

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

ERWIN ROHDE. — *Psiche: Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i greci*: traduzione di E. Codignola e A. Oberdorfer. — Bari, Laterza, 1914 e '16 (pp. 794 in-16.º, in due parti).

Bisogna esser grati ai professori Codignola e Oberdorfer dell'eccellente traduzione dataci di questa opera ormai classica, preziosa agli studiosi di professione per la geniale ricostruzione che fa d'una storia in grandissima parte oscura, onde si spiegano i più profondi elementi del pensiero e della letteratura dei greci, mentre si raccoglie, valuta e sistema una congerie immensa di testimonianze; e ricca, d'altra parte, del più alto interesse per ogni persona colta, che ami ripercorrere con una guida sicura una delle fasi più istruttive e più suggestive dello svolgimento spirituale dell'umanità. La *Psiche* del Rohde è una di quelle poche opere, in cui una perfetta erudizione è da una mano maestra messa con squisita eleganza a servizio di un poderoso ingegno costruttivo, che imprime su una vasta materia il segno di una forte personalità. La quale si compiace forse talvolta di opinioni molto discutibili; ma non senza esporci in ogni caso onestamente e rigorosamente tutto il materiale, frammentario e incerto, com'è, su cui le sue opinioni si appoggiano; in guisa che ognuno sia in grado di scorgere dove cominci l'opera d'induzione e integrazione personale dell'espositore. Ma egli non costruisce mai nel vuoto: anzi, si sforza di tenersi più aderente che può ai testi, e di fare che la sua rappresentazione proceda piuttosto come un'interpretazione di essi nell'ordine cronologico, in cui gli si offrono quasi naturalmente disposti. Sicchè dove i documenti sono dalla tradizione forniti in misura sufficiente a chi voglia cavarne un costrutto, come per gran parte delle dottrine filosofiche intorno alla immortalità dell'anima, l'esposizione del Rohde è un modello di discrezione critica nel far dire ai testi quello soltanto che possono dire; e nel farglielo tuttavia dire con molta chiarezza e precisione, evitando, quant'è possibile, di confondersi con gli arzigogoli degl'interpreti.

Non essendo questo il luogo di una recensione analitica, che per parecchie parti del libro uscirebbe pure dai limiti della nostra competenza, ne accenneremo alcune delle idee cardinali: dalle quali apparirà assai meglio che non potrebbe da qualunque nostra considerazione l'importanza delle questioni che vi sono agitate.

Allo spirito greco quale ci è rappresentato nei poemi omerici è estranea l'idea dell'immortalità dell'anima; ma nè anche può dirsi, com'è stato detto da taluno, che in qualche stadio di quell'epopea apparisca la

credenza che del morto non sopravviva nulla. Per Omero « il morto, designato ancora col proprio nome, o la sua psiche, se ne fugge alla dimora di Ade e della terribile Proserpina, che entra nelle tenebre sotterranee, nell'Erebo, o, più vagamente, si sprofonda sotto terra » (p. 3). Questa psiche durante la vita del corpo è inavvertita, e si manifesta allo sciogliersi da esso: è qualcosa di aereo, simile a soffio, che si può osservare nell'alito del vivente. Per se sola costituisce una personalità completa, la quale si aggiunge a quella che pur rappresenta, secondo Omero, l'uomo visibile come corpo, contrapposto alla psiche. Secondo qualcuno il vero uomo per Omero sarebbe il corpo; secondo altri, invece, l'anima; e nei poemi ci sono infatti espressioni che possono giustificare tanto l'una quanto l'altra delle interpretazioni. Il vero è, pensa il Rohde, che « l'uomo, secondo la concezione omerica, esiste due volte, l'una nella sua forma sensibile, l'altra nella sua immagine invisibile, che si libera solamente colla morte ». E con questo modo d'intendere la concezione omerica egli s'apre la via alla riduzione di questa sotto la teoria spenceriana del doppio io o del duplicato del vivente, con cui, attraverso l'esperienza dei sogni, sarebbe sorta presso tutti i popoli primitivi la credenza nell'esistenza dell'anima separata.

