

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

MANARA VALGIMIGLI. — *Eschilo: la trilogia di Prometeo* (Πρ. Πυρφόρος, Πρ. Δεσμώτης, Πρ. Λυόμενος). Saggio di una esposizione critica del mito e di una ricostruzione scientifica della trilogia. — Bologna, Zanichelli, MDCCCIV (pp. 413 in-8.º gr.).

Il Valgimigli ha scritto intorno e a proposito della trilogia eschilea tutto ciò che si poteva scrivere. Ha compiuto indagini di mitologia sull'argomento, ha fatto opera di filologia con la discussione delle varianti e dei metri, opera di artista con la traduzione, opera di critico con la ricerca del significato complessivo della trilogia, senza perciò tralasciare un *excursus* geografico a cui gli davano occasione le peregrinazioni di Io nell'*Incatenato* e quelle di Eracle nel *Liberato*. La filologia in largo senso comprende tutte queste e ancora molte altre attività, essendo il concetto di filologia quasi enciclopedico. Dubitiamo tuttavia che la congiunzione di così disparate ricerche non nuoccia in qualche modo alla sana architettura del libro e che i vari fini, che l'autore s'è contemporaneamente proposti, non finiscano per ostacolarsi a vicenda. Il criterio costruttivo di cosiffatte monografie non è facile a stabilirsi: nulla vieterebbe, ad esempio, giacchè l'origine e il significato primordiale del mito rientrano, secondo il V., nell'analisi dell'opera eschilea, di farvi rientrare un minuto esame linguistico di tutte le parole che vi sono adoperate, una storia dei metri, una bibliografia delle edizioni, una critica delle traduzioni. Allo stesso modo un'esposizione dei metodi di scavo, della provenienza del materiale, dei sistemi di cuocere la calce potrebbe sembrare, e non è, parte integrante di uno studio architettonico. Ad ogni modo è ormai tale il sistema invalso nei commenti alle opere d'arte: far d'ogni erba fascio e trar profitto da ogni pretesto a indagini digressive. Non ci perderemo ad esaminare vantaggi ed inconvenienti; importa notare che gl'inconvenienti non sono imputabili al V. personalmente. Il suo grosso libro non è che un commento all'opera eschilea; bisogna perciò giudicarlo nelle sue varie parti, tenendo presente che l'unità del libro è solo nell'argomento, e perciò un'unità estrinseca, come quella di un'opera che trattasse di una regione o di un paese da tutti i punti di vista, commerciale e letterario, linguistico e militare, igienico e politico.

Delle varie trattazioni che sono associate nel volume del V. suscitano più vivamente la nostra attenzione la parte artistica e la parte critica, o,

per non incorrere in equivoci, estetica: la traduzione, e la determinazione del significato della tragedia. La traduzione viene dopo molte altre: più note sono quelle del Cesarotti, del Marotti, del Giacomelli, del Pasqualoni, del Bellotti, del Proto, del Fuochi, il quale fa anche la critica di quelli che l'hanno preceduto (p. LXVI sgg.). Ma non si può dire che un nuovo tentativo sia superfluo e irragionevole dopo tanti insuccessi totali o parziali. Affrettiamoci a riconoscere che la nuova traduzione regge vittoriosamente il confronto delle altre, senza tuttavia spengere il desiderio di qualcosa che l'oltrepassi. Il V. è fedele, ma alquanto grave e stentato; talvolta si affanna intorno al verso del poeta, riuscendo a disfarlo piuttosto che a rifarlo e a portarne in italiano la materia senza lo spirito. Una documentazione del nostro giudizio ci trarrebbe troppo in lungo; basterà qualche accenno. Al v. 149 il V. traduce: « guardate... in quale catena costretto, su' più alti *scogli* di questo *dirupo* starò, *guardia non invidiata* ». Gli *scogli del dirupo* ci dicono poco, e meno ancora ci dice l'immagine di *guardia non invidiata*, essendo insolito il sentimento d'invidiare una guardia. Chi vuol confrontare il testo, s'accorgerà come una fedeltà pedissequa abbia traviato il volgarizzatore. Al v. 216 traduce: « volendo alcuni precipitare dal soglio Crono, perchè, *s'intende*, diventasse re Zeus ». Quel *s'intende* non corrisponde a nessuna parola del testo, ed è eccessivamente famigliare e volgare. Al v. 292 traduce « ora da uno ora da un altro *siedesi* la sventura »; espressione poca chiara di un pensiero chiarissimo. Al v. 345 « *a una lingua* temeraria il castigo prima o poi gli capita *addosso* ». Degli uomini, al v. 465 dice che « tutto nella lunga vita mescolavano ciecamente ». Al v. 575: « quando la mia sorella Esione, persuasa da' tuoi doni, te *la* conducesti in moglie »; dove la ripetizione dell'oggetto è inutile, e perciò dannosa. Al v. 764 si dice di Io che Zeus « l'ha *avventata in questi errori* ». Al v. 825 delle Gorgoni: « e queste non c'è nessun mortale che, purchè le guardi, possa ritenere fiato di vita » (in questo caso, come in molti altri, la faticosa complicazione della frase è evidente e non richiede prova). Al v. 830: « Guardati dai muti cani di Zeus col becco acuto, da' grifi », ove, senza grandi sforzi, si sarebbe trovata un'espressione più efficace e niente ambigua, dicendo: « Evita i muti cani di Zeus dall'acuto becco, i grifi » [dubito, del resto, se sia opportuno tradur letteralmente il *κύων* eschileo, quando si riferisce all'aquila o al grifo, quando cioè vale *guardiano, servo, bestia* in generale e quando soprattutto l'immagine del becco evocata accanto a quella del cane mette improvvisamente in imbarazzo la fantasia del lettore: l'aggettivo *ἄξυστόμουος* del testo è privo di questo inconveniente, significando *di muso aguzzo*]. Il v. 875: *ἐπαρῶν ἀπαρβεί χειρὶ καὶ θῦρῶν μόνον*, in cui, com'è naturale, il concetto minore di *sfiorare* precede il concetto maggiore di *toccare*, è tradotto dal V. inversamente « toccandoti e sfiorandoti appena con placida mano »; traduzione che sarebbe incensurabile solo ove l'e fosse corretto in un *anzì*. Il chiarissimo v. 876 è tradotto con un oscuro « tocco generativo ». L'*οὐ θηρασίμους* del v. 884, che in italiano non si può tra-

durre se non più genericamente « nefande, orribili, mostruose » è indubbiato dal V. « nozze cui il cacciare è colpa ». Il v. 909 diventa un po' ridicolo, tradotto « e gli occhi *mi* girano attorno tortuosamente ». Il v. 911 sg. è tradotto: « confuse parole urtano ciecamente nel mare d'una de-stabile calamità ». Il testo dice *πρὸς κλύμασιν*, e s'intende meglio *urtarsi nelle onde* anzi che *urtare nel mare*. Al v. 1036 noto: « e che colui che grandemente io odio... *mi metta a supplicarlo* tendendogli le mani supine ». Al v. 1060: « bisognerebbe che si presentasse un qualche dio, pronto ad assumer per sè le tue pene e che volesse discendere lui nel buio Ades », dove sarebbe più semplice: « e a discendere in vece tua » con quel che segue. Al v. 1110: « perocchè, pur sapendolo, e non d'improvviso nè di nascosto, vi sarete per vostra stoltezza impigliate in una infinita e inestricabile rete di calamità »; dove, senza indugiarsi sulla ambigua superfluità di quel *pur*, è facile osservare che non significa nulla « implicarsi *di nascosto* in una rete di calamità ». La traduzione del v. 25 di Cicerone: « questo antico doloroso strazio, *agglomeratosi* orrendamente da secoli » è tanto fedele quanto inespressiva.

Quest'elenco di bazzecole che può continuare per un pezzo avrebbe un assai mediocre valore, se la virtù complessiva del nuovo volgarizzamento assolvesse i peccatucci veniali. Ma il nuovo volgarizzamento è freddo e prosaico, e il V. non ha saputo vincere tutte le difficoltà che presenta agl'italiani un testo di poesia greca. La nostra lingua — sia perchè durante numerosi secoli la poesia italiana fece a meno della vita vissuta, sia perchè da un pezzo la vita vissuta fa a meno della poesia, e per altre inestricabili cause — ha uno *stock* di espressioni poetiche distinte nettamente nell'uso comune: il V. ha fatto cosa commendevole a non giovarsene, appressandosi allo spirito della poesia greca che non conosceva queste tardive distinzioni. Ma, rifuggendo dal falsificare il materiale, ha falsificato la struttura della frase e del periodo, chiedendo a un'artificiosa e rozza gravità quell'alito di poesia, che non riusciva a ispirare nella frase piana e sublime insieme del testo eschileo; perciò — e parrebbe strano in una traduzione non verseggiata — rende meglio le parti corali delle parti dialogiche. Gli nuoce anche la scrupolosa esattezza di tutti i « d'altronde, cionondimeno, tuttavia, non pertanto, del resto, da un lato, oltre a ciò » con cui trascrive i nessi logici, che i Greci esprimevano costantemente, e noi, più maturi ed esercitati, sottintendiamo, non riuscendo in tal modo a liberarci da un senso di stanchezza e di lenta oppressione, se il volgarizzatore non s'induce a sacrificarne la più gran parte. L'opera del V. può dunque giovare all'intelligenza del testo, sebbene nel *Prometeo* sia limpido e semplice assai più che nell'altre tragedie eschilee, ma non soddisfa il bisogno estetico di un *Prometeo* italiano. Gioverà in ogni modo ripetere che questo saggio è migliore di quelli che finora ci eran dati, ed eccelle sulla traduzione del *Fuochi*, non foss'altro perchè vi manca quella minuziosa descrizione delle controcene, che nel *Fuochi* ci faceva sorridere e che parrebbe strabocchevolmente ec-

cessiva anche se il *Prometeo* fosse un dramma in tre atti destinato a una compagnia italiana o francese del secolo ventesimo.

Tralascerei volentieri la parte mitologica, se nell'opera del V. non fosse intimamente connessa con la parte espositiva o critica. L'autore, con una dottrina tutt'altro che sospetta e con un acume critico probabilmente degno di miglior causa, coordina valutandole le varie ipotesi fin oggi emesse sull'origine e il significato del mito prometeico, sulle sue connessioni con altri miti affini, sulla sua introduzione nell'Attica, sugli elementi sacrificali, naturalistici religiosi che lo compongono. Espone poi la leggenda quale è narrata in Esiodo, vi cerca gli *elementi trasformativi* che poterono alterarla nel seguito, e finalmente viene ad interpretarla quale appare nella concezione eschilea.

Quali siano, in così laboriosa e complicata ricerca, i principi direttivi del V. non appare ben chiaro; ma certo egli non dissente da quell'indirizzo naturalistico che prevalse fino ad alcuni anni or sono altrove e che, come tutte le tendenze oltrepassate, è destinato a sopravvivere per un buon po' in Italia. Tuttavia, per ciò che concerne Prometeo, il V. non arriva a conclusioni precisamente naturalistiche; per lui Prometeo non è il fuoco, ma il portatore di fuoco. Inoltre egli solleva molti dubbi ragionevoli sull'interpretazione *Prometheus-pramantha*. Discussioni particolari, con le quali il V., lungi dal repudiare, accetta il metodo di cui dicevamo. La prova più esplicita egli la dà a p. 23, quando afferma che nell'età di Esiodo « alla primitiva meraviglia ingenuamente contemplativa delle cose naturali era succeduta una interiore coscienza logica e ragionante; sopra il sentimento fantastico opera e governa il pensiero. Non tale da abbuaiare e distruggere la fantasia sempre fiorente, ma da infrenarla entro certi limiti di logica e da farle assumere caratteristiche particolari e suscettibili delle varie contingenze morali e politiche; il mito insomma di naturalistico, com'era essenzialmente nell'età primitiva, diviene più nettamente antropomorfo ». Vorremmo muovere al V. alcune obiezioni di indole generale.

In primo luogo non intendiamo che cosa voglia dire infrenare la fantasia « entro certi limiti di logica », se per logica il V. non intende la logica fantastica, cioè le leggi della fantasia, che sono fantastiche e non logiche ed inerenti alla creazione fantastica, non già in una certa epoca meno ed in un'altra più efficaci. Se, come ciò che segue nel V. sembra voler dire, si deve intendere per freno logico il rigore schematico delle genealogie e il coerente aggruppamento dei miti, questo è troppo poco per distinguere un'epoca da un'altra, e vale appena per distinguere un poema da un altro, Esiodo da Omero. Che nei poemi omerici « le contraddizioni e le duplicità mitiche siano innumerevoli » vale soltanto a provare quel che non aveva bisogno di prova: cioè che l'indole e il fine dei poemi omerici è diverso dall'indole e dal fine dei poemi esiodei. « Omero non si preoccupò di ricercare quali fossero teogonicamente le discendenze le simiglianze le parentele degli dei fra loro », appunto per-

chè non scrisse la *Teogonia*. Senonchè, per il V. il fatto di pensare ad una *Teogonia* testimonianza di un'epoca differente nei caratteri fantastici dalla prima e di quel certo *freno logico*. Noi non ricorderemo al V. tutti gli esempi di popoli primitivi, che non hanno altra mitologia che teogonica e genealogica: il che potrebbe mettere in dubbio la concezione secondo la quale un ordinamento preciso dei miti è segno di età posteriore e di fantasia infrenata. Osserveremo semplicemente che, quando il V. dice che Esiodo « dette alla Grecia la sua Bibbia », si tradisce col suo stesso paragone: lasciamo stare che la Bibbia è tutt'altro che una semplice Teogonia, e che la Bibbia greca comprenderebbe Omero non meno di Esiodo. Ma nella Bibbia stessa non sono le parti più recenti le più ricche di genealogia e le più schematiche: vi è molta più cura del nesso, che il V. chiama logico, nel *Genesi* e nell'*Esiodo* anzi che nei *Profeti*. Alla verità s'è involontariamente avvicinato il V. quando asserisce che « Omero non si preoccupò di ricercare teogonicamente le discendenze... più che non bastasse alle necessità narrative di ogni singolo episodio ». Appunto, e Esiodo quanto bastava alla necessità di un poema teogonico, cioè molto più che Omero. Le ragioni della precisione o dell'imprecisione genealogica sono da ricercarsi in Omero e in Esiodo, nell'*Iliade* e nella *Teogonia*, non in problematiche filiazioni di epoche ed evoluzioni collettive della fantasia. Ciascuna opera ha in sé la sua *logica*.

Ancora più degno di confutazione è il V. in quel che dice del mito in generale, aderendo a opinioni che sembrano trarre vitalità dalla loro medesima irragionevolezza. Egli dice che il mito è prima naturalistico, dopo antropomorfo. Questa concezione urta contro difficoltà insormontabili. Difficoltà storiche, in primo luogo, essendo inverosimile che gli uomini hanno prima pensato a favolare delle stelle, dei venti e dei terremoti anzi che di se stessi, dei loro amici e dei loro nemici. Per giustificare siffatto errore è stato necessario ai mitografi moderni immaginare l'uomo primitivo in una « meraviglia ingenuamente contemplativa delle cose naturali » [solo in seguito, secondo il V., si sarebbero occupati delle *contingenze umane e sociali e politiche*!], e figurarselo assurdamente nello stato emotivo che dovette agitarlo, quando *la prima volta* vide il cielo stellato, la folgore, il giorno e la notte [v. anche nel V. p. 3 sg. rievocato con eloquenza il momento che « per la prima volta un uomo selvatico si presentò a' compagni adunati con in mano un tizzone da lui acceso »; e ancora è questo il caso meno assurdo]. Sarà inutile osservare come la contemplazione delle cose naturali nasca, anche nell'uomo individuo, assai più tardi dell'osservazione delle contingenze umane che più da presso lo riguardano, e come i bambini e i popolani, gli animi ingenui insomma, non siano proprio quelli che guardano il cielo più spesso. I fenomeni meteorici dovevano suscitare più vivamente l'attenzione degli agricoltori, anzi che quella dei cacciatori e dei nomadi: in ogni caso non s'intende perchè la biscia o la belva, non meno terribile dell'uragano e del terremoto, dovesse rappresentare le avverse forze naturali prima di

rappresentar sè stessa, e perchè il capo della tribù avversa, il predone temuto, la donna desiderata non dovessero sembrare all'uomo primitivo argomenti degni di narrazione per sè medesimi prima di significare il vulcano, la luna, la primavera e simili.

