

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

LA RIFORMA E LA CONTRORIFORMA

IN ALCUNE RECENTI PUBBLICAZIONI.

La Casa Editrice « La Nuova Italia » di Venezia ha testè pubblicato, in traduzioni italiane, tre importanti opere tedesche: *Stato e Società nell'età della Riforma* del Bezold (trad. dal Rosenthal); *Stato e Società nell'età della Controriforma* del Gothein (trad. dal Thiel); *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII* del Dilthey (molto ben tradotta dal Sanna). I due primi volumi, nell'edizione originale, fanno parte della collezione *Kultur der Gegenwart*; il secondo è stato poi ripubblicato a parte, col titolo: *Reformation und Gegenreformation* (München, 1924), accresciuto di uno studio sulla Riforma (di scarsa importanza) e di un'interessante appendice sullo Stato dei Gesuiti nel Paraguay, che forse conveniva tradurre in italiano, come una caratteristica esemplificazione delle idee politiche della Controriforma nella loro pratica esplicazione. L'opera poi del Dilthey consta di vari articoli, insieme connessi, pubblicati per la prima volta nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie* tra il 1891 e il 1900 e raccolti, dopo la morte dell'autore, nel secondo volume delle sue *Gesammelte Schriften (Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Leipzig, 1923)*³). Il traduttore però ci avverte che questa raccolta in parte differisce dal testo originale degli articoli dell'*Archiv*, avendo l'editore (il Misch) introdotto alcune aggiunte e modificazioni sull'autorità dei manoscritti lasciati dal Dilthey; e che però la sua versione è stata condotta sull'edizione originale, « giacchè queste variazioni non possono — a suo avviso — considerarsi come stadio finale del pensiero dell'autore medesimo ». Del resto, un raffronto sommario mi ha convinto che esse sono di secondaria importanza.

La storia interna della Riforma è stata soggetta in questi ultimi decenni a un lavoro di radicale revisione e rielaborazione. Nel suo libro su *Lutero e la Riforma in Germania* (Bologna, Zanichelli, 1926) il Buonaiuti attribuisce un'importanza decisiva, in questo lavoro, ad alcuni studi particolari, come quelli p. e. che hanno posto in luce l'attività dottrinale di Lutero nei due anni precedenti l'affissione delle tesi, cioè nel

1515 e nel 1516, e che hanno in tal modo favorito la ricerca degli adentellati vicini e lontani del movimento riformatore. Io non pretendo certamente contestare la grande importanza di questi studi, a cui ha dato un potente impulso la pubblicazione, nel 1904, della famosa opera del Denifle *Luther und Luthertum*, che, con le sue critiche minute, petulantanti e con le sue stesse denigrazioni di stampo cattolico, suscitava per contraccollo il bisogno di studi particolareggiati sui singoli atti della vita di Lutero, mercè l'utilizzazione sagace di quelle imponenti masse di documenti che la grande edizione delle opere di Lutero (ormai completa in 60 volumi) veniva nel frattempo ridando alla luce.

Eppure, tutto ciò non è che secondario di fronte alle innovazioni importate in quest'ordine di studi da alcune più comprensive ricerche storico-filosofiche, le quali, ponendosi al di sopra non solo del punto di vista confessionale, ma anche della storia religiosa *stricto sensu*, hanno considerato la Riforma nei suoi nessi con tutta la società storica e rintracciato le vie, spesso mediate e tortuose, per cui essa è venuta sorpassando le sue premesse dommatiche originarie e confluendo nella civiltà moderna. Di queste ricerche, due hanno, a mio avviso, importanza veramente fondamentale: l'*Analisi dell'uomo* del Dilthey e *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* del Troeltsch (in *Die Kultur der Gegenwart*, T. I, Abt. IV), di cui sarebbe desiderabilissima una traduzione italiana.