Teoria già per se stessa molto claudicante, perchè, secondo essa, è chiaro che il soggetto raddoppiandosi si distruggerebbe come soggetto empirico, non potendosi concepire per se stesso, in opposizione al proprio duplicato, nè come sensitivo, nè come attivo; e che non giova per nulla alla intelligenza dei diversi luoghi di Omero dove una volta pare che il soggetto umano sia il corpo (αὐτοῦς δὲ πελώρια τεύχε κόνισσι e simili), e un'altra che sia quell'invisibile corpo, simulacro (εἰδωλον) del primo, che se ne va all'Ade (εἰς ὃ κεν αὐτὸς ἔγῳ Ἄϊδι κεύθωμαι: *Il.*, 15, 251); perchè l'αὐτός omerico s'intende solo se è unico, e come quello che rimane in pasto ai cani e come quello che scende nell'Ade. Laddove è tanto più semplice pensare, anche in Omero, l'anima non come l'altro, ma come la parte integrante del corpo nell'uomo vivo, che sarà egli perciò e come corpo e come anima, benchè meglio e più lungamente come anima.

Più lungamente, poichè, come si è detto, quest'anima nella concezione omerica non è immortale, non è divina. C'è in Omero qualche sopravvivenza o rudimento del culto delle anime; e se n'ha il più cospicuo documento nel funerale di Patroclo; ma questo culto, che nell'età micenea, quando i cadaveri non si cremavano, ma si seppellivano intatti, dovette avere un assai più largo sviluppo, non va oltre la sepoltura. La cura dell'anima è troncata « dal concetto profondamente impresso negli animi, che dopo l'arsione del corpo la psiche è accolta in un regno invisibile, cui non si può pervenire e da cui non è ritorno » (p. 27). S'interrompe ogni commercio tra i morti e i viventi, che perciò non possono aver nulla da temere dalle anime. Queste conducono una mezza vita « senza chiara coscienza e perciò senza desiderii e volontà, non possono esercitare nessuna influenza sulla vita del mondo di su e non vengono

quindi venerati dai viventi » (38). Per Omero l'anima, una volta relegata nell'Ade, non ha più nessuna importanza. La sua vita di sogno è legata alla memoria dell'uomo che rimane nei viventi, e perdura quindi a seconda del ricordo che con le sue gesta lascia di sé. — Deve perciò credersi che la fede nella sopravvivenza della psiche sia un'attenuazione del più antico culto degli antenati, e che questo sia derivato dalla decadenza del culto primitivo degli dei? Il Rohde si oppone a questa teoria degli etnografi, i quali tengon presente la psicologia dei popoli primitivi, che ha sì un lungo passato, ma non una storia. « Noi possiamo invece seguire per lungo tratto, da Omero in poi, lo svolgimento della religione greca che ci rivela davvero questo fatto notevole; un culto delle anime ignoto ad Omero si forma o ad ogni modo spicca più chiaramente soltanto in seguito a un più vivo sviluppo delle idee religiose » (13). E però è da credere che culto degli antenati e fede nella vita oltremondana delle anime vadano di pari passo; e che il primo non sia un fenomeno derivato e secondario rispetto al culto degli dei, ma un fenomeno parallelo e con questo connesso dalla forza del medesimo sentimento che attrae l'uomo verso il mistero.

E in tutto lo sviluppo della religiosità greca, la sopravvivenza delle anime rimane un elemento del culto che si ha per esse, senza che siano mai considerate come divinità, e quindi eterne e veramente immortali. Una sola eccezione c'è; ed è quella degli eroi; sui quali la prima notizia è nelle leggi di Dracone, che, raccogliendo ad Atene per la prima volta nel 620 in iscritto il diritto consuetudinario, prescrisse che si venerassero in comune gli dei e gli eroi patrii secondo il costume degli antenati. Essi sono spiriti di defunti, e non già dei inferiori o semidei, e affatto diversi dai demoni; perchè sono vissuti una volta da uomini, e da uomini son diventati eroi soltanto dopo morte; e tra essi incontriamo anime che dopo la morte e il distacco dal corpo conducono una vita più alta, imperitura. Sono bensì un'eletta minoranza, le figure capitali di un popolo, uomini la cui vita è posta dalla leggenda o dalla storia in un lontano passato (il nome stesso di eroe pare designi un uomo della remota antichità), progenitori di quelli che seguirono. Essi ricevono una venerazione ignota al mondo omerico, e nella quale, crede il Rohde, riardono forse di nuove fiamme le faville dell'antica fede non ancora del tutto spente, e si rianima qualcosa che esisteva da lungo tempo semidimenticato, quel culto degli antenati che in Omero appartiene a un passato appena raffigurabile. L'eroe insomma è qualche cosa di eccezionale e miracoloso. Così « favole poetiche di rapimenti di singoli mortali a divina vita eterna dell'anima non divisa dal corpo, poterono bene insinuarsi nelle credenze popolari: ma rimasero sempre miracoli in cui l'onnipotenza divina, per speciali ragioni, aveva spezzato le barriere dell'ordine naturale delle cose ». Ma, salvo questi miracoli, che lasciavano intatta la legge, resta l'abisso profondo tra l'uomo e gli dei. « Le vaste conseguenze dell'idea che quest'abisso in realtà non esiste affatto, che