Ma le ragioni storiche sono di nessuna importanza rispetto alle ragioni ideali. Poniamo che il tal mito fosse originariamente la personificazione di un fatto naturale; ma, solamente perchè è la *personificazione* ha già gli elementi antropomorfici che il V. pretende posteriori. A questo proposito, torna conto osservare che la sua dimostrazione per la quale Prometeo è il *portatore del fuoco* e non il *fuoco*, rimane perfettamente inutile; per il solo fatto che Prometeo è una persona (e quel che dico di Prometeo vale per ogni altra divinità), non è più il fuoco; sarà il portatore, il donatore, il ladro, il protettore, la divinità del fuoco, ma insomma una persona *del* fuoco e non *il* fuoco. Perciò tutti i miti sono e furono — in senso mitologico, non in senso religioso — antropomorfici. Sono il simbolo di un fatto naturale? ma simbolo antropomorfo. Le stesse teorie, a cui il V. si appoggia, non possono partire se non da questo presupposto, che poi dimenticano: che l'uomo primitivo incapace di concepire una causa extra-personale dei fatti naturali, li attribuiva a persone umane o simili alle umane. Ma dunque aggiungeva, come un nuovo attributo, quella potenza naturale all'immagine ch'esso aveva di sè stesso e della sua specie; cioè a dire il mito naturalistico presupponeva il mito, la leggenda, la storia umana. Se, per citare un esempio volgare, i Cristiani simboleggiavano il Cristo in un pesce, non si potrà sostenere che essi abbiano concepito il pesce prima come Cristo e poi come pesce. E allo stesso modo se il mito di Edipo si vuole interpretare come un'allegoria del giorno e della notte, bisognerà presupporre la capacità a narrare la storia di un parricidio e di un incesto, compiuto da uomini in quanto sono uomini. Altrimenti, varrebbe lo stesso pretendere che la metafora preceda i termini fra i quali è istituita.

Per continuare a servirci di espressioni volgari, che in questi casi sono le più persuasive, diremo che, qualunque cosa significhi Prometeo, le storie e leggende di ladri incatenati per il furto commesso debbono aver preceduto il significato di questo mito. Al contrario i mitologi, tracciando la storia del mito, si arrestano al suo significato come al punto di arrivo e rinunciano all'analisi degli elementi fantastici che veramente lo costituiscono. Le cause di questo colossale sproposito sono intricate e molteplici: una delle più note è che gl'inni vedici (poesie sacerdotali e rituali e perciò tutt'altro che sostanzialmente originarie) furono, perchè cronologicamente anteriori, considerate anche idealmente anteriori a tutti gli altri documenti mitici che possediamo. Un'altra causa, e questa è ignota, risiede nella idolatria scientifica del secolo XIX. Bisognava, *coûte que coûte* interpretare i miti come sforzi dell'uomo originario per fornirsi una spiegazione qualsiasi dei fenomeni naturali, giacchè il disgraziato era sprovvisto di una scienza positiva, allo stesso modo — e s'in-

tende che i mitologi meno degli altri si accorsero dell'analogia — che in altri campi si spiegavano le religioni come il tentativo di una morale provvisoria, in attesa della morale definitiva che avrebbe elaborata la scienza. E così avvenne che il mito non fu interpretato nè come religione nè come fantasia; e se ne andò a cercare il segreto nella linguistica. Tutti i miti, in sostanza, non erano che colossali equivoci: gli uomini di una certa epoca, p. e., avevano chiamato *dyaus* il cielo; poi si scordarono che *dyaus* significava il cielo, e cominciarono a parlarne come di una persona vera e propria. Gl'indiani cominciarono a paragonare le nuvole alle vacche; poi finirono per scordarsi che erano nuvole, e ne raccontarono la storia come se fossero vacche vere e proprie. E ciò non pertanto le vacche continuavano ad esser nuvole, a loro insaputa!

A questo modo vennero in voga le esercitazioni sulla storia dei miti. Si prendeva un mito omerico o eschileo, e si cercava di liberarlo da tutte le superfetazioni per cavarne il nucleo, cioè la significazione originaria. E, poichè i documenti di questa evoluzione non si potevano trovare in nessun archivio, si finì col ricorrere quasi esclusivamente all'esame linguistico. Una divinità, insomma, era quello che il suo nome vuol dire. Non entreremo nel terreno lubrico della satira, che molte volte fu tentata su questo metodo; è certo che su ognuno di noi e, in genere, su ogni personaggio storico, si potrebbero fare sottili disquisizioni mitologiche partendo dal significato e dall'origine del suo nome (il celebre esempio di Napoleone basta per tutti). Ma anche in questo caso, le difficoltà storiche e contingenti che vietano d'appurare se il nome d'una divinità non esistesse prima della divinità medesima, impallidiscono in confronto alle difficoltà ideali e immanenti. E qui è tutto il nucleo della questione: il significato del nome ha valore soltanto finchè esso è presente ai poeti che narrano la vita della divinità, agli scultori che le assegnano gli attributi ed al popolo che l'adora. Ha valore insomma per Oceano, per Borea, per Venti, per le Ore, per Flora, per Pomona, per Eros, per Tyche, per Fortuna, per Nike. Ha insomma valore finchè la sua ricerca è inutile. Negli altri casi è evidente che *non appena il significato del nome cadde in oblio, il mito da esso significato acquistò una completa autonomia, e si sviluppò con piena indipendenza*. Sono appunto le divinità, che hanno un nome di significato perspicuo, quelle la cui leggenda è rimasta allo stato rudimentale. Ne viene di conseguenza che la ricerca del significato linguistico può essere utile per altri fini, ma rischiarare minimamente il valore del mito quale essa è e niente affatto il significato dell'opera d'arte. Un mito come una parola vale quel che vale al momento in cui diviene materia d'arte: il *grande augello* del Carducci non è un'espressione contraddittoria ed esteticamente debole, solo per l'equazione *augello* = *avicellus*, e allo stesso modo la etimologia non ci aiuterà affatto a comprendere il significato della frase « una donna che faceva il mestiere di *serva* » oppure « la *solennità centenaria* » o anche « il *celebre deserto* » o infine « il *giovine signore* ».

Per analoghe ragioni poca luce verrà al mito e nessuna alla poesia, quando sarà definitivamente provato che Prometeo vale o non vale *pramantha*. L'etimologia di Προμηθεύς = previdente da προμανθάνω rimarrà sempre, per ciò che riguarda Eschilo, la vera ed unica etimologia, giacchè questa conosceva il poeta e di questa si valeva. E, in generale, la conoscenza dei cosiddetti stadii anteriori del mito avrà un'importanza infinitesima nell'interpretazione della trilogia in confronto del mito quale esso era nella mente del tragedo. Allo stesso modo, per comprendere e giudicare la mia vita, la conoscenza della mia indole personale potrà associarsi all'indagine sui costumi e le passioni dei miei antenati, ma non venire sostituita o soverchiata da questa; e l'osservazione microscopica del seme varrà alla conoscenza dell'albero infinitamente meno dell'albero stesso. Per tornare al mito ed alla religione, è evidente che, se pure παρθενος nei miti di partenogenesi vale la donna non maritata e niente affatto la vergine in senso fisiologico, non è certo questa conoscenza che ci aiuterà a comprendere lo spirito del cristianesimo e a valutare il significato delle pitture giottesche; e gli studii, che anche ieri han messo il campo a rumore, sui plagi mitici del cristianesimo non servono, in ultima analisi, che a riaffermare la intrinseca originalità di questa religione, fino a che non sarà possibile ritrovare altrove, e identicamente organati, i sentimenti sostanziali che, meglio dei dogmi e delle leggende, la caratterizzano.