Tutta la più recente letteratura luterista è, nelle sue direttive, sotto l'influsso immediato o mediato di queste due opere: basti, per rendersi conto del fervore delle discussioni suscitate dalla tesi del Troeltsch, consultare il libro del Boehmer: *Luther im Lichte der neueren Forschung* (Leipzig, 1918⁵), che è forse la migliore guida critico-bibliografica per la letteratura della Riforma. La tesi del Troeltsch è stata presentata con una cert'aria paradossale e polemica che, abbattendo alcune idee preconette, doveva scuotere molti dai loro sonni dommatici: alla rappresentazione di una Riforma immediatamente iniziatrice di vita e di cultura moderna, essa sostituiva quella di una Riforma avente le sue radici nel Medio Evo e concepita originariamente in antitesi col rinnovamento della vita già iniziato dal rinascimento. Tuttavia l'originalità della tesi del Troeltsch non si esauriva in questo paradossale contrasto con le opinioni tradizionali, ma procedeva oltre e, rintracciando quei germi di modernità che erano disseminati nelle concezioni medievalistiche dei grandi riformatori, li seguiva nel loro più rigoglioso sviluppo attraverso i movimenti via via più mediati della cultura e della civiltà europea.

A parte questo (forse troppo stilizzato) antinomismo, la tesi del Troeltsch ci appare già delineata nelle sue linee essenziali nell'*Analisi* del Dilthey, alla quale va attribuito pertanto il merito di aver dominato per la prima volta, con pienezza di visione storica, questi problemi che, nelle mani degli specialisti di teologia e di storia della religione, si erano inariditi in vane formule. La novità e insieme la fecondità del punto di

vista del Dilthey risultano chiare dal brano seguente, riferito dal traduttore nella sua prefazione, in cui l'autore stesso così caratterizza la sua concezione storico-filosofica: « Essa, in contrapposizione a Hegel, deriva l'evoluzione della filosofia non da rapporti reciproci tra concetti nel pensiero astratto, ma dalle modificazioni che si verificano in tutto l'uomo vivo e reale; e quindi cerca di riconoscere il nesso secondo il quale i sistemi filosofici sorsero dal complesso della civiltà e alla loro volta reagirono su quello. Ogni nuovo atteggiarsi della coscienza di fronte alla realtà, determinatosi nel pensiero filosofico, si ripercuote anche sul riconoscimento scientifico della realtà medesima, sul valore che ad essa attribuisce il sentimento, e sulle azioni pratiche riflettenti così la condotta individuale della vita come la direzione della società. La storia della filosofia mette in evidenza il vario atteggiarsi della coscienza di fronte alla realtà, i rapporti reciproci tra questi vari atteggiamenti, e l'evoluzione che ne nasce; e quindi dà la possibilità di riconoscere il posto che storicamente spetta ad ogni singola manifestazione letteraria, teologica, scientifica ». In queste parole è contenuto tutto un nuovo programma di lavoro per gli storici della filosofia.

In qual modo il Dilthey l'ha attuato per la sua parte? Egli distingue varie correnti nel movimento riformatore. A Lutero fa capo non solamente la prima di esse, ma anche il primo e generale impulso, che pone in moto tutte le altre. E la novità di Lutero non sta nella dottrina della fede, nè in quella della giustizia passiva, nè in quella del servo arbitrio, che si possono ricondurre a fonti molto più antiche, ma nell'intuizione e nella realizzazione profondamente unitaria del nuovo uomo religioso, trasfigurato dai doni che Dio gli largisce in virtù della sua fede robusta. Può sembrare a prima vista contraddittorio che lo stesso Lutero, il quale ha superbamente affermato la libertà del cristiano (nel famoso opuscolo del 1520), abbia poi negato la libertà dell'arbitrio umano. Ma la contraddizione è apparente, perchè non è lo stesso uomo al quale egli toglie e al quale egli attribuisce la libertà: ma l'uno è l'uomo naturale e peccaminoso, privo della grazia divina, l'altro è l'uomo rinnovato dalla grazia e divenuto perciò signore di tutte le cose. Quest'ultimo è il vero protagonista della Riforma: colui che può ripudiare tutte le opere meritorie perchè in lui si è trasferito l'intero tesoro dei meriti di Cristo; che può negare alla Chiesa ogni funzione d'intermediaria tra la sua coscienza e Dio, affermando l'universale e insieme individuale missione del sacerdozio; che può infine sorpassare il punto morto dell'ascetismo medievale, rifuggente dal mondo, mediante un nuovo ascetismo che si esplica nel mondo stesso, di cui egli è fatto dominatore. Di qui il profondo e moderno significato della « professione » come « vocazione » (*Beruf, Sendung*) per cui tutti i campi dell'attività umana e mondana sono vivificati da un'intima animazione religiosa.