proprio secondo l'ordine naturale dell'anima dell'uomo appartiene al regno degli dei e, come creatura divina, ha vita immortale, si vedono facilmente: avrebbe rovesciato tutti i canoni religiosi delle comunità greche; mai essa avrebbe potuto diventare fede diffusa nel popolo greco » (p. 338). La conclusione che il Rohde ricava da tutto il suo studio è infatti che « le credenze popolari intorno al perdurare delle anime dei defunti, credenze basate sul culto delle anime e concresciute con alcune accezioni, che contraddicono in fondo al culto di queste, ma senza che la contraddizione sia avvertita, rimangono sostanzialmente immutate di forza in tutti i secoli della vita greca. Esse non contenevano in sé nessun germe di sviluppo ulteriore; nessuna esigenza d'una ricerca più profonda intorno all'esistenza ed agli stati dell'anima divenuta indipendente dopo la sua separazione dal corpo; e, soprattutto, non contenevano nulla che potesse elevare la credenza nella sopravvivenza delle anime fino al concetto di una vita immortale, eterna, senza fine. Il perdurare della vita dell'anima che il culto di questa presuppone e garantisce, è strettamente legato alla memoria dei sopravvissuti, alla cura, al culto ch'essi dedicano all'anima degli antenati. Se la memoria svanisce, se la pretesa cura dei vivi diminuisce, all'anima del defunto viene a mancare l'ultimo elemento che le dava ancora una parvenza di vita » (p. 337).

Ma a un certo momento sorge in Grecia e, dice con ragione il Rohde, in nessun luogo così presto ed esplicitamente come in Grecia, il pensiero della divinità dell'anima umana e per conseguenza dell'immortalità sua. Questo pensiero appartiene a una seconda religione, diversa dalla popolare, e da essa e da' suoi fedeli poco curata: religione, che fu propria di alcune sette, e prese corpo in un sistema di idee teologiche, ancorché variamente determinate e mai fissate in un canone, e agì sulla speculazione di alcune scuole filosofiche; e per mezzo di queste esercitò un grandioso influsso in occidente e in oriente, fino alla più lontana posterità. Poiché da questa religione si può dire tragga la sua prima origine ogni credenza antica o moderna nell'immortalità dell'anima. Essa è detta dal Rohde « misticismo », intendendo questo termine nel suo senso più stretto, poiché ogni religione è mistica: ossia come misticismo dell'estasi e dell'entusiasmo, onde l'uomo che ne è preso « è *ἔνθεος*, vive ed è nel Dio; chiuso ancora nell'io finito, sente e gode la pienezza d'una vita infinita » (p. 355). Questo misticismo crebbe come dottrina e come teoria sul terreno d'un culto più antico, che i Greci appresero dagli stranieri: il culto di Dioniso, proprio dei Traci, ignoto ad Omero: culto orgiastico, indirizzato con la danza e la musica a provocare rapimenti estatici, in cui l'anima, comunicando con un mondo superiore e divino, diventasse presaga del futuro, al di là dei confini della comune ordinaria esperienza. Nel violento eccitamento del loro essere ai celebranti questo culto poteva parere di fondersi nella natura stessa divina, e « il sentimento della sua divinità, della sua eternità, rivelatosi all'anima fulmineo nell'estasi, poteva diventare in lei ferma persuasione ch'essa fosse di natura divina,

chiamata a vita divina tosto che avesse abbandonato per sempre il corpo, come allora l'aveva lasciato per breve tempo » (p. 367). E così, attraverso il misticismo, di cui il Rohde studia con grande accuratezza gli adattamenti e le variazioni nel territorio greco, dove viene a contatto col culto di Apollo, nell'orfismo, nella filosofia, nelle concezioni addottrinate, come direbbe il Vico, ma non sistematiche dei poeti, e in generale nella cultura, la fede nel perdurare dell'anima dopo la morte finirebbe col diventare fede nella vera e propria immortalità dell'anima. L'uomo, insomma, scopre la propria immortalità quando nella sovraccitazione del sentimento religioso sperimenta la propria divinità.