Con tutto ciò noi vogliamo dire che l'« esposizione critica del mito » eschileo, nella sua origine nel suo significato nelle sue trasformazioni, può non ostacolare la retta intelligenza dell'opera d'arte, solo a condizione che sia trattata a modo di parentesi, di *excursus* o d'introduzione, e che non assorba a suo profitto l'attenzione che dovrebbe rivolgersi allo studio della *persona* di Prometeo, quale appare in Eschilo, al di fuori di ogni considerazione estranea. Il V. ha bensì esclamato (p. XII): « liberiamolo [questo poema attico] delle sue superfetazioni mitiche e religiose e dentro ci troveremo il germe tuttavia fecondo e vitale »; ma, al contrario, egli non s'è nemmeno provato ad astrarre dalle superfetazioni mitiche, e, in compenso, ha dato poco peso a quelle « superfetazioni religiose », che poi non sono affatto superfetazioni, essendo nel *Prometeo* non meno che nella *Commedia* nucleo e radice della concezione proprio il sentimento religioso del poeta.

Se il nostro scetticismo sull'utilità di queste ambigue ed ipotetiche ricerche sull'evoluzione dei miti rispetto all'interpretazione dell'opera d'arte sembrasse eccessivo, addurremmo facilmente alcune prove semplici e persuasive. Basterà, per un esempio, fermarsi alla questione delle affinità dei miti o somiglianze che i mitologi s'ostinano a chiamare *identità*. [*Identità* di che cosa? dei due miti considerati a un certo punto della loro evoluzione, no certo, perchè in tal caso sarebbero due ed uno al tempo stesso. Bisogna dunque intendere *identità* di due miti nel loro significato; e in tal caso abbiamo, *mirabile dictu*, due espressioni diverse

di una cosa stessa]. Una questione d'identità fu ed è dibattuta a proposito di Prometeo e di Efesto: ebbene, ove l'identità fosse dimostrata e volessimo trarne conseguenze per la tragedia di Eschilo, apprenderemmo soltanto che Prometeo si lega da sè medesimo o che Efesto incatena la sua ombra.

A consimili risultati porta la tendenza a osservare il mito non nella sua anima ma nelle membra, non nell'organismo ma negli elementi. P. e., il V. (p. 55 sg.) ricerca, con mirabile acume, alcuni elementi del Prometeo eschileo nelle tendenze filosofiche e mistiche, a cui probabilmente il poeta andò soggetto. Eschilo (v. p. 63) dovè nella concezione di Prometeo subire quelle tendenze filosofiche che portarono al sistema eracliteo, secondo cui il fuoco è « l'essenza primordiale e universale di tutte le cose ». E sta bene; ma d'altro canto queste ed altre tendenze filosofiche e mistiche (v. p. 59 sg.) portavano Eschilo a concepire Zeus come « il signore unico eterno immutabile di tutte le cose », « concetto filosofico e morale della divinità, nel quale si accentra e si compie l'altro dell'armonia universale delle cose ». Tiriamo la somma, e vedremo che nel *Prometeo incatenato* l'armonia universale delle cose incatena a una rupe l'essenza primordiale e universale delle medesime cose, la quale s'era prima resa colpevole di furto a danno della prima. Il V., per sua fortuna, non tira la somma anzi non s'accorge nemmeno che i due elementi da lui così industriosamente ricercati facevano a pugnì fra di loro, appena venuti alla luce. Ma, se se ne fosse accorto, avrebbe anche compreso la vanità di uno studio diretto alle mattonelle invece che all'architettura dell'opera d'arte, il quale deve evitare ogni conclusione se non vuol giungere a conclusioni grottescamente assurde.

Vediamo, con un ultimo esempio, a che conduca la valutazione del mito secondo tutti i criterii, fuorchè secondo i criterii fantastici e religiosi che soli gli convengono. Esiodo narra che quando Prometeo truffò Zeus nella spartizione della vittima, il re degli dei s'accorse della burla, ma non l'impedì. E il V. commenta (p. 25): « Di alcune incongruenze e contraddizioni del testo esiodico... non posso tener conto in questo luogo. Non s'intende, ad esempio, perchè Zeus che dell'inganno s'era accorto (551), volesse tuttavia caderci (553). Forse perchè, come dice lo Schömann (*Op. Acad.*, II, 276-7), perpetrato facinore fraudeque palam facta, etiam, supplicium, quod hominibus impositurus erat, plane iustum esse appareret? È strano ». Strano, sì, ma non più strano che non sia la condotta di Gesù Cristo, nei Vangeli, il quale pur sapendo che fra gli apostoli c'era il traditore e che lo aspettava la croce e il supplizio, non sventò la trama e non passò all'estero. Il più opportuno commento a siffatti arzigogoli si trova nel V. stesso (p. 287), quando dice « incredibile come la logica e la smania della logica possano certe volte far traviare l'ingegno ».

Quali le conseguenze di questi errori nell'indagine propriamente critica ed estetica? Sarebbero nulle, se il V. avesse saputo alzare una siepe insormontabile tra le sue varie attività di ricerca ed impedire in ogni

campo l'invasione di metodi e di criterii, che gli sono estranei; se, in altri termini, avesse potuto quello che quasi a tutti è impossibile. Sarebbero trascurabili, se la sua attività critica ed estetica fosse così poderosa da subordinarsi e da asservire tutte le altre, quando entra essa in giuoco; ma disgraziatamente non è così, almeno nel suo volume eschileo. Tentativi di critica artistica non mancano, e sono come ogni cosa del V., ingegnosi: particolarmente notevoli le pagine (325 sgg.) nelle quali si prova a interpretare come burlesca e comica in gran parte la scena di Oceano. Non vogliamo entrare nel merito dell'argomento: a noi sembra che la smania di vedere il comico nella tragedia attica, anche dove non c'è (l'*Alceste* per poco non venne interpretata come una farsa), dipenda quasi esclusivamente dall'incapacità d'intendere quella certa ingenua rozzezza che talvolta è grottesca ma non mai è burlesca (e son due cose diverse, veramente). Più inverosimile che mai sarebbe la burletta alle spalle di Oceano, che nel suo nome stesso — questa volta ben presente alla coscienza del poeta — porta la venerabilità dell'elemento che in sè raffigura. Diciamo di non volere entrare nel merito; e in verità non ci stupiremmo, data l'inumana audacia eschilea, s'egli si baloccasse col mare ed anche con le costellazioni. Ma dobbiamo osservare che a p. 90 il V. diceva precisamente così: « I caratteri che la tradizione mitica, singolarmente omerica, dava a Oceano, Eschilo li conservò intatti, li segnò, anzi, più forte. Titano dei più antichi, di cui l'età immensa si perde nell'origine delle cose, e origine di tutte le cose egli stesso (*Il.*, XIV, 246), non nemico di Zeus e rassegnato al nuovo ordine, viene per domandare a Prometeo, amico e parente, di farsi intermediario fra lui e Zeus ». Ecco: Oceano non può essere insieme « Titano dei più antichi, ecc. ecc., *origine di tutte le cose* », e personaggio burlesco. Il V. avrebbe dovuto, almeno una volta, scegliere fra la mitologia e la critica.

