

scienza umana è molto più debitrice di quel che si sia generalmente disposti a riconoscere: essa infatti ha impedito che le forze più vive dello spirito fossero a lungo soffocate dall'uno o dall'altro contendente, e così ha indirettamente giovato alla loro espansione. La riscossa dell'idea repubblicana, che si preannuncia nel Medio Evo coi comuni e si accentua, agli albori dell'età moderna, coi nuovi stati umanistici, cioè creati da forze e sorretti da idealità puramente umane, è il risultato più positivo del lungo travaglio medievale.

A questo punto, la narrazione storica del Curtis si fa più rapida e succinta. Essa ci lascia intravedere alquanto vagamente le fasi ulteriori del contrasto non mai sopito tra i due principii, per cui le repubbliche moderne riassorbono vecchi elementi teocratici, suscitando per contraccolpo dall'ancora inesausta vitalità dell'Occidente altre forze rinnovatrici, che s'incarnano in altre istituzioni politiche. La fase presente del conflitto è per il Curtis quella che s'impenna sugli stati nazionali, che, sorti da un prodigioso slancio di energie « repubblicane » e travolgendo gl'istituti dell'assolutismo, si vanno a loro volta saturando di una nuova teocrazia, e preparano così le condizioni di un ulteriore movimento storico.

Nel nostro riassunto delle idee direttive del libro Curtis abbiamo dovuto per necessità accentuarne la linea schematica e astratta. L'esposizione dell'autore è invece molto nutrita e organica; essa conferma la verità filosofica che nella dialettica concreta del processo storico i termini si rinnovano continuamente, anche se rispondono ad atteggiamenti spirituali essenzialmente identici. La sola perplessità che la lettura dell'opera può lasciare in una mente avvezza alla riflessione filosofica, è che essa non abbia forse spinto fino in fondo l'analisi delle forze animatrici della dialettica storica. Oriente ed Occidente, monarchia e repubblica sembrano delle ipostasi storiche, delle incarnazioni parziali di energie più elementari e profonde dello spirito, che avrebbero meritato di esser poste in luce, per assumere quella funzione direttiva che viene in qualche modo usurata dalle loro contingenti estrinsecazioni.

G. d. R.

ARNALDO MOMIGLIANO. — *Filippo il Macedone*, saggio sulla storia greca del IV secolo a. C. — Firenze, Le Monnier, 1934 (8.<sup>o</sup>, pp. XVI-211).

Per uscir dalla contraddizione, che isterilisce e condanna tanta parte della moderna storiografia, viziata da un preconetto unitario, ottocenteco-nazionalistico, e anti-storicamente incline ad attribuire schemi e ideali: metodi politici propri dell'Europa moderna a Filippo il Macedone e ai greci di tre e quattro secoli avanti Cristo, il Momigliano ricorre all'ipotesi di un superamento delle nazionalità nell'opera, e più ancora nelle ideologie e nel fine, di Filippo il Macedone, sì che l'azione storica della Macedonia, o dei suoi re, nell'ambito del IV secolo greco, pare all'ultimo

storiografo sia consistita nell'essere iniziatrice di rinnovamenti o moti universalistici; precorritrice non di una moderna unità militaresca, quale fu l'unità germanica sotto lo scettro del re di Prussia, ma di un'antica unità imperiale, quale fu l'unità guarentita all'Europa mediterranea dalla dominazione di Roma. Tant'oltre, anzi, procede, il Momigliano, su questa via, ch'egli non rifugge nemmeno dal riconoscere in Filippo i primi accenni e disegni di una monarchia teocratica, fondata sul culto del Principe; e dal vedere espressi in qualche modo nel regicidio perpetrato da Pausania i rancori ostili dei feudatari, o di alcuni feudatari, macedoni.

Veramente le testimonianze probanti mancano a questa ipotesi, la quale, d'altra parte, non sembra avere molta verisimiglianza, in quanto con Alessandro Magno unicamente, e più con i suoi ultimi provvedimenti teocratico-universalistici, si venne elaborando la costruzione di una monarchia religiosa, i cui sudditi ritrovassero nel culto votato al sovrano la unità e la loro comune misura supernazionale. E tuttavia quest'errore medesimo d'impostazione e di conclusiva formulazione si dimostra metodicamente opportuno e storicamente fruttuoso.

