'amore del mondo fosse senza pericoli : il Petrarca riconobbe che ne aveva ; ma l' intenzione era pura, e niente contraria alla fede. Parla veramente anche, nell'egloga, di due istituti di vita diversi, della vita nel chiostro, e di quella nel mondo ; e dice che per ora non può pensare a lasciar questa per quella ; ma nessuno vorrà dire, riflettendovi, che la pietà medioevale obbligasse tutti gli uomini alla vita del chiostro. Sarebbe

bensì da lodare la severa coscienza del Petrarca, se veramente il solo amore della poesia, com'egli dice qui, lo trattenne dall'entrare nel chiostro; ossia la preoccupazione di non potere attendere con lo zelo dovuto ai doveri di quello stato, non volendo abbandonare gli studi profani; ma qui egli esagera: il mondo lo teneva con molti uncini.

Infine è da notare il sentimento con cui parla del suo poema dell'*Africa*. Nel *Secretum* lo aveva detto opera preclara, e rara ed egregia; ma non aveva saputo difendersi dall'accusa del Santo, di voler cercare con quella la gloria propria; di far cosa inutile, perchè: « non accrescerai gloria nè al tuo Scipione nè a te; quegli non può essere sollevato più in alto di quanto è già; e tu cerchi di andargli dietro, per una strada sbagliata ». Invece nell'egloga considera quel lavoro come un debito della poesia verso quel grande:

> Carmine fama sacro caret hactenus, et sua virtus
> Premia deposcit.

È un sentimento simile a quello espresso dal Foscolo nei *Sepolcri*:

> Me ad evocar gli eroi chiamin le Muse
> Del mortale pensiero animatrici.
> Siedon custodi dei sepolcri; e quando
> Il tempo con sua fredda ala vi spazza
> Fin le ruine, le Pimplèe fan lieti
> Di lor canti i deserti.

La celebrazione degli eroi ha valore per sè; è soddisfacimento d'un dovere. Non lo muove proposito di gloria da procurare a sè o al suo eroe; ma per se medesima la grandezza del soggetto; ed è grandezza profana, antica, grandezza civica, non cristiana, ma romana ed italica.

L'ascensione del Monte Ventoux. — La prima delle lettere che si hanno al fratello Gherardo è scritta a Carpi il 25 settembre 1348. È notissima per le notizie che contiene della sua vita giovanile: si paragona col fratello, e misura la strada fatta nel proprio emendamento. Per intendere meglio lo spirito e i criteri di queste riflessioni, è bene, prima di leggerle, rivedere un altro esame di coscienza fatto dal Petrarca tanti anni avanti, avendo con sè il fratello non ancora convertito, nella celebre salita al Monte Ventoux, descritta in una lettera al P. Dionigi da San Sepolcro, del 1336. Il fratello lo precedeva

di gran lunga, prendendo arditamente l'erta; egli rimaneva indietro, volendo seguire la via più agevole e piana. E, fermatosi in una valle, cominciò a incitare e a sgridare se medesimo così: [5] « Quel che t'è accaduto oggi in questa salita, sappi che suole accadere a te e a molti quando s'incamminano verso la vita beata; ma per questo gli uomini non se ne avvedono così facilmente, perchè i moti del corpo sono manifesti, quelli dell'animo sono invisibili e nascosti. La vita che chiamiamo beata è posta in alto, e stretta è la via che vi conduce. Molti colli si frappongono, e bisogna passare di virtù in virtù con animoso passo; al sommo è la fine delle fatiche e il termine verso il quale è indirizzato il nostro pellegrinaggio; ma, come dice Nasone:

Poco è voler; non ottiene, se non chi brama ne sente.

Tu certo, se non t'inganni in questa come in molte altre cose, non vuoi solamente, ma brami. Che ti trattiene? certo niente altro se non gli allettamenti del cammino più piano, e, a primo aspetto, più spedito, attraverso le terrene ed infime voluttà. Ma, quando avrai molto errato, ti converrà salire alla cima della vita beata col peso della mal differita fatica, o codardamente cadere nella valle de' tuoi peccati ».

Si consideri bene questo discorso della vita beata: se s'interpreta secondo l'uso cristiano, il cristiano sa di non potervi pervenire in questa vita, colle proprie forze; sa che è dono di Dio nell'altra vita ai meritevoli. Ma quella significata qui dal Petrarca non può essere che la vita beata di cui parlano i filosofi antichi; quella a cui si perviene, secondo Seneca, « con la conoscenza del vero, osservando nelle azioni l'ordine, la misura, il decoro, l'innocenza e la benignità del volere, con la guida costante della ragione ». [6]

Giunto sulla cima, dopo aver contemplato il grandioso paesaggio, cominciò a riflettere: « Oggi si compie il decimo anno dacchè, terminati gli studi, te ne venisti via da Bologna; ed oh, immortale Iddio, oh immutabile Sapienza, quanti e quali mutamenti nel tuo modo di vivere sono sopravvenuti in questo frattempo! Tralascio cose infinite; poichè non mi sento ancora in porto, da poter ricordare con mente

---

[5] Traduco di mio i passi che mi occorrono delle lettere, perchè la traduzione del Fracassetti è certamente accuratissima, ma troppo studiata e agghindata, e non corrisponde al nostro gusto.

[6] Senecae, *Epistulae morales*, libro XIV, 4.

tranquilla le procelle passate. Verrà forse tempo in cui farò un'ordinata rassegna di tutta la mia vita passata; e vi premetterò quelle parole di Agostino: 'Voglio ricordare le trascorse turpitudini mie, e le corruzioni carnali dell'anima mia, non perchè io le ami, ma per amor di te, mio Dio'. Per ora mi resta ancor molto cammino da fare. Quello che amavo non amo più; no, ho detto bugia; amo, ma più temperatamente; ancora bugia; amo, ma con più ritegno e dolore: finalmente ho detto il vero. È così: amo, ma amo cosa che vorrei non amare, che desidero di odiare; amo tuttavia, ma nolente e per forza e mesto e piangente. E fo triste esperienza in me medesimo di quello ch'è detto in quel famosissimo verso:

Odierò potendo; se non, amerò contro voglia.

Non è ancora scorso il terzo anno, dacchè quella volontà perversa ed iniqua che mi aveva in sua balìa, e regnava sola senza contrasto nell'anima mia, cominciò a incontrarne un'altra ribelle e contraria; e che fra loro si è impegnata una laboriosissima e tuttora dubbia battaglia per avere il dominio nel campo de' miei pensieri. E poi mi rivolgevo all'avvenire, e domandavo a me stesso: 'Se ancora per altri due lustri tu potessi prolungare questa tua labile vita, progredendo sempre nella virtù, in ragione del tempo, tanto quanto in questi due anni, dopo l'entrata in campo di questa volontà nuova contro la vecchia, ti sei scostato dalla pervicacia d'una volta; non potresti tu allora, se non con sicurezza almeno con buona speranza, nel tuo quarantesimo anno d'età andare incontro alla morte, avendo in non cale quel residuo d'una vita volgente alla vecchiaia?'».

Questo è il tratto più importante della lettera, per quello che riguarda la storia interiore del Petrarca. A che cosa allude? All'amore di Laura, o generalmente alle passioni della gioventù? Credo a queste e a quello; e che il commento a queste righe si trovi nella lettera a Gherardo che stiamo per leggere. Comunque, in questo passo non si può vedere alcun proposito di conversione alla vita devota ed ascetica secondo l'esempio di Sant'Agostino. Si contentava di progredire verso la virtù come aveva cominciato, frenando e vincendo gradualmente con sforzi assidui le frivolezze e l'ardore giovanile. Aveva il fastidio del peccato; ma non dà segno che sentisse quel soffio vivo dell'amore di Dio, senza il quale non si presenta nemmeno il pensiero di una conversione in quel senso.

Dopo avere di nuovo contemplato il paesaggio, apre a caso le

Confessioni di Sant'Agostino che aveva con sè, pensando di leggere il primo passo che gli fosse capitato. Suo fratello stava tutt'orecchi per ascoltare. « Chiamo in testimonio Iddio, e quel mio fratello che era là presente, che là dove io prima gittai gli occhi stava scritto così: ' Vanno gli uomini ad ammirare le alte cime dei monti e i grandi flutti del mare e le ampie cascate dei fiumi e l' immensità dell'oceano e il corso delle stelle, e trascurano se stessi '. Stupii, lo confesso; e pregato mio fratello, il quale voleva ch' io proseguissi, di non importunarmi, chiusi il libro, adirandomi contro me stesso, perchè mi ostinavo a mirare le cose della terra, mentre già da tempo avrei dovuto apprendere dagli stessi filosofi pagani, nulla esservi di ammirabile fuorchè l'anima, alla quale niente riesce troppo grande, quando essa è grande ». Qui il poeta si ricordò dei casi consimili di Sant'Agostino e di Sant'Antonio: l'uno aveva letto in San Paolo: « non nelle gozzoviglie e nei letti e nelle sozzure, non nelle contese e nelle gare, ma vestitevi il Signore Gesù Cristo, e non provvedete alla carne per le vostre concupiscenze »; l'altro aveva letto: « se vuoi essere perfetto va' e vendi tutto il tuo e dallo ai poveri, e vieni e seguimi, e avrai un tesoro nei cieli ». « E come Antonio, udito ciò, non cercò altro, e come Agostino, letto questo, non andò più oltre; così anch' io terminai tutta la mia lettura nelle poche parole riferite di sopra; e mi misi a riflettere in silenzio com' è poco il discernimento dei mortali, i quali, trascurando la più nobile parte di sè, si disperdono in tante occupazioni, e si pascono di vani spettacoli, cercando fuori di sè quello che si potrebbe trovare dentro; e dall'altra parte consideravo con meraviglia la nobiltà dell'animo nostro, quale sarebbe stata, se, per volontà sua degenerando, non si fosse allontanato dall'ordine dell'origine sua prima, e non avesse convertito in vergogna sua i doni ond'era stato onorato da Dio ».

Si consideri la diversità dei consigli trovati da quei santi e dal Petrarca: quelli trovarono severi precetti di rinuncia e di dedizione al Signore; questi un invito allo studio di sè. Si consideri anche la giusta riflessione del Petrarca, che quel consiglio occorsogli in Sant'Agostino, lo aveva già trovato nei filosofi pagani: infatti se lo ridice con parole di Seneca: *nichil praeter animum esse mirabile, cui magno nichil magnum*; parole tolte dalle lettere a Lucilio.[7] Dunque apre Sant'Agostino, e ritrova Seneca; non si rivolge a Dio, ma alla considerazione dell'animo umano, e della nobiltà originaria di questo. Tornano di

[7] Senecae *Epistulae morales*, I, 8. Testo non indicato nelle accuratissime note dell'edizione nazionale.

nuovo in mente le parole delle ultime righe del *Secretum*, dove dice che sopra ogni cosa gli stava a cuore la verità; e voleva dire la chiara conoscenza di se stesso. Era portato a questa troppo più che alla santificazione.

A notte fatta tornano, col lume della luna, al piccolo albergo d'onde erano partiti avanti giorno. « Mentre i servi stanno preparando la cena, io mi sono ritirato solo in una stanza appartata per scriverti in fretta e lì per lì queste cose; per tema che, se avessi indugiato, col mutar dei luoghi si mutasse anche la disposizione dell'animo, e mi si raffreddasse la volontà di scriverti. Vedi dunque, amantissimo padre, quanto io desidero che niente di me resti occulto a' tuoi occhi; quando con tanta diligenza non solo t' informo della mia vita tutta, ma dei singoli miei pensieri; e tu prega, di grazia, che questi, da sì lungo tempo errabondi ed instabili, si fermino una buona volta, e dopo tanta inutile agitazione, si convertano all'unico bene vero, certo e stabile ».

La confessione contenuta in queste ultime righe è importante: temeva che, lasciando passare un po' di tempo, il suo sentimento si mutasse, e gli passasse la voglia di scrivere quelle sue impressioni: tanto queste erano state lontane dall'avere quella profondità che da molti si è creduto, quale sarebbe occorsa per poter essere principio di una vera conversione. E ciò nondimeno le trovava meritevoli di essere raccontate a quello che gli aveva fatto un po' da padre spirituale, pur confessandole così transitorie; invece di lavorare nel raccoglimento e nel silenzio a fermarle, ad approfondirle, a trarne profitto per il suo effettivo miglioramento. Questa facilità è pur quella che lo fece lirico così copioso, annotatore così delicato dei moti più fuggevoli dell'animo suo. Ci ritorna sempre innanzi l'amico, com'egli diceva, della verità ossia della conoscenza più che dell'opera.

Le lettere al fratello. — La lettera che ho esaminata è scritta col proposito di descrivere una vicenda dell'animo suo, e non richiede, per essere ben compresa, che un'attenzione vigile. Le lettere al fratello qualche volta richiedono maggiori cautele; perchè un esempio tanto diverso di una persona così prossima, ed anche animata dallo zelo dell'apostolato, e non trattenuta da quella riverenza e da quei riguardi che avevano per lui gli amici, lo impacciava di più, e lo obbligava ad una scherma più guardinga. Bisogna ricordare quello che dice nella lettera al suo Socrate che fa da prefazione a tutte le *Familiari* (I, 1): « Prima cura dello scrivente dev'essere di considerare qual è la persona a cui scrive; poichè così vedrà nello stesso tempo che cosa e come

deve scrivere, e tutto il resto. In altro modo convien parlare ad un forte, e ad un vile; in altro modo a un giovine inesperto, e ad un vecchio navigato; in altro modo ad uno che sente di avere il vento in poppa, e ad uno avvilito dalla sventura; in altro modo a un letterato di chiaro ingegno, e ad uno incapace di seguirti se gli fai un discorso un po' elevato. Infinite sono le varietà degli uomini, e non più si somigliano nell'animo che nell'aspetto; e come non uno stesso cibo piace in ogni tempo, nonchè a diverse persone, ma ad una stessa; così il medesimo animo non deve essere nutrito sempre ad un modo. Sicchè la fatica è doppia; pensare chi sia colui a cui si vuole scrivere, e quale sarà il suo umore, quando leggerà quello che stai per scrivere ». Di queste cose si preoccupò evidentemente più d'una volta scrivendo al fratello.

La prima che noi abbiamo di queste lettere è scritta, dice in principio, non tanto per giovare al fratello quanto a sè: « se mai, accostato al sacro ardore di quello,[8] il petto suo intorpidito e agghiacciato per annosa incuria, si riscaldasse ». Dopo un preambolo un po' troppo carico di retorici fiori e di classica erudizione, comincia a ricordare al fratello le giovanili follìe di entrambi, la cura minuziosa dei capelli, delle vesti, delle calzature; i loro amori, le poesie dedicate alle loro donne, la morte di queste, ordinata provvidamente da Dio per toglierli dal peccato. Questi travagli sono paragonati con la presente quiete di Gherardo, con lo stesso criterio col quale nei primi capitoli del *De vita solitaria* è paragonato lo stato del solitario con quello dell'occupato: la vita del chiostro è lodata più per i suoi vantaggi rispetto al benessere della persona, che per la spirituale perfezione. A quali torture si sottoponevano per comparire, e per ossequio alla moda! Ripensando a quelle, Gherardo ha di che compiacersi non poco del suo presente costume: « la scarpa larga non è legame ma difesa del piede; la chioma è tagliata corta, e la siepe dei capelli non dà noia nè alle orecchie nè agli occhi; la tonaca è semplice, facile ad aversi e ad essere custodita, e, non più faticosa a levarsi che a mettersi, difende l'anima dalla pazzia non meno che il corpo dal freddo ».

E « che paragone c'è fra quelle canzoni piene di false e oscene lodi di donnicciuole, con vergognosa ed aperta confessione di libidine, che paragone fra quelle e le divine lodi e le sacre veglie, nelle quali, collocati con mirabile ordine su per le mura e i baluardi della città

[8] L'edizione nazionale ha « sacro ardori tuo *ad motum* ». Mi sembra evidente che si debba leggere *admotum*.

di Dio, voi, sentinelle di Cristo, fate diligentissima guardia contro le insidie dell'antico avversario ? ». Le devote vigilie sono lodate, come ognuno vede, con artificiosa pompa di linguaggio, ma le semplici e pratiche osservazioni sulla comodità dell'acconciatura e del vestire hanno un' impronta più schietta.

Quanto a sè, il Petrarca confessa che l'antica servitù del peccato « ancora lo tiene avvinto nelle solite catene, e già apparecchia il coltello da piantargli nel fianco, e il laccio da mettergli al collo ; come avrebbe fatto già da tempo, se quella destra che aveva liberato il fratello non avesse difeso lui dalla morte spirituale ». Così dice in principio, con un poco di esagerazione. Ma poi alleggerisce di molto la sua confessione : « Te dalle tenebre fonde di quegli errori trasse fuori la repentina mutazione della destra dell' Eccelso ; io mi vengo sollevando a poco a poco con molte fatiche : forse [così vuole Iddio], perchè si veda come quel bene non si ottiene coll'aiuto delle lettere nè coll'opera dell' ingegno, ma è tutto dono di Lui ; il quale forse porgerà la mano anche a me, quando io confessi ingenuamente la mia impotenza. Se non mi persuaderà la ragione, mi costringerà la vecchiaia, la quale già sento che di giorno in giorno si avvicina, e già cavalca alle mie porte ». E, dopo aver parlato della morte delle donne amate, aggiunge : « Perchè mai, dopo che furono spezzati parimente i nostri lacci, non ne seguì parimente per entrambi ' l'aiuto nostro nel nome di Dio ' ? Perchè questo salmo davidico, che avevamo cominciato con tanto accordo, terminammo poi con voci così dissonanti ? Nessuna volontà di Dio è senza causa ; poichè tutte le altre dipendono da quella, ed essa è la fonte di tutte le cause. Mio fratello cantò con l'animo debitamente eretto al cielo ; io pensando alla terra, e curvato in basso ; e forse non riconobbi la destra liberatrice ; forse sperai delle mie proprie forze ; o questo od altro fu causa che, rotto il laccio, io non sia ancora libero. Tu avrai compassione, o Signore, affinchè io diventi degno di maggiore misericordia ; poichè senza la gratuita misericordia tua l'umana miseria non può in nessun modo farsi meritevole di misericordia ».