Non ha potuto, perchè la sua coscienza critica, almeno in questo volume, non è salda abbastanza. Subito dopo l'analisi della scena di Oceano (p. 327) egli scrive: « Nè mi si dica che la critica estetica siffatte questioni non le può risolvere. Ritorno altre volte su questa questione tanto dibattuta oggidì; mi piace intanto di affermare che se la critica estetica, almeno fino a oggi, può risolvere poco da sola, senza il concorso, e diciamo pure, senza il fondamento della critica filologica, ella non deve pertanto esser lasciata al tutto in disparte e dispregiata come un giocattolo qualsiasi di spiriti oziosi ». La critica estetica e la filologica debbono dunque aiutarsi: ma v'è modo e modo di aiutarsi: può cioè la filologia servire di strumento all'altra o servirsi dell'altra a suo strumento. Ciò varia secondo i casi, ben inteso. Ma il V. che parla una critica estetica fondata sulla filologia, non se ne serve al contrario che di fondamento e di aiuto per l'indagine filologica. L'interpretazione della scena di Oceano non gli serve che per respingere il sospetto d'interpolazione; e per un identico fine gli serve l'analisi metrica del monologo di *Prometeo* (p. 337 sg.), fatta, per altro, assai bene in base ai sentimenti del protagonista. Del resto egli fugge

studiosamente tutti gli elementi di giudizio non abbastanza positivi; e, quando può, si prova a rendere positivo ciò che non sarà mai e a calcolare l'incalcolabile. A p. 325 trovo che nel *Prometeo* sono più frequenti che nell'altre tragedie di Eschilo le figure dell'ironia dell'asindeto dell'anafora, e che una certa forma di antitesi grammaticale, onde la parte positiva di un pensiero o di una espressione è messa in rilievo per mezzo della sua parte negativa ricorre una volta nelle *Supplici*, tre nell'*Agamennone*, cinque nelle *Coefore* nelle *Eumenidi* e nei *Sette a Tebe*, sei nei *Persiani* e sedici nel *Prometeo*. E, contro i critici che, mentre nelle *Iketidi* nei *Persiani* e nei *Sette* il rapporto delle parti liriche alle parti dialogate è di 1 a 2 e nell'*Orestia* di 1 a 3, lo trovano di 1 a 7 nel *Prometeo*, il V. dimostra con molta precisione che è di 1 : 3,18 o al massimo di 1 : 3,36! Il tutto per dimostrare che il *Prometeo* è autentico nella forma in cui lo possediamo.

Altre volte la critica rimane nel V. a uno stadio rudimentale, e s'intende se pensiamo che a lui la critica serve non per sè stessa ma per fini estranei. Noto, ancora a p. 90: « Alcune situazioni [nel *Prometeo*] appaiono subito inventate, solo perchè il poeta aveva bisogno di mettere in rilievo qualche persona o cosa, o anche per tirare in lungo l'azione, che sarebbe stata altrimenti troppo breve ». Non sono tanto bigotto da scandalizzarmi di una così bonaria interpretazione di Eschilo; ammetto che il V. possa aver ragione e che le scene di cui parla sieno nient'altro che zeppe. Ma di zeppe Eschilo, o chiunque altri, avrebbe potuto trovarne centomila diverse: bisogna dunque stabilire come e perchè gli sien venute in mente proprio quelle e in che rapporto si mantengano le scene parassitarie col resto dell'opera. L'opera del critico comincia proprio dove per il V. finisce.

A questi e ad altri appunti che potrebbero seguire in gran copia si opporrà che il V. non ha tentato una ricostruzione estetica, ma, come dice il sottotitolo del volume, una ricostruzione scientifica della trilogia. Se non che, pur tralasciando di discutere sul valore di questo epiteto scientifico, intorno al quale il V. stesso fa le più ampie riserve, il fine stesso della nostra critica è di mostrare come sia impossibile la ricostruzione scientifica o filologica di un'opera d'arte, se non s'accompagna ed anzi non si subordini all'indagine estetica. E, del resto, il ricostruttore scientifico sarà costretto, qua e là, a sconfinare; e allora pretenderà di risolvere problemi estetici con criterii non estetici. Abbiamo toccato di alcuni casi nei quali il V. offre saggi difettosi di una critica estetica non sufficientemente autonoma; e, in ogni modo, il problema capitale del suo libro è per lo meno altrettanto estetico che scientifico; è anzi un problema estetico per eccellenza. Determinare, infatti, quali relazioni corrano tra Prometeo e Zeus e se il Titano sia o no colpevole, è importante per la retta intelligenza della tragedia eschilea non meno che per la critica shakespeariana sia essenziale conoscere se Amleto sia un pazzo o un ipocrita e per la critica dantesca se Ugolino divori o no i suoi figli.

Il supplizio di Prometeo è, nel pensiero eschileo, un'espiazione o un martirio? Zeus è un tiranno o un giudice? In poche parole la concezione del V. si riduce a questo (v. p. VIII-IX, 67 e *passim* e anche l'epigrafe $\pi\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$): noi siamo ombre di un sogno, e corriamo verso la morte. *Ma l'attimo in cui questa morte ci sorprenderà non sappiamo; Prometeo impedì che noi lo sapessimo, ponendo ad abitare nel nostro cuore cieche speranze; quelle speranze, che distraendo il nostro pensiero dallo spavento del dì fatale, salvano e difendono la vita e ne perpetuano le attività. L'antico poeta dette questa soluzione del misterioso problema; disegnò all'umanità il cerchio fatale dentro cui ella è costretta a volgersi; e le mostrò che in quel cerchio, benchè ferreo ed irto, ella poteva e doveva trovare il modo di migliorare progressivamente sè stessa. La trilogia rappresenta la vittoria di una nuova civiltà sopra una passata barbarie, di una gioia operosa su un neghittoso dolore.* Ciò non basta ancora a spiegare la punizione di Prometeo, ma con molti ragionamenti ed anche con due tavole sinottiche il V. rende perspicua la sua concezione. Prometeo è incatenato alla fine dell'età argentea, quando Zeus ha conquistato la sua signoria da poco e perciò è ancora tirannico e feroce; la liberazione, senza sconfitta nè per l'uno nè per l'altro e con la conseguente pacificazione fra gli uomini e gli dei, avviene nell'età eroica, quando cioè gli uomini si sono sollevati dal barbarico abbruttimento che era seguito all'età aurea e s'incamminano fiduciosi verso il progresso.

Il V. insomma accede alla già numerosa schiera di quelli che mettono il torto dalla parte di Zeus e la ragione dalla parte di Prometeo, tuttavia mitigando quel che di eccessivo e di irragionevole aveva questa opinione nella tragedia di Shelley o nelle disquisizioni dello Schutz. Non si può però dire che il V. abbia maturamente e profondamente discusso le opinioni dei suoi avversari; egli trascura quasi completamente lo Schömann, che pure è di tutti il più forte, e zoppica nella confutazione del Wecklein (p. 130 sg.). Zeus, pensa il Wecklein, voleva lasciar perire la presente umanità, e crearne un'altra più perfetta. Perciò, dice il Wecklein (cit. in V.) « la sapienza di Prometeo appare insomma insipienza e la sua prudenza stoltezza ». Che risponde il V.? Che le sventure sono un retaggio degli uomini, che solo dal dolore deriva saggezza e solo dalla saggezza si ottiene felicità, che la natura umana doveva in sè stessa trovare la forza per procedere nel cammino della civiltà. Tutte bellissime cose, le quali però non tolgono, per dire con le parole del V., che Prometeo « non vide oltre il temporaneo e il particolare e impedì l'avvento di una creazione superiore », e impedì, aggiungiano noi, l'avvento di una saggezza senza dolore. Poniamo pure che non per ciò « *meritasse* dagli uomini gratitudine minore »; ma il conflitto eschileo non è tra gli uomini e Prometeo. L'affermazione del Wecklein rimane senza risposta.

Non è il luogo di opporre a quella del V. la mia concezione la quale si trova sommariamente esposta in un discorso pubblicato nell'*Hermes* di Firenze (n. VII). Io mi limiterò ad accennare alcune incertezze del V.

senza discostarmi dal suo ambito di pensiero, appellandomi al V. contro il V. Il suo castello crolla se non si ammette — non solo, badiamo, nella reale storia del mito, ma nella convinzione di Eschilo — un mutamento di carattere in Zeus, che, violento e tirannico prima, finisce col mitigarsi come un buon re costituzionale. Senza entrare, anche questa volta, nel merito, osserveremo in primo luogo che questa concezione progressiva di Zeus non è confortata da nessuna testimonianza, in secondo luogo che il V. per giustificarla deve addurre (p. 134) che « il dio de' Greci non è il nostro, uguale ed eterno; ma è un dio umano che degli umani ha le virtù e i vizii ». Se non che il V. aveva alcune pagine innanzi (59 sg.) asserito che le tendenze filosofiche e mistiche avevano alterato la visione antropomorfa della divinità (1). E a prova del suo asserto ricordava i notissimi versi eschilei:

Zeús ἐστὶν αἰθήρ, Zeús δὲ γῆ, Zeús δ' οὐρανός,
Zeús τοι τὰ πάντα χάριτι τῶνδ' ὑπέρτερον.