Tutti questi motivi appaiono, in una ricca esuberanza, nell'attività di Lutero fino al 1520; ma son poi, poco per volta, soffocati dalle cre-

scenti preoccupazioni di ordine confessionale e dommatico sorte dalla necessità di arginare l'accesso particolarismo delle sette e di organizzare chiesasticamente la nuova confessione luterana. Pure il Dilthey ha la rara capacità di sapere apprezzare quel che di positivo e di nuovamente affermativo c'è nei moti di ripiegamento e d'involuzione. Nella crisi dei « Battisti » egli non vede la vana *Schwärmerei* che gli altri storici ci avevano avvezzi a vedere e che si annulla nel sanguinoso e grottesco episodio di Münster: ma, come poi mostrerà anche meglio il Troeltsch, vi ravvisa il lievito, sebbene ancora immaturo, della riforma: così p. e. la dottrina battista dell'illuminazione interiore, se da un lato riecheggia l'agostinismo medievale (elemento, questo, che però il Dilthey trascura) dall'altro prelude al razionalismo illuministico. La mistica tedesca del Rinascimento (dal Franck al Weigel al Boehme), e specialmente le sette dissidenti inglesi, che tanta importanza hanno avuto nella formazione dello spirito moderno, sono sotto l'evidente influenza dei Battisti.

Un altro punto molto importante nella formazione della dommatica luterana concerne l'interpretazione della Scrittura. Si potrebbe credere, ed è stato in effetto creduto, che lo studio diretto delle fonti bibliche, gagliardamente promosso dal luteranesimo, prelude immediatamente al rinascimento delle ricerche storico-filologiche. Invece il Dilthey ci dimostra che il progresso di questi studi è avvenuto per vie molto più mediate. Con un esame sagace della *Clavis aurea* di Flacius (l'autore delle famose *Centurie di Magdeburgo*) egli ci dimostra che l'ermeneutica protestante si fonda non già sul metodo storico-filologico, ma sulla continuazione e sullo sviluppo del vecchio metodo delle concordanze evangeliche, prendendo cioè la Scrittura come un tutto connesso e unitario, avente così un valore normativo autonomo. Ma appunto questo modo di considerare i libri santi doveva offrire facile esca alla critica razionalistica, che, dai Sociniani in poi, rompe, con la facile constatazione delle sconcordanze e delle contraddizioni, il blocco compatto della Scrittura e così, solo indirettamente, prelude alla reintegrazione storico-critica del valore dei frammenti. Qui, come da per tutto, la corrente protestante sbocca nel sistema naturale della ragione.

Ancora in un altro punto vorrei richiamare l'attenzione del lettore sull'efficacia novatrice dell'*Analisi* del Dilthey. Si dice generalmente che il luteranesimo, sorto nella mente del fondatore in antitesi con la filosofia, e in particolare con la scolastica aristotelica, sia finito, per opera di Melantone, nelle logomachie scolastiche. Ora il Dilthey, pur senza negare sostanzialmente questa tesi (e non sarebbe stato possibile, del resto) ci ravviva i tratti un po' scialbi del Magister Philippus, mostrando come il suo scolasticismo sia temperato dall'influsso delle idee stoiche, le quali formano il clima storico della mentalità del Rinascimento, e rappresentano un transito importante nel passaggio da una dottrina della rivelazione a una dottrina della luce naturale, cioè a una forma di razionalismo. Vista così, la figura di Melantone ci appare nella sua parentela ideale con

quelle dei grandi interpreti delle tendenze razionalistiche e liberali in seno alla Riforma, come il Coornhert, il Grozio e gli Arminiani.

Di fronte e in parte in antitesi col luteranesimo sta l'altro grande ramo della Riforma che ha per corifeo lo Zwinglio. Dell'opera di questo riformatore era stato prevalentemente illustrato l'aspetto nazionale e politico, che è anche il più appariscente; invece il Dilthey ne pone in luce un altro, forse anche più importante: cioè l'aspetto umanistico, per cui essa ci si rivela come un punto di confluenza delle correnti umanistico-religiose italiane (Marsilio Ficino e Pico della Mirandola) e tedesche (in senso largo: Erasmo). Noi abbiamo appreso dai Dilthey, e poi da altri sulle sue tracce, che l'Accademia platonica, la quale ha esercitato scarsa e ristretta efficacia in Italia, è stata invece efficacissima fuori d'Italia: Zwinglio, tra gli altri, n'era imbevuto; e l'alto sentimento ch'egli aveva dell'uomo religioso, predestinato da Dio alla salvezza, gli si esprimeva naturalmente nel linguaggio stesso di Marsilio e di Pico. Insieme poi v'era nello Zwinglio un senso tutto erasmiano dell'universalità della rivelazione divina, la quale si è espressa in Socrate, in Platone e negli stoici non meno o non diversamente che nelle sacre scritture. Di qui procederanno due movimenti mentali divergenti: da una parte la traduzione in termini razionalistici della rivelazione universale, dall'altra l'approfondimento mistico dell'animazione divina del mondo. Così in certo modo si può dire che Zwinglio sopravviva alla sconfitta politica e all'eclisse religiosa della sua setta provocata dalla rapida ascesa del calvinismo, nelle grandi manifestazioni letterario-religiose, indipendenti dal dommatismo confessionale, di cui è ricca la letteratura europea del cinquecento e del principio del seicento. Dai mirabili *Paradoxa* di Sebastiano Franck, all'*Heptaplomeres* del Bodin, all'*Apologia del Cristianesimo* del Grozio, è tutta una serie di sforzi concordi che l'umanesimo d'ispirazione erasmiana e zwingliana compie per sorpassare in una visione superiore il particolarismo delle sette nate dalla frantumazione dell'unità cattolica medievale. Da questa forma di mentalità religiosa procedono le prime idee sulla tolleranza e sulla libertà di coscienza, fondate sull'apprezzamento positivo della parentela spirituale che esiste tra le varie confessioni cristiane, in virtù dell'unica rivelazione divina, che è in tutte egualmente.

La terza corrente della Riforma è rappresentata dal calvinismo. Anche qui il Dilthey e, dopo di lui, il Troeltsch e Max Weber hanno dato un'intonazione molto più realistica e storicamente efficace a quei problemi che l'astratta teologia aveva confinati in un ozioso limbo intellettuale. Si prenda il domma calvinistico della predestinazione e lo si tormenti quanto si vuole per trarne qualche luce mentale: sarà fatica sprecata. Vi si veda invece, non più un problema dottrinale da spiegare, ma un elemento attivo della psicologia calvinistica, ed esso acquisterà tutto un nuovo rilievo, come un intimo attestato della coscienza, un segno certo di una imperscrutabile elezione, per cui il seguace di Calvino si sente

uno strumento di Dio e porta nella sua azione una forza sovrumana. Inoltre, contro la maniera abituale di ricondurre le differenze tra il luteranesimo e il calvinismo a divergenze e a contrasti meramente teologici, il Dilthey fa valere una considerazione storica molto più approfondita. Dal punto di vista della storia del dogma, Calvino non sarebbe che un epigono di Lutero, per il fatto che « la religiosità luterana e quella riformata sono sostanzialmente uniformi nei riguardi del dogma di quell'età, vale a dire la dottrina della giustificazione e della riconciliazione ». « Invece io, dice il Dilthey, apprezzando in sommo grado i meriti straordinari della scuola calvinista, pervengo a risultati considerevolmente diversi. Le chiese riformate spiegano nella difesa del protestantismo una grande e particolare energia, superiore a quella delle luterane; ma ciò fu dovuto a una nuova forma di religiosità cristiana che in esse si mostra con una propria e assai spiccata fisionomia ». I tratti differenziali del calvinismo stanno: a) nella sua natura reggimentale e romana, che dà alla chiesa riformata una capacità autonoma di organizzazione e di espansione; mentre il luteranesimo dipende in gran parte dallo stato e invano si sforza di emanciparsene; b) nella prevalente influenza dei concetti dell'Antico Testamento « che ha improntato di sé durevolmente la religiosità riformata, ha determinato nell'esegesi riformata una rigida coesione di concetti biblici, e preparato tanto il sistema dottrinale scandinavo quanto la libera disamina della scrittura ». « La causa del predominio del Vecchio Testamento stava nel concetto dominante dell'onnipotenza di Dio, nell'aver stabilito in senso scottistico che l'essenza di Dio consiste in una insondabile potenza di volontà, nell'aver assegnato come scopo ad ogni creatura la maestà di Dio... E siccome mancava ogni idea di graduale evoluzione verso la pietà cristiana, l'interpretazione strettamente rigorosa, fondata sulla premessa dell'unità d'ispirazione santa nella Bibbia, doveva necessariamente sacrificare ai duri concetti del Vecchio Testamento l'ampiezza, mitezza e inesauribile profondità del Nuovo ».

Da questi pochi saggi si può facilmente argomentare in qual senso molto mediato e indiretto sia da attribuire alla Riforma il merito d'essere stata iniziatrice della cultura e della civiltà moderna. E quando io leggo in un libro il quale pure rivela una larghissima conoscenza delle fonti della Riforma (quello già citato del Buonaiuti), che la filosofia moderna ha la sua origine con Lutero molto più veracemente che con Descartes, e che tutto il suo svolgimento da Descartes, a Leibniz, a Kant e a Hegel non rappresenta che la mera « sopravvivenza » del luteranesimo, mi convinco sempre più che per scrivere la storia di un movimento religioso non basta una cultura teologica e filologica particolare, ma bisogna sapere abbracciare con uno sguardo più comprensivo i nessi tra tutte le attività dello spirito storico.

Gli altri due libri già ricordati, quello del Bezold e del Gothein, trattano temi più specializzati, cioè le concezioni politiche e sociali, ri-

spettivamente dell'età della Riforma e della Controriforma (1). Il Bezold si pone il problema, se la Riforma abbia portato un contributo sostanzialmente nuovo nella formazione dello stato moderno, ed è costretto a rispondere, in linea di massima, negativamente. L'origine dello stato moderno è da ricercare piuttosto tra le nazioni latine che tra quelle germaniche: esso è in embrione nelle signorie italiane e poi, più sviluppato, nelle monarchie di Spagna e di Francia. La Riforma è invece « medievale » nella sua concezione del potere dello stato, che per essa si modella ancora nelle forme della vecchia teocrazia. Nondimeno, l'opera stessa della Riforma, in quanto rompe l'unità dell'impero medievale germanico e crea, sulle rovine di esso, la forza degli stati territoriali tedeschi è del tutto nuova e feconda di grandi risultati per la formazione dello stato moderno. Il Medio Evo, che pure era profondamente unitario nelle sue vedute teocratiche, era invece profondamente scisso nell'attuazione di esse, tra le grandi forze contrastanti del papato e dell'impero da una parte, dei principi e del popolo dall'altra; laddove la Riforma, che è una divisione profonda della Cristianità, attuò nel suo seno una grande concentrazione di potere laico ed ecclesiastico, a vantaggio della potenza dei principi territoriali. Si potrebbe dire che essa sostituì all'aquila bicipite molti aquilotti, — ma ciascuno con una testa sola.

Queste considerazioni valgono esclusivamente per il luteranesimo. In esso, col concorso di favorevoli circostanze storiche, s'è durevolmente incarnato lo spirito del fondatore, con la sua rigidità conservatrice, col suo principio di non resistenza all'autorità, con la sua insofferenza verso ogni eterodossia — ciò che doveva favorire il consolidamento di una « coscienza di stato » nei cittadini —, con le sue prevenzioni contro la ragione e contro il signor « Omnes », — che dovevano ostacolare ogni sviluppo democratico in seno alla Riforma dei paesi tedeschi. Così ci si spiega come la Germania moderna sia stata, fino ad oggi, un miscuglio di assolutismo moderno e di sopravvivenze teocratiche e feudali.

Diversamente nel Calvinismo, da affini premesse teocratiche, si sono andati svolgendo degli indirizzi statali democratici. Già lo stesso Calvino, pur affermando la dottrina dell'obbedienza verso l'autorità, « sosteneva fin dall'inizio essere sacrosanto dovere degli organi costituzionalmente autorizzati, come sarebbero gli Stati Generali dell'Impero, intervenire contro le empie pretese dell'Imperatore ». Questo diritto di resistenza è sviluppato fino all'estremo limite nel Knox, che sostiene il diritto del popolo di punire il principe, e perfino di condannarlo a morte. E sono

(1) Tuttavia il libro del Gothein dà più di quello che il titolo promette, perchè si occupa delle concezioni politiche della Controriforma solo nell'ultimo capitolo, mentre in tutti gli altri studia la mentalità e lo spirito della Controriforma, in generale.

stati i seguaci di Calvino che hanno deciso la vittoria del diritto naturale come base di ogni concezione dello stato e del diritto.

Però, come avverte anche il Troeltsch, sarebbe fallace voler ricercare nel calvinismo, alle sue origini, uno spirito democratico. Calvino era propriamente fautore di un governo oligarchico, e non diversamente da lui pensavano i suoi più immediati cooperatori. Un inizio di democrazia non è da ricercare neppure nelle correnti laterali e più torbide della Riforma: « i principii immaturi e addirittura fantastici che diedero origine alla guerra anabattista, passarono via come un temporale devastatore, ma infruttuoso ». Questo giudizio del Bezold può valere limitatamente, per quel che attesta il temporaneo insuccesso delle prime agitazioni anabattiste in Germania; ma in un tempo successivo e in altri luoghi (segnatamente in Inghilterra e in Scozia) l'anabattismo ha esercitato un'azione molto più positiva. Donde nacque, dunque, la democrazia calvinistica? Innanzi tutto, dalla forma stessa di organizzazione di quella chiesa che, priva di ogni appoggio dell'autorità costituita, si fonda sul concorso spontaneo dei fedeli e sulla elettività delle cariche, considerate come funzioni anziché come prerogative. Inoltre le comunità calvinistiche, rappresentando quasi dovunque delle attive minoranze, sono costrette a difendere i loro diritti dall'invadenza statale, ed imparano così ad intendere e ad apprezzare le più essenziali esigenze di un regime democratico. Come dice lucidamente il Gothein nel suo citato libro sulla Controriforma, i calvinisti e gli anabattisti inglesi « cercavano di giustificare l'indipendenza religiosa con argomenti che confermassero e in pari tempo limitassero l'autorità dello Stato. Dalla concezione di un patto originario, per cui l'umana società, se anche non si è interamente costituita, pure ha acquistato la sua consistenza, viene di conseguenza l'idea della sovranità del popolo, come pure la dottrina dell'immutabilità dei diritti dell'uomo. Il punto di partenza di queste è nella costituzione delle comunità calvinistiche, a proposito delle quali il Ranke disse che la Ginevra di Calvino è stata il germe dell'Unione nord-americana. Calvino stesso, ammiratore delle vecchie aristocrazie, aveva creduto di aver fondato con le sue comunità una costituzione aristocratica — se si può chiamare aristocrazia una deputazione sempre cangiante di seniori —, ma l'effetto fu invece affatto democratico, anche a cagione dell'influenza esercitata dall'anabattismo inglese: la comunità ossia il popolo appare quale detentore costante dell'autorità statale, la monarchia invece è una pura usurpazione e non possiede che dei diritti derivati e limitati ».