In questi due passi campeggia la nozione della Grazia, la quale si vide avere una parte alquanto esigua nel *Secretum*. Ma quella nozione è accompagnata da ragionamenti alquanto imbrogliati, e tali da porgere indizio, proprio con i loro erramenti, delle disposizioni vere del Petrarca. Dice prima che la faticosa lentezza del suo emendamento dimostra come non sia cosa da ottenere coll'aiuto delle lettere e coll'opera dell' ingegno, ma tutta dono di Dio (*nullum hic adminiculum*

literarum, nullum opus ingeni, sed totum Dei donum esse). Ora la facoltà del meritare e del peccare non è dell' intelligenza ma della volontà, e la Grazia di Dio supplisce all' insufficienza di questa, non dell' ingegno o del sapere. Ma il Petrarca cercò sempre nobilmente nello studio dei classici aiuti e stimoli alla virtù : quelle parole tradiscono o confermano l'origine prevalentemente filosofica e antica della sua educazione morale. È anche notevole che qui stesso, dopo aver espresso il desiderio e la speranza che un giorno Dio lo aiuti, torna subito a contare sui mezzi puramente naturali, dicendo che se non lo persuaderà la ragione lo costringerà la vecchiaia. Tanto poco veramente gli era familiare questo pensiero della Grazia.

Nell'altro passo dice che « nessuna volontà di Dio è senza causa », senza temere di contraddirsi poche righe dopo, dove dice correttamente che senza la *gratuita* (ossia priva di causa) misericordia di Dio, l'umana miseria non può divenire meritevole di misericordia. Quel ragionamento è evidentemente contradittorio : la fonte di tutte le cause non può essere causata. Ma il Petrarca vedeva giusto in se medesimo : egli si era opposto a quella Grazia, rivolgendo, come dice subito dopo, i suoi pensieri alla terra, e soprattutto contando, per antica consuetudine, unicamente nelle proprie forze ; questa pertinace inclinazione si vide nel *Secretum*, si rivide nella lettera al padre Dionigi di San Sepolcro, si vide anche testè in questa lettera.

Dopo vengono alcune pagine abbastanza singolari, se si considera l'assunto iniziale. Continua a parlare della giovinezza di entrambi, della propria vita passata e presente ; ma non del male fatto, bensì di quello ricevuto : della malvagità dei servi, dell' infedeltà degli amministratori, dei pericoli corsi per terra e per mare. Ricorda anche la mala sorte toccata alle persone che avevano spogliato lui e il fratello, e aggiunge che non è piccola consolazione dell' ingiuria la vendetta, soprattutto quando avviene per opera di Dio : « *nec parvum iniurie solamen ultio, Deo presertim auctore contingens* ». Egli sapeva bene che queste collere e rancori avevano poco che vedere con l'esame di coscienza e con le riflessioni pie ; perciò ne trattò a parte e dopo ; ma si comprende male questa intrusione, se veramente l' impulso primo ed intimo allo scrivere fosse stato quello che si lesse, di riscaldare il suo petto di fervore devoto, e non più semplicemente d' intrattenersi col fratello, discorrendogli, com'era naturale, di sè e di lui : sentì il bisogno di dare alla lettera quel colorito devoto, per adattarsi al sentire del fratello.

L'ultima parte della lettera è esortatoria al fratello ; somiglia

molto, nel tono, al trattato *De ocio religiosorum*; riprende qualche notevole pensiero dell'altro trattato *De vita solitaria*; non credo opportuno fermarmici ora, dovendo trattare di queste opere in un altro saggio. Ma merita considerazione la chiusa della lettera: « tu sei fuggito lontano per vivere in solitudine e non sentir più i mali del mondo; che io, misero, sento, e ne sono assediato, e me li vedo intorno, e ne tremo. E non perciò mi risolvo a fuggire, mentre ancora l'uscita di Babilonia mi sta aperta. Non volere tuttavia disperare di me, te ne scongiuro: prega piuttosto perchè una buona volta io riesca ad alzarmi. Grande è, lo confesso, il peso del mio peccato; ma ha dei limiti, ed infinita è la clemenza di Colui, del quale aspetto l'aiuto. Queste cose, fratello carissimo, ti scrissi, con stile non mio proprio, ma pellegrino e quasi da monaco, avendo te nel pensiero piuttosto che me stesso. Leggerai quando potrai con tuo comodo; e se non ne avrai nessun giovamento per la tua perfezione, sappi che almeno ho giovato a me stesso, scrivendo; poichè meditando i miei pericoli, fieramente ho invidiato la felicità del tuo stato ».

Il Cochin,[9] ricordando questo passo, confessa di non vedere perchè il Petrarca dicesse monastico lo stile di questa lettera, nè in che differisca da quello di molti altri scritti suoi dello stesso tempo. Dopo le mie osservazioni precedenti il significato di queste parole è evidente; e le mie osservazioni ne ricevono una importante conferma. Il Petrarca non allude alla forma letteraria, ma alla maniera di sentire rappresentata nella lettera: tutti quei pensieri di pietà, soprattutto quelli dell'esortazione al fratello, non erano propriamente suoi, ma quali li immaginava nel fratello. A questo poi si riduceva il giovamento sperato a se stesso secondo le parole del principio della lettera; invece di riscaldare sè coll'ardore del fratello, non aveva fatto altro che ravvivare in sè un sentimento, utile in verità, d' invidia per quella quiete, per quella sicurezza.

D'altra parte non disperava di sè: il suo peccato era grande, ma non infinito. Tale era il sentimento che aveva di sè: peccatore, ma non troppo. L' indirizzo totale della sua vita gli sembrava non cattivo; nè possiamo dargli torto. La sua disposizione era quella d'un onesto credente laico; lontano realmente dal volersi vincolare, per una sognata perfezione, alle leggi d'una regola ascetica, che lo avrebbe escluso da troppe cose ammirate e care.

La lettera scritta al fratello due mesi dopo questa o poco più è

---

[9] H. Cochin, *Le frère de Pétrarque*, Paris, 1903, p. 106.

di accompagnamento e di commento alla prima egloga, e non aggiunge nulla di notevole. Invece è importantissima la terza, di parecchi anni posteriore, scritta l' 11 giugno, pare, del 1352. Risponde ad una lettera del fratello piena di zelo apostolico. « La ricevetti ier sera », dice, « con grande gioia ; ma nel leggerla, ti confesso, ne ho sentito in me gli effetti più opposti ; da una parte mi sentivo infiammare di generoso ardore, dall'altra agghiacciare dalla paura. Tu hai saputo, mi sembra, con tanta forza destare in me il desiderio pungente d'uno stato migliore, e rimproverarmi la mia abiezione presente, da obbligarmi a vedere più chiaro del sole a che punto mi trovo, e la sorte che mi aspetta, e quanto sono lontano da quella nostra patria celeste, alla quale, se già l'oscuro e fangoso carcere dove siamo non ci fa immemori di noi, sempre sono in questo esilio rivolti i nostri sospiri. Che debbo dirti ? Mi congratulo con me e con te : con te, che senti in questo modo ; con me, che ho un tale fratello. Di una sola cosa, fra questa doppia allegrezza, debbo dolermi, e piangere, e lamentarmi : che abbiamo avuto gli stessi genitori, ma non siamo nati sotto la medesima stella. Troppo siamo dissimili, fratello ; troppo disuguali un solo ventre ci ha dati alla luce ; affinchè si veda come tutto quello che noi siamo è dono non dei nostri parenti, ma dell' Eterno Padre. Che cosa ha fornito il nostro padre, se non il vil seme ? Che cosa la madre, se non il turpe ricettacolo ? Dio ci diede l'anima, Dio la vita, Dio l' intelletto, Dio il desiderio del bene, Dio il libero arbitrio ; tutto ciò che ha di santo, di religioso, di pio, di eccellente l'umana natura, tutto ci viene da Lui ».

Si vede subito, sotto le pie proteste, la volontà di resistere : dove tu mi vuoi condurre, io non posso venire ; siamo troppo diversi. Si noti come riconosce da Dio tutte le facoltà e le disposizioni inerenti all'anima dall'origine, le sue facoltà naturali, e non gli passa per la mente di chiedergli quell'una cosa, che il suo Sant'Agostino doveva insegnargli a desiderare e a cercare, la Grazia. Altrove lo abbiamo veduto confessare una colpa o un difetto della volontà ; qui mostra di pensare che tutto l' indirizzo della sua vita sia l'effetto d'una disposizione divina o necessità naturale, immutabile. Segue una digressione un po' sconnessa, di cui non si vede facilmente l' intento.

« Quale altra cosa è più certa che quella sentenza, che tu appoggi sull'autorità di Agostino, essere fra loro discordi le inclinazioni e gli affetti degli uomini ? Nel che sòffri, ti prego, che io divaghi un poco liberamente, e dica qualche cosa di mio prima di venire ad Agostino ; il che sarà a me dilettevole, e a te forse non molesto ». E comincia

con una classificazione delle umane inclinazioni in tre gruppi: alcuni cercano il piacere; altri si danno alla vita attiva, per procurarsi onori, ricchezze, potenza; altri alla vita contemplativa. Dopo avere riconosciuto che vera sapienza è una sola, la teologia dirittamente intesa, e non degenerata in dialettica, com'era a' tempi suoi, passa a trattare di quella che volgarmente è chiamata sapienza, e che meglio sarebbe detta scienza. Fa un elenco delle scienze, e finalmente si ferma su quella che attende alla cura degli animi. « Di questi che si propongono la cura degli animi, alcuni si occupano dell'uomo singolo, altri della famiglia, altri dello Stato: il primo è compito dell'etica, il secondo dell'economia, il terzo della politica. E per tutti questi sentieri del lungo cammino [ossia della vita contemplativa], si trovano alcuni che vanno scopertamente, altri che vanno di nascosto, quasi temendo i luoghi aperti e dilettandosi di quelli ombrosi e chiusi: questi non sopportano di essere profanati, e per soverchia dimestichezza disprezzati, ma vogliono essere veduti da pochi, e studiosamente cercati. Son questi i poeti; genere raro nell'età nostra: e anch'essi non si propongono tutti lo stesso fine, nè vanno per la stessa via; sì che non senza giustizia si è avuta sempre in gran pregio quella poesia virile e grande; ma quest'altra più bassa e di stile più molle ha nota d' infamia presso i giudici più severi ».

Questa classificazione delle arti e delle scienze manca di conclusione; ma ricorda quella del Boccaccio nel XV *De genealogiis deorum*; e mi sembra fatta con lo stesso scopo, di difendere il buon diritto e l'utilità degli altri studi, pure riconoscendo il primato della teologia; e insieme di assegnare alla poesia il posto che le spetta. Anch'egli vuole nobilitarla mediante la nota dottrina dei sensi riposti e dell'allegoria; dottrina ch'egli aveva già esposta nella lettera precedente, di accompagnamento alla prima egloga. Senonchè, amante com'era della verità, non poteva nascondersi che molta della sua poesia non entrava in quest'ordine, e la riconosce francamente inferiore.

Dopo aver notato la diversità delle tendenze negli uomini, menziona le disparità delle opinioni dei filosofi, e infine l'estrema mutabilità di ciascun uomo. « Chi di noi, di grazia, vuole le stesse cose da giovane e da vecchio? Dico meno: chi di noi vuole le stesse cose l'estate e l' inverno? Non ho ancora detto tutto il mio pensiero: chi di noi vuole oggi quello che voleva ieri, la sera quello che voleva il mattino? Partisci il giorno in ore, l'ora in minuti; troverai in ciascun uomo essere più numerosi i voleri dei minuti ». Di qui ritorna alla sentenza di Sant'Agostino, essere in ciascun uomo nello stesso istante e verso

lo stesso oggetto diversi e contrastanti voleri. E fa di questa proposizione un'applicazione paradossale e sofistica, osservando che tutti vogliono vivere e nessuno vorrebbe morire; che è come un voler camminare e star fermi nello stesso tempo; poichè la vita non è altro che un cammino verso la morte;[10] così si apre la via a parlare della infelicità, della brevità della vita, e della necessità di pensare alla salvezza dell'anima. L'ultimo paragrafo della lettera tratta delle norme ch'egli ha preso ad osservare per questo scopo; delle quali parleremo dopo.

Qui mette conto di domandarsi a che cosa mirino quelle considerazioni intorno alla disparità delle opinioni dei filosofi, intorno all'estrema mutabilità di ciascun uomo. Con la conclusione della lettera non sembrano avere alcun rapporto. Io credo che bisogna cercar lume nelle parole che aprono e in quelle che chiudono tutta la digressione. Dice in principio, come si vide, che voleva divagare alquanto, e dire qualcosa di suo: *de meo aliquid loqui.* Alla fine della divagazione, dopo aver lodato il fratello della dottrina e dell'arte con la quale aveva saputo connettere tanta copia di sentenze dei Padri, lo rimprovera di non aver voluto introdurci nulla di suo; ispirato com'era dallo Spirito Santo, non poteva se non dir cose utili a lui e agli altri: *posse etiam te de tuo aliquid dicere, imo vero permulta et tibi et aliis profutura.*[11] Se si sta bene attenti, qui, se non m' inganno, v' è, dissimulato, un leggero movimento di insofferenza, per quell'aria greve di monastero, che si diffondeva dalla lettera del fratello; d' insofferenza della regola. Si ricordino le parole dell'egloga: le tenere orecchie

avvezze ai dolci canti, offende il silenzio inameno

---

[10] « Vulgata dementia et [*così nell'ediz. naz.; credo debba leggersi* ' *est* '] ambulare velle nos semper, nunquam pervenire; quod nichil est aliud quam ire velle simul et consistere; id est enim velle vivere nolle mori ». Anche questa è una reminiscenza di Seneca, *Epist. morales,* IV, 1: « tam stultum esse, qui mortem timeat. quam qui senectutem. Nam quemadmodum senectus adolescentiam sequitur, ita mors senectutem: *vivere noluit qui mori non vult.* Vita enim cum exceptione mortis data est, *ad hanc itur*: quam ideo timere dementis est, quia certa expectantur, dubia metuuntur ».

[11] Contro l'abuso delle citazioni, e intorno alla convenienza che l'uomo provetto parli di suo, vedi Seneca, *Epist. mor.*, IV, 4. In un punto vi si leggono quasi le parole del Petrarca: « ' Hoc Zenon dixit ': tu quid? ' Hoc Cleanthes ': tu quid? quousque sub alio moveris? impera et dic, quod memoriae tradatur, *aliquid et de tuo profer*».

del chiostro; i salmi di Davide trattano sempre gli stessi temi:

di Sólima i cittadini e le mura
Sempre in bocca ha costui, nè mai si muove di là;
Non fa che lagrimare, sempre geme e sospira.

Il fratello gli aveva parlato di vita devota; e lui Francesco lo trascina a considerare la vita così varia del mondo, le diverse ed innumerevoli arti e scienze profane; il fratello aveva infarcito la lettera di citazioni concordi di Padri; e Francesco gli ricorda le sentenze diverse e repugnanti dei filosofi; [12] il fratello era proceduto interamente per citazioni, e non aveva messo una parola di suo; Francesco lo conduce finalmente a considerare direttamente l' intimo della coscienza di ciascun uomo, ossia della propria coscienza: la volontà d'ogni uomo si muta d'età in età, di stagione in stagione, di giorno in giorno, d'ora in ora, di minuto in minuto. Siamo ricondotti a quella confessione che abbiamo veduto implicita alla fine del racconto dell'ascensione al Monte Ventoux; e insieme a quel bisogno estremo di sincerità verso se stesso, che lo obbligava a tener conto di tutti i suoi stati d'animo, pur così mutevoli, che gli vietava di obbligarsi ad una regola. Disposizione pericolosa, se in lui non fosse stata accompagnata da un bisogno costante d'elevazione; quella e questo sono alla radice di tutta l'opera del Petrarca; e bisogna tener presenti l'una e l'altro per intendere quest'opera.

Pur in mezzo alle ultime riflessioni sulla necessità di pensare alla salute dell'anima, aveva ripetuto la confessione della propria deliberata, sebben temperata, mondanità: aveva detto di non volersi trattenere su quell'argomento, perchè era stato trattato già dal fratello in modo perfetto, e perchè «nella bocca del peccatore il ragionamento devoto ha poca autorità». L'ultimo paragrafo della lettera comincia con parole di rassicurazione: «In fine, poichè l'amor fraterno che tu mi porti ti fa stare in sì gran pensiero intorno alla mia sorte; e non a torto, vedendomi circondato dal fremito di tante procelle; affinchè tu, riguardo a me, stia, non dico tranquillo, ma con buona speranza, sappi che non mi sono dimenticato dei consigli che tu mi

---

[12] Anche questa diversità era stata notata da Seneca, nella lettera citata di sopra (IV, 4): «isti, qui numquam suae tutelae fiunt, primum in ea re secuntur priores, in qua nemo non a priore descivit».

desti negli ultimi istanti che ci vedemmo.[13] Non oserei di asserire di essermi già messo al sicuro in porto : ho fatto quello che fanno i naviganti, quando sono colti dalla tempesta in alto mare : mi sono procurato un riparo contro i venti e i flutti dietro un' isola ; e me ne sto quivi appiattato, finchè mi si mostri un porto più sicuro ». In che cosa consistesse quel riparo è cosa nota : aveva preso a confessarsi frequentemente ; recitava le lodi a Cristo diurne e notturne ; si asteneva dal consorzio della donna, nonostante le tentazioni fortissime che ancora sentiva. Termina la lettera raccomandandosi alle preghiere del fratello.

Io non credo che l'adozione di queste pratiche devote fosse nell' intenzione sua un esercizio di preparazione per procedere oltre poi nel cammino della perfezione ; ma bensì una disposizione per salvar l'anima, senza rinunciare al mondo ; nè mancava di fiducia che gli bastasse. Il contesto che ho riferito non fa pensare ad altro che a questo ; e così dovette intenderla il fratello ; e nelle lettere successive non sembra che tornasse ad insistere più per fargli mutar vita.

La prima lettera che segue del Petrarca a Gherardo, seconda del libro decimosesto, è quella assai bella, dove racconta la condotta eroica del fratello nella peste che desertò il suo convento ; preziosa per la biografia del fratello, non dice nulla di sè.

La prima del decimosettimo è di ringraziamento per un trattatello devoto composto ed inviatogli dal fratello. È tutta intessuta di citazioni sacre e profane, per dimostrare che la vera filosofia è il culto di Cristo, che la vera ed eterna legge è la legge di Cristo ; e forse le citazioni di Platone e di Tullio non sono senza un' intenzione di dimostrare il buon uso che si può fare degli studi profani. Dice infatti nel principio che, « sebbene nelle lettere non è la salute, in esse è e fu già per molti la via alla salute ».