Ben a ragione, contraddicendo gli attardati zelatori dell'« unità » e, quindi, rifiutandosi di gettar fra le vestigia anacronistiche del passato (passato, rispetto a Filippo il Macedone non meno che rispetto a noi, uomini moderni) la forma etico-politica della *polis* greca e il suo ideale fondamento, che è la libertà dispiegata e attuata in regime di democrazia o di governo a popolo, e, anzi, ammettendo che unico possibile, adeguato, razionale superamento della libertà affermata e difesa dalla *polis* greca, fosse la monarchia supernazionale, fatta legittima e morale dalla *substantia* divina del Principe, il Momigliano contrappone alla *polis* un Assoluto, metapolitico perchè religioso; e così viene a trasferire il conflitto *polis*-monarchia (o, meglio, Ellenicità-Ellenismo) in una sfera più alta che non sia la sfera del conflitto contingente di due istituti politici per se stessi considerati.

Questo merito ha certamente il libro del Momigliano, di avere avvertito l'efficacia di certi spunti e problemi del primo Droysen, e la necessità, insieme, di ritornare al primo Droysen, per riscoprire, su la sua traccia e con la sua guida, l'essenziale significazione dell'Ellenismo come epoca e concetto di mediazione fra il momento 'greco' o 'classico' e il momento 'cristiano' dello spirito nel suo divenire storico. Ma egli ha troppo limitato e svuotato il valore intimo del momento 'greco' ossia della libertà greca: la quale a lui, come a tant'altri già prima di lui, appare libertà meramente politica e, dunque, inferiore alla libertà che, nel travaglio della cultura ellenistica, si venne elaborando e diè forma alla 'libertà' universalisticamente proclamata nel messaggio evangelico e nell'apostolato paolino.

Noi per un lato vediamo ogni libertà ellenistica rifarsi e metter capo al concetto greco classico della libertà (onde, nell'ambito politico, la tradizione, o consuetudine, dei sovrani ellenistici, dai primi Diadochi a

Flaminino, consistè nel rinnovare quella proclamazione, dissolvente e particolaristica, di libertà, che aveva inaugurata, con la pace di Antàlcida, il re di Persia; e, nell'ambito etico-culturale ogni appello universalistico in verità procede, per filiazione diretta o mediata, dal cosmopolitismo dei sofisti e dalla filosofia del IV secolo), e, ciò che più vale, per altro lato, vediamo ogni libertà greca classica essere, in sè, libertà, direbbe Aristotele, *καθ' ἔλου*, libertà in generale o in universale, come quella, cioè, che in sè accoglie e di sè pervade tutte le « guise » dello spirito greco.

La verità, empiricamente intuita e teorizzata dal Beloch, e della quale i nuovi storici, tedeschi soprattutto, danno più e più la dialettica interpretazione — essere, nella *polis*, tutte le forme della vita associata necessariamente e indissolubilmente *staatsgebunden* —, in ciò, appunto, consiste, che lo stato non fu sentito mai, dagli antichi greci, come un *quid* meramente politico e, dunque, umano e marcescibile e transeunte (come apparve lo stato agli stessi sovrani ellenistici, perciò appunto desiderosi di moralizzarne la suggestione o l'azione in una aureola di culturalità); sì anzi fu sentito, sempre, come un *quid* religioso, come il *telos* etico dispiegato, come un Assoluto dunque, non teorizzato in una parola di confessionalità o di fede, ma vivo e commisurabile col ritmo stesso della storia, immanente a un tempo e trascendente la coscienza morale dei cittadini: immanente, in quanto essi, i cittadini, sentivano se medesimi come il *ἕθνος*, come lo Stato; ma trascendente, in quanto la *πολιτεία* più e più appariva confondersi con l'opera congiunta dei grandi antichi, e, quindi, agli Ateniesi, come Isocrate o come Demostene, essa riusciva il *telos* ideale cui gli sforzi dovevano convergere, perchè la realtà si adeguaesse all'ideale e gli uomini di oggi si facessero degni del loro passato.