Ora, se Zeus è il cielo l'aria la terra, il tutto e sopra al tutto, evidentemente non è diventato τὰ πάντα in processo di tempo, e perciò non è il dio difettoso e perfettibile che al V. necessita (2). Bisogna decidersi, ripetiamo: o con la critica o con la mitologia. Peggio poi, quando il V., sempre a proposito di questo Zeus di prima maniera, definisce l'età del Prometeo incatenato quella (p. 127) « del primo insediamento di Zeus, del potere selvaggio, della *vis consilii expers*; come dice Orazio ». La citazione oraziana è per lo meno inopportuna, giacchè Orazio, com'è troppo noto, attribuisce la *vis consilii expers* ai Titani ed il *consilium* proprio agli alleati di Zeus ed al Zeus stesso della prima maniera, cioè a quello che debella i Titani.

(1) Il mito in tal modo, osserviamo di sfuggita, si svolgerebbe secondo due linee contraddittorie, o quasi: da naturalistico facendosi antropomorfo e da antropomorfo ideale. Diciamo quasi contraddittorie, perchè l'idealità del mito naturalistico e simbolico è di gran lunga superiore a quella del mito antropomorfo. E va da sè che solo la seconda via di svolgimento è probabile.

(2) L'ipotesi di un miglioramento d'indole in Zeus si trovava già, senza l'ampiezza dimostrativa ma anche senza le contraddizioni sostanziali del V., nell'introduzione che il PRICKARD prepose alla sua edizione dell'*Incatenato* (p. XIII): « Our play contains only a portion of the story. In the sequel the poet had the opportunity of representing Zeus as grand, benevolent and generous, *having learnt much by length of rule, and having passed from a tyrant into the wearer of a time-honoured crown* (proprio il re costituzionale!); and, coming last, this side of the picture would leave the deepest impression ». Cfr. d'altro canto la *Rivista d'Italia* del luglio 1905, p. 103 sgg., dove A. CASSARÀ, in un articolo su *La concezione eschilea di Zeus*, plagia impavidamente il V. senza citarlo e, quel ch'è forse peggio, senza giungere ad alcuna conclusione.

Questa interpretazione del carattere di Zeus non bastava a giustificare la concezione del V.: bisognava anche trovare un qualche fondamento a render probabile, negli antichi e in Eschilo specialmente, quella fede nell' « umanità perfettibile nel dolore », che il V. enuncia (1). Egli fa del suo meglio per dimostrarci che anche gli antichi credevano nel progresso; ma non sormonta gli ostacoli più gravi: 1. la enorme prevalenza dei documenti contrarii, sia per l'opinione generica, sia per il caso di Prometeo (l'oraziano *audax Japeti genus* con quel che segue non è il solo), il giudizio più comune fra gli antichi intorno alle conseguenze del furto prometeico essendo a un di presso quello che Shelley (atto I) mette in bocca alle Furie:

Dost thou boast the clear knowledge thou wakenedst for man?
Then was kindled within him a thirst which outran
Those perishing waters; a thirst of fierce fever,
Hope, love, doubt, desire, which consume him for ever, ecc. ecc.

2. i nomi delle età stesse, aurea, argentea, bronzea, i quali, checchè dica il V., indicano un decadimento; [l'espedito di considerare l'età aurea come non umana propriamente è poco persuasiva, e in ogni modo non vale a dimostrare come dall'età argentea alla bronzea vi sia progresso, malgrado il significato dei nomi]; 3. la nuova affermazione di decadenza implicita nella successione d'un'età di ferro all'età eroica, la quale non sappiamo se si possa considerare come una vera e propria età, nel mito, e nella quale, a ogni modo, non v'è un progresso dell'umanità, ma una mischianza di dei ed uomini, dalla quale sorgono alcuni individui eccezionali. Ma, poichè, com'ebbi a dire altra volta, il pensiero di un'epoca intera non è mai rigidamente sistematico, il V. avrebbe trovato con facilità buona copia di documenti, che, singolarmente considerati, dessero aspetto di probabilità alla sua interpretazione delle età. Se non che, nella scelta dei documenti non ha avuto mano felice. Egli ricorda (pp. 4 e 35) le tristi condizioni dell'uomo, prima della scoperta del fuoco, quali Eschilo le descrive. Non c'indugeremo a osservare che non Eschilo le descrive, sibbene Prometeo in Eschilo, che è diverso. Ma come dimostra il V. che gli uomini, poichè fu loro donato il fuoco, progredirono? Egli trascura tutte le testimonianze in contrario, e cita Esiodo (p. 36): « Zeus padre una terza stirpe di uomini parlanti creò, bronzea, in niente simile all'argentea; stirpe di frassini violenta e terribile. Premevano a costoro le opere di Ares apportatrici di lutti e ogni sorta di violenze; nè frumento pasce-

(1) Cfr. anche, per l'affermazione del progresso nel pensiero esiodo ed eschileo, AUGUSTO MANCINI, *Appunti sul mito di Prometeo* (dagli *Atti della R. Accademia Peloritana*, vol. XX, fasc. I), Messina, 1905, p. 41 e *passim*. Opuscolo anche questo notevole per saldezza di dottrina ed acutezza di particolari, fluttuanti nell'ambiguità dei criterii direttivi.

vano, ma di adamantе avevano il duro cuore, inaccessi ». Restiamo alquanto dubitosi se Esiodo vedesse in ciò un avanzamento; ma il V. rincalza (p. 36) con una citazione ovidiana:

aënea proles
saevior ingeniis et ad horrida promptior arma,

non mostrando nemmeno di accorgersi come *saevior* e *promptior* includano un concetto di peggioramento. Che la brutale violenza valga per il V. meglio della fanciullesca neghittosità, non prova che meglio valesse nel pensiero di Esiodo e di Ovidio. In ogni caso è strano, per un *advocatus Prometheus*, riconoscere che la forza della intelligenza raffigurata nel Titano (v. p. 78) abbia portato a un'era di brutalità (mentre s'intende che gli antichi lui incolpassero della invenzione del fuoco, appunto perchè col fuoco si fondevano i metalli e si fabbricavano le armi *apportatrici di lutti*). Più strano è che a p. 43 il V. veda nei caratteri della età bronzea alcune fra le cause per cui Prometeo poté « essere considerato come una potenza malvagia », disdicendo in tal modo quando poc'anzi aveva affermato. Più strano ancora, non per *advocatus Prometheus*, ma per il critico acuto e chiaroveggente, non accorgersi che l'unico rapporto probabile fra il mito di Prometeo e il mito delle età è questo: 1. la burla di Mecone fa, per colpa di Prometeo, precipitare l'uomo dall'età aurea nello sconsolato stupore dell'età argentea; 2. il furto del fuoco fa, sempre per colpa di Prometeo, succedere all'età argentea l'orrenda violenza dell'età bronzea; 3. la mescolanza degli uomini con gli dei assolve, per merito di Zeus, l'umanità dalla colpa di cui era, in conseguenza delle stoltezze di Prometeo, gravata. Un barlume della verità appare al V., quando ammette (p. 128) come significato della seconda età, che nulla possono gli uomini senza l'aiuto degli dei. E perchè la terza età dovrebbe significare che molto possono anche contro il volere degli dei? La necessità di sottomettersi a Zeus è l'insegnamento capitale del mito prometeico, quale in Eschilo è esposto; e i versi di Pindaro, coi quali ancora una volta (p. 66) il V. si prova ad afforzare la sua opinione sul progresso nei poeti greci, non significano altro:

ἀλλ' ἔταν ἀγλα
διόδοτος ἔλθῃ,
λαμπρὸν φέγγος ἔππεστιν ἀνδρῶν
καὶ μείλιχος αἰῶν.

Διόδοτος, cioè donata da Dio e non *con l'aiuto di Dio*, come il V. molto diversamente traduce. Non dunque perfettibilità necessaria e costante, com'è nella moderna idea del progresso, ma vicenda di anni buoni e di anni cattivi, secondo la volontà di Zeus e la *θεοσέβεια* degli uomini, la quale propizia la bontà divina, mentre l'intelligenza autonoma riesce inutile e pernicioso.

Tuttavia adattata l'indole di Zeus e violentato il mito della età, il V. era ancora a mezza strada. Per legittimare la sua interpretazione di Eschilo, bisognava dar di cozzo in Eschilo stesso. Bisognava cioè, giacchè il V. è troppo amico della scienza e della verità per proclamare in Prometeo il vincitore, sostenere almeno ch'egli è vinto, sì, ma fino a un certo punto. Prometeo è domato (p. 267); la corona di vimini è un segno di soggezione (p. 281); e tuttavia non c'è, in ultima analisi, nessuna sconfitta nè per l'uno nè per l'altro. Come mai? Il V. dice che « l'azione... non si svolge secondo che per l'innanzi era stato predetto [da Prometeo], che cioè Prometeo avrebbe rivelato il segreto soltanto dopo liberato da Zeus; ma nè meno avviene nel modo contrario, che cioè *Prometeo sarebbe stato liberato solamente dopo che avesse rivelato e in compenso di averlo rivelato*. Nel primo caso ci sarebbe stata umiliazione per Zeus, nel secondo per Prometeo. Invece, *con una promessa fatta da Zeus, col segreto rivelato da Prometeo dopo cotesta promessa, con la liberazione dopo la rivelazione c'è compenso reciproco, non discredito nè scorno per alcuno* ». Non vediamo, nè crediamo che altri possa vedere fra le due proposizioni che abbiamo sottolineate la differenza che il V. ci vede. L'azione, almeno secondo la ricostruzione valgimigliana del *Liberato*, si svolge proprio come Ermete aveva profetato alla fine della tragedia precedente: non solo Prometeo è precipitato nel Tartaro per tornare alla luce con un inasprimento di pena, non solo deve rivelare il segreto prima d'essere sciolto, ma non è sciolto se non trova un altro immortale pronto ad occupare il suo posto nel Tartaro. E v'è di più, ho osservato altra volta: la rivelazione del segreto è perfettamente inutile a Zeus, il quale, indipendentemente dal suo antagonista, s'è già liberato dalla maledizione paterna. A Prometeo non resta nemmeno la consolazione di meritargli gratitudine dal tiranno. Al che il V. oppone (p. 137) una sottile e quasi sofistica distinzione: « Zeus libera Crono e i Titani, spontaneamente; perchè tale era il suo destino..... liberato Crono, il pericolo d'essere sbalzato dal trono non grava più [sul suo capo] come *necessità ineluttabile*. Ma finchè egli ignorava che cosa fosse il segreto di Temide, rimaneva tuttavia la *possibilità* ch'egli sposasse Tetide e subisse dal nato di lei ciò che egli aveva fatto al padre suo Crono ». Ma non s'intende, poichè, nel concetto dei Greci, la sorte degli uomini, e tanto meno quella degli dei, non era in balia del capriccio, quale consistenza abbia questa teorica *possibilità*; nè come mai, se il *destino* aveva liberato Zeus dalla maledizione paterna, *potesse* poi buttarlo in un pericolo che a quella maledizione era strettamente connesso. Ancora una volta il V. non è l'espositore di Eschilo, ma l'*advocatus Promethei*; nè qui si arresta. A p. 132 sg. nota che l'una profezia di Prometeo, secondo la quale Zeus precipiterà dal trono, contrasta con l'altra profezia di Prometeo stesso, secondo la quale Zeus verrà da lui salvato. « Dunque c'è anche per Zeus una via di scampo; e questa che altro può essere se non il destino medesimo? e come allora non contraddice all'altro destino per il quale Zeus cadrà dal soglio, come suo

padre e il suo 'avo? e d'altronde il destino non è unico? Queste idee e situazioni, come si vede, rimangono incerte o repugnanti o incompiute o oscure. Soccorre il *Prometeo liberato* ». Ma sono repugnanti fra di loro, perchè ripugnano tutte e due alla verità; nè l'una nè l'altra profezia coglie nel segno. E non sono affatto oscure; si capiscono benissimo, quando si pensi che Prometeo sragiona, come gli dice parecchie volte il coro e com'egli stesso riconosce quasi. E non è punto necessario cercar la risposta nel *Prometeo liberato*, quando l'abbiamo proprio sotto gli occhi, in un versicolo del Coro che a Prometeo, non appena ha finito di vaticinare con enfasi la miseranda fine del suo oppressore, risponde proprio così:

οὐ δὴν ἂ χρῆσις, ταῦτ' ἐπιγλωσσῶ Διός.

Abbiamo insistito così a lungo su quelli che a noi sembrano errori del V. non tanto per correggere gli errori, ai quali abbiamo evitato finchè era possibile di opporre vedute nostre, quanto per indicare le deficienze di metodo da cui derivano. Il V. si lascia traviare dall'abitudine di considerare l'opera eschilea secondo il punto di vista del principal personaggio, che non è necessariamente il punto di vista del poeta. A questo primo difetto si deve la frettolosa interpretazione della scena di Oceano: Oceano è forse ridicolo e spregevole, ma per Prometeo, non per Eschilo e nemmeno per il pubblico. La sua ragion d'essere nella tragedia è anzi nel desiderio di mostrare nel Titano così pazzesco e smisurato orgoglio ch'egli, come non ha esitato a ribellarsi alla più formidabile divinità, non esiti nemmeno a deridere la più venerabile e gigantesca.

Pecca in secondo luogo il metodo del V. nell'ostinata volontà di piegare la trilogia eschilea a sentimenti e ad opinioni odierne, rispettabili solo finchè non tendono a falsificare i capolavori millenarii. Egli ha voluto, ad ogni costo, cavare da Eschilo una moralità pascoliana. E a questo proposito, noteremo, con la nostra consueta libertà, l'ingiusta censura che il V. muove al d'Annunzio per aver concepito Prometeo secondo una visione diversa dalla sua (p. IX sg.; cf. anche MANCINI cit., p. 44). Oltre che i motivi della censura sono estranei all'arte, non è ragionevole imputare al d'A. un'interpretazione del mito, la quale (salvo l'insostenibile parallelo di Prometeo con Cristo) molti filologi ed eruditi avevano propugnata prima di lui e che certo non ha più debole fondamento di quella del V.

Ma il difetto essenziale del suo metodo è altrove, e già lo abbiamo accennato. È nella intrusione, nella invasione anzi di criterii non artistici nella critica d'arte, di elementi estranei alla fantasia di Eschilo e tuttavia valutati alla stessa stregua di quelli che direttamente concorsero alla formazione dell'opera. Il V. non ha voluto sacrificare nessuno degli *elementi* ch'era riuscito a scoprire e perciò ha dovuto a volta a volta immaginare un Zeus armonia universale e un Zeus malvagio convertito, un Oceano padre di tutte le cose e un Oceano offenbachiano, un Pro-

meteo ἀκάκητα simile ad Agni e un Prometeo parente stretto di Tifone e (p. 39) « causa de' molti sconvolgimenti tellurici e vulcanici che spaventavano e desolavano l'umanità ». E, non riuscendo a dirimere le contraddizioni, ha dovuto salvarsi a furia di compromessi, barcamenandosi tra lo Schutz e il Wecklein, sedotto dalla ingannevole sentenza che la verità sta nel mezzo e dimentico che tra il sì e il no non sempre è lecito mantenersi di parer contrario. Il sentimento dell'opera eschilea è unico, preciso, rigidamente semplice, e il V. se ne sarebbe accorto, se avesse studiato la tragedia in sè col mezzo di quell'acume e di quell'energia intellettuale che ha rivolta a indagini estrinseche. Abbiamo nell'*Incatenato* un personaggio, Prometeo, che vilipende Zeus; un altro personaggio, Ermes, che in nome di Zeus vilipende Prometeo. Qui è il contrasto, e qui è il campo di ricerca: e si badi che nella tragedia antica abbiamo un aiuto che nell'interpretazione dei drammi moderni ci difetta: il Coro. Ora il Coro del Prometeo partecipa in sul principio all'ira del Titano contro Zeus, ma per ricredersi subito dopo la scena di Oceano (la quale da questo particolare riceve nuova luce) con le parole

ἀποσφαλείς φρενῶν
πλανῶ, κακὸς δ' ἰατρός κτλ.