La quinta del decimottavo è di accompagnamento ad una copia delle *Confessioni* di Sant'Agostino. Datata di Milano, non può essere anteriore al 1353. Di questa merita di essere riferito il principio, perchè dimostra come il suo maggiore studio era sempre quello delle lettere ; come non se ne faceva il minimo scrupolo ; come ne discorreva liberamente, e non senza vanto al fratello, sicuro ormai di non riceverne

---

[13] Il Cochin, op. cit., p. 58, vorrebbe che queste parole si riferissero al distacco avvenuto, dieci anni prima, quando Gherardo era partito per il convento. A me sembra poco probabile che ancor prima di vestire l'abito, già si assumesse di ammonire il fratello maggiore. Il Petrarca aveva visitato Gherardo nel 347.

alcun rimprovero, anzi tacita ammirazione e lode; nè gli parlava solo della sua passione per le lettere, ma anche della brama più superba e meno cristiana di emergere dalla folla. « Ti mando con questa lettera il promesso libro delle *Confessioni* di Agostino, che tu forse speri correttissimo perchè fu mio; ti so infatti persuaso che io sia qualcosa più del volgo. Non credere, fratello mio; non volerti ingannare da te stesso, e non ti lasciar ingannare dagli altri.... Sono tuttora uno dei molti, per quanto mi adoperi continuamente con tutte le mie forze per diventare uno dei pochi. Se questo otterrò, sarà buona cosa, e felici saranno state le mie fatiche; altrimenti, sarò stato da più della volgare schiera, almeno per i miei sforzi, e per il volere. E quando, mi dirai, ti prometti di ottenere ciò, se non l' hai ancora ottenuto, posto che ormai tutto quello che era in germe nell'esser tuo si è senza dubbio sviluppato? Caro fratello, non c' è età che non sia atta alla ricerca della sapienza e della virtù. In qualunque tempo abbia ad essere, non potrà essere troppo tardi, purchè sia ». È uno stile molto lontano da quello delle due lettere che abbiamo esaminato prima. Si vede che il fratello si era persuaso a lasciarlo andare per la sua via, e a non pretendere da lui altra perfezione che quella compatibile con la vita nel mondo.

L'ultima lettera che abbiamo di lui al fratello è del 1372; è nelle senili, la sesta del quattordicesimo libro (nell'edizione di Basilea): la più bella, anche forse la più pia; e nondimeno non meno delle altre ornata di sapienza classica, non più delle altre lontana dagli studi, dagli affetti di tutta la sua vita. « Questi ultimi tre anni sono sempre stato malato; sia per l'età o sia per i miei peccati; o sia, come io credo, per l'una e per l'altra cosa.... Siamo tutti e due vecchi, siamo stati sempre sani, sì da far invidia agli altri; è tempo di gustare la nostra parte della umana miseria, anzi non della miseria ma della natura umana: sebbene tu, per quanto ho sentito, resistevi sufficientemente all'età; ma anch' io resistevo allora; e tu sai che, come io sono alquanto innanzi a te negli anni, così tu mi sei sempre stato alquanto innanzi nelle forze; apparecchiati dunque, e fa' conto che non per molto ancora ti salverai dagli incomodi della vecchiaia, se già non ti aiuterà la desiderata, per quanto temuta morte. Più volte in questi anni e i medici, a cui nulla credo, e gli amici, a cui tutto, hanno disperato di me e della mia vita. Il che non mi fa nè caldo nè freddo; che importa a che punto io mi debba fermare del faticoso cammino? A chi è stanco, piace di riposare, dovunque capiti. Dunque, o sano o malato, o ch' io viva o ch' io muoia, sia fatta la volontà di Dio, sia

benedetto il nome di Dio. Del resto sono in grande opinione e favore presso gli uomini, non solo del volgo, ma principi; così fossi anche presso il re dei re Gesù Cristo. Per tacere dell' imperatore, e dei re, anche il Papa presente mi desidera; e il suo predecessore mi aspettò fino alla sua morte; e più volte mi chiamò, anzi propriamente mi pregò, con lettere piene di riguardo; ed io lietamente m' incamminavo per andarci; tanto più che l' invito mi veniva da luogo santo e venerabile. Ma un male simile a morte, che già mi era entrato addosso senza che io me n'avvedessi, mi fermò a mezza strada. Se mi domandi lo scopo di questa chiamata, non saprei che dirti; e me ne meraviglio. Poichè non sono mai stato adatto alla dimestichezza dei signori; e se mai lo fossi stato, ho cessato di esserlo, e certamente non lo sono più. Inoltre l'età e la salute mia, come hai sentito, non sopportano più d'andar così ramingando. Quando penso che non sono molti anni, — che cosa non muta il tempo — ne ero così vago, come tu sai, da non potermene saziare! Finalmente, dopo molto considerare e riflettere, mi sono convinto che mi conviene abbandonare tutte queste grandezze da tutti gli uomini desiderate, e ridurmi a vita modesta e solitaria. Pertanto, per non allontanarmi troppo dalla chiesa, in questi colli Euganei, che non distano più di dieci miglia da Padova, mi sono costruito una casa piccola, ma gradevole e decorosa, con oliveti e vigne, più che bastevoli a brigata non grande, e di abitudini modeste. Qui me la passo, sebben malato di corpo, coll'animo tranquillo, senza trambusto, senza viaggi, senza affanni, leggendo sempre e scrivendo, lodando Iddio e ringraziandolo dei miei beni e dei miei mali, che, se non m' inganno, non mi sono mandati in punizione, ma per esercizio. Inoltre prego Cristo che mi faccia morir bene, che mi compatisca e mi perdoni, anzi dimentichi i miei falli giovanili; e nessuna parola più dolce mi suona sulle labbra, che quel Cantico: non ricordare i miei falli giovanili, e le mie ignoranze. Non mi manca altro che te, o mio carissimo fratello; e spesso tacitamente dico fra me: o se ci fosse in questi colli qualche convento di Certosini, che qui starebbe benissimo; dove quel mio caro terminasse il servizio ben noto a Cristo, e già per più di trent'anni fedelissimamente prestato; allora avrei finalmente tutte le consolazioni che posso desiderare in terra. Poichè tutti gli altri cari nostri sono qui con me, contenti, se non avessero la pena di vedermi così infermo. E inoltre ho qui buon numero d'amici, quanti non ne avrei in nessun altro luogo. Poichè, sebbene ne ho avuti molti in diverse parti, la morte me li ha portati via quasi tutti; e questo è il malanno di quelli che invecchiano. Ancora, il signore del

luogo, uomo di grande sapienza, mi ama e mi onora, come se fosse mio figlio, e per inclinazione sua propria e per memoria del padre, che mi amò come un fratello.... Non ho grandi ricchezze, ma non sono nell' indigenza, e questa mi sembra la sorte migliore. E, cosa che mi sembra ricchezza grandissima, sono contento della mia sorte, non cerco altro, e conosco a mala pena un uomo con cui fossi disposto a cambiare.[14] Parlo del mio stato esterno; quanto all' interno, cambierei con qualunque uomo buono e giusto. Ma grandi ricchezze che mi farebbero? In che mi troverei meglio, e non piuttosto peggio, se avessi più terra o più denaro? Qui non è il luogo di disputare intorno ai pericoli e agl' incomodi del possedere molto; sono noti e sperimentati da tutti. Chi non udì la parola d' Orazio?

agli avidi
Manca pur molto. Quegli è felicissimo
Cui sol concesse Iddio quanto è bastevole.

O che non basta avere in copia il necessario, se non si è soffocati dal superfluo? Io non solo ho il doppio di quanto abbisogna a me, ma di quanto occorre a tutti i miei, e prima di tutti a te: scrivimi solamente quello che desideri.... Per finire di parlarti del mio stato, sia riguardo all'anima, sia riguardo alle cose esterne, queste infermità del corpo, così frequenti e dolorose, credo che mi siano date per la salvezza dell'anima, e che mi siano non meno utili di quanto mi sono moleste. Questo spero da Dio; purchè mi dia insieme con le sofferenze anche la rassegnazione; come ha fatto fin qui, e spero che farà fino alla fine. Ma se egli, che solo può, a me, che non la chiedo e non la chiederò, offrisse la sanità del corpo, non già quella che ebbi da giovane, ma quella di cui godevo ancora poco tempo fa da vecchio, sebbene so che essa non gioverebbe alla salute dell'anima, tuttavia non la rifiuterei; al fine di trascorrere quel poco che mi resta da vivere senza angoscia, e di non essere impedito ne' miei studi; mentre ora, lo confesso, mi trovo impedito non poco; tanto è l'amore del nostro corpo, che la natura ha messo in noi miseri mortali. Ma se Iddio mi offerisse di fare per me quello che potrebbe fare, ma non fece mai per nessuno; se fosse disposto, pur ch' io volessi, a rendermi l'adolescenza o la gio-

---

[14] « vix novi hominem cum quo statum meum permutasse velim »: anche qui una reminiscenza di Seneca, *Epist. mor.*, V, 4: « beatum.... esse...: illum.... qui neminem videt, cum quo se commutatum velit ».

ventù e il tempo passato ; io ne chiamo in testimonio Lui stesso, Gesù Cristo, non lo accetterei ; perchè non conosco stato più infelice di quelle due età, col loro inevitabile accompagnamento di vizi. Se ne meraviglieranno questi nostri vecchi, usi a voler parere quello che non sono ; mentre non c' è nulla di più ridicolo e più brutto di un vecchio che vuole parer giovane. Dirò cosa che li farà meravigliare ancor di più : se mi fosse offerta l' immortalità, a patto di dover vivere sempre fra questi costumi, la ricuserei ; perchè è cosa difficilissima far lungo cammino in compagnia di stolti ; e perchè non è fedele quel servo, che, pur trovandosi in mezzo alle delizie, non desidera di vedere il suo Signore ».

È una lettera profondamente cristiana ; sebbene la pratica esterna di vita che essa descrive potrebbe esser quella d'un seguace d' Epicuro : dico pratica di vita epicurea, secondo il concetto non basso che fu nella mente del maestro, e che fu splendidamente rivendicato ai nostri giorni dal Bignone.[15] Internamente è cristiana ; spira quella pienezza, quel riposo, quella soavità che viene dalla nozione certa, anzi dalla consuetudine d'un Signore benigno e giusto, il quale dall'alto guarda e provvede, giudica e perdona ; ma è cristiana con la misura del savio e senza l'ardore del santo. L'anima del vecchio Petrarca è tranquilla, serena, in pace con se medesima, senza traccia alcuna di quella interna lotta che da molti si crede essenziale e perpetua in lui ; sebbene non si sia assoggettato per nulla alla regola ascetica. Le inclinazioni antiche permangono. Nel *Secretum* aveva confessato una soggezione maggiore, e difficilmente contrastabile, a due passioni, l'amore di Laura e l'amore della fama. La prima era spenta dall'età ; ma la seconda non era spenta : si veda con quanto compiacimento parla dell'onore che gli fanno gli uomini, e principi, e re, e papi. Si era fatto rimproverare dal santo la cura soverchia dei beni materiali : oggi è contento, non per effetto di rinuncia, ma perchè possiede il doppio di quanto gli basta per sè e per i suoi. Accetta i malanni da Dio, perchè gli saranno mandati certamente per la salvezza dell'anima, ma non disprezzerebbe il dono d'una salute migliore, per potere attendere più liberamente agli studi. Le sue predilezioni sono sempre le

---

[15] Anche il Petrarca sospettò il valore reale della dottrina epicurea, e si compiacque di ricordarne talun precetto. Vedi *Famil.*, I, 3, 48 ; *De vita solitaria*, I, VIII. Quivi dice espressamente : « Epicurus quidem, quibusdam licet opinionibus infamatus, magnorum tamen iuditio magnus vir ». Cfr. Seneca, *Epist.*, IV, 4 : « apud me Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit ».

medesime: solitudine, amici, studi; e leggendo e scrivendo trascorre il suo tempo. Leggendo e scrivendo che? Non solo opere religiose come il *Trionfo della Divinità*, ma polemiche come l'*Invectiva contra Gallum*, politiche, come il trattato *De republica optime administranda*. Non gli era diminuito l'amore dei classici: anche in questa lettera, volendo spiegare il suo sentimento verso le ricchezze, ricorre al verso d' Orazio.

Si è ritenuto e si ritiene da molti che il Rinascimento contrapponesse violentemente il sapere antico alla dottrina cristiana; e si è creduto che il Petrarca, iniziatore del Rinascimento, patisse tutta la vita del contrasto fra le due tendenze. Ma non è così: per il Rinascimento come per il Medio Evo, per il Petrarca come per Dante, la sapienza antica prepara la via al Cristianesimo, e si accorda placidissimamente con esso.[16]

I documenti che ho esaminati non sono molti; ma sono disseminati in uno spazio ampissimo di tempo, dal principio dell'età virile del Petrarca alla vigilia della morte; e cionondimeno sono singolarmente concordi nella sostanza; sono anche dei più significativi, perchè esprimono il suo sentire in confronto e spesso in contrasto con un sentire diverso; il che doveva condurlo necessariamente ad una consapevolezza più profonda. La ricerca dev'essere integrata con lo studio delle altre opere; ma in quello studio le osservazioni che abbiamo fatte forniranno utili indirizzi, criteri essenziali d' interpretazione.

GIULIO AUGUSTO LEVI.

---

[16] Vedi su ciò le bellissime pagine di G. Toffanin, in *Storia dell'Umanesimo*; particolarmente il capitolo *Cicerone e Petrarca*, § 2 (pp. 86-90).

UNA PRIMA CRISI SPIRITUALE DI PLATONE RIFLESSA NELL' "APOLOGIA".

(L' INNOCENTE CONDANNATO).

PREMESSA.

Il seguente saggio fa parte di un libro su Platone al quale l'autore da vari anni attende. In questo libro, come già nei precedenti, per altri scrittori e per altre opere greche e latine, l'autore cerca di ricostruire i lineamenti della personalità platonica attraverso le voci intense e vibranti che quella, nei dialoghi, apertamente rivelano. L'opera platonica, pure raccolta e innalzata da uno straordinario vigore di obbiettività, può offrire, tuttavia, a chi la sappia intendere, confessione, aperta, di una interiorità, di tanto più viva, quanto più la pagina ci commuove e, per non confondibili accenti, ne appare più poetica; l'autore, partendo da queste involontarie confessioni, nelle quali Platone, appunto per ciò poeta, introduce, sotto il velo obbiettivo della finzione, il suo stesso palpito e il suo stesso anelito, crede di poter riverberare più viva luce sui dati biografici dalla tradizione tramandati, e, ormai, lontananza di tempi e di età, incompiutezza di narrazione, diversità di condizione, quasi atrofizzati e incapaci, divenuti parola ormai vieta, di esprimere tutta l'esperienza di tragicità e di passione secondo cui l'Uomo un giorno li ha vissuti e sofferti. Sappiamo da tutte le opere biografiche antiche e moderne, dedicate a Platone, che nel 399 a. C. egli ebbe ad assistere alla condanna dell'Uomo innocente che Platone oltre ogni uomo stimava ed amava; sappiamo che dieci anni circa dopo, in Sicilia, Platone, che si era recato presso la corte di Dionigi il vecchio, fu cacciato, venduto schiavo, esposto ad Egina in un mercato di schiavi e liberato per accidente. Tutto ciò — e, dei due episodî, solo il primo rientra nell'orizzonte del presente saggio — viene riferito dai biografi e anche dai critici dell'opera pla-

tonica, senza eccezione diremmo, come qualche cosa di naturale e nessuno si preoccupa di vedere quali echi i due episodî possono aver destato, tragici e devastatori, nello spirito suo. Questo spirito non è del tutto morto per noi; l'opera sua, confessione aderente e viva, molteplice d'accenti sempre nuovi; l'opera sua completa è a noi pervenuta. Dalle mute pagine di essa non ci sarà difficile cogliere toni, accenti, deformazioni persino, voci di passione di speranza di illusione di delusione d'angoscia, che non sono espressioni letterarie ma risonanze piene d'una realtà dall' Uomo sofferta.

Il seguente saggio si volge a scrutare, da questo punto di vista, uno degli scritti più noti di Platone, per il quale è fuori discussione la relazione con la condanna dell' Uomo innocente, con quella cioè che ci pare di chiamare «prima crisi spirituale di Platone». Una seconda e più grave crisi, la lettura dei dialoghi costringe, a un certo punto, ad ammettere; essa, in relazione coi fatti di Sicilia, non può tuttavia essere esaminata nel seguente saggio. L'eco di essa è in altre opere più tarde e dell'*Apologia* più complesse.

Il presente saggio vuole essere dialetticamente collegato, non staccato, alle opere su Platone che lo precedettero. Non qui è il luogo di dare completa una sintesi su di esse; certo dallo Schleiermacher in poi, cioè dal momento in cui si può segnare una fase moderna di studi platonici, la linea dominante è appunto questa: al primo criterio statico o idealistico di una produzione sistematicamente adulta e completa, quale apparve l'opera platonica a una prima indagine, sostituire un criterio (Hermann) che tenga conto del suo divenire. Negli autori più recenti (Ritter, Pohlenz, Wilamowitz, e anche, prima, Gomperz, Windelband),[1] non forse con completa consapevolezza, il problema di questa evoluzione viene trasportato all' interiorità, solo vera, dello spirito platonico. Ciò, dopo una lunga serie di indagini storiche e filologiche rivolte a determinare la successione cronologica (evoluzione quindi esteriore) dell'opera platonica; la quale, oggi posta quasi compiutamente, non può servire ad altro che ad essere trascesa e trasfigurata in quella che sola è reale, l'evoluzione interiore dello spirito di Platone.

Nella linea di questo progressivo approfondirsi e interiorizzarsi dell' indagine, per quello che sono le nostre forze, questo saggio e il futuro libro mirano a disporsi.

---

[1] La recente opera dello Stefanini (Padova, 1930) su Platone, non rientra in questo problema.

***

Il lettore che passi subito, dal *Protagora* e dallo *Ione*,[2] all'*Apologia*, si trova, quasi alle prime parole, portato in un mondo ben diverso, non solo da quello ove comunemente si vive, ma ben diverso, anche, dal mondo il cui profilo si era, nei primi due dialoghi, rivelato, non così diverso dal nostro. Con l'*Apologia* ci viene incontro, la prima volta, il grande Platone. E con l'*Apologia*, ci portiamo posteriormente alla prima grande crisi spirituale che è alla base di tutta la prassi speculativa e poetica di Platone.

Nel *Protagora* e nello *Ione*, l'immagine di Socrate è essenzialmente reale. Qui, con la prima grande voce d'eccezionale opera, comincia la deformazione progressiva della figura reale, in cui Platone introduce motivi che esprimono e narrano, via via, sotto l'obbiettivo nome del maestro, un'esperienza esclusiva sua. E, si badi, solo per questo continuo inserirsi di motivi individuali, che Platone, con uno scrupolo quasi pudico di narrar se stesso, accuratamente nasconde; per questa deformazione soltanto, l'opera di Platone poteva riuscire vitale; in ciò, i motivi profondi di quell'ardore, di quella segreta ed alta passione che il lettore sente così vibrati nelle pagine platoniche.

Il tema obbiettivo, socratico, dell'*Apologia*, è così scoperto che non conviene nemmeno insistere su di esso; si tratta di rifare il discorso, in sua difesa da Socrate pronunciato di fronte ai giudici che lo condannano a pena capitale.