Ma il Rohde non distingue due momenti diversi dell'esperienza mistica, uno dei quali, che è il primo e fondamentale, anzi che condurre al concetto dell'anima immortale, non poteva e non può non frapporre un ostacolo affatto insormontabile al raggiungimento di tal concetto. Egli stesso, a proposito della dottrina di Anassagora, che non giunge al concetto dell'anima immortale malgrado la opposizione in cui egli si rappresenta nell'uomo l'essere spirituale dal materiale, fa quest'importante osservazione: « All'ipotesi della vita eterna delle singole anime poteva giungere soltanto chi ammettesse come un fatto provato la realtà dello spirito individuale, di cui l'apparire e lo sparire in mezzo alla grande vita universale restavano sempre per i fisiologi [ossia, per i filosofi naturalisti anteriori a Socrate] il vero miracolo che non poteva essere spiegato in modo convincente. Il lavoro filosofico dei teologi e dei mistici produsse, sebbene in forma ancora tanto fantastica, un individualismo di tal fatta, una fede nell'esistenza di sostanze individuali, indipendenti, non mai nate e perciò imperiture; per essi l'eternità interiore, la forza della durata sostanziale senza limiti di tempo, arriva fino all'individualità; e la singola anima è per essi un essere in sé stante, unico, divino, e, perchè divino, immortale » (p. 527-8). Che ci arrivi davvero, è dubbio; perchè ci sarebbe arrivato, secondo il R., Platone; ma Aristotile che dall'indirizzo del suo filosofare sarebbe stato condotto ad appigliarsi e attenersi strettamente a questo concetto della individualità, se in Platone ci fosse stato, non riesce, anche secondo l'esposizione del Rohde, a una posizione gran che diversa, per questo rispetto, da quella dei fisiologi; perchè anche per Aristotile l'elemento razionale, che solo è immortale, è bensì nell'individuo, ma estraneo alla sua individualità: separato da quella sintesi di forma e materia, in cui anche l'uomo come individuo consiste (1). — Ad ogni modo, è verissimo che l'anima può credersi immortale in quanto si ritiene reale come essere individuale. Ora il senso dell'individualità dello spirito non è proprio del misticismo, in cui l'anima tocca la sua divinità quando smar-

(1) « Rimane estraneo », dice anche il Rohde, « all'esistenza individuale dei singoli uomini cui s'accompagna e quasi non appare possesso indipendente d'ogni singolo » (636).

risce il senso della propria determinatezza o particolarità, e si fonde con l'essenza stessa divina. E se il misticismo si arrestasse a questa concezione dell'unità dell'umano e del divino, in cui il primo termine viene assorbito nel secondo, esso potrebbe scoprire la divinità dell'anima umana, ma per negarne (come i fisiologi o un rigido aristotelico averroista o alexandrista) l'immortalità. E il Rohde non si preoccupa di spiegarci donde e come sorga in seno allo stesso misticismo quella molteplicità di esseri divini, in cui si rifrangerebbe oltre la vita l'unico Dioniso nell'eternità delle anime individuali. Certo, le credenze intorno alla metempsicosi non sono sufficienti a fondare il concetto della vera e propria immortalità; concetto che non ebbe l'India, pure accogliendo quelle credenze. E assai vaghe sono le indicazioni superstiti circa lo stato delle anime che secondo gli Orfici sarebbe spettato alle anime ridottesi da ultimo eternamente libere dalla legge delle reincarnazioni, e nelle quali soltanto si sarebbe suggellata la realtà individuale della divina sostanza immortale. Chè se il momento dell'individualità dipendesse sempre dall'elemento titanico, con cui, secondo l'orfismo, è commisto, in ogni vita mortale, l'elemento dionisiaco, è chiaro che l'anima perfettamente purificata e redenta, nello svincolarsi dal carcere della vita corporea e uscire dal circolo delle nascite e delle morti, non si perderebbe già nel nulla della morte definitiva, anzi allora comincerebbe a vivere veramente fuor del corpo, in cui era sepolta come cadavere nel sepolcro, ma tornerebbe a riassorbirsi — come Stoici e Neoplatonici pensarono — nell'unità originaria ed eterna. E l'eternità non spetterebbe mai se non a questa unità.