Il V. nota (p. 116) il mutamento, pur senza connetterlo alla scena di Oceano; ma, dicendo « il loro canto è ben diverso dal precedente... non hanno più parole acerbe nè contro gli dei nuovi nè contro Zeus...; e *rimproverano Prometeo d'aver aiutato i mortali, stirpe cieca e imbecille* », erra, se con ciò afferma implicitamente che il Coro approvasse per lo innanzi il furto del fuoco e gli altri donativi di Prometeo agli uomini. Basterà confrontare tutto il primo episodio, nel quale le Oceanine evitano prima di rispondere, se non con generiche esclamazioni di pietà, ai vanti di Prometeo sui suoi beneficii all'umanità, e quando il Titano aggiunge

τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατήκισα

le Oceanine ribattono soltanto (267):

μέγ' ὠφέλημα τοῦτ' ἐδωρήσω βροτοῖς,

verso di dubbio significato e che il V. stesso traduce, forse involontariamente, con una intonazione ironica: « Gran beneficio questo che donasti agli uomini! ». Comunque sia, è certo che, nelle parole del Coro come in tutto lo spirito della tragedia, la specie del reato di Prometeo — i beneficii agli uomini — occupa un posto trascurabile in confronto al genere del reato — la ribellione al volere di Zeus. E che questa sia la sostanza della tragedia, è naturale se si pensa che i personaggi sono soltanto dei, ai quali i rapporti di Prometeo con gli uomini premono assai meno dei rapporti di Prometeo con Zeus. L'interpretazione del V. toccherebbe la probabilità, solo nel caso che il Coro fosse costituito d'uomini, e non d'immortali. Ma, asserisce il V. (p. 43), « la ribellione contro Zeus, nella quale

da troppi s'è voluta porre ogni ragione essenziale del mito... io mostrai nemmeno appartenere alla sua forma originaria ». Lasciamo stare che in questo caso *mostrare* non è certo un sinonimo di *dimostrare*; ma, se pure fosse come il V. pretende, che per ciò nei riguardi dell'interpretazione eschilea? (1). Se, per esprimerci con una similitudine che sembra e non è paradossale, se il cranio è originariamente una vertebra, questo non vuol dire che in me o nel V. il cranio ha la stessa importanza dell'osso sacro. Che la ribellione a Zeus sia o no originaria nel mito non pregiudica la questione se si sia o no la sostanza della tragedia eschilea; ed è questione che solo l'esame autonomo e indipendente della tragedia può aiutarci a risolvere. Ma qui è la più grave manchevolezza del V. e qui è la nostra conclusione: che l'unica critica *positiva* di un'opera d'arte è quella che si fonda sulle ragioni interne di quell'opera d'arte; che i documenti e le considerazioni estrinseche valgono solamente se usate con molta prudenza e sempre in via subordinata; che infine il V. avrebbe raggiunto più sicuri e pregevoli risultati approfondendo la sua ricerca nelle viscere stesse della tragedia, senza disperdersi nella bramosia di fiutare in tutte le direzioni, con la vana speranza d'illuminare Eschilo con una miriade di fiammelle riflesse, invece di concentrare su lui direttamente tutta la luce della sua intelligenza. Eschilo non s'intende fuori di Eschilo.

Ci resterebbe da dire alcun che sulla parte propriamente storica e filologica del volume. Ma qui non possiamo che lodare, e disgraziatamente la lode richiede minor copia di parole che le censure. Le discussioni sulla data, sulle scene, sull'autenticità del testo sono modelli d'indagine vigorosa spassionata e salda. Le ricostruzioni del Πυρφόρος e del Λυόμενος sono problematiche, — e il V. lo confessa, — ma piene di ingegno. Degna poi del più caldo assentimento è quella parte, in cui il V. sostiene con argomenti definitivi l'ordine a prima vista più probabile della trilogia: Πυρφ. Δεσμ. Λυόμε. Sembra in verità che i filologi di contraria opinione indulgessero alla smania, non rara tra i filologi, di sgretolare, tanto per far qualcosa, le ipotesi più verisimili e ragionevoli. Vorremmo aggiungere alle argomentazioni del V. due ragioni intrinseche non prive di valore, a veder nostro: l'una è che la stessa immobilità dell'azione nell'*Incatenato* sembra indicare in questa tragedia quella che si trova all'apogeo dello svolgimento, tra l'uno e l'altro versante dell'azione. L'altra è che nell'*Incatenato* il segreto di Temide è appena accennato ma non espresso, e poichè non si può immaginare, trattandosi, se non di invenzione eschilea, certo di un mito non abitualmente connesso a quello di Prometeo, che il pubblico della tragedia antica subisse l'aspettazione smaniosa dell'*in-*

(1) V. anche p. 39, dove il V. s'affretta ad asserire che, se Prometeo potè in parte esser considerato come una potenza malvagia, ciò avvenne « posteriormente alla formazione *originaria* del mito ».

treccio, bisogna presupporre un'altra tragedia, nella quale una scena fra Prometeo e Temide rivelasse allo spettatore il nucleo dell'azione. Ma gli argomenti addotti dal V. sono di per sè più che considerevoli; in questa come nelle altre discussioni consimili egli ha saputo, pure aggirandosi nel terreno sdrucchiolevo dei *forse* e dei *chi sa*, mantenere destralmente l'equilibrio e raggiungere, se non la certezza assoluta, della quale egli stesso, in siffatti campi d'indagine, saviamente dispera, almeno quello che chiama *l'estremo limite delle probabilità*.

E vogliamo aggiungere che le nostre osservazioni non infirmano il valore complessivo dell'opera, agile e severa dotta e viva al tempo istesso, tanto più se la si confronti alle trite minuzzaglie fra le quali raspa da gran tempo l'oziosa filologia nostrana.

GIUSEPPE ANTONIO BORGESE.

ALFREDO TROMBETTI (prof. ord. nella Università di Bologna). — *L'unità d'origine del linguaggio*. — Bologna, L. Beltrami ed., 1905 (8.º gr., pp. VIII-224).

Il Trombetti pubblica i principali risultati del lavoro, al quale egli attende da molti anni, diretto a dimostrare l'unità d'origine del linguaggio. Ma, poichè, tra pel premio reale dei Lincei conferito nel passato anno all'autore, e la straordinaria *réclame* che ebbe dai giornali, e la cattedra speciale per lui istituita, e tra per altre cause che indicheremo, si è fatta una grande confusione nei cervelli della gente sull'indole, sul significato e sull'importanza del problema che il Trombetti si è proposto, a noi sembra qui opportuno, — prescindendo ora dal valore maggiore o minore delle sue dimostrazioni, — di determinare e circoscrivere per l'appunto il valore del problema stesso.

E diciamo subito *che questo è un problema di nessun significato ed importanza filosofica*. Pel filosofo, domandare se il linguaggio abbia avuto una o più origini, se bisogna tener per la monogenesi o per la poligenesi di esso, non ha senso. Il filosofo sa che le diversità dei linguaggi sono infinite, come infinite sono le individuazioni dello spirito. Nè ammette che possa discutersi dell'origine *storica* del linguaggio, poichè il linguaggio non è un fatto storico, cioè particolare e contingente; ma è una *categoria*. Ciò si è voluto esprimere nella moderna filosofia del linguaggio col profondo detto, che il problema dell'origine del linguaggio si risolve in quello della sua eterna natura.

Il problema del Trombetti è una semplice ricerca di preistoria. Supponiamo che egli sia riuscito a provare il suo assunto dell'origine di tutti i linguaggi esistenti da un ceppo comune; che cosa avrebbe provato? Nient'altro che le società che ora sono sparse sulla terra, e di cui la lacunosa e assai recente tradizione storica non ci mostra le connessioni, dov-