Chiari si pongano i termini del problema: a noi non interessa, in questo luogo, cercare cosa sia stata veramente la condanna di Socrate; cosa ha visto in essa l'anima ardente del giovane Platone, questo, a noi, interessa.

Il problema critico e la precisa comprensione dell'*Apologia* dipendono da questa indagine.

Ammesso questo punto di vista, la nostra attenzione, nell'*Apologia*, non si dovrà concentrare sulle pagine che ricostruiscono con fedeltà la vicenda socratica, o che, per lo meno, sono inerenti al tema «apologia». Si tratta, in fondo, di un'indagine su opera a soggetto conosciuto, non diversa dalle molteplici opere a carattere mitico di

---

[2] Dialoghi che riflettono motivi del mondo platonico anteriore alla crisi, e ciò, sia che essi siano cronologicamente ad essa anteriori; sia, più tardi composti, ne riflettano le caratteristiche.

cui è ricca la letteratura greca; l'interesse precipuo è nell'apporto che lo spirito dello scrittore introduce sul fondo obbligato dell'argomento. E su questo principio, ovvio, inutile è insistere.

Le prime pagine dell'*Apologia* sono aderenti al tema obbligato da Platone assunto; la trasfigurazione o, anche, se si vuole, la deformazione è scarsa o di piccola entità. A proposito invece dell'oracolo famoso di Apollo, interpretando questa vicenda della vita di Socrate, la grande anima di Platone, improvvisa, apre le sue ali. Tutto si muove, agitato come per grande vento. Quella dispersa realtà dell'uomo Socrate in Atene vissuto, quel suo indagare, quel suo secco indagare; tutto si fa alto, profondo e santo. Socrate va errabondo nella vita, mendico e povero; lo sospinge Dio. Missione divina è la sua. Ecco: i valori più decisi della comune esistenza si capovolgono; una pietra di paragone inusitata Socrate, per la sua indagine, adopera «*κατὰ τὸν θεόν*: secondo Dio» (22 a); alla prova del Divino, i comuni valori si annientano «*οἱ μὲν μάλιστα εὐδοκιμοῦντες ἔδοξάν μοι ὀλίγου δεῖν τοῦ πλείστου ἐνδεεῖς εἶναι ζητοῦντι κατὰ τὸν θεόν, ἄλλοι δὲ δοκοῦντες φαυλότεροι ἐπιεικέστεροι εἶναι ἄνδρες πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν*: coloro che maggiore rinomanza avevano, parve a me che, quasi quasi, fossero mancanti di moltissimo, a me che indagavo secondo Dio; ed altri, invece, più da nulla, erano uomini meglio adatti a intendere sapienza» (22 a 3-6). E allora, senza pace, diviene la vita, errabonda «*τὴν ἐμὴν πλάνην*: il mio vagare» (22 a 7) per colui al quale la voce della divina missione ha parlato.

Qui, si badi, ci addentriamo in un mondo assai diverso da quello ove comunemente trapassa la nostra esistenza; vacillano, o cominciano a vacillare, i profili e le forme di note cose; un mondo che ci pare paradossale e vertiginoso. Esso parte dall'esperienza più tragica e dissolvente: il giusto condannato; di qui, più tardi, passando attraverso alla cacciata e alla vendita come schiavo di colui, Platone stesso, chè del giusto condannato sarà il continuatore (due esperienze insomma di annientamento) si giungerà, nella *Politeia*, a tratteggiare, fede eroica e sublime ardimento, il profilo della giustizia portata in terra e interfusa nella vita di quegli Stati che, una e due volte, dei due giusti, prima, l'uno avevano ucciso, poi, l'altro avevano venduto schiavo. Si profila, dunque in alto, questo mondo più vero che il mondo sensibile annienta, fra le nebbie, nel cielo; lontano per ora; ma devi ormai sapere che, sempre più, quel mondo verrà, implacato, vicino. E questo paradossale nuovo mondo condanna e distrugge il noto nostro mondo delle divenienti forme. Nella comune esistenza, esso pro-

duce deserto e apparente momentanea sterilità « *ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός*: l'umana sapienza vale ben poco; anzi, nulla » (23 a 7).

Tutto ciò, si badi, è indubbia interpretazione platonica. In un aspetto quasi germinale, è, qui, uno dei temi più espressivi e radicali della futura speculazione. Questa divinità, diremo, dissolvente, si concreterà nell'aspetto dissolvente della dialettica che intorpidisce e abbacina; produce, esclama Menone, un effetto non dissimile a quello della torpedine: intorpidisce; non lascia vedere. — « Prima d' incontrarti, o Socrate, quanti bei discorsi avrei saputo fare sulla virtù! Ora non so più dir nulla! » — E, qui, Socrate appare schiavo d'una missione che lo rende estraneo e solitario, pazzo nella comune estimazione.

Nel discorso, questa luce a poco a poco si spegne; ritorna, per lungo tratto, la vicenda della difesa; non è, continua poi Socrate, l'accusa di Meleto che mi porta danno; ciò di cui ho già fatto cenno: quel mio andare da uno ad altro uomo a investigare, sempre in relazione all'oracolo di Chairefonte; quella sapienza divina di cui il dio di Delfi affermò che io sono sapientissimo; sapienza, come abbiamo visto, dissolvente dei valori umani più stabili, e che più concreti appaiono.

Prima non aveva detto altra cosa: l'oracolo era del dio; il suo andare errabondo *τὴν πλάνην* (22 a 7), così almeno pareva, egli stesso l' aveva scelto; ora invece, appunto in questo suo perpetuo cercare, egli vede la volontà di Dio; la sua missione nella vita in ciò si attua. E Socrate si accinge ad esporne, completa, l'alta dignità, di fronte ai suoi concittadini. Qui ci sono le grandi pagine dell'*Apologia*. Colui che sinora aveva parlato era notevole per una sua umiltà ansiosa; si erano, un istante, raccolte luci d'un trascendente volere sulla sua esistenza; era tornata la sua umiltà ansiosa; quel suo secco parlare. Ma ora tutto s' innalza; ancora, trascorre, nelle mute pagine, un alito misterioso come di vento. Socrate, non solo riconosce in Dio colui che lo ha mandato a compiere la sua missione, ma, in questa missione, egli vede, austero senso del dovere, il fine della propria esistenza. Da eguale senso del dovere spinto, Achille a Troia non ha un giorno lasciato il suo posto, cose da nulla ha considerato morte e pericolo; così farà lui, Socrate; odio e inimicizia gli apporta l'obbedienza alla voce divina; egli odio sopporterà e inimicizia; rimarrà al suo posto. Certo, dal suo beneficio, nulla egli si attende quale compenso: gli Ateniesi non riconoscono il beneficio immenso del risvegliatore.

L' innalza tutto un mondo di valori che non più sono umani; sulla vita discende il valore di Dio che a lui quella missione assegna «*τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος*: mettendo me al mio posto il dio» (28 c), strana missione, esaltazione d'un principio che dissolve, che annienta, che fa poveri, che distrugge i saldi pilastri ove s'appoggia, gretta, la vita d'ogni giorno; una missione che conduce a morte, «*ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν*: per cui corri ora il pericolo di morire» (28 b 4); che rompe la favella, impedendo di usare, a difesa, le solite formule, tanto pregiate, della retorica, le solite querimonie pei figli, per la famiglia — e salverebbero certo dalla morte —; una missione che fa dire parole che non hanno eco nei cuori ignari e infelici «*οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα*: non dal possesso la virtù si forma ma dalla virtù il possesso» (30 b).

Anche: «ottimo uomo, tu che sei ateniese e grandissima è la patria tua, immensa la sua gloria e per sapienza e per potenza; tu non hai vergogna di adoperarti, per possedere quanto più ti è possibile, di ricchezze e di fama e d'onore; mentre poi del tuo modo di pensare, della verità e dell'anima tua, perchè sia quanto più perfetta è possibile, non ti dai cura, nè ti occupi?» (29 e). E i cuori ignari e infelici, infastiditi per questo balenare di valori che ne inquietano la placida vita vegetante; per questo ventare d'un'aria rada di bufera che distrugge e annienta; infastiditi, odiano l'uomo che non conosce, non può conoscere, infingimenti o transazioni. Quest'uomo che, per tutto compenso, ha il male che la folla ritiene più grande: l' impossibilità di difendersi e la condanna a conchiusione della vita.

Non occultando o cercando di attenuare nel nostro animo l'effetto perturbante di queste pagine — e Platone conta appunto su questo senso di vertigine e di smarrimento — se ne potrà intendere e, più ancora, se ne potrà ritrarre il perpetuo sostentamento che esse alle anime possono dare. Il verbo che qui Socrate bandisce non è apportatore, in nessun modo, di terrena felicità. Esso interviene folgoratore e dissolvitore — qui, e con più compiuta violenza, in taluni dei dialoghi successivi — di ogni gretto valore comune. Il verbo d'una felicità, sì, ma non, certo, d'una terrena felicità. Per possedere questa, a ciò che compone la terrena felicità, bisogna saper rinunciare. Certo la voce divina, nessuno ode nella vita, fra gli ignari e gli infelici; essa ode, solo, l'uomo che sarà, per quella voce, innocente ucciso. Segnato da Dio, incrollabilmente certo di soprasensibile realtà, rivolto ad altra visione d'un dovere immancabile, immobile, attende quella che, illuminato, comprende non essere sventura: la morte. La discussione

e la giustificazione di colui che è chiamato in processo davanti a giudici, di lui tanto inferiori; da questa altezza, diventa, lo si capisce, ben strana e paradossale. Socrate in una piena coscienza, senza ombre o dubitazioni, del proprio valore, non solo non si giustifica, ma dichiara che non recederà dalla sua condotta; che, infallibilmente, egli ritornerà a filosofeggiare e a discutere perchè quello è il compito a lui da Dio assegnato: «*Ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος, ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν*: Io, a voi, Ateniesi, voglio bene e vi amo, ma a Dio, più che a voi, obbedirò; e fino al giorno in cui un alito di vita abbia e possa di me disporre, non cesserò mai di filosofeggiare e di fare a voi esortazioni e di dare consigli a chi, via via, mi avvenga d'incontrare» (29 d 2-6).

Condannato poi, nella seconda allocuzione con tragica inversione di valori — e Platone ci abituerà a queste tragiche inversioni — Socrate propone per sè, non la pena ma la iscrizione al pritaneo che sarebbe altissima onorificenza dovuta a benefattori della patria.

È tempo, ora, di cercare cosa Platone veramente pensasse, tratteggiando, per entro al profilo del maestro, questo scorcio ardente del riformatore e dell'apostolo; uno scorcio che, certo, non risponde alle sembianze del Socrate verace, quale appare, pur trascurando gli scritti senofontei, nello stesso *Protagora* di Platone. Qui, nell'*Apologia*, ti colpisce una generosa e, nello stesso tempo, disperata sete di martirio e di sacrificio. Il codice del martire, di cui Platone ha scritto le infiammate pagine nei dialoghi successivi, ha qui la sua prefazione; non certo, il sorriso ironico e un po' maligno del Socrate, disputante con Protagora, si adatta all'alto volto e severo di questo Socrate calmo, che parla alla urlante folla. Certo questo affocato alito, così sensibile, anche a una lettura superficiale, questa luce rada e accecante, nel tono umile e semplice, e — contrasto profondo — volutamente basso; certo, tutto ciò che forma la caratteristica dell'*Apologia* non è, in modo assoluto, relitto socratico o, più esattamente, non è parola morta di Socrate che Platone ripeta e trasporti meccanicamente. L'immensa voce che ci colpisce, non può ingannare; Platone, sempre, diremo; qui, in modo particolarissimo, fa opera di creazione e di transustanziazione. Che ci siano dei germi di esperienza e di insegnamento socratico, non possiamo mettere in dubbio; essi sono investiti travolti e sfigurati da una corrente interiore; un'esperienza qui si esprime che non è più di Socrate. Lo scolaro qui da se stesso parla e crea. Da

ciò, infallibilmente, l'alito di quel vento misterioso, segno inconfondibile di grande e di verace creazione.

Il segreto insomma del fervore, in queste pagine, sta tutto nella loro interferenza con qualche cosa che, nel profondo della vita spirituale del discepolo, s'alzava possente e cercava l'esperienza e l'attuazione. Solo quando ciò avremo determinato, potremo dire di possedere la chiave, non solo dell'*Apologia* ma di gran parte dell'opera platonica.

***

Platone è stato, certo, il contemplatore rivolto alle trascendenti regioni, ove il convulso dolore del divenire scompare, e raggia, immobile, in suo fulgore, fuori del tempo, che è immagine mobile dell'eterno, l'Eterno stesso. E questo contemplatore ha avuto vittoria grande; i suoi dialoghi, rada luce d'armonia, ne ritraggono la composta effigie, e dall'Accademia, rifugio concluso della sua speculazione, pare che Platone mai si sia allontanato; che, nel rifugio, per divino dono del Cielo, egli sia stato posto dalla sua nascita. Bello questo meditante avvolto in pacata luce contemplativa, lontano dalla bufera degli eventi che si affrontano, con pratica operazione, alla contemplazione contraria, e alla quale, così ci pare, soltanto, Platone attese.

Questa immagine di Platone, così bella, non corrisponde del tutto al vero.

Esiste, compreso tra le opere del Maestro, un gruppo di scritti intonati a musiche diverse, opposte quasi. Un ritmo, meno ideale, un linguaggio più pugnace, scorci talora violenti e duri; un tessuto, persino, di parole che il gruppo dei dialoghi, contemplativo, non conosce; un accento asciutto, talora, e tutto cose; pugnace; passaggi marcati e crudi che il gruppo dei dialoghi, alato, del tutto ignora. Trasfigurazione essi sono di un'esperienza di vissuta realtà; lontani, tuttavia, ormai, dalla esperienza della lotta e della vita, assurti in un più reale mondo. Nei dialoghi, una levità alata di poesia, un distacco potente dalla vita; il consenso, in taluni dialoghi, di cose e di creature, intonate tutte alla nota medesima, non discordi in una tragica incomprensione, necessità di guerra e di lotta. E il dibattito delle idee trova sì, in principio, avversari crudeli come Callicle, ma poi gli avversari si chiameranno Simmia e Cebete, si chiameranno Teeteto, anche Trasimaco, avversario violento e sanguigno, che poi si placa, tuttavia, e la discussione si fa serena, e grandi ali si aprono, e con Adeimantos e

Glaucone la dialettica, per temperata e consenziente dolcezza dell'ambiente, discoprirà l'effige misteriosa dell' Idea altissima: la Giustizia.

Nel gruppo di scritti opposto ai dialoghi, le tredici epistole, ti si discopre un volto di Platone che non corrisponde a quello del contemplante. Nè è meraviglia che, a un primo sguardo, tanto è diverso il tono dei due gruppi, disorientati per questa effige tormentata che balena dietro l'effige serena e composta, gli studiosi, con lo sguardo rivolto all'effige più comune, negassero valore di autenticità a queste epistole. Certo, invece, una volta lo sguardo abituato al contrasto delle due luci diverse, e capace di fondere le contrastanti tonalità in una armonia superiore; certo, dico, queste tredici epistole, innalzano e sublimano la stessa armonia dei dialoghi; mostrano, nel contemplante e avanti al contemplante, colui che ha agito, l'apostolo che le sue speculazioni ha sofferto, tentando, con lo scotto del suo dolore, di tradurle, tragica illusione, in realtà concreta di vita. Qui gli avversari non sono più giovani puri e anime illuminate, non Teeteto, non Cebete o Simmia, non l'ospite venerando di Elea che interviene alla disputa, non Teodoro, non il vecchio Parmenide, canuto, nobile d'aspetto. Tremenda necessità, diffondere la voce dello spirito, farsi apostolo e martire d' un' idea! rada musica dell'alto e santità raccolta della scuola ove quella rada musica risuona!

Ma, nelle *Epistole*, ecco, il tiranno, vecchio, Dionigi astuto, sommerso interamente nella palude della vita, non può intendere. Caccerà l'uomo di Dio; colui che veniva nel nome di Dio, apportatore d'un Verbo dissolvente e divino, vorrà allontanare, come, si badi, vollero gli Ateniesi allontanare Socrate. E lo venderà schiavo. E, ancora, avversario più pericoloso, un falso servo dello spirito: Dionigi il giovane, prototipo dei falsi spirituali; genìa pericolosa e turpe, ricca di onori e sicura nella sua potenza. E Platone deve discriminare, lottare, resistere, combattere. E vi è ancora un uomo, Dione, giusto; ucciso nel suo sangue. E tentativi di falsificazione della parola santa, e compromessi e astuzie; tutto il tragico mondo della guerra, la sua bufera senza pace. Platone è in mezzo. Ecco l'altra effige che precede quella del contemplante e la sublima; l'apostolo; anche: il martire. Questo volto dell'erma platonica, emerge dalle *Epistole*.

Tra di esse, la settima, per la morte di Dione, avvenuta nel 354-353 per opera d'un falso seguace dell'Accademia. Nell'epistola, rivolta ai fedeli di Dione, ormai più che settantenne, Platone guarda, dall'alto, sulla sua esistenza trascorsa, ed offre, a noi, tardi lettori, un documento di valore unico ed eccezionale; l' autobiografia consente di rivolgere

in piena luce il nostro sguardo per entro il cuore del Grande lontano. Egli, con aderenza, semplicità d'abbandono e di confessione, in taluni punti, commovente, narra e raccoglie gli eventi; più esattamente: raccoglie, chiara, l' interpretazione e il senso che la grande anima in essi ha voluto leggere. Primo uomo, in tutto il mondo antico, Platone ha narrato ai posteri l'esistenza sua; più ancora, non tutta la sua esistenza; ma ciò che di essa egli giudicava punto cruciale e valore fondamentale.

Dopo alcune frasi di introduzione, relative ai fatti che produssero la morte di Dione, si fa, senz'altro, a narrare, dal principio, la propria esistenza. Ecco, subito, l'altra effige, che, dicevamo, precede quella del contemplante; ne drammatizza e ne approfondisce, in eroica luce, la stessa armonia, possente e guerriera, vittoriosa e superatrice d'una realtà di dolore. Il contemplante non era stato da natura posto senz'altro in un tempio sereno e armonioso, in quell'armonia del Fedro; in quella pacata musica, lenta e malinconica, ma forte e dolce, nello stesso tempo, della *Politeia*; in quell'alta luce di tramonto nel *Fedone*; in quell'adulta luce del *Simposio*; a sè, in sè, egli ha create armonia, musica, luce di tramonto e luce adulta; il contemplante lontano, ormai, fu, un giorno, vicino e, nel flusso degli elementi e della passione civile, ansioso di misurarsi. Lo chiamava, alla lotta e al contrasto, una robusta forza che avrebbe voluto, nelle istituzioni politiche, in gara e in lotta, imprimere il proprio ideale.