La verità è che la vera e propria immortalità, quale poi fu concepita dai cristiani, rimase ai greci un desiderio e un fantasma avvolto, perfino in Platone, nei densi veli del mito. Affinchè lo stato di libertà, o pura spiritualità, conquistato dall'uomo potesse essere considerato un attributo dell'anima individuale, esso avrebbe dovuto essere conquista dello stesso individuo, e avere nella sua sostanza la propria radice. Invece, per l'orfico « la salvezza è porta da Orfeo e dalle sue cerimonie bacchiche; Dioniso stesso libererà i suoi adoratori dalla sventura e dall'interminata via di dolori. L'uomo deve andar debitore della sua redenzione non alla sua propria forza, ma alla grazia degli dei liberatori (Διόνυσος λύσας, λύσις, θεοὶ λύσοι). L'uomo pio cerca con debole animo l'aiuto altrui, abbisogna delle rivelazioni e dell'intercessione di 'Orfeo Signore' per trovar la via della salute, e per percorrerla gli occorre osservarne gli ordini con scrupolosità angosciosa » (p. 455). L'ascetismo orfico « non esige esercizio di virtù civili nè rende necessaria l'educazione e una nuova formazione morale del carattere: qui la somma della morale è volgersi al dio, ripudiare non gli errori e le colpe morali della vita terrena ma la vita stessa » (p. 456). Anche per Platone la purificazione, onde le anime possono sfuggire allo spazio e al tempo e bearsi nell'eternità, è un indarsi (ἐμιοῦσθαι θεῶ), che ha luogo soltanto in virtù della causalità finale dello stesso divino.

Comunque, non v'ha dubbio che questo pensiero dell'eternità dello spirito nella sua stessa individualità nell'orfismo e nel platonismo diventa uno dei bisogni più profondi dell'animo umano, e uno dei problemi fondamentali che l'ellenismo leggerà al cristianesimo. Questo problema, intorno a cui si travaglia tuttavia il pensiero moderno, è nato da questi movimenti spirituali, che nell'opera del Rohde sono tracciati in tutti i particolari che nelle memorie e negli avanzi dello spirito greco sia dato ancor di raccogliere.

G. G.

ALFREDO GALLETTI. — *Il romanticismo germanico e la storiografia letteraria in Italia* (in *Nuova Antologia*, 16 luglio 1916, pp. 135-153).

Il Galletti prende a considerare in questo saggio un punto di meto- dica storica, che è il modo in cui è stata finora interpretata e adoperata l'idea di « svolgimento », particolarmente in relazione con la storia della poesia. Da questo problema (egli scrive, p. 153) « dovrà prendere le mosse la nuova storiografia »; e sono parole delle quali non posso non riconoscere la giustezza, perchè, già da alcuni anni, proprio su questo punto ho rivolto speciali fatiche, sottoponendo a critica alcuni aspetti del pensiero del De Sanctis, in modo conforme a quello ora tenuto dal Galletti; e tornerò fra breve sull'argomento in un volume teorico, che è in corso di stampa, e più ampiamente in un altro di carattere storico, che vado preparando. Sono dunque ben lieto che il Galletti abbia sentito l'importanza e l'urgenza del problema sopraccennato; e formo l'augurio che egli concorra ad approfondirlo e a divulgarne la giusta soluzione.

Ma sarebbe, intanto, giovevole che egli sgombrasse dall'animo suo la sollecitudine antiteutonica, onde è portato a guardare, nel concetto di svolgimento, la boria nazionale che gli scrittori tedeschi vi hanno a volte introdotta. Sta di fatto: 1°) che anche altri popoli hanno peccato in simile guisa; 2°) che ciononostante l'errore che si lamenta nel concetto dello svolgimento non è determinato se non in modo secondario e per accidente dalle borie nazionali, e ritorna anche fuori di ogni contesa nazionale, perchè, come osserva lo stesso Galletti, proviene da un'idea « mistica » o religiosa che si dica; e 3°) che alcuni di coloro che meglio avvertirono quell'errore, e proprio in riferimento alla storia dell'arte e della poesia, furono tedeschi, e di essi mi piace ricordare un finissimo critico d'arte, al quale solo negli ultimi anni si è data attenzione in Germania, Corrado Fiedler. Vero è che il concetto « generale » di svolgimento, che si era presentato più volte in forma di vaga tendenza o anche in modo vigoroso presso pensatori isolati, fu reso saldo nel mondo del pensiero soprattutto per opera della filosofia e storiografia germanica del primo terzo del secolo decimonono. Ma ciò accadde pel fatto incontrastabile che, in quel tempo, la filosofia e la storiografia si levarono più alto in Ger-