

esigenze militari in cui il Comune si trova. Appare in momenti di guerra, scompare con la pace: ciò, almeno, fino a che esso non assume anche funzioni civili. Non solo: ma che al Podestà si ricorre quando il Comune, impegnato in guerre, è anche collegato con altri Comuni; che esso riappare con la venuta di Enrico VI in Lombardia nel 1191, salvo a scomparire ancora e rifar posto ai Consoli, per ordine dell'Imperatore. Ricordo che, in generale, in terre del contado ed in piccole città soggette ad una superiore autorità feudale solo il Consolato è di libera elezione dei comunisti o cittadini. Il Podestà, specialmente il Podestà forestiero, o è vietato o è posto dal Signore. Podestà, cioè, vuol dire pienezza di vita autonoma; e solo dove e quando essa è conseguita, il Podestà si pianta stabilmente. Non per caso, il Podestà emerge, nei Comuni maggiori, alla fine del XII secolo, quando appunto quella pienezza è raggiunta. È il tempo che molti di essi si chiamano, spesso e volentieri, « repubblica ». Sotto le parole nuove circola una realtà nuova che è necessario afferrare, per renderci conto delle parole. Sarebbe augurabile — ed il volume del Manaresi potrebbe servire di stimolo — che tutta questa materia sino all'avvento dei Visconti (all'origine della viscontea ha dedicato un buon lavoro il mio ottimo scolaro Antonio Motta, che spero possa veder presto la luce) fosse ripresa in esame e si scrivesse finalmente quella Storia del Comune di Milano che, per lo meno sino a metà del '200, ha grandissimo interesse e si presenta con caratteri peculiari in confronto di altri più noti e più celebrati Comuni.

GIOACCHINO VOLPE.

SURENDRANATH DASGUPTA. — *A History of Indian Philosophy*. — Cambridge, at the University Press, 1922, volume I (8°, pp. xvi-528).

L'autore, già professore di sanscrito nel College di Chittagong, nel Bengala, e lettore di bengali nell'università di Cambridge, ora professore di filosofia nel Presidency College di Calcutta, ha voluto con quest'opera far conoscere con esattezza agli europei la storia del pensiero indiano: perchè, egli dice, la grande opera di unire spiritualmente l'India con l'Europa può essere solo gradualmente compiuta col reciproco apprezzamento di quel che v'è di meglio nelle due contrade. Il primo volume, che qui si descrive, mentre il secondo ed ultimo è in corso di stampa, ben risponde al nobile fine, propostosi dall'autore. Invero, da quando i due pionieri degli studi indiani in Europa, Charles Wilkins, cioè, con la traduzione della *Bhagavadgītā*, nel 1785, e William Jones con la traduzione di *Sakuntalā*, nel 1789, schiusero agli inglesi, e quindi agli europei, il nuovo mondo della letteratura e della filosofia indiana, che ha dato per circa un secolo e mezzo una fioritura veramente tropicale di ricerche e di studi speciali, questa è la prima opera o trattazione di indole generale, che dia una storia il più che possibile completa del pensiero

filosofico nell'India; che presenta tanti fili paralleli con lo svolgimento del pensiero filosofico in Europa. È bene quindi, che questa storia della filosofia indiana sia stata scritta, con profonda conoscenza dell'argomento e con cristallina chiarezza di forma, proprio da un nativo indiano, come il Dasgupta, istruito ed educato con metodo europeo; così egli ci espone con la nostra *forma mentis* europea la storia di quel pensiero indiano, che è quasi infuso nel suo sangue, come il prezioso retaggio di una trimillennaria civiltà spirituale.

Perchè la civiltà dell'India è stata ed è un'unità concreta di molteplici sviluppi di arte, architettura, religione, morale e scienza: ma lo spirito comune animatore di tutti questi sviluppi ed il loro culmine ideale è dato dalla filosofia. Essa è stata sempre considerata dagli indiani come il fine delle più alte attività teoriche e pratiche e ha costituito il punto di riunione, od il centro di prospettiva, di tutte le apparenti diversità, prodotte dal diffondersi della cultura per trenta secoli, tra tante diverse genti, sopra un'area sì vasta come quella dell'India. L'unità dell'India non si deve cercare nella sua storia delle invasioni straniere e nel sorgere e tramontare dei suoi piccoli regni e grandi imperi, sì bene nella storia delle sue aspirazioni spirituali, rimaste incrollabili ed intangibili attraverso il fluire del tempo ed il mutare degli uomini. L'unità della civiltà italiana, prevalentemente artistica, rimasta intatta per due millenni e mezzo, tra tante vicende storiche del mondo antico, medioevale e moderno, può aiutarci a comprendere questa profonda unità spirituale nella storia della filosofia indiana.