Qui è il punto cruciale dell'esistenza platonica, per la presenza di questo punto, esistenza eroica ed esemplare. *Νέος ἐγώ ποτε ὢν* comincia, alto e forte, a narrare l'uomo più che settantenne, rivolgendo, sicuro e più alto ormai lo sguardo al passato: «*Νέος ἐγώ ποτε ὢν πολλοῖς δὴ ταὐτὸν ἔπαθον· ᾠήθην, εἰ θᾶττον ἐμαυτοῦ γενοίμην κύριος, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως εὐθὺς ἰέναι*: Giovane essendo ancora, mi avvenne ciò che, a molti, avviene: pensavo, appena avessi potuto disporre di me, di dedicarmi subito alla vita politica» (*Ep.* VII 324 b 8).

Posto chiaro e fermo questo punto, passa ad esporre i singoli fatti, che dovevano attuare questo iniziale impulso. La prima esperienza e il primo tentativo di attuazione, al tempo dei trenta; fra questi, investiti d'assoluto potere: «*τριάκοντα δὲ πάντων ἄρχοντες κατέστησαν αὐτοκράτορες*: e trenta duci si posero con potere assoluto» (324 c 6), alcuni erano parenti suoi, Crizia e Carmide. E dettero al giovane ancor inesperto — il maestro suo era ancora vivo — qualche incarico politico che l'epistola non determina: «*καὶ δὴ καὶ παρεκάλουν εὐθὺς ὡς ἐπὶ προσήκοντά με πράγματα*: e appunto chiamarono me, su-

bito a un ufficio conveniente »[3] (324 d 2). L'uomo, ormai vecchio, quando scriveva l'epistola, deluso ormai ed esperto, guarda a questo, per lui, lontano passato. Il senso di chi guarda indietro; ma, da allora, egli ha vissuto; ha, cioè, imparato; è salito più alto; s' è formata insomma una vita sua. In quell' inesperto suo impulso giovanile, credette facile la riforma; quello che sarebbe stato il tormento di tutta la sua esistenza e che avrebbe dimostrato, attraverso a successive delusioni, la completa impossibilità di attuarsi in qualsiasi modo; ciò, allora, in quel primo avvicinarsi alla scena del mondo gli apparve — e si badi semplicità di espressione, non rara in questa potente epistola — facilmente attuabile: « *καὶ ἐγὼ θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθον ὑπὸ νεότητος· ᾠήθην γὰρ αὐτοὺς ἔκ τινος ἀδίκου βίου ἐπὶ δίκαιον τρόπον ἄγοντας διοικήσειν δὴ τὴν πόλιν*: e un fatto non strano, data la mia età giovanile, mi avvenne: pensai che essi, da una cotale ingiusta vita a giusti modi rivolgendo, avrebbero la mia patria governato » (324 d).

La realtà, ben diversa dall'attesa; impossibile, l'esercizio di giustizia in un mondo ove trionfava l' ingiustizia; al loro confronto, aureo poteva sembrare il precedente governo. Il fatto, diciamo così, sintomatico, da Platone scelto a dimostrare questa condizione di rovina è la violenza dei trenta, i quali volevano far partecipare Socrate, che, dice Platone « io non ho scrupolo alcuno di dire che era l'uomo più giusto di allora », a una condanna di morte, allo scopo di farlo in qualche modo complice del loro governo. In conseguenza, Platone abbandonò l' incarico politico che gli era stato affidato; egli ancora non lo sapeva, ma portava in sè l' impossibilità, per naturale preformazione, ad agire nel mondo della politica, egli che possedeva un rifugio alto e solitario, ove altre voci ben più profonde risuonavano; e in esso, ora, la prima volta, Platone si ritrasse: « *ἐδυσχέρανά τε καὶ ἐμαυτὸν ἐπανήγαγον ἀπὸ τῶν τότε κακῶν*: mi disgustai e mi feci in disparte dalle sventure di allora ». Caddero i trenta; si formò un governo nuovo; il giovane inesperto ancora voleva, più lentamente sì, ma rivolgersi ancora al fine supremo della sua esistenza: « *πάλιν δὲ βραδύτερον μέν, εἷλκεν δέ με ὅμως ἡ περί τοῦ πρᾶττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτικὰ ἐπιθυμία*: e ancora una volta ma con più misura attirò me tuttavia la passione dell'azione pubblica e delle politiche vicende dello Stato » (325 a 7). Voleva insomma tornare tuttavia all'attuazione del fine supremo della sua esistenza.

---

[3] Probabile (Senofonte) il servizio nella cavalleria (cfr. Ritter, *Platon*, p. 64, Munchen, 1909); ciò del resto non ha interesse.

E venne la condanna e la morte di Socrate: « *ἀνοσιωτάτην αἰτίαν ἐπιβαλόντες καὶ πάντων ἥκιστα Σωκράτει προσῆκουσαν*: empia accusa oltre ogni dire gli rivolsero, e fra tutte quella che meno era a Socrate adatta; perchè lo condussero in tribunale come un empio » (325 c). Con potente analisi Platone continua poi a narrarci la sua esperienza di progrediente delusione; una pagina che riverbera straordinaria luce nell'anima del grande. Appare da essa che il corto andare, per dirla, con frase dantesca, era del tutto impedito. Ingiustizia imperversava nella via delle opere. L'operazione di giustizia a Platone era preclusa. Morto il Maestro, egli era rimasto solo; amici, non ne aveva; d'altra parte il progressivo maturare dello spirito suo, lo portava inesorabilmente a conclusioni sempre più generali; non era solo Atene la sede del malgoverno e il covo dell' ingiustizia; attorno a lui s'apriva una visione di tenebra e un crollo continuo, sinistro fragore, d' istituzioni e di imperi. Una vertigine (*ἰλιγγιᾶν* 325 e 2) colse allora l'uomo che da agente, attraverso una lunga faticosa e dolorosa evoluzione, stava per divenire contemplante, senza, tuttavia, nemmeno allora, a quella sua missione di apostolo rinunciare. « Cotali condizioni io consideravo e insieme gli uomini che agiscono nella vita politica, e le leggi e i costumi; e quanto più io consideravo e via via la mia età avanzava, di tanto più mi appariva esser cosa difficile, amministrare secondo giustizia, la cosa pubblica. In realtà, senza persone amiche e senza sicuri compagni, non è possibile governare; d'altra parte, nè era facile trovarne fra quelli che avevo — la nostra patria, infatti, non era più retta secondo le tradizioni e le costumanze dei padri — nè mi era possibile acquistarne con facilità dei nuovi; inoltre, le disposizioni legislative e le costumanze si corrompevano e si tramutavano con incredibile celerità. Per tutti questi motivi, dopo l' iniziale impeto, che tutto m'aveva invaso, verso la vita politica, nel vedere una tale condizione, e che tutto era in gran turbamento, alla fine quasi una vertigine mi prese; e non mi allontanai, certo, dal considerare se le condizioni divenissero più favorevoli in generale e particolarmente per la vita politica, ma, in quanto all'azione, decisi di attendere occasioni migliori. Terminai così per concludere, nel mio pensiero sopra tutti gli Stati, che malamente, tutti, essi sono governati. Le loro legislazioni infatti non è possibile medicare senza preparazione profonda cui accompagni fortuna. E fui costretto ad affermare, esaltando il vero filosofare, che, soltanto per filosofia, è concesso il giusto vedere nelle operazioni politiche e nelle azioni dei privati. In conclusione i mali che travagliavano l'umanità, non avranno termine prima che la stirpe

di coloro che rettamente e veracemente esercitano filosofia, alle gerarchie supreme pervenga, oppure che i capi negli Stati, per qualche grazia divina, non si rivolgano alla filosofia » (325 c 6-326 b 3).

Ora, finalmente, abbiamo acquistato il punto di vista che ci permette di scoprire le ragioni della viva fiamma che le pagine dell'*Apologia* accende. Il giovane Platone, quando scriveva l'*Apologia*, era poco più che trentenne, e a questo momento, senza possibilità di dubbio, si riferiscono le pagine dell'*epistola* ; egli deve aver visto insomma la sua esistenza, in un lampo acceso, quale attuazione di quei sensi che l'autobiografia ci dimostra ; missione eroica e destinata, forse, al sacrificio dell'uomo che a quella missione la sua esistenza dedicava. « *οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος καὶ διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίγνεσθαι, ἀλλ' ἀναγκαιόν ἐστὶ τὸν τῷ ὄντι μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγου χρόνου σωθήσεσθαι, ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν* : non è possibile infatti che un uomo si salvi il quale a voi, o Ateniesi, o a qualsiasi altra democrazia si ponga generosamente in opposizione, e impedisca che tante ingiustizie e illegalità nello Stato avvengano, ma necessario è che colui il quale veracemente per il giusto combatte, se pur deve breve tempo sopravvivere, vita conduca privata, non pubblica » (31 c 2) ; pensiero che esprime, con parole diverse, ciò che nella parte citata della lettera settima Platone, molti anni dopo, e certo senza pensare alle parole dell'*Apologia*, ripeterà non più coprendo del nome di Socrate la sua esperienza.

Un pessimismo appassionato e tragico che fa pensare a taluni toni, tragici non meno e non meno appassionati, dell'*Iliade* ; una visione della vita senza illusioni, senza speranze, fiamma che brucia e si perde ; un solo conforto, la voce profonda del dovere sino in fondo compiuto. Socrate, il maestro venerato e santo, era morto innocente, egli il più giusto fra tutti gli uomini, che pur non aveva indirizzato l'esistenza sua ad eguale, precisa e radicale, volontà di riforma. Che cosa poteva attendere, se non eguale sorte, il giovane il quale sentiva in sè la tremenda voce divina, quella stessa voce che aveva condotto il Maestro, giusto innocente, alla morte ?

Il mito dunque di Socrate di fronte ai suoi giudici è trasfigurato, investito, vorremmo quasi dire, da tutta una violenta forza di individuale passione che, narrando di Socrate, istintivamente, narrava di sè ; proiettava la sua esperienza e quella sola vedeva nel fatto obbiettivo ; individuale passione che innalzava, lievito misterioso, la parola e il ritmo in trasparenze vibranti, scorci che s' imprimono per sempre

nell'animo del lettore: quella missione religiosa e politica, nello stesso tempo, di Socrate; tutta quella bruciata e bruciante passione; quella sete di martirio; quella dignità superba senza contrattazioni; quel trascolorare in aspetti impreveduti di tutta la realtà, infranta dal flutto divino che la sommerge. Questa è l'essenza eroica dell'*Apologia*; un programma della propria futura attività politica di riformatore e di apostolo che, egli sa, lo attende e, sete generosa di martirio e d'azione, nel pensiero, a sè, egli auspica e affretta. Non per sè auspica una vita di contemplatore; non una vita di maestro e di formatore di giovani; questo sarà l' inaspettato porto verso il quale lo spingerà la bufera della vita; e Platone, distolto dal punto che egli si era prefisso di raggiungere, si volgerà, con eroica potenza, a trovare e a conquistare nuove profonde mète nella nuova direzione.

Ecco, si profila il carattere e il senso del dramma, che la vita platonica ci presenta: l'uomo si credeva nato per l'azione fattiva, quella che a lui pareva soltanto fattiva, del riformatore e dell'apostolo; una vita i cui lineamenti egli ha, come programma, tratteggiato in questa *Apologia*. Ebbene: quali fatti sono intervenuti a spingerlo per altra via? Come ha ad essi reagito l'anima ardente dell' Uomo? Il segreto di Platone è tutto in questi quesiti. Il segreto, si badi, non solo dell' Uomo ma lo stesso segreto dei suoi scritti che ci affascinano; le voci profonde di essi sono in rapporto con la realtà della vissuta esperienza. Non sono, in nessun modo, i futuri dialoghi, posizioni astratte di ricerca o di accademica speculazione; Platone li ha espressi nelle successive tappe per le quali egli è trascorso in un cammino che era di progressiva liberazione e di progressiva, sempre più vasta, conquista d'una reale sostanza; il cammino per il quale, da prigioniero nel fondo della caverna, via via, egli ascendeva alla luce verace che, fuori della caverna, sotto il cielo verace, splende ed illumina. Il senso della vita platonica è in questo affermarsi di progressivi sempre più vasti orizzonti; in questo salire e nello stesso tempo in questo profondarsi della vita di qua e dei suoi valori che Platone, a un certo punto, sente inadatti e incapaci di sostenerne l'austera ansia d'eterno. S'aprono allora, nell'al di là, in un mondo più vero, prospettive profonde di armonia e di consolazione. In queste prospettive che Platone eroicamente conquista, si formano i grandi dialoghi, quando l' Uomo, da operatore, diventava contemplatore.

La prima tragica esperienza è dunque quella che attorno alla fine dell'uomo giusto, Socrate, ingiustamente condannato, si concentra. Alla lezione tragica dei fatti, Platone risponde con l'atto di fede ar-

dente che nell'*Apologia* è rinchiuso. E dopo secoli lunghissimi, ancora, arde, ed è vivo. Risponde che gli Ateniesi hanno ucciso lo stimolatore; ebbene: egli ne sarà il successore; per quella via, Platone si metterà: « In fondo vi sarà la morte e il martirio; io andrò sino in fondo! ». Ecco, la tragica esperienza, divenuta crisi; atto cioè di superamento e di guarigione. Creazione d'un panorama nuovo e di una nuova vita. Tutta l'opera platonica è, del resto, esclusi, crediamo, il *Protagora* e lo *Jone*, posteriore all'esperienza dissolvente del Giusto condannato. Il crisma del martirio e della radicalità eroica, della rivolta ideale, crisma che, a chi ne può vedere il fulgore, in tutta l'opera sfavilla, ha la sua origine prima da questa esperienza.

E l'Uomo che attendeva ansioso di entrare nella vita e di attuare le potenti energie dell'anima, attenderà ora dieci anni. In questo lungo periodo, l'opera sua pare dimenticare l'alta promessa e la missione attesa. I dialoghi che seguiranno non hanno il carattere politico che talune pagine dell'*Apologia* parrebbero chiaramente annunziare. Platone svolge un'attività d'individuale ricerca e di speculativa indagine. La grande ora, tuttavia, non tarderà a scoccare; e l'apostolo andrà. Sarà cacciato e venduto schiavo. Avremo allora la seconda tragica esperienza che si risolve pur essa, e nuovamente costruisce e discopre, diventando, così, la seconda grande crisi dello spirito platonico: il *Gorgia* nel suo finale, il *Fedro* e il *Fedone*, che nemmeno le ultime pagine dell'*Apologia* non consentono di attendere, germineranno da questa seconda, più vasta e più tragica, esperienza. In essa non Socrate, Platone stesso è stato travolto. Il grande Platone eroico, la sua grande armonia germinano da questo secondo annientamento che l'Eroe sa far diventare atto costruttivo e benefico.

***

Aver potuto, vorremmo dire, irrorare il dato di fatto, ormai secco quasi e arido, nelle correnti emotive, che sempre rigerminanti dall'opera di poesia derivano, ci consente di intendere, rispetto a Platone, il processo di Socrate con accento più risolutamente eroico: sofferenza, lotta, crisi; aver potuto concentrare luce su questo momento fondamentale ci consente di prospettare la vita sotto luce nuova. Certo essa potrà esser completa luce, quando anche le caratteristiche eroiche e peculiari della seconda crisi, posteriore d'un decennio, avremo posto in chiaro.

L'*Apologia*, intanto, affermiamo essere in relazione diremmo lirica: interiorità ardore, con la condanna del Giusto; non opera obbiettiva di storia, non documento. Cioè, sì, documento. Non della vicenda di Atene; di una vicenda più tragica; il teatro ne era l'anima di Platone. Nell'*Apologia*, prima, il germe possente di rivolta ideale, caratteristico a tutta l'opera sua politica, si apre, sicuro. Il verbo socratico è fatto vivo e innalzato da una istintiva e quasi inconscia sostituzione di persona; a Socrate, Platone sostituisce se stesso, in un atto, quasi, di promessa e di consacrazione; per ciò le pagine, le quali dovrebbero contenere il testamento di Socrate e segnare la conclusione irrimediabile della sua attività; le pagine che dovrebbero esser quasi di lutto e di accasciamento, diventano per ciò ardenti e rivolte tutte a un futuro adempimento. Non testamento, abbiamo visto ben chiaro; bando e proclama. E la trasformazione è dovuta a ciò che Platone sostituisce se stesso e, sulla cenere del Maestro morto, egli compie il rito della resurrezione. Ecco il segreto fonte che irrora e nutre; che infonde forza potente ed eroica; squillo, quasi, che trova e ricerca le fibre più riposte dei nostri cuori e ci fa impallidire.

Qui ci pare di aver trovato realmente il punto che può illuminare, e la genesi di questo capolavoro ci pare finalmente scoperta. Proporzionerà, in ogni caso, e approfondirà, nello stesso tempo, la nostra indagine, un breve confronto con un altro dialogo platonico: l'*Alcibiade primo*. Il suo accento è politico, certo, ma la differenza evidente dall'*Apologia* ci mostra la versione, diremmo quasi socratica, del concetto di politico, riserbando alla *Apologia* la versione e interpretazione platonica del medesimo concetto.

Da questo punto di vista, l'*Alcibiade primo* si rivela idealmente estraneo alla tragica esperienza di Socrate innocente condannato. La differenza dei due scritti, esatto e metodologico l'*Alcibiade*, freddo, in fondo, e scolastico; potente il recitativo, lento e cupo, dell'*Apologia*; la differenza profonda mostra di quanta importanza sia stata, nella vita di Platone, questa esperienza. Alla violenta crisi di delusione e di perdizione, Platone ha, come abbiamo veduto, reagito in un modo caratteristico: irrigidimento completo e assoluto; nessuna transazione; lo sguardo, più fisso ancora nella realtà dell'alto. Per ora, una promessa. Ad onorare il maestro morto avvelenato, per ora, egli non poteva fare di più: promettere nel santuario della sua interiorità che mai ne avrebbe tradito la causa santa; che, incamminatosi per quella via, inteso a procedere più lontano verso la mèta, non avrebbe d'un passo solo ceduto. Poi verrà la prova dei fatti e sarà in Sicilia,

alla corte di Dionigi. Lo cacceranno e lo venderanno schiavo. Ebbene: come nell'*Apologia*, nel *Gorgia*, sarà la stessa immobile risoluzione, lo stesso non deflettere, non piegare. Nel *Gorgia*, come si vedrà, vi è dubitazione e persino incertezza; essa non è per i principî supremi e intangibili. Su quelli Platone non dubita. L'esitazione e il dubbio, perchè la via per cui si era messo e che sola a lui pareva, al tempo dell'*Apologia*, la via buona, quella via, ora, appare intercisa. L'uomo, ormai al mezzo del cammino di sua vita, deve trovare un'altra via. Quale essa sia si vedrà in altro articolo. Resta che alla seconda tragica esperienza: l'apostolo venduto schiavo, Platone ha reagito, nel *Gorgia*, in modo del tutto eguale a quello della prima esperienza: l' innocente condannato.

Ma, tornando all'*Alcibiade primo*, pur nella sua forza robusta e germinante, esso presenta ancora una cotale crudezza che doveva essere caratteristica nelle conversazioni socratiche. Manca quello stupore per un mondo oscuramente presentito ma ancora sconosciuto, che turba e fa solitario lo strano oratore dell'*Apologia*; il dialogo ci offre, insomma, l'attacco indubitabile; e l'evoluzione ideale del pensiero platonico si ricostruisce, completa, ponendolo, assieme al *Protagora*, opera idealmente anteriore alla prima crisi: introduzione e cominciamento di ciò che diverrà possente realtà nel futuro, quando il verbo socratico, nell'*Alcibiade* soltanto intellettuale esperienza, diverrà nell'*Apologia*, attraverso il dolore della prima crisi, massima ardente di vita.

ENRICO TUROLLA.

CHIARIMENTI E AGGIUNTE
ALL'"ARISTOTELE PERDUTO E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO".

Fra le moltissime recensioni, ricche di consensi, che suscitò il mio libro recente, molto interesse mi destò quella di uno studioso come Max Pohlenz, in *Göttinglische gelehrte Anzeiger*, 1936, pp. 514-531; perchè egli volle dedicare a quella mia opera ben diciotto pagine di analisi, considerandola quale « una coraggiosa ed energica penetrazione in un territorio non ancora lavorato », da cui è venuta molta luce su Aristotele e su Epicuro, onde egli conchiude (p. 531) che essa rappresenta « una degna e indipendente continuazione del libro del Jäger su Aristotele e il più prezioso contributo alla conoscenza di Epicuro della nuova filologia ».

Tra i moltissimi consensi vi sono però alcuni dissensi, che importa a me esaminare, per il valore del filologo e perchè mi offrono occasione di accettare qualcuna delle sue osservazioni, oppure di spiegare meglio alcuni punti del mio libro, od anche di riaffermare la mia fede in alcuna delle mie tesi non abbastanza ponderate dall'A., e di aggiungervi nuove conferme trovate da me recentemente. Nè è strano che il P., trattando di un'opera di circa millecento pagine, tutta di ricerche nuove, non abbia potuto tenere conto di tutte le argomentazioni che io avevo recate, talora in parti diverse da quelle in cui la tesi principale era trattata, e che qualche volta non si sia reso conto di tutta la complessità delle ragioni che impongono la revisione di concetti tradizionali.

Infatti uno dei pochi parziali dissensi che egli rileva è a proposito del passo di Cicerone, *Tusc.* V, 87: « sequetur igitur horum (Peripateticorum) ratione vel ad supplicium beata vita virtutem cumque ea descendet in taurum, Aristotele, Xenocrate, Speusippo, Polemone auctoribus ».

Da questa e dalle testimonianze parallele, di cui parlerò, oltre che da moltissime nuove considerazioni che costituiscono il terzo capitolo del mio libro, io ho ricavato (e con me convennero tutti i molti studiosi

che recensirono il mio libro o che conobbero e ricordarono i miei studi) che Aristotele seguì nel primo periodo della sua filosofia la dottrina che il saggio può essere felice pur nelle maggiori disavventure ; dottrina che era propria dell'antica Accademia, come appare da questa e dalle testimonianze relative, e professata già da Platone, e perciò dai suoi immediati seguaci, fra cui va posto il primo Aristotele ; mentre poi fu, come altre sue prime dottrine platonizzanti, ripudiata da Aristotele nel periodo posteriore a cui appartiene l'*Etica Nicomachea* (1153 b 17) ; e dimostrai che a torto queste testimonianze erano considerate erronee per Aristotele ed invece esatte per Senocrate, Speusippo e Polemone ; appunto perchè non si pensava al primo Aristotele platonizzante, le cui opere scritte in quel periodo, per noi perdute, erano invece le più lette o unicamente lette da Cicerone e dalle sue fonti.

Il P. però crede questa testimonianza trascritta sopra di *scarsa utilità*, perchè in quel passo Cicerone indicherebbe le conseguenze che si possono trarre dalle dottrine di quei filosofi, non quelle da loro realmente professate. Opinione che io non credo vera ; ed infatti in quel passo subito dopo è nominato, nel medesimo contesto, Epicuro che noi sappiamo benissimo aver avuto fermissima e chiarissima la dottrina che il saggio è felice anche nei tormenti e nel toro di Falaride (fr. 601) E se tale era la dottrina di Epicuro, tale doveva essere di fatto, e non come semplice illazione di Cicerone, quella di Callippo e di Diodoro che davano, come dice Cicerone ivi, massimo valore alla virtù morale. Cicerone dunque parla delle conseguenze che quei filosofi realmente potevano derivare e derivarono dal valore dato a certi principî.[1] E che qui egli parli di un Aristotele diverso dal nostro, si vede dal fatto che, come io posi in rilievo, in questo stesso passo (§ 85) oppone la dottrina di Aristotele e di quegli altri antichi Accademici a quella di Teofrasto che aveva negata tale felicità del saggio nelle sventure ; ciò che non

[1] Del resto questo tentativo del Pohlenz di diminuire il valore di questa testimonianza cade già subito, se si considera che, dicendo Aristotele espressamente nell' *Etica Nicomachea* che è falso che il saggio possa essere felice in mezzo alle maggiori sventure, non si poteva certo dalla sua dottrina di quel periodo ricavare che il saggio sia felice nel toro di Falaride. È sicuro dunque che Cicerone si riferisce alla dottrina di Aristotele di un periodo precedente e di opere diverse, ciò che io ho dimostrato. Vedi del resto ciò che diremo più sotto della dottrina del primo Aristotele in confronto con quella di Teofrasto. Che Aristotele abbia confutato più volte dottrine del suo primo periodo filosofico senza dire di averle professate, mostrai ampiamente nel mio libro, I, 165 sgg, e *passim*.

potrebbe fare se parlasse del nostro Aristotele, il quale su questo punto professa le stesse dottrine di Teofrasto.

E appunto perchè non si considerava come un' illazione di Cicerone, questa testimonianza era stata già messa, con le altre affini da me indicate, tra i frammenti di Senocrate e fra quelli di Speusippo, senza alcuna riserva; mentre il P. vorrebbe che il Walzer (che sulla mia dimostrazione la pose ora fra quelli di Aristotele) delle riserve avesse fatte.

Ma ad ogni modo, quello che importa veramente e che *non risulta dalla recensione del Pohlenz, e che potrebbe perciò, se non saputo, indurre i lettori in errore*, è che Cicerone ripete in contesti affatto diversi, delle *Tusculane, e in forma che non può destare il minimo dubbio che sia pienamente dogmatica e affermativa*, l'attestazione che per questi filosofi il saggio è sempre felice in ogni circostanza, e perciò anche in quelle circostanze avverse di fortuna che l'Aristotele stesso dell'*Etica Nicomachea* stimava inconciliabili assolutamente con la felicità. Tali testimonianze, *indicate da me in nota* (I, 161) e riferite poi per disteso dal Walzer, sono *Tusc.* V, 10, 30 : « Non facile concedo.... Aristoteli, Speusippo, Xenocrati, Polemoni, ut cum ea quae supra enumeravi in malis numerent, idem dicant *semper beatum* esse sapientem ». Ove è chiarissimo (appunto perchè si mettono quei filosofi in parziale contraddizione con se stessi)[2] che non si tratta di una illazione di Cicerone, ma di una loro espressa teoria. Sono perciò grato al P. che con la sua osservazione mi ha concesso di chiarire ancor meglio questo punto, che però era apparso perfettamente chiaro al Walzer e agli altri che avevano dopo di me ripreso questo argomento. Cfr. anche *Ibid.*, V, 13, 39 : « *omnes virtutis compotes beati sunt.* Et hoc quidem mihi.... convenit cum Aristotele, Xenocrate, Speusippo, Polemone ». E del resto ciò conviene con quello che dice di Senocrate e Speusippo Seneca (*Ep.* 85, 18), cioè che, *pur considerando essi che vi fossero altri beni oltre l'onesto*, tuttavia stimavano che il saggio *in ogni condizione fosse felice.*[3]

Che poi Aristotele avesse avuta questa dottrina nel primo periodo dimostrai con moltissime altre argomentazioni e oltre tutto con il

---

[2] Si noti che anche Epicuro dichiarava il saggio felice fra i tormenti, *pur considerando il dolore come un male.*

[3] Della teoria di Senocrate (il compagno d'Aristotele nell'Accademia) che poneva l'assoluta equazione fra vita saggia e vita felice, abbiamo anche la testimonianza di Aristotele stesso (*Top.*, 152 a, 7). Nuova prova questa che era dottrina dell'Accademia e perciò di Aristotele quando all'Accademia apparteneva.

frammento dell'*Elegia ad Eudemo*, in cui non è vero che Aristotele dica solo aver dimostrato Platone con la sua vita, che il saggio è felice, come afferma il Pohlenz, bensì dice, come misi in chiara luce nel mio libro (I, 213), che questo Platone « dimostrò con la sua vita e *con le sue argomentazioni filosofiche* (*βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων*) »; ciò che ci accerta che Aristotele in quel tempo, come ci riferisce Cicerone, credeva che quella dottrina fosse dimostrata come irrefutabile con argomenti razionali. E questo ci conferma, d'altra parte, che il passo infirmato dal P. delle *Tusculane*, non contiene una illazione di Cicerone, ma una dottrina risultante *dalle dimostrazioni di quei filosofi*. Per Platone vedi del resto il mio libro, I, p. 169 sgg.; 215, nota. E non importa il dire che Platone non dispregiasse beni esterni, anzi questo fatto è una riprova che quei suoi discepoli derivavano la loro dottrina appunto da lui; perchè la stessa cosa è detta, come vedemmo sopra, di quei suoi discepoli da Cicerone e da Seneca, oltre che da altri: d'altra parte è istruttivo il caso ricordato sopra (n. 2) di Epicuro.

Dopo un'altra assai lunga serie di punti in cui il P. è d'accordo con me e con le mie scoperte, egli pone in dubbio che io abbia ragione di considerare che Eraclide Pontico nella sua opera *Sul piacere* abbia fatta una critica della dottrina di Epicuro, perchè di Eraclide Pontico l'ultima notizia che noi abbiamo è del 315, e le sue argomentazioni non conterrebbero nulla che specificamente si riferisca proprio alla dottrina di Epicuro. Ora io credo veramente di aver messo in luce che ci siano dei dati assai importanti che ci richiamino, in quelle argomentazioni, ad Epicuro (vedi i luoghi indicati nell' Indice dei nomi del mio volume alla voce Eraclide), e se è vero che delle due o tre notizie che abbiamo della vita di Eraclide l'ultima è del 315, non ne risulta peraltro che in quell'anno sia morto; anzi il Voss e gli altri che si occuparono di Eraclide (vedi anche l'articolo della Pauly-Wissowa) son concordi nel far durare la vita di Eraclide *almeno* sino al 310, se non oltre. Ora nel 310 Epicuro aveva 32 anni ed una propria scuola e polemizzava con gli avversari; e contro di lui poteva già aver polemizzato Eraclide sin dal 315 (l'anno in cui abbiamo l'ultima notizia di Eraclide), giacchè Epicuro aveva una sua dottrina già sin da prima del 322 (vedi Suida *sub nomen Epic.*). D'altra parte io credo di aver reso assai verosimile che Eraclide polemizzasse contro Epicuro per la sua dottrina professata quando era in Samo, nel principio della sua filosofia. Ed è pure importante che Epicuro abbia poi assalito Eraclide nella sua polemica, come sappiamo da sicure testimonianze. Ma comunque sia di ciò (che

io non pretesi di averne data una dimostrazione assoluta e perentoria), quello che importa è che io ho dimostrato, anche con nuove testimonianze, che Epicuro rispose a *tutte le obiezioni* rivolte da Eraclide in quell'opera contro l'edonismo ; e che Eraclide si servì di argomentazioni che risalgono al primo Aristotele, ciò che il P. riconosce (vedi anche p. 524), come pure accetta le altre argomentazioni di quel lungo capitolo, riguardanti gli elementi dottrinali di quella polemica fra le due scuole, e l'utilità che se ne può trarre per la nuova conoscenza di Epicuro e del primo Aristotele. Aggiungerò però che è ad ogni modo interessante quello che il P. dice a p. 520 della polemica antiedonistica prima di Eraclide.

Su di un altro punto, tra i molti da lui esaminati in cui si accorda con me, vi è dissenso parziale fra me e l'A., ed è riguardo all' ignorato episodio della vita di Epicuro da me messo in luce nel sesto capitolo della Parte II. Il P. riconosce che, con il confronto dell'*Erissia* 399 a, e con la narrazione del papiro ercolanese 1040, io ho rivelato (II, 112 sgg.) quale sia l'episodio del ginnasiarca a cui alludeva Filodemo in una linea sibillina del suo scritto *Su Epicuro*, fr. VI, col. II, p. 59 Vogliano ; episodio molto importante, perchè ci dà ora notizia dell'opposizione incontrata da Epicuro nel principio della sua carriera, da filosofi di una scuola avversa, e che si complicò certo con una persecuzione politica, come io dimostrai e non potrà essere negato da nessuno, perchè il testo di Filodemo parla chiaramente di un monarca. Il P. riconosce anche (p. 525) che l'episodio del ginnasiarca riguarda con ogni probabilità non solo Epicuro, ma anche Ermarco, come io dimostrai, ed ammette anch'egli che il luogo più naturale dove può essere accaduto è Mitilene, ove Epicuro insegnò al principio della sua carriera, e dove ebbe fra i primi allievi Ermarco. Come si vede dunque nelle parti essenziali della mia scoperta concorda con me. Discorda invece nel non credere che a questo momento debba essere riferito il passo di Plutarco *contra Epicuri b.* 1090 C-E, da me messovi a riscontro (II, 144 sgg.), in cui Plutarco ricorda le *ire di folle* contro Epicuro (secondo che ne scriveva Epicuro stesso), prima di un viaggio per mare a Lampsaco (dove andò di fatto ad insegnare dopo un breve periodo in cui insegnò a Mitilene) in cui per poco non naufragò. Ora io persisto fermissimamente a credere che questo passo, in cui si parla di *ire di folle* (*ὄχλων θυμοί*) contro Epicuro, prima di un viaggio di Epicuro a Lampsaco, sia in assoluta connessione con l'episodio sopra riferito del ginnasiarca che impedì di insegnare ad Epicuro nel ginnasio ; episodio in cui Filodemo stesso, nel passo sopra citato, dice che Epicuro non volle porsi

sotto il controllo o in arbitrio *delle folle* (*ὑπ' ἐξουσίας ὄχλων*!) che evidentemente in quel luogo gli erano avverse, e non riesco a capire come le mie ragioni non abbiano persuaso il P.[4], mentre persuasero Arnaldo Momigliano, che riprese in esame questo episodio, e tutti gli altri numerosissimi recensori del mio libro. Ma tante sono le argomentazioni relative da me addotte e non combattute per nulla dal P., che non posso se non rimandare a questa parte del mio libro, così minuta di osservazioni in proposito, che d'altronde ebbero già, come dissi, il consenso e le conferme di uno storico come Arnaldo Momigliano, in *Rivista di Filol.*, 1935, p. 302 sgg., a cui va del resto attribuita la paternità, e secondo me il merito, di aver identificato in Antigono Monoftalmo il monarca di cui parla Filodemo ; opinione che il P. (non accettandola, senza pure combatterne le singole argomentazioni) attribuisce a me, mentre io dissi chiaramente di averla accolta dal Momigliano, il quale rielaborò i dati da me offerti in un primo studio pubblicato in *Atene e Roma*.

Toccherò invece delle sole obiezioni del P. La prima riguarda la mia integrazione del passo citato sopra di Filodemo ; ove dopo le parole certe — in cui è detto che « Epicuro fu costretto a rintuzzare le ingiustizie di certuni, ma non volle però lottare contro di loro, adottando i loro medesimi sistemi di lotta, come dimostra il suo scritto e la sua vita, infatti, nè sotto il controllo (od arbitrio) delle folle o di un monarca o di un ginnasiarca (*οὔτε γὰρ ὑπ' ἐξουσίας ὄχλων ἢ μοναρχοῦντος ἢ γυμνασιαρχοῦντος ἀνδρός*) — io ho integrato così le parole lacunose : *ἄλ[λ]ως [αἰ]τιαθ[ε]ὶ[ς] συνεκρ[ίθ]η [σο]φιστ[αῖς]* :[5] cioè « accusato a torto (non) volle venire a contesa con i sofisti.... ». Il P. riconosce che la mia integrazione soddisfa paleograficamente, ma dice che la mia « spiegazione è soggetta a dubbi, perchè *συγκρίνεσθαι* significa presso Diodoro (da me citato) I, 58 ; IV, 14, « non ' venire a contesa ', ma (*σύγκρισις* !) *in certamine comparari* », e trova oscuro quell'*ὑπ' ἐξουσίας* con la mia integrazione, perchè esso dovrebbe significare « von einer Behörder ». Ora *συγκρίνεσθαι*, in quei medesimi passi da me citati, è inteso dalla stessa ultima edizione del Liddell Scott (nel fascicolo che escì dopo la pubblicazione del mio libro) precisamente con « measure oneself with another, strive or *contend* », e del resto i significati di « *venir* a contesa » e di « venire a competizione » con uno, son così af-

---

[4] È vero che, come faremo vedere più sotto, il Pohlenz non si rese conto del significato di *ὑπ' ἐξουσίας*:

[5] L'integrazione dell'ultima parola è resa certa dal testo seguente di Filodemo ; vedi qui sotto, p. 127.

fini che il passaggio dall'uno all'altro è naturale, ed entrambi sono anche in altri lessici che ho consultato. Per di più il senso di una contesa è in tutto il passo precedente e nelle colonne seguenti di Filodemo. Ma, poichè il P. insiste sul significato originario, che è certo il primo e più proprio, io ne lo ringrazio, perchè questo senso appunto è una conferma della bontà della mia interpretazione. Infatti, che cosa ho posto in luce io ? Che Epicuro si trovò in quella sede, che anche il P. riconosce dover essere verosimilmente Mitilene (ed in cui senza dubbio sappiamo ormai Epicuro aver insegnato nei ginnasi), ad essere in competizione, come del resto era naturale, con una scuola avversaria, e che egli diceva, che piuttosto di sollecitare beneplaciti di ginnasiarchi o di monarchi o di cercare di avere dalla sua *il consenso delle folle*, che evidentemente gli erano avverse, preferì di andarsene. È chiaro dunque che il senso di « entrare in competizione » non nuoce, ma giova, alla mia integrazione ; onde sono grato al P. di avermi fatta questa osservazione. Quanto ad *ὑπ' ἐξουσίας*, al P. sfuggì certo il confronto di un altro testo di Epicuro da me non citato qui, ma richiamato in fine del medesimo capitolo (II, 217-18) — e che io credo debba con probabilità appartenere al medesimo scritto che qui Filodemo cita — e cioè la massima, riferita da Diogene di Enoanda (LVII), in cui Epicuro parlava del non dovere il saggio porsi in condizione di essere « in arbitrio » o « sotto il controllo (*ἐξουσία* !) » di altri. È chiaro dunque che qui *ὑπ' ἐξουσίας* non ha il senso « von einer Behörder », ma quello che gli dà altrove Epicuro stesso, di « arbitrio o controllo », che è il senso che gli ho dato io e che gli dà, citando il passo di Diogene di Enoanda, ora il Liddell Scott. Cade dunque ogni obiezione fatta dal Pohlenz alla mia integrazione.

