



Consiglio regionale del Veneto

Questo libro proviene dalle raccolte della Biblioteca del Consiglio regionale del Veneto. Il suo utilizzo non commerciale è libero e gratuito in base alle norme sul diritto d'autore vigenti in Italia.

Per ottenerne una versione ad alta definizione a fini editoriali, rivolgersi al seguente indirizzo:

biblioteca@consiglioveneto.it

CAPITOLO II.

Uang Ngan Shi.

1. La Cina da' tempi di Mencio sino a mezzo il secolo XI d. E. V. — 2. Ritratti di Uang Ngan Shi nelle storie ufficiali. — 3. L'amministrazione dell'impero sotto i primi sovrani della dinastia Sung posteriore. — 4. Vicende della proprietà fondiaria. — 5. Tristissime condizioni e ribellioni delle plebi. — 6. La Religione. — 7. La Coltura. — 8. Il paese nativo e g'illustri contemporanei di Uang Ngan Shi. — 9. Primi suoi lavori e primi passi nella vita pubblica. — 10. Il memoriale diffamatorio presentato da Su Siun. — 11. Uang Ngan Shi al governo e primi suoi colloqui coll'imperatore. — 12. Sue idee intorno all'ottima organizzazione dello Stato e modelli che propone al sovrano. — 13. Sua spregiudicatezza. Diventa primo ministro. — 14. L'Editto Mercantile e l'Editto Agrario. — 15. L'Editto Monetario. — 16. L'Editto Militare e le riforme nella pubblica istruzione. — 17. Opposizione de' conservatori. — 18. Uang Ngan Shi in lotta con Sse-ma Kuang. — 19. Con Su-see e con Tang Kiang. — 20. Uang resiste agli attacchi e s'occupa della esecuzione degli Editti di riforma. Primi suoi contrasti coll'imperatore; suo ritiro temporaneo. Torna e ripiglia la direzione del Governo, ma poi cade in disgrazia. Ritiro definitivo. — 21. Trionfo della reazione. Ultimi studi di Uang Ngan Shi. Sua morte. Vicende de' suoi Editti e della sua fama. — 22. Considerazioni sull'opera sua.

1. Alla distanza di quattordici secoli dall'epoca di Mih Teih, il Taoismo diede alla Cina un altro socialista eminente, che esercitò un'influenza ben maggiore del primo sulle sorti del suo paese, perchè non svolse l'attività propria unicamente nel campo della speculazione e delle dottrine, ma in quello altresì della pubblica amministrazione, tentando di riformare gli ordinamenti della società cinese secondo i criteri di sapienza civile proposti da Lao Tseu e sviluppati da' suoi discepoli più famosi.

Le condizioni del Regno Centrale erano nel secolo XI dell'era volgare assai mutate da quelle de' tempi della dinastia Ceu. Cinquantasei anni dopo la morte di Mencio, nel 221 av. C., un principe ardimentoso e di larghe vedute aveva dato l'ultimo crollo al sistema feudale e fondato sulle ruine di esso un impero omogeneo, proclamandosi, col titolo di *She Huang Ti* (Primo Sovrano Sacrosanto), autocrata assoluto della Cina, che divise in trentasei province rette da governatori nominati da lui ed esecutori della sua volontà dalle pianure di Yen e Ciao agli argini dello Yang-tsze e alle montagne di Yueh, e dal lago Tung-t'ing al mare. Collegò con una ben disposta rete di strade le provincie dell'ampio dominio, sostituì agli antichi regimi di comunione, più o meno esplicita, dei terreni il regime della proprietà fondiaria individuale; contenne al di là della proverbiale « muraglia della Cina », colossale costruzione iniziata

da lui prima ancora di assumere il titolo autocratico, le orde barbariche settentrionali, riformò il calendario, e, per distruggere ogni vestigio del passato, comandò s'incendiassero tutti i libri, eccetto la Storia de' Tsin, l'*Y-king* e le opere di agricoltura e di medicina (1). Sotto il lungo dominio della duplice dinastia degli Han, succeduta a quella del grande autocrata, si spezzò di nuovo l'unità dell'impero, ricomposta, ma per brevissimo tempo, dai Tsin, nel 265 dell'era volgare. Regnarono costoro cencinquant'anni tra guerre e agitazioni continue e ripullulare di ambizioni audaci e fortunate, che ricondussero la Cina a' tristi giorni delle piccole signorie. Parecchie di queste si distrussero tra loro; altre resistettero e si rafforzarono, stringendosi con vincoli più o meno lenti di vassallaggio, nel primo ventennio del V secolo, intorno a due supreme potestà, i cui domini erano separati dal fiume Kiang; quella de' Topa tartari, e quella de' primi Sung, ottava dinastia cinese. Durò la divisione censessantatove anni, cioè sino al 589, anno nel quale cominciò a regnare la dinastia Sui, dodicesima nella serie. Restaurata da Kao Tsu Uen Ti, primo de' Sui, l'unità dell'impero fu poi avvalorata con civili provvedimenti e splendide imprese guerresche da Tai Tsung, secondo imperatore della dinastia Tang, monarca tra' più celebri e benemeriti della Cina, che da lui ebbe novello assetto amministrativo, istituzioni destinate a promuovere la coltura, utili riforme legislative, esempi nobilissimi di clemenza, splendore di gloria in tutta l'Asia. Sotto i suoi successori, in tre secoli circa, alle dieci provincie nelle quali egli aveva diviso lo Stato vennero aggiunte la Mancuria, il Tonchino e parte della Cocincina; furono resi tributarii il Turkestan orientale, l'Alta e Bassa Tartaria ed altri minori paesi; fiorirono le armi, le lettere, le arti. Ma la illustre dinastia cadde con gli ultimi suoi principi a vil fine. Nell'estremo periodo del IX secolo, governatori e generali ribelli eressero in regni indipendenti sette tra territorii e distretti usurpati nello Scen-si, nell'Hu-kuang, nello Sse-ciuen, nel Kiang-nan, nel Fo-kien, nello Ce-kiang, nel Quan-tong, e altri quattro se ne costituirono posteriormente nell'epoca detta delle Cinque Dinastie (907-960 d. C.). torbida e faziosa quanto le

(1) MAYERS, I, n. 597. Yen è l'attuale Ho-nan; Ciao il Cih-li; Yue il Ce-kiang. L'imp. qui menzionato chiamavasi Ceng e appartenne alla dinastia Ts'in. Alla costruzione della Muraglia presero parte anche gli altri sei principi che allora possedevano con Ceng gli Stati dell'impero e furono da costui l'un dopo l'altro abbattuti e spossessati. Il decreto dell'incendio de' libri fu promulgato il 213 a. C.

peggiori della storia cinese. Restaurò l'ordine e assicurò la pace Tai-Tsu fondatore della seconda dinastia Sung, elevato alla dignità imperiale dall'esercito e dal popolo nell'anno 960, guerriero valorosissimo, sovrano giusto, mite, frugale, pieno d'amore pei sudditi, gran protettore de' Letterati. Ne seguì le orme il fratello Tai Tsung, succedutogli l'anno 976, munendo le frontiere, combattendo i Tartari, favorendo gli studi, proteggendo l'agricoltura, serbandosi alieno dal fasto, accessibile alle rimostranze, ed estendendo i confini dell'impero, che lasciò spartito in quindici province: King Tong, King Si, Ho Pe, Ho Tong, Scen Si, Hoai Nan, Kiang Nan, King Hu inferiore, King Hu superiore, i due Ce, Fu Kien, Ciuen Chen, Kuang Nan orientale e Kuang Nan occidentale. Tralignò invece Cen Tsung, terzogenito e successore di costui (998-1023), uomo promettente a principio, ma guastatosi poscia sotto l'influenza d'un consigliere ciurmatore e malvagio, che lo indusse a fingere prodigi e manifestazioni strane del favore celeste, per crescere la maestà del trono e la propria autorità, e riescì invece a rendere contennendo il principe e sè odioso a tutti, compreso il sovrano.

Nell'antipenultimo anno di regno di cotesto imperatore, nacque uno de' più singolari personaggi della storia cinese; filosofo di vasta e profonda coltura, poeta insigne, uomo di Stato arditissimo, che sulle sorti del suo paese esercitò vivo e morto, per non breve tempo, una influenza eccezionale. Suscitò intorno a sè simpatie ed amicizie intense ed odii inestinguibili; ma tutti, amici e nemici, concordavano nell'ammirare la potenza del suo genio, pari se non superiore a quella del glorioso She Uang Ti, l'imperatore che, come s'è visto, eresse sulle macerie del feudalismo il principato unitario e civile. Dacchè come colui mutò radicalmente la costituzione politica dell'impero, e tentò un completo rinnovamento nella educazione intellettuale de' suoi popoli, annientando le fonti dell'antica coltura tradizionale, così costui pose mano ad una vera rivoluzione legale in tutto l'assetto organico della società cinese, mutando « legge, moneta, e ufficio e costume », secondo un piano di largo e minuzioso socialismo di Stato.

2. I giudizi sfavorevoli recati intorno a quest'uomo straordinario nelle storie cinesi ufficiali e ne' ragguagli storici compilati da' Gesuiti del secolo scorso sono in molta analogia con quelli pronunziati dagli storici ufficiali e da' loro seguaci su She Uang Ti, dopo la revocazione dell'editto del decreto d'incendio avvenuta sessant'anni dopo per opera dell'imperatore Uen Ti (153 d. C.).

Il Confucianismo prese la sua rivincita sul « Primo Sovrano Sacrosanto » e su Uang Ngan Shi — chiamavasi così il grande socialista del secolo XI.

Negli *Annali* tradotti dal De Mailla è scritto che « egli possedeva grandi qualità, ingegno sottilissimo, pronto, vivo, acuto. Dotato di naturale eloquenza, sapeva dare al suo discorso un tono persuasivo e un'aria di verità che facilmente sorprendevasi; sedusse in tal modo l'imperatore Cen Tsung facendogli approvare i nuovi ordinamenti. Aveva studiato molto, ma senza metodo e affidandosi al proprio genio, senza sentirsi costretto a camminare sulle orme paterne o degli antenati. Poco si curava di ciò che di lui si dicesse; attaccato ostinatamente alle proprie idee, non ritornò giammai su' proprii passi e fu principalmente cotale ostinatezza che gli inimicò tutti i valentuomini » (1). Nelle *Memorie* più volte citate e precisamente nella biografia di uno de' più poderosi avversarii di Uang Ngan Shi, così parlasi di quest'ultimo: « Uang Ngan Shi aveva sortito da natura un ingegno superiore al livello comune. La coltura e l'educazione finirono di perfezionarlo. Egli studiò per tutto il tempo della sua gioventù con un ardore ed un'applicazione che furono coronati da' più grandi successi, e fu menzionato con distinzione tra quelli che insieme a lui ebbero il grado di dottore. Parlava eloquentemente e con grazia, possedeva l'abilità di far valere tutto ciò che diceva e di dare alle minime cose un carattere d'importanza che le trasformava in faccende gravi, quando gli pareva opportuno di farle considerare come tali. Del resto, era regolato ne' costumi e tutta la sua condotta esteriore era quella d'un sapiente. Ecco le sue buone qualità. In ciò che concerne i suoi difetti, ci viene rappresentato come un ambizioso e un furbo, che reputava legittimi tutti i mezzi quando potesse adoperarli a proprio vantaggio; come un uomo ostinato sino alla cocciutaggine quando trattavasi di sostenere una opinione che avesse una volta enunciata o un sistema che volesse far adottare; come un orgoglioso pieno del proprio merito, che non stimava se non coloro i quali si accordassero con le sue idee e si conformassero al suo modo di vedere; come un uomo infine che si era proposto di distruggere sin dalle fondamenta l'antica dottrina contenuta ne' *King*, per sostituire ad essa una nuova dottrina, in parte calcata su' principii della setta di Fo (Buddha), in parte dedotta da essi; e che per riuscire nella sua temeraria intrapresa,

(1) DE MAILLA, op. cit., T. VIII, p. 307 sg.

non aveva peritato di mettersi ad un lavoro lungo, penoso, difficile e anche repulsivo, come quello di scrivere estesi commenti su' *King* stessi e di comporre un dizionario universale in cui diede a' diversi caratteri l'empio significato che a lui interessava di trovarvi. Si aggiunge, per completarne il ritratto, che quanto alle faccende di Stato, egli era incapace di trattarle, perchè non vi prendeva interesse, avendo soltanto vedute generali sull'arte di governo e intendendo regolarsi secondo massime buone intrinsecamente, ma delle quali egli non sapeva nè voleva fare l'applicazione secondo i tempi e le circostanze » (1).

È il rimprovero stesso che vedemmo fatto da' Letterati a Mih ed a' Mihiti.

D'altra parte, fuori dell'ambiente cinese, questi giudizi parvero troppo severi, e l'abate Grosier, editore dei mentovati *Annali*, dichiara in una nota essere stato, a suo avviso, Uang Ngan Shi un gran ministro, che i Cinesi, troppo attaccati alle antiche usanze, non seppero conoscere, e al quale perciò non resero la meritata giustizia (2).

Ma per profferire giusto giudizio sulle idee e le opere del riformatore cinese, è d'uopo considerarlo nell'ambiente in cui la sua mente si educò, si diffuse la sua fama, fu da lui concepito il vasto disegno di mutare l'organizzazione sociale della patria e posto mano all'ardua impresa. Cioè dire, bisogna esporre quale fosse lo stato della Cina nella prima metà del secolo XI, ossia nel tempo immediatamente anteriore all'entrata di Uang Ngan Shi ne' consigli del monarca supremo delle Cento Famiglie.

3. Imperava, dicemmo, sul cadere del decimo secolo Cen Tsung, terzo principe della seconda dinastia Sung. Il capo della quale, Tai Tsu, aveva lasciato al suo successore Tai Tsung le provincie della monarchia

(1) *Mémoires* cit., T. X, p. 33 sg.

(2) In DE MAILLA cit., T. VIII, p. 305 in n. e soggiunge: « Loin qu'on dût blâmer Chin-tsong de lui avoir accordé sa confiance et de l'avoir soutenu si long-temps contre toute la cour où il paroît qu'on faisoit jouer mille ressorts pour le perdre, je pense au contraire qu'il méritoit toutes sortes d'éloges et que cet article de sa vie fait honneur à sa bienfaisance et à ses lumières ». Il T. in cui trovasi la nota fu stampato nel 1778 poco più d'un anno e mezzo dopo la caduta di Turgot. La frase allusiva agli intrighi di Corte farebbe supporre che il Grosier vedesse una qualche analogia tra la situazione di Uang Ngan Shi presso Cen Tsung e quella di Turgot presso Luigi XVI. L'Huc (*L'Empire Chinois*, 1854) trovava press'a poco somigliante lo stato della Cina al tempo di Uang con quello della Francia durante la seconda repubblica.

divise in 297 distretti e 1086 circondarii, con 3.090.504 famiglie obbligate a pagare le imposte ordinarie. Le varie annessioni avvenute poi sotto Tai Tsung avevano, nell'anno 985, cresciuto a 329 il numero de' dipartimenti e in proporzione quello de' circondarii. Dodici anni più tardi, poco prima di morire, Tai Tsung fece la menzionata divisione dell'impero in quindici province (p. 308) e il censimento ufficiale del 1001 contò nella monarchia de' Nuovi Sung 8.677.677 famiglie tenute al pagamento delle contribuzioni ordinarie e un complesso di 19.930.320 anime, cifre superate da quelle del 1014, quando si noverarono 9.955.729 famiglie contribuenti e 21.096.965 abitanti, sicchè in trentotto anni il movimento progressivo della popolazione si svolse abbastanza favorevolmente, malgrado le agitazioni che commovevano l'impero (1). E crebbe ancor più la massa del popolo nerochiomato, allorchè nel 1064 lo *tsampu* (re) del Tufan (Tibet), cedette alla Cina la provincia di Ho Ceu.

Cotesti ingrandimenti derivarono adunque da sottomissioni più o meno coatte di taluni feudatari rimasti indipendenti anche dopo lo avvento della Dinastia Sung o da vittorie riportate sopra popoli confinanti. Tra costoro i più inquieti erano i Leao, barbari che nel 983 mutarono il proprio nome in quello di Kitan e dimoravano nella Manciuuria, donde, malgrado la Grande Muraglia, fecero a più riprese fortunate scorrerie nelle provincie settentrionali dell'impero, occupandone parecchie piazze importanti sia dal punto di vista militare, sia dal punto di vista commerciale. Da ciò frequenti contrasti nei quali si esercitava a volte il valore a volte l'abilità diplomatica del governo imperiale che da Kai-fong, capitale in quel tempo dello Stato, alternava l'invio alla frontiera di eserciti poderosi e di esperti negoziatori, secondo le circostanze richiedessero, e prevalesse la fidanza nelle proprie forze o la paura delle forze nemiche. Due fiate guerreggiò Tai Tsung contro i Kitan, due Cen Tsung I, una Gien Tsung; ma quelli, sconfitti e ricacciati, tornavano, nè smisero punto le molestie quando si assicurarono da parte del Figlio del Cielo (2)

(1) DE MAILLA, T. cit., sotto gl'imperatori e gli anni menzionati. SACHAROFF, *Coup d'oeil historique sur la population de la Chine* nella *Revue Germanique*, T. III (1858), p. 362 sg. Secondo le prescrizioni di antichi statuti non erano computati nel censimento i fanciulli ai quali non fossero ancora principciati a cadere i denti del latte. V. più innanzi sul divario tra il numero delle famiglie e quello delle anime.

(2) Col trattato di Cen-ceu nel 1004. V. DE MAILLA, T. VIII, p. 157.

un annuo tributo d'argento e seterie. Come i Kitan molestavano a nord-est, così gl'Hia o Hsia a nord-ovest, gli Hoei Ho e il Tufan ad oriente, sicchè lungo tutte quante le frontiere si stava sempre all'erta e al menomo indizio si armavano e approvvigionavano eserciti per difendere il Regno Centrale. Per ciò, non quietando mai le guerre, il tesoro imperiale era in continue angustie e dalla capitale si sollecitavano i governatori delle provincie, de' distretti, de' circondari a spremere da' contribuenti più che potessero e quelli spremevano più assai di quanto mandassero, rapaci co' sudditi, avari col principe. « Quando mi trovavo nelle campagne, diceva un giorno l'ao del quinto figlio di Tai Tsung al suo allievo, sono stato testimone della durezza con cui gli esattori trattano il popolo; non ho mai visto altro che crudeltà, barbarie e sangue sparso » (1). Uang Tan, primo ministro di Cen Tsung, a un alto funzionario che andava a prender possesso dell'ufficio, disse, congedandolo: « Le popolazioni al nord e al sud sono esauste, bisogna avere un po' di riguardo ». E coteste parole parvero sublimi all'onesto funzionario (2). Figurarsi la sorte de' contribuenti, specie delle plebi, tra le leve forzate che toglievano braccia alla campagna, le devastazioni de' nemici, le rapine de' soldati nazionali, le incessanti richieste del fisco, le concussioni de' pubblici impiegati grossi e piccini, i commerci impacciati o rovinati affatto, massime nelle provincie di confine.

Il governo talora faceva del suo meglio per venire in aiuto alla parte più numerosa e più angustiata della popolazione. Fu imposto a' governatori delle provincie di contrastare l'uscita de' poveri dai proprii distretti e circondarii e si promisero e concessero ricompense ai funzionarii che con più soddisfacenti risultati adempissero quest'obbligo. E siccome era invalso tra gli indigenti il costume di farsi schiavi temporanei o perpetui di ricchi proprietarii, per assicurarsi il vitto, furono minacciate severe pene a' facoltosi che accettassero o si procurassero in tal modo, con stipulazioni scritte, lavoratori per la coltivazione dei poderi. Ma i governatori presero come obiettivo non già lo scopo che il Governo intendeva conseguire con

(1) DE MAILLA, *ivi*, p. 86 sg.

(2) *Ivi*, p. 178: « Sieï-kouei ayant été nommé à un des premiers emplois du pays de Hoaï, Ouangtan, de qui il alla prendre congé, ne lui dit que ce peu de mots: Les peuples au nord et au sud sont épuisés, il faut les ménager; — et ils firent tant d'impression sur ce nouveau mandarin, qu'en sortant, il jetta un gran soupir et s'écria: Voila deux mots dignes d'un premier ministre! que les peuples seraient heureux s'ils avaient toujours de semblables officiers pour les gouverner! ».

la concessione delle ricompense, cioè la repressione del vagabondaggio e l'assegnazione di sedi fisse alla poveraglia, ma le ricompense stesse, cioè il proprio lucro, e cercarono di aumentare artificialmente il numero delle famiglie. A tal uopo non si permetteva a due fratelli adulti di stare insieme nella stessa casa formando una sola famiglia, ma si costringevano a separarsi, perchè il numero delle famiglie figurasse cresciuto nelle tavole censuarie. Da ciò una sproporzione notevole tra la cifra delle famiglie e quella della complessiva popolazione, anche tenuto conto dell'esclusione de' bimbi: « Mediante questo abuso generalmente invalso, il numero delle famiglie risultava naturalmente ingrandito, ma quello delle anime, relativamente al numero delle case era insignificante. Tutti i censimenti fatti al tempo della Dinastia Sung, portano l'impronta di questo inganno; in tutti i dati storici il numero delle anime sta a quello delle famiglie come due a uno, talvolta meno, ma non giunge mai alla proporzione di tre; ecco anche perchè solo le liste delle anime sono autentiche, mentre quelle delle famiglie non meritano la menoma attenzione » (1). Nè migliore effetto ebbero le disposizioni governative concernenti l'asservimento del proletariato, conseguenza delle vicende subite dal regime della proprietà fondiaria, dopo la mentovata sostituzione del libero e assoluto possesso individuale alle antiche forme di possesso comune.

4. Il primo frutto del regime individuale era stato buono, ma, crescendo la popolazione e spartendosi le famiglie, si iniziò un frazionamento sempre più notevole delle terre coltivate, cui tenne dietro, aiutato dalle continue perturbazioni e guerre, un processo di concentrazione, che sotto la prima Dinastia Han (206 av. C.— 23 d. C.) impensieriva il Governo, a cagione dello estendersi minaccioso del pauperismo (2). Si cercò di aiutare le plebi con provvedimenti di beneficenza consigliati o imposti; ma erano palliativi. Si fece largo l'opinione di tornare al regime antico di collettività, spossessando i proprietari e restituendo al monarca il dominio effettivo ed assoluto de' terreni, ma gli uomini di Stato indietreggiarono innanzi ai pericoli gravissimi di una restaurazione

(1) SACHAROFF, art. cit., ivi, p. 375.

(2) SACHAROFF, *De la propriété territoriale en Chine* nella *Revue Germanique*, vol. II, 1858, p. 452 sg. Monografia pregevolissima compilata sulle Memorie della Missione ecclesiastica russa a Pechino. Da essa togliamo le seguenti notizie sulle vicende della proprietà fondiaria in Cina.

tanto rivoluzionaria; inoltre il ritorno alle forme antiche stimavano incompatibile col mutato assetto politico e amministrativo del paese. L'usurpatore Uang Mang nel nono anno dell'era volgare promulgò una legge agraria, con la quale dichiarava la corona suprema proprietaria del suolo, assegnava a' possessi fondiarii il limite di uno *zin* (ettari 3,70?) per testa, vietava si avessero più che otto schiavi maschi, ripartiva l'eccedenza de' poderi tolti a' proprietari tra i nullatenenti, secondo i bisogni de' singoli centri, vietando a chiunque l'alienazione del pezzo di terra assegnatogli, perchè a niuno mancasse il sostentamento (1). Ma dopo tre anni, per l'impossibilità di applicarla, la legge fu revocata dal suo stesso autore. Sotto la Dinastia Tsin (265-419) si tentò una sistemazione della proprietà fondiaria, sulla duplice base dell'età e del ceto. Fu divisa in due classi tutta la popolazione rurale: vennero ascritti alla prima quanti contassero non meno di sedici nè più di sessant'anni, e a costoro furono assegnati, se maschi, settanta *mu* (ettari 2,59?), se femmine, trenta (ett. 1,11?) per testa; la seconda classe comprese gli agricoltori d'ambo i sessi, da tredici a quindici anni e da sessantuno a sessantacinque e la particella era rispettivamente, pe' maschi di quarantacinque *mu* (ett. 1,29?) e di quindici *mu* (ett. 0,50,5?) per le femmine. A sedici anni il giovanetto passava alla seconda classe, a sessantun'anni il vecchio rientrava nella prima. I titolati più eminenti e i pubblici funzionarii potevano possedere, secondo il grado, da quindici a sette *zin* di terra (ett. 55,50 a 25,90?) i primi, da cinque a uno (ett. 18,50 a 3,70?) i secondi.

Ma neppure di cotesti ordinamenti fu possibile una larga e completa attuazione.

Al tempo della divisione dell'impero, l'imperatore Hiao Uen Ti della dinastia nordica de' Uei (To-pa) promulgò una nuova legge agraria nell'anno 485. Avocò alla corona la proprietà di tutte le terre coltivabili; mantenne, in massima, la distinzione delle due classi, abbassando d'un anno il minimum d'età, e fissando in quaranta *mu* (ett. 1,48?) l'appezzamento de' maschi della prima classe e in venti *mu* (ett. 0,74?) quello delle femmine, per la coltivazione dei cereali, oltre ad un lotto di venti *mu* per famiglia riservato alla coltivazione dei

(1) Sino all'epoca de' Tang, che cominciarono a regnare l'a. 618 d. C., la valutazione del *mu* è ipotetica; bisogna dedurla da quella del *li*, supponendo, il che non è provato, che la lunghezza del *li* sia stata sempre = metri 577. Il *mu* primitivo ossia la novecentesima parte del *li* quadrato si suppone uguale ad are 3,70. Dalla dinastia Tang in poi il *mu* = are 6,42 e lo *zin*, pari a 100 *mu*, = ett. 6,42.

gelsi e d'altri alberi utili. Minori, vecchi e vedove pose nella seconda classe con metà porzione per ciascuno. Nel primo mese d'ogni anno il fisco ripigliava le terre de' possessori defunti, riduceva le particelle di coloro che avessero compiuto il sessantesimo anno, e con cotesti pezzi disponibili formava le quote pe' giovani entrati nel quindicesimo anno. Fu attribuito il carattere di proprietà non reversibile allo Stato al lotto supplementare di venti *mu* considerato come orto domestico; ma se una famiglia si estinguesse, lo Stato disponeva anche dell'orto, preferendo i congiunti agli estranei, i poveri ai ricchi. Quando in un circondario o distretto la popolazione adulta superava la quantità dei terreni disponibili, si autorizzava l'emigrazione all'interno, lasciando libera la scelta del sito: se gl'interessati non volevano emigrare, si trasformavano gli orti in campi sativi e si ripartivano. Ai magnati, anche appartenenti alla famiglia imperiale, si assegnarono appezzamenti in ragione del grado, ma non aumentabili; ai pubblici funzionarii, prebende da quindici a sei *zin* (ett. 55,50 a 22,20?).

Per rendere possibile l'esecuzione di cotesta legge, si prescrisse a' proprietari di cedere a' proletarii, verso corrispondente indennità, i terreni eccedenti la quota fissata, vietando di oltrepassarla o venderla o comunque sia privarsene in tutto o in parte. E siccome nelle regioni settentrionali della Cina abbondavano allora praterie e steppe disabitate, la proprietà fondiaria, dice il Sacharoff, fu ivi di diritto comune, mentre rimaneva allo stato di privilegio nel sud.

Funzionò, svolgendosi e perfezionandosi, questo regime sino all'epoca dei Tang (618-905), i quali continuando l'opera, iniziata da' Sui loro predecessori, di estenderlo a tutta la monarchia, lo modificarono in qualche parte e costituirono così l'organizzazione della proprietà fondiaria in Cina, quale esisteva ancora al tempo di Ung Ngan Shi. Adunque, secondo gli statuti dei Tang, ad ogni persona, senza distinzione d'età o di sesso, che facesse casa da sè, fu assegnato un campo sativo a titolo perpetuo, e ogni individuo valido al lavoro ebbe inoltre un orto a titolo temporaneo: il contrario di ciò che in proposito avevano fatto i Uei. Le quote dei terreni sativi furono di ottanta *mu* (ett. 5.13.60) per ogni uomo da 18 a 60 anni, con obbligo della conduzione diretta e divieto di alienare, ipotecare, affittare in tutto o in parte il lotto, che, quando il concessionario varcava il sessantesimo anno, ritornava allo Stato. Ragazzi, vecchi, vedove, infermi che formassero famiglia a parte avevano metà porzione, cioè quaranta *mu*. Il veterano ferito in

guerra conservava l'appezzamento temporaneo vita durante; i figli e nipoti, anche minorenni, del guerriero morto o ferito per la patria, ereditavano la terra paterna. In quanto alla particella perpetua, ossia l'ortaglia, la misura individuale era di venti *mu* al massimo; industriali e mercanti però non potevano averne più di dieci e anche nulla, se non ce n'era a sufficienza. Principi e nobili ereditarii ebbero poteri da cento a cinque *zin* (ett. 642 a 32.10); i militari dei gradi superiori da sessanta a trenta *mu* (ett. 0,385.2 a ett. 0,192.60); gli uni e gli altri in perpetuo. Agli altri militari e funzionarii civili si assegnarono, secondo il grado, da dodici a venti *mu* per testa, ma soltanto a titolo di usufrutto sin che rimanevano in servizio. La quota perpetua poteva essere venduta in due casi soltanto: quando la famiglia del possessore non avesse altro modo per fare le spese funerarie, e in caso d'emigrazione da un villaggio ad un altro. Ma niuno poteva per via di acquisti portare la sua proprietà fondiaria ad una misura superiore alla quota legale assegnata dagli statuti al venditore, e l'alienazione, in entrambi i casi, si eseguiva con intervento dell'autorità giudiziaria. A chi si allontanava dal proprio villaggio per il servizio militare, era permesso d'ipotecare il proprio podere se non avesse parenti cui affidarne l'amministrazione.

Così era la legge; ma molti che non potevano o non volevano attendere ai lavori campestri, trovavano modo di eluderla, vendendo o ipotecando il pezzo di terra; e contratti di tal genere divennero così frequenti e molteplici, che il governo finì per autorizzarli. In ugual modo si comperavano fondi in testa di persone della propria famiglia, quando il compratore co' proprii poteri aveva toccata la misura legale ora menzionata, o anche in testa di terzi che all'occorrenza si prestavano. Si permisero le emigrazioni da provincia a provincia, anzi a volte si promossero, e poco a poco la libera proprietà individuale ricomparve con le inevitabili disuguaglianze e la tendenza a sempre più accrescerle. Il Governo, pressato da inesorabili necessità finanziarie, lasciava fare e non si curava di impedire le derogazioni che nel fatto annientavano il principio fondamentale del regime: il diritto assoluto e supremo di proprietà nello Stato, il semplice possesso a' sudditi. Yang Yen ministro di Tang Teh Tsung nel 780, a chi si doleva di ciò rispondeva, che se anche il Governo volesse riattivare la rigida applicazione del regime legale, non vi potrebbe riescire per i bisogni sempre crescenti dell'erario pubblico. « Ciò che inporta, aggiungeva, è che una data

quantità di proprietà fondiaria gitti una data quantità d'imposta; che vi sia un proprietario solo o ce ne siano parecchi, è faccenda di cui non possiamo più preoccuparci ».

E fu allora che una radicale mutazione nel sistema tributario, diede il colpo di grazia al vecchio regime legale, virtualmente ancora in vigore, sebbene caduto in dissuetudine. Divisa la popolazione in nove classi secondo l'aver, qualunque esso fosse e di qualsiasi provenienza, l'imposta colpì questo proporzionalmente e in misura gravissima, senza alcuna discriminazione di redditi agrarii, industriali o commerciali. Moltissimi coloni alienarono o abbandonarono le terre, molti artigiani smessero il mestiere gettandosi al vagabondaggio, privi d'ogni conforto anche di spartire il pane mendicato con la moglie e co' figli, perchè non furono scarsi i casi di vendita della moglie e de' figlioli per sfamare le bramose canne del fisco (1). Durante il turbinoso periodo delle Cinque Dinastie crebbe il proletariato e il vagabondaggio e ogni idea di rimedii a' guai economici sparve in mezzo alle agitazioni politiche. Restaurata la pace interna, si cercò di porre argine al male, decretando che tutti dovessero tornare ai villaggi nativi, sotto pena di perdere i propri appezzamenti. Si autorizzò chiunque ad occupare terreni incolti divenendone proprietario pel solo fatto della coltivazione; a cotesti nuovi coloni si fornirono gratuitamente gli strumenti rurali, e si accordò l'esenzione dalle imposte. Ne seguì che non pochi contadini lasciavano i propri fondi per andare a dissodare terre incolte e profittare in tal modo della esenzione dalle tasse e degli altri aiuti governativi. Intanto procedeva fatale il concentramento della proprietà territoriale in poche mani e lo Stato finì per rassegnarvisi, limitandosi a proteggere gli affittuali contro le oppressioni dei proprietari, e si cercò di stabilire canoni fissi di rendita, secondo la qualità de' fondi, vietando di congedare l'affittavolo senza motivo legalmente riconosciuto come giusto. « Nè solo le vendite riducevano in più picciolo numero di mani le terre. Vittime numerose furono sacrificate ai torbidi politici. E quando la tranquillità riappariva, una parte del suolo aveva perduto lo stesso i suoi coltivatori. I ricchi, i funzionarii, i principi, i sacerdoti di Buddha, gli eunuchi della Corte usurpavano i beni vacanti, o se ne impadroniva il Governo per ricompensare i suoi partigiani. Gli impiegati subalterni si adoperavano con gran cura a

(1) SACHAROFF, *ivi*, p. 467; DE MAILLA, T. IV, p. 364.

fare incetta di cotesti campi diseredati, per offrirli ai superiori o, in genere, ai doviziosi » (1).

5. Tristissima era dunque la condizione delle classi inferiori cinesi per tutte coteste cagioni, malgrado le buone intenzioni del Governo centrale che s'affaticava, come s'è detto, a fissare l'onda mobile e pericolosa del proletariato, provvedendolo di terre sulle quali esercitare la propria attività e donde trarre sicuri alimenti. Ma le intenzioni buone erano frustrate in più luoghi dalla inettitudine e peggio del governo locale. Che meraviglia perciò se scoppiassero talvolta ribellioni di popolo del genere di quelle che nel Medio Evo e nel Rinascimento commossero tanta parte dell'Europa e se la Cina ebbe i suoi Cade e i suoi Meitzer prima dell'Inghilterra e della Germania? Degna di speciale menzione, in queste pagine, è la rivolta che scoppiò nella provincia di Sse-ciuen, regnando Tai-tsung, l'anno 992 dell'era volgare. I pubblici funzionarii della regione, eccitati da iniqua avidità, di proprio moto e all'insaputa del Governo, decretarono una tassa di patente sull'esercizio del commercio, obbligando grossi e piccoli trafficanti a comperare la facoltà di vendere qualunque genere di mercanzia da un Ufficio apposito istituito nella città di Tsing-Scin; pena a' trasgressori la confisca della merce. « La nuova tassa, dicono gli *Annali*, rese così scarsa la moneta tra il popolo, che questo, non avendone a sufficienza per comprare le cose necessarie, era costretto a dare a bassissimo prezzo ciò che aveva e comprar carissimo ciò di cui mancava, sicchè fu ben presto ridotto all'estrema miseria » (2). Si levò vindice degli oppressi corregionali un popolano di nome Uang-siao-po, uomo audace ed ardito che, raccolta gran gente a convegno, predicò la rivolta e l'avrebbe diceva, capitanata lui, non per arricchirsi, ma perchè non poteva vedere senza indegnazione tanta disuguaglianza tra ricchi e poveri e intendeva fare una divisione più eguale e giusta. Ebbe grandissimo seguito e, prese le armi e ordinate le schiere de' proseliti, pose l'assedio a Tsing-Scin e s'impadronì di Pang-scian, al cui governatore fu aperto il ventre e riempito di danaro. Nel primo conflitto con le truppe raccolte in fretta e condotte contro i ribelli dal comandante distrettuale, rimase ucciso costui e ferito mortalmente Uang-siao-po, che morì dopo aver però visto in piena rotta il nemico. Nè per la sua morte quietò la rivolta.

(1) SACHAROFF, *ivi*, p. 468.

(2) DE MAILLA, T. VIII, p. 118.

Li-sciun cognato del duce caduto, capitano in sua vece i ribelli e con pieno successo, prese una dopo l'altra parecchie città della provincia e occupatone il capoluogo Cing-tu vi si proclamò principe di Sciu col titolo di *Ta-sciu-uang* (gran re di Sciu). L'imperatore avuto notizia del movimento, inclinava a miti consigli, ma i ministri lo persuasero a spedir subito un forte nerbo di truppa contro i rivoltosi che intanto, divisi in due corpi, procedevano, assediando e conquistando altre città della regione. Raggiunti dalle colonne imperiali, i due corpi furono battuti e Li-sciun, fatto prigioniero, fu condotto a Fung-thsiang e squartato sulla pubblica piazza nella state del 994. Cotesta ribellione era stata preceduta da un'altra d'indole politica, cominciata il 985 nello Scen-si e non potuta spegnere prima del 997 e fu a breve intervallo (1000) seguita da un improvviso *pronunciamento* dell'esercito mandato a pacificare lo Sse-ciuen. E va pure ricordata l'insurrezione del 1046, iniziata nel Pe-ce-li da Uang-sce, già schiavo e pecoraio, poi soldato e fervente predicatore dell'avvento di un novello Buddha, ch'e' chiamava Mi-le, e diceva succeduto nel potere al vecchio e debole Buddha Sce-kia (Sakia). Radunato un poderoso nerbo di seguaci, l'apostolo neobuddista s'impadronì della piccola città di Pei-cen nel distretto di Kuang-ping e s'attribuì il titolo di « Pacificatore dell'Oriente », promulgando leggi di riforma civile e religiosa, ma, stretto d'assedio dalle truppe imperiali, fu preso e mandato a Cai-fong, ove subì lo stesso supplizio di Li-sciun.

6. Il caso di Uang-sce ci conduce a dire delle condizioni religiose dell'impero sotto i Sung. Coll'indigeno Confucianismo e col Taoismo d'indiretta derivazione indiana, troviamo praticato largamente sotto i primi monarchi di questa Dinastia il Buddismo, la cui importazione dall'India nella Cina settentrionale rimonta al secondo secolo prima di Cristo, e fu poi assai favorita dal Concilio di Kanishka che sul principio dell'êra volgare istituì missioni regolari al di là dello Imalaya (1). Pellegrini cinesi, già convertiti alla fede buddistica, visitarono a più riprese i santuarii indiani della propria religione (2) e sono, tra gli altri, famosi i pellegrinaggi di Fa-hien (399 d. e. v.) e Hien Tsiang (629). Nella seconda metà del decimo secolo il Buddismo, perseguitato nell'India dal risorgente Bramanismo, si

(1) HUNTER, *The Indian Emp.*, cit., p. 148 sg.

(2) REMUSAT, JULIEN e recentemente BEAL hanno tradotto e illustrati i ragguagli di cotesti pellegrinaggi.

diffondeva in Cina con la tolleranza benigna, se non col favore della Corte, alla quale in quel tempo frequentemente si presentavano monaci indiani con reliquie e libri sacri. Così a Tai Tsu che aveva nel 964 mandata una numerosa missione di Samanei nei « paesi occidentali », vennero continuamente, dal 968 al 975, mentre appunto la missione samanaica girava l'India, religiosi indiani che gli offrivano esemplari del *Tripitaka* e degli altri codici santi buddistici (1). Tai Tsung nel 976 accolse a Caifong, nel convento Siangkue-sse, il principe Mangius'ri con parecchi religiosi profughi dalla patria e poi altri dottori della Legge de' Tre Panieri nel seguito del suo regno, e Gien Tsung accettò da monaci buddisti nel 1025, 1026, 1027 e 1034 doni di codici e immagini, ricambiandoli con stoffe di seta (2).

Più ancora del Buddismo diffondevasi il Taoismo. L'elemento animistico del sistema di Lao-tseu si svolse rigoglioso nella coscienza delle plebi e una copiosa rifloritura di superstizioni ricoprì via via la dottrina del Tao, com'essa andò prendendo il carattere di religione popolare. Le classi colte erano divise tra il Taoismo metafisico ed etico ed il Confucianismo. Piaceva a' giovani ed agli amici delle novità la filosofia trascendentale del *Tao-te-king* e sulle difficili frasi dell'oscuro volume esercitavano volentieri il confidente ingegno; i vecchi e i conservatori serbavano fede alle formole piane e positive dei testi confuciani, e li studiavano e comentavano con tenace ossequio, per erudirsi ed erudire nella sapienza civile. A Corte, come, del resto, nella popolazione, prevaleva sotto i primi imperatori Sung il Taoismo, e raccoglieva larghe dimostrazioni di simpatia il Buddismo; in quanto al Confucianismo, si mantenne un ossequio cerimonioso verso la memoria del fondatore della scuola e de' più eminenti suoi discepoli, e di quando in quando si subì, ma poco, l'influenza di autorevoli uomini di Stato devoti alle dottrine confuciane.

È notevole l'influenza esercitata sulla coscienza religiosa ufficiale da' fenomeni fisici o astronomici come siccità, terremoti, eclissi, comparsa di comete. In quelle circostanze il sentimento religioso si ravvivava, si ricercavano falli da emendare, difetti da correg-

(1) JULIEN, *Notices sur les pays et les peuples étrangers tirées des géographies et des annales chinoises: Thien-Tchou, l'Inde, extrait de Matouanlin* in *Journal Asiatique*, 1847, p. 112 sg.

(2) Ivi, p. 120.

gere nell'amministrazione, colpe da espiare e si ricorreva anche a sacrificii straordinarii. I conservatori coglievano il momento per combattere le nuove credenze, i giovani per raccomandare mutamenti e riforme; gli astuti per dominare, con la superstizione, in alto e in basso.

Esaminata sotto il punto di vista religioso, la storia cinese, dal cadere del secolo decimo sino alla metà dell'undecimo è molto istruttiva, e perciò se ne tocca qui quanto è richiesto dalle esigenze della esposizione che si tratteggia.

Tai Tsung che accolse, come s'è detto, e favorì i profughi budhisti e decretò speciali onoranze ai discendenti di Confucio (978), dopo una duplice inondazione primaverile e autunnale, che cagionò perdite enormi di vite e di beni (983), chiamò a Corte il solitario taoista Cen Tuan (984), carico d'anni e profondo nella scienza occulta, lo colmò di onori e gli decretò il titolo di Maestro della Dottrina Profonda, quando il vegliardo s'accomiatò per tornare al suo eremo sul monte Hoa-scian (1). Nell'anno 989 una straordinaria siccità mette la desolazione nelle famiglie, e Tai Tsung ordina che si esaminino i detenuti nelle prigioni dello Stato e si spediscano rapidamente i processi penali; poi comparisce una cometa e l'imperatore promulga un'amnistia generale. Il regno del suo successore Cen Tsung I fu il trionfo del Taoismo volgare e delle ciurmerie superstiziose. L'apparizione di una cometa indusse l'imperatore ad ordinare che gli si esponesse liberalmente quali riforme occorressero nell'amministrazione e a smettere ogni dimostrazione di lusso e di fasto, ritirandosi in remote stanze della reggia e facendosi apprestare vivande semplici e comuni. Nel 1008, consigliato, secondato o sedotto dal ministro Uang-kin-iu, finse la prodigiosa discesa di un libro celeste, ove insieme ad un'accozzaglia di brani dello *Shu King* e del *Tao-te-king*, si leggevano lodi della Dinastia Sung, e celebrò con perdoni e pubbliche feste il simulato prodigio. Presto corsero voci di somiglianti miracoli: un altro volume misterioso trovato in una torre della reggia; un drago comparso sulla montagna Si-scian; una

(1) Vi morì nel 990. Su Cen Tuan ved. DE MAILLA, VIII, p. 88 e MAYERS, p. 33, n. 104. È molto probabile che la chiamata a Corte di Cen avesse per scopo di ottenere dall'eremita la rivelazione del segreto della immortalità, del quale erano creduti in possesso i più eminenti Taoisti, reputati maestri in alchimia ed esperti specialmente nella fabbricazione d'un elisir di eterna vita, che chiamavano *Tan*. La pratica dell'alchimia e dell'astrologia era in gran voga al tempo de' Sung. V. sul *Tan* o *Kim Tan* le informazioni del MAYERS, p. 201, n. 663.

vena d'acqua zuccherina zampillante sul monte Tai-scian, ove dicevasi pure comparso un altro libro celeste. E il monarca andò subito a sacrificare su cotesto monte; poi nel ritorno per chiuder la bocca ai Letterati tributò solenni onoranze a Confucio e a' settantadue discepoli del gran sapiente, visitandone a Kio-feu il salone o *miao* dedicatogli. Quell'Uang-kin-iu era taoista e s'adoperava con gran fervore a far prevalere la propria religione, sicchè continuamente si succedevano prodigiose manifestazioni della potenza degli Spiriti e sacrificii per placarli e onorarli. Invano i confuciani più ascoltati a Corte s'adoperavano a distogliere l'imperatore da cotesto avviamento (1). Una eclissi solare, vista nel 1012, gli diè modo di glorificare sè e la propria dinastia, narrando in solenne assemblea appositamente convocata, una visione celeste avuta nottetempo, nella quale s'era abboccato con Ciao-hiuen-lang suo antenato, ricevendone rivelazioni attestanti l'antichissima e nobilissima origine della casa de' Sung.

E come aveva fatto dopo il sacrificio sul Tai-scian, e col medesimo intento, onorò la memoria di Confucio, decretandogli il titolo di *Ci-scing* che significa « sovraneamente savio ». Ma due anni dopo, Cen Tsung si dichiarò apertamente taoista, recandosi a Po-ceu nel Kiang-nan per farvi un solenne sacrificio in onore di Lao-tseu con grandiosi festeggiamenti e pubblici banchetti e generale amnistia. Con tutto ciò non fu tolto il favore sovrano a' Buddisti e n'è prova, sia l'aver mantenuto a capo del Governo Uang Tan, che morendo volle esser sepolto con gli abiti di professo buddista, sia il numerosissimo concilio di Buddisti e Taosse convocato nel 1019, dopo la comparsa di un altro misterioso volume, forse per tentare un accordo tra le due sette. Durante la minorità di Gien Tsung l'imperatrice reggente, rigida conservatrice, tentò di fermare i progressi del Taoismo che dilagava massimamente nelle provincie di Kiang-nan, Kiang-si, Ce-kiang, King-ceu, Hu-kuang, Fu-kien e Kuang-tong, approvando il governatore della città d'Hong-ceu, il quale aveva iniziata una persecuzione contro i taoisti che esercitavano la magia e facendo segnare dall'imperiale pupillo un editto di proscrizione contro i maghi, gli stregoni e i praticatori di sortilegi, gente tutta ascritta al Taoismo. Inoltre il piccolo monarca fu solennemente condotto al

(1) V. in DE MAILLA, VIII, p. 131 il *placet* del ministro Tien-si a proposito della cometa del 998 e le rimostranze di Long-tu-ko e di Sun-scè riguardo alle apparizioni miracolose, pp. 164 e 166.

Kue-tse-kien ossia Collegio imperiale, ove salutò l'immagine di Confucio e si professò discepolo di quel filosofo. Ma divenuto maggiorenne e arbitro di sè e della Cina, Gien Tsung non adempì le speranze dei Letterati. Se non predilesse, come suo padre, i Taoisti, non favorì i Confucianisti, ma i Buddisti, e ne fu, nella circostanza di un terremoto (1037), rimproverato da un autorevole membro del Consiglio Storico. Del resto era anche lui superstizioso, al segno da confidare che i peli della propria barba potessero guarire dalle vertigini il suo primo ministro Liu-y-kien; e quando nel 1044 la siccità e le cavallette ruinarono i campi, fu udito pregare che non sulle popolazioni innocenti, ma sopra sè monarca colpevole di mala signoria cadesse l'ira celeste. Tre eclissi solari vedute nel triennio 1052-54 lo sgomentarono, rinnovò un antico e solenne sacrificio per scongiurare il malaugurato fenomeno, e lo ripetette due anni dopo per la stessa causa. Astuti cortigiani si valevano a volte di cotesti fenomeni per adulare il principe e trarlo a' loro consigli, e non sempre accadeva ciò che avvenne quando, felicitandolo parecchi magnati, perchè in una eclissi (1061) il disco solare era rimasto coperto in minor parte della prevista dagli astronomi, Sse-ma-kuang, membro del Consiglio de' Riti, osò rivolgere al monarca parole savie e coraggiose: — la luce del sole rischiarar tutti i regni e quel che la nasconde a' nostri occhi ricoprirne ben poca parte; vederla, mentre a noi si cela, i popoli circostanti. Gli adulatori che stanno intorno alla maestà imperiale e la offuscano, ecco i cattivi pronostici de' quali prender timore: vederli l'impero e temerne l'influsso, il principe solo non accorgersene. Se l'eclissi non fu quale era stata predetta dal Consiglio degli astronomi, di che questo essere segno se non d'errore ne' calcoli di costoro? Ed esser cosa da felicitarsene col sovrano? — Ma pure talvolta avveniva che da cotesti casi d'inondazioni, terremoti, carestie, ecc., o di gravi infortunii di altra natura, prendessero opportunità ministri savii e retti, per indurre il principe a scemare il fasto o alleviare l'enorme carico di imposte che opprimeva le popolazioni. Così fu nel 1016, quando il ministro Li-tié ottenne da Cen Tsung, durante una terribile carestia, la sospensione delle comandate straordinarie e de' festeggiamenti autunnali; alla morte di Cen Tsung nel 1022, l'imperatrice reggente abolì la gabella del sale e del the; l'anno 1029 il fulmine rovinò un magnifico palazzo fatto erigere dal defunto monarca ed ecco i ministri Tan-yung e Uang-sciu dichiarare alla reggente che il cielo aveva distrutto quell'edifizio, innalzato con enorme aggravio de' mi-

seri sudditi, per dare un giusto ammonimento al Governo, e la principessa non pensò a riedificarlo. Ma quello Sse-ma-kuang che vedemmo dianzi così franco e coraggioso a proposito dell'eclissi del 1061, quattr'anni più tardi, durante una spaventosa inondazione, invitato a proporre utili riforme, scrisse nel suo memoriale: « Da che la maestà vostra sali sul trono molti pronostici penosi si son veduti: il sole è apparso coperto di macchie nere, i fiumi e i torrenti straripando hanno inondato le campagne, oppure i loro letti sono rimasti a secco: malattie epidemiche desolarono le province. Alla vista di questi infortunii, a V. M. ben noti e de' quali è stata in parte testimone, non pensa quale possa esserne la causa? Voi, o re, conoscete i savii che potreste collocare utilmente negli ufficii e non ce li mettete; conoscete le malversazioni di alcuni altri che sono in carica e non sapete risolvervi a mandarli via. Chiaroveggente come siete, vedete quel che bisognerebbe riformare nel Governo, ma non avete abbastanza fermezza e coraggio per agire. Questa debolezza distrugge le grandi speranze che l'impero aveva concepite quando saliste sul trono » (1).

7. La superstizione peraltro, fenomeno del resto non insolito nella storia de' principi e de' popoli, non impacciava il moto della coltura, e ben a ragione il Richthofen segnala lo « spirito scientifico » che fiorì alla Corte de' Sung e il sapere enciclopedico dei dotti dell'epoca che s'apre con Sse-ma-kuang e si chiude con Ma-tuan-lin (2). L'imperatore Tai Tsu amava appassionatamente la lettura, conversava volentieri co' più reputati maestri ne' *King*, ricercò libri offrendo ricompense e cariche pubbliche a chi gliene recasse, secondo l'importanza e il numero de' volumi, protesse e incoraggiò gli studii astronomici (3), ed ebbe il buon senso, quando gli astrologhi di Corte dichiararono che la cometa del 989 annunziava la prossima ruina de' Tartari Kitan, di ascoltare il consiglio del ministro Ciao Pu che voleva puniti gl'indegni lusingatori. Per ordine suo il Dicastero della Storia compilò una enciclopedia di mille volumetti sulla maniera di procurare e assicurare la pace all'impero, e l'imperatore leggeva tre di que' volumetti ogni giorno. A chi gli racco-

(1) DE MAILLA, T. cit., p. 252 sg.

(2) Op. cit., T. I, p. 587.

(3) Nel 979 Cian-sse-hiun presidente del Dicastero Astronomico presentò all'imperatore una sfera armillare che raffigurava in maniera assai precisa ed ingegnosa i « movimenti del sole e della luna in ogni grado ». DE MAILLA, T. VIII, p. 74 sg.

mandava di non affaticarsi troppo con quella lettura, rispondeva prenderne anzi gran piacere trovandola utilissima. Regnando l'imperatore Gien Tsung, il ministro Fan Ciung Yen celebre statista e letterato venuto su dal nulla, e prima nella carriera militare poi nella politica elevatosi a grande reputazione, riordinò in base a un piano propostogli da Gneu-Yan-Sieu, l'istruzione secondaria e superiore. Con apposito rescritto imperiale furono ristabiliti i convitti scolastici nelle città ove già esistevano e s'erano poi smessi e ne istituì ove mancavano, disponendo che gli edifizii dovessero sorgere dentro le mura, delle città non fuori. A' Governatori e agli altri principali magistrati delle provincie fu dato incarico di scegliere tra' funzionarii subalterni o, in difetto di costoro, tra' dottori emeriti de' villaggi e delle campagne, persone adatte a tenere l'ufficio di ispettori de' convitti ne' rispettivi distretti. E si raccomandava di preferire sempre individui che alla dottrina unissero corretti costumi e buona reputazione. Nell'autunno di ciascun anno si facevano esami generali di ammissione; i promossi dovevano subire dopo cento giorni un secondo esame, e se eran trovati deficienti si doveva accomiatarli. Gli alunni de' convitti posti in città di second'ordine, se la loro famiglia non vi dimorasse, dovevano avere probi raccomandarii tra' cittadini. Vietata l'ammissione di coloro che fossero in lutto, o furono accusati o sospettati fondatamente di qualsiasi reato, gl'individui di condotta riprovevole e chiunque per qualsivoglia pretesto desse un nome falso. Le materie d'esame, tre: eloquenza, esegesi dottrinale, poesia; prove scritte per ciascuna e iscrizione dei nomi degli ammessi sopra un cartello affisso in luogo pubblico.

Promulgata cotesta ordinanza, il ministro volse l'animo ad accrescere il decoro del *Kue-tse-kien* (Collegio imperiale) esistente nella capitale. Ricordò in apposito rapporto al monarca che sotto i primi Han (II sec. av. C.) il Collegio componevasi di dugenquaranta corpi di fabbrica con diciottomila camere per trentamila studenti, senza contare le aule, le stanze per l'amministrazione ecc.; che sotto i Tang (618-907 d. C.) furono rialzate le sorti della nobile istituzione, trascurata e decaduta ne' tempi della divisione, e si costruirono milledugento nuove camere. Invocava dunque il favore del principe sul *Kue-tse-kien* « focolare ove si riuniscono tutti i raggi scientifici dell'Impero, specchio lucente che deve riflettere tutti i lumi particolari adatti a rischiarare l'universo ». E l'imperatore decretò lo ampliamento del Collegio, assegnandovi un ampio spazzo adiacente, e la costruzione di alloggi per altri dugento scolari e di due grandi

aule destinate l'una alla spiegazione de' *King*, l'altra alle cerimonie in onore di Confucio. I nuovi locali furono inaugurati personalmente dal monarca (1). Merita di essere ricordato il tentativo fatto sotto il medesimo principe per evitare gli straripamenti dell'Hoang-Ho, costruendo un canale e deviandovi una parte delle acque del fiume, con fortissima spesa, cui non riescirono pari gli effetti. E negli Annali è detto che Gneu-hyan-seu, dottissimo uomo e forbito scrittore del tempo, aveva cercato invano di far persuaso l'imperatore della erroneità tecnica della impresa e della conseguente sua inutilità (2).

8. La Cina dunque al tempo in cui comparisce nella sua storia Uang Ngan Shi era una vasta monarchia minacciata da un potente e inquieto confinante a settentrione, agitata nell'interno per disordini amministrativi, malcontento di plebi oppresse da gravi imposte e vessate da pubblici funzionari avidi e prepotenti, rivalità religiose, intrighi di Corte, lotta tra conservatori tenaci e cauti e novatori impazienti e arditi. In basso il progressivo assottigliamento e la conseguente scomparsa della piccola proprietà, la diffusione di credenze e pratiche o grossolanamente superstiziose o di esagerato e apatico misticismo, e vicende di rassegnazione e ribellione. In alto lo sviluppo della grande proprietà, la brama di arricchire in qualsiasi modo a spese dell'erario o delle popolazioni, nelle spedizioni militari o negli uffici civili; letterati confuciani in gara d'influenza con bonzi buddisti e filosofi taoisti; mancanza di criterii politici fermi e sicuri; sminuito assai il prestigio della tradizione. Sopra tutti l'autorità suprema del monarca, assoluta o dispotica secondo il diritto pubblico consuetudinario, ma nel fatto temperata ora dalla paura di nemici esteriori o perturbazioni interne, ora dalla saviezza di accorti e coraggiosi consiglieri, ora da superstizioso terrore di potenze soprannaturali, ora da naturale bontà d'animo del principe, esposta però a deviare dal retto sentiero sia per male influenze cortigianesche, sia per debolezza di carattere, sia per difetto di notizie sincere sullo stato delle popolazioni.

Regnava, lo dicemmo, Cen Tsung I quando nacque Uang Ngan Shi l'anno 1021 a Lin-ciuan-hien dipendenza della città prefettizia di Fu-ciu-fu nella provincia di Kiang-si, una delle più fertili e industrie dell'impero.

(1) *Mémoires* cit., T. VIII, p. 56 sg.

(2) Vedansi in DE MAILLA, T. cit., p. 244 sg. i particolari dell'impresa.

Nulla sappiamo della sua famiglia e della sua prima gioventù, salvo che questa fu dedicata allo studio. Gli autori de' quali egli, a quanto sembra, più si compiacque, furono taoisti: Lao-tseu il patriarca della sêta, Ciuang-tse l'autore del *Nan-hoa-king*, Scenpu-hai, detto anche Men-tse filosofo e statista del secolo IV av. C. e tra' più venerati propagatori del Taoismo e Han-siang-tse, uno degli Otto Immortali taoistici, vissuto nel X secolo d. C. del quale favoleggiavasi che trasportato sul misterioso pesco de' Genii (il *T'ao*), cadendo giù dall'albero fatato acquistò l'immortalità (1). Ma Uang Ngan Shi studiò anche i testi del Confucianismo e quant'altro in que' tempi costituiva il fondamento della coltura cinese, e con elette manifestazioni del potente e addottrinato ingegno, ben presto acquistò fama d'uomo eminente nelle scienze e nelle lettere, fornito di tutta la coltura del proprio secolo, originale nelle vedute, alieno da pregiudizii sia volgari sia accademici, degno insomma di risplendere in mezzo alla pleiade d'uomini insigni che illustrava nel bel mezzo del sec. XI il regno di Gien Tsung.

E ce n'era parecchi e tutti di prim'ordine.

Menzionammo già Fan Ciung che suggerì a Gien la grande riforma della istruzione secondaria e Gneu Hyan Seu idraulico distinto. Aggiungiamo a questi due Su-Siun conterraneo di Uang Ngan Shi e magistrato eminente; Han Ki generale valoroso e uomo di Stato insigne e coltissimo; i fratelli Sung Ki e Sung Siang, il primo storico e letterato, il secondo famoso per la pietà verso gli uomini e le bestie (2); Ciang Tsai che per la sua sterminata erudizione fu l'oracolo di tutti i dotti suoi contemporanei; i fratelli Ceng Hao e Ceng Y maestri nella spiegazione dell'oscuro *Y King*, e il loro insigne scolaro Yang She; Pao Ceng modello di rigidezza e d'incorruttibilità nelle alte sfere amministrative; Sciao Yung, metafisico, matematico, astronomo e poeta; Fu Pi diplomatico abilissimo, Cen Ciun Y autore dell'*Y King penetrato*, caposcuola di una schiera di filosofi e comandante militare impareggiabile, e tra' più giovani i fratelli Su Sce e Su Ce figliuoli di Su Siun, l'uno statista, poeta e letterato di merito eccezionale, l'altro verseggiatore elegante e

(1) V. in MAYERS, P. I, i n. 155 e 611 pe' due ultimi. Gli altri sette immortali taoistici sono Ciung-li-kuan (epoca de' primi Cen), Ciang Kuoh (VIII sec. d. C.), Lu-yen (id.), Tsao-kuoh (XI, id.), Litieh (?), Lan-tsai detta la Donna vagabonda (?), e Ho-sien-ku la fanciulla meravigliosa (VIII sec. e. v.).

(2) Cenni biografici su tutti costoro in MAYERS e nelle *Mémoires*, ecc. T. VIII e X.

funzionario reputatissimo. Sopra tutti emergeva Sse-ma-kuang storico e ministro celeberrimo, addottrinatissimo nella tradizionale sapienza della scuola confuciana e poderoso antagonista di Uang Ngan Shi. Nè manca nella illustre schiera la donna: ricordano le storie la cortigiana Ciao Yun che ai vezzi della persona accoppiava svegliato e colto ingegno, amata e cantata da Su Sce, ammirata da tutti per la bellezza, pregiata da' migliori per le doti egregie della mente, sicchè la sua casa era il convegno della più eletta società politica e letteraria di Cai-Fong. Il monarca, vero « re da sermone », si gloriava di tanto rigoglio di coltura e mostravasi alieno da quanto potesse eventualmente turbare una pace così operosa, onde rifuggiva dalle imprese guerresche e preferiva scongiurare le minacce dei Tartari con trattative diplomatiche e tributi, incurioso della menomazione che subiva il prestigio della dignità imperiale. Mite, modesto, benefico, ecclético in fatto di sistemi, al punto da prosternarsi innanzi alla immagine di Confucio, mentre teneva presso sè un maestro taoista e proteggeva i Buddisti, lasciava fare ai ministri, soprattutto al loro capo U Yan Siu illustre autore di una *Storia delle Cinque Dinastie* e collaboratore con Sung Ki alla *Nuova Storia de' Tang*.

9. E fu proprio U Yang Siu che introdusse ne' pubblici uffici Uang Ngan Shi, ponendolo nella carriera giudiziaria nella quale costui fece rapidi progressi, sicchè nel 1060 con decreto imperiale fu elevato ad una delle più alte cariche della magistratura. Appartiene probabilmente a questo periodo della vita di Uang Ngan Shi la sua *Dissertazione sul quesito se sia lecito al figlio di vendicare con le proprie mani la morte del padre*. La questione era stata trattata da due famosi filosofi del tempo degli Han, Han Yu (768-824 dopo Cristo) e Liu Tsung Yuan (773-819 dopo Cristo) i quali l'avevano risolta in senso negativo, vietando cioè al figlio di farsi giustizia da sè e rinviandolo a' tribunali. I sostenitori del parere contrario adducevano testi dello *Tsun Tseu*, del *Li Ki* e delle Ordinanze di Ceu Kung (1). Ma Uang ribatteva che i testi de' due primi libri si riferivano ad un'epoca nella quale l'impero essendo sossopra, non era possibile adire i tribunali, e negava l'autenticità del terzo testo, in cui dicevasi non doversi tenere

(1) Dello *Tsun Tseu* ossia « Primavera e Autunno » sappiamo che è uno dei cinque King e contiene una cronistoria del regno di Lu compilata o ricompilata da Confucio. Il *Li-ki* o « Libro de' riti » è anch'esso uno de' King e se ne discorre più innanzi. Le ordinanze di Ceu Kung fanno parte dello *Shu king*.

colpevole il figlio che uccide l'uccisore del proprio padre e va subito a denunziarsi al magistrato. — Se vi sono magistrati, notava Uang, in grado di riceverlo ed ascoltarlo, perchè non ricorrere ad essi per farsi rendere giustizia? L'autore della dissertazione poi complicava il problema, proponendo questo caso: « L'impero è in turbolenza, le leggi non sono osservate. Un figlio perseguita l'uccisore di suo padre. Quelli che in questi torbidi sono i più forti e hanno il potere nelle mani, sostengono con tale impegno l'omicida, che il figlio non può vendicare la morte del padre senza perire egli stesso. Che farà? Deve adottare il partito di morire vendicando la morte del padre o rinunciare alla vendetta per non lasciare il proprio padre senza posterità? Poter vendicare la morte del padre e non farlo è cosa che non s'accorda con la tenerezza di un buon figlio; estinguere la posterità propria è cosa contraria alla perfetta pietà filiale ». La soluzione proposta da Uang è la seguente: il miglior partito è quello di vivere, serbando nel cuore il desiderio di vendicare il padre, quando ciò sia possibile senza perire. Cotesto proponimento è razionale perchè, data la possibilità, può essere adempiuto. In quanto alla possibilità, essa dipende dal Cielo (*Tien*). Dunque: dominarsi e rispettare il Cielo senza dimenticare il padre (1).

Come si vede, Uang, nella disamina del quesito, distingueva tra condizioni normali dello Stato e condizioni anormali. Voleva salve ad ogni costo, in tempi normali, le prerogative dell'amministrazione della giustizia; ma consentiva che, in tempi di turbolenza e prevalendo uomini interessati a proteggere l'omicida, avesse diritto il figlio d'uccidere questo, vendicando il padre, quando potesse farlo senza pericolo d'estinguere la discendenza. S'intende che il caso riferivasi a un figlio unico senza prole mascolina.

Il parere parve sottile e se ne giovò la riputazione dell'autore.

Il quale per la fama acquistatasi e con la protezione d'U Yang Siu, fu nominato soprintendente degli ufficiali del seguito imperiale ed ebbe così occasione di trovarsi a contatto con l'imperatore e co' personaggi più autorevoli della Corte, tra' quali predominavano Han Ki, Sse-ma Kuang, Gneu-Yan Sin ed altri tra gli illustri uomini sopra nominati. Nella nuova posizione Uang s'adoperò ad indurre il monarca a prendere una parte più diretta nel governo della cosa pubblica e designare in pari tempo chi dovesse succedergli sul

(1) DU HALDE, T. II, p. 678 sg.

trono. A tal uopo scrisse e presentò al sovrano il seguente memoriale:

« Giudicando cogli ammaestramenti della storia, quando un regno è di lunga durata non basta che il principe non sia nè violento nè crudele: è d'uopo ch'egli abbia pe' suoi sudditi una tenera e costante sollecitudine che lo renda attento a' loro bisogni; senza ciò, accadono ordinariamente penose perturbazioni. Dagli Han in poi i regni più lunghi che si siano visti sono stati quelli de' due Uu-ti, l'uno (265-290 d. C.) della Dinastia Tsin, l'altro (502-560 d. C.) della Dinastia Leang. Que' due principi, avevano molto ingegno e abilità e sul principio operarono grandi cose. Ma non avendo un gran fondo di tenerezza pe' loro popoli, a lungo andare infiacchirono. Non avendo nè guerra fuori, nè turbolenze dentro, vivevano per dir così, di giorno in giorno, senza darsi pensiero di quel che potesse avvenire e soprattutto ben lontani dal sospettare che potesse esservi mai qualcosa a temere per la loro persona. Tuttavia essi sfuggirono a gran pena l'ira de' ribelli, ed ebbero il dolore di veder profanati e abbattuti i palazzi de' loro antenati, i figli e le mogli ridotti all'estrema indigenza, le campagne inondate dal sangue di infiniti sudditi, e uccisi dalla fame quelli che con la fuga avevano cansato il ferro. Che dolore per così buoni figli veder disonorati i propri padri! Che cordoglio per un buon padre, com'è pe' sudditi il principe, vedere le città e le campagne cosparse di cadaveri! Non s'erano mai immaginati che potesse loro accadere nulla di simile, e troppo tardi riconobbero che coteste sventure imprevedute erano il frutto della loro indolenza. In effetti l'impero è come un bel vaso, grande e prezioso ad un tempo. Per mantenerlo diritto e fermo occorre tutta la forza delle più savie leggi; per assicurarsene il possesso, occorre commetterne la guardia alle più intelligenti e fide persone. Ma se il principe non è animato dall'amore più tenero e costante pe' suoi popoli, alla lunga s'annoia delle cure faticose che esige la custodia delle leggi e la scelta de' pubblici ufficiali. Passano mesi ed anni senza ch'egli se ne dia gran pensiero, e quantunque egli pensi unicamente a vivere alla bell'e meglio, par che le cose vadano bene da sè. La tranquillità durerà forse un pezzetto, ma è impossibile che a lungo andare non sopravvengano fastidiosi torbidi.

« Voi avete, Sire, ingegno acutissimo, molta saviezza e abilità, e amate i vostri popoli, ma vi prego di riflettere che regnate da un bel numero d'anni e che per non esporvi alla sorte de' due prin-

cipi, de' quali ho fatta menzione, è d'uopo che l'amore pe' vostri popoli vi animi a sostenere con costanza le cure necessarie per assicurare la loro quiete e la gloria del vostro regno. È ormai tempo che le grandi cariche siano occupate da uomini virtuosi e abili; è ormai tempo che le leggi siano in pieno vigore. Quelli che governano sono i primi ad offenderle con regolamenti che le contrariano, Tra' vostri funzionari c'è molto disordine: tra' vostri popoli molta miseria. I costumi si corrompono sempre più di giorno in giorno: gli abusi si moltiplicano; intanto V. M., godendo gli onori e le delizie del trono, rimane inoperosa, senza darsi briga della scelta dei pubblici ufficiali, senza informarsi di ciò che convenga fare per mantenere o ristabilire il buon ordine. In quanto a me, ve lo confesso, il mio zelo non mi permette di vedere senza dolore e senza inquietudine una tale negligenza, o di dissimularvela. Regnare, o piuttosto vivere così, è cosa che non può durare. L'hanno provato i due principi di cui v'ho parlato. Traete profitto dalle loro sventure. Non crediate di aver fatto abbastanza per assicurare in perpetuo la pace del vostro impero. Vo' dire che, riguardo a ciò, mai come ora avete più da fare. Aggiungo, che per poco che duri la vostra indolenza, temerei forte che vi costasse ben cara, e infine vi conducesse, come accadde a que' due principi, a un pentimento inutilissimo. Una malattia grave, dice lo *Shu-King* (1), richiede un farmaco energico e che si prende mal volentieri. Io prego dunque V. M. d'esser meno sensibile all'amarezza del rimedio che al pericolo della malattia da cui è così violentemente attaccata. Avendomi V. M. fatto l'onore di avvicinarmi alla sua persona, costituendomi soprintendente de' funzionari del seguito, ho particolare obbligo di vegliare su ciò che può nuocere al buon ordine del vostro cuore, al riposo del vostro Stato, alla gloria del vostro regno. Anche a costo d'espormi a dispiaceri, devo adempiere esattamente un obbligo di tanta importanza. Con questi proponimenti e per questi motivi oso presentarvi il presente memoriale, persuaso che V. M. voglia prendere in seria considerazione ciò che io le espongo, ne intenderà l'importanza meglio di chicchessia e si ridesterà da sè stessa con gran vantaggio di tutto l'impero (2) ».

(1) Il testo dello *Shu King*, P. IV, L. V, sez. I, 8, dice: « come il medicamento che deve molestare il paziente per guarirlo dal male ».

(2) Du HALDE, T. II, p. 676 sg. La situazione cui si riferiva il memoriale è illustrata anche dai seguenti brani d'una monografia politico-letteraria redatta da Su-Sce figliuolo

Il documento, presentato all'imperatore nell'anno 1052, produsse in parte il suo effetto. Gien Tsung designò il suo successore nella persona del principe Ciao-tsung-she, figlio d'un suo fratello, ma in quanto ad una più attiva partecipazione del monarca agli affari, era troppo tardi, perchè indi a poco, durante la terza luna del 1063, Gien infermò gravemente e morì a cinquantaquattro anni, nel quarantunesimo di regno. Uang-Ngan-Shi aveva 41 anni.

10. Il nuovo imperatore prese il nome d'Ying Tsung. Aveva trentadue anni, ma era di salute assai cagionevole. Una seria malattia lo colpì appena rivestito dell'altissima dignità. Sicchè ne commise le cure alla imperatrice madre, che per parecchi mesi si occupò del governo dello Stato con sufficiente successo, malgrado il soverchio favore accordato all'eunuco Gien-sceu-ciung, gran maggiordomo di palazzo e fomentatore di screzi tra la reggente e il principe infermo. Riavutosi costui a mezzo il 1064, riprese in mano le redini dello Stato, confinò l'eunuco e i suoi partigiani, e ricevette la sottomissione di Mu Cing *tsampu* del Tibet, insieme alla già ricordata cessione dell'Ho Ceu.

di Su Siun, menzionati entrambi qui addietro nella eletta schiera de' cinesi illustri a mezzo del secolo XI: « Son quasi cent'anni che l'impero è senza guerra. Perciò si ripetono meraviglie di questo governo pacifico. In realtà trattasi d'un nome specioso e nulla più. Il corpo dello Stato è tutt'altro che sano e tranquillo. C'è un'agitazione e un'inquietudine che lo fanno soffrire senza che se ne vedano le cause. Non ci sono inondazioni nè siccità, tuttavia le popolazioni si lamentano, gemono, mormorano come ne' casi di maggiore carestia. Non c'è alcun ribelle che abbia assoggettata qualche provincia dello Stato e usurpato una parte qualsiasi de' redditi fiscali; eppure cotesti redditi paiono insufficienti. Non c'è a Corte nessun favorito troppo accreditato che abusi del suo potere. Malgrado ciò, non si vede regnare tra il principe e i suoi alti funzionari quella bella corrispondenza che è tanto essenziale alla condotta della cosa pubblica; perciò non si vede che magistrati e popolo si vogliano bene. I barbari delle frontiere da parecchio tempo non hanno fatto la menoma scorreria sulle nostre terre. Eppure in varie provincie spesso spesso si manifesta un qualche panico. A questo siamo giunti e non v'è, a parer mio, condizione più impacciata o molesta... Vedo i nostri Letterati ricopiare brani delle storie degli *Han* e de' *Tang*, unirli alla meglio con testi de' nostri libri antichi e compilar memoriali con gran cura. Credono di rimediare così a' mali del nostro tempo. Ma sbagliano il conto. I nostri malanni sono di tale natura che un solo rimedio io vedo per essi, ed è che il Capo dello Stato scuotendosi, per così dire, e destandosi dal torpore in cui vive, faccia sentire a tutte le membra di questo gran corpo la sua novella attività affinchè tutti sentano che egli agisce e che tutti devono agire sotto di lui ». Il documento è in parte riprodotto testualmente in parte riassunto largamente dal Du HALDE, T. II, pp. 696-708.

Sotto il suo regno non figura punto Uang Ngan Shi. Non risulta ch'egli conservasse la carica datagli da Gien, anzi si è autorizzati a supporre che durante la reggenza e la breve dominazione di Ying, essendo al potere confuciani rigidissimi come Han Ki, Sse-ma Kuang, Gneu-yang-siu e simili, il filosofo taoista se ne stesse lungi dalla Corte, occupandosi di studi e divulgando le proprie dottrine. Un curioso documento getta qualche luce su questa temporanea scomparsa di Uang Ngan Shi dalla storia. Trattasi d'un memoriale redatto dal menzionato Su Siun e consegnato segretamente ad un Ciang-Ngao-Tao, cospicuo funzionario e forse tra' ministri negli ultimi anni di Gien, o più probabilmente sotto Ying (1). Su Siun era, come s'è detto, nell'alta magistratura e doveva anch'egli la sua posizione ad U-Yang-Siu il protettore di Uang Ngan Shi, e a Ciang-Fang-P'ing dotto e influente governatore di Stato nello Sse-ciuen, ove Su dimorava co' suoi due figli. Il motivo della trasmissione segreta dello scritto è da vederlo forse in un certo riguardo verso U-Yang, al quale non sarebbe certo riescito gradevole il modo con cui nel documento si parlava di un suo protetto.

L'autore cominciava illustrando con esempi le attinenze tra la legge di causalità e la predizione empirica di certi fenomeni meteorologici, e soggiungeva che la naturale connessione di certe cause con certi effetti non si riconosce anche nelle faccende del mondo, perchè le passioni o gl'interessi vi si oppongono. Pure, diceva, esempi di esatte previsioni relative ad uomini politici e alle loro opere non mancano. Scian-kiu-y non prevede che Uan-yeng (2) avrebbe ingannato l'im-

(1) Su-siun nacque (a Shu nello Sse-ciuen) nel 1009 e morì nel 1066, secondo anno del regno di Ying Tsung. Andò co' figli a Corte per opera del Governatore di Shu e con la protezione del primo ministro U-gan-sin non prima del 1056 e non dopo il 1064. Vi si trovava dunque quando Uang Ngan Shi fu nominato da Gien Tsung soprintendente del seguito imperiale e quando lo stesso Uang presentò all'imperatore nel 1062 il documento riprodotto quassù. Il memoriale segreto di Su Siu fu perciò scritto e trasmesso tra il 1062 e il 1066; cioè dire nell'ultimo biennio di Gien o pure sotto Ying. Ma inclineremmo ad assegnare all'attacco di Siu contro il suo conterraneo la data della reggenza dell'imperatrice madre, perchè in quel tempo era bensì a Corte e forse anche partecipava al governo U-yang, ma n'era capo Han Ki e Sse-ma Kuang presiedeva il dicastero dei censori, due personaggi che vedremo figurare tra' più decisi avversari di Uang Ngan Shi.

(2) Uang Yen o Uang Yung visse ai tempi dell'imp. Hoei Ti (290-306 d. C.), secondo degli Tsin Occidentali e fu suo ministro. Ebbe fama d'uomo rapacissimo e trascurato nell'adempimento de' suoi doveri verso lo Stato, ma simpatico nell'aspetto e di modi assai insinuanti. Appartenne al Circolo de' Sette Savi del Boschetto di

pero e cagionato sventure ai popoli. Kuo-fuen-yang disse di Lu Ki, che sarebbe stato la ruina dei posterì (1). E le predizioni furono giustificate dagli avvenimenti. Uang-yen, furbo e ipocrita, sebbene non avido nè malfattore, giovandosi della fiacchezza dell'imperatore Hoei-Ti, fu causa di gravi guai; Lu Ki, uomo pessimo, audace, ignorante e sgarbato, profitto della insipienza dell'imperatore Te-Tsung per danneggiare le popolazioni. « Ed ecco ora venir su un uomo che ha sempre sulle labbra le più belle massime di Confucio e di Lao-Tseu, ma che poi nella maniera di condursi pratica il metodo di Kuan-Ciung (2). Egli s'è formato un codazzo di certi letterati la cui fortuna non corrisponde all'ambizione che hanno. Egli e costoro si son creati nelle loro conventicole una specie di lingua particolare ed assumono nuovi nomi. Fanno a chi più ridica da per tutto le lodi di questo pedagogo. Non si esita ad affermare che è Hien-gen-yuen (3) o Mencio redivivo. Lo considerate un po' da presso? È un

bambù (*Ciuh Liu Ts'i Hien*) istituito verso il 275 con intenti di coltura e di ricreazione. L'altro individuo menzionato nel testo come colui che avrebbe preveduta la mala condotta di Uang fu anch'egli savio dello stesso Circolo e si distinse particolarmente come protettore de' giovani di talento. È denominato anche Shan T'ao. Nacque verso il 206 e morì verso il 285 d. C. Ved. MAYERS, I, nn. 799, 85, 587. Secondo DE MAILLA, IV, p. 130 il Circolo fu istituito nel regno di Uei verso il 262 da Hi-kang filosofo taoista e dispregiatore della dottrina de' King, ossia della Scuola confuciana. Le occupazioni de' Sette Savi nel Boschetto di bambù sono così descritte dal DE MAILLA: « Leurs discours rouloient sur le vuide, principe, selon eux, de toutes choses: ils en entretenoient sans cesse ceux qui venoient les écouter, en decrifiant les lois et les cérémonies et faisoient consister la félicité de l'homme à s'abandonner à la débauche du vin et à s'éloigner des embarras des affaires ». Cfr. Du HALDE, I, p. 373 ove è detto che questo sodalizio professava l'*Uu-guei-kao* ossia « la scienza del vuoto e del nulla ».

(1) Lu Ki primò ministro di Te Tsung (780-805 d. C.) nono imp. della prima Dinastia Tang, si arricchì a danno del popolo e dell'esercito, opprimendo quello con gravissime imposte e misurando avaramente le sussistenze a' soldati e corse perciò pericolo d'essere ucciso in una rivolta militare nella quale fu saccheggiato il suo palazzo. V. DE MAILLA, T. VI, p. 331. Il personaggio che predisse il male che Lu Ki avrebbe fatto al paese fu un gran generale e uomo di Stato detto anche Kuoh Tsze-i, n. 697, m. 781 d. C. V. MAYERS, I, 306.

(2) Kuan Ciung morto nel 645 av. C. fu ministro di Huan Kung re di Tsi ed è celebrato come uno dei più insigni statisti cinesi dell'antichità. V. MAYERS, I, n. 293, Il Du HALDE però a questo punto annota che Kuan Ciung era « habile à vexer les peuples ».

(3) Hien-gen-yuen o Hien Yüan Tsi acquistò gran fama come taumaturgo sotto il regno di Suan Tsung (847-860 d. C.) e si narravano di lui cose meravigliosissime. Favoleggiavasi che quando si mise in evidenza fosse già vecchio di cent'anni seb-

uomo profondamente cattivo che, per quanto può, nasconde sotto certe apparenze una malignità e una cupidigia non comuni. In una parola è Uang-yen e Lu Ki riuniti in un solo individuo. Figuratevi quel che c'è da aspettarsene. In quanto all'esteriore del personaggio, eccolo: lavarsi la faccia e nettarsi gli abiti sono cose che naturalmente ognuno fa. Egli invece affetta un'aria di sordidezza: i suoi vestiti sono di canape, il suo cibo s'avvicina molto a quello de' cani e de' porci. Ha la testa di carcerato e la faccia d'un uomo in lutto stretto. Cita ad ogni momento le sentenze de' nostri *King*, ma è ben lontano dall'applicarle alla propria condotta. È cosa ordinarissima che un uomo, il quale, contro il senso comune e le più ragionevoli inclinazioni della natura, si compiace della singolarità e delle apparenze equivoche, sia in fondo un uomo cattivo e cerchi di simulare. È la via che tennero in altri tempi Y-ya-shu-tiao e Kei-fang per insinuarsi alla Corte di Fei (1) e per metter tutto sospeso. Ed è questa la via che piglia il nostro uomo. Malgrado le buone intenzioni d'un monarca equo e zelante per il buon ordine, malgrado l'accorgimento d'un grande e sapiente ministro, io lo vedo prossimo a conseguire gli onori ai quali ha sempre mirato. Se ci arriva (oso dirlo con maggiore certezza che non sia stato detto in passato per Uang-yen e Lu Ki) sarà una grossa disgrazia per l'impero. Se sarà fermato per via o allontanato, la comune degli uomini poco istruiti non mancherà certo di biasimarmi e di rimpiangerlo. — È un peccato, si dirà; era un uomo di merito. Su Siun ha spinto troppo in là i suoi sospetti e le sue congetture. —

« Ma s'egli continua ad avanzare, se fa ancora i pochi passi che gli restano a fare, quel che l'impero soffrirà darà ragione ben presto

bene alle sembianze paresse nel pieno vigore della gioventù: che quando si aggirava per le montagne in cerca di erbe medicinali le belve lo seguivano per premunirlo da qualsiasi disastro; che la sua cassetta di farmaci fosse inesauribile ed egli potesse mostrarsi in più siti contemporaneamente; che deriso da una damigella di Corte l'avesse d'un tratto metamorfosata in curva e grinzosa bagascia, ridandole poi l'antico aspetto dopo vive istanze di perdono e dichiarazioni di pentimento. V. MAYERS, I, n. 166.

(1) Tre sovrani di nome Fei si trovano negli elenchi dinastici: Fei Ti (240-254) terzo imperatore della Dinastia Uei la quale regnò nella Cina settentrionale al tempo de' così detti « Tre Regni » (*San Kuè*); Fei Ti (252-258) secondo imperatore della Dinastia Uu, il cui dominio durante lo stesso periodo comprendeva quasi intera la Cina meridionale e Fei Ti sesto imperatore della prima Dinastia Sung, il quale regnò pochi mesi del 465. Il Fei del testo dev'essere uno de' due primi. Nelle fonti di cui dispongo non ho trovato notizie concernenti Y-ya-shu-tiao e Kei-fang.

alla mia predizione, ed io avrò la nomèa di profeta: triste consolazione per un uomo che ha sul serio a cuore il bene dell'impero (1) ».

E l'opposizione de' conservatori allontanò dalla Corte Uang Ngan Shi durante il breve regno di Ying-Tsung. Morto costui nel 1067 e succedutogli Cen Tsung II, ripresero lena gli amici del filosofo di Min, e s'adoprarono a spingerlo innanzi. Due di essi, Han Uei e Liu Kung Ciu ne avevano parlato vantaggiosamente a Cen prima ancora che salisse sul trono. L'imperatore desiderava che Uang Ngan Shi entrasse nel ministero in sostituzione di Han Uei stesso, il quale non aveva voluto accettare di farne parte, dichiarando che Uang avrebbe tenuto assai meglio l'alto ufficio. Fu dunque sollecitato Uang di recarsi a Corte, ma il filosofo rifiutò, chi disse per falsa modestia, chi perchè infermo. Questo secondo motivo aveva infatti addotto egli stesso per giustificare il rifiuto. Come si sia, al monarca spiacque la ripulsa, e di ciò profitò il cortigiano U-kuei per indisporre Cen contro Uang Ngan, dicendogli che, essendo stato collega a quest'ultimo in un pubblico ufficio, l'aveva trovato simulatore, ostinato nelle proprie idee, intransigente, sicchè la sua entrata nel ministero avrebbe certamente fatto nascere qualche perturbamento nella politica interna. L'insinuazione produsse il suo effetto. Uang fu invitato non più ad assumere la carica di ministro, ma la prefettura della provincia di Kiang-ning. Corse voce che l'offerta sarebbe stata respinta, ma avvenne il contrario. Risaputosi il discorso tenuto da U-kuei al sovrano, sospettarono gli amici di Uang, e specialmente Tseng-kung-leang, uno de' più fervidi, che il cortigiano avesse parlato per suggestione del ministro Han Ki, il quale rimaneva alla direzione del governo, tenuta già da lui insieme a qualche altro collega sotto i due precedenti sovrani. Il sospetto era, a quanto sembra, fondato e tanto più serio perciò il pericolo per Uang, perchè Han Ki aveva grandi grazie presso il monarca in causa della parte avuta nel rivendicargli il pieno esercizio della potestà imperiale che, a cagione di una malattia onde fu colpito Cen nel momento della successione, era stato provvisoriamente affidato all'imperatrice madre Tsao, la quale poi stentava ad abbandonare l'alto ufficio quando il figlio guarì (2). Laonde Tseng-Kung s'adoperò ener-

(1) DU HALDE, T. II, p. 680 sgg.

(2) Durante la malattia dell'imperatore sua madre si mostrò assai sollecita di assicurarsi per lungo tempo la luogotenenza ed era sostenuta nelle sue pretese da

gicamente e con molta astuzia a minare la posizione di Han Ki, sia lodando, in presenza del principe, ogni qual volta si offerisse il destro, Uang Ngan Shi, sia facendo attaccare da fidati cortigiani la condotta del ministro. Il quale, accortosi delle trame insidiose, decise di prevenire le conseguenze inevitabili della perdita della fiducia sovrana, e presentò all'imperatore le proprie dimissioni con una insistenza che le preghiere di Cen non valsero a vincere. Fu dunque fatta la sua volontà, e gli si affidò il governo del Siang-ceu.

All'udienza di congedo il monarca, mostrandosi dolentissimo di doversi separare dal vecchio generale, gli chiese se credesse adatto a succedergli nella carica di ministro Uang Ngan Shi. Han Ki rispose poter riescire utilissimi i servigi di Uang nell'Accademia Imperiale (*Han-lin*), ma non convenire affidargli le faccende dello Stato.

11. Cen però aveva già deciso altrimenti, e Uang Ngan Shi fu chiamato a Corte in qualità di consigliere intimo. Nel primo colloquio col principe, Uang, interrogato sull'avviamento del governo e sul modo di perfezionarlo, rispose potersi far ciò proponendosi buoni modelli. E chiedendogli l'imperatore cosa pensasse del grande Tai Tsung de' Tang (1), replicò essere migliori esemplari Yao e Shun, le cui leggi organiche aver pregio di lucidezza e precisione agli occhi di coloro che sanno penetrarne lo spirito e seguirne le risposte bellezze. Piacque cotesto scambio di modelli al giovane autocrata (2), lusingato dall'idea di pareggiare i venerati fondatori della monarchia, e ascoltò con favore sempre crescente il nuovo consigliere, le cui elette doti ammirava ogni qual volta lo richiedesse di pareri sulle cose dello Stato o d'illustrazioni d'oscuri passi de' *King*. Tuttavia, o per avere con più interessamento studiate le storie di talune dinastie più che di altre, ovvero per maggiore impressione ricevuta dalla lettura delle gesta di Tai Tsung e di quelle di Ciao Lieh Ti, capo degli Han minori, al tempo de' Tre Regni, Cen durava fatica a staccare la mente da questi due tipi di reggitori dell'impero. Ora Tai Tsung era considerato come uno de' più grandi im-

una fazione cortigianesca che influiva in mala maniera e con tristi effetti nella politica dello Stato. Quando Cen si riebbe, Han Ki insistette affinchè l'imperatrice rassegnasse nelle mani del figlio il mandato luogotenenziale, minacciando in caso contrario di dimettersi. Vi riescì, ma non senza una tenace resistenza da parte di Tsao. Ved. MAYERS, I, n. 151.

(1) È il secondo imperatore della Dinastia Tang: regnò dal 627 al 650 d. C.

(2) Aveva 21 anni.

peratori che la Cina avesse avuto, e s'è accennato innanzi a' suoi insigni meriti; in quanto a Ciao Lieh, più antico (221-223 d. C.), si sa che fu principe coraggiosissimo ed equanime, e fortunato avversario dell'usurpatore Tung Ciò e degli Han orientali. I due sovrani furono potentemente aiutati nelle loro imprese da due celebri statisti: Uei Tsing, primo ministro di Tai Tsung, che lo proclamò specchio di buona condotta (1), e Ciu Ko Liang, gran consigliere di Ciao Lieh, politico e generale di genio, alieno dal fasto e così dotto nell'arte della guerra, che la leggenda gli attribuì l'invenzione de' « buoi di legno » e de' « cavalli meccanici » (2). In un altro colloquio Cen ricordò a Uang Ngan Shi i due sovrani e i due ministri. — Il grande Tai Tsung, diceva, essere stato tra' più illustri monarchi della Cina e Ciao Lieh capo degli Han Minori aver goduta una fortuna insperata, ma avere alla loro gloria cooperato efficacemente Uei Tsing e Ciu Ko Liang, ministri senza pari ne' fasti delle dinastie. E l'accorto consigliere a rispondergli: doversi preferire a' due ministri menzionati Kao-yau, Kuei, Heu Tsi e Sieh quando, come tipi di buon governo, si prendessero i regni di Yao e di Shun, ovvero l'incomparabile Fu Yuei, quando si considerasse come archetipo di monarca Kao Tsung della dinastia de' Ciang. O che possono Uei Tsing e Ciu Ko Liang esser messi a pari con costoro? La difficoltà di trovare buoni ministri esser dipesa dal non aver sempre avuto gl'imperatori l'accorgimento di scegliersi buoni modelli di condotta, e dal non essere stati sempre schietti amici al vero. Avesser pure avuto la fortuna di trovare ministri come Kao-yau, Kuei, Heu Tsi, Sieh, Fu Yuei, se costoro si fossero visti sopraffatti da gente senza onore e senza merito, si sarebbero certamente ritirati a vivere nella pace e nella solitudine.

Qui l'imperatore osservava, che in ogni tempo e sotto ogni dinastia c'era stata gente senza onore nè meriti, e che Yao e Shun, savissimi principi, durarono gran fatica a mettere a dovere quattro magnati. Ma Uang Ngan Shi ribatteva essere stati non più di quattro a que' tempi i ribelli, e non picciola gloria esser derivata a Yao e Shun dalla punizione ad essi inflitta senza riguardo alcuno. Se i due monarchi con malconsigliata clemenza avessero lasciati impuniti que' malvagi, avrebbero visto allontanarsi dalla Corte i loro insigni ministri.

(1) V. DU HALDE, I, p. 396.

(2) Ved. MAYERS, I, n. 88.

12. I due colloqui sono interessantissimi documenti, dai quali si trae indizio delle idee di Uang Ngan Shi intorno all'ottima organizzazione sociale e politica, e della sua abilità nel manifestarle al principe. Il suo concetto fondamentale è, si noti, in stretta analogia con quello di Mih-Teih. In una biografia del suo grande emulo Sse-ma Kuang lo troviamo esposto così:

« Primo e più essenziale de' doveri d'un sovrano è quello d'amare i suoi popoli in maniera da procurar loro i vantaggi reali della vita che sono l'abbondanza e la gioia. Per raggiungere questo scopo basterebbe ispirare a tutti quanti le norme invariabili della rettitudine; ma non essendo possibile di ottenere da tutti l'esatta osservanza di tali norme, il sovrano deve, con savie leggi fissare il modo di osservarle (1) ».

Laonde è di sommo rilievo l'indole del monarca e di non minore momento, per ciò, la scelta de' modelli che il principe elegge per conformarvi la propria condotta nell'adempimento dell'ufficio suo, che è quello di procurare prosperità e letizia alle popolazioni. Ora Uang voleva che Cen mirasse addirittura assai in alto nello scegliere gli esemplari dell'ottimo principe e dell'ottimo ministro. Rimonta dunque all'epoca leggendaria delle tradizioni cinesi, dacchè il periodo semi-storico dapprima e poi storico incomincia con la dinastia Ceu nel 1122, mentre Cen si contentava di scegliere i reggitori tipici ne' tempi storici: Tai Tsung e il ministro Uei Tsing nel settimo secolo innanzi l'era volgare; Ciao-Lieh e il ministro Ciu Ko Liang nel terzo. A costoro egli contrappone Tang Ti Yao, che dicevasi avesse regnato dal 2356 al 2255; Yu Ti Shun, successore di Yao (2255-2205), co' suoi coadiutori Kao Yao, ministro di giustizia; Kuei ministro della musica; Heu Tsi, ministro d'agricoltura; Sieh, ministro dell'istruzione; e finalmente Uu Ting, ventesimo imperatore della dinastia Shang-Yin, più noto sotto il nome di Kao Tsung (assegnatogli dopo morte), col suo ministro Fu Yueh. De' quali sovrani e ministri sono narrate le gesta nello *Shu King*.

Insomma da cotesta proposta di modelli è fornito un doppio indizio: 1° dell'intendimento di Uang Ngan, che occorresse una *instauratio ab imis fundamentis* nel reggimento della Cina, e spettasse quindi a Cen II un compito uguale a quello de' fondatori della monarchia; 2° dell'alta opinione che egli aveva del proprio merito e dell'attitudine a tanta impresa, la qual cosa è specialmente mo-

(1) *Mém. sur les Chin.* cit., T. X, p. 37.

strata dall'evocazione del nome di Fu-Yueh, un ministro, secondo narravasi, designato dalla celeste provvidenza a Uu-Ting. Ecco in riassunto ciò che in proposito leggesi nello *Shu-King* (1): terminato il periodo del lutto triennale, Uu-Ting non si decideva ad assumere la direzione del governo. I ministri gli presentarono una rimostranza, ed ebbero in risposta il seguente rescritto: « Spetta certo a me di servire come direttore de' quattro quartieri (del regno), ma sono atterrito dall'idea che la mia virtù non è pari (a quella de' miei predecessori) e per questo ho taciuto. (Ma) mentre riverentemente e in silenzio meditavo intorno alla (retta) via, sognai che Dio mi concedeva un buon assistente che avrebbe parlato per me ». Il monarca dava i connotati della persona vista in sogno e ordinava se ne dipingesse la imagine e si cercasse in tutto l'impero chi somigliasse al dipinto.

Così fu fatto, e si trovò l'originale nella persona di Yue, muratore a Fu-yen, nell'attuale Shan-si (2). E costui, creato primo ministro, con amplissimi poteri, fece intendere che, conoscendo la saviezza del principe, ne avrebbe anticipati gli ordini senza aspettare speciali comandi di volta in volta. Diceva l'ordinamento politico non esser costituito pel vantaggio d'un solo, ma per il buon governo del popolo, e la bontà o perversità del governo dipendere dalla scelta de' pubblici funzionari. Doversi mettere negli uffici non favoriti, ma persone abili, nè gente malvagia, ma uomini di valore; non esagerare ne' sacrifici e nel cerimoniale; tenere sempre la mente aperta a' buoni ammaestramenti.

Proponendo adunque all'imperatore come sublimi tipi di monarca e di ministro Uu-Ting e Fu-Yue, mirava l'accorto consigliere intimo ad assegnare a sè stesso presso Cen il compito di ministro provvidenziale, e si attribuiva ne' rapporti col principe, non già la parte di esecutore degli ordini sovrani, ma di maestro, ai cui precetti dovesse il principe prestare docile orecchio, come praticava Kao Tsung con Yue.

In quanto a Yao Shun e a' quattro ministri di costui scelti da

(1) *Shu King*, P. IV, Lib. VIII, sez. 1. Le parole tra parentesi sono messe dal LEGGE per rendere più chiaro il testo.

(2) LEGGE (*Chin. Cl.*, III, P. I, p. 250) dà nel commento questi altri particolari sul personaggio: « Mih-tsze tells us that Yue wore coarse clothes of hair cloth, with a rope for a girdle, and Seun-tsze says that *his person was like a fish standing up, lit like a perpendicular dorsal fin* ». Il prenome Fu venne dal paese ove Yue fu trovato da' messi imperiali.

Uang Ngan Shi tra i nove che avevano servito il grande imperatore, l'importanza di questi modelli è illustrata anch'essa dallo *Shu King* e segnatamente dal *Canone di Yao* e dai *Libri di Yu*. Ora ecco il ritratto di Yao: « Egli era ossequioso, intelligente, compito, riflessivo naturalmente, senza alcuno sforzo. Era sinceramente cortese e compiacentissimo. Lo splendore (di coteste sue qualità) cadeva sulle quattro regioni (della terra) e toccava (il cielo) in alto e (la terra) in basso. Egli favoriva i valenti e virtuosi, e perciò conseguì che vi fosse amore nelle nove classi del suo prossimo, il quale così divenne armonico. Egli governava e inciviliva il popolo (del suo Stato) che divenne tutto lucidamente intelligente. (Finalmente) egli unì e armonizzò miriadi di Stati, e così il popolo nero-chiomato subì una trasformazione. E il risultato fu la concordia (universale) (1) ».

Siamo assai vicini all'*amore universale* di Mih.

Di Shun è detto nello *Shu King* stesso che fu uomo « profondo, compito, savio, intelligente; mite e cortese, veramente sincero » (2), e perciò divenne l'*alter ego* di Yao e poi gli succedette sul trono. Di Kao Yao, la cui reputazione come tipo di retto amministratore della giustizia è anche oggi viva in Cina, lo *Shu King* registra i consigli che dava a Shun (3): acquistare la conoscenza degli uomini, assicurare la quiete delle popolazioni, praticare le nove virtù (4), non dare esempi d'indolenza e di dissolutezza, esser cauto e guardingo. E quando Shun gli obiettava la difficoltà di mettere in pratica così elevate teorie di governo, Kao rispondeva: « Le mie parole sono in concordanza con la ragione e possono essere messe in pratica ». Kuei nel medesimo volume, celebra la potente influenza della musica sui costumi: « Quando io percuoto la pietra sonora o ci batto su con grazia, i varii animali si guidano l'un l'altro alla danza e tutti i capi de' dicasteri ufficiali divengono veramente armoniosi » (5). Ciò è dire v'è armonia ne' loro procedimenti. Heu Tsi, che nello *Shu King* è chiamato Khi, era il soggetto di una leg-

(1) *Shu King*, P. I, cap. 2.

(2) *Ibid.*, P. II, Lib. I.

(3) P. II, Lib. III.

(4) Affabilità combinata con dignità; mitezza combinata con fermezza, durezza combinata con riguardo, attitudine pel governo con rispettosa cautela, docilità con resistenza; audacia con gentilezza, noncuranza con discernimento, ardire con sincerità e valore con rettitudine.

(5) P. cit., Lib. IV, sez. 2.

genda esposta nell'Ode *Shang-min* dello *She King* (1). «L'agricoltura di Heu Tsi, v'è detto, aveva per iscopo di aiutare le forze della terra. Egli sterpava le male erbe e seminava i biondi cereali; curava il giovane frumento e, venute le spighe a maturità, metteva in serbo il seme, che, sparso a tempo debito, cresceva, saliva nelle spighe forte e buono e pendeva giù nel chicco perfetto. Così avvenne che Heu Tsi fu nominato signore di Tae. Egli dava alle sue genti i bellissimi grani: il miglio nero e quello a granelli doppi: il miglio alto rosso e bianco. E coloro piantavano a distesa il miglio nero e il miglio a granelli doppi che era mietuto e ammucchiato sul terreno. Piantavano a distesa l'alto miglio rosso e bianco che trasportavano sulle spalle e sul dorso » (2). E c'era una leggenda anche per Sieh, il ministro tipico della pubblica istruzione. Mentre Kien Teih bellissima donzella di casa Sung faceva il bagno, comparve una rondinella che mise giù un uovo. La giovane lo inghiottì ed in questa guisa nacque Sieh (3).

Ora nello *Shu King* Shun dice a Khi che il popolo nerochiamato soffre per fame, e lo eccita a seminare le varie qualità di cereali. E dice a Sieh che i rapporti personali tra' sudditi non sono amichevoli e non si osservano con docilità le cinque norme, laonde gli raccomanda di diffonderne la notizia perchè i cinque gradi conoscano i rispettivi doveri (4).

Riguardo a questi modelli desunti dallo *Shu King* bisogna notare che nella interpretazione del sacro volume Uang Ngan Shi si scostava dalla tradizione confuciana, e non è arrischiato supporre che il suo distacco dalla scuola ortodossa riguardasse la distinzione dei doveri etici secondo le classi. Noi vedremo che Ngan aveva applicato all'ermeneutica de' King nuovi criterii, che egli cercò di sostituire a' consueti, e che sollevarono contro lui le ire de' Letterati. Del resto la congettura che qui s'esprime è suggerita dall'indole del canone fondamentale della sapienza civile di Uang Ngan, canone quasi identico a quello di Mih, come s'è già avvertito.

(1) *She King*, P. III, L. II, O. I.

(2) Ivi, P. III, Lib. II, O. I. Heu Tsi, secondo la leggenda, fu esposto bambino e scampò miracolosamente da morte. Nel panteon cinese egli è il venerabile Padre dell'Agricoltura.

(3) Ivi, P. IV, Lib. III, O. III.

(4) *Shu King*, P. II, Lib. I, Cap. V, 18 sgg. Le cinque norme sono quelle che regolano i rapporti tra i cinque gradi di relazioni, cioè tra genitore e figliolo, sovrano e suddito, coniugi, fratelli, amici.

Ad ogni modo noi conosciamo le linee sostanziali del programma di Uang Ngan Shi: prevalenza effettiva del ministro cui il principe affidò l'indirizzo della cosa pubblica e diede la propria fiducia; docilità del sovrano a' consigli di cotesto ministro, la cui dottrina e missione sono dal cielo; instaurazione della giustizia e dell'armonia sociale; assistenza alle opere agrarie dalle quali dipende il sostentamento del popolo.

La sua teologia politica ammetteva la provvidenza celeste, cioè l'intervento di potenze soprannaturali nelle cose umane, valendosi però di uomini superiori miracolosamente fatti nascere o preservati o additati a' monarchi. La sua filosofia politica attribuiva al ministro un'importanza superiore a quella del sovrano e identificava quindi col Governo lo Stato, assegnando a questo un doppio ufficio: di minuta tutela, non pur giuridica, ma eziandio economica, e di grande educazione.

Vediamolo ora all'opera.

13. L'anno 1069, frequenti e terribili terremoti desolarono la vallata dell'Hoang Ho, rovesciando migliaia di costruzioni private e pubbliche e uccidendo gran quantità di gente (1). A questo flagello se n'aggiunsero altri non meno esiziali: una siccità di più mesi, che ruinò completamente le campagne, e malattie epidemiche, prodotte dalle esalazioni mefitiche de' cadaveri sepolti tra le macerie, o giacenti nelle case e sulle vie ovunque la gente morisse di fame. Secondo l'usanza consueta, l'imperatore emanò e applicò a sè pel primo severi ordinamenti suntuari, udito il parere de' Censori: interdetti i trattenimenti sollazzevoli di qualsiasi genere, vietata la musica, ridotta la spesa della tavola imperiale, mutata in vesti semplici e ordinarie la magnificenza delle uniformi di Corte, interrotte le gite di piacere, le cacce e ogni altro simile svago.

Ma ecco in una udienza alla quale con altri dignitari assistevano Fu Pi, Sse-ma Kuang e Uang Ngan Shi, costui biasimare le mortificazioni che il Sovrano s'era imposte come affatto inutili. Sarebbero state, diceva, tali volontarie privazioni opportune, se imposte per motivi diversi da quelli che avevano agito sull'animo del principe. Pretendersi forse che cangi il corso ordinario delle cose o che la natura detti a se stessa nuove leggi in grazia della regia persona? Le disgrazie che accadono sulla terra aver cause fisse e de-

(1) *Cronique météorologique de Kai-fong-fu* in *Mém. cit.*, T. XI, p. 26.

terminate, dalle quali la loro manifestazione prende necessità. Non esservi legame tra le azioni umane e i terremoti, le siccità, le inondazioni ed altri simili disastri, i quali accadono quando devono accadere. Ripigli dunque l'imperatore il suo solito genere di vita e non si affligga inutilmente. — Sse-ma Kuang, che in occasione dell'eclissi del 1061 aveva parlato, come s'è visto, a Gien in guisa non molto diversa, ora tenne tutt'altro discorso. Rivolgendosi a Cen, dichiarò essere ben meritevoli di compianto i sovrani quando tengano presso sè uomini professanti massime come quelle dianzi esposte, che tolgano a' reggitori de' popoli il timor del Cielo. Padroni di tutto e con potestà di far tutto impunemente, essi si lasceranno andare a qualunque eccesso e i buoni e fidi funzionari, devoti veramente alla persona del sovrano e alla gloria del loro regno non avranno alcun mezzo per ricondurli sulla retta via. E seguì di questo tenore, sostenuto da Fu Pi che parlò dopo lui con molta vivacità, proclamando dovere ugualmente sovrano e sudditi temere il Cielo, e questo freno salutare tenerli lontani dalle prepotenze e dagli eccessi. « Il linguaggio che ho udito, conchiuse, non può escire se non dalla bocca di un malvagio in preda a perverse passioni ch'ei tenta insinuare nell'animo del monarca, e mira perciò a rendere inutili le rimostranze de' poteri dello Stato ».

E tornatosene immantinenti a casa, scrisse a Cen un lungo memoriale pieno d'invettive contro Uang Ngan Shi, proponendo di relegarlo in qualche sito assai lungi dalla capitale, « ove non gli fosse possibile corrompere con la sua pessima dottrina e sedurre coi suoi perniciosi consigli coloro che governano o che hanno influenza sulla condotta del governo ». L'effetto della istanza non fu quale se lo riprometteva l'iroso accusatore. Indi a pochi giorni, l'imperatore trovandosi con tre alti dignitari: Tang-kiai, Tseng Kung-leang e Sun-ku, manifestò al primo il proponimento di nominar ministro Uang Ngan Shi, ma n'ebbe in risposta essere invero Uang zelantissimo dello studio e delle costumanze antiche, ma troppo ostinato, e ligio a principii di governo diversi da' vigenti, sicchè affidandogli il governo, si esporrebbe lo Stato a forti perturbazioni per le novità ch'egli farebbe. Accomiatato Tang, il monarca disse a' due rimasti che non si trattava di affidare alle sole mani di Uang la condotta dello Stato, ma solo di dargli un posto nel ministero. E Sun-ku a ribattere: Uang esser certamente un gran dotto e poterlosi nominare a qualunque maggior carica di Corte, con licenza di presentare memoriali per esporre le proprie idee, ma essere superiore alle sue atti-

tudini l'ufficio di ministro, pel quale doverglisi preferire Sse-ma Kuang, Han Ki o Liu-kung-ciu.

Conosciamo due dei tre candidati proposti da Sun-ku: il terzo era figliuolo di uno de' più celebri letterati e statisti del tempo di Gien e distintissimo egli stesso così nella politica che negli studi (1).

Proposte vane. Ben presto fu decretata la nomina di Uang Ngan Shi a primo ministro. Recatosi costui a ringraziare il sovrano, Cen gli disse: « I magnati non sono disposti a fare conveniente stima de' tuoi meriti; ammettono che intendi bene i *King*, ma che sei nuovo agli affari di Stato e non atto a condurli ».

E Uang: « I *King* ammaestrano per l'appunto a condurre le pubbliche faccende; laonde nel ragionamento dei magnati vi è contraddizione ».

« Da che comincerai? » domandò l'imperatore.

« Dal mutare i costumi e promulgare immediatamente leggi per regolarli bene ».

Cen stette alquanto sopra pensiero, poi gli diede licenza di agire come credesse meglio.

Mutare i costumi! È presto detto. Modificare anzi toglier via i risultati della lenta elaborazione della natura psichica dell'uomo, frutto della trasmissione ereditaria, dell'assimilazione derivante dalle affinità sociali, e foggiare a nuovo i coefficienti psichici degli individui, delle famiglie, delle aggregazioni civili, dello Stato. E conseguire quest'arduo scopo non già tentando di formare nuovi nuclei sociali come i falansteri di Fourier, non con una nuova pedagogia e un sistema di vigilanza continua sperimentata in piccolo come doveva fare a' tempi nostri Owen; ma d'un tratto per via di leggi applicate ad un vasto e popolatissimo impero, ove la forza della tradizione era, com'è ancora, enorme. Certo il concetto di Uang Ngan di mutare i costumi per riformare l'assetto sociale era logico, perchè niuna riforma attecchisce se i costumi contrastano. Egli intendeva benissimo che l'efficacia delle leggi è nulla, se questa non fa presa sui costumi; ma, come tutti i socialisti, errava nell'attribuire alla legge la potenza di trasformare immantinenti i costumi e riesciva ad una illogica petizione di principio, supponendo nella legge una forza che essa trae appunto dalla sua corrispondenza ai costumi.

Altrimenti *quid leges sine moribus vanae proficiunt?*

(1) MAYERS, I, n. 461.

La base sulla quale egli iniziava le operazioni, chi ben guardi, è quella stessa su cui Mih Teih imperniava il proprio sistema: la volontà del monarca illuminata e regolata dalla sapienza *degli uomini di valore*, e qui l'uomo di valore c'era e il monarca docilmente si prestava ai consigli della sua sapienza. Ma le difficoltà pratiche e positive che Mih teoricamente eliminava con facile ragionamento, ora si trattava di vederle drizzarsi in tutta l'energia della loro effettiva realtà e opporre la loro forza operativa o d'inerzia agli intendimenti del ministro riformatore, alla volontà del sovrano, al comando della legge. Si trattava di annientare ostacoli, non di argomenti contrapposti dalle ragioni dell'esperienza a quelle dell'utopia, ma incarnati in uomini abili e valenti, stretti saldamente da studi, da convinzioni, da interessi, da abitudini d'ogni sorta alle consuetudini del prossimo passato storico, cui Uang Ngan voleva sostituire l'ideale immaginario di un passato remotissimo e leggendario. Diciamo ideale immaginario e la espressione si riferisce ai tempi di Yao e Shun, donde, come s'è visto, Uang diceva di togliere i suoi modelli di perfetto ordinamento civile. Ora s'è dianzi avvertito che la raffigurazione di quell'epoca, così com'era nota ai Cinesi da Confucio in poi, il quale aveva ricostituito il testo dello *Shu* e degli altri *King*, non era accettata senza riserve da Uang; e in quanto all'ermeneutica confucianistica de' libri canonici, egli la rigettava senz'altro. Negli anni precedenti alla sua salita al governo, Uang aveva esercitata la mente con indipendenza di criterii intorno ai *King*, assoggettandone il testo ad una tendenziosa revisione e a ritocchi, e facendovi commenti che s'allontanavano dalle vie e dai metodi del confucianesimo, sicchè n'era venuta fuori una nuova recensione con nuove interpretazioni, e di conseguenza una dottrina che s'appoggiava sui *King*, ma non sui *King* canonicamente riconosciuti nelle sfere de' Letterati, come fonte delle loro dottrine etiche e politiche, bensì su una nuova manipolazione de' testi e su commenti ne' quali alitava uno spirito innovatore.

Da ciò l'accusa che abbiám visto mossa a Uang Ngan Shi da Su Siun, di citare cioè ad ogni momento le sentenze de' *King*, ma non conformarvisi nella condotta. Il caso del resto è ovvio nella storia letteraria sacra d'ogni popolo; l'ortodossia degli uni è eterodossia per gli altri.

Ma del modo tenuto da Uang per sostituire la propria recensione dei *King* alla tradizionale e diffondere le idee che da' testi rimaneggiati traeva diremo più innanzi. Ora occupiamoci delle sue riforme.

14. La casa de' Sung faceva risalire la propria origine al tempo di Muh (1001-946 a. C.) quinto imperatore della Dinastia Ceu, il quale dicevasi avesse investito di un principato nello Shan-si il capo stipite de' Sung, di nome Tsao Fu, valentissimo nell' arte di guidare alla corsa i cocchi da guerra. Può darsi che questa tradizione domestica della famiglia imperiale regnante non fosse estranea al criterio con cui si consigliò Uang Ngan Shi, redigendo il primo degli Editti di riforma, tendente a riattivare, in ciò che concerneva le transazioni commerciali e l'ordinamento de' mercati, le disposizioni vigenti per l'appunto sotto i Ceu, e registrate nel quattordicesimo libro del *Ceu Li* o Statuto de' Ceu. Prendeva così, nell'opera rinnovatrice, gli auspici dalla gloriosa dinastia, prima autrice della fortuna de' Sung, e questo, certo giovava a raffermargli le simpatie di Cen II.

L'organizzazione de' mercati sotto i Ceu, così come informa il menzionato libro del *Ceu Li*, era molto complicata e regolata nei più minuti particolari. Botteghe e trabacche disposte in quadrato sotto la sorveglianza di un ufficio governativo impiantato nel centro costituivano, secondo un modello uniforme, il mercato, più o meno grande, in corrispondenza del centro di popolazione. Ne' più cospicui, ad esempio, e nella capitale i quadrati si moltiplicavano, allineandoli su' quattro lati dell' area riservata al mercato, sicchè questo era costituito da quattro file di piccoli quadrilateri, ciascuno dei quali conteneva un egual numero di botteghe. Ogni piccolo quadrato aveva nel centro l'ufficio governativo, e gli ufficiali addettivi dipendevano da un ufficio centrale che occupava un padiglione eretto nel mezzo del grande quadrilatero. Qui stava lo *Sse-sci* o soprintendente del mercato, cui spettava regolarne l'impianto e l'organizzazione. Egli assegnava i posti a' venditori fissi, accordava la tessera di ricognizione a' girovaghi, determinava la massa della mercanzia vendibile in modo che non ve ne fosse mai soverchia abbondanza, accertava il tipo dei pesi e delle misure, legalizzava i contratti, giudicava le controversie, applicava penalità correzionali in caso urgente, acquistava partite all'ingrosso per approvvigionare all'occorrenza i rivenditori al minuto, dando loro la mercanzia a credito. Dipendevano da lui: il Preposto de' mercanti (*Ku-sse*), che esaminava le merci, ne curava la classificazione e il riparto nelle botteghe, metteva i prezzi, impediva gli accaparramenti, curava le operazioni di acquisto e di compra per conto dello Stato; il Preposto degli Ausiliarii (*Siu-sse*), al quale spettava il comando di un

picchetto di ufficiali subalterni (*Siu*), che muniti dello staffile misuratore (1), erano destinati alla sorveglianza de' singoli gruppi di trabacche; l'Ufficiale Certificatore (*Ci-gin*), che rilasciava le polizze di garanzia de' contratti, de' pesi, ecc.; l'Esattore (*Cen-gin*), che riscuoteva la gabella dovuta da' venditori per l'occupazione del suolo e raccolta per opera degli *Sse-ciang* (capi di un gruppo di botteghe), le multe e le prelevazioni in natura sugli animali uccisi in mercato; gl'Ispettori (*Sse-ki*), il comandante delle guardie di sicurezza (*Sse-pao*); il Tesoriere (*Thsiuen-fu*), incaricato di ricevere dagli Esattori le quote versate da' capi de' gruppi di botteghe, incassare le ammende, comprare per conto dell'Erario la mercanzia invenduta, tenendola in serbo per le vendite fuori stagione, fissare le scadenze dei pagamenti nelle vendite a credito autorizzate dal Soprintendente e fatte per conto dello Stato. Esercitavano attribuzioni relative al commercio anche i custodi delle porte (*Sse-men*), che percepivano la gabella sulle merci de' venditori girovaghi non ammesse nelle trabacche del mercato; le guardie di barriera (*Sse-kuan*), che verificavano le tessere de' merciai ambulanti e riscuotevano la tassa di custodia sulla mercanzia depositata nei magazzini di barriera; e i visitatori de' passaporti (*Ciang-tsiè*). Le merci dunque recate alle barriere, entravano in franchigia se destinate alle botteghe del mercato, perchè lì si pagava la tassa d'occupazione del suolo: erano colpite da gabella se dovevano spacciarsi fuori mercato da venditori girovaghi. In caso di eccezionali infortunii, non s'esigeva nè la tassa di occupazione sulle une, nè la gabella sulle altre. I mercanti o merciaioli che giungevano alle barriere, dovevano mostrare il permesso di vendita munito del suggello imperiale, e su questo l'impiegato di barriera segnava la quantità di mercanzia immessa nella cinta, poi rimetteva persona e merci al capo degli *Sse-men* che, fatti i debiti accertamenti, e riscosso, se era il caso, il dazio, indirizzava e rinviava i venditori al soprintendente del mercato. In tal guisa una vigilanza minuziosa era esercitata su quanto entrasse ne' centri di popolazione, ed analoghe formalità si eseguivano riguardo all'esportazione. Il provento del dazio di porta e de' diritti di magazzinaggio era devoluto ad un fondo speciale per la somministrazione degli alimenti a' genitori

(1) Lo staffile serviva a tenere in rispetto la folla e pendeva da una lunga asta sulla quale eran segnate le misure. Da ciò il nome di staffile misuratore.

vecchi e agli orfani delle persone morte al servizio dello Stato, e probabilmente anche in genere ad orfani e vecchi privi di sostegno, ad operai senza lavoro e a quanti avessero bisogno di soccorso. In tal guisa i due tributi traevano dalla loro destinazione qualità di tassa de' poveri. E la distribuzione de' sussidii spettava agli Ufficiali delle Gratificazioni (*Y-gin*) (1).

Ora da' tempi de' Ceu a quelli di Cen Tsung II, cioè dire in un lasso di più che tredici secoli, molti di cotesti provvedimenti erano caduti in disuso e particolarmente quelli concernenti la devoluzione dei menzionati proventi di porta e barriera allo scopo caritatevole dianzi indicato. Forse nella capitale dell'impero mantenevasi, almeno parzialmente, l'assegnazione de' due proventi erariali al Fondo dei soccorsi, ma nel resto del paese, se anche la disposizione statutaria applicavasi sotto i Ceu (2), nulla di somigliante si praticava. Anzi la stessa istituzione degli *Y-gin* era, si dee credere, scomparsa affatto; perchè quando Uang Ngan Shi propose l'editto con cui rimettevansi in vigore le ordinanze de' Ceu su' mercati, l'imperatore fece qualche osservazione sulla difficoltà di trovare persone intelligenti e disinteressate, per affidar loro il maneggio della cassa dei soccorsi. Ma il ministro lo rassicurò, citando il caso di Yan che, avendo trovato Kuen disadatto all'ufficio cui lo aveva destinato, gli sostituì Yu (2).

Ottenuta la sanzione imperiale all'Editto Mercatorio, Uang organizzò celeremente i servizi amministrativi nuovi o rinnovati, per assicurarne l'esatta esecuzione, e molti antichi funzionari inabili o restii, congedò, ponendo in loro vece giovani svelti e devoti a lui; di molti accettò la volontaria dimissione. Il che però non avvenne senza grandi clamori de' rinviati o dimissionari. De' quali si fece patrocinatoro Liu Hoei, uno de' ministri, presentando al monarca un memoriale in cui dicevasi celare Uang, sotto le apparenze di semplicità e franchezza, un animo pieno di orgoglio, mala fede e raggiri, nè mirare ad altro se non ad ingannare il principe, privarlo de' migliori impiegati e ruinare i popoli.

Il monarca trasmise la rimostranza a Uang, e ne seguì la rimo-

(1) *Tcheou-Li ou Rites des Tcheou*, traduz. Bior. Paris, 1851, T. I, p. 309 sg. Cfr. MENCIO, ed. cit., p. 75 sg. V. specialmente per il fondo de' sussidii ai vecchi e agli orfani i testi dello *Ceu Li* XIII, 8 e XIV, 33 e *Mém.*, X, p. 37.

(2) Autorizza a supporre il contrario la nota 5 al cit. testo XIII, 8 del *Ceu Li*.

(3) Kuen messo da Yao a dirigere le bonificazioni lavorò nove anni senza successo; perciò fu confinato vita durante sul monte Yu e fu chiamato a sostituirlo suo figlio Yu.

zione di Liu dal ministero e la sua nomina a governatore del circondario di Teng.

All'Editto Commerciale tenne dietro un'altra rievocazione di provvedimenti del *Ceu-Li*, con aggiunte nuove, mediante la promulgazione di un Editto Agrario, tendente ad alleviare la sorte dei piccoli agricoltori.

Nel cap. XVI dello Statuto de' *Ceu* sono determinate nel seguente modo le attribuzioni de' *Liu-sse*: « Essi hanno l'incarico di raccogliere nelle campagne il grano proveniente dal lavoro in comune (cioè la decima dovuta allo Stato nel *sistema della porzione* di cui a p. 273), non che il grano delle ammende per casa (1) e la tassa delle persone intermediarie (2) e ne regolano l'uso. Offrendo agli uomini del popolo titoli scritti in doppio, essi ripartiscono regolarmente il grano così ammassato, spandono la loro misericordia sui poveri, dividono i profitti di queste anticipazioni, uguagliano le operazioni relative a questi prestiti. Generalmente, in quanto all'uso del grano, distribuiscono in primavera e raccolgono in autunno » (3). I commenti spiegano che i *Liu-sse* impiegavano il grano proveniente dalla triplice imposta nel sovvenire a' bisogni de' coltivatori poveri, ai quali, secondo i bisogni di ciascuno, davano la semente in primavera, registrando la somministrazione su doppia tavoletta, esigendo poi in autunno il rimborso della quantità sovvenuta, più un modico interesse che costituiva un profitto il quale andava in aumento del monte frumentario, e compensava gli ammanchi risultanti dalle anticipazioni gratuite e senza rimborso in pro de' più miserabili. A questo alludono le parole del testo alludenti alla divisione de' profitti e all'uguagliamento delle operazioni dei prestiti.

Uang Ngan Shi con l'Editto Agrario rimise sostanzialmente in vigore queste disposizioni. Fu costituito nella capitale un dicastero col duplice mandato di raccogliere dalle amministrazioni locali notizie statistiche sulle terre che rimanevano incolte per l'estrema povertà de' proprietari, e di assegnare in base a coteste informazioni i fondi per l'anticipazione della semente, valendosi all'uopo di pubblici granai. Riguardo ai rimborsi fu lasciata libera la scelta ai

(1) Nel comm. *B* riferito da Bior, *Tch. L.*, I, p. 357 è detto: « Quand un homme a un lot de terre et ne le cultive pas, on le punit d'une amende égale à la taxe de trois cultivateurs, habitant une même maison ».

(2) Gente senza occupazione fissa che pagava una tassa speciale.

(3) *Ceu Li*, XVI, 1-3. *Liu-sse* vuol dire « Preposti alle quantità ».

mutuatari circa la specie de' cereali; ma, per rendere, diceva lo Editto, profittevoli tutte le terre dell'impero secondo la loro diversa qualità, Commissari governativi, inviati sopra luogo dal dicastero centrale, dovevano determinare in che specie di derrata dovessero farsi ne' singoli casi le anticipazioni. Cotesti Commissari rimanevano nelle provincie a capo di uffici speciali, per curare l'esecuzione dell'Editto e riscuotere le tasse erariali che colpivano la proprietà fondiaria e le civaie ammesse nelle trabacche de' mercati. La determinazione della duplice imposta fu affidata al nuovo Dicastero che doveva proporzionarne la quota alla bontà o mediocrità de' raccolti e all'abbondanza o scarsezza della mercanzia. Notisi che anche questo proporzionamento della prediale all'entità del raccolto e della tassa di mercato alla quantità delle merci, trovasi nel *Ceu Li* con la denominazione di uguagliamento delle terre rispetto alla prediale e come conseguenza naturale dell'uguagliamento delle operazioni commerciali rispetto alla tassa di mercato (1).

Ora questo criterio proporzionale era sparito da un gran pezzo nella politica finanziaria cinese ed era da gran tempo rimasto lettera morta il precetto relativo alle anticipazioni delle sementi. Mencio deplorava che a' suoi tempi non ci fosse più l'uso della ispezione primaverile e autunnale nelle campagne per dar le sementi a chi ne mancasse e compensare la deficienza del raccolto (2). Egli stesso più volte inveì contro l'avidità de' principi e le esose esazioni che danneggiavano le popolazioni agricole, senza riguardo alle risultanze della mietitura (3). E prima di lui Confucio aveva levata la voce contro la gravezza della tassa fondiaria nelle annate cattive (4). In quanto alla tassa di mercato, essa durava ancora ai tempi di Mencio e così la gabella sulle merci dei venditori girovaghi; anzi al filosofo pareva che l'una e l'altra riescissero d'impedimento al traffico e consigliava di sopprimerle (5). In seguito, sotto l'usurpatore Uang Mang (33 a. C.-23 d. C.) furono accresciuti i dazi sulle vendite dentro e fuori mercato, e il letterato e statista Liu Hin consigliere aulico in quell'epoca, interpolò le nuove tasse nel testo del

(1) *Ceu Li*, XV, 6 e XIV, 2. Cfr. XII, 23 sgg. dove sono enumerate tutte le regole della tassazione de' terreni.

(2) MENCIO (ed. cit.), Lib. I, P. II, C. IV, 5. Cfr. FABER, op. cit., p. 233.

(3) MENCIO, Lib. III, P. I, C. III; P. II, C. VIII; Lib. VI, P. II, C. X.

(4) *Conf. Anal.* I, IX.

(5) MENCIO, Lib. II, P. I, C. V.

Ceu Li (1). Più tardi venne la grande riforma finanziaria del ministro Yang Yen (m. nel 781 d. C.), il quale all'antico sistema di tassazione, che comprendeva la prediale, le comandate e il pagamento in natura, sostituì una contribuzione semestrale in danaro con norme in tutto nuove (2).

L'Editto agrario di Uang Ngan Shi, richiamando in vigore istituzioni ed usanze così antiche, doveva urtare contro abitudini ormai inveterate e contro tutti gl'interessi collegati alle norme e agli abusi vigenti in fatto di ordinamento della proprietà fondiaria e del commercio. L'indagine riguardante i terreni lasciati in abbandono da' proprietari poveri e la conseguente riassegnazione de' medesimi a costoro, massime se, come è probabile, le disposizioni su ciò dovevano aver forza retroattiva, riesciva certo molestissima a' prepotenti usurpatori, ai furbi incettatori che, come sappiamo (p. 317 sg.), s'impadronivano dei campi donde la miseria squallida cacciava l'infelice colono. S'intende adunque quanta opposizione dovesse suscitare cotesto Editto, e vedremo che non tardò a manifestarsi energica e formidabile. Aggiungansi le gravissime difficoltà derivanti dall'indole varia dei Commissari che ponevano mano alla legge, sia per la registrazione dei terreni incolti, sia per la erogazione de' prestiti frumentari o per la riscossione de' rimborsi. Ma delle opposizioni delle quali s'è visto l'inizio nella rimostranza di Liu Hoei, sarà largamente discorso più innanzi, dopo compiuta l'esposizione degli Editti di Riforma.

15. Terzo appresso i due menzionati venne un Editto Monetario. Il fondatore della Dinastia Sung aveva già tentato d'iniziare una riorganizzazione della valuta circolante, assai in disordine a quel tempo, come fu, del resto, ogni altra cosa attinente alla pubblica amministrazione durante il periodo delle Cinque Dinastie. Mantenne e ravalorò il regime della fusione (3) esclusivamente riservata allo Stato, che una legge del 940 aveva sostituito alla libera monetazione concessa precedentemente a quanti possedessero rame e vollero farne moneta. Imperocchè ab antico la valuta metallica ci-

(1) *Ceu Li*, XIV, 18. Uang creò la *tassa della tela*, che colpiva le baracche indipendentemente dalla mercanzia, e la *tassa sui contratti chirografari*.

(2) MAYERS, I, 898.

(3) The Chinese have never understood the art of *striking* money, but every little piece was cast in a moule made in fine sand, so that every person was able to cast as much money as the wanted ». VISSERING, *On Chinese Currency*, Leiden, 1877, p. 11.

nese era di rame e soltanto sotto Tai Tsu fu dato nome e qualità di valuta legale anche a' tondini di ferro che alcune ditte private delle province occidentali e di qualche distretto sericolo presero a fondere e spendere sull'ultimo scorcio del periodo summentovato delle Cinque Dinastie. Anzi l'imperatore Tai Tsu istituì tre zecche per la fabbricazione di monete di ferro. In tal modo fu sancito il sistema del doppio tipo: rame e ferro, e un frammento di Ma-tuan-lin pubblicato dal Vissering ci fa conoscere le norme della fabbricazione dell'una e dell'altra moneta. Nella fusione della moneta di rame s'adoperava ordinariamente una composizione di 88 once, e i mille pezzi che se ne ricavavano pesavano 80 once. Delle dieci parti di cui constava cotesta composizione sei parti erano di rame e tre di piombo e stagno. C'era inoltre un sovrappiù di tutte queste parti; cioè, spiega il Vissering, un'eccedenza frazionaria di ognuno dei tre metalli s'adoperava per fare la decima parte. Nella fabbricazione della moneta di ferro si impiegavano 240 once e i mille pezzi che se ne traevano pesavano 192 once. Questa era la regola generale (1). Il rapporto legale tra le due valute pareggiava un pezzo di rame a dieci di ferro, ma il rapporto commerciale oscillava da 1 a 3.5 ad 1 a 5. Si emettevano due specie di monete di rame, piccole e grandi, e due similmente di ferro, cambiandosi un pezzo grande con dieci piccoli e viceversa. La piccola valuta di rame però faceva aggio su quella di ferro, perchè aveva una costanza di valore che a questa mancava, e la moneta grossa di ferro poco s'adoperava perchè troppo pesante, sicchè presto se ne smise la fabbricazione. Se non che le norme tecniche della monetazione, anche rispetto alla valuta di rame, ch'era la più pregiata, erano fallaci. In un altro frammento di Ma-tuan-lin si legge: « In complesso, con tre piccoli pezzi di rame si poteva fondere un pezzo grosso, il cui valore (legale) era pari a quello di dieci pezzi piccoli. In conseguenza di ciò pullularono nella popolazione moltissimi falsi monetari e vi fu gran confusione nella circolazione monetaria. I prezzi dei generi salirono enormemente e governo e privati si trovarono in grande imbarazzo » (2). Furono suggeriti varii rimedi: sostenere con sanzioni penali il rapporto legale; coniare una moneta mista di rame e di ferro; fissare meglio il rapporto di valore tra la grossa e la piccola moneta di rame e quello tra la valuta di rame e la valuta

(1) Ivi, p. 135.

(2) Ivi, p. 139.

di ferro. Questi due ultimi provvedimenti furono proposti all'imperatore Gien Tsung da un Comitato appositamente eletto per studiare la questione monetaria e furono entrambi adottati, fissandosi nella ragione di uno a due il valore reciproco de' grossi e degli spiccioli di rame, e in quella parimenti di uno a due il valore degli spiccioli di rame in confronto degli spiccioli di ferro. Fu inoltre sospeso l'impianto di nuove zecche. Ma l'intento di mettere un po' d'ordine nella circolazione monetaria non fu raggiunto. Le forti variazioni nel valore del ferro rendevano questo metallo inetto all'ufficio di valorimetro in concorrenza col rame. Il Governo cercò di agire direttamente sul mercato monetario, comprando grosse partite di moneta di ferro, con forte perdita, per rialzarne il valore, e non riescì ad altro che a peggiorare la situazione, dando ansa agli speculatori e a' falsi monetari di vantaggiarsi del mal di tutti. Si cercò anche di frenare la forte esportazione della valuta cuprea oltre il confine dell'impero, ma indarno, chè i guadagni dell'incetta lusingavano più che non impaurissero le pene sanzionatrici del divieto. Aggiungasi che la fabbricazione procedeva nelle zecche locali senza norme concordate e sembra che in più siti la emissione privata fosse tornata in vigore.

Ora Uang Ngan Shi, volendo procedere con accorgimento nel riordinare la valuta circolante, spedì nelle provincie settentrionali di confine il vice presidente del dicastero delle finanze Su Ceh, con missione di fare un'inchiesta sulla situazione e riferirne i risultati. Su Ceh al suo ritorno presentò all'imperatore un rapporto che giova conoscere, per intendere bene le ragioni della riforma monetaria di Uang e perciò lo si riproduce qui integralmente.

« Il vostro servo ha osservato accuratamente che, sul confine settentrionale in ispecie, c'è mancanza di strumento degli scambi. In tutte le transazioni commerciali dei privati, del pari che del governo, è in uso esclusivamente la moneta di rame della nostra attuale dinastia. Malgrado la severità delle restrizioni e delle leggi che proibiscono l'esportazione del rame al di là della frontiera, il profitto che se ne trae esercita un così gran potere, che non c'è modo di fermare quell'uscita. Se consideriamo che l'ammontare della moneta fabbricata dalla nostra Dinastia è di un milione di filze all'anno e che si odono continue lagnanze sulla sua scarsezza, bisogna concludere che la deficienza deriva dalla esportazione e dall'uso che se ne fa tra' Barbari. Esaminiamo particolarmente lo stato delle tre province: di Ho-pek, Ho-tung e Shen-si. In ognuna di esse il

suolo produce ferro. Ebbene noi vediamo che attualmente nello Shen-si il numero delle diecine di migliaia di moneta di ferro, del valore di 2 (ad 1 in confronto della moneta di rame), è enorme e che esse circolano insieme con le monete di rame: ma la gente reputa vile e bassa la moneta di ferro, sicchè 15 tondini di ferro difficilmente sono pareggiati in valore a 10 di rame, mentre il governo spende alla pari le due valute. In conseguenza di ciò la legge circa l'emissione de' *biglietti del sale* (1), rimarrà, a lungo andare, lettera morta. Nella provincia di Ho-tung c'è valuta spicciola di ferro, ma il numero complessivo dei pezzi è piccolo assai: nella provincia di Ho-pek non s'è ancora fabbricata moneta. Ora il vostro servitore ed altri similmente sono stati informati che qualcuno, il cui parere fu richiesto, ha detto doversi coniare la moneta di ferro per queste tre provincie insieme, e cotesta moneta dover circolare ed essere adoperata soltanto ne' distretti delle provincie situate all'estrema frontiera. Doversi inoltre la valuta di rame circolante in quelle provincie interamente sostituire con valuta di ferro e spedire con battelli alle provincie interne adiacenti (alla capitale). Adottandosi questo parere, cesserebbe subito la misera condizione attuale, senza bisogno di impedire direttamente l'esportazione della moneta fuori dello Stato » (2).

L'Editto monetario di Uang Ngan Shi, traducendo in atto il parere indicato nel rapporto, costituì nelle più cospicue città zecche governative con esclusivo diritto di fonder moneta nella quantità richiesta; assegnò, secondo la proposta, alle regioni di confine la valuta di ferro, alle interne quella di rame, e tolse ogni vincolo all'esportazione del valsente.

Col medesimo Editto con cui dava norme alla valuta metallica, il ministro novatore provvide alla valuta fiduciaria.

Questa aveva già fatta da tempo la sua comparsa, puramente transitoria per altro, nella economia nazionale cinese (3). Sotto i Sung ebbe sviluppo regolare e conveniente assetto, nella duplice

(1) Valuta di credito analoga alle fedi di deposito emesse da' nostri magazzini generali. Autorizzavano il portatore a ricevere una certa quantità di prodotti delle terre o delle manifatture dello Stato (sale, allume, the, ferro, seta, ecc.), e circolavano perciò facilmente anche per la bontà del genere che dava il Governo a coloro che realizzavano i biglietti.

(2) Viss., I, p. 145 sg.

(3) Prima nel sec. II av. C. e poi ne' primi anni del IX d. E. V.

forma di carta mercantile e carta di Stato. La valuta fiduciaria governativa componevasi di que' *biglietti in derrate* già mentovati e detti *Hoei-tsze* e delle *cambiali di frontiera* o *kuan-tsze* specie di biglietti all'ordine in uso negli accampamenti su' confini occidentali dell'impero per pagare i fornitori, evitando il pericolo di esporre la cassa militare a cadere nelle mani de' nemici. La valuta fiduciaria mercantile era formata dalle cambiali o *Kiao-tse* che, prima ancora de' Sung, una società di sedici ricche famiglie dello Sse-ciuen aveva messo in circolazione in quella provincia, per evitare le molestie della pesante moneta di ferro. Ma ben presto lo Stato avocò a sè la facoltà di emettere questa valuta e impiantò una banca nella mentovata provincia per la emissione de' *kiao-tse*, i quali circolavano sul mercato come danaro. L'imperatore Tai-Tsu istituì poi una banca d'emissione de' *kiao-tse* nella capitale, pel comodo specialmente de' commercianti. Coloro che volessero depositarvi danaro metallico dovevano rivolgersi all'ufficio di emissione de' *kiao-tse*, richiedendo che nel medesimo giorno il danaro depositato fosse rimesso alla Tesoreria imperiale per ricevere in cambio i biglietti. I quali dovevano essere accettati in tutto l'impero senza indugio o difficoltà qualsiasi ne' pagamenti, sotto pena di confino. Notisi però che cotesti biglietti non erano convertibili a vista, ma a scadenza fissa di tre anni in tre anni, in un periodo di 65 anni (1011-1076). Un testo poi dell'*Enciclopedia cinese*, citato dal Vissering, informa che ogni *kiao-tse* aveva il valore d'una filza di monete metalliche, e che la conversione triennale, in ventitre scadenze, fu assicurata con un fondo di riserva detto *pun-tsien* ossia *moneta fondamentale*, di valore uguale ai tre settimi de' biglietti in circolazione (1). Cotesta valuta o « moneta di comodo » (*pian-tsien*) nel primo anno del regno di Cen Tsung I (998) ammontava a un milione e settecentomila filze, e nell'ultimo anno di quel principe (1023), mediante continue espansioni cotesta somma s'era più che raddoppiata. Ma nel decennio successivo (1023-32) fu ridotta a 1.256.340 filze, nè aumentata più dappoi. Nell'anno in cui Uang Ngan Shi salì al potere, si videro per la prima volta circolare *kiao-tse* falsi, e perciò nell'Editto monetario fu posta una clausola con cui si pareggiava quella contraffazione alla contraffazione de' suggelli dello Stato e la si puniva nello stesso modo.

16. Poco sappiamo d'un'ordinanza con cui Uang riformò il sistema

(1) Viss., p. 171.

di arruolamento dell'esercito. Il Mayers, alludendovi, dice che l'obbligo del servizio militare fu imposto all'intera nazione, costituita così in milizia civica provvista d'armi; qualcosa di analogo all'organizzazione de' *constables* d'Inghilterra (1). Nè si può dire se anche in cotesta riforma Uang Ngan Shi s'ispirò al *Ceu Li*, che assegnava al Gran Comandante de' cavalli (*Ta-sse-mu*) il compito di formare i contingenti in base alle terre e alla popolazione, levando sopra le terre superiori tre uomini per famiglia, sopra le terre medie cinque uomini ogni due famiglie e sulle inferiori due uomini per famiglia (2). E questo ordinamento de' *Ceu* aveva sostituito, dicesi, un altro, in cui la leva regolavasi sulla tassa prediale (3). Ora bisognerebbe conoscere quali mutamenti si fossero via via introdotti nella reclutazione, nelle epoche successive, per valutare convenientemente il sistema adottato dal ministro riformatore. Ad ogni modo si può ammettere che il concetto cardinale dell'Editto Militare di Uang avesse molta somiglianza con quello della « nazione armata » che stava tanto a cuore al generale Garibaldi.

Maggiori informazioni si hanno intorno a quel che fece Uang per rinnovare il regime della pubblica istruzione, proponendosi il doppio scopo di metter fine alle paralogiche esercitazioni sui *King*, nelle quali la maggior parte de' Letterati esercitava l'ingegno e dare agli studii un avviamento indirizzato piuttosto a pratiche applicazioni utili che alla pura speculazione. « Voleva, scrive il Biot, che (negli esami) i candidati non si limitassero a copiare i *King*, ma ne spiegassero il senso per mostrarsi capaci d'applicarne i principii nei casi pratici. Esigeva che questo senso fosse spiegato in modo uniforme per tagliar corto alle discussioni che sorgevano tra i Letterati » (4).

Dicemmo come Uang, scostandosi nella interpretazione de' *King* dall'ermeneutica della scuola confuciana, li comentasse in nuova maniera. Ora per l'appunto su questi suoi commenti imperniò la riforma della pubblica istruzione. In una commissione d'alti funzionarii nominata per studiare le modificazioni che convenisse introdurre negli

(1) MAYERS, p. 244: « a system of universal militia enrolment, by which the whole population was rendered liable to service as an armed constabulary ».

(2) *Ceu Li* cit., XXIX, 13.

(3) Ivi, in n. 2.

(4) BIOT, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine*, Paris, 1847, p. 348.

esami pel conferimento dei pubblici uffici, si manifestarono diversi pareri. Vi fu chi propose di sopprimere le composizioni in poesia libera o prosa rimata e in poesia regolare. Altri raccomandò che si badasse meno alla coltura letteraria dei candidati che alla loro indole morale, e si togliessero certe formalità. Altri difese il sistema vigente e sostenne che non si dovesse toccarlo. L'imperatore esitava. Allora Uang Ngan Shi prese a dire, esservi grande incertezza e dubbii ne' comenti de' *King* in uso tra' Letterati, doversi perciò mutare il sistema degli esami, perchè la politica dello Stato seguisse un'unica via ed unica virtù (1). Occorrere in tempi fiacchi come quelli la ricerca diligente e la spiegazione de' principii del governo regolare, e invece gli aspiranti a' gradi letterarii raggiungere l'intento con qualche componimento poetico, e con cotesta sola prova diventare organi del governo, senza saper nulla degli editti e delle leggi del tempo in cui vivono. Volgere oramai a seria decadenza il sistema degli esami, e il numero degli uomini abili non essere così cospicuo com'era in antico.

Le dichiarazioni del ministro ottennero pieno effetto. La Commissione decise di sopprimere i concorsi della serie de' graduati letterarii detti *Ming-king* e di parecchie altre, i cui candidati dovevano, per unica e sola prova, copiare in bella scrittura alcuni brani dei Libri Canonici. Tre decimi de' numeri di cui componevansi le liste di queste serie furono aggiunti alla serie dei così detti *Tsin-sse*, conservando il solo concorso di questa serie ed escludendo dalla prova scritta i componimenti poetici (2). Ciascun candidato doveva

(1) Questa espressione, nota il Biot, op. cit., p. 346, ricorda il titolo della celebre opera di Lao Tseu il *Tao-te-king*.

(2) Le diverse serie dei graduati letterarii erano costituite secondo i titoli riportati ne' concorsi di vario grado nelle scuole distrettuali e negli istituti superiori. Il titolo *Ming-king* dato originariamente a quanti, mostrandosi addottrinati ne' *King*, erano ammessi nella carriera superiore amministrativa, divenne poi quello d'una serie suddivisa in più sezioni secondo il numero de' *King* ne' quali l'individuo s'era addottorato. La serie de' *Tsin-sse* trasse la sua denominazione dal titolo di « graduati promossi » che si assegnava a coloro che superavano felicemente gli esami nelle scuole della capitale dell'impero. Trovasi menzionata nel *Li-ki* (Lib. III, sez. IV), in un capitolo ov'è descritto l'ordinamento dell'istruzione pubblica sotto i Ceu, ma che sembra redatto non prima del II secolo av. C. Ivi sono indicate cinque serie di graduati: i *Sieu-sse* graduati fiorenti, i *Siuen-sse* graduati scelti, i *Tsun-sse* graduati eccellenti, i *Tsao-sse* graduati perfezionati e i *Tsin-sse*. Sotto la Dinastia Sui (581-618 d. C.) il titolo di *Tsin-sse* fu conferito a' candidati ammessi ai con-

lavorare sopra uno de' cinque *King* e studiare in pari tempo il *Lun Yu* di Confucio e i *Dialoghi* di Mencio. All'esame poi, doveva spiegare dieci pagine d'un *King* e una del *Lun Yu* e svolgere in iscritto un tema politico. La spiegazione dei *King* doveva farsi su una edizione recante i comentarii di Uang Ngan Shi pubblicata dallo Stato e dichiarata testo ufficiale per i concorsi. Un Editto imperiale accolse e sanzionò il placito della Commissione.

17. Queste riforme, promulgate nel primo biennio della nuova amministrazione, procurarono a Uang e al Sovrano le simpatie dei giovani, ma il partito conservatore che, come s'è visto, contava uomini eminenti ed assai autorevoli nelle alte sfere politiche, fu tutto contro il ministro che ardiva sconvolgere l'assetto tradizionale de' possessi prediali, de' mercati, del regime monetario, della milizia, della pubblica istruzione e osava contrapporre alla veneranda ermeneutica della scolastica ufficiale una nuova interpretazione de' Libri Sacri, per adattarli a' proprii intenti di riforma dei costumi e riordinamento sociale. Agli occhi di costoro, come argutamente si esprime il Vissering, Uang Ngan Shi doveva sembrare un essere mostruoso (1). L'esempio dato da Lieu Hoei trovò infatti molti imitatori e tra' più poderosi ed eminenti funzionari.

Fan-sciun-gin censore dell'impero, reduce da un giro nello Shen-si, interrogato dall'imperatore cosa pensasse degli Editti di riforma, rispose netto mirare Uang Ngan Shi con que' mutamenti al proprio interesse, nè il cuore del popolo esserne contento. Leggersi nello *Shu King* non sempre udirsi al di fuori il suono de' mormorii e dei lamenti, ma essere allora più temibili e convenir tenersi sull'avviso. E poco dopo il colloquio inviò a Corte un memoriale, in cui sviluppava la tesi, che essendo gli ordinamenti dello Stato fondati su

corsi amministrativi e politici nella capitale e le dinastie successive serbarono questo costume. I graduati *Ming-king* per l'indole de' loro studi erano piuttosto conservatori delle antiche usanze e restii alle innovazioni, mentre i graduati *Tsin-sse* preferivano le opere moderne e favorivano o volentieri consentivano le novità. Così si spiega la soppressione della serie de *Ming-king* e la fusione parziale di questa e delle altre serie nell'unica serie de' *Tsin-sse* decretata dall'Editto di riforma di Uang Ngan Shi, il quale voleva mettere ne' pubblici uffici persone favorevoli ai mutamenti, o, per così dire, progressiste. V. BIOT, *Essai* cit., pp. 60 sg., 254, 274, 312 ecc.

(1) Viss., op. cit., p. 150: « And indeed a man who abolished the time-honoured institutions of his country, introduced all sorts of novelties and taught his countrymen new-fangled ideas, such a man was a monster in the eyes of true-born Chinese ».

quanto avevano fatto gl'illustri Yao, Shun, Ceng Tang, Uen Uang, U-uang e Ceu-kung, non bisognava allontanarsi dai loro principii senza rischiare di mandar tutto in rovina. Avuto risposta che il monarca trovava invece buone le idee di Uang Ngan Shi, l'ex-ministro replicò con un altro memoriale, sostenendo che Uang sotto il pretesto specioso di essere utile a' popoli e arricchire lo Stato, adoperava mezzi che tendevano a ruinar questo e indisporre quelli contro il principe; che gli uomini savii, costretti a subire coteste novità, le disapprovavano, e che unico riparo al male già fatto e a' maggiori pericoli era il licenziamento del ministro novatore. Alla seconda rimostranza l'imperatore non diede risposta alcuna. Fan-sciun-gin allora presentò le proprie dimissioni dall'ufficio di Censore che furono accolte, conferendogli poi la presidenza del Collegio imperiale (*Kue-tse-kien*), ove rimase brevissimo tempo, perchè avendo fatto pervenire una copia del suo memoriale al Consiglio dei ministri, Uang Ngan Shi chiese al Sovrano che il suo avversario fosse mandato via dalla capitale e ottenne un rescritto con cui Fan era destinato a reggere il distretto di Ho-ciung nella provincia di Shan-si (1). L'eminente diplomatico Fu Pi, quel medesimo che vedemmo con Sse-ma Kuang ribattere e condannare le idee di Uang Ngan Shi sul niun collegamento tra i fenomeni meteorologici e le cose umane, e che dopo l'assunzione di Uang al potere tenevasi riservatissimo, chiese più volte il governo di qualche città, sentendosi oramai a disagio in Corte. Ottenne finalmente l'intento con la nomina di prefetto a Po-ceu e si recò a prendere congedo dal monarca che lo pregò di designare il proprio successore e poi gli chiese cosa pensasse di Uang Ngan Shi. Il fine diplomatico fece la designazione, ma non rispose all'ultima richiesta e s'accomiatò. Ebbe a successore nella carica ministeriale che occupava, non Uen-yen-po da lui proposto, ma Cin-sceng-ci partigiano e amico di Uang Ngan Shi. L'imperatore volle su cotesta scelta l'avviso di Sse-ma Kuang, che in que' giorni gli andò a presentare una raccolta di *Ricerche intorno agli imperatori delle varie dinastie* assai gradita da Cen (2). De Mailla riferisce il dialogo tra il monarca e l'illustre storico. Alla domanda

(1) Anche lì Fan rimase poco; fu trasferito nella medesima qualità ad Ho-cen presso Nan-king.

(2) Il quale ne mutò il titolo in quello di *Magazzino della Scienza di Governo* e vi pose di suo una prefazione.

fattagli costui rispose: « Dicono che la gente del paese di Min sia furba e senza rettitudine, e che quelli del paese di Ciù siano deboli e superficiali. I vostri due ministri (Uang e Cin) sono entrambi del paese di Min e i vostri due consiglieri di Stato entrambi del paese di Ciù. Bentosto i primi dicasteri dello Stato saranno pieni de' loro amici e conterranei; ora negli intenti di riforma che ha la M. V. qual pro trarre da costoro?

« — Eppure Cin-scing-ci è uomo di talento e se ne intende dell'arte di governare i popoli.

« — Non ne disconvegno, ma temo che in così alto posto non saprà resistere alle seduzioni del potere e dello sfarzo ond'è rivestito. Non basta essere abile; l'abilità senza zelo e senza rettitudine non serve ad altro che a peggiorare il male. Un sovrano non è mai abbastanza vigile: egli deve soprattutto badare a conoscere bene gli uomini che vuol mettere ne' pubblici uffici.

« — E Uang Ngan Shi?

« — Passa per uomo assai cattivo e furbo e sempre inclinato a mal fare; in quanto a me, credo che non s'intenda affatto di pubbliche faccende e che ci metta dentro un'ostinazione pregiudizievole agli intendimenti della Maestà Vostra ».

Il colloquio, pare, rimase lì, e non ebbe effetto di sorta. Erano però nuove e punto promettenti avvisaglie di Sse-ma contro Uang. Al quale crebbero i contrasti per la venuta a Corte del dottissimo Ciang Tsai allora governatore della città di Yun-yen, fatto chiamare da Cen onde coadiuvarlo a ripristinare la felicità de' tempi di Yao e di Shun, dacchè Ciang godesse fama d'uomo tenerissimo de' prischi costumi e ordinamenti e caldo verezatore della memoria di que' due antichissimi temosfori della Cina. Fu abile tranello teso a Uang da' suoi nemici? È molto probabile. Al ministro che coi magici nomi di Yao e Shun aveva indotto l'imperatore a sancire le riforme tanto in uggia a' Confuciani, si poneva accanto un uomo che spingeva sino al fanatismo la venerazione per i monarchi proposti dal ministro novatore al Sovrano, come esemplari dell'ottimo principe; un uomo che credeva sul serio si dovesse governare la Cina dell'XI secolo dell'era volgare come lo *Shu King* raccontava che l'avessero retta trentatre secoli prima Yao e Shun.

In che strana posizione andava a trovarsi Uang Ngan Shi! Ecco che il mezzo da lui adoperato per riuscire a trarre a sè il monarca e giungere all'altissimo grado, s'adoperava ora contro lui, e l'evocazione delle mitiche figure de' patriarchi del popolo nerochiamato,

fatta abilmente da lui per assicurare il trionfo delle proprie idee, rischiava di tornare a suo danno e ruina. Imperocchè Ciang Tsai, rigidissimo Catone cinese, avrebbe combattuto le idee novatrici di Uang, trovandole disformi dai venerandi costumi e ordinamenti de' primi parenti delle Cento Famiglie, e così il prestigio del riformatore che nel nome di Yao e Shun rinvivava istituzioni e leggi del *Ceu Li*, sarebbe sfumato innanzi agli occhi dell'imperatore, in confronto di quello del vero restauratore degli ordinamenti descritti nello *Shu King*. O, com'era più probabile, si sarebbero i due sfatati l'uno dopo l'altro: il riformatore, perchè sarebbe apparso, com'era, innovatore audace, e l'antiquario che, alle prese con la realtà, avrebbe mostrato la propria insufficienza a ricondurre il tenor di vita presente al tipo di organizzazione civile raffigurato nel Libro delle Storie. E frutto della umiliazione del novatore e dell'insuccesso dell'archeologo sarebbe stato il mantenimento dello *statu quo* e la glorificazione della scolastica politica e letteraria.

Se la supposizione che facciamo è giusta, se davvero la chiamata di Ciang fu sobillata a Cen Tsung II per accoccarla a Uang, il tiro non poteva essere meglio immaginato nell'interesse de' conservatori moderati, che resistevano alle novità del furbo uomo di Min. Tanto più che Uang credeva di guadagnare in Ciang un potente e autorevolissimo alleato (1). Ma la cosa non andò com'essi forse avevano augurato. Ciang Tsai dunque venne a Kai-fong, si presentò al monarca e accettò d'entrare nel ministero, dichiarando Uang ignaro dell'arte di governare i popoli (2). Poi propose subito che tutte le faccende si trattassero e regolassero come a' tempi di Yao e Shun. Da ciò dispute continue con gli altri ministri e impacci al disbrigo di ogni faccenda. In qualsiasi caso Ciang tirava fuori come s'era condotto Yao, come aveva deciso Shun, il parere adottato da Ceng-tang il Perfetto, il consiglio seguito da Uen-uang il Capo Occidentale (3) e pretendeva che si facesse così. Non c'era modo d'intendersi.

(1) « Ouang-ngan-chè avait conçu de l'estime pour lui, parce qu'il croyoit qu'il approuvoit ses vues ». DE MAILLA, T. VIII, p. 273.

(2) In un colloquio con Uang intorno ai nuovi editti Ciang disse: chi vuol insegnare agli incisori l'incisione e non ne sa nulla deve aspettarsi di non essere ascoltato ». DE MAILLA, *ivi*.

(3) Ceng Tang fu il primo imp. della Din. Shang e regnò dal 1766 fino al 1753 av. C.; Uen-uang è il titolo postumo conferito a Ciang Si Peh duca di Ceu che visse dal 1231 al 1135 av. C. V. per quest'ultimo MAYERS, I, nn. 856 e 570.

Laonde i suoi colleghi supplicarono l'imperatore di dare all'antiquato uomo ufficio più in accordo con le sue idee e inclinazioni. E Ciang fu nominato professore di S. M. ne' *King* e nella storia e Ispettore generale delle biblioteche imperiali, con l'incarico di far spogli e compendii ad uso degli studiosi. Così Catone si trasformò in Magliabechi. Ma nel bibliotecario covava pur sempre l'antico ministro e ne avremo la prova più innanzi.

Un altro colpo abbastanza forte, ma non impreveduto, all'opera di riforma venne dato da quel generale Han Ki del quale narrammo lo screzio con Uang e il ritiro dalla Corte. Scrisse costui dallo Shan-si, ove trovavasi in qualità di governatore, un memoriale al Sovrano, dichiarando che i nuovi editti e specialmente i prestiti frumentarii, avevano messo sossopra la provincia. Cen Tsung fu scosso dalle rimostranze dell'autorevole uomo e si mostrò inchinevole a revocare la legge su que' prestiti. Uang Ngan Shi negò i fatti narrati da Han Ki e cercò di persuadere l'imperatore che l'idea concretata nell'editto non apparteneva a sè ma a Tan, il grande e venerato Duca di Ceu, primo istitutore delle anticipazioni agrarie (1). Non riesci per altro a convincere Cen, che si dichiarò deciso a cassare l'editto e fece stendere infatti il decreto d'annullamento. Uang s'allontanò immediatamente dal palazzo imperiale, e dopo qualche giorno offrì le dimissioni. Fortunatamente per lui e per l'opera sua, non furono accettate, anzi lo si richiamò a Corte e gli fu consentito di confutare lo scritto di Han Ki. La risposta redatta da Tsen Pu fu scolpita su una lapide ed esposta agli occhi del pubblico di Kai-fong. Han Ki replicò, ma questa volta le sue diatribe rimasero senza effetto; anzi un decreto lo trasferì al governo dell'Ho Pe, al quale egli preferì quello della città di Tai-ming-fu.

Nè meglio di Han Ki riesci Ceng Hao, il grande moralista che la opinione de' contemporanei dichiarava inferiore soltanto a Mencio, ed era lustro e vanto del Comitato de' Censori. In parecchi privati colloqui col principe egli s'era dichiarato contrario alle riforme, evitando però ogni dimostrazione ufficiale contro il primo ministro. Ma quando vide un dopo l'altro fallire i tentativi degli autorevoli personaggi che da Liu ad Han Ki avevano combattuto Uang, non

(1) Era costui figlio di Ciang Si Pe e fratello minore di Uu Uang primo sovrano della dinastia Ceu. È il famoso Ceu Kung che i libri classici pareggiano a Yao e a Shun come sapientissimo ordinatore dello Stato. V. MAYERS, I, 67.

si tenne più e presentò al trono un memoriale il cui tenore doveva essere vivace assai, a giudicarne dalla chiusa che era questa: « Noi, o sire, che siamo convinti considerare la M. V. i propri sudditi come figli e amarli come tali; che leggiamo nel fondo del vostro cuore i voti per la loro felicità: noi che vi sappiamo persuaso farsi in pro di essi ciò che realmente si fa a loro danno, non pensiamo certo a far cadere sulla M. V. l'odio pe' mali onde gemiamo. Ma, sire, il giudizio de' posteri sarà conforme al nostro? Noi diciamo e pensiamo che autore di tutto il male è il vostro ministro, che egli solo è colpevole, abusando come fa della grazia di cui l'onora la M. V. Anzi noi tentiamo di giustificare in qualche modo anche lui, dicendo che le sue intenzioni erano originariamente buone; che ha veduto sotto una luce falsa ciò che noi scorgiamo al vero punto di vista; che si è ingannato e smarrito senza volerlo e che se si ostina a non indietreggiare, se resiste contro tutte le nostre rimostranze, è meno per testardaggine che per rispetto umano. Ma la posterità, più ardimentosa e forse meno equa di noi su cotesto punto, dirà che il vostro ministro era un uomo pieno di ambizione e d'orgoglio, che nell'intento di farsi un nome e di innalzarsi sopra tutti gli altri, si mise ad abrogare ciò che era stato con tanta saviezza stabilito dagli avi nostri, per sostituirvi novità di sua invenzione, novità che tendono a rovesciare l'impero, a mutare totalmente i costumi della nazione. E aggiungerà che voi lo lasciate fare, che agiste d'intesa con lui, che lo sosteneste con tutta la vostra autorità, malgrado le reiterate rimostranze de' vostri sudditi più fedeli. Il nome del vostro ministro si confonderà nella folla di quelli della sua specie, ma il nome di V. M. sarà soventi citato per far detestare un regno, la cui memoria voi avreste potuto rendere preziosa, accordando qualche attenzione a ciò che coloro i quali cercavano la vera gloria del sovrano, s'eran presi la libertà di esporre alla M. V. »

Ad un giovane autocrata di ventitre anni, quanti allora (1070) ne contava Cen Tsung II, il fiero linguaggio doveva sembrare acerbo, e non è a maravigliare perciò se l'effetto che ne seguì fu quello di fortificare la posizione del ministro, contro il quale tante ire si appuntavano, ma resisteva tetragono ai colpi che incessantemente lo bersagliavano. Ceng Hao, come avevano fatti gli altri accusatori di Uang presso la Corona, s'allontanò dalla Corte, con l'incarico di andare a reggere Cin-ning in qualità di sotto governatore. Ma vi stette poco e poi si ridusse a vita privata in un piccolo villaggio presso

Lo-yang, attendendo a' prediletti studii di filosofia naturale e civile. Uang Ngan Shi, forte della piena fiducia sovrana, sfidava impavido le ire de' nemici e rassicurava all'occorrenza il principe. Quando talvolta Cen Tsung pareva scosso dalle rimostranze, e accennava ad abrogare qualcuno degli Editti di riforma, Uang lo rattenneva. — « Perchè, diceva, procedere così in fretta? Aspettate che l'esperienza vi ammaestri intorno a quanto vi sia di buono o di cattivo in ciò che abbiamo compiuto al maggior decoro del vostro regno e in pro dei vostri sudditi. Di qualunque cosa s'intraprenda i principii sono ardui; solo dopo superate le prime difficoltà si può trarre un qualche utile da' proprii lavori. Fermezza, e tutto andrà bene. I vostri ministri, i vostri magnati, tutti i vostri alti dignitarii sono contro me: non mi sorprende. Durano fatica a trarsi fuori dalle vie consuete ed assuefarsi agli usi nuovi. Vi si accostumeranno poco a poco e a misura che vi si accostumeranno si dissiperà di per sè stessa l'avversione che hanno naturalmente per tutto ciò che considerano come nuovo e finiranno per lodare ciò che oggi biasimano tanto » (1).

18. Meritano particolare considerazione e per la qualità degli individui e per le vicende della lotta, le ostilità mosse a Uang da due personaggi, uno de' quali, Sse-ma Kuang, se n'era rimasto silenzioso e in disparte, mentre gli altri del suo partito attaccavano nel modo che s'è visto il ministro riformatore, e l'altro, Su-sce, « l'uomo il più eloquente dell'impero », non era stato ammesso, come voleva l'imperatore, nel collegio degli storiografi, per l'opposizione di Uang, ed entrato nell'Han Lin, si atteggiò a campione de' Letterati e rivolse specialmente i suoi attacchi contro i nuovi comentari de' *King* e i mutamenti introdotti negli esami.

Sse-ma Kuang, compiuti i lunghi lavori storici già mentovati, fu chiamato a presiedere l'Accademia imperiale (*Han Lin*) e qualunque notoriamente non favorevole ai divisamenti di Uang, pure non aveva partecipato direttamente alla campagna contro l'onnipotente consigliere della Corona, confidando forse che l'auge di costui non sarebbe durato molto. Ma quando vide allontanati dalla Corte l'un dopo l'altro i suoi più cordiali amici e sostituiti ad essi uomini devoti a Uang Ngan Shi, ruppe ogni riserbatezza e attaccò in particolare i prestiti agrarii.

Si è detto come Cen Tsung II accogliesse con gran favore il *Ma-*

(1) *Mém. cit.*, T. X, p. 40.

gazzino di Sse-ma e vi ponesse una sua prefazione. L'atto è indizio del gran favore e della grande autorità che godeva l'insigne uomo presso il monarca, il quale nella chiusa della prefazione aveva scritto: « I principi che vorranno istruirsi nell'arte di ben governare devono leggere attentamente quest'opera. Vi troveranno esposto con tanta perspicuità ciò che devono fare e ciò che devono evitare, da potersi risparmiare la pena di ricorrere altrove ». E per dare l'esempio aveva voluto che l'autore gli segnasse i punti di maggiore importanza precettiva, onde rileggerli frequentemente (1). Quando il principe gli aveva affidata la presidenza dell'*Han Lin*, Sse-ma s'era schermato adducendo la profonda disformità delle proprie vedute da quelle di Uang Ngan Shi, i cui amici spesseggiavano nell'Accademia imperiale, e la propria poca perizia nel far versi. Ma Cen Tsung gli aveva risposto che si adoperasse a raddrizzare le vedute de' seguaci di Uang e in quanto al far versi, si tenesse pure alla prosa lasciando ad altri la cura della poesia.

Aveva dovuto dunque sobbarcarsi all'alto ufficio e ne adempiva i doveri col massimo zelo, tenendo anche una serie di conferenze sulla storia, ad una delle quali intervenne il Sovrano accompagnato da picciolo seguito.

L'oratore sermoneggiò sulla causa precipua della decadenza degli Han anteriori, e dopo aver brevemente ricordata la floridezza dell'impero sotto i primi monarchi di quella Dinastia, passò d'un tratto a dire dei torbidi scoppiati regnando Uu-ti, e s'espresses con molta vigoria di linguaggio. « A quel principe, diceva, toccò la sventura d'aver ministri vaghi di novità. Accordò ad essi la propria fiducia, e senza riflettere che le leggi poste da' suoi gloriosi antenati non erano altro se non leggi e consuetudini vigenti sotto il grande Yu, sotto Ceng-tang, sotto Uen-uang e gli altri sommi imperatori della virtuosa antichità; senza pensare alle infinite cure e al lavoro immenso ch'era costata a' più esperti e valenti la ricerca di quelle leggi e di quelle consuetudini, nel caos dei documenti sparsi e frammentarii che erano a loro recati da ogni parte, la compilazione, promulgazione ed applicazione di esse, Uu-ti, dico, istigato da' suoi ministri volle introdurvi alcune mutazioni, ed ecco che l'impero trovossi d'un tratto inondato da malcontenti, i quali non tardarono a suscitarmi grandissime turbolenze. Derivò da cotesta perturbazione un mutamento ne' costumi con deplorevolissimi effetti. Dopo Uu-ti

(1) *Mém. cit.*, T. X, p. 41.

vennero i savii imperatori Ciao-ti e Siuan-ti, che tentarono di ripristinare il buon ordine facendo rivivere le antiche leggi. Sotto i loro gloriosi regni i Letterati e i Guerrieri ammantarono di doppia luce l'impero, ma oimè quegli splendidi giorni furono brevi! Il successore di Siuen-ti, con le migliori intenzioni, sconvolse lo Stato e avviò la dinastia sul pendio della rovina. Non è necessario far notare a questo punto che io parlo di Yuan-ti (1). Quel principe possedeva doti bellissime: era valente nelle lettere, amava il popolo e avrebbe voluto renderlo felice. Ma non adoperò i mezzi adatti allo scopo. Invece di mantenere in pieno vigore le consuetudini ristabilite con tanta fatica da suo padre Siuan-ti, ne introdusse altre nuove. Datosi in piena balia d'uomini indegni della sua fiducia, seguì ciecamente le loro idee nè altri consigli accolse che i loro. I Savii non trascurarono di alzar la voce contro le novità che via via si attuavano, ma non furono ascoltati. Vedendosi così negletti ed anche sprezzati, essi abbandonarono alla sua mala sorte un principe che non voleva più saperne de' loro ammaestramenti e de' loro servigi. La Corte in preda agli intrighi, alle cabale e alle fazioni, divenne ben presto teatro di orribili scene, e la casa degli Han corse verso il baratro che doveva inghiottirla ».

L'allusione era evidentissima e fu compresa da tutti. L'imperatore manifestò nell'aspetto la fortissima impressione risentita, e per se-darla, uno del seguito, di nome Liu-hoei-king, creatura di Uang Ngan Shi, prese a ribattere il discorso del presidente accademico, regolandosi con fine abilità, cioè dichiarando apertamente lo scopo vero della lezione dianzi udita, e biasimando il lettore. Ingannarsi costui additando in certe lievi mutazioni introdotte da' due menzionati sovrani nelle costumanze consuetudinarie la prima causa della rovina degli Han. Aver egli parlato così per censurare indirettamente quel che oggi si opera dal monarca pel bene de' popoli. Conoscer troppo bene Sse-ma l'antica storia, per ignorare che i re antichi mutavano ogni anno qualcosa negli usi invalsi, dandone avviso con tabelle affisse alle porte della reggia. Mutarono le pene, le ricompense e i modi di punire o premiare secondo i tempi e le circostanze. Perchè non s'avrebbe a poter fare adesso ciò che si faceva allora?

Sse-ma Kuang, invitato dall'imperatore, replicò :

(1) Uu Ti e gli altri tre quassù menzionati regnarono successivamente dal 140 al 32 av. C.

« Liu-hoei-king ha dimostrato che non intende o non vuole intendere la nostra storia antica: egli fa una gran confusione. Ma per tenermi a' due punti principali sui quali ha preteso illuderci, gli dirò che quelli che a lui piace di chiamare mutamenti erano al contrario la confermazione di ciò che era già stabilito; erano ordini di non mutare. Tutti sanno che la pubblicazione usa a farsi ogni anno alle porte della reggia, non era altro che la divulgazione delle antiche leggi, delle quali si rinnovava la memoria e si raccomandava l'osservanza. Prego V. M. d'interrogare un dopo l'altro i magnati qui presenti. Essi affermeranno che quanto ho detto è precisamente ciò che hanno appreso da' loro maestri o essi medesimi hanno letto ne' nostri libri. In quanto a' supplizi, alle pene, ai castighi e alle ricompense, che Liu-hoei-king dice non essere sempre stati i medesimi, ma aver variato secondo i tempi e le circostanze, io me ne rimetto alla sua buona fede. Può egli assicurare, senza contraddire a tutte le storie nostre, che, eccetto ne' tempi nebulosi, quando l'impero, agitato dalle fazioni di coloro che volevano invadere il campo della suprema potestà, sarebbe divenuto preda del più forte, se i personaggi che ne tenevano le redini non avessero introdotto nuovi supplizii, nuove pene, nuovi castighi per contenere i perturbatori; può, dico, assicurare che si siano fatte innovazioni in proposito? Applicare i rimedii secondo i mali non è mutare le regole della medicina. Ci sono malattie la cui guarigione non si può ottenere se non adoperando rimedii violenti; i farmachi comuni son buoni per le malattie ordinarie. Un medico savio non ha in ciò bisogno di speciale istruzione; applica, secondo richiedono i casi, gli uni o gli altri nel modo che stima conveniente. Così agirono i fondatori delle nuove dinastie. Adoperavano dapprima la dolcezza verso i sudditi che volevano avvezzare al giogo; ma quando cotesti sudditi si mostravano ribelli o indocili, si vedevano costretti a trattarli con rigore e aggravavano i castighi; facevano quasi un nuovo codice penale per contenere tutti nella cerchia del dovere. Il contrario di ciò che si praticava per le pene doveva necessariamente praticarsi per le ricompense. Ma perchè stancare la M. V. ricordando cose che ha letto cento e cento volte e niuno ignora? Concediamo pure a Liu-hoei-king che i re antichi fossero talvolta costretti a introdurre lievi mutamenti nelle leggi e ne' costumi vigenti. Ciò prova che essi allora si trovavano in tempi critici, ed erano già sul pendio della rovina » (1).

(1) *Mém.*, T. X, p. 45 sg.

Seguì a questa replica un breve scambio di ulteriori dichiarazioni tra' contendenti. Ma le parole di Sse-ma non raggiunsero lo scopo. Oramai l'autocrata era profondamente convinto della superiorità di Uang Ngan Shi sugli avversarii e aveva preso il partito di lasciarli dire, mentre egli lasciava al suo diletto ministro piena facoltà di fare.

Inutilmente Sse-ma Kuang, preso l'abbrivo, continuò la lotta, presentando successivi memoriali contro le riforme e battendo sul solito chiodo dell'ossequio al *mos maiorum*. L'imperatore non vedeva per altri occhi che per quelli di Uang, nè per altre orecchie udiva. Sse-ma fu esonerato dalla carica di presidente dell'Han Lin e nominato Capo de' Censori succedendo a Uang-tao, rimossone perchè ostile a Uang Ngan Shi. Nell'udienza in cui gli fu comunicato il conferimento del nuovo ufficio l'antagonista del primo ministro dichiarò che non avrebbe punto modificata la propria attitudine. « Io m'aspetto, disse al sovrano, di subire ben presto la sorte toccata a Uang-tao, perchè mi sento disposto a commettere la stessa colpa che lo fece cadere in disgrazia ».

E mantenne la parola. Parecchie rimostranze egli presentò al trono e tutte ispirate da un solo pensiero: demolire Uang. Notevole assai fu quella in cui criticò in particolare i prestiti agrari; e conteneva fra le altre le seguenti considerazioni: « Si anticipano al popolo le sementi. Al cominciare della primavera o sulla fine del verno si consegna gratuitamente ai coltivatori la quantità che si crede necessaria. Verso la fine d'autunno, o immediatamente dopo il raccolto si riprende la medesima quantità senza alcun aumento. Quale maggior vantaggio per il popolo? In tal modo tutte le terre saranno coltivate e regnerà l'abbondanza in tutte le provincie dell'impero. Nulla v'ha di più seducente e di più bello in teoria, ma nel fatto nulla c'è di più pregiudizievole allo Stato. Si presta al popolo la semente che esso deve affidare alla terra e il popolo la riceve con avidità, ne convengo; quantunque su ciò stesso si possano elevare parecchi dubbi: ma il popolo ne fa sempre l'uso pel quale il prestito gli vien concesso? Crederlo significa avere poca esperienza, e giudicare tanto favorevolmente della comune degli uomini significa conoscerli ben poco. Ciò che soprattutto li muove è l'interesse del momento: per la maggior parte essi non s'occupano d'altro che dei bisogni momentanei; pochissimi si preoccupano dell'avvenire. Si dà loro in prestito del grano ed essi cominciano dal consumarne una parte; lo vendono o lo permutano con altre cose usuali di cui

credono doversi innanzi tutto provvedere. Si dà loro in prestito il grano e la loro industria cessa; diventano oziosi. Tuttavia supponiamo che ciò non accada; i coltivatori hanno seminato il grano dello Stato e hanno fatto tutti gli altri lavori di uso nelle campagne: viene il tempo del raccolto, bisogna che restituiscano quanto ebbero in prestito. Le messi che la cupidigia fa da essi considerare come frutto delle loro pene e dei loro sudori e che essi s'erano abituati a reputare tali per l'appunto, vedendole germogliare, crescere e maturare, bisogna dividerle, restituirle in parte e talvolta per intero, quando l'annata è cattiva. Quante ragioni non si troveranno per non fare ciò? Come rassegnarvisi? Quanti bisogni reali o immaginari verranno a contrastare cotesta restituzione! I comitati, si dice, i comitati stabiliti unicamente per attendere a questo compito del governo manderanno ispettori sopra luogo e costoro adopereranno i loro satelliti per esigere con la forza quanto è legittimamente dovuto. È vero; ma sotto pretesto di esigere soltanto ciò che è legittimamente dovuto, quante violenze, quanti furti, quante rapine si commetteranno! Nè fo parola delle spese enormi che deve trascinare dietro sè una tale istituzione, dacchè a spese di chi saranno mantenuti tanti uomini che la compongono e costituiscono? A spese dello Stato, del popolo o de' coltivatori? In qualunque modo ciò si operi, io domando: che vantaggi ne consegue lo Stato?

« Eppure è da gran tempo, si dice, che l'uso d'anticipare o prestar grano vige nella provincia di Shen-si e non si son visti accadere inconvenienti. Sembra, al contrario, che il popolo ci trovi il proprio tornaconto, perchè sinora non ha fatto udire lagnanze, non ha chiesto ancora che il sistema sia abrogato. Io mi contento di rispondere una sola cosa: sono nato nello Shen-si; v'ho passato i primi anni della mia vita e vi ho visto dappresso le miserie del popolo. Ebbene ardisco assicurare che di dieci parti de' mali che soffre esso ne attribuisce almeno sei ad una consuetudine contro la quale mormora continuamente. Si facciano inchieste, si assumano informazioni sincere se si vuol conoscere il vero stato delle cose ».

Il Capo de' Censori non fu più ascoltato del presidente dell'Han Lin; Laonde Sse-ma prese il partito d'allontanarsi dalla Corte, imitando gli esempi già menzionati e chiese il congedo. L'ottenne, dopo reiterate istanze, insieme alla qualificazione onorifica di Censore

(1) *Mém.*, T. X, p. 49 sg.

dell'antica Corte e andò a stabilirsi a Lo-yang nell'Ho-nan, ove dimoravano parecchi degli autorevoli personaggi ritrattisi dalla vita politica per avversione alle riforme di Uang Ngan Shi.

19. Più drammatica fu la lotta tra costui e Su-sce, divenuto presidente dell'Han Lin dopo il trasferimento di Sse-ma al Consiglio di Censura. Ebbe per motivo, come s'è detto, le innovazioni recate nel sistema degli esami e il nuovo commentario de' Libri Sacri. La rimostranza presentata da Su-sce in tale occasione constava di tre parti. Nella prima, movendo dal canone che la potenza del sovrano deriva dall'affetto dei sudditi, si insisteva sulle lagnanze suscitate in ogni parte dell'impero da' nuovi ordinamenti fatti promulgare da Uang Ngan Shi e si raccomandava all'imperatore di riguadagnarsi l'affetto dei popoli; nella seconda esortavasi il monarca a diffondere i buoni costumi e la virtù tra le popolazioni, dipendendo da quella la forza e la durata degli Stati, soggiungendo ciò non esser effettuabile se non allontanando da' pubblici uffici gli uomini forniti d'ingegno, ma sprovvisti di virtù; nella terza, insistendosi sulla bontà degli antichi ordinamenti, si glorificava l'utilità delle rimostranze, deplorando che le voci solite a significarle fossero state ridotte al silenzio da una prepotente autorità. Concludevasi esortando il principe a sostenere il credito e la libertà dei Consigli rivestiti del diritto di rimostranza e mettersi persone gravi e probe, i cui lumi fossero utili al governo e la cui incrollabile fermezza tenesse a segno i ministri (1). Chiamato da Cen Tsung a dare spiegazioni verbali, e richiesto d'espone francamente in che gli paresse riprensibile la condotta del sovrano nell'esercizio della potestà suprema, Su-sce rispose additando al suo interlocutore tre difetti de' quali lo invitava a spogliarsi. « Il primo è, disse, una soverchia precipitazione nel metter fuori editti, esigendone con eccessivo rigore l'esecuzione. È secondo saggezza di nulla decretare senza averne previsto gli effetti buoni o cattivi; nè cotesta previsione può farsi se non s'ha cura di considerar la faccenda prima nella propria coscienza e poi insieme a coloro che possono dare buoni consigli. È conforme a prudenza e spesso conforme a giustizia di revocare editti già promulgati, quando se ne vengano a conoscere gl'inconvenienti, e V. M. non potrebbe valutare gl'inconvenienti che deriverebbero dalla esecuzione di uno od altro de' suoi decreti se non fosse conceduta ampia li-

(1) DU HALDE, op. cit., T. II, p. 688 sg.

bertà a' Magnati di poter fare opportune rimostranze. Il secondo è la soverchia facilità con cui la M. V. dà ascolto a quelli che l'avvicinano e ne accoglie i suggerimenti. Un sovrano che voglia governar bene deve ascoltar tutti e non darsi in balia degli uni piuttosto che degli altri. Deve ponderare i pareri e non prendere una deliberazione se non in favore di quelli che gli paiano meno sospetti e più conformi alla ragione e al bene generale dello Stato. Il terzo infine è il poco ordine che la M. V. osserva nelle nomine alle cariche pubbliche. V'è taluno che ieri strisciava nella polvere e trovasi oggi al culmine degli onori. Non è possibile che in così rapido innalzamento non giri a molti la testa; e meno ancora è possibile che il solo merito sia stato preso in considerazione. La più parte devono la loro fortuna unicamente agli intrighi ed al favore di coloro che 'li proteggono. Come mai cotesta gente, spesso priva d'ingegno e sempre sfornita d'esperienza, può adempiere in degno modo i doveri essenzialmente assegnati agli impieghi che occupa? Un principe giusto deve aver riguardo alla durata e alla molteplicità de' servizi, non agli intrighi de' protettori. Deve mettere ne' posti eminenti soltanto quelli che si sono mostrati degni di tenerli onorevolmente, attraversando tutti i gradi che a' medesimi conducono » (1).

Ora Su-sce pochi anni prima aveva manifestato idee meno esclusivamente conservatrici, nè parlato de' Letterati e della loro importanza ne' termini che adoperava adesso scrivendo o parlando, nè con tanta risolutezza difeso le antiche usanze e condannato le innovazioni (2). Era vendetta contro l'opposizione fatta da Uang Ngan Shi al suo ingresso nel Collegio degli Istorioграфи, o antagonismo derivante dall'alto concetto del proprio valore, o animadversione ereditata dal padre, il vecchio Su-siun primo aggressore della riputazione di Uang? Forse tutto questo concorse ad aizzare Su-sce contro il ministro favorito, il quale pensò di liberarsi dell'avversario facendolo nominare esaminatore ambulante. Non per ciò costui smise di combattere, anzi viepiù l'animo gli s'inveleni. Girando per adempiere al nuovo ufficio, aveva raccolto parecchi componimenti rettorici in cui si diceva male de' nuovi editti e del promotore di essi. Compiuto il giro, li mandò all'imperatore con una lettera ove

(1) *Mém.*, T. X, p. 73 sg.

(2) V. la nota 2 a pag. 331.

esprimeva la piena concordanza delle proprie idee con quelle dei Letterati di provincia autori degli scritti e faceva notare l'accordo di persone dimoranti in città diverse e reciprocamente sconosciute nel biasimare l'opera del primo ministro.

Cen Tsung consegnò la lettera a Uang Ngan Shi e questi a rassicurarlo: — querimonie di Letterati che non vogliono abbandonare i sentieri battuti, anche quando i nuovi siano più sicuri, comodi ed utili. Se si dessero la pena di considerar bene quelle che essi chiamano novità, si convincerebbero non esservi nella nazione usi più antichi di quelli che io ho fatto rivivere, essendo quelli vigenti ai tempi di Yao e Shun e degli altri grandi principi delle tre prime dinastie. V. M. n'è convenuta meco più di una volta: non torniamo più su un piano la cui formazione fu il frutto di serissime riflessioni nostre. I Letterati parleranno e scriveranno; lasciamoli parlare e scrivere quanto vogliano, nè le loro vane declamazioni ci vietino di fare il bene loro malgrado. —

Poco appresso Su-sce fu mandato a governare successivamente i circondari di Hang-ceu nello Ce Kiang, di Siu Ceu nello Sse-ciuen e di Hu-ceu di nuovo nello Ce Kiang. Ma non smise punto dal combattere Uang Ngan e male gliene incolse. Il ministro bersagliato, d'intesa col Censore Sciu-tan e un altro dignitario di nome Uang Kuei reclamò presso il monarca contro la pervicacia irosa del prefetto di Hu-ceu con rimostranze scritte.

Uang Ngan Shi diceva in un suo memoriale giungere d'ogni parte lagnanze intorno alla eccessiva libertà che s'arrogava Su-sce scrivendo e parlando contro il governo. Potersi argomentare l'indole di cotesta sua propaganda dalle lettere inviate all'imperatore, ove il Capo dello Stato è dipinto come perturbatore e sovvertitore dell'Impero avviato a rovina. Essere ben deplorabile che un così valente uomo si lasci andare ad escandescenze tollerabili al più in Letterati d'infimo ordine che si mettono a parlare di politica. La stima e l'amore che il sovrano professa per Su-sce richiedere che gli sia fatta ammonizione d'essere più riservato e non scagliarsi con tanto impeto contro provvedimenti approvati dal sovrano stesso.

Il memoriale di Sciu-tan entrava in più minuti particolari. « Non è mica carica vana quella di Censore dell'Impero. Chi n'è rivestito deve correre qualunque rischio quando trattisi di rimediare agli abusi; su tutti quanti, dal monarca sino all'infimo popolano, deve poter cadere la sua censura. Io meriterei il nome odioso di prevaricatore se più a lungo tacessi sull'eccessivo ardire, per non dir altro,

di certi vostri sudditi che colgono tutte le opportunità di parlare e scrivere contro il governo e anche contro la persona di V. M.

« Fra questi uomini tanto arditi ce n'è uno più ardito degli altri, il quale ne' discorsi familiari, nelle lettere, nella sua prosa e nei suoi versi non cessa d'inveire contro quel che la M. V. opera in pro de' popoli. Colui del quale parlo è ben noto alla M. V. dalla quale è stimato e fu colmato di beneficii; è l'eloquente Su-sce. Ogni cosa che esce dalle sue labbra o dal suo pennello (1) è improntata di tanta energia che fa colpo ed impressione dovunque. I suoi versi corrono di bocca in bocca e si diffondono nelle più lontane province. Ma questi versi tanto ammirati suonano il più delle volte disapprovazione per la condotta di V. M. Eccone la prova in taluni componimenti che mio malgrado mi son rimasti nella memoria avendoli uditi recitare in più d'una brigata. Tempo fa si fecero per ordine di V. M. distribuzioni di viveri al popolo che manifestò la propria gioia con grida reiterate di *diecimila anni al nostro venerato Imperatore!* Ed ecco Su-sce mettere in giro il seguente epigramma:

Al colmo della gioia, il popolino
grida: noi siamo proprio fortunati!
Siam dall'imperatore alimentati
per la metà dell'anno.
Così tutto dimentica il bambino
se un giocattol gli danno
e lo ammira con occhi imbambolati.

« In occasione degli esami de' Letterati fece quest'altro:

I nostri letterati
son di mille volumi saturati.
Ma in quanto a leggi poi, nulla ne sanno;
perchè il valor di quelle d'Yao e Shun
le leggi che fa il principe non hanno.

« Quando V. M., per provvedere al prosciugamento delle terre troppo umide, fece costruire i canali di scolo che fertilizzano il paese, Su-sce motteggiò alla sua maniera su tal beneficio:

Oh se il mare orientale
Leggesse in cuore al nostro principale!
La sabbia fina del litorale
in zolle fertili trasformerebbe
ove l'utile gelso crescerebbe.

(1) I cinesi, com'è noto, scrivono con un pennello.

« Termino, Sire, co' versi che fece Su-sce a proposito della lieve gabella che la M. V. ha messo sul sale, regolando la distribuzione di questo prodotto in guisa da evitare gli enormi abusi ch'erano invalsi.

Non revocate in dubbio
della musica *sciao* lo strano effetto.
Esso è stato in quest'epoca
riprodotto in un modo assai perfetto.
La gente s'è nutrita,
per un trimestre, di roba scipita (1).

« Il poco che ho detto basta per far comprendere a V. M. da quale spirito sia animato Su-sce. Credo che non sarebbe senza grave pericolo il chiuder gli occhi su simile contegno. Ogni suddito che si emancipa sino al punto di biasimare la condotta del proprio Sovrano merita punizione. Prego V. M. di prendere in considerazione ciò che io mi son preso la libertà di esporre (2). »

L'imperatore leggeva questa istanza quando gli si presentò Uang Kuei che gli recitò quest'altro epigramma di Su-sce:

Allorchè la radice è giunta al masso,
non può scender più basso.
Soltanto l'occhio acuto del Dragone
può seguir delle barbe il dirizzone.

« I maligni, soggiunse Uang Kuei, spiegano questo epigramma dicendo che le popolazioni spossate non sanno più come cavarsela e che V. M., che le ha così spremute con le imposte e con gli altri provvedimenti sanciti, è solo in grado di sapere com'esse faranno in seguito per campare (3).

(1) Tutta l'arguzia di questo epigramma sta nell'allusione al caso che narravasi accaduto a Confucio quando nel paese di Tse udì eseguire la musica detta *sciao*, reputata da lui bellissima e buonissima. Per tre mesi il Maestro non avvertì il sapore della carne e dichiarò non aver mai pensato che si potesse fare una musica così eccellente. Ved. *Conf. Anal.*, VII, XIII e III, XXV in LEGGE, *Chin. Class.* I, pp. 63 e 28. A ciò bisogna aggiungere che quando fu applicata la nuova gabella sul sale il popolo si astenne dal recarsi agli spacci governativi per ben tre mesi. *Mém.*, T. X, p. 82.

(2) *Mém.*, ivi, pp. 80-83.

(3) Il Dragone (*Lung*), la prima delle quattro bestie sacre, è un mostro leggendario dipinto nella mitologia figurativa cinese come un enorme rettile a quattro piedi analogo a' saurii fossili e possiede il dono della metamorfosi e della ubiquità. Notisi che esso simboleggia tutto quanto concerne il Figlio del Cielo, cioè l'impe-

« I maligni s'ingannano, rispose il monarca; questi versi di Su-sce non mi riguardano. »

La risposta tradiva le simpatie di Cen per l'arguto critico. Ciò non ostante, Uang Ngan Shi ebbe causa vinta. Su-sce fu destituito, degradato e messo in prigione. Alle suppliche de' molti amici di costui il monarca rispose non averlo punito per malanimo, ma per mostrare al pubblico la sua deferenza alle rimostranze de' Censori e assicurare costoro nell'adempimento del delicatissimo ufficio; lo avrebbe, del resto, fatto mettere in libertà quanto prima. E infatti poco appresso Su-sce fu liberato e confinato ad Hoang-ceu nello Shen-si per vivervi sotto l'immediata sorveglianza del prefetto di quel circondario. Non rimase però lungo tempo in quella città, ove aveva ripreso, con l'ardore che metteva in ogni sua cosa, le esercitazioni filosofiche e letterarie ed era conosciuto sotto il nome di Tung-po-kiu-sce, ossia Dottore della Casa di Levante, perchè s'era allogato in una casetta la cui facciata era volta ad oriente. Ed ecco giungergli dalla Corte la nomina a regio storiografo con l'ordine di recarsi a dimorare nella città di Ju-ceu non lungi dalla Capitale. Rispose accettando l'ufficio, ma pregando gli s'accordasse di prender domicilio piuttosto a Cia-ceu, capoluogo di circondario nella provincia di Kiang-nan, ove possedeva un piccolo podere. La preghiera fu accolta ed appagata e Su-sce si avviò alla nuova residenza. Dovendo, per recarvisi, passare per Kai-fong, quando giunse alla metropoli, chiese un'udienza al monarca per manifestargli i sentimenti della propria gratitudine e l'ottenne cordialissima e sommatamente onorevole.

Questa testimonianza dell'affettuosa stima del principe lo eccitò; rivisse nel graziato funzionario, nel futuro storiografo l'antico implacabile critico delle riforme, il nemico mordace del ministro contro cui aveva esercitato con tanta persistenza e pari insuccesso la denuncia, l'accusa, la satira e il quale ciò malgrado, a giudicare dal fatto, tollerava che un suo così fiero avversario, dopo breve castigo, tornasse a' pubblici uffici con grado tanto decoroso ed alto. Su-sce andò a trovare Uang Ngan Shi e parlò lungamente contro gli editti: disapprovarli oramai tutta la popolazione, correr l'impero al precipizio, riprodursi la triste situazione in cui furono gli Han e

ratore, il trono del quale è detto *Lung Uei* = trono del Dragone e la cui faccia è chiamata « aspetto del Dragone » = *Lung Yen*. Cfr. MAYERS, P. I, n. 451. L'insinuazione di Uang Kuei non era dunque senza fondamento.

i Tang nell'estremo periodo. Accennò in particolare al reclutamento della milizia e ad opere idrauliche trascurate, concludendo incombere al capo de' ministri l'obbligo d'impedire una catastrofe. Uang rispose la milizia e le opere idrauliche rientrare nelle competenze de' Comitati di guerra e de' pubblici lavori; non impacciarsene egli, fornendo un esempio che proponeva al suo interlocutore. Qui la discussione minacciò di mutarsi in diverbio per la replica vivacissima di Su-sce; ma Uang diede sulla voce all'arrogante storiografo e lo invitò a ritirarsi.

« Quinci fur chete » a quanto pare, le irose gote del « principe dell'eloquenza » che, recatosi a Ju-ceu si dedicò esclusivamente al lavoro. Contemporaneamente giunse a Corte una lettera con la quale Fu Pi, che dal governo di Po-ceu era passato a quello per l'appunto di Ju-ceu, chiedeva di ritirarsi dalla vita pubblica per motivi di salute.

Più audace ancora di Su-sce fu il dottore Tang-kiang, uomo, nella storia, oscuro ma procacciante e furbo. Aveva trovato modo d'introdursi a Corte e d'ingraziarsi l'imperatore e il primo ministro, protestandosi gran patrocinatore e panegirista delle riforme. Sali, con quest'arte, rapidamente. Ma le sue ambizioni s'appuntavano ad un posto nel Consiglio de' Censori e lo chiese invano. Laonde d'un tratto si mutò in ferocissimo avversario di Uang Ngan Shi e meditò un gran colpo. Un giorno di solenne udienza, mentre i grandi ufficiali dello Stato erano tutti raccolti nella sala del trono, egli entra, piega le ginocchia innanzi al Sovrano e lo prega di porgere orecchio a una serie di gravami riguardanti persone tra le più altolocate dell'impero. Poi volgendosi a Uang Ngan Shi: — accostatevi al trono, gli dice, e ascoltate ciò che ho da dire sul conto vostro. S'appressa lentamente con aria di noncuranza il ministro e Tang legge settanta capi di accusa contro lui: mirare a farsi una gran fortuna; tenergli mano Tseng-pu per dappocaggine, Uuen-yen-pu e Fang-king per paura, Uang-kuei, Siei-hiang e Ciu-y per servilismo e così continuò prodigando a' più fidi collaboratori del ministro titoli d'ignominia. Concluse dichiarando sconfinata la potenza di costui e pessimo l'uso che ne faceva « calcando i buoni e sollevando i pravi ».

Taceva il monarca, fremevano in silenzio gli astanti guardandosi l'un l'altro. Il temerario accusatore, giunto alla fine della violenta requisitoria, fece un profondo inchino al trono e si ritirò in mezzo alla meraviglia universale.

L'indomani gli fu tolto l'impiego che occupava a Corte e fu mandato a reggere la piccola prefettura di Ciao-ceu nel Kuang-si.

20. Intanto Uang Ngan Shi s'adoperava a rafforzare con speciali provvedimenti gli Editti relativi alla circolazione monetaria e alla pubblica istruzione. Condusse a compimento l'operazione già men-tovata del riparto della valuta metallica, mandando i pezzi di ferro alle provincie periferiche e quelli di rame alle interne. E siccome nello Shen-si s'incontravano delle difficoltà per il trasporto delle monete di ferro, così ne' pagamenti per conto dello Stato come in quelli per conto de' privati, fu istituita a Lu-tseu (l'attuale Lungan-fu) una banca autorizzata ad emettere i *kiao-tse*. Poco dopo fu sospesa la emissione dei « biglietti del sale » nello Shen-si stesso e nell'accampamento di Yung-hing nello Sse-ciuen, perchè mal sostenevano la concorrenza de' *kiao-tse*. Inoltre, scadendo nel 1072 il ventesimosecondo termine triennale pel riscatto di cotesti *kiao-tse* e terminando l'intero periodo del corso legale col prossimo triennio, siccome ce n'era in circolazione una grande quantità non mai presentata al riscatto, fu decretata l'emissione d'un'altra serie, alla quale furono assegnati non ventitre ma venticinque termini triennali di riscatto per l'ammontare di 1.250.000 filze, e si ordinò che i *kiao-tse* di questa seconda serie sostituissero quelli della prima serie che rimanevano ancora in circolazione (1).

Riguardo alle cose della pubblica istruzione, un decreto imperiale emanato il 1070 istituì presso la Corte una Scuola di legislazione diretta da funzionari civili incaricati d'interpretare le leggi e fissare le massime di giurisprudenza, e con un decreto posteriore (1072) fu assegnata a questa Scuola una dotazione di 15 mila filze (circa 112 mila lire italiane). Contemporaneamente (1702) si organizzarono collegi di prim'ordine nelle cinque grandi provincie di King-tong, King-si, Ho-tong, Ho-pe e Shen-si; si costituirono nelle dette provincie le commissioni per gli esami de' professori de' collegi circondariali; si fissò a mille *mu* di terreni (circa 56 ettari) la dotazione de' collegi circondariali; si aumentò il numero degli insegnanti nelle scuole elementari e s'impiantò nella capitale una Scuola superiore di guerra (2).

Riguardo poi ai prestiti frumentarii, si cercò di eliminare le difficoltà derivanti dall'imperizia de' commissarii locali o anche, e il caso non era infrequente, dalla loro malafede o da soverchia severità nell'esazione de' rimborsi, con destituire o traslocare gli inetti o

(1) VISSERING, op. cit., p. 173.

(2) Biot, *Essai* cit., p. 347 sg.

cattivi, nominando altri in loro vece. Ripetute volte il monarca, specialmente sotto la pressione di continue rimostranze e reclami, additava al suo ministro gl'inconvenienti di coteste mutazioni frequenti nella classe degli esecutori dell'Editto frumentario. Ma Uang aveva pronta la risposta: — anche l'illustre e grande Yao essersi ingannato nella scelta dell'ispettore de' lavori di bonificazione. Kuen preposto da lui a que' lavori, si dimostrò orgoglioso, avaro, brutale, impose alle popolazioni l'onere di inutili comandate, le vessò in mille modi e riescì a un completo insuccesso. Shun successore di Yao scelse meglio. Diede il medesimo incarico a Yu, uomo abile, modesto, compassionevole, umanissimo. E costui riuscì a meraviglia, senza esigere dalle popolazioni più di quanto potessero fare e senza affaticarle inutilmente. Se nella scelta de' Commissarii ci è accaduto quel che avvenne a Yao, imiteremo Shun nel sostituire agli inabili gli abili. Non essere il caso d'inquietarsi per ciò (1) —. E l'imperatore si persuadeva, continuava a sostenere il suo favorito e a secondarne l'azione perseverante, indefessa, non mai deviante dall'alta meta propostasi: la felicità del popolo nerochiomato, riformandone dagli imi fondamenti l'assetto sociale.

Quand'ecco nell'anno 1074 una siccità persistente mette a durissimo partito le popolazioni e il governo, e nell'animo del principe sorge od è insinuato il dubbio che il Cielo, con evidente segno, percosse l'impero per le novità suggerite da Uang Ngan Shi e comunica il dubbio a costui, mostrandosi propenso a revocare gli Editti. Come aveva già fatto altra volta, così ora Uang si adoperò a fargli intendere essere la siccità come la soverchia pioggia effetti invariabili di cause determinate, che agivano così anche ai tempi di Yao e di Ceng Tang, ne' quali occorsero calamità ben più gravi; attendesse dunque senza timore al buon governo dello Stato. Ma Cen replicò temere d'aver attirato su questo il terribile flagello, allontanandosi dalle consuete norme del buon governo, per cedere incautamente a un malaugurato spirito di riforma.

Il sovrano che aveva resistito all'opposizione singola o coalizzata degli uomini più eminenti del partito conservatore, si piegava ora sotto l'incubo della superstizione. Se n'accorsero i nemici di Uang e s'affrettarono a profittarne.

Era appena tornato dal Kuang-tong, ove aveva tenuto per qualche

(1) *Mém.*, T. X, p. 40 sg. Cfr. MAYERS, P. I, n. 807.

tempo l'ufficio di governatore circondariale, un Ceng-hia protetto di Uang Ngan Shi, che lo fece nominare comandante di una delle porte della reggia, specie di lauta sinecura che lasciava Ceng padrone del suo tempo. L'uomo si diletta di pittura e pensò di giovare di quest'arte per macchinare contro il proprio benefattore. Fece dunque alcuni quadri ne' quali dipinse infelici trascinati innanzi alle Commissioni frumentarie con la fune al collo, per obbligarli a restituire il grano ricevuto in anticipazione, altri disgraziati gementi sotto i colpi di bambù o messi al supplizio della *canga*, o spirati tra le torture. Effigiò villaggi i cui abitanti abbandonavano i nati focolari per sottrarsi alle persecuzioni del fisco, altri ove si vedeva gran gente togliersi volontariamente la vita, altri con uomini e donne estenuati che scortecciavano alberi o sterpavano radici per cibarsene, mentre ne' magazzini delle Commissioni s'ammucchiava il frumento sequestrato a' debitori morosi. Le pitture furono messe sotto gli occhi dell'imperatore che a quella vista pietosa molto si commosse e turbò. E l'indomani decretò cassati diciotto articoli degli Editti di riforma e ordine al governatore di Kai-fong di bandire cotesto decreto. In quello stesso giorno, è scritto nella storia ufficiale, cadde una pioggia abbondante e abbastanza generale per riparare in parte a' danni causati dalla siccità. Uang Ngan Shi, all'insaputa del quale era stato redatto il decreto e trasmesso per bando, accorse e riesci ad ottenerne la revocazione, insieme ad un rescritto imperiale che ordinava fosse imprigionato Ceng-hia, e tradotto innanzi a' tribunali.

Credette forse il ministro d'essere oramai arbitro della situazione ed era invece alla vigilia di una crisi. La madre e il fratello dell'imperatore si dichiararono apertamente contro di lui e fecero insistenti premure perchè fosse licenziato o almeno temporaneamente allontanato. Cen s'irritò contro il fratello, ma le lagrime materne gli strapparono un'ordinanza che mandava Uang Ngan Shi, con grado di ministro, prefetto a Kiang-ning-fu, l'attuale Nan-king, metropoli del Kiang Nan. Non caddero però col ministro gli Editti. Han-kiang e Liu-hoei-king suoi amici chiamati a succedergli li mantennero in vigore.

Se non che de' due amici non si serbò uguale la fede verso il caduto. Liu, temendo che Uang riguadagnasse la fiducia del principe, si pose a screditarlo, mostrando alcune lettere confidenziali scrittegli dall'ex-ministro, ove gli si raccomandava di tener celati al principe certi provvedimenti governativi. Han invece si serbò

fedele; informò segretamente l'amico esule delle perfide arti del collega, si astenne dal dar corso agli affari dell'amministrazione e propose risolutamente a Cen Tsung II, di richiamare Uang Ngan Shi. Assenti il monarca; spedì l'ordine di richiamo e sette giorni dopo il prefetto di Kiang-ning-fu ridiventava primo ministro.

Uno de' primi atti di questa restaurazione fu la pubblicazione del *San-king-sin-y*, ossia della edizione ufficiale de' *King* col commento di Uang Ngan Shi, secondo aveva deliberato la Commissione di cui tenemmo parola illustrando l'Editto che riformò il sistema degli esami pel conferimento de' gradi accademici (p. 359). In cotesta raccolta i *King* erano ridotti a tre: l'*Y*, lo *Shu* e lo *She*, essendone stato escluso il *Tsun-tseu*, invece del quale fu messo il *Ceu Li*. Esemplari del nuovo testo furono spediti in grande quantità nelle provincie, con l'ordine di non adoperarne altro negli esperimenti scolastici. Contrastata alquanto in principio, si allargò poi la diffusione del grande lavoro, sia perchè l'ordine ora menzionato fu eseguito col massimo rigore, sia perchè non si tardò a riconoscere e valutare convenientemente i meriti della recensione e del comentario.

Tuttavia Uang non esercitò più nel secondo periodo della sua vita politica quella piena e assoluta influenza che aveva sull'animo del sovrano prima di partire per Kiang-nin-fu. Se n'ebbe certo indizio quando Cin Siang letterato introdotto in Corte da Fu Pi consigliò Cen di mandar via Uang Ngan Shi e Liu-hoei-king e non fu mandato via lui, come voleva il ministro per ammenda, ma promosso a grado più eminente. Uang però non si tenne per vinto. Avendo poco appresso chiesto l'imperatore a Cin Siang quali gli sembrassero le persone più adatte a reggere il Governo e avendo Cin in risposta sciorinata una lista di trenta nomi, in capo ai quali figuravano quelli di Sse-ma Kuang, Han-hoei, Liu-kung-ciu, Su-Song, Fan-ciun-gin e Su-sce, il memore ministro lo fece tradurre innanzi ai tribunali. E ciò perchè il Consiglio dei Censori aveva intanto addebitato Cin di un errore commesso nello scrivere un rescritto imperiale. In seguito al processo, Cin fu esiliato a Cin-ceu, piccolo capoluogo di circondario nell'Honan, presso la capitale.

Intanto si provò in campo contro i Kiao-ci (Cocincinesi), la nuova milizia istituita da Uang Ngan Shi, composta di giovani de' villaggi, esercitata in epoche determinate alle armi, e in obbligo di partire alla prima chiamata. Il generale Lieu-y che comandava nel 1076 le truppe regolari negli accampamenti del confine di sud-ovest, fece ritirar quelle e avanzare la milizia, vietando in pari tempo qua-

lunque commercio tra Cinesi e Kiao, mentre preparava una invasione sul territorio cocincinese a scopo di conquista. Ma i Kiao incontanente mandarono al di là del loro confine un triplice corpo di spedizione, che in breve tempo prese tre città, e pubblicarono un manifesto nel quale dichiararono di aver prese le armi per soccorrere le popolazioni stremate per effetto degli Editti di Uang Ngan Shi e gementi sotto il tirannico potere ch'egli esercitava (1).

Così narra la storia ufficiale adoperata dal De Mailla. Ma evidentemente il fatto vi è narrato col partito preso di mettere in cattiva luce Uang Ngan Shi e le sue riforme. Dacchè, se è vero ciò che s'afferma degli intendimenti annessionisti del generale Lieu-y sul territorio cocincinese, allora la levata in armi de' Kiao-ci si comprende senz'altro. Uscirono ad attaccare per prevenire il nemico. Che invece i Cocincinesi facessero l'incursione in odio del ministro e mossi a pietà da' mali delle popolazioni, si dura fatica a intendere. Quel che par probabile è che i Kiao-ci prevenissero con una sortita i disegni di Lieu-y, e, vittoriosi negli scontri con la milizia cinese, si ponessero nelle città occupate con la parte nemica al Governo, proclamandosi redentori delle popolazioni dalla tirannia governativa. Pratica vecchia e consueta di tutti gli invasori per ingraziarsi le popolazioni conquistate. Infatti nella stessa storia ufficiale è detto che Uang fu indegnatissimo quando, giunta a Kai-fong la notizia del caso, lesse nel manifesto il pretesto che i Cocincinesi adducevano per coonestare l'invasione (2). Egli immediatamente fece pubblicare dall'imperatore un proclama e spedì contro il nemico il generale Kuo-kue, che con forte nerbo di truppe sconfisse a Fu-leang-kiang il re cocincinese Li Kien e lo costrinse a cedere all'impero cinque città.

Altrimenti si regolò Uang co' Tartari Leao, i quali più volte avevano chiesto di riavere alcune città tolte a loro dall'imperatore Shi-tsung de' Ceu posteriori (954-960), ed erano stati sempre tenuti a bada; ma ora minacciavano guerra. Il ministro consigliò Cen Tsung II ad accogliere i reclami de' Tartari e nominare una Commissione per regolare i confini dei rispettivi paesi, togliendo così di mezzo un tema di incessanti contestazioni. Risultato de' lavori della Commissione fu un accordo col quale la Cina cedette a' Leao un tratto

(1) DE MAILLA, T. VIII, p. 286 sg.

(2) Ivi, p. 287 sg.

d'oltre settecento *li* sul confine di nord-ovest. Fu in tal modo composta una pericolosa vertenza e cansato un conflitto che per la potenza dell'avversario e le non buone condizioni sanitarie dell'esercito cinese, poteva divenire disastroso (1).

Tuttavia nè il successo guerresco nè l'abilità diplomatica migliorarono la posizione politica di Uang Ngan Shi, non più buona da qualche tempo, come vedemmo; peggiorata poi dalle dichiarazioni del manifesto cocincinese, che fecero una forte impressione sull'animo dell'imperatore. Il quale chiese un giorno a Uang Ngan Kuo fratello del ministro, dotto uomo anche lui, ma non favorevole alle idee fraterne (2), cosa si dicesse delle riforme nelle province donde veniva. Uang Ngan Kuo rispose che ivi pochi erano in grado di accorgersi di quel che c'era di vantaggioso ne' nuovi ordinamenti e perciò si mormorava tanto. Risposta ambigua e timida se non intenzionalmente insidiosa o vigliacca.

Di più in più dunque si raffreddava il contegno del sovrano verso il ministro. Laonde questi, dolorosamente colpito negli affetti domestici dalla morte del suo primogenito, giovane nel quale riponeva molte speranze, chiese il congedo e l'ottenne, con la nomina alla già tenuta prefettura di Kiang-ning-fu.

Correva l'anno 1076, quando in tal guisa cadeva definitivamente Uang Ngan Shi a cinquantacinque anni, dopo aver governata la Cina per otto anni, salvo la breve interruzione dianzi mentovata. A Kiang-nin-fu non rimase molto; un decreto imperiale gli tolse quell'ufficio, assegnandogliene uno più modesto e rivestito di scarsa autorità. Uang però preferì di abbandonare la vita pubblica, si ritirò a Kin-ling, nella medesima provincia retta due volte da lui e si dedicò indefessamente alla compilazione di un dizionario enciclopedico nel quale i caratteri della lingua cinese erano illustrati con criterii dottrinali più conformi al Taoismo e al Buddismo che alla tradizionale ermeneutica della Scuola confuciana. Talora però la sua mente rivolgevasi al tempo in cui egli aveva avuto nelle mani i destini della Cina, e ripensava l'implacabile opposizione de' conservatori e le basse defezioni di antichi amici e collaboratori. Sopra-

(1) A proposito della pace coi Cocincinesi, il DE M. dice che: « l'armée impériale... de quatre-vingt mille hommes effectifs dont elle était composée, se trouvait réduite, par les maladies pestilentielles, à beaucoup moins de la moitié », T. cit., p. 288.

(2) MAYERS, P. I, n. 806 lo dice « a celebrated scholar, but an uncompromising opponent of the latter's (del fratello) innovations ».

tutto sembra gli covesse la perfidia di Liu-hoei-king, e più volte fu visto scrivere sulle pagine che andava riempiendo di note filologiche, storiche e filosofiche, così come procedeva nella elaborazione del Dizionario, le parole *Fu-kien-gin*, cioè dire: « l'uomo di Fu-kien », e Fu-kien, una delle provincie orientali e marittime dell'impero, era la terra nativa di Liu-hoei-king.

21. Cen Tsung II, dopo il ritiro di Uang Ngan Shi mutò tutti i ministri, senza distinzione alcuna, compresi Han Kian che seguì così nella disgrazia l'amico, e Liu-hoei-king che non raccolse il frutto della sua mala fede. A capo del Governo fu messo U-ciung, il figliuolo del quale era genero di Uang Ngan Shi; ma non per questo era U-ciung partigiano del caduto affine. Infatti propose di richiamare a Corte e rimettere negli antichi posti Sse-ma Kuang, Liu-kung-ciu, Han-uei, Su-sung, Sun-kiu, Li-ciang, Cing Uey e gli altri che s'erano allontanati in odio di Uang Ngan Shi e delle innovazioni. La proposta però non fu accolta dal sovrano, come i ministri non avevano accolto il singolare progetto presentato da Ciang Tsai, l'archeologo-politico, di richiamare in vigore le usanze e leggi del tempo della prima dinastia Ceu, relative alla determinazione della maggiore età, al matrimonio e ai funerali (1).

(1) Chiedeva si ripristinasse il *San-Ly*, cioè il triplice regolamento in vigore ai primi tempi, o, come è detto nel (*Li-ki*), donde appunto lo prendeva Ciang « nella più remota antichità » (*1), relativo al *Kuan* ossia al conferimento del berretto; all'*Huem*, ossia alle cerimonie nuziali e al *Sang* o costumanze per il lutto. A tre o quattro anni si metteva in antico un berretto al bimbo, glielo si mutava all'età in cui cominciava ad andare a scuola, e a vent'anni gli si conferiva il berretto virile con una cerimonia descritta dal *Li-ki* (*2), dopo la quale il giovane cinese acquistava una posizione giuridica analoga a quella del romano dopo il conferimento della toga virile. E l'antichissimo berretto virile era di lino scuro, ma da un gran pezzo era andato in disuso (*3). Ciang proponeva di rimetterlo in uso. Così pe' matrimonii voleva ripristinare tutto il rito descritto parimente nel *Li-ki*: richiesta col dono d'un'oca, indagini sulla condizione della fanciulla, funzione divinatoria in casa del giovane, fissazione del giorno nuziale da parte della famiglia della fidanzata, celebra-

(*1) Ved. *Li Ki*, B. I, Sez. I, P. I, 6, 23 ne' *Sacred Books of the East*, T. 27, p. 65.

(*2) Ivi, B. IX, Sez. III, 1 sg. Cfr. B. XL, 1 sg.

(*3) Ivi, B. XI, Sez. II, 1: « At the ceremony of capping the first cap put on was one of black linen. The use of this extended from the feudal lords downwards. It might, after having been thus employed, be put away and disused ». Cfr. ivi, n. 3. E prima ancora s'adoperava un berretto di lino bianco com'è detto in *Li Ki*, B. IX, III, 1: « It (cap) was originally of (white) cloth, but the colour when it was used in fasting was dyed black ».

Di Uang Ngan Shi, dopo il suo ritorno a Kin-ling, null'altro ricordano le storie ufficiali, se non che nel 1081 fu richiesto del suo parere intorno alla costruzione di una diga destinata a sostenere le acque dell'Hoang Ho nel territorio di Tai-ning-fu; che, condotto a termine il suo dizionario enciclopedico in ventiquattro volumi, lo mandò all'imperatore, e che morì alla quarta luna del 1086 in età di sessantacinque anni. Cen Tsung II era morto a' primi dell'anno precedente, e sin che visse volle mantenuti nella sostanza gli ordinamenti suggeritigli da Uang Ngan Shi.

A Cen Tsung II succedette Ce Tsung fanciullo decenne, ma la

zione delle nozze nel tempio degli avi con le formalità dell'incontro del paraninfo con lo sposo, della coppa donata dal padre dello sposo a costui, che moveva, presi gli ordini paterni, al tempio ove era ricevuto sulla soglia dal futuro suocero che teneva un arco in mano e dava il benvenuto al genero, il quale portava un'oca selvatica, recandosi poscia tutti nella sala maggiore ove il fidanzato scoccava due volte l'arco e metteva giù l'oca, dopo di che riceveva la sposa da' parenti di questa, le dava mano a salire sul carro, e guidava i cavalli per non più che tre giri delle ruote. Poi scendeva e correva a casa ove aspettava sull'uscio la sposa, scoccava contro lei l'arco vuoto, e appresso mangiavano insieme e bevevano nelle due metà di uno stesso cocomero (*1). Anche questo cerimoniale era, in parte, disusato, e Ciang lo voleva rimesso in pratica. Similmente per il lutto. Il *Li-ki* prescriveva il lutto di tre anni per la morte del padre, indossando veste di sacco ad orli dentellati, non cibandosi per tre giorni, nè lavandosi il capo per tre mesi e offrendo un sacrificio e mutando abito dopo il primo anno. Vietava inoltre di esagerare nelle privazioni, di protrarre il duolo oltre il triennio, di rammendare la tonaca per logora che fosse, di alzare il livello del tumulo, di omettere il sacrificio alla fine del secondo anno, di suonare ne' riti funebri un liuto che non fosse semplice e senza vernice (*2). Tutte usanze che Ciang voleva ristabilite nella loro pratica originaria, quantunque di taluno fosse perduta sin la memoria nelle popolazioni.

L'imperatore accolse volentieri il memoriale e lo trasmise al Comitato dei Riti. Il quale decise che nulla dovesse mutarsi nelle costumanze vigenti rispetto a quei tre capi. «Noi opiniamo, dicevano nel parere trasmesso al principe i membri del Comitato, che essendo i presenti costumi diversi da quelli degli antichi, sarebbe inutile ed anche per molti riguardi pregiudicievole di voler far osservare oggi ciò che si praticava allora. D'altronde non vediamo cosa ne risulterebbe per la felicità de' vostri popoli e per la gloria del vostro regno. Crediamo dunque che bisogna lasciare le cose nello stato in cui si trovano» (*3).

S' impermalì per cotesta risposta Ciang Tsai quando n'ebbe notizia, e abbandonò la Corte, col proposito di andare a finire i proprii giorni a Fung-tsiang, sua patria, nello Shan-si, ma morì per via a Liu-tung. Accadevano queste cose nel 1077.

(*1) Ivi, B. XLI, 1-3.

(*2) Ivi, B. XLVI.

(*3) V. *Mém.*, T. VIII, p. 66 sgg. e DE MAILLA, T. VIII, p. 292 sgg.

suprema potestà fu esercitata dall'imperatrice vedova, sotto la cui reggenza trionfò finalmente la reazione. Richiamati a Corte i conservatori confuciani, fu affidata la direzione del Governo a Sse-ma Kuang coadiuvato da Liu-kung-ciu; tutti gli Editti di riforma furono revocati; fu vietato di adoperare nelle scuole e ne' concorsi i Commentarii e il Dizionario di Uang Ngan Shi, la cui memoria fu anatemizzata, e proibito severamente lo studio dei libri taoistici e buddistici.

Ma la revocazione degli Editti non era tollerata in pace da' numerosi partigiani del ministro riformatore, e quando morì l'imperatrice reggente nel 1093 e Ce Tsung tenne solo la suprema potestà, il ministro Fan-tsu-yu, succeduto a Sse-ma Kuang, era in gravissime preoccupazioni pel mantenimento della quiete pubblica. Infatti presto cominciarono intorno al giovane monarca le sollecitazioni perchè rimettesse in vigore gli ordinamenti sanciti dal padre e aboliti durante la reggenza. L'eunuco Lieu-yuen e il graduato Liu-ta-fung lo persuasero a richiamare Ciang-tun e Liu-hoei-king, a rinviare Fan-tsu, a riporre nelle alte cariche i fautori delle riforme e a rimettere le cose com'erano al tempo di Cen Tsung II. Ciang-tun perseguitò accanitamente gli avversarii di Uang Ngan Shi e quanti avevano coadiuvato Sse-ma Kuang e Liu-kung-ciu nell'opera reazionaria; voleva persino che fossero disseppellite e disperse le ossa di que' due e distrutti i volumi dello *Tse-ci-kung-kien*, grande collana storica alla quale avevano lavorato insieme Sse-ma Kuang e Fan-tsu-yu, ma l'imperatore vietò che il barbaro disegno fosse mandato ad effetto.

Breve fu il regno di Ce Tsung, che morì nel 1100, lasciando il trono a Ciao-ki detto Huei Tsung e sotto cotesto nome assunto alla dignità imperiale. Il nuovo imperatore iniziò la sua carriera mostrando un'attitudine decisamente contraria ai novatori. Laonde richiamò in vigore le leggi abrogatrici emanate durante la reggenza e pose a capo de' dicasteri uomini devoti alla memoria di Sse-ma Kuang e rigidi ortodossi confuciani. Ma questo fervore reazionario sbollì ben presto. Tsai-king, gran partigiano di Uang Ngan Shi e caldo taoista, chiamato a dirigere il Governo, rimise in vigore la legislazione di Uang, rinnovò più fiera la persecuzione contro gli avversarii di lui e fece decretare dal monarca l'apoteosi del grande riformatore col seguente editto promulgato nella settima luna del 1104: « Da Mencio in poi non c'è stato alcuno paragonabile a Uang Ngan Shi: gli si accordi l'ingresso nella sala (Miao) di Confucio e lo si collochi immediatamente dopo Mencio ».

Così l'immagine di Uang fu con grande solennità collocata accanto a quella de' due rigidi custodi del *mos maiorum*, di quell'« istinto delle Cento Famiglie » che l'ardito ministro di Cen Tsung II aveva tentato di sviare dai vecchi sentieri, contrapponendo al particolarismo delle dottrine tradizionali il sentimento umanitario, e facendolo unico e solo criterio di governo così dal punto di vista de' poteri del principe, come da quello degli interessi delle popolazioni e de' doveri di tutti.

I Letterati aderenti alle antiche dottrine ne furono costernati; mormorarono, si lamentarono, scrissero; ma non riescirono ad altro che ad attirarsi la taccia di ostinati e pervicaci malcontenti, e a veder sempre più favorito il Taoismo, il quale, mercè l'influenza di Tsai-king, di suo fratello Tsai-pien, che aveva per moglie una figlia di Uang Ngan Shi, e di Uang Ngan Ciung, altro fratello del riformatore, ebbe un periodo di splendida rifioritura (1).

Ma l'apoteosi non fu definitiva. Nell'anno 1126, regnando l'imperatore Kin Tsung, succeduto, dopo fortunate vicende, a Huei abdicatario e travagliato dalle invasioni de' Tartari, abolì di nuovo i famosi Editti, fece togliere, ad istanza di Yang She, già discepolo de' fratelli Ceng Hao e Ceng Y e salito ora in grande fama e stato, dal Miao di Confucio il ritratto di Uang Ngan Shi e ne proibì, sotto minaccia di pene severissime, i libri (2).

Tuttavia durò a lungo la lotta tra i proseliti di Uang e i loro avversarii. E l'indizio che le sue idee facevano ancora presa sugli animi della gioventù cinese, si ha in questo brano di un memoriale che il dottore Liu-kuang-tsu presentava nel 1190 all'imperatore Kuang Tsung: « Sotto gli imperatori Cen Tsung I e Gin Tsung la savia dottrina vigeva ancora senza contrasto e lo Stato era pacifico e fiorente. Uang Ngan Shi fu il primo a violarla. Sedotto da false idee, allontanò i savii che avrebbero potuto toglierlo dall'errore e sostituì a loro gente alla quale aveva fatto adottare le proprie false vedute. Egli avrebbe tutto annientato se non fosse stata la generosa opposizione de' savii. Da quel tempo in poi è stato un alternarsi del vero e del falso e ne è nata la guerra in cui ci hanno spinto le dispute sulla dottrina » (3).

22. Adunque la lotta puramente speculativa che vedemmo com-

(1) DE MAILLA, T. VIII, pp. 339 e 346. Cfr. *Mém.*, T. VIII, p. 107.

(2) DE MAILLA, *ivi*, p. 440.

(3) DE MAILLA, *ivi*, p. 617.

battuta in Cina nel mezzo del V secolo a. C. tra il Mihismo ed il Confucianismo, si riprodusse sotto altre forme e non con fattezze puramente dottrinali, ma come contrasto tra due forze operative di reazione e di rinnovazione nella metà del secolo XI dell'era nostra. Mencio aveva lottato contro la sentimentale teorica socialista di Mih Teih; Sse-ma Kuang e gli altri della pleiade confuciana si levarono contro l'attuazione di quella teorica tentata da Uang Ngan Shi con un piano generale di socialismo politico foggato su modelli di ordinamento civile de' tempi leggendarii.

Avverte in proposito il Mayers che il concetto fondamentale della teorica di governo di Uang Ngan Shi sembra essere consistito nell'estendere i doveri dell'amministrazione ad un limite anteriormente sconosciuto nel sistema cinese, ma giustificato agli occhi suoi dalle istituzioni politiche menzionate nel *Ceu Le*, adottate da lui come esemplare (1). Ora è bene ricordare gli elogi che del buon tempo antico faceva Lao Tseu e l'importanza che alla azione dello Stato cioè del principe dava Mih, come strumento e guarentigia della riforma sociale da lui predicata. Mih s'era limitato a proclamare e illustrare la massima generica dell'amore universale. Uang prese da questa le mosse e immaginò di riformare la compagine dell'organismo sociale cinese, ritraendola a' suoi principii, non già ne' particolari accessori come voleva l'archeologo Ciang Tsai, ma nelle sostanziali determinazioni quali alla sua mente apparivano nelle vetuste memorie delle Cento Famiglie, interpretate con criterii affatto dissimili da quelli della Scuola confuciana. E la dissomiglianza dov'era se non appunto in ciò stesso in cui vedemmo differire Mih da Confucio, ed E Ce da Mencio, nel contrasto cioè tra il « principio delle distinzioni » e quello d'uguaglianza? L'Editto mercatorio intendeva a porre nelle mani dello Stato la norma e il proporzionamento reciproco della domanda e della offerta sul mercato nazionale sia con gli acquisti all'ingrosso e le rivendite al minuto a contanti o a credito, sia con la tariffa de' prezzi, traendo in pari tempo dalle transazioni commerciali un provento per la finanza e un sussidio per gl'indigenti, ossia per lo esercizio della carità legale. L'Editto agrario mirava ad arrestare la formazione del proletariato, e frenare ad un tempo l'espansione dell'aristocrazia fondiaria e l'assorbente invasione delle classi privilegiate a danno delle masse, rinvigorendo l'azione dello Stato sulla

(1) MAYERS, op. cit., P. I, n. 807.

possidenza prediale ed affermandone i diritti, lesi da coloro stessi che dovevano tutelarli. Era insomma un tentativo di richiamare la politica agraria della Cina agli ordinamenti di Uang Mang e Hiao Uen Ti (v. p. 314) come i tempi consentivano, attribuendo all'elemento sociale, nell'assetto della proprietà fondiaria, una importanza più spiccata e notevole di quella dell'elemento individuale. Ne' riguardi finanziari, il proporzionamento della prediale al rendimento reale dei poderi, e della tassa di mercato all'abbondanza o scarsezza della mercanzia, eliminava le fiscali vessazioni legittimate dall'esoso canone finanziario che era stato formulato dal ministro Yang Yen al cadere dell'VIII secolo (p. 316). L'Editto monetario, così nella parte relativa alla valuta metallica, come in quella concernente la valuta fiduciaria, aveva scopi eccellenti: approvigionare convenientemente di danaro il mercato nazionale, secondo le esigenze e consuetudini delle varie provincie, riservando esclusivamente allo Stato il diritto di fonder moneta e impedendo le male arti degli incettatori del valsente metallico e de' falsificatori delle cedole. L'Editto militare creava la nazione armata accanto all'esercito vero e proprio e faceva tutti eguali nel tributo di sangue dovuto alla patria. Finalmente l'Editto sugli esami di Stato e le riforme nel regime della pubblica istruzione tendevano a sostituire alla coltura puramente letteraria della vecchia scuola una coltura più sostanziosa e meglio adatta a sviluppare non la sola memoria, ma tutte le facoltà della mente e far posto quindi eventualmente alla iniziativa personale nella condotta de' varii rami della politica interna, preparando allo Stato funzionarii che fossero in grado di pensare con la propria testa. E per conseguire questo che fu il più arduo tra gl'intenti suoi, Uang Ngan Shi fece e impose il « gran commento », con cui alitava un nuovo spirito sulle aride fonti della sapienza civile cinese, osando abbandonare le antiche vestigia della scolastica tradizionale. Comprendevo l'avveduto uomo che l'accordo ne' procedimenti amministrativi, non poteva uscire se non dall'accordo sui supremi criterii di reggimento sociale che si solevano attingere dai libri canonici e volle anch'egli, come Lao Tseu e come Mih Teih, l'unità speculativa, per conseguire l'unità operativa.

Certo è meraviglioso trovare in Cina, nel tempo in cui l'Europa subiva il fascino del genio di Gregorio VII e l'autocrazia papale spiegava tutto il vigore della propria potenza, un uomo che concepisce e si pone ad attuare il disegno di volgere l'autocrazia imperiale a scopo così alto e grandioso, qual era quello di porre termine

con svariate leggi positive a tutti i mali della società cinese (1). A parte la difficoltà dell'impresa, s'è visto contro quali contrasti lottò, con una perseveranza che gli avversarii chiamarono ostinazione, e come via via riescisse a liberarsi da' critici più molesti, rimanendo unico arbitro del cuore del sovrano e dell'indirizzo dello Stato. Ma i fatti non adempirono le sue speranze. Gli esecutori dell'Editto agrario non agirono secondo gl'intendimenti del gran ministro, e i benefici derivanti alle classi rurali da' prestiti governativi furono neutralizzati dalla rapacia e dalla burbanza dei commissarii incaricati di fare le anticipazioni ed esigere alla scadenza i rimborsi, gravati degli interessi (2). Laonde, invece dell'auspicato sollievo, le popolazioni sentirono più forte la stretta della miseria, mentre l'erario dello Stato subiva perdite irrimediabili (3). La milizia nazionale, alla prova delle armi, fu battuta da' Cocincinesi, e inoltre il nuovo sistema diventò presto gravosissimo, per le vessazioni che ne accompagnavano l'esecuzione, e le conseguenze, soventi ingiuste, del vincolo di solidarietà che rendeva responsabili collettivamente gli abitanti di un villaggio per qualunque danno recato ai terzi da uno di loro durante il servizio (4). La fissazione dei prezzi e la riscossione della gabella sulle merci diedero luogo a gravi perturbamenti nelle transazioni commerciali e nel traffico (5). In quanto a' provvedimenti monetarii, Ciang Fang Ping già membro del Comitato monetario sotto Gien (p. 354) diceva che l'abolizione delle norme restrittive circa l'esportazione della valuta di rame e de' re-

(1) Senza per altro le esagerazioni che gli addebitano l'Huc, *Emp. Chin.*, II, p. 61 sg. e il DE VARIGNY, *Un socialiste chinois au XI siècle*, *Rev. des Deux Mondes*, 15 févr., 1880, p. 922 sg.

(2) Lo storico MA-TUAN-LIN cit. da VISSERING, p. 153, scriveva a proposito del saggio di cotesti interessi: « Anche Uang-kie-fu (pseudonimo letterario di Uang Ngan Shi) calcolò la somma totale dell'interesse in rapporto co' bisogni del paese quando commise l'errore d'introdurre in Cina il metodo delle anticipazioni governative. E de' commentarii di scrittori che fanno menzione di ciò, alcuni dicono che egli pretendeva gl'interessi degl'interessi, altri che egli lasciava giacente l'interesse sull'interesse ». È probabile che fu lasciata alla discrezione de' commissari l'esazione dell'interesse in ragione semplice o composta e si possono immaginare gli abusi di tale facoltà.

(3) Si rilevò che sopra 83,600 filze prestate annualmente per le anticipazioni e fruttanti ad interesse composto 16,600 filze, lo Stato non incassava, un anno per l'altro, più di 3000 filze. V. VISSERING, op. cit., p. 152.

(4) MAYERS, P. I, n. 807.

(5) BIOT, *Essai* cit., p. 344.

golamenti relativi alla vendita del rame aveva prodotto il doppio effetto di far emigrare all'estero grandi masse di quella valuta e di far portare alle fonderie quella che rimase in paese (1). Può esser sospetta la parola d'uno scrittore di parte avversa a Uang Ngan Shi. Ma essa è confermata dal seguente brano di Ma-tuan-lin: « In conseguenza di queste disposizioni (quelle che abolivano le restrizioni all'uscita della moneta), carri enormemente carichi di valsente metallico) attraversavano la frontiera e vascelli ugualmente ricolmi salpavano via. Da' distretti e dagli accampamenti situati lungo le frontiere la moneta emigrò. Si riscoteva una tassa per ogni filza e questo era tutto. Ne risultò che lo strumento degli scambi del Regno Centrale era generalmente in uso tra' Barbari » (2). Il Vissering riferendo questo passo dice: « Quando verrà il tempo in cui alla civiltà occidentale riesca di penetrare nella Cina, e i figli dell'Impero Celeste leggeranno la storia di Uang Ngan Shi al lume della scienza economica, il critico imparziale farà equa stima dei buoni principii del sistema qui biasimato e dirà col savio cinese che *la ricetta era buona, ma la medicina era cattiva*. Occorrevano continuamente grosse somme di danaro. La guerra divorava i tesori e la carta-moneta che per qualche tempo aveva appagata l'insaziabile richiesta, cominciava a perdere il suo credito. Oltre a questo, c'era l'esportazione del metallo monetato e l'influenza de' falsi monetarii. Laonde la Cina subiva la legge economica in forza della quale non appena la qualità della moneta diventa cattiva, bisogna aumentarne la quantità per ripristinare l'equilibrio e soddisfare la domanda della valuta circolante richiesta dal movimento degli affari » (3). Infatti andava via la valuta buona, che era quella di rame, e rimaneva la valuta di ferro. Nè meglio approdaron le riforme nella pubblica istruzione. Ce lo apprende un altro testo riprodotto dal Biot: « Si voleva che i candidati de' concorsi non fossero più dotti superficiali (*Hio-kieu*) e semplici recitatori de' Sacri Libri, ma veri graduati (*Sieu Tsai*) che ne intendessero il senso. Ebbene i nuovi letterati si posero a recitare capitolo per capitolo e articolo per articolo i testi pubblicati da Uang Ngan Shi. Non ne penetrarono il senso. In tal modo essi

(1) VISS., p. 152. Il testo di Cian Fang termina con questa sentenza: « la fusione della moneta ha i suoi limiti; la sua distruzione ed espansione è illimitata e il risultato è che non c'è moneta ».

(2) VISSERING, p. 153.

(3) Ivi e p. sg.

fecero precisamente come gl'*Hio-kieu* che mandavano a memoria le glosse e i commentari » (1).

Adunque come aveva avuto ragione di Mih e de' suoi discepoli, così il Confucianismo prevalse sullo spirito di riforma sociale che Uang Ngan Shi, con ottimi proponimenti, ma con scarso intendimento della realtà, soffìo sulla Cina del secolo undicesimo, per ridurre le Cento Famiglie al felice tenor di vita de' tempi primitivi.

La teoria del repentino rifacimento dell'assetto sociale era fallita con Mih Teih; la pratica fallì con Uang Ngan Shi e l'« istinto delle Cento Famiglie » seguì il suo corso fatale nelle vie tracciategli dalla propria indole e dall'ambiente in cui si moveva.

(1) Bior, *Essai* cit., p. 349.

SEZIONE II.

Un comunista persiano e un socialista indiano.

CAPITOLO I.

Mazdac.

1. L'Eran sotto i primi Sassanidi. — 2. Mani. — 3. Il Manicheismo. — 4. Avventure di Yaranane V. — 5. Piano di socialismo di stato che non riesce. — 6. Un caso di socialismo anarchico. — 7. La dottrina comunista di Epifane. — 8. La dottrina di Mazdac. — 9. Mazdac a capo del governo fa decretare dallo scia Kavad la comunione de' beni e delle donne. Effetti del decreto. Prigionia e fuga di Mazdac e dello scia. — 10. Ritorno di Kavad. Cospirazione ed eccidio de' mazdaciti. — 11. Fine di Mazdac. — 12. Il Mazdacismo dopo la morte del fondatore.

1. Quel ramo degli Arii che migrò nell'Eran era già nel nono secolo av. Cristo diviso in due distinte popolazioni: i Medi, abitanti la regione di nord-ovest, donde poi piegarono in giù verso il Kho-rassan, e i Persiani accantonati ad ovest nel paese montuoso bagnato dal Golfo Persico. Stettero quelle genti lungamente sotto la dominazione assira, ora tollerate ora percosse, professando la religione mazdaica, alteratasi tra' primi al contatto con genti anarie, serbatasi pura tra' secondi più resistenti ad influssi esteriori. Arbace, avventuriero partito dalla riva occidentale del Caspio con gran seguito di nuovi emigranti arii e accasatosi nella terra ove già eran cresciuti in numero e in forza i Medi, sollevò costoro contro i monarchi assiri e, dopo aver subito dapprima e respinto poi l'impeto d'una irruzione barbarica che interruppe il moto di ribellione, aiutato dal governatore della Caldea, ribelle anch'egli al Sar di Ninive, fondò sulle rovine dell'impero assiro il medo. Il quale durò dugenquarant'anni e fu rovesciato da Ciro Achemenide, fondatore del primo impero persiano, che dopo dugenventott'anni d'esistenza, cadde ad Arbela sotto la spada di Alessandro Magno. I discendenti di Seleuco Nicator, coerede, di seconda mano, con gli altri generali d'Alessandro, degli ampi dominii conquistati da quel potente genio di guerra, tennero le province eraniche per meno d'un secolo, sino al 250 av.

Cristo. Dipoi un altro avventuriero, ario o scita arianizzato (1), levatosi in armi contro i Seleucidi, gettò le basi del regno partico, rafforzato più tardi dal gran Mitradata e rimasto in piedi sino al 225 d. C., quando il valore fortunato del persiano Ardascir (Artaserse I), figlio di Papak, vinto l'ultimo re arsacide nella pianura d'Ormuz, inaugurò la dinastia nazionale de' Sassanidi.

Nel dare assetto al rinnovato impero persiano, il primo sassanide dichiarò religione di Stato il Mazdaismo. « L'Asia Occidentale, scrive il Rawlinson, era un'olla *podrida* nella quale bollivano mescolate una quantità di credenze vecchie e nuove, razionali ed irrazionali: Sabeismo, Magismo, Zoroastrismo, Politeismo ellenico, culto de' *terafim*, Giudaismo, misticismo caldaico e Cristianesimo. Artaserse pensò spettargli la missione di mettere ordine in tanta confusione, sostituendo a così grande varietà un'assoluta uniformità di fede religiosa (2) ». Infranti gli idoli, moltiplicò i templi del fuoco e volle impresso sulle sue monete il tipo dell'*atruscian* ossia dell'ara col *vahram* (fuoco sacro), dotò di ricche prebende e di sommi onori la gerarchia sacerdotale, iniziò e secondò il coordinamento de' testi avestici e dichiarò unico libro santo il codice zoroastrico, tentando così d'avviare a concordia e fusione le molteplici sette pullulate nel Mazdaismo da Zoroastro in poi, decretò la chiusura de' sacri recinti ove non si praticasse il culto d'Ahuarmazd (l'Ahura Mazda avestico) all'adorazione del quale esigeva si piegassero tutti i suoi sudditi.

Nelle province o serbò i signori del sito, se pronti a fargli omaggio, o mandò satrapi che ne riordinassero l'amministrazione civile e finanziaria; diede grandi cure all'esercito che volle e mantenne sempre poderoso; provvedeva con vigile sollecitudine alla gestione del pubblico erario e all'invio di governatori che non dissanguassero ma proteggessero le popolazioni; non mai senza lungo consiglio si decideva a guerreggiare; volentieri accoglieva e trattava con munificenza gl'inviati stranieri e le deputazioni delle province; fece costruire nuove borgate; s'informava dello stato delle famiglie

(1) Arsace il cui nome ricorda fonicamente ad un tempo gli Aarii e i Saci.

(2) RAWLINSON, *The seventh Monarchy*, Lond., 1876, p. 56; SPIEGEL, *Er. Alt.*, T. III, p. 246; PATKANIAN, *Essai d'une histoire de la Dynastie des Sassanides in Journ. Asiat.*, fevr.-mars, 1866; NÖLDEKE, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, 1887, p. 88. DARMESTETER, nell'Introd. al *Vendidad in Sacr. B. of the East*, T. IV, p. xxxii, esamina le questioni relative alla ricostituzione de' libri avestici.

cospicue, fornendo sovvenzioni quando avesse notizia di gente caduta in miseria; impose che in ogni centro di popolazione ci fosse la scuola e il tempio del fuoco; amministrava con imparzialità la giustizia. Assai gli stava a cuore l'agricoltura.

Suoi messaggieri

Avea pel mondo, esploratori suoi
Vigili e saggi, e dov'era una terra
Desolata e deserta e dove scarsa
Era l'acqua de' rivi, ei de la terra
L'alto tributo via toglieva e il suolo
Di quella gente abbandonato e gramo
Non volea che giacesse. Ove poi misero
Fosse alcun capo de' villaggi, allora
Che sua ricchezza da fiorente stato
A povertà scendea, dal suo tesoro
Donava il re quadrupedi e d'arnesi
Villerecci gran copia e non lasciava
Che alcun migrasse dal natio suo loco (1).

Venuto a morte, raccomandò a Shapur suo figlio di proteggere la religione perchè la fede e il potere sovrano si sostengono a vicenda; odiar la menzogna, rifuggire dalla cupidigia, dare sicurezza a' lavori campestri, non farsi coglier dall'ira nè dalla viltà, donare con larghezza, non gozzovigliare, non fidare i propri segreti a gente volgare, render giustizia a tutti.

Shapur, succeduto al padre sul trono persiano, mostrò gran zelo per la religione di Zoroastro e s'adoperò ad assicurare alla medesima la massima prevalenza sugli altri culti vecchi e nuovi che avevano proseliti nelle popolazioni soggette al suo scettro. Perchè in quel tempo c'era gran fermento religioso in Oriente. Al ravvivamento del Mazdaismo s'accompagnavano i progressi del Cristianesimo, segnatamente nell'Armenia, una delle più cospicue regioni tributarie dell'impero sassanide; la diffusione del Buddismo; il notevole rin vigorimento nella vitalità del Giudaismo che produsse il Talmud di Babilonia (2). Ed ecco sorgere nel regno eranico un novello Zoroastro nella persona di Mani o Manik, il celebre fondatore del Manicheismo (3).

(1) FIRDUSI, *Il libro dei Re*, trad. PIZZI, T. IV, p. 96.

(2) RAWLINSON, *The seventh ecc.*, p. 95 sg.

(3) Il nome è variamente trascritto da' poligrafi antichi occidentali e orientali: Manes, Manens, Mani, Manicheo. La forma Manik è proposta da SPIEGEL, in *Eran*.

2. Accurati studi, specialmente sopra fonti orientali, hanno gettato molta luce sulla vita e sulla dottrina di Mani, eliminando parecchie favole ed esagerazioni divulgate dagli eresiologi e apologisti cristiani (1). In quanto alla vita, sembra accertato che Mani nascesse in Ecbatana verso il 214 o 215 d. C. da genitori persiani d'alto lignaggio e fosse educato nelle credenze religiose d'una setta di Battisti fondata o riorganizzata sotto Traiano nella bassa Mesopotamia da un Elkasai, donde il nome di Elkasaiti con cui si trovano talora indicati cotesti settarii, che a se davano quello di Mandeiti e furono dagli arabi del X secolo appellati *mogtasila* ossia « bagnanti » (2). La dottrina d'Elkasai ingiungeva d'invocar Dio prendendo a testimoni il cielo, l'acqua, lo spirito, gli angeli della preghiera, l'olio, il sole e la terra; distoglieva dalla verginità, condannava la continenza, eccitava alle nozze, permetteva l'apostasia orale per evitare la persecuzione. Inoltre imponeva di celebrare il sabato, circoncersi, astenersi dall'offrir sacrifici, scostarsi dal fuoco, accostarsi all'acqua, credere in Cristo re e nello Spirito Santo, simile a Cristo ma di sesso femminile, pregare colla faccia rivolta a Gerusalemme, valersi di formole magiche per guarir la tisi e altre malattie, usare frequentemente il battesimo. Epifanio e con lui gli altri eresiologi, seguiti da Renan, vedono nell'Elcasaitismo una propagine dell'Ebionismo; altri scrittori inclinano invece a considerarlo come un frutto dello gnosticismo semito-caldaico, modificato da un

Alt., II, p. 202. Possono leggersi in BEAUSOBRE, *Histoire critique de Maniché et du Manichéisme*. Amst., 1734-9, T. I, p. 69 seg., le varie congetture sul nome dell'Eresiarca. MATTER, *Hist. critique du Gnosticisme*, T. II, p. 405, ricorda molto a proposito che nella setta mandeitica Mânà era la più cospicua persona della trinità primordiale. Cfr. KESSLER, art. *Mandaeans*, nell'*Enciclop. Brit.* Del resto, il nome Mani (gr. Μάνης) era comune nella Caldea, nella Persia e nella Frigia. Secondo Cirillo gerosolimitano, *Catech.*, VI, 24 ed EPIFAN., *Panar.* (ed. Oehler), *Haer.* 66. 1, che trassero la notizia dalla *Disputatio Archelai* attribuita dal Beausobre, seguendo Fozio ed Assemanno, ad un Egemonio vissuto nella prima metà del IV secolo (V. BEAUS., T. I, capp. 12 e 13), il n. Manes fu sostituito dall'Eresiarca stesso all'altro di Cubrico Κούβρικος che portava dalla nascita. Ma i poligrafi orientali non fanno motto di ciò.

(1) Oltre alla cit. op. del BEAUSOBRE, v. FLÜGEL, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*. Leipz., 1862; SPIEGEL, *Eran. Alt.*, T. II, pp. 195-232; GEYLER, *Das System des Manicheismus und seine Verhältnis zum Buddhismus*, Jena, 1875; HARNACK, art. *Manicheismus* in *Enc. Brit.*

(2) KESSLER, art. *Mandaeans* in *Enc. Brit.* Cfr. RENAN, *Les Évang.*, p. 462.

adattamento a idee cristiane (1). Certo la sua costituzione è il prodotto d'un'epoca e d'un ambiente sincretistico, e v'esercitò pure qualche influenza anche il Buddismo, che era allora nel periodo di grande espansione iniziato dal Concilio di Kanishka, perchè gli Elcasaiti credevano che Cristo re avesse fatto la prima comparsa nella umanità sotto le spoglie di Adamo, e che uno de' suoi « avatari » fosse stato Gesù (2).

L'educazione di Mani fu molto geniale ed estesa per l'indole dei tempi: vi prevaleva l'elemento religioso, ma la completavano e l'adornavano cognizioni matematiche e fisiche, conoscenza di parecchie lingue, perizia nella pittura. Fu, come narra Gregorio Abulfaragio melitenese (3), cristiano anzi sacerdote della comunità cristiana d'Ahuaz? L'Harnack non l'ammette. Ma si è indotti a crederlo se si consideri che la teologia manichea implica una più che superficiale notizia della fede cristiana; che la dottrina di Mani segue, rispetto al paolinismo, l'indirizzo marcioniano, e che l'attitudine degli apologisti e degli eresiologi cristiani relativamente al Manicheismo è in tutto simile a quella che essi presero di fronte alle comunioni separate dalla chiesa ma non dall'origine estranee a questa (4). Riteniamo dunque con Abulfaragio che Mani fu sacerdote, interpretò i sacri libri, disputò co' Giudei, coi Magi e con gli Etnici e poi si staccò dalla fede ortodossa allorchè, imitando l'esempio

(1) *Philosophum*. IX, III; EPIFAN., *Panar.*, *Haer.* 19 e 53 (Osseni e Sampsei). AUG., *De haer.*, c. 32; PRAEDEST., lib. I, 32. Cfr. KESSLER, art. cit. e RENAN, l. c.

(2) EPIFAN., op. cit., *Haer.* 53, 1.

(3) Noto anche sotto il nome di Bar-ebreo. Fu Primate d'Oriente nel secolo 13°, e scrisse in arabo un libro di Cronache tr. dal Pocock, ove dice che Mani « sacerdos factus est Ehvazi et interpretatus est libros et cum Judaeis, Magis et Ethnicis disputavit. Deinde a fide deiscens, se ipsum Messiam nominavit ». V. BEAUSOB., I, p. 83, n. 8 e 160, n. 2.

(4) Sul paolinismo di Marcione V. MATTER, *Hist. cit.*, I, p. 353 e RENAN, *L'Église chrét.*, ch. XVIII. Sulle simpatie de' Manichei per l'apostolo Paolo, oltre il testo d'AGOSTINO, *De Gent. cont. Manich.*, I, 2: « Certe et ipsi (Manichaei) legunt apostolum Paulum et laudant et honorant », V. a schiarimento il BEAUSOBRE, I, p. 291: « Ils... avaient d'autant plus de vénération pour cet Apôtre, qu'il s'étoit le plus opposé à l'introduction du Judaïsme dans la religion chrétienne ». In quanto all'attitudine de' Padri verso il Manicheismo, è evidente che Cirillo ed Agostino e tutti coloro che scrissero contro esso lo considerano come una vera e propria eresia cristiana. « Manicheus..., scrive Epifanio, verbo tenus Christi nomine gloriatur ». È noto che i Manichei rigettavano il Vecchio Testamento, ma ammettevano tutti i libri del Nuovo Testamento eccetto gli Atti degli Apostoli.

di Simon Mago e di Montano, pretese d'essere il Paracleto vaticinato da Gesù (1). Laonde a ragione Beausobre a Cirillo gerosolimitano, affermando che Mani non fu mai cristiano, contrappone le parole del manicheo Felice riferite e non contraddette da Agostino: *Manichaeus autem a nulla secta recessit* (2). Il distacco fu effetto di più cause: la difficoltà di contemperare i dommi dell'ebionismo mandeítico co' cristiani e di sottrarsi interamente alle impressioni ricevute nella prima educazione religiosa; l'influenza dissolvente che lo Gnosticismo esercitava sulle numerose comunità cristiane della Susiana (3); il contrasto, vivace ancora, tra i due indirizzi pei quali avevano già dissentito Pietro e Paolo in Antiochia l'anno 54 e che quantunque di poi si fosse sostanzialmente modificato, pure aveva fatto sorgere le dottrine di Cerdone e di Marcione in opposizione a quelle ortodosse; l'attrazione potente che l'esempio di Paolo, fattosi da sé apostolo, esercitò sul giovane persiano che si augurava d'iniziare in patria e diffondere di là una riforma religiosa superiore in importanza e in estensione a quella compiuta tanti secoli prima da Zarathustra (Zoroastro).

Abbandonata la comunità d'Ahuaz, Mani tornò in patria per cominciare ad adempiervi la missione riformatrice, e narrano le storie che nel giorno della incoronazione di Shapur I egli si presentò al monarca e riuscì a cattivarsene il favore (4). Ma per breve tempo. Dacchè il successore d'Ardescir intendeva di camminare sulle orme paterne in tutto e per tutto e si teneva fedele all'opera iniziata dal primo Sassanide di restaurare l'antica religione mazdaica e raffermarne la esclusiva supremazia (5). Mani lasciò di nuovo la Persia e viaggiò lungamente nella Transoxania, nella Cina Occidentale e nell'India, maturando i suoi divisamenti e raccogliendo e coordinando i coefficienti della sua dottrina nell'ambiente variamente sincretistico di quei paesi, ove s'incrociavano e contrastavano religioni

(1) « Il prenait, avverte bene il MATTER, op. cit., II, p. 355 in n., ce mot de Paraclet dans le sens de docteur, homme-organe de Dieu, non dans celui de *Pneuma*, ou de Saint-Esprit ».

(2) AUGUST., *De actis cum Fel. man.*, I, 8. Cfr. BEAUS., op. cit., p. 82 sg.

(3) Sul gran numero di cristiani nella Susiana ved. ASSEMAN., *Bib. Or.*, III, P. 2^a, p. 420; e sulla diffusione e influenza dello Gnosticismo in quella regione, MATTER, I, p. 253 seg.

(4) HARNACK, art. cit.

(5) RAWLINSON, *Seventh Or.* cit., p. 95, ove è riportata la leggenda delle monete in cui Shapur s'intitola, come Ardescir, « adoratore di Mazda ».

svariate, in seno alle quali pullulavano sette numerose in lizza reciproca e si effettuavano combinazioni e accozzamenti di dommi, di liturgie, di canoni teologici ed etici, di superstizioni, di precetti omogenei ed eterogenei del Mazdaismo, del Caldeismo, del Giudaismo, del Taoismo, del Confucianesimo, del Bramanismo, del Buddismo e del Cristianesimo.

Questi viaggi, ne' quali si andò compiendo nell'intelletto di Mani la elaborazione del Manicheismo e forse cominciò il suo apostolato, comprendono un periodo di trent'anni, dal 240 al 270. Sullo scorcio di esso Mani rientrò in patria e fece parecchi proseliti nella capitale dell'impero, anzi nella corte stessa del monarca, ove ebbe grazie presso il principe Feroz fratello di Shapur e probabilmente anche presso Ormuz figlio dello scià ed erede presuntivo della corona (1). Ma non tardò a sollevarsi lo zelo de' sacerdoti mazdaici contro l'impresa, cui poneva mano il reduce apostolo, di fondere in un solo sistema di gnosticismo eratico la dottrina dell'Avesta custodita dal *Movpetan Movpet* o Arcimago e da' *Mogpet* (2), e la dottrina del Vangelo la cui tutela era commessa in que' paesi al Patriarca di Seleucia e alla gerarchia a lui subordinata (3). Mani fu, pare, imprigionato, e peggio gli sarebbe incorso: ma riesci a fuggire e migrò nel Turkestan con alcuni suoi discepoli, ove per circa un anno se ne stette nascosto; poi, rassicurato, prese a divulgare le sue dottrine, giovandosi d'un volume nel quale ne aveva scritto i canoni, illustrandoli con alluminature, e narrava che in quel libro aveva registrato le rivelazioni fattegli nell'anno del suo ritiro dall'angelo Taum (4). Il vangelo manicheo, o *Erteng-i-Mani* come fu denominato, ebbe propizia la fortuna, e il domma de' Due Principii trovò credenti in gran numero nel Turkestan Orientale e nella Cina Occidentale (5). Pure anche costì non mancarono i con-

(1) SPIEGEL, *Er. Alt.*, II, p. 203; BEAUSOBRE, op. cit., I, p. 197.

(2) Il *Movpetan Movpet*, detto anche *Tenpet* (capo della religione), era il primate della gerarchia mazdaica; i *Mogpet* (*Mobed* in Firdusi) sommi sacerdoti v'occupavano una posizione analoga a quella de' metropolitani cristiani. V. PATKANIAN, *Essai* cit. in *Journ. Asiatique*, T. cit., p. 115.

(3) Il Patriarca o *Catholicos* di Seleucia era allora Papas, figlio di Agheo, la cui biografia leggesi in ASSEMAN., *Bibl. Or.*, T. III, P. I, p. 346.

(4) SPIEGEL, op. cit., II, p. 203. Sono notevoli i particolari che sull'episodio dà MIRKHOND in SACY, *Mémoires sur div. ant. de la Perse*, p. 295.

(5) V. la nota al verso 7, Cap. VI, del tratt. *Shayast-la-Shayast* (Il proprio e l'improprio) nel 1° vol. de' Testi Pehlevici in M. MÜLLER, *The Sacred Books of the East*. Vol. V, p. 296 seg.

trasti, non dalla parte mazdaica ma dalla cristiana, dacchè sembra che, durante la breve dimora nel Turkestan, Mani abbia sostenuto quella disputa con Archelao, vescovo di Cascar e metropolitano della regione, i cui Atti figurano tra le più antiche fonti della storia del Manicheismo, e sebbene sotto i colpi della critica abbiano perduta ogni reputazione di genuinità diretta, pure sembrano compilati sopra documenti genuini poscia perduti (1).

Intanto moriva Shapur e succedevagli Ormuz I (271 o 272). Mani s'affrettò a tornare in Persia, andò a fare omaggio al nuovo scià, gli presentò il misterioso volume, ebbe liete accoglienze e guarentigia di protezione e dono d'un castello munito nel Kuristan perchè di là, sicuro dalle insidie de' Mogpet e de' *Tarsák* (2), potesse dirigere la diffusione dell'*Erteng*. Disgraziatamente per lui, il regno d'Ormuz fu cortissimo; poco più che d'un anno, durante il quale, come, alludendo forse alla tolleranza del principe, canta Firdusi:

Andaron lupi con agnelli insieme
Ad un rivo medesimo (3).

Il nuovo scià, Vararane I, si mostrò anch'egli benevolo verso Mani e ne favorì le dottrine. Ma i Mogpet non chetavano; e riescirono a sollevare dubbi nella coscienza del principe intorno al novello culto e forse gli suggerirono ciò che fu subito mandato ad effetto da Vararane: la convocazione d'un concilio innanzi al quale Mani dovesse esporre le proprie idee e difenderle dagli attacchi che gli si movessero. La città di Gondishapur fu scelta per sede della radunanza e l'incauto apostolo, lasciato il castello ove aveva vissuto e lavorato in sicurezza sinallora, venne innanzi all'assemblea. Quel che v'accadde è narrato poeticamente da Firdusi, salvo che il vate persiano pone l'avvenimento sotto il regno di re diverso e posteriore (4):

(1) Su questi « Atti della disputa d' Archelao » con Mani ved. l'esame critico del BEAUSOBRE specialmente in T. I, Lib. I, cap. XII e ciò che poi dice nel Lib. II, cap. III, p. 191. Cfr. FLÜGEL, passim.

(2) *Tarsák* (pusillanime) era il nome che i Persiani del tempo de' Sassanidi davano a' Cristiani. V. il cit. vol. I de' Testi Pehlevici, p. 297.

(3) FIRDUSI, op. cit., tr. PIZZI, Vol. IV, p. 125.

(4) FIRDUSI mette il concilio e il supplizio di Mani al tempo di Shapur II. (318-381). Ma la massima parte de' poligrafi orientali menzionano l'uno e l'altro sotto il regno di Vararane I e la loro testimonianza è accolta da BEAUSOBRE, RAWLINSON, SPIEGEL, FLÜGEL, KESSLER e HARNACK. SPIEGEL opina che il racconto di Fir-

Dinanzi al prence egli e que' saggi
Di Dio ministri di contrarie cose
Qual del nero e del bianco avean parole.
In mezzo al disputar, muto restossi
Mani d'un tratto agli argomenti innanzi
Del sacerdote dell'antica fede.
« Adorator d'immagini, gli disse
Il sacerdote, perchè mai superba
Stendi la mano a Dio? Quei che creava
Quest'alto cielo e vi fè spazio e tempo
Là 've pur son le tenebre e la luce
Insieme accolte, di natura è tale
Che ogni natura superando vince.
« Negli argomenti
Delle immagini tue deh! perchè credi?
.

Che se mai congiunto
Fosse Arimane a Dio, l'oscura notte
Ugual sarebbe al giorno che risplende, ecc. (1).

E segue su cotesto tuono. Appresso si ripete che Mani taceva stupefatto. Sicchè il monarca s'adirò con lui e pronunziò sentenza *horrendi carminis*:

Quest'uomo adorator di false immagini
Oh! non è degno d'abitar dimore
D'uomini in terra. Poi che andò pel mondo
Fiero tumulto da un confine all'altro
Per opra sua, dal capo giù alle piante
D'uopo è levargli la rugosa pelle
E quel cuoio colmar d'arida paglia,
Perchè niuno più mai cerchi grado,
Com'ei fè, di profeta. In sulle porte
Della città voi l'appendete o innanzi
All'alte mura dell'ostel degli egri (2).

La volontà del re fu fatta. Mani, anatemizzato come *sandik* ossia « gnostico » (3), fu messo a morte nel mese di marzo dell'anno

dusi sia fuori di posto, avvertendo che allora bisognerebbe forse rinviare la catastrofe al tempo di Shapur I. V. *Er. Alt.*, II, p. 267. Ma tutta la cronologia dei primi Sassanidi in genere e della vita di Mani in ispecie è imbrogliatissima.

(1) FIRDUSI (Pizzi), Vol. VI, p. 193.

(2) FIRDUSI, *ivi*, p. 194.

(3) Così il voc. è spiegato da SPIEGEL, *Er. Alt.*, III, p. 710, e secondo lo storico Masudi cit. dall'WEST (n. 2, al v. 16, cap. 36 del *Dinâ-î Maînôg-î Khirad* (Mino-khired) nel III vol. de' Testi Pehlevici cit., p. 72), fu per la prima volta applicato

stesso in cui Vararane cessò di vivere (1). Il giorno del supplizio fu commemorato sempre solennemente nella chiesa manichea e designato nel sacro calendario col nome di *Bema* (2). Ma la morte dell' « Apostolo di Gesù Cristo eletto da Dio Padre » (3) non bastò a' *mogpet*, anzi fu il primo atto d'una fierissima persecuzione mossa contro i suoi proseliti e tutti i cristiani. Eutichio, patriarca di Alessandria nel X secolo, scrive che Vararane fece sotterrare a capo ingiù e le gambe all'aria dugento manichei « *dicens: hortum quem feci hominibus plantavi vice arborum* » (4).

Malgrado ciò, il Manicheismo si propagò rapidamente, così nell'Eran come fuori, durante il IV secolo. Prima della morte di Mani era già penetrato nella Siria e nell'Egitto; a mezzo del secolo V Leone papa anatemizzava i Manichei di Roma.

3. Stanno a base del sistema di Mani due Principii: il Luminoso e il Tenebroso. L'energia operativa del Principio Luminoso si svolge per cinque organi: Dolcezza, Sapienza, Ragione, Mistero, Perspicacia, dai quali escono cinque emanazioni: Amore, Fede, Fedeltà, Generosità, Prudenza. Anche il Principio Tenebroso ha cinque organi: Nebbia, Arsurà, Scirocco, Veleno e Oscurità. Il Principio Luminoso è Dio Re del Paradiso e coetanei a lui sono questi organi e queste emanazioni, del pari che l'Etere luminoso e la Terra luminosa. Sono proprietà dell'Etere i cinque organi divini,

a' Manichei e poscia a tutti coloro che seguivano non il testo dell'Avesta ma i Commentarii (*zand*). Gli arabi adoperarono il vocabolo nel senso di « eretico, infedele ». Trovasi anche attribuito a questa denominazione il significato di « stregone ». Nella sua trad. sanscrita del *Minokhired Nēryōsang* spiega *zandik* per « *colui che pensa bene di Ahriman e dei demonii* » e ancora per « *ateo* ». Cfr. *Pahlavi Texts*, P. I, p. 297 in. n.; D'HERBELOT, *Bibl. Or.*, p. 929 e SPIEGEL, *Er. Alt.*, II, p. 223.

(1) I poligrafi e storici occidentali e orientali sono tutt'altro che concordi sul genere di supplizio patito da Mani e sull'anno in cui morì. Per quest'ultimo rispetto si va dal 271 al 277 e naturalmente c'è disaccordo anche riguardo allo scìa che sentenziò il profeta. I più stanno, come si è detto, per Vararane I. In quanto al supplizio, alcuni scrivono che Mani fu crocifisso, altri che fu scorticato vivo, altri che fu prima ucciso e poi scorticato, altri che fu segato in due parti e queste appese alla porta di Gondi Shapur, e c'è chi lo dice morto in prigione e impiccato cadavere. V. BEAUSOBRE, I, p. 205 seg. e 208 seg. Cfr. FLÜGEL (pp. 99 sgg., 330 sgg.) che propende a metter nel 274 o 275 la morte di Mani.

(2) V. AUGUSTIN., *Contr. Ep. Fund.*, VIII: « *Bema id est dies quo Manichaeus occisus est* ».

(3) È il tit. che Mani prese nell'*Epistola Fundamenti*.

(4) Cit. da BEAUS., I, p. 210 in n.

e proprietà della Terra: la Brezza leggiere, il Vento, la Luce, l'Acqua e il Fuoco. Coetanei al Principio Tenebroso e a' suoi organi sono l'Etere Tenebroso e la Terra Tenebrosa. Spirituale è la sostanza del Principio Luminoso, materiale o forse meglio materialistica quella del Principio Tenebroso. E dal regno delle tenebre uscì Satana, risultato del movimento delle proprietà di esso regno: Corruzione, Malefizio, Differenziamento, Caos. Il movimento manifestatosi nel dominio delle tenebre alterò l'equilibrio tra' due regni e Satana volle conoscere il regno della Luce. E mentre dapprima il Principio Luminoso col suo mondo spaziava al nord e il Tenebroso al sud, divisi da una zona intermedia, allora avvenne una mescolanza di Luce e di Tenebre, effetto della collisione promossa da Satana, e l'urto suscitò un movimento anche nella regione luminosa. Le varie potenze inferiori di questa sarebbero bastate da sole a respingere l'attacco delle Tenebre, ma il Re del Paradiso preferì occuparsene direttamente. Formò, aiutato dallo spirito della sua disputa e co' dodici coefficienti dianzi mentovati del suo mondo, un Essere destinato a lottare con le Tenebre. Fu il Protantropo, creatura contraddittoriamente analoga a Satana. E costui, munito ed ammantato delle energie cosmiche luminose, uscì a combattere Satana, che veniva alla sua volta munito e ammantato delle energie cosmiche tenebrose. Fu lungo il certame; il Protantropo soccombe e Satana, spogliatolo della luce, sta per impadronirsene; ma il Re del Paradiso manda in suo aiuto lo Spirito Vivente che libera l'oppresso e lo riconduce nella Terra Luminosa. Intanto le Potenze Luminose, trasfigurate in belle donne e bei garzoni, si mescolavano con le Potenze Tenebrose femminili e maschili per ritogliere a queste la lucente armatura rubata al Protantropo. Ma non vi riescirono, perchè alcuni esseri della falange tenebrosa detti Arconti l'avevano divorata, sicchè gran quantità di particelle luminose rimasero preda delle potenze oscure mescolandosi con corrispondenti particelle di tenebre. Il denso vapore si mescolò con la brezza leggiere, il fuoco con l'arsura, la luce con l'oscurità, lo scirocco col vento, l'acqua con la nebbia, tutti insomma i cinque elementi della Terra Luminosa con quelli della Terra Tenebrosa. Allora viene il Protantropo, tronca l'energia generativa delle cinque potenze tenebrose e comanda ad un angelo di trarre la meschianza di luce e d'oscurità sul confine dalla regione tenebrosa con la lucente e lasciarla ivi sospesa in custodia d'un altro angelo. Gli spiriti della luce formarono di questa materia mista l'universo con l'intento di liberare le molecole luminose dalle

loro impurità e lo cinsero d'una muraglia e d'un profondo fossato perchè non vi penetrassero nuove particelle di sostanza tenebrosa, iniziando un processo di purificazione per sprigionare dall'involucro materiale e oscuro le particelle della sostanza luminosa che costituiscono l'Anima del mondo o *Jesus patibilis*. Un angelo costruì dieci cieli e otto terre, un altro sostenne il nostro cielo, un terzo resse la nostra terra nello spazio, un quarto formò il sole e la luna, destinati quello a sceverar la luce mescolata col demone ardente, questa a sceverar la luce mista col demone freddo. Dalla luna la luce passa al sole, dal sole all'atmosfera luminosa del Mondo della esaltazione e di là al Mondo della Luce Pura. Al termine di questo assorbimento i due angeli sostenitori del cielo e della terra lasceranno andare i loro carichi; il sommo cadrà sull'imo e per 1468 anni un terribile incendio « solvet saeculum in favilla », sprigionando e liberando le più minute molecole di luce rimaste per avventura inassorbite. Al pari di tutta la natura inorganica e organica è così composta di luce mescolata a tenebre la specie umana uscita da connubi demoniaci, con questo divario però che l'organismo di Adamo conteneva una particella di luce mentre quello di Havva era tutto tenebre, laonde l'uomo congiungendosi con la donna peccò, perchè nella generazione si frazionava in particelle sempre più minute la molecola di luce contenuta nel corpo di Adamo. A costui e ad Havva succedettero Caino ed Abele, ma Caino fu generato dalla unione di Havva con un demone e Abele dall'unione di Caino con la propria madre. La quale partorì pure due femmine: la Figlia della concupiscenza che divenne moglie di Caino e la Sofia che impalmò Abele. Con quest'ultima un angelo generò due fanciulle: Ranfaryad (quella che dà aiuto) e Barfaryad (quella che porta aiuto). Abele sospettò Caino che lo uccise e sposò Sofia. La condotta di Caino turbò gli Arconti (probabilmente, spiega qui lo Spiegel, perchè la morte di Abele sottraeva ad essi la particella luminosa contenuta nel suo corpo), laonde insegnarono ad Havva la magia ed ella se ne valse per sedurre Adamo, che la conobbe e generò Shatil rilucente, la cui nascita recò nuovo turbamento agli Arconti, avvertiti che il fanciullo non era di loro spettanza, sicchè tramaronò di ucciderlo; ma Adamo, aiutato da Dio, lo salvò nutrendolo di frutta e di latte. Nacque perciò fiera inimicizia tra la progenie di Adamo e i demoni, che indussero Adamo a congiungersi di nuovo con Havva. Ne lo rimproverò Shatil e i due coniugi fuggirono verso Oriente, ove Adamo trapassò nel Regno della Luce e colà lo segui-

rono Sofia, le sue due figlie e Shatil. Eva, Caino e la Figlia della concupiscenza precipitarono nel baratro tenebroso. Da Caino e da Shatil discendono tutti i popoli, gli uni votati al regno delle Tenebre, gli altri a quello della Luce, per virtù dell'Anima del Mondo, Gesù, il quale dal sole, ove dimora, infuse in Adamo la Dottrina della giustizia che fu poi trasmessa a Shatil, a Noè, ad Abramo e parimenti a Budda tra gl'Indiani, a Zarathustra tra gli Eranici, al Messia e a Paolo tra i Gentili e finalmente a Mani. Si badi: il Messia ellenico non è il Cristo morto in croce, ma verbo e spirito divino sotto parvenza umana; nè fu crocifisso e morto. Il Cristo del Calvario era Satana, il quale, entrato nel corpo del figlio della povera vedova per far perire il Salvatore padre de' giusti, restò vittima della propria perfidia e fu messo in croce nel tempo in cui *aliud actum est atque aliud ostensum*. Perciò non è a parlare di risurrezione di Gesù. La palingenesi finale trasformerà il Gesù patibile in Gesù impatibile, sprigionando l'Anima luminosa del mondo dall'involucro tenebroso.

Questo schema della dommatica manichea mostra come in quella prevasse il principio gnostico, sicchè nel Manicheismo s'ha la forma particolare che lo Gnosticismo prese in Persia, contrapponendosi ad un tempo al Mazdaismo e al Cristianesimo, ma traendo dall'una e dall'altra religione i propri coefficienti e giovandosi altresì delle tradizioni cabalistiche apprese da Mani tra' Mendaiti e delle dottrine di Gautama imparate ne' viaggi in Cina e nell'India. Il Matter ha messo in luce egregiamente l'influenza esercitata dalle idee gnostiche su Mani ed ha pure ricercato con sottile e sapiente analisi gli altri elementi che, subordinati alla gnosi e tratti da altri sistemi, costituivano l'ecclética compagine del Manicheismo (1). E con le conclusioni del Matter combinano sostanzialmente le vedute del Flügel, dello Spiegel, dell'Harnack e di quanti altri, o come storici della filosofia o come storici delle religioni, assogettarono ad esame critico la dommatica manichea (2). Ora lo Gnosticismo non solo produsse dommi, ma formulò anche precetti etici in corrispondenza coi dommi.

E Mani altresì predicò una morale imperniata sul canone dua-

(1) MATTER, op. cit., T. 2°, Cap. 3° della Sez. 2ª; UEBERWEG, *Hist. of Phil.* (traduzione ingl.), I, p. 281, scrive che « The Dualisme of Mani was a combination of Magianism and Christianity, for wich gnostic speculations furnished the connecting link ».

(2) FLÜGEL, p. 260; SPIEGEL, II, p. 230; HARNACK, loc. cit.; UEBERWEG, *Hist. of Phil.* cit., T. I, p. 290; DÖLLINGER, *Comp. di Stor. Eccles.* Milano, 1842, T. I, p. 50, etc.

listico da lui adottato. Due supremi principii etici: 1° astenersi dalle tenebre; 2° purificare e ravvalorare gli elementi luminosi. Ed è da notare che, nel costituire la propria comunione religiosa, Mani scverò i *Veridici* dagli *Uditori* e impose a' primi una morale più severa, fermata, per usare il suo linguaggio simbolico, da tre suggelli: il suggello della bocca che impediva di mangiar carne, bere vino e profferire discorsi impuri; il suggello delle mani che assicurava l'astinenza da' traffici e da ogni mondano affare e il suggello del seno che poneva ostacolo alla procreazione. « Chi vuole entrare nella religione, leggesi nel *Fihrist* (1), deve mettersi alla prova e quando vede di poter domare la concupiscenza e la cupidigia, tralasciare di mangiar carne di qualsivoglia specie, bere vino, unirsi in matrimonio e tenersi lontano dai pericoli dell'acqua, del fuoco, della stregoneria e dalla ipocrisia, entri pure nella religione. Ma se non può fare tutto questo, tralasci di entrare. Se ama la religione e tuttavia non riesci a sopprimere la sensualità e la cupidigia, allora si metta sotto la protezione della religione e de' Veridici e cerchi di contrastare le sue biasimevoli azioni con la opportunità che gli si offre di dedicarsi interamente alla operosità, alla giustizia, alla zelante vigilanza, alla preghiera e alla pia umiltà. Si troverà così contento in questo mondo transitorio e nell'eterno, e il suo aspetto nel novissimo giorno sarà il secondo aspetto (2) ».

(1) È il tit. della Miscellanea di Ibn Nadim donde il FLÜGEL riprodusse, tradusse e commentò la sezione sul Manicheismo in op. cit.

(2) FLÜGEL, op. cit., p. 94 sg. Le ultime parole alludono alla dottrina manichea dello stato delle anime dopo la morte e al domma palingenesiaco. V. in proposito SPIEGEL, T. II, p. 227 e FLÜGEL, p. 100 seg. e 338 seg. Da' seguenti testi si raccoglie quali rapporti intercedessero tra i Veridici e gli Uditori: AUGUSTIN., *Epist.* 236: « Auditores qui appellantur apud eos et carnibus vescuntur et agros colunt et, si voluerint, uxores habent, quorum nihil faciunt qui vocantur Electi. Sed ipsi Auditores ante Electos genua figunt ut eis manus supplicibus imponantur, non a solis presbyteris, vel episcopis aut diaconibus eorum, sed a quibuslibet Electis ». Il med. *Adv. Faust.* specifica la condizione degli Uditori: « Cum Auditores vestri et uxores habeant et filios quamvis inviti suscipiant, eisque patrimonia congerant vel custodiant, carne vescuntur, vinum bibant, lavent, metant, vindimient, negotientur, honores publicos administrent » etc. E in *Act. Disp.*: « Et qui non praestiterit Electis eius alimenta poenis subdetur gehennae et transformatur in Catechumenorum corpora, usquequo faciat misericordias multas, et propterea, si quid optimum est in escis, offerunt illud Electis: et cum (Electi) voluerint manducare panem, orant primo, ista dicentes ad panem: neque ego te messui, neque molui, neque tribulavi, nec in clibanum te misi, alius te fecit et detulit te mihi, ego innocenter te manduco. Et cum

Per cotesti Uditori Mani compilò i dieci comandamenti che seguono :

1° Non adorare gl' idoli. 2° Non mentire. 3° Non essere avari. 4° Non ammazzare. 5° Non fornicare. 6° Non rubare. 7° Non dare ascolto a chi insegna fraudi o sortilegi. 8° Non suscitare dubbi in materia di religione e mantenere il pensiero sempre sul retto indirizzo. 9° Fuggire l'accidia. 10° Pregare (1).

Nella sua Chiesa costituì una gerarchia a capo della quale stava egli stesso e sotto lui i Dottori, figli della dolcezza; gl'Illuminati dal sole, figli della sapienza; i Presbiteri, figli della ragione; i Veridici, figli del mistero e gli Uditori, figli della perspicacia (2).

4. Dopo la tragica morte di Mani, i seguaci suoi scampati alla persecuzione si sparpagliarono nella Battriana e nelle terre adiacenti, e il loro pontefice Sisinnio, succeduto a Mani, portò la sede a Babilonia. Ma anche nel Manicheismo non tardarono a sorgere divisioni, ed in ciò lo Gnosticismo eramico subì una sorte uguale a quella dello Gnosticismo ellenico; perchè come dalla dommatica di Basilide, di Valentino e di Carpocrate uscì la dottrina comunistica di Epifane, al modo stesso dal sistema di Mani germogliò nel secolo V il Mazdacismo, detto così da Mazdac manicheo, soprannominato anche lui, come già fu l'apostolo Mani, *zandik* (3).

Nel tempo che corse tra l'eccidio del Paracletto persiano e la comparsa del comunista suo connazionale e seguace, quattordici scia si succedettero in poco più che due secoli sul trono eburneo del Papacite: quattro Vararani, due Ormuzd, due Izdegerdi, due Shapuri, un altro Ardescir, un Nerseh, un Feruz e un Palash. Il più noto e famoso tra costoro è Shapur II (309-380), per grandi imprese guerresche contro gli Arabi, i Turchi e i Romani, per strane romanzesche avventure e perchè sotto lui fu riveduto, corretto e definitivamente fermato il canone dell'Avesta e il Mazdaismo si riebbe dal fiero colpo con cui l'aveva percosso Mani (4). Imperocchè

intra semetipsum haec dixerit, respondet ad eum qui ei detulit: oravi pro te, et ille discedit ita ». Queste regole pratiche, secondo SPIEGEL, III, p. 712, concordano con quelle della regola buddistica dalla quale le avrebbe imitate Mani.

(1) FLÜGEL, p. 95.

(2) Ivi e p. 293.

(3) D'HERBELOT, *Hist. Or.*, p. 929; TABARI in *Jour. Asiatique*, oct. 1850, p. 345; MIRKHOND in SACY, p. 362. SHARASTANI in POCOCK, *Spec. Hist. Arab.*, p. 71, mette Mazdac e i suoi seguaci tra' Manichei.

(4) « Mazdeism tred just been threatened with destruction by a new religion

malgrado la persecuzione, la dottrina manichea aveva fatto un profondo solco nella coscienza popolare e se ne vedono non pochi indizii nei canti del poema di Firdusi che narrano le gesta de' successori di Vararane I. Ma per l'indole del nostro studio il più notevole tra quei re è Vararane V, detto *Gôr*, cioè l'« onagro » perchè gran cacciatore di quell'animale. Regnò ventun'anni, dal 417 al 438, e fu re caro alle plebi più che ai magnati e ai *mogpet* che avevano tentato di escluderlo dal trono (1). E in verità lo scia cacciatore nulla trascurò per cattivarsi l'affetto delle classi povere. Un bel giorno chiama lo scriba Gustaspe e il ragioniere Giuvanùy e fattosi dare il conto delle quote d'imposte non ancora pagate, decreta condonato il tributo e che s'abbruci lo scrittoio ove si tenevano i registri,

si che tutte insieme

D'Irania le città ne giubilarono (2).

Un'altra volta, sentendo dire gran male d'Abraham giudeo « pieno d'argento e d'oro » e gran bene di Lambek acquaiuolo « di parlar dolce, ospitalier mai sempre colla sua mensa », subito fa bandire da un araldo che niuno compri più acqua da Lambek, poi va travestito alla casetta dell'acquaiuolo, il quale lo accoglie e tratta benissimo per tre giorni, impegnando sin gli otri e gli orciuoli per onorar l'ospite. Accomiatatosi, malgrado le insistenti preghiere di Lambek perchè si trattenesse ancora una diecina di giorni, Vararane passa la giornata cacciando, e a notte, sempre travestito, va a picchiare alla porta d'Abraham, chiedendo ricovero. Ma il giudeo gli fa dire dal servo che non c'era posto per alloggiarlo. L'incognito insiste e Abraham a fargli ripetere che il sito è angusto e ci sta un poveromo di giudeo

che con la fame

Passa la notte e nudo sulla terra

Sonno si prende.

sprung from itself, the religion of Mani... Mazdeism was shaken for a long time, and when Mani was put to death, his work did not perish with him ». DARMESTETER, *Intr. cit.*, p. xxxvii.

(1) FIRDUSI, tr. PIZZI, Vol. VI, p. 238 sgg. lo chiama Beh-ram-gôr. Cfr. RAWLINS., p. 232; SPIEGEL, III, p. 347; NOLDEKE, p. 104.

(2) FIRDUSI, *ivi*, p. 272. MIRKHOND, trad. cit., p. 332, scrive: « remit aux sujets de l'empire environ 10,000 *tomani* dont ils étaient débiteurs vers le trésor public ». Il *tom.* era, secondo il SACY, una moneta di conto divisibile in mille denari.

Vararane allora dichiara che si sdraierà innanzi alla porta. Abraham pensa che se quell'uomo è derubato nel sonno tocca a lui passare qualche guaio e gli apre l'uscio, a condizione però che non chieda nulla, proprio nulla, perchè nulla ha da dargli. È accettata la condizione, e cavallo e cavaliere entrano nel cortile, che l'ebreo mette a loro disposizione per la nottata, facendosi prima promettere con giuramento dall'ospite di portar via, appena desto, il fimo cavallino, spazzar ben bene l'atrio e pagare il prezzo dei mattoni occupati con la propria persona e con la cavalcatura. Lo scia legò il cavallo, distese per terra il tappeto della sella, si pose questa sotto il capo, tenendosi vicina la spada nuda. Abraham s'assicura che la porta è ben chiusa e s'imbandisce la cena là nel cortile. Mangiava e cioncava allegramente e ripeteva all'ospite d'imparare e tener bene a mente il proverbio: *chi ne ha mangia e chi non ne ha sta a guardare.*

L'indomani Vararane chiede un servo perchè scopi via le brutture e offre di pagarlo. Che! non c'è servi in casa, e poi il patto è chiaro: tocca a lui spazzare. E il re cava dal calzare un fazzoletto di seta, raccoglie lo stallatico e getta via ogni cosa sulla strada. Ma Abraham corre rapidissimo a impadronirsi del fazzoletto. Vararane rise e via di galoppo. Il dì seguente per ordine del monarca Abraham e Lambek furono arrestati e tradotti alla sua presenza. Vararane sentenziò che si perquisisse la casa dell'ebreo e quanta roba vi si trovasse fosse portata alla reggia. Si trovò che « l'uom di Sinagoga » possedeva ricchezze sterminate in oro, argento, gioielli, monili, ecc. Fu data ogni cosa all'acquaiuolo, meno quattro monete che lo scia porse all'ebreo

e si gli disse:

Cespite di ricchezza abbi cotesto,
Chè più di questo a te non si conviene;
Van le monete ai poverelli e solo
Rimane il capo a te (1).

Un giorno fu annunciata a re Vararane la scoperta di un ricchissimo tesoro, che la voce popolare chiamò il tesoro di Giemshid cioè dell'Yima avestico, ed egli, fattosi portar tutto dinanzi, decretò:

Per argento e per or coteste gemme
Tutte vendete e le vedove donne

(1) FIRDUSI, Vol. VI, p. 274 sg.

E gli orfani bambini e i poverelli
Ch'ebber divelta ogni lor gioia ed ogni
Desio col nome ancor, qui raccogliete
Da luoghi colti e da deserti e poi
Le cose tutte dipartite. A quelli
A quelli ancor che grama e desolata
Ebber la vita ben si vuol che alcuna
Parte qui tocchi del regal tesoro.
E voi, di re Gemshid per l'alma santa
A bel conforto, le monete e i nummi
Donate ad altri e la ricchezza in copia
Ch'è qui raccolta (1).

All'avventura del giudeo e dell'acquaiuolo fa riscontro quella del mercante e del suo commesso. Tornando dalla caccia, re Vararane si sente male e chiede ospitalità ad un ricco mercante consegnandogli del danaro perchè comperi un po' di cacio vecchio che il re ha voglia di mangiare con mandorle abbrustolite. Invece il mercante gli porta un uccello arrosto e un po' di pane, e per giunta brontola la mattina seguente col commesso che aveva comperato l'uccello. Il giovanetto risponde che la spesa la sopporterà lui e subito va a pregare l'incognito gentiluomo d'accettare un pranzo che fu lautissimo. Il re abbandonando il bazar rimproverò l'avarico mercante, poi giunto alla capitale, comandò gli si menassero dinanzi i due e sentenziò che il mercante dovesse pagare centoventi dramme al mese al suo commesso e servirlo per tutta la vita (2). Analogo è il caso del doviziosissimo e avarissimo Fershid-verd, le cui ricchezze infruttuose il re fece sequestrare, comandando che si distribuissero

A chi nasconde il suo bisogno a quelli
Che tarda assai da circostanti mali
Hanno franchigia, ai miseri vegliardi
Che lavoro non hanno e fan dispetti
Dinanzi agli occhi de' possenti. Ancora,
. . . a chi fu ricco un giorno
E l'aver suo consunse ed or si vive
Nella rancura e nel dolore, a quelli
Che han gloria in terra, non monete, a quelli
Che in trafficar non hanno chi li aiti
Con mano liberal . . . , a' fanciulli
. . . orfani
.

(1) FIRDUSI (Pizzi), T. VI, p. 307 sg. Il tesoro trovato conteneva probabilmente, secondo il professore Pizzi, roba assira.

(2) Ivi, p. 314 sg.

. . . , alle donne . . . che sposo
Non hanno più, non vestimenta e nulla
Ponno più far, non han lavoro (1).

5. Con queste tendenze nell'animo è naturale che al munifico re venisse in testa il progetto di organizzare un vasto sistema di carità legale in tutto l'impero.

Egli allor si dicea: —
. con la giustizia mia
Con la mia grazia, in manifesta guisa
Ed in secreta ordinerò quest'empia
Terrena sede nè vorrò che un lembo
Sol ne rimanga desolato e tristo,
Ma ritrovi ciascun suo nutrimento
E da me il tocchi (2).

Impone adunque che si faccia un conto generale del suo tesoro e trovatolo abbondantissimamente fornito, decreta che non si riscuotano più tributi e dà incarico ai sacerdoti di spartire i regii doni secondo i bisogni delle popolazioni, comporre le contese e tenerlo informato di ogni opera buona o rea. Ma ecco venir da ogni parte dello Stato rapporti che espongono i tristi effetti di cotanta larghezza. Le offerte e i molti doni inducevano al « viver molle e inoperoso », laonde « scemò il senno ne' cervelli ». La cupidigia di avere ciò che la munificenza del principe dava in così gran copia esaltava i giovani che imbaldanzivano e beffavano i vecchi. Nascevano frequenti baruffe sanguinose, si commisero frodi, si ordirono inganni. Agricoltori e capi de' villaggi e gente inoperosa erano continuamente in « battaglie e scaramucce e liti ».

Oimè! Questo era l'effetto di una politica economica che doveva far regnare la giustizia e la pace nell'Eran!

Re Vararane pensa allora e organizza tutto un sistema di socialismo di Stato, qualche cosa d'analogo al regime che Uang Ngan Shi doveva provare in Cina sei secoli più tardi e che fu esposto nel precedente capitolo.

In ogni distretto dell'impero fu nominato un commissario, col mandato di riscuotere una tassa speciale destinata ad alimentare il regio tesoro e ripartire i soccorsi in vitto, vesti e giacigli forniti dall'erario.

A tutti era assegnato
Il cibo col vestir, coi doni ancora

(1) Ivi, p. 357 sg.

(2) Ivi, p. 473.

Da dispensar, coi morbidi giacigli
Dal tesoro del prence e quei (1) ponea
Un suo scrittoio per sei mesi e intanto
Cercavasi monete, alto tributo,
Da' soggetti del re. Sulla moneta
Di bianco argento era segnato un motto
E « *Tributo* », era quello, e con gran pompa
E con un serto sulla fronte stava
Allo scrittoio l'esattor. Prendea
Per mesi sei, per altri sei donava
L'iranio prence ai poverelli, quali
Non han piena lor voglia e a quei che illustre
Avevan lignaggio; ed arte fu cotesta
Perchè l'uom che viveasi inoperoso
Sangue più non spargesse e ad opre triste
Non fosse incitator.

Ma non s'ottenne lo scopo. I prefetti scrivevano al re che quelle largizioni peggioravano le condizioni della pubblica sicurezza, che i facoltosi non pagavano la tassa e non cessavano i disordini alimentati dalla pasciuta ignavia delle plebi. E il monarca a raccomandare che si punissero senza misericordia gli agitatori, i rissosi e i fraudolenti. Spedì anche un alto funzionario alle frontiere, largamente stipendiato, incaricandolo probabilmente d'impedire l'immigrazione della gente povera che, allettata dalla fama de' nuovi ordinamenti di beneficenza, accorresse ad accrescere il numero dei proletarii alimentati dal regio tesoro. Più tardi spedì lettere ai governatori delle provincie con ordini di denunziargli

Qual fosse inerte e inoperoso in terra
Che a questo regno suo danno recasse.

Risposero i prefetti:

Pei regi doni
Conforme a legge e a nobile costume
Alcuno omai non si governa. Cadde
Ogni pensiero ed ogni voglia omai
D'opere industri e di lavori ai campi,
Se ben suo pregio l'uomo in terra acquisti
Pel lavoro ch'ei fa. Dispersi intorno
I giovenchi vediamo atti al lavoro
E crescon l'erbe per i campi e in mezzo
Ai seminati.

Era naturale. Giacchè il tesoro provvedeva a tutti i bisogni dei

(1) Il commissario.

proletarii, costoro non lavoravano. Allora lo scìa decretò che dall'alba al mezzodì si dovesse lavorare nella campagna e riposarsi e sollazzarsi nella seconda metà della giornata. Non si usasse però severità con chi non avesse animali da lavoro e sementi, ma gli uni e le altre si fornissero a carico del pubblico erario. In caso di mancato raccolto per intemperie di stagione o invasione di locuste, si rimborsasse a' poveri il tributo eventualmente pagato. Da' proprietari di terre sterili non si prendesse nulla, e nulla si esigesse per le parti improduttive di qualsiasi podere, a chiunque, ricco o povero, appartenesse. Concludeva minacciando di far seppellire vivi i pubblici ufficiali che estorcessero « da' poverelli un solo obolo gramo ».

Provvedendo, com'egli credeva, a dar pane e vesti a' poveri e facendo contribuire il sacerdozio alla fornitura de' vestiti per gl'indigenti, re Vararane pensò anche a' sollazzi pubblici, applicando in Persia il canone romano « *panem et circenses!* ». Scrisse a Shengul re di Kannògia (nell'Indostan) di mandargli un diecimila suonatori girovaghi « uomini e donne....., tali che cavalcando » sapessero « battere in cadenza » i liuti. La carovana musicale giunge e lo scìa dona a ciascuno un giovenco e un asino, intendendo che si mettessero a lavorare i campi fatti loro assegnare e fa largire e anticipare per ciò mille some di frumento, con l'obbligo però che i musicanti debbano suonare e cantar gratis « nel cospetto de' poveri ». I suonatori non si curarono di mettersi al lavoro, utilizzando le sementi, anzi mangiarono i giovenchi e le mille some di frumento e poi andarono, finita la provvista, a chiedere soccorsi al monarca. Ma costui li sgridò :

Questo non era ufficio vostro. Quello
Era bensì di gittar le sementi
E lavorarle e mieter poi. Ma intanto,
Poi che i giumenti vi restâr, le some
Loro apponete e andate attorno in canti
E suoni sempre e di seta le corde
Tender vi piaccia su' liuti vostri (1).

6. Cotesti episodii del *Libro dei Re* mostrano quali sentimenti spingessero via via lo scìa cacciatore all'attuazione del socialismo di Stato ne' suoi regni. Un altro, non meno singolare, ci mette dinanzi un esperimento di socialismo anarchico.

(1) FIRDUSI (Pizzi), Vol. VI, xxxi, *Il tributo condonato*, pp. 472-478; xxxii, *Chiamata dei musici di piazza*, pp. 478-481. Cfr. MİRKHOND, tr. cit., p. 333.

Siamo sempre in Persia e al tempo di Vararane Gôr.
Il re era stato alla sua caccia favorita, ma con poco successo ed era di malumore. Il suo ministro e Ruzbih arcimago, che gli cavalcavano a' fianchi, narravano le storie portentose di Giemshid e di Fredun. S'arriva presso un grosso villaggio ed ecco tutta la popolazione accorrere a vedere la regia comitiva e starsene lì intontita, senza salutare con benedizioni il re dei re. Vararane se n'ebbe a male e discorrendo col sacerdote, augurò che quel sito diventasse asilo

Di belve agresti e di selvagge fiere,
e l'acqua de' suoi ruscelli s'intorbidasse come pece.

Il *Movpetan* allora s'avvia al villaggio e giuntovi, raccoglie intorno a sè la popolazione e dichiara essere piaciuto assai allo scìa quel luogo amenissimo e volerlo elevare al grado di città. Per la qual cosa avergli data autorità il suo signore di proclamarvi l'egualianza, elevando tutti gli abitanti del villaggio a pari dignità principesca.

— Donne e fanciulli

Prenci voi siete in questo borgo e d'uopo
Non è che alcun di voi serva e obbedisca.
Artefici che vivon per mercede
E signori di case, ecco! un sol grado
In questo loco abbiansi omai. Voi tutti,
Uomini e donne e teneri garzoni,
D'esto villaggio principi sarete.

Figurarsi la gioia dei terrazzani. Tutti principi, tutti pari, tutti eguali; non più servi e padroni, non più famigli e signori. La gioventù specialmente s'ingalluzzisce e compie il primo atto di sovranità decapitando il preside della borgata. Allora ognuno vuol comandare e nessuno obbedire. Nascono accapigliamenti e zuffe, il sangue scorre, lo scompiglio è generale. Non c'è più modo di stare insieme. In breve tempo

Tutti dal borgo presero la fuga,
Abbandonando i vecchi affranti, nullo
Stromento intatto a lavorar campagne
Lasciato là, non frutti, non arnesi.
E non armi di guerra. E desolato
E tristo aspetto quel bel loco assunse
E seccaron le piante ed i ruscelli
Restâr senz'onda. Fu deserto il piano,
Fûr le case deserte, chè fuggite
N'eran le genti con le bestie ancora.

Passa un anno, e a primavera Vararane rivede il sito, ma *quantum mutatus ab illo!* Vizzate le piante, deserte le case, non uomini, non bestiame: da per tutto desolazione e squallore. Si conturba e affligge il monarca e ordina al sacerdote di richiamare all'antica floridezza la borgata co' danari dell'erario. L'arcimago volge il cavallo verso il villaggio e incontrato un vecchio, gli chiede cosa fosse accaduto. N'ha risposta che l'anno prima un sacerdote dissennato era venuto a proclamare tutti eguali e sovrani, tanto gli uomini quanto le donne, senza riserva od eccezione. E n'era seguito un grande scompiglio con legnate e ammazzamenti, fuga generale della popolazione valida e abbandono dei vecchi. Alla domanda se i rimasti avessero un capo, il poveromo risponde che il capo del meschino villaggio dorme sotterra.

Allora il sacerdote lo costituisce principe del luogo e gli dice che dal regio tesoro gli saranno forniti denari, sementi e bestiame. Intanto chiami gente da' dintorni e diriga i lavori. Vennero gli aiuti promessi e la gente accorse da' villaggi circostanti; anzi, sparsasi la voce della regia munificenza, i profughi tornarono, guariti dall'ubbia egualitaria e disposti ad obbedire e lavorare. In poco tempo lo squallore si mutò in rigoglio; il villaggio ridivenne un giardino.

Così lo rivede il re al terz'anno alla stagione primaverile, e gli era anche questa volta compagno Ruzbih.

Come al villaggio ambo venièno

E riguardava Behram-gòr e intanto
Pieno di colti e di giumenti l'ampio
Loco intorno vedea. Levate al cielo
Erano alte le torri e di giovenchi
E di pecore pieno era il villaggio,
E v'erano acque e v'erano giardini
E messi e campi seminati; ancora
Di tulipani e di fiengreco i monti
Eran coperti e per li monti attorno
Capre ed agnelli si vedean dispersi,
Chè veramente la montagna e tutti
Sembravano quei campi un paradiso.

Nuova ed alta meraviglia di Vararane e richiesta di spiegazioni all'arcimago che doveva possedere il motto dell'enigma. Ruzbih allora ricordò allo scià la prima passata e l'imprecazione, poi narrò della sua visita alla borgata, dell'uguaglianza e assoluta sovranità popolare proclamatavi, delle disastrose conseguenze dell'anarchia, degli eccessi demagogici, e finalmente di quanto aveva praticato

nella seconda passata, spinto dalla pietà che il sovrano aveva sentito per l'infelice villaggio. Concluse che, così operando, aveva voluto in modo coperto mostrare a quella gente la via del male e poscia palesemente dischiudere il « sentiero di Dio ». Era stato insomma un *experimentum in anima vili* e una lezione fruttuosa per giunta.

Vararane applaudì e donò « una sportella di monete d'oro » e una « veste imperiale » all'arcimago (1).

È storia? È leggenda codesta? È parto della immaginativa di Firdusi? Un fondo storico ci dev'essere certo e il gran poeta se ne valse mirabilmente. Ora questo e gli altri episodii dianzi narrati, danno indizio delle idee economiche e sociali in voga al tempo di Vararane V in Persia. L'ambiente era impregnato di socialismo, e l'attitudine assunta dal monarca di munifico protettore dei poveri e rigido punitore dei doviziosi, influi senza dubbio a scaldare la fantasia delle plebi. La morale che queste dovevano trarre dai casi d'Abraham giudeo e dell'acquiolo, del mercante e del commesso e di Fershidverd, dalla spartizione del « tesoro di Giemshid », dal condono delle imposte, dall'applicazione del « tributo » in argento e dalle largizioni regolate da' commissarii, quale altra poteva essere se non la persuasione della propria superiorità virtuale contrastata dalla oppressione de' magnati? E cotesti fatti non le adusava anche a considerare lo Stato come una grande e benefica provvidenza in terra, messa lì per dare a ufo ogni bene a chiunque non sapesse o non potesse o non volesse procacciarsi col lavoro il pane e ogni altro di cui abbisognasse? L'episodio del « villaggio distrutto e riedificato », è, come s'è visto, preziosissimo per la storia del socialismo, e lo stratagemma dell'arcimago fu probabilmente provocato dalle dottrine demagogiche già sbocciate nella evoluzione del Manicheismo verso il Mazdacismo.

7. S'è detto qui addietro che dalla dottrina gnostica di Mani germogliò il comunismo di Mazdac, in quella stessa guisa che dallo Gnosticismo ellenico venne fuori il comunismo d'Epifane e di Prodicò. Ora, importa, per giustificare l'analogia, intendere come nello Gnosticismo s'operò l'evoluzione. Così ci sarà più perspicua la genesi della dottrina di Mazdac.

Non c'è bisogno di ricorrere per ciò sino al principio la storia dello Gnosticismo. Basta risalire a Carpocrate alessandrino che insegnò nel secolo precedente a quello in cui visse Mani, il quale prese forse da' Carpocranziani l'idea di porre nel suo *Erteng* le im-

(1) FIRDUSI (Pizzi), Vol. VI, *Il villaggio distrutto e riedificato*, p. 294 sgg.

magini dipinte, rinfacciategli nel concilio de' Magi che lo condannò (1), come da essi e dagli altri Gnostici aveva desunto altri coefficienti del proprio sistema dommatico ed etico. Ora la filosofia di Carpocrate proscriveva tutte le leggi, non riconoscendone che una sola: la legge di natura (2), ed è, tra i sistemi gnostici, quello che, specialmente per opera di Epifane, più si giovò del Platonismo, adattandolo alle esigenze dell'ambiente intellettuale essenzialmente eclettico e sincretistico (3). Costui, figlio di Carpocrate, giovanissimo d'anni, ma dotato di eletto ingegno (4), mercè cui esercitò grande prestigio sulla popolazione alessandrina, da tradizioni delle primitive comunioni cristiane (5) e dalla filosofia civile platonica (6) trasse la dottrina della comunanza de' beni e delle donne, che svolse nel suo trattato *Della Giustizia*, in una pagina serbataci da Clemente alessandrino, e che è un notevole documento di socialismo scientifico.

Scrivendo dunque Clemente che Epifane insegnava « esserè la giustizia di Dio una certa comunione secondo eguaglianza (*κοινωνίαν τινὰ.... μετ' ἰσότητος*). Invero l'ampia distesa del cielo abbraccia egualmente tutta la terra. La notte pure mette egualmente in mostra tutte le stelle, e Dio dall'alto manda sulla terra il sole, autor del giorno e padre della luce, egualmente a quanti hanno facoltà di vederlo, i quali tutti in comune lo guardano. Non tratta già diversamente il ricco, il povero, il sovrano, i dotti e gl'ignoranti, le femmine e i maschi, i liberi e i servi. Nè altrimenti opera coi bruti. Mandandolo adunque a tutti gli animali in pari modo e facendolo, così, comune a tutti, Dio conferma la propria giustizia

(1) IRAEN., *Contr. Haer.*, I, xxv: « (Carpocrates et qui ab eo) imagines quasdam quidem depictas quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato... Et has coronant et proponunt eas cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum. AUGUST., *De Haer.*, 7, menziona le immagini di Gesù, Paolo, Omero e Pitagora.

(2) MATTER, II, p. 261.

(3) MATTER, ivi, p. 274: « Il emprunta aux systèmes de la Grèce et particulièrement au platonisme, qu'il affectionnait de préférence, les principes ». E CLEM. ALEX., *Strom.*, III, 2, informa che Epifane « a patre... didicit... Platonis philosophiam ».

(4) IRAEN., I, xi: « clarus... magister, in maius sublime et quasi in maiorem agnitionem extensus ». Cfr. CLEM. ALEX., *Strom.*, III, 2.

(5) Per la chiesa ortodossa la pratica della comunione de' beni è attestata dagli *Act. Apost.*, II, 44 e IV, 32 sgg. Cfr. *Doctr. duod. Apost.*, IV, 8. Fuori di essa i Nicolaiti praticavano la comunanza delle donne.

(6) Si desume specialmente da CLEM. ALEX., *Strom.*, III, 2, nel passo ove dice che i Carpocranziani intesero male il senso del testo platonico.

sopra i buoni e sopra i malvagi, niuno potendo procurarsi più luce che un altro, nè toglierla altrui così da averne il doppio per sè. Il sole fa sorgere il vitto comune a tutti gli animali, fornito ugualmente a tutti con giustizia comune. E verso le cose di tal fatta si regola tutto ad un modo il genere bovino, com'è proprio de' buoi; il porcino, com'è proprio de' porci; l'ovino, com'è proprio delle pecore e così ogni altro. Dacchè tra essi la giustizia sembra essere comunione. Inoltre similmente tutte le cose, secondo i loro generi sono per la comunione seminate, e germoglia sulla terra per tutte le bestie pascolanti il comune nutrimento e per tutte egualmente, come roba non limitata da legge alcuna, ma convenientemente e giustamente offerta a tutte dall'approvvigionamento e comando del donatore. Neppure al generare fu posta legge, perchè da gran tempo sarebbe abolita. Infatti gli esseri ne' quali secondo giustizia è innata la comunione tutti allo stesso modo depongono il seme e generano; allo stesso modo a tutti indistintamente il comune Creatore e padre diede occhi per vedere, così decretando nella sua giustizia, nè distinguendo maschio da femmina, chi possiede la ragione da chi n'è privo: insomma nessuno da nessuno; ma, spartendo ugualmente e indistintamente la facoltà visiva, con un solo comando gratificò tutti. Le leggi degli uomini poi, dice, non potendo punire la naturale ingenuità, insegnarono ad agire contro le leggi (naturali). Imperocchè la proprietà introdotta dalle leggi umane spezzò e rōse la comunione della legge divina, non intendendo il motto dell'Apostolo: *Per legem peccatum cognovi*.

« E dice il mio e il tuo introdotti dalla legge, non consentendosi più di godere in comune (imperocchè sono comuni) nè la terra, nè i beni, nè lo stesso connubio. Dio aveva fatto comuni a tutti le viti, le quali non mandan via nè il passero nè il ladro, e similmente il grano e ogni altro frutto. Ma la violazione della comunione e dell'eguaglianza generò il ladro del bestiame e delle frutta. Facendo adunque Dio comuni tutte le cose all'uomo e congiungendo in comunione il maschio e la femmina, dichiarò esser la giustizia comunione secondo eguaglianza. Eppure coloro che dalla comunione erano nati respinsero la comunione che assicura il loro propagamento.

« E dice che se uno prende una sola (moglie), vi devono poter partecipare tutti, come Iddio fece con gli altri animali » (1).

Cotesto comunismo gnostico facilmente penetrò nel Manicheismo,

(1) CLEM. ALEX., *Strom.*, III, 2.

dacchè, massime per ciò che concerne la comunione delle donne, benissimo s'acconciava coll'istituto mazdaico dello *Kvetuk-das* (matrimonio tra consanguinei, p. 226, n. 1), raccomandato con insistenza da' *mogpet* nell'epoca sassanide, ed esaltato come una delle opere più meritorie e sante (1) e rimontante certamente a' tempi avestici, anzi più in su ancora, come abbiám visto illustrando l'idillio vedico di Yima e Yami (p. 204 sg.).

È un frutto del contatto delle dottrine sociali carpocraziane con l'etica mazdaica e dell'influenza esercitata dall'Eranismo sullo Gnosticismo ellenico fu la scuola gnostica di Prodico, menzionata più volte da Clemente alessandrino. I Prodiciani si gloriavano di possedere i libri arcani di Zoroastro (2), reclamavano per sè soli il titolo di Gnostici, si asserivano figliuoli, secondo natura, del Dio primo, vivevano come chi « libito fe' licito in sua legge » (3) e insegnavano non doversi in alcun modo recitar preghiere (4).

Adunque l'ambiente ove insegnò ed operò Mazdac, era favorevole al germoglio e allo sviluppo del nuovo apostolato, meno dommatico forse, ma più realistico negli intenti che quello di Mani.

8. Mazdac figlio di Bamdad (5), nacque ad Istakhar l'antica Persepoli, le cui ruine imponenti designano gl'indigeni col poetico nome di « Trono di Giemscid », curioso ravvicinamento della patria del celebre comunista eramico alla tradizione del mitico personaggio intorno al quale si formò primamente la leggenda dell'età dell'oro. Lo troviamo già adulto a Nishapur, la regia città del Khorassan, benedetta da Ahura Mazda, culla dell'ellenico Dionisos, gran convegno di caravane e fiorentissima per popolazione e ricchezze (6). Non sappiamo se fu educato nel Manicheismo sin da fanciullo o se l'adottò nell'età giovanile; certo quando prese a divulgare le proprie

(1) CASARTELLI, *La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*. Paris, 1884, p. 148 sg. Cfr. p. 143.

(2) CLEM., *Strom.*, I, 15: « Zoroastrum... magum Persam... Qui Prodicus haeresim persequuntur, gloriantur se arcanos libros huius viri possidere ». Ma i libri zoroastriaci erano probabilmente noti già da tempo in Occidente. V. PLIN., *Hist. Nat.*, XXX, 2. Anche la pratica delle nozze consanguinee persiane, autorizzata dalla religione, era conosciuta al tempo di Catullo che ne fa menzione nell'epigramma contro l'incestuoso Gellio. CATULL., LXXXIX.

(3) CLEM., *Strom.*, III, 4.

(4) Ivi, VII, 7. La gnosi prodiciana si diffuse molto nella Cirenaica.

(5) V. *Bahman Yasht*, I, 6, II, 21 in *Pehl. Texts*, cit., Vol. 1, pp. 194 e 201.

(6) RECLUS, *Geogr.*, IX, p. 225.

dottrine professava sostanzialmente la dommatica manichea. Nè risulta se cotesta divulgazione egli la iniziasse a Nishapur o a Ctesifonte, ove si recò nel decimo anno del regno di Kavad (in Firdusi, Kobad) verso l'anno 498 (1).

Il domma fondamentale del Mazdacismo era quello stesso sul quale Mani aveva eretto il proprio sistema: il Dualismo del Principio Luminoso e del Principio Tenebroso. Però, secondo Mazdac, il solo Principio Luminoso opera con disegno e libera elezione; il Principio Tenebroso è ignorante e cieco. Fu casuale la mescolanza dei due Principii e il caso li discioglierà. Da tre elementi si sviluppò tutto ciò che esiste: Acqua, Fuoco, Terra; e dalla miscela di questi tre elementi esciron fuori l'Ordinatore del Bene e l'Ordinatore del Male: il primo consustanziazione delle molecole pure e perciò purificatore, il secondo delle molecole torbide e perciò perturbatore. Sopra al tutto il Dominatore dell'Universo, presso il trono del quale stanno quattro potestà: il Discernimento, la Perspicacia, la Ricordanza e la Gioia. E poichè il mondo quaggiù è ordinato su cotesto tipo, corrispondono sulla terra a queste quattro potenze, il Sacerdote, il Cavaliere, il Pastore e il Musicante. Costoro regolano le faccende del mondo con l'aiuto di sette ministri: il *Salar* (prefetto), il *Peshgan* (presidente), il *Balvan* (?), il *Kardan* (affittuale), il *Dastur* (ufficiale pubblico) e il *Kudak* (servo). I sette ministri si muovono in mezzo a dodici esseri spirituali: il Gridatore, il Donatore, Colui che prende, il Portatore, il Mangiatore, il Corriere, Colui che sorge, l'Uccisore, il Battitore, il Seppellitore (2), Colui che viene, Colui che esiste, Colui che sta (3). Per ogni singolo uomo agiscono unite le quattro potestà. I Sette e i Dodici diventarono

(1) Così ci sembra potersi conciliare MIRKHOND che chiama (SACY, p. 353) Mazdac « un homme d'Estakhar » con TABARI (*Journ. Asiat.*, oct. 1850, p. 345, framm. tr. da Hammer-Purgstall), il quale scrive che Mazdac « sortit de la ville de Nisa en Khorasan ». La data dell'anno decimo del regno di Kavad è data da MIRKHOND. TABARI mette la comparsa di Mazdac « vers la fin du regne de Kobad ». Ma anche qui la divergenza scompare quando si consideri che l'anno segnato da Mirkhond cade verso la fine del primo periodo del regno di Kavad.

(2) Qui annota lo SPIEGEL che il vocabolo del testo di SHARASTANI (dal quale è tolta questa succinta esposizione della cosmogonia mazdaciana) è incerto. Si può leggere *Kananda* = seppellitore e *Kunanda* = trafficatore. V. *Er. Alt.*, T. II, p. 234.

(3) Lo SPIEGEL (ivi, in n. 2), avverte che Sharastani dopo aver parlato di « dodici esseri spirituali » ne mette poi tredici; sicchè ce n'è uno di più, ma non si sa quale. Potrebbe forse essere quel *Kananda* o *Kunanda* della nota precedente.

sovrani del mondo inferiore. Nel quale tutti i dissidii, gli odii, le guerre nascono per causa degli averi e delle femmine. Ora avendo il Re dell'Universo creato il mondo per tutti quanti i figli di Adamo, non è lecito a chicchessia dire: questa è la mia proprietà, questa è mia moglie, questa è mia figlia, questi è mio figlio. Nè si può ammettere che uno abbia più roba, più bestiame di un altro. Perchè regni la pace e la concordia è necessario che le cose ora asserite proprie si mettano in comune, sicchè tutti abbiano acqua, fuoco e quanto la terra produce. Siano dunque promiscue le nozze, comuni i beni, e il simbolo della religione operativa degli eletti sia questo: « Noi dividiamo egualmente le cose tra gli uomini; noi restituiamo ai poveri le cose che eran loro dovute dai ricchi e toglieremo la vita a chiunque tenti limitare l'altrui libertà rispetto ai beni e alle donne ».

Raccomandava poi Mazdac di venerare il fuoco, praticare lo *kvetuk-das* e astenersi dall'uccidere animali o mangiarne la carne e il grasso, nutrendosi invece di vegetali, uova, latte, formaggio e simili (1).

Sono, come si vede, amalgamate insieme le idee di Mani e quelle di Epifane. Il « Dominatore dell'Universo » è tutt'uno col « Re del Paradiso » di Mani che è poi il Principio Luminoso, cioè Dio. I tre elementi mazdaici donde escono il *cosmo* buono e il cattivo, li abbiamo trovati già tra gli « organi » manichei dell'uno e dell'altro principio. E poichè da quei tre elementi tutto ciò che esiste si sviluppò, per la originaria consustanzialità di tutti gli enti, si afferma la comune appartenenza a tutti gli uomini così di quanto vive sulla terra, come del fuoco e dell'acqua. Essendo egualmente formati di terra, d'acqua e di fuoco gli uomini, è uopo che egualmente godano sulla terra di ciò che questa alimenta e produce, del pari che dell'acqua e del fuoco. L'usurpazione è perturbamento, e la proprietà personale, come la possessione esclusiva di una o più donne, sono usurpazioni.

Su per giù, sotto forma alquanto diversa, il ragionamento di Epifane.

(1) La parte cosmogonica della dommatica di Mazdac è, come s'è detto, fornita da SHARASTANI (in SPIEGEL, l. cit.); la parte etico-sociale fu esposta dallo stesso SHARASTANI (in POCOCK, op. cit., p. 71 sg.); da MIRKHOND (SACY, p. 354) e da TABARI (in *Jour. Asiat.* cit., p. 345 sg.). In quanto alla liturgia, va notato che Mazdac manteneva il culto del fuoco sacro, probabilmente per mostrarsi ossequente nell'apparenza alla religione dello Stato.

Ed ecco il novello verbo che l'apostolo persepolitano uscì a predicare alle turbe persiane.

9. Nella capitale dell'impero Mazdac ebbe dapprima propizia la fortuna. Bel parlatore, ricco di sapienza e di consiglio, addottrinato nei misteri della scienza arcana e per ciò autorevolissimo, fece colpo su Kavad che lo volle ministro e custode e dispensiero del regio tesoro (1). Ed ecco una siccità spaventevole, che decimava le affamate popolazioni, offrirgli l'opportunità di porre in atto la sua teoria sociale. Assembravasi un giorno la folla innanzi alla reggia, chiedendo acqua e pane ad alte grida. Mazdac si mostra e annunzia che il monarca provvederà. Poi va dinanzi a Kavad e dice questa parabola: — Un poveruomo fu morsicato da una serpe ed è lì lì per spirare. C'è chi possiede in gran copia un potente balsamo che guarirebbe subito il moribondo, ma non vuol darne punto. Che si merita costui? — E il re: — Morte, come ad omicida ch'egli è. Allora Mazdac « sen venne a quelli chiedenti aita » e intimò tornassero tutti l'indomani all'alba, che si sarebbe fatta giustizia.

Tornarono « dolenti e al cor trafitti ». Nuovo colloquio di Mazdac col principe.

— O re invito, felice, savio e maestoso; ti parlai e tu rispondendomi m'hai aperto un uscio che prima era chiuso. Se consenti, « dirò parola che ti sia guida ».

— Parla, ogni tua parola mi giova.

— O re, se tu metti in ceppi una persona e un altro le sottrae il cibo e la lascia morir di fame, quale sarà la pena dovuta a chi ritenne il pane dell'infelice? Dirai forse che colui sia uomo sapiente e accorto?

— Anzi tristissimo, perchè omicida, e l'omicidio gli pesa sul capo.

Udito ciò Mazdac bacia la terra, corre al popolo assembrato nell'ampio cortile ed esclama che vadano a pigliare il grano ovunque ne trovino nascosto e calpestino chiunque s'attenti di chiederne il prezzo.

Immantinente la turba si disperse, e cominciò un generale saccheggio de' pubblici e privati granai. I cortigiani corsero a farne lamento a Kavad, accusando Mazdac d'aver eccitato il popolo a quella rapina. Lo scià chiama Mazdac e gli chiede conto dell'accaduto. E

(1) FIRDUSI (Pizzi), Vol. VI, p. 533 sg. Il canto V di questo libro è dallo stesso SPIEGEL, *Er. Alt.*, T. III, p. 390, considerato come una delle più credibili fonti della storia di Mazdac.

costui a spiegargli allora il senso della parabola dell'uomo morsicato dal serpe e dello spietato possessore del balsamo. Il serpe è la carestia che uccide il popolo e il possessore del balsamo lo Stato che ha i granai ricolmi e non li apre.

Se ha fame alcuno, antidoto alla fame
È il pane inver, nè cercasi rimedio
Di balsamo colui che va satollo.
Che se giusto se' tu, signor d'Irania,
Vedi che in nulla ne' granai celato
Il frumento a te giova. Ecco! son morti
Tanti che fame avean; trasseli a morte
Il granaio regal che stava inerte (1).

Fortemente si turbò il re a questi detti e molto discusse col suo ministro intorno a tali idee, movendo dubbi e udendoseli sciogliere con arditi ragionamenti e citazioni di « detti e di sentenze quali disser profeti e giusti sacerdoti e sapiēti un dì ». Nè è improbabile che, a vincere ogni esitanza dello scià, Mazdac ricorresse allo stragemma raccontato da Mirkhond, di far credere cioè a Kavad di poter confabulare col sacro fuoco, onde attestare con un miracolo la divina missione impostagli dal cielo di riformare gli ordinamenti sociali (2).

Certo è che Kavad accolse la dottrina del novello profeta e, *regis ad exemplum* — se pur ce n'era bisogno, l'accettò la parte più numerosa della popolazione.

Quale è più ricco,
Dicea Mazdāk, di contro egli ha il tapino
Uguale e pari a lui. Che più posseggia
Alcuno in terra più non lice, e il ricco
Esser debbe la trama e il poverello
Esser debbe l'ordito. Uguale in tutte
Le cose di quaggiù facciasi il mondo
E di ricchi opulenza ingiusta e vieta
Cosa si estimi. Assegnar case e donne
E ricchezze ad altrui, qual suo possesso

(1) FIRDUŠI, *ivi*, p. 536.

(2) MIRKHOND in SACY, p. 354: « Pour en imposer au roi il avoit fait creuser sous un pyrée un caveau; et ayant pratiqué à la voûte un trou qui répondoit près du feu sacré, il avoit fait cacher un homme dans ce caveau. Il vint donc dire au roi que le miracle qui lui étoit donné en preuve de la divinité de sa mission, étoit que le feu conversoit avec lui. Le roi s'étant rendu au pyrée pour être témoin de ce prodige, Mazdac conversa autant qu'il voulut avec le feu et le roi trompé par sa fourberie, reçut sa nouvelle doctrine ».

Licito più non è, chè il ricco e il gramo
Solo una cosa in terra sono; ed io
Tanto farò che questo con la santa
Religion s'accordi e il basso e l'alto
Discernere possiam veracemente.
Chi poi, qualunque ei sia, che in altra fede
Posi da questa mia, da Dio signore
Abbia anatèma qual perverso Devo! (1).

Un'ordinanza sovrana decretò comuni gli averi e libero l'amore (2). « Allora, scrive Tabari, i pezzenti e i miserabili presero il disopra; cominciarono col portar via a chiunque ci capitasse prima il danaro e il bestiame, poi le mogli e le figlie che loro andavano a genio senza che chicchesia ardisse dire: questa è mia moglie, questa è la mia figliola, la mia sorella, la mia mamma, il mio figliolo. Le donne si univano coi propri figli, ognuno viveva come i capricci gli dettavano; era venuta la volta degli scellerati e degli empìi » (3). E Mirkhond: « Uomini della più bassa estrazione seducevano le donne de' più cospicui magnati..... e commettevano enormi rapine. Nel tempo che durò questa seduzione nessun figlio potette conoscere il proprio padre, niuno fu più sicuro di conservare i propri averi » (4).

Mazdac trionfante volle stravincere. Fra le sue mogli Kavad prediligeva una bellissima donna da lui conosciuta nella città di Nishapur nel 486 e dalla quale aveva avuto un figlio di nome Cosroe Nuscirvan, carissimo allo scià. Costei pretese condurre alle proprie voglie il profeta e la richiese al monarca come splendido attestato e pegno prezioso di sovrana sanzione alla nuova legge. Cedeva

(1) FIRDUSI, l. cit. p. 537.

(2) FIRDUSI dice che Mazdac « prendea da questo e dava a quello », sicchè si giunse alla comunione dei beni per un procedimento quasi naturale e spontaneo. E non fa cenno della comunanza delle donne. MIRKHOND menziona l'una e l'altra forma di comunione. Gli storici bizantini tacciono del comunismo economico e insistono concordi sulla comunione delle donne imposta per legge. V. PROCOP., *De bell. pers.*, I: « legem tulit (Cabades) ut omnes feminae communes essent ». E così CEDREN., *Hist. Comp. (Corp. Hist. Byz.*, ed. Niebhur), p. 624 e TEOPHAN., *Cronogr.*, p. 190. Più esplicitamente allude all'amore libero AGATH., *Hist.*, IV, 27: « Dicitur vero etiam hic legem tulisse qua feminae viris communes prostituerentur, non ex Socratis arbitror et Platonis instituto, aut utilitatis in ea reconditae respectu, sed ut cuius liceret, cum qua liberet rem habere, etiam si alteri alicui nupta esset eique addicta conviveret ». Cfr. AMRU in ASSEMAN., *Bibl. Or.*, T. III, P. I, p. 402, che però sbaglia attribuendo l'istituzione allo Zoroastrismo.

(3) TABARI in *Journ. Asiat.*, 1850, T. cit., p. 346.

(4) MIRKHOND in SACY, op. cit., p. 354.

Kavad, ma il giovanetto Cosroe pregò e supplicò si risparmiasse tale onta a sua madre, baciò a Mazdac le mani e i piedi, nè ristette se non quando ebbe conseguito lo scopo (1). Intanto il nuovo evangelo comunistico faceva rapidi progressi non solo nella Persia ma fuori, non però senza contrasti suscitati dal clero mazdaistico e dal cristiano. Nell'Armenia, regno tributario degli scia dell'Eran, la cui popolazione s'era in massima parte convertita al Cristianesimo, al marzpan (governatore) Vahan, destituito perchè riluttante al Mazdaismo, fu dato un successore più docile; ma Vahan si pose alla testa del popolo e una formidabile insurrezione minacciò di distaccare la ricca provincia dalla corona eranica. Se non che vennero ordini più miti da Ctesifonte: il marzpan mazdacista fu revocato e Vahan riebbe il posto perduto per essersi serbato fedele alla religione di Cristo (2). Anche Al Mundar re cristiano d'Hira, piccolo paese arabo sulla riva destra dell'Eufrate, si oppose alla propagazione del comunismo mazdacico, ma Kavad gli tolse il regno e lo diede ad Al Hareth figlio d'Amri, che accettò il verbo mazdacico e lo impose a' suoi sudditi (3). Però se le plebi eraniche accolsero con gioia e praticarono con turbinosa licenza la comoda dottrina livellatrice, i magnati che videro così stranamente turbata la quiete degli harem e de' lauti possessi, cospirarono contro il monarca rivoluzionario e con loro si alleò naturalmente il sacerdozio ufficiale la cui influenza era stata quasi annientata da quella di Mazdac (4).

Kavad per opera d'una rivoluzione di palazzo fu spodestato e chiuso nella carcere detta *Lete*, nome allusivo all'oblio in cui lasciavasi chiunque v'entrasse (5). Fu messo sul trono Giamasp, fratello dello scia spossessato, e si cercò di porre le mani anche sul profeta, ma costui fuggì, aiutato e protetto da' numerosissimi suoi partigiani che tentarono di proclamare sovrano dell'Iran un Masraf ligio alle

(1) MALCOLM, *Hist. de la Perse*, I, p. 194. Cfr. *ivi*, p. 191.

(2) RAWLINS., *op. e T. cit.*, p. 345.

* (3) ПОСОК, *Specim. Hist. Arab.*, p. 71. Hira capitale del regno omonimo sorgeva sul lago di Nedgif al sudest di Meshed-Ali e quasi al sud di Kufa: lat. 31° 50', longitudine 44° 20' circa.

(4) FIRDUSI, *Vol. cit.*, p. 537, dice che Kavad fece sedere Mazdac alla propria destra. « E la gente frattanto ove mai fosse i sacerdote non sapea del prence ».

(5) ПРОКОП., *op. cit.*, I, menziona un'antica legge in forza della quale chi era rinchiuso in quella prigione non doveva più uscirne vivo: « antiquam legem ... quae fuit ut nullus eundem nisi moriturus ingrederetur, unde carceri *Lethae* nomen fuit ». Cfr. CEDREN., I, p. 624. AGATH., p. 268.

nuove istituzioni, ma non vi riescirono, sia per riluttanza del candidato, sia per altre ignote cagioni (1). Intanto l'esercito chiedeva la morte di Kavad e un ufficiale di nome Gusanastad si dichiarò pronto a trucidare il prigioniero, ammonendo che quella soluzione ora con un piccolo coltello si poteva effettuare, mentre fra poco non sarebbe riuscito a procurarla un grosso esercito (2). E fu indovino perchè, aiutato con astuto stratagemma da una delle più belle donne del suo harem, Kavad riuscì ad evadere nottetempo dalla prigione, e provveduto di cavalcature, d'armi e di scolte da un fidatissimo amico di nome Sesose, passò nel paese degli Unni Eftaliti o Aialetiti, detti anche Unni bianchi (3). Il khan de' quali Kush Nuaz gli fece ottima accoglienza, lo provvide d'ogni bisognevole, gli diede in moglie una propria figliola e gli fornì un poderoso esercito per riconquistare il regno. Tornò dunque in armi Kavad, e quasi senza colpo ferire rientrò nella capitale e ristabilì la propria autorità in tutto l'Eran. Giamasp s'era affrettato a sottomettersi al reduce fratello che gli lasciò la vita, ricambiando forse così il provvido diniego già opposto da Giamasp alla proposta di Gusanastad (4).

10. Nel secondo periodo della sua dominazione, separato per quattro anni dal primo, Kavad lasciò presso che interamente il governo nelle mani del suo primo ministro Zurmihir (5) e fu governo mite all'interno e tollerante, anche riguardo a' Mazdaciti, assorto all'estero in guerre con l'impero Bizantino dal 503 al 531. Verso la fine però del lungo regno la scoperta d'una cospirazione dei Mazdaciti per sollevare al trono il principe Ftasuarsan che Kavad aveva avuto dalla propria figlia Sambuca ed era stato allevato nella

(1) V. D'HERBELOT, *Bibl. Or.*, ivi. È il solo autore che riferisce questo incidente.

(2) PROCOP., ivi, l. cit.

(3) Su cotesto popolo finno-turco v. RAWLINSON, op. e Tom. cit., p. 294. I particolari della liberazione di Kavad si trovano in MIRKHOND (SACY, p. 355). PROCOP., I, 6; CEDREN., I, p. 625. La liberatrice era sorella e moglie di Kavad e per salvare il fratello concesse o promise di concedere i propri favori al comandante della prigione invaghito di lei. Kavad fuggì, secondo Procopio, travestito da donna con gli abiti della sorella che rimase in carcere per lui; secondo Mirkhond avvolto in un materasso. Teofilatto e Cedreno copiano Procopio. Agathia si mostra incerto.

(4) Intorno al modo con cui Kavad trattò Giamasp variano i racconti. Procopio, I, 6, scrive che Giamasp fu accecato e imprigionato per ordine del fratello; Mirkhond invece (p. 357), che Kavad gli accordò ampio perdono e lo colmò di segni d'affetto.

(5) FIRDUŠI lo chiama Rez Mihr; D'HERB. Buzurgemihir.

dottrina mazdacica, indusse il monarca ad aggravare la mano sui manichei comunisti. Teofane, che menziona il caso, narra avere costoro promesso a Ftasuarsan di patrocinarlo presso il padre la sua causa per la successione alla dignità suprema purchè egli promettesse di serbar fede alla dottrina sociale mazdacica. Il giovane promise come essi vollero, ma Kavād riseppa ogni cosa e volle punire in maniera terribile i cospiratori. Intimò dunque che tutti i seguaci di Mazdac, con Indazar loro vescovo, s'adunassero a pubblico parlamento insieme al clero mazdaistico e al cristiano, presieduti l'uno dall'arcimago Glonaze, l'altro dal vescovo Bazane. Vi si tratterebbe, fece dire, di designare e proclamare il successore di lui Kavād nella suprema dignità (1). Probabilmente è questo il grande convegno descritto da Firdusi (2) che racconta esservi adunati ben centomila mazdaciti, e mette in bocca al profeta un discorso tendente ad ottenere dal giovane Cosroe una dichiarazione scritta di adesione alla dottrina comunistica che è nuovamente esposta e difesa.

Qui vuoi

Scritto foglio ottener dalla sua mano
Che volga addietro dalla via del male
Quella sua mente. Volgesi il mortale
Per cinque cose da giustizia, e il saggio
A queste cinque nulla aggiunger puote.
E son l'ira l'invidia e la vendetta
E il bisogno, e la quinta è quella invero
Ambizion che vince l'altre. Allora
Che i cinque vincerai Devi maligni
Chiara ed aperta ti sarà la via
Del Re dell'Universo. Or, per coteste
Cinque cose congiunte, alta iattura
Menano in terra a nostra intatta fede
Ricchezze e donne, e però vuoi ancora
Porre là in mezzo, libero possesso,
Donne e ricchezze, se pur vuoi che danno
Unqua non venga a nostra intatta fede.
Per coteste due cose invidia nasce
Bisogno, ambizion fidi alleati
Di corrucci e vendette. Ecco! sconvolge
Mente di saggi un Devo ed in comune
Vuolsi però lasciar quelle due cose.

(1) PROCOR., I, 11, menziona tre figli di Kavād: Coase primogenito, ma in odio al padre, che prediligeva Cosroe, e Bazes guercio, carissimo alle popolazioni pel suo valore.

(2) Vol. cit., tr. Pizzi, p. 538 sg.

Sempre secondo Firdusi, il principe avrebbe rifiutato sdegnosamente d'acconsentire alla richiesta; e se ne intende il perchè ripensando il caso della madre. Soggiunge il poeta che Cosroe chiese al padre di convocare tra sei mesi un concilio per decidere quali tra le religioni professate allora in Persia fosse la vera, e prometteva che se la fede mazdaciana risultasse superiore alle altre, l'avrebbe abbracciata. Alla sacra assemblea presieduta dal monarca l'arcimago avrebbe argomentato nel seguente modo contro l'apostolo della legge comunistica :

Uom che ti cerchi sapienza, nuova
Religion festi alla terra e in mezzo
Qual possesso d'ognun ricchezze e donne
Ponesti ancor. Qual cosa mai potria
Far conoscere il padre allor che ha figli,
E il figlio come mai scerner potria
L'autor de' giorni suoi? Quando son pari
Gli uomini in terra e principi da servi
Manifesti non vanno, oh! chi mai fia
Che cerchi del servir la trista porta,
E sovrano poter come fia dato
Esercitar? Di me, di te chi fia
Addetto servo e per qual modo il reo
Fia distinto dal giusto? E se alcun muorè
A chi il possesso, e la sua casa, allora
Che il servo all'opre addetto e il re del mondo
Pari fra lor saranno? Oh! tutto il mondo
Deserto andrà per le dottrine tue,
Nè vuoi in ver che tanto mal s'innesti
In suol d'Irania. Prenci tutti e donni!
Chi per mercede servirà? Tesori
Posseggon tutti e tesorier chi fia?
Davver che queste cose alcun non disse
De' profeti d'un dì; ma tu del core
Annidi nel profondo alta stoltizia,
Meni la gente all'inferral dimora
E le opere più ree non stimi ree! (1).

Cotesta diatriba avrebbe scosso il cuore del sovrano, il quale incitato da' *mogpet* e da' magnati, si sarebbe deciso a dare Mazdac e i mazdaciti in balia di Cosroe. E costui ne avrebbe sepolti vivi a capo in giù tremila e fatto appendere pe' piedi alle forche e uccidere a frecciate Mazdac dopo averlo voluto testimone dello scempio de' suoi correligionari.

(1) FIRDUSI, trad. Pizzi, vol. VI, p. 542.

Ma la narrazione di Teofane, seguita da Rawlinson e da Spiegel (1) e concorde in sostanza con quella di Malala (2), informa altrimenti intorno all'esito dell'assemblea. Kavád avrebbe detto a' mazdaciti di esser deciso di abdicare in favore di Ftasuarsan: andassero dunque a prenderlo per fargli onoranza. Se non che, quando la massa dei comunisti s'allontanò dal sito della riunione, ecco piombar loro addosso un forte nerbo di soldati che taglia a pezzi quegli infelici sotto gli occhi del re, dell'arcimago e del clero cristiano. Inoltre un editto regio avrebbe intimato si perseguitassero e bruciassero vivi quanti mazdaciti si trovassero, egualmente si praticasse co' loro libri, e le sostanze della setta andassero ad impinguare l'erario regio (3).

Ora ciò in cui soprattutto contrastano il racconto del poeta persiano e quello del cronografo bizantino, dato, come crediamo, che entrambi si riferiscano allo stesso avvenimento, è la presenza di Mazdac, chiaramente asserita da Firdusi, mentre Teofane parla d'Indazar, sicchè lo Spiegel argomenta che al tempo di questo episodio, cioè nel 523, il profeta fosse già morto (4). Però, Mirkhond assicura che Kavád, tornato sul trono, « non aggravò la sorte di Mazdac e dei suoi discepoli » (5). D'altronde lo stesso Mirkhond e Tabari pongono sotto Cosroe Nuscirvan il supplizio di Mazdac e lo sterminio completo della setta. Come raccapezzarsi? Seguendo, ci sembra, il D'Herbelot, il quale narra che quando il reduce Kavád affidò il governo al primo ministro Zurmihir o Buzurgemihir, costui mandò in esilio Mazdac (6). Laonde si può ritenere che il massacro menzionato da Teofane avvenisse in Ciesifonte appunto durante l'assenza del profeta e che al concilio descritto da Firdusi non intervenisse Mazdac ma il suo vicario Indazar, mentre l'apostolo comunista se ne stava

(1) RAWLINS., op. cit., p. 365; SPIEGEL, op. cit., III, p. 407 sg.

(2) MALALA, *Chronogr.*, p. 444.

(3) THEOPH., *Chronogr.*, p. 261.

(4) SPIEGEL, c. s., p. 408, n. 1. NÜLDEKE, op. cit., p. 114, assegna all'incidente l'anno 528 o il 529 e scrive: « Wenige Jahre vor seinem Tode hatte Kavád noch selbst den Mazdakiten ein schreckliches Ende bereitet. Dieselben scheinen wieder so mächtig geworden zu sein, dass sie, die bei allem theoretischen Idealismus die Grundlagen der Gesellschaft und des Staates bedrohten nicht mehr länger geduldet werden konnten. Die Katastrophe, bei der es nach orientalischer Weise, überaus blutig herging erfolgte 528 oder 529 unter Leitung des Prinzen Chosrau, aber selbstverständlich in Einverständniss mit dem König ».

(5) MIRKHOND in SACY, c. s., p. 357, n. 54.

(6) D'HERB., op. e pag. cit.

lontano in mezzo a fidi e più prudenti proseliti. Solo bisogna eliminare l'ultima parte del racconto di Teofane, quella cioè concernente la persecuzione generale de' Mazdaciti ordinata da Kavad, e riportarla al principio del regno di Cosroe Nuscirvan.

Come e perchè poi Mazdac s'inducesse a ricomparire nella capitale quando salì sul trono il principe che i suoi proseliti avevano voluto far mettere in disparte, non s'intende bene. Ad ogni modo tornò a Ctesifonte e c'è chi narra che Cosroe s'infuse con lui e lo accolse senza dimostrazioni di ostilità (1).

Ma due voti aveva fatto Cosroe ancor prima di salire al trono: rimettere Al Mundar sul trono d'Hira e farla finita col Mazdacismo. Certo a questo secondo proponimento alluse quando, cingendo la corona, proclamò: « Se conducendomi secondo giustizia avrò messo riparo a tutti i mali che si sono introdotti nel governo, allora soltanto il mio impero sarà potentemente consolidato e il ricordo del mio regno meriterà di essere trasmesso a' posteri » (2). Fu dunque revocato Al Hareth e restituita ad Al Mundar la dignità regia. Contemporaneamente suonò l'ultima ora per Mazdac e pe' suoi proseliti.

11. La catastrofe è variamente narrata.

S'è accennato testè il racconto di Firdusi. Eccolo testualmente:

Nel regale ostello

Di Kisra giovinetto era un giardino
Di cui le mura più d'assai del volo
S'ergean de' corvi su pel cielo. In giro
Ei vi condusse una gran fossa interna
E la rea gente vi dispose attorno
Qua e là dispersa. Come tronchi d'alberi
Giù nella fossa fùr piantati i rei
Co' piedi in alto, con la testa in basso
Forte laggiù sepolta, e Kisra intanto
A Mazdàk si rivolse. Entra, gli disse,
Dell'amenò giardin varca il recinto.
Della semenza che gittasti, o folle,
Ai nostri dì ti si dà frutto. Piante
Là tu vedrai che mai non vide alcuno,
E quali ei non udì da sapienti
Di tempi antichi ricordar. — Ne andava
Mazdàk allora e del giardin la porta

(1) MIRKHOND in SACY, p. 361.

(2) РОССОК, *Spec. ecc.*, p. 72.

Schiudea bramoso per veder negli orti
Alberi nati a recar frutti; e allora
Che l'orrendo spettacolo scoperse,
Mente e sensi fuggian da quel meschino
E voce di dolor gli uscì dal labbro.
Ma Kisra comandò che un alto legno
Fosse rizzato e d'alto ne pendesse
Un laccio attorto. Vivo allor quel misero,
Di cui precipitava la fortuna,
Al tronco appese e il capo suo protervo,
Empio ed insano, in giù travolse e poi
Con un nembo di dardi a morte il trasse (1).

Mirkhond riporta anche lui questa narrazione con la variante però del seppellimento di Mazdac alla stessa maniera de' suoi sciagurati aderenti (2). Ma riferisce pure gli altri racconti che correvano intorno alla fine di Mazdac. In uno de' quali esponevasi essersi da un mazdacita attentato al pudore e operato il ratto d'una donna maritata e averne il marito mosso lagnanza a Cosroe. Avere costui imposto a Mazdac d'ordinare al rapitore la restituzione della donna al legittimo coniuge, e non curandosi il profeta d'obbedire al regio precetto, essere stato punito della disobbedienza con la decapitazione. Ed essendosi perciò levati a tumulto i settari, averne il monarca decretato lo sterminio, ricercandoli da per tutto e specialmente a Madain, la gemina città del Tigri (3). In una seconda narrazione che Mirkhond toglie dal *Kamel Altevarik*, storia universale compilata verso il 628 dell'Egira (1250 d. E. V.) dallo sceicco Ezzeddino Ali ben-Mohammed, leggesi che Al Mundar si recò a fare omaggio a Cosroe quando questi cinse il serto imperiale ed ebbe lietissime accoglienze. Un giorno si trovavano insieme alla solenne udienza dello scia l'ex-re d'Hira e Mazdac. E Nuscirvan disse: Prima di salire sul trono due cose io desideravo. — Quali? chiese l'apostolo. — Ristabilire ne' suoi domini Mundar ed estirpare la razza de' Zendik. — Bisognerà distruggere i tre mondi, replicò Mazdac. La replica irritò Cosroe che comandