

che nella pittura mancavano i modelli classici da imitare, non c'è bisogno, per confermar la tesi della priorità del rinnovamento spirituale, di affermare la precedenza nel tempo del naturalismo sul classicismo. Quella priorità ha, infatti, un senso ideale e non empirico: altrimenti si potrebbe opporre alla spiegazione del Burdach un'altra, non meno fondata nelle fonti, secondo cui l'imitazione della natura ha seguito quella dei classici, perchè lo studio di questi ultimi ha risvegliato il gusto dei modelli originari.

Con criterio analogo il Burdach interpreta i termini « riforma » e « umanesimo ». Così la parentela dei nomi conferma le affinità originarie dei due movimenti spirituali, del Rinascimento e della Riforma, che solo in uno stadio più evoluto si distaccano e si oppongono. E il così detto umanismo, inteso come un'intuizione dell'uomo e della vita, anteriore almeno idealmente all'atteggiamento letterario che ci è familiare, giova a risolvere una questione che, nell'interpretazione meramente filologica di quel termine, non trovava una risposta adeguata: cioè perchè mai si faccia cominciare il movimento umanistico nel secolo XIV o nel XV, anzichè nel XII o nel XIII, quando già si diffondeva largamente la conoscenza degli antichi. La ragione è che la caratteristica di quel movimento non consiste solo nello studio dei classici, non mai del tutto intermesso durante l'intero medioevo, ma anche, e più specialmente, nel modo nuovo di guardare l'antichità, vale a dire in un atteggiamento spontaneo dello spirito.

Si comprende facilmente l'importanza che può assumere questo modo di vedere, quando non ci si limiti ad affermarlo genericamente, ma si guardino nella sua luce le complesse manifestazioni dell'età nuova. Mentre prima si moveva dalla lettera per passare allo spirito e si pretendeva ricavare dalla filologia degli umanisti la nuova filosofia, bisogna ora invece seguire l'inverso cammino, ch'è molto più conforme all'ordine delle cose spirituali. C'era un invecchiato residuo di determinismo naturalistico da rimuovere, per intendere nella sua vera spontaneità creatrice quel movimento storico. Certo, non mancavano intuizioni giuste intorno alla via da seguire; ma il merito del Burdach è stato di avere, con documentazioni filologiche, sfatato un pregiudizio della filologia « positiva », che era non piccolo ostacolo a un'interpretazione schiettamente spiritualistica.

G. DE R.

J. MEIFFORT. — *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*. — Tübingen, Mohr, 1928 (8.º, pp. 93).

L'importanza di Clemente d'Alessandria per la storia del pensiero cristiano sta in ciò, che l'opera sua rappresenta uno dei primi tentativi di applicazione dei concetti della filosofia platonica ai dati della nuova

soteriologia; dove le differenze originarie degli elementi messi insieme, e quindi anche i punti di sutura, sono facilmente riconoscibili, si che riesce possibile rintracciare, meglio che in altri scritti posteriori, nei quali la fusione è più completa, per quali vie si sia venuto formando il sincretismo greco-cristiano. Il Meifort ha condotto questa indagine con molta accuratezza, ponendo in luce non solo le analogie, ma anche le differenze tra le due forme mentali, in modo da darci una chiara idea delle trasformazioni, e spesso delle deformazioni subite dai concetti platonici nel loro riadattamento ai nuovi dommi. A Clemente il compito era molto agevolato, per una parte, dall'orientamento mitico-religioso che veniva assumendo la filosofia platonica nel nascente neo-platonismo; per un'altra, dal lento lavoro di affinamento e di razionalizzazione che aveva preparato la mitologia ebraica e cristiana (in particolar modo con Filone e col quarto vangelo) a ricevere un significato filosofico. Il punto d'inserzione dei due blocchi già così sbazzati è offerto a Clemente dalla rappresentazione platonica dei due mondi, sensibile e intellettuale, che simboleggia la distinzione tra un mondo terreno e un mondo divino (p. 14). Solo che la conquista del regno ideale era per Platone effetto di uno slancio spontaneo e autonomo dell'anima; mentre per un pensatore cristiano non poteva essere se non conseguenza della grazia, ricevuta in uno stato di umiltà e di abbandono dell'anima. Ebbe coscienza Clemente dell'opposizione irriducibile di questi due atteggiamenti? Forse, ne ebbe qualche sentore, come possiamo argomentare dal suo sforzo di piegare al significato cristiano della grazia la *Θεία μορφή* del Menone platonico (p. 35). Ma di un vero contrasto nella sua mente non può parlarsi, troppo grecamente egli sentiva i valori del cristianesimo. Mediatore, oltre che di salvezza, anche di concetti filosofici, era per Clemente il Logos, espressione personalizzata del mondo impersonale delle idee platoniche. Ma anche qui, insieme con molte e suggestive analogie, quante incolumabili differenze! Il Logo cristiano si manifesta nel tempo, attraverso le forme della sensibilità (il che porta all'affermazione audace e paradossale, almeno per un platonico, dell'assoluta veridicità dei sensi mediante i quali s'è comunicato e propagato il fatto evangelico); e, apice di follia per un greco, il Logo diviene carne e soffre corporalmente. Qui ogni accordo con Platone è impossibile; e Clemente, malgrado ogni suo sforzo per sostituire la gnosi alla fede, o meglio, per razionalizzare completamente il contenuto della fede, è costretto ad ammettere l'irriducibilità della credenza e della rivelazione, in una sfera superiore alla gnosi. Quali siano i confini dei due domini, quali i reciproci rapporti, son problemi che sorpassano la personalità storica di Clemente e che saranno l'impalcato tormento d'innunerevoli generazioni cristiane. Ma, che una soluzione sia impossibile risulta chiaro, più che dai vani tentativi dei teologi posteriori, dell'ibrida natura dei termini originarii: una folla di credenze e di miti popolari non si lascia, senza residui, rifondere nelle forme del pensiero.

L'esame di queste consonanze e dissonanze, che qui abbiamo soltanto abbozzato, è continuato dal Meifort nei più minuti particolari: ed in ciò consiste il suo pregio maggiore, perchè la tesi esposta, se nelle sue linee generali può considerarsi come un luogo comune, non era stata ancora metodicamente svolta da altri, con altrettanta diligenza.

G. DE R.

EDMONDO CIONE. — *Il dramma religioso dello spirito moderno e la Rinascenza*, saggi. — Napoli, Libreria del Goliardo, 1929 (16.^o, pp. 129).

Sono i primissimi scritti, alcuni composti ancora sui banchi del liceo, di un giovane, che dimostra in essi acume a intendere i punti essenziali dei problemi filosofici e a porre i tratti dominanti delle epoche e dei personaggi storici. Il saggio introduttivo, che dà il titolo al volume, delinea con molta esattezza, nella sua genesi storica, dall'antichità attraverso il medioevo e il Rinascimento, il dramma religioso dello spirito moderno: un dramma in cui pare che « i personaggi muoiono di consunzione interna: la Chiesa, forte della sua autorità, ma sentendo il vuoto alleggiarle nella testa, priva di scienza e di filosofia; — il Pensiero, forte della sua potenza, ma anelante invano alla popolarità ed all'autorità della tradizione » (p. 16). In un altro saggio (« Una polemica filosofica »), l'autore, dopo aver chiarito che il cosiddetto idealismo attuale è « un frutto fuori stagione del secondo periodo della filosofia moderna, quello panlogistico, per cui l'Oggetto era una *factio* del Soggetto » (p. 48), vede l'inizio del terzo e maturo periodo di questa nella ben diversa concezione, in cui « l'Oggetto, al quale la coscienza cartesiana s'affacciava dubitando, e che era il Noumeno di Kant e l'Idea straniata da sé di Hegel, diviene un momento della relazione spirituale fra teoria e prassi, e precisamente il momento volitivo »; onde esso « viene ad essere spiritualizzato » e considerato « non come un'Iside inattingibile, ma come noi stessi », e perciò può parlarsi a ragione di « immanenza assoluta » (p. 47). Nè bisogna confondere questa posizione con quella dello Schopenhauer, pel quale la Volontà non era già un momento della relazione spirituale, ma un principio metafisico e trascendente. A questo proposito, e in conseguenza della dottrina che egli accetta e difende del circolo spirituale, l'autore viene a considerare la storia della filosofia e la storia della poesia, di cui nega la possibilità, perchè è impensabile che « nel circolo spirituale l'attività teoretica possa per un istante straniarsi dalla contemplazione del mondo pratico per ricostruire il proprio divenire stesso » (p. 49). Naturalmente, anche questa conseguenza non può non essere accolta da me, che, del resto, l'ho avuta sempre in mente e credo di averla anche formulata (1); ma da essa non si può giungere alla negazione delle storie

(1) Per es., nel saggio sull'*Ariosto* (nel quale, avendone ora tra mano le