Pure, se il tronco della filosofia indiana è unico e possente, vari sono i rami, molti i fiori, moltissime le foglie, che da esso sono germogliate. Scopo del Dasgupta è appunto il descrivere le varietà delle foglie e dei fiori del pensiero indiano, inserendoli sui rami maggiori di quell'unico tronco, secondo una trattazione sistematica, od una metodologia europea, ora per la prima volta applicata alla filosofia indiana. Naturalmente, la base di questa sistematica europea sarebbe l'ordine cronologico: ma questo si può applicare solo relativamente alla filosofia, come a tutte le cose dell'India, in cui il pensiero dominante sembra star sempre fuori dello spazio e del tempo. Ciò non pertanto l'A. inquadra la storia dei sistemi filosofici indiani in un relativo ordine cronologico e, in questo primo volume, dopo una breve introduzione generale, principia a trattare dei *Veda*, dei *Brāhmaṇa* e della loro filosofia, cominciata a svolgersi mille anni prima di Cristo; parla quindi della dottrina delle *Upanisade*, formatasi tra il 700 ed il 600 a. Cr.; poi dei due sistemi, contemporanei, del *Buddhismo* e del *Jainismo*, del sesto secolo a. Cr.; ad essi fa seguire la dottrina *Samkhya-Yoga* di Kapila e di Patañjala; poscia i sistemi *Nyaya*, *Vaisesika* e *Mimāṃsā*; ed infine descrive la celebre scuola *Ve'dānta* di Sankara, dell'ottavo secolo dopo Cristo.

La più antica manifestazione intellettuale dell'India è data, come si sa, dal *Veda*, che è una raccolta di inni in lode delle forze divinizzate della natura. In esso non v'è una filosofia, nel senso nostro della parola:

però negli inni più recenti, composti un mille anni prima di Cristo, sono già nettamente impostate alcune questioni filosofiche, di carattere prevalentemente cosmologico. Tali questioni si sviluppano ulteriormente nelle successive opere in prosa, dette *Brāhmana* ed *Aranyaka*, in cui si manifestano una tendenza ritualistica ed un'altra nettamente speculativa. La tendenza speculativa informa poi tutti gli importanti trattati delle *Upanisade*; i quali, più che ragionamenti metodici, sono espressioni di verità, intuitivamente percepite o sentite come indubitabili ed esposte con grande forza e vigore persuasivo. I pensieri filosofici, informatori di tali verità intuitive, sono prevalentemente di natura monistica, ma a volte anche dualista e pluralista. A questo punto era arrivato lo sviluppo del pensiero filosofico, quando nel sesto secolo prima di Cristo sulla sua base si elevò la dottrina etico-religiosa di Gotamo Buddha, che prevalse sulle altre fino all'undecimo secolo dopo di Cristo, e poi si fuse col corpo delle credenze induiste dell'India, mentre contemporaneamente si espandeva in tutto il resto dell'Asia. Invece il *jainismo*, sorto nello stesso periodo del *buddhismo*, non è uscito mai dai confini dell'India, e nell'India stessa, dove tuttora esiste isolato, non s'è mai amalgamato con le altre dottrine filosofiche e religiose di quella terra.

Questo primo volume, dunque, dell'opera del prof. Dasgupta, contiene, oltre l'esposizione del *Veda*, con le sue propaggini delle *Brāhmana* e delle *Upanisade*, la trattazione della filosofia *buddhista* e della *jainista* e dei sei principali sistemi del pensiero indiano, cioè: *Samkhya*, *Yoga*, *Nyāya*, *Vaisesika*, *Mīmāṃsā* e *Vedānta*. Di questi, *Samkhya* e *Yoga* rappresentano solo due scuole, una teorica, l'altra pratica, dello stesso sistema, prevalentemente razionalistico. Così anche hanno molti punti di contatto *Nyāya* e *Vaisesika*; in cui pigliano radici alcuni sistemi teistici delle sette visnuite, che trovarono poi la loro più alta espressione nella *Bhagavadgītā*.

Nelle sue esposizioni ed interpretazioni di questi sistemi il Dasgupta ha seguito il più fedelmente possibile le fonti originali; il che spesso lo ha tratto ad *obsoleti modi* di espressioni, che gli sono sembrati preferibili all'adozione di modi di pensieri europei per l'espressione di idee indiane. Per ciò, che riguarda la traduzione in termini europei di idee indiane, mi permetto di fare un'osservazione nel campo del buddhismo, come quello a me più familiare. Quivi il Dasgupta traduce il termine *āsava* con la parola *depravities*, seguendo l'eccellente dizionario pāli del Childers. Ora, lo stesso Dasgupta osserva, che in sanscrito la parola *āsava* significa *vino vecchio* o liquore, e che quindi, dando la causa per l'effetto, può dinotare l'ebbrezza prodotta dal vino. Mrs. Rhys Davids traduce *intoxicants*: anch'ella, secondo me, non bene. Se il Dasgupta avesse conosciuto la maggiore opera di traduzione ed interpretazione, compiuta in Europa, dei testi pāli del buddhismo, cioè *Die Reden Gotamo Buddha's* di Karl Eugen Neumann, avrebbe visto, che questi traduce *āsava* con *Wahn*: idest vaneggiamento, insania, mania; e che nella traduzione italiana, da me fatta insieme con lui, del *Majjhimanikāyo*, noi adope-

riamo appunto la parola *mania*. Infatti, come noi usiamo le parole *morfomania*, *cocainomania* etc., per indicare diversi stati di stupefazione, così la dottrina buddhista dice *Kāmāsava*, *bhāvāsava*, *ditthāsava* ed *avijjāsava*, ossia mania dell'amore, mania dell'esistenza, mania delle opinioni, mania dell'ignoranza, per indicare i veri e profondi stupefacenti, che perpetuano la vita ed il mondo e l'irrequietezza ed il dolore della vita e del mondo.

A parte questi piccoli particolari, che si perdono in un'opera di così vasto respiro, tutta la trattazione dell'enorme e complicato soggetto è svolta dal Dasgupta con scrupolosissima esattezza scientifica e con profondità d'indagine; in modo che, senza che egli lo dica nella sua obiettiva esposizione, il lettore può giungere da sé a scorgere la simiglianza delle dottrine filosofiche, svoltesi contemporaneamente e parallelamente in India ed in Europa; si dà far concludere, che la mente umana segue, più o meno, dappertutto lo stesso andamento di pensiero razionale. L'opera del Dasgupta non solo è, relativamente, la migliore storia, che finora si sia scritta, della filosofia indiana, ma è anche, assolutamente ed in sé, ottima. La lettura del primo volume ci fa sperare ed augurare, che essa sia presto completata dal secondo ed ultimo volume.

G. DE LORENZO.

SALVATORE MINOCCHI. — *La religione come scienza storica*, principii di una scienza della Religione. — Firenze, 1923 (estr. dal *Progresso religioso*, 8° gr., pp. 74).

RAFFAELE PETTAZZONI. — *Svolgimento e carattere della storia delle Religioni*, lezione inaugurale pronunciata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924. — Bari, Laterza, 1924 (8°, pp. 31).

Di questi due scritti, che trattano il medesimo argomento, più vigoroso è quello del Minocchi, nel quale si afferma e dimostra che la storia della religione non si può pensare altrimenti che come storia della filosofia; cioè si percorre fino in fondo la via nella quale si erano messi, con animo diviso, il Vico, e con animo turbato da vecchi concetti e da politiche cautele, lo Hegel. La prolusione del Pettazzoni, che pur dimostra la varia cultura e lettura del suo autore, non è altrettanto chiara nel concetto direttivo; ed è preoccupata dal proposito di giustificare la cosiddetta « storia delle religioni » o « storia universale delle religioni », dandole un contenuto scientifico. Nel che si vede che il Pettazzoni non ha ancora studiato la critica, ormai portata a termine, delle « storie universali »; onde scrive, non senza ingenuità filosofica, che « la storia delle religioni, che è un particolare rispetto alla storia, è a sua volta un universale rispetto alle singole storie religiose » (p. 21): come se si dicesse che Cesare Cantù è un universale rispetto a Cuoco o a Balbo. E, naturalmente, con questo presupposto enciclopedico non può non urtare nella solita difficoltà « pratica », che sarebbe l'impossibilità di « dominare tutta la va-