Onde la « crisi » del IV secolo, troppo fuggevolmente affigurata dal Momigliano e soltanto in qualcuno dei suoi aspetti, più appariscenti sì, ma più esteriori, nella realtà sua vera appare una crisi etica, un dissolversi di quella unità spirituale nell'ambito e nelle forme individue della *polis*, un non trovare più in esse il soddisfacimento compiuto delle proprie esigenze morali, uno squilibrio che vediamo dolorosamente significato in Socrate e in Platone, in Demostene stesso, e più in Isocrate, in Eschine o in Iperide, ma del quale non è traccia in Sofocle, in Fidia, in Pericle: nella religiosa certezza che ugualmente spira dai templi dell'Acropoli e dall'epitafio tudideo, dove ogni politicismo è trasceso per attingere l'atmosfera dell'Assoluto.

A questa atmosfera assurgono anche le proposizioni più solenni dell'eloquenza demostenica; e, se un cardinale quattrocentesco e un uomo politico liberale dell'ottocento si ritrovarono concordi nel giudicare che la conoscenza dell'opera di Demostene conferisse all'educazione morale, alla restaurazione del concetto e del valore della libertà, qui è, a mio credere, la testimonianza irrefutabile che la libertà di Demostene simboleggiava qualcosa più di una libertà meramente politica, appunto perchè in essa il cardinale di Bessarione o Niebuhr o Grote potevano, con venerazione,

discovrire la sorgiva secreta di quella qualunque forma di libertà in cui si esprimesse il credo della loro coscienza morale.

Ma nulla più della sorgiva; chè, se altri possano ancora compiacersi di fittizie o partigiane allegorie o analogie, e di ipostatare nella monarchia di Filippo l'immagine dello Stato unitario, dello Stato forte o dello Stato etico, noi non commetteremo, da parte nostra, l'errore di adeguare *sic et simpliciter* la nostra libertà alla libertà di Demostene, o viceversa; in obbedienza, appunto, alla positività dell'Ellenismo, alla « razionalità del ritmo » storico, secondo che qui ama ripetere il Momigliano: positività dell'Ellenismo, la quale, in ultima analisi, consiste nell'aver affermato l'antitesi fra libertà e Stato, empirico e caduco questo, eterna quella, come gli uomini, e forza, quindi, che ugualmente forma e dissolve gli Stati, del continuo trascendendoli per affigurare forme più alte di società umana. Onde, in una formula conclusiva, possiamo dire che, mentre l'antica libertà coincide col ritmo stesso della vita statale, e trionfa o invilisce secondo che tale corrispondenza o armonia continui o si spezzi, la moderna libertà, invece, sorta col Cristianesimo dal travaglio genetico dell'Ellenismo, è forza superiore allo Stato sempre; e allo Stato aderisce o contr'esso combatte, secondo che la legge eteronoma dello Stato sappia adeguarsi o tenti violare la norma autonoma di essa libertà.

PIERO TREVES.

*Epistolario di L. C. FARINI*, per cura di LUIGI RAVA, vol. IV (1852-1859). — Bologna, Zanichelli, 1935 (8.º, pp. cxx-371).

Il Rava ha ripreso la pubblicazione dell'epistolario Farini, e in questo quarto volume ci dà le lettere del periodo torinese e in parte quelle della dittatura. Il volume dà l'impressione di scarno, e sorprende che così poche lettere (in tutto cccxxx e per la maggior parte riferentisi ad affari familiari e di amministrazione) ci siano rimaste degli anni in cui il Farini era di fatto il capo della stampa ufficiosa, e in cui — non esistendo allora il telefono e poco usandosi il telegrafo — doveva scrivere molto. Che la ricerca e la raccolta non sia stata fatta bene? Non oso giudicare.

La lunga prefazione che vi premette il Rava (pp. 1-LXXXVIII) è completamente superflua: è un conglomerato di brani delle lettere pubblicate in seguito, senza vigore di costruzione biografica e d'analisi critica. Nè le lettere stesse sono molto importanti. Tuttavia qualcosa se ne può ricavare. Ad esempio, i frammenti di corrispondenza col principe Napoleone nel '52-'53 (peccato che questa corrispondenza, a quanto pare, non ci sia pervenuta per intero) confermano e rischiarano di nuova luce l'alleanza tra la politica liberale di Torino e il bonapartismo di sinistra fin dal nascere del secondo Impero, e dagli inizi del grande ministero, da me già intravista (cfr. *Critica*, 1934, p. 446).