Quanto alla continuità di una scuola di Aristotele a Mitilene io non posso che rimandare al mio libro e particolarmente a II, 44 n. e p. sgg. e p. 54 n. sgg. ; osservando che il P., per negare i rapporti di Prassifane allievo di Teofrasto e mitilenese con Epicuro, che si connettono così bene, come mostrai, con la scuola di Mitilene, è costretto ad espungere (p. 525, n.) in Diog. L., X, 13 (ove si dà Prassifane quale maestro di Epicuro) il nome di Prassifane come una variante di Nausifane. Non era meglio invece spiegare il testo, come feci io, conservando la lezione, che del resto è conservata dagli editori di Diogene Laerzio, e che si accorda ora benissimo con ciò che abbiamo visto della vita di Epicuro ?

Quanto al nostro dissidio, del resto di importanza secondaria, sul fr. 143 riguardante Leonzio, non posso che rimandare alle mie

abbondanti argomentazioni in proposito (II, 135 sgg., cfr. 131 sgg.) già accettate dal Momigliano, giacchè il P. non le confuta. Aggiungerò solo che quando egli sembra mi obbietti di non aver fatto di Leonzio solo la sposa legittima o illegittima di Metrodoro, ma « un'etera di alto rango », io non capisco la sua obiezione, perchè Leonzio è detta un'etera si può dire da tutte le testimonianze antiche e non ricordo che mai nessuno abbia posto in dubbio che etera essa fosse: e di alto rango mi pare giustificatissimo dirla per le ragioni da me addotte (II, 136), cioè perchè di rarissima cultura, tanto che scrisse un'opera, lodata dagli stessi avversari, contro la filosofia di Teofrasto, e fu raffigurata in atto ispirato da artista greco, e la figlia sua fu in intima amicizia con la moglie di un re di Siria.

E quanto ad Alcifrone devo osservare che io, se posi in luce il fatto che ciò che sappiamo ora di certo da Filodemo della contesa fra Epicuro e Metrodoro con Timocrate ci *conferma senza dubbio possibile* che questo epistolografo ci riferì in parte il vero, ho pure dimostrato (II, 141), ciò che nessuno aveva fatto sinora, che questa lettera che Alcifrone immagina scritta da Lamia al Poliorcete, falsa senza dubbio, per scopi polemici, tutte le circostanze della cronologia relativa; onde non può cadere su di me il rimprovero, che potrebbe indursi dalla frase del P., quando accenna alla poca fede che merita questo scrittore.

E del resto son lieto di poter dare (anche questa volta, come già tante volte feci a proposito delle mie scoperte) una nuova conferma della importanza della testimonianza di Alcifrone, per un nuovo particolare in cui vediamo ora averci essa attestato il vero. Noi sappiamo ora da un papiro di Berlino messo in luce dallo Schubart e pubblicato dal Vogliano (in *Studi it. di fil. class.*, vol. XIII, fasc. IV, p. 267 sgg.) che la sentenza 51 del Gnomologio epicureo contenente le *Sentenze Vaticane* è tratta da una lettera di Metrodoro a Pitocle, e che egli è il giovane efebo della scuola epicurea che ivi, come già sapevamo, è rimproverato perchè tende al libertinaggio.

A questo proposito scrive il Vogliano (p. 274): « Un Pythokles *in Venerem pronum* era ignorato ». Ma egli non pensa alla testimonianza di Alcifrone, appunto in questa stessa lettera, da me già rilevata nel mio volume, in cui (§ 3 = Usen. fr. 162) Alcifrone dice che Epicuro considerava Pitocle « *quale un Alcibiade* »: ed Alcibiade era precisamente famoso per la sua vita dissipata e per il suo libertinaggio. Si ha dunque una nuova conferma, oltre le molte già da me date, e quelle già note agli studiosi, dei preziosi elementi di novità che, in mezzo a

maligne finzioni, contiene questa epistola. E appare pienamente che ha torto il Pohlenz di rimproverarmi di aver dato valore alla testimonianza di Alcifrone.

Rispetto al fr. di Epicuro 125, in cui questi diceva di essere capace di *ὠθεῖσθαι* da Temista *τρικύλιστος*, frammento ove io credo di aver spiegato a ragione *τρικύλιστος* con la necessità che aveva Epicuro malato di farsi portare su di un lettuccio portatile, come ci dicono gli avversari che ci citano questo passo; il P. spiega invece la parola come « kopfüber », senonchè io non riesco a comprendere come questo significato possa adattarsi al testo del frammento, e tanto più come possa adattarvisi meglio del mio; e soprattutto, non vedo che possa sostituire il mio, che spiega il perchè fosse citato quel passo in quella maligna polemica; ad ogni modo di ciò giudicheranno i venturi. Piuttosto, poichè il P. aggiunge: « Epikur hat den Ausdruck auch gar nicht neu geprägt », non vorrei che qualcuno considerasse questo un'obiezione fatta a me; osservo, perciò, che io ho solo detto che quella parola non si trova altrove nella grecità, e questo è vero.

Quanto alla mia ricostruzione della *Lettera ai filosofi di Mitilene* sono lieto che il P. (527) in molta parte sia d'accordo con me, e che riconosca il valore di parecchi miei argomenti. Dirò anche che due delle sue obiezioni sono giuste; ma per fortuna la prima non ha importanza per la mia tesi e l'altra si riferisce ad un semplice *lapsus calami*. Infatti, egli ha ragione di dire che il Manes di cui io parlo (II, 93) non può essere lo schiavo omonimo di Teofrasto, perchè vi osta la cronologia, ma questo non riguarda che un particolare di nessuna importanza per la mia tesi. Ha ragione anche il P. di dire che Timocrate era più vecchio e non più giovane di Metrodoro, e di fatto questa è una materiale svista mia in II, 113. Affatto materiale svista; perchè nella stessa pagina, poche linee prima, ho tradotto io stesso il testo di Filodemo, in cui è detto che Metrodoro era più giovane di Timocrate. Ma il P. non dice, e non deve avervi badato, che quella svista non vizia punto il mio ragionamento e non nuoce alla mia tesi. Infatti il testo di Filodemo (loc. cit., fr. 6, col. 5) dice che Timocrate, mosso da gelosia contro Metrodoro, più giovane di lui, si straniò da Epicuro, si mise a far pettegolezzi e si volse dalla parte di certuni fra i *sofisti* (cioè quegli avversari filosofici, che, come abbiamo visto sopra, osteggiavano Epicuro) « *quando egli era ancor giovane e bisognoso ancora di formarsi* (*συστάσεως*) ». Ora questo momento della vita di Timocrate, « giovane e *bisognoso di formarsi* », non può verosimilmente essere posteriore ai venticinque anni. Orbene, se Metrodoro era nato, come sappiamo, nel 330-29, e Timocrate

era più giovane di lui di qualche anno almeno, questa contesa dovette con probabilità sorgere non prima del 306, e perciò negli anni in cui Epicuro non era ancora ad Atene, come io inducevo in quella pagina, pur scrivendo materialmente *più giovane* invece di *più vecchio* : i fatti rimangono dunque quali io li ho esposti.

Un'ultima osservazione rispetto ad Eliano fr. 39 : al P., p. 528, nota, mi pare sia sfuggita la mia n. II, 154 n., ove dico io stesso che Eliano deriva da una fonte che si servì certo, oltre che della polemica timocratea, di notizie posteriori alla morte di Epicuro.

Quando poi il P. osserva che se l'*Epistola ai filosofi di Mitilene* dovesse contenere tutto quello che vi attribuii, essa dovrebbe essere stata dieci volte più lunga delle più lunghe lettere di Epicuro, esagera estremamente, senza dubbio, perchè io prendo impegno di ricostruire una simile lettera con tutti quei passi e argomenti e che essa non superi per nulla la lettera ad Erodoto di Epicuro, in cui è in riassunto la massima parte della dottrina di lui. E il P. sa benissimo che la famosa lettera VII di Platone, che per il carattere polemico e apologetico più si assomiglia alla *Lettera ai filosofi di Mitilene*, è assai più lunga ancora dell'epistola ad Erodoto. Del resto io non ho mai detto che tale lettera dovesse contenere certamente tutti quei luoghi che vi misi in rapporto ; nella massima parte dei casi anzi ho sempre parlato di *probabilità più o meno grande* che quei luoghi o argomenti vi fossero contenuti ; nè potevo fare altrimenti. D'altronde importa più che altro determinare quale fosse l'ambito di quella polemica, e questa è la vera importanza di quelle mie ricerche, il cui valore fondamentale fu del resto riconosciuto da tutti, ed ora anche dal Pohlenz.

Del rimanente, di questa mia ricostruzione della *Lettera ai filosofi di Mitilene* e della polemica relativa darò, fra non molto, altre conferme. E alcune di esse appariscono già nella mia recensione agli *Atomisti* dell'Alfieri, che è pubblicata in questo stesso fascicolo, onde non le riproduco qui. Ne aggiungerò invece una nuova. Per ricostruire quella contesa filosofica mi servii delle parti della *Retorica* di Filodemo in cui questi, come feci vedere, ci ha conservato la polemica di Epicuro, sorta in questo periodo ed in questa occasione, contro Nausifane ed il primo Aristotele, a proposito del quale ci conserva anche una testimonianza preziosissima, da me messa in luce (I, 126 sgg. ; II, 97), sulla cronologia del *Protrettico*. Fra gli elementi comuni alle testimonianze riferibili a questa polemica, sorta in tale occasione, io posi in luce (vedi particolarmente II, 216-222, e i luoghi ivi indicati) esser gli elementi ionici contenuti in quegli scritti di Epicuro, che rimontano a

quel periodo giovanile in cui era ancora nella Jonia e in cui la sua filosofia serbava ancora tracce degli influssi che sulla sua etica aveva avuto la filosofia di Democrito, del quale nella prima giovinezza si era dichiarato discepolo. Orbene in questa sezione di quell'opera di Filodemo, ove combatte il primo Aristotele, derivando le argomentazioni da Epicuro, egli ci dice (II, 53, 14 ; cfr. il mio libro, II, 89) che Aristotele, con il suo insegnamento enciclopedico, aveva il gravissimo torto di distrarre i suoi discepoli « dallo studio della filosofia che è il vero corno di Amaltea di ogni bene ». Quando misi in luce queste e altre schermaglie polemiche contenute in quel testo epicureo, non posi mente al fatto che « Il corno di Amaltea » è il titolo di una delle più importanti opere dell'etica di Democrito (Diels, fr. 2 b) : onde è chiaro che anche questo è un nuovo indizio che Filodemo qui desume da Epicuro, il quale doveva scrivere quelle parole proprio in quel periodo in cui sorse quella polemica, quando cioè ancora era recente su lui l' influsso della filosofia democritea. E si vede anche quale dovesse essere presumibilmente il contenuto di quell'opera di Democrito, che doveva dare quelle norme della vita da cui derivavano, secondo il filosofo abderite, tutti i beni che l'uomo può conseguire. Onde di questo passo di Filodemo dovrebbero ormai tenere conto anche gli studiosi di Democrito.

ETTORE BIGNONE.

CARME SECOLARE.

Febo e, signora delle selve, Diana,
chiaro ornamento del cielo, onorandi
sempre e onorati, udite i preghi nostri
nel sacro tempo,

nel quale elette vergini e fanciulli
casti, per volontà dei sibillini
libri, agli dèi, che han cari i sette colli,
cantano un carme.

Sole almo, tu che col lucente carro
adduci e ascondi il giorno, e nuovo sempre
nasci, ed uguale, nulla mai tu veda
maggior di Roma.

Tu che i maturi parti suoli aprire
blanda, Ilitía, deh, proteggi le madri,
o voglia che ti s' invochi Lucina,
o Genitale:

crescine figli, o dea, rendi efficaci
i decreti dei Padri sulle spose
e sulla legge marital, foriera
di nuova prole,

sì che un preciso giro ancor riporti,
dopo cent'anni e dieci, il canto e i ludi
nel chiaro dì tre volte, ed altrettante
nella soave

notte affollati. E voi, Parche, veraci
nel presagir l' irrevocabil fato
che s'attuerà, buone sorti allacciate
alle trascorse.

Ricca di biade e di greggi, la Terra
di spighe un serto a Cerere offra; l'aure
salutari di Giove e l'acque nutrano
e greggi e biade.

Riposto il dardo, o Apollo, tu sereno
e mite ascolta i supplici fanciulli:
Luna, falcata dea degli astri, ascolta
tu le fanciulle.

Se vostra opera è Roma, e il lido Etrusco
per voi toccaron le Troiane schiere,
dal fato astrette a mutar Lari e terra
con fausta rotta;

le schiere a cui, tra l' incendio di Troia,
il pio Enea, superstite alla patria,
sicuro aperse il varco per guidarle
a miglior sede,

date ai giovani, o dèi, probi costumi,
date ai vecchi sereni, o dèi, quïete,
alla Romana gente possa e prole
ed ogni onore.

E quanto implora, immolandovi bianchi
bovi, il sangue di Venere e d'Anchise,
l' impetri, vincitore dei ribelli,
clemente ai vinti.

La man possente per terra e per mare
il Medo già paventa e i fasci Albani,
chiedon responsi gli Sciti, superbi
dianzi e gli Indiani;

la Fede omai, la Pace, il Pudor prisco
e la Virtù, prima negletta, ardisce
tornare, e appar beata l'Abbondanza
dal colmo corno.

Àugure e ornato dell'arco d'argento
Febo, e diletto alle nove Camene,
ei che con medic'arte le spossate
membra solleva,

se guarda amico l'arce Palatina,
proroga a un altro secolo, a migliore
età, la possa di Roma e del Lazio
i dì felici.

E lei che sull'Aventino ha la sede
e sull'Algido, Diana, le preghiere
cura dei quindecémviri, e i fanciulli
benigna ascolta.

Ora io men vo, con la sicura fede
che il voto aggrada a Giove e agli dèi tutti,
io, coro istrutto a cantare le lodi
di Febo e Diana.

MARINO DE SZOMBATHELY.

RECENSIONI.

«*Gli atomisti*». *Frammenti e testimonianze*, traduzione e note di VITTORIO ENZO ALFIERI. — Bari, Laterza, 1936, pp. XVII-410.

Questa importante opera non va confusa con lavori dello stesso genere, come i *Sofisti* della stessa Collezione, ad opera della Timpanaro-Ciardini, che ha pure i suoi meriti, ma che ha intenti ben più modesti. L'A. non si è accontentato di tradurre i frammenti e le testimonianze degli atomisti dall'edizione del Diels, aggiungendo qualche noticina, per lo più presa dal Diels stesso ; ma ha ripreso lo studio di tutte le questioni riguardanti questi filosofi, con ampia ricerca dei lavori che ne trattano ed esame attento del loro valore. Ne è riescito un libro che le altre nazioni colte possono invidiarci e che certamente ci invidiano ; non cioè un'opera di facile e larga divulgazione, ma uno strumento di lavoro. Strumento di lavoro tanto più utile, perchè l'ultima effettiva edizione del Diels (la 3ª) è del 1912 e le aggiunte che egli fece alla quarta, anastatica, sono scarse rispetto all'abbondanza dei problemi, e la stessa riedizione dei *Vosokratiker* del Kranz, che del resto l'Alfieri non potè conoscere, non molto aggiunge al Diels e non sempre soddisfa. D'altra parte il Diels, e neppure il Kranz, intesero di dare un commento dei testi, ma solo aggiunsero qualche noticina riguardante l' interpretazione o la bibliografia nell'apparato critico. Il lavoro interpretativo era quasi tutto da fare. Naturalmente poi il Diels non diede tradotti che i frammenti, e l'Alfieri come feci io nel mio *Empedocle*, dà tradotte anche le testimonianze, che sono copiosissime e che per la dottrina presentano problemi interpretativi anche più abbondanti di quanti ne presentino i frammenti, tanto più che, ad ogni momento, sorge la questione della fede che si deve dare alle singole attestazioni degli antichi, cioè alla loro conoscenza diretta o no del filosofo di cui parlano, e alla attendibilità di ciò che dicono, se essi cioè riferiscano ingenuamente ciò che lessero o invece interpretino. Un particolarissimo problema è rappresentato a questo proposito dalle notizie dateci da Aristotele. Già io, fra altri, avevo per Empedocle messo in guardia gli studiosi sopra le notizie dateci da Aristotele sui filosofi precedenti ; preziose certamente, ma da considerarsi però con cautela ; chè Aristotele pensa al suo sistema, in base a cui interpreta le dottrine precedenti. E lo stesso avevo notato nel mio recente *Aristotele perduto* ; ora il Cherniss, con un ampio studio (*Aristot. criticism of presocratic philosophy*) dà prove abbondanti di ciò ; e il suo libro, se anche non si può essere in tutto d'accordo con lui, e se non sempre conosce o cita i suoi precursori, deve essere conosciuto da tutti coloro che vogliono studiare i presocratici. L'A. però, anche prima di conoscere il libro del Cherniss, era sulla buona via. Ne è risultato un commento pieno di notizie

preziose e di disamina del lavoro precedentemente compiuto dagli altri. Ed era assai importante che tale opera fosse compita, perchè i lavori ultimi sull'atomismo sono assai importanti, oltre che per essere i frammenti degli atomisti pieni di questioni di non facile soluzione, anche per trattare essi di materie diversissime, riguardanti la filosofia e la scienza antica. L'A. dà anche qualche testimonianza mancante al Diels.

La traduzione mi parve, dove l' ho confrontata col testo, fedele e avveduta, se anche in qualche punto lievemente dissenta.

Ad esempio l'A. crede che si abbia torto di ritenere Democrito un edonista, ed in conseguenza egli nel fr. 188 : « *ὅρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερψίη* », traduce : « Il diletto e la noia stanno a segnare la linea divisoria tra le cose utili e le dannose », ove altri traduceva « il piacere e il dolore ». Ma « la noia » per *ἀτερψίη*, mi pare traduzione, diremo così, un poco tendenziosa, e concetto troppo moderno, e difficilmente possibile ad innalzarsi a termine etico del « summum malum », sia pure per Democrito, come qui par veramente sia usato. Io credo che questo termine ionico poco differisca dal *πόνος* : il Diels traduceva « Unlust », che può dire, sì, anche « noia », ma che, opposto come egli l'opponeva a « Lust », con cui traduceva « *τέρψις* », era certo inteso da lui come un sinonimo di *πόνος* ; tradurrei dunque « piacere » e « dispiacere »,[1] o in modo simile. E certo l'A. ha ragione di ritenere che troppo facilmente si interpreti la filosofia etica di Democrito come un volgare edonismo, ma in verità, pur rilevando essa l'elemento intellettuale, pare a me, che sia, sì, essenzialmente un edonismo intellettualistico, ma non però da escludersi dai sistemi edonistici largamente intesi. E di fatto, quando egli poneva (fr. 4) come sommo bene l' *εὐθυμίη*, e l' *εὐεστώ*, cioè la tranquillità di spirito e il *benessere*, stabiliva un fine etico non molto dissimile dalla atarassia epicurea.[2]

L'A. ha il merito di avere tradotti anche i difficili testi di Filodemo che formano il fr. 2 di Nausifane, che anche il Kranz, non che il Diels, non ha tradotti ; ed a proposito di essi, poichè son testi di difficile interpretazione, oltre tutto perchè si tratta di periodi staccati, tolti da testi papiracei lacunosi, farò alcune osservazioni che potranno essere utili agli studiosi. In principio (p. 374) l'A. traduce così le parole : *λέγει γὰρ πρααιρήσεσθαι τὸν σοφὸν ῥητορεύειν ἢ πολιτεύεσθαι* : « Dice infatti che il saggio prescegliera l'esercizio dell'oratoria o l'attività politica » ; traduzione certo possibile, a cui l'A. fu, a quanto pare, indotto dalla parafrasi dell'Arnim : però io credo che *ἤ* vada qui interpretato come « *quam* », e che Filodemo dica che Nausifane raccomandava al saggio di occuparsi *piuttosto* di oratoria *che* propriamente di politica, senza per nulla escludere, anzi ammettendo, che il saggio possa occuparsi di politica ; e di fatti tutto quello che segue riguarda non la politica propriamente, ma l'oratoria, ed è naturale che il saggio sia più atto a questa che a quella. Nella pagina seguente, l'A. traduce : « egli dice infatti che l'origine della fa-

---

[1] Il nuovo Liddell e Scott dà quale significato *unpleasantness* : ma perchè darne come primo ed unico esempio Luc., *Vit. auct.* 14, e non questo frammento di Democrito ?

[2] Che Epicuro usasse il termine *εὐθυμία* invece di *ἀταραξία*, quando era ancora nella Jonia, mostrai nel mio *Aristotele perduto*, II, p. 217 sgg. ; cfr. Diogen. di Enoanda, fr. LVI.

coltà di persuadere, non sta nella conoscenza empirica, ma nella scienza degli affari, in modo che il fisico riesce a persuadere come *se stesso* gente di qualsivoglia paese» (*ὥσθ' ὁμοίως αὑτῷ πείθοι ἂν ὁ φυσικὸς ὁποιονοῦν ἔθνος*). Ma *αὐτός* qui certamente vuol dire non «se stesso», ma «lui stesso», cioè Nausifane, il maestro che quelle cose diceva, ed è certo anche per il confronto con quello che si dice poche linee sopra (p. 157, l. 15 Diels), dove anche l'A. traduce giustamente: «professò di essere in grado di condurre dove egli (*ἑαυτόν*) volesse, coi discorsi gli ascoltatori». A ragione invece l'A. annota a p. 376: «omesse, nel testo dei *Vorsokratiker*, le due parole iniziali: *ἐπιχειροῦσιν πείθειν*». Parole opportunissimamente aggiunte, e certo omesse dal Diels per svista; ma non rimesse nel testo neppure dal Kranz: eppure senza di esse il testo non si comprende.

Importante mi sembra una osservazione che si deve fare ad un difficile punto di questo medesimo testo. L'A. a p. 374 traduce: «Anzi disse esplicitamente che il fisico e filosofo sarà in grado di persuadere gli ascoltatori su qualsiasi argomento, e non lasciò il filosofo [*soltanto*] alla *discussione* (*ἀμφισβητήσει*), ma professò di essere in grado di condurre dove egli volesse coi discorsi gli ascoltatori». Ora *ἀμφισβήτησις* vuole anche dire, è vero, discussione, ma qui va certamente tradotto con «dubbio», perchè si tratta certamente di allusione ad una polemica di Filodemo (desunta da Epicuro), contro il dubbio scettico di Nausifane, che affermava, nel fr. 4, riferitoci da Seneca (*Epist.* 88, 43, che come io dimostrai [3] deriva da Epicuro), che «delle cose, nessuna si può considerare esistente piuttosto che non esistente». Ognuno vede dunque come sia appropriata questa puntata polemica verso questo filosofo che, pur professando, almeno secondo Filodemo ed Epicuro, uno scetticismo così radicale, tuttavia si proponeva di persuadere gli ascoltatori su qualsiasi argomento. E una conferma di questa mia osservazione e interpretazione più profonda e più esatta di questo testo si ha da un'altra frase di esso, a p. 377 extr. Alfieri, 158, 15 sgg. Diels: ove l'Alfieri traduce: «tali conoscenze.... non si otterranno affatto per altra via [*se si vuole che esse siano*] tali da avere carattere [*veramente*] metodico e non già carattere di esperienze personali di gente che, come essa medesima ammette, ignora la natura delle cose». L'A. annota: «l'Arnim, p. 59, ritiene che sia un'allusione alla dottrina degli eristici megarici». Ma no, l'allusione, come si vede ora, è invece proprio alla dottrina dello stesso Nausifane, che, come vedemmo dal fr. 4, che ho riferito nella stessa traduzione dell'A., dichiarava di non sapere se le cose esistessero o non esistessero. Si vede dunque sempre più come Filodemo seguisse qui fedelissimamente Epicuro e quella sua polemica della *Epistola ai filosofi di Mitilene*, da me ricostruita servendomi appunto anche di quest'opera di Filodemo, e della epistola di Seneca, cui appartiene il passo citato sopra, ricostruzione, accettata dall'A. e dagli altri studiosi che recensirono il mio libro, e per questa parte anche dal Pohlenz. E di ciò posso dare una nuova conferma con un altro passo di questo testo tradotto qui dall'A.; p. 379 = Diels p. 158, 36: «Colui che rettamente studia la natura non potrà ragionare in quella forma, della quale invece si vale assai nello scegliere secondo l' importanza i singoli argomenti del suo discorso, sino a fare dei riassunti per sommi capi, a profitto di coloro che sono riusciti ad acqui-

[3] Vedi il mio *Aristotele perduto*, II, 65 sgg.

stare chiara conoscenza di queste cose ». Chiunque confronti queste linee con il § 35 sgg. dell'*Epistola ad Erodoto* di Epicuro, vede che veramente esse derivano dal maestro di Filodemo, il quale in realtà, come già dimostrai, ricavò dalla polemica di Epicuro stesso tutta questa parte del suo libro.

Da queste mie osservazioni si vede quanto feconda di nuovi risultati possa essere l'opera dell'A., e come essa sia, secondo già dissi, un ottimo strumento di lavoro, del che gli dobbiamo essere grati.

ETTORE BIGNONE.

R. DEMANGEL, *La frise ionique, de Boccard.* — Paris, 1935, pp. 609, XII tavole.

Questo libro ha il merito grandissimo di offrire un accurato panorama d' insieme del fregio ionico che finora mancava totalmente.

Precede lo studio architettonico del fregio, sia dal punto di vista delle sue origini orientali, che da quello del suo sviluppo ellenico. Segue l'analisi del contenuto del fregio, del suo fondo, della sua realizzazione tecnica ed estetica.

Ma deve esser messo in evidenza un altro merito di questo accuratissimo lavoro : quello d'aver messo ordine ed un certo filo logico in materia tanto vasta, complessa, dispersa.

Lucido è il capitolo sul fregio architettonico cretese-miceneo, ricco di osservazioni nuove ed attraenti. Si tratta per lo più di indagini intessute su testimonianze omeriche, oltre alle poche vestigia dirette che fan capo al fregio di uccelli del Caravanserraglio di Knossos, ed alle induzioni sulle rovine di Tirinto e Micene. Giustamente temperato verso la tendenza che vuole, oggi, considerare tutto esatto, — anche topograficamente ed architettonicamente, — quel che indica Omero, il Démangel vede piuttosto in lui la felice integrazione delle scoperte archeologiche che lo correggono e gli danno un fondamento storico.

Ad un faticoso lavoro di ricostruzione è costretto l'A. anche tessendo le origini dell'architettura nella Jonia ; da Sardi al palazzo di Creso, è, più che altro, un susseguirsi di testimonianze scritte, poichè non conosciamo che ben poco ancora di sistematico sull'Asia Minore, tranne alcuni grandi centri di scavo. L'apparato critico e bibliografico imponente che l'A. ha dovuto allestire, appare nel suo complesso nel capitolo sul fregio architettonico fittile dalla Jonia all' Etruria, seguendo un criterio storico-geografico. Passando al fregio in pietra, l'A. giustifica l' importanza del capitolo precedente notando come il fregio fittile sia il punto di partenza per comprendere l'evoluzione gloriosa di questo importante e geniale elemento architettonico. Una delle più interessanti caratteristiche di questo poderoso lavoro è il filo logico che stringe in unità tutte le parti di modo che t'accorgi di dover per forza leggerlo tutto d'un fiato. Non è solo il libro di consultazione, ma l' indagine organica e complessa.

Un altro capitolo nuovo è quello sull'unione del fregio ionico nell'elemento architettonico dorico in Atene, riforma avvenuta alla fine del IV secolo a. C. In questa fusione di ordini, sarebbe anche stato facile lasciarsi tra-

scinare dall'amore della tesi, tanto più che il Démangel ha in proposito altri studi fondamentali (*Rev. ét. anc.* XXIV, 1922, p. 187 sgg. : *BCH* LV, 1931, p. 117 sgg. ; *Rev. arch.* XXXIV, 1931, p. 1 sgg.). Egli però nega valore all' ipotesi d'un fregio ionicizzante anteriore al Partenone, che sarebbe appartenuto all'ultimo Hekatompedon. Chiude questa parte una rassegna del fregio ionico dopo il V secolo.

Dopo l'esame dei vari soggetti scelti dalla plastica per riempire i fregi, l'A. dimostra come in seguito all' influenza del gruppo metopale, anche il fregio ionico risenta di questa tendenza ; dall'artista del fregio di Sifno ancora esitante fra i due principî compositivi, a quello del frontone di Corfù, del tesoro dei Megaresi, è tutto un reciproco rapporto, quello che domina le scene rappresentate. L' interesse decorativo a poco a poco prende il sopravvento sul religioso, finchè il fregio riduce la sua funzione a quella puramente e soltanto ornamentale.

Le considerazioni finali dell'A. su questa evoluzione, sono un esempio caratteristico di quegli studi su temi di vasta portata e di sfuggente consistenza, che alla parte puramente tecnica alternano quella estetica. Non si può disconoscere che il Démangel ha trattato un argomento tanto delicato con gusto squisito e con chiarezza e dottrina. Forse, pur trattandosi d'un lavoro scientifico, certe note sulle origini, sui tipi di alcune decorazioni non in diretta connessione col tema, avrebbero potuto essere sveltite o tolte.

Ma il merito fondamentale dell'opera resta, ed è essenzialmente di aver posto ordine e chiarezza in un problema architettonico ed estetico di ardua e sottile natura.

PAOLO ENRICO ARIAS.

ETTORE BIGNONE, *Direttore responsabile*

588-1937 - Firenze - Tipografia E. Ariani, S. A., Via San Gallo, 33

Recentissime opere di ***ETTORE BIGNONE***

L'ARISTOTELE PERDUTO E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

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

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

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

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

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

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

SOFOCLE - L'EDIPO A COLONO

Traduzione in versi italiani di ETTORE BIGNONE, con uno studio critico
Firenze, G. C. Sansoni, 1936-XIV

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

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

POETI APOLLINEI: SOFOCLE - EURIPIDE - ORAZIO

Giuseppe Laterza e Figli; Bari, 1937-XV

In corso di stampa: **Sofocle,** *Le tragedie tradotte in versi italiani* da ETTORE BIGNONE con saggi critici introduttivi, presso l'editore Sansoni, Firenze.

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE

BIBLIOTECA NAZIONALE DIRETTA DA MICHELE BARBI

EPISTOLARIO
DI
GIACOMO LEOPARDI

NUOVA EDIZIONE AMPLIATA IN SEI VOLUMI IN-8°
CON LETTERE DEI CORRISPONDENTI E CON NOTE ILLUSTRATIVE
A CURA DI FRANCESCO MORONCINI

Sono usciti i volumi:

I (1810-1819), di pp. XXVIII-336, con illustrazioni fuori testo. . . . L. 25,—
II (1820-1823) di pp. IV-312, con illustrazioni fuori testo . . . . . L. 25,—
III (1823-1826) di pp. IV-300, con illustrazioni fuori testo . . . . L. 25,—

Sono in corso di stampa i volumi IV e V, che saranno pronti prossimamente, ed è in preparazione il volume VI, che uscirà in settembre.

Quest' edizione magistrale, con la quale il compianto Moroncini ha chiuso la sua vita laboriosa, interamente dedicata allo studio delle opere del suo grande concittadino, sarà compiuta nel 1937 e costituirà una delle più degne onoranze alla memoria del Leopardi, nel centenario della sua morte.

Il Moroncini consegnò, pochi giorni prima della sua fine, il manoscritto del sesto ed ultimo volume dell' " Epistolario ". Con questo e con gli altri suoi poderosi studi Leopardiani, come giustamente ha rilevato la rivista " Le Opere e i Giorni ", il Moroncini " ha eretto un monumento a Leopardi che non teme ingiuria di uomini e di tempi, e ha legato indissolubilmente il proprio nome al nome immortale di lui ".

« La storia del carteggio leopardiano è rifatta magistralmente dal Moroncini nell'introduzione, dove, con molto garbo e chiarezza, ragiona e mostra i criterî eccellenti con cui questo *Epistolario* rinnovellato è stato concepito, raccolto, postillato e commentato.... Senza toglier merito ai precedenti raccoglitori e curatori, Prospero Viani e Giuseppe Piergili, la nuova edizione, per l'accuratezza del testo e le molte lacune in esso colmate; per le lettere dei corrispondenti più corrette e complete, o per la prima volta riunite al grosso del carteggio, o nuove del tutto; per tutte le svariate dichiarazioni e note e noterelle, che sono una novità della presente edizione; per l'introduzione esauriente e i minuti indici, merita bene la nostra ammirazione amorevole e il più cordiale benvenuto ».

EMIDIO PIERMARINI
(*Leonardo*, Firenze, Dicembre 1934).

« Nessuno ignora che Francesco Moroncini ha dato al Leopardi tutta la sua vita; e basta questo per capire con che precisa compiutezza la nuova edizione è condotta. Ogni lettera ha seco il corredo delle altre a Giacomo inviate dai suoi corrispondenti (qui in tutto 243; e nei sei volumi compiuti avremo circa 900 lettere di Giacomo e circa 900 a lui); di più, ci sono non poche note anche biografiche ».

AUGUSTO VICINELLI
(*L'Ambrosiano*, 30 Ottobre 1934).

« .... il colloquio così appassionato del grande infelice è integrato via via per la prima volta dalla parola de' suoi corrispondenti, e l'opportuna informazione dell'illustratore, dominata ne' punti più delicati da una discrezione somma, vi colma l'illusione di assistere all'alta vicenda spirituale, leggendo nei volti e nelle anime ».

CIRO TRABALZA
(*Il Messaggero*, Roma, 10 Novembre 1934).

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE

OPERE DI DANTE

NUOVA EDIZIONE

MIGLIORATA NEL TESTO E LARGAMENTE COMMENTATA,
CON TRADUZIONE DEI TESTI LATINI, PROMOSSA E DIRETTA
DA MICHELE BARBI
Premio Mussolini 1935-XIII

Piano della Edizione:

Volume I - **La Vita Nuova,** a cura di Michele Barbi.
Volumi II e III - **Le Rime,** a cura di Michele Barbi.
Volumi IV e V - **Il Convivio,** a cura di Giovanni Busnelli e Giuseppe Vandelli.
Volume VI - **De Vulgari Eloquentia,** a cura di Aristide Marigo.
Volume VII - **La Monarchia,** a cura di Pietro Fedele.
Volume VIII - **Epistole, Egloghe** e **Quaestio de aqua et terra,** a cura di Augusto Mancini.
Volumi IX, X, XI - **La Divina Commedia,** a cura di Mario Casella.
Volume XII - **Indici.**

Un'edizione del Poeta nostro che risponda veramente ai bisogni degli studiosi e degli ammiratori di lui è un dovere per l'Italia: e poichè quella nazionale promossa dalla Società Dantesca e favorita a più riprese dallo Stato si farà attendere ancora assai, tento qualche cosa di diverso e di meno solenne, ma pur di grande utilità, se non m'inganno, anche per l'edizione nazionale.

(Dalla *Prefazione* di M. Barbi al *Convivio*).

Sono usciti i volumi IV e V:

IL CONVIVIO

RIDOTTO A MIGLIOR LEZIONE E COMMENTATO
DA G. BUSNELLI E G. VANDELLI
CON INTRODUZIONE DI MICHELE BARBI

Due volumi di complessive pagg. LXXII-924 . . . . . L. 120,—

È opera che onora la cultura italiana e che, propiziatore il nome di Dante, fuori del nostro paese porterà un nuovo segno del clima dei nostri studi. Le cure del testo sono toccate al Vandelli, e se questa non è ancora un'edizione critica, nei passi dubbi pur si accennano i dati della tradizione manoscritta, e sono discusse le varie proposte o possibilità di emendazione. Il commento del Busnelli è quanto di più dotto e riccamente documentato potevasi desiderare. Il pensiero dantesco è illustrato nelle sue fonti e col sussidio di ciò che si pensava al tempo di Dante e a Dante era noto.

(*Pan*, Milano, gennaio 1935).

È imminente la pubblicazione del volume VI:

DE VULGARI ELOQUENTIA

A CURA DI ARISTIDE MARIGO