Alle stesse conclusioni pervengono, movendo da un opposto punto di vista, i gesuiti, che per consolidare la teocrazia papale contro le monarchie assolute, usurpatrici delle tradizionali prerogative ecclesiastiche, si fanno fautori dei diritti dei popoli contro i « tiranni » e delle concezioni giusnaturalistiche sull'origine dello Stato. Così la Riforma e la Controriforma, partendo da premesse teocratiche, giungono al termine opposto della estrema democrazia, e perfino alla giustificazione del regicidio.

Di fronte al radicalismo di gesuiti come Molina o dei *dissenters* inglesi, i grandi teorizzatori della sovranità dello Stato, i Bodin, i Grozio, gli Hobbes, possono sembrare perfino dei reazionari. In realtà però essi sono novatori non meno degli altri, perchè creano quella nuova forma giuridica e politica dello Stato che, se anche per il momento è estranea od ostile al nuovo contenuto democratico, sarà più tardi capace di padroneggiarlo e di disciplinarlo. La Riforma e la Controriforma sono età di conflitti ancora aperti e di soluzioni premature; ma col fatto stesso di avere contribuito a sviluppare i termini stessi di quelle antitesi (le prerogative dello Stato o i diritti degl'individui e dei popoli) hanno validamente collaborato alla formazione della coscienza politica moderna.

GUIDO DE RUGGIERO.

1. ANGELO AMBROGINI POLIZIANO. — *Le Stanze, l'Orfeo e le rime*, introduzione e note di A. Momigliano. — Torino, Un. tip. ed., s. a., ma 1921.
2. GIOVANNI VACCARELLA. — *Poliziano*. — Torino, Gobetti, 1925 (16.º, pp. 116).
3. EDMONDO RHO. — *La lirica di Agnolo Poliziano*, I. La poesia volgare. — Torino, Lattes, 1923 (8.º, pp. 132).

L'impressione generale che si riceve dalla lettura dei suddetti saggi, tutti rivolti principalmente a indagini di carattere estetico, è che vi si sia alquanto esagerato in sottigliezze critiche particolari, perdendo di vista l'insieme. Forse, se si fosse badato all'insieme, buona parte di quel lavoro d'interpretazione estetica, cui accenniamo, si sarebbe dimostrato tale da potersi risparmiare.

Il Momigliano ha fatto un'osservazione, a principio del suo commento, la quale ci sembra assai giusta. Non si può (ha detto il Momigliano) contraddire al De Sanctis, a proposito del Poliziano. Proprio così. Nessuno di questi saggi, infatti, riesce a dimostrare una tesi fondamentale diversa da quella esposta dal De Sanctis nella sua *Storia*; e occorre aggiungere che in nessuno di essi il mondo del Poliziano, rappresentato con la solita mirabile forza analitica e sintetica dal De Sanctis in poche paginette, apparisce nella sua interezza staccato e congiunto insieme al tempo che fu suo.

Ci dispensiamo, dunque, dal ripetere concetti, che ognuno potrà ritrovare nel libro del De Sanctis e che facciamo nostri; e ci fermeremo invece a considerare le particolari indagini condotte dagli autori accennati.

Il Momigliano, esaminando la prima parte delle *Stanze*, dal cominciare della caccia fino al tramonto, osserva che contengono un sogno perfettamente reso nella espressione artistica. E aggiunge: « C'è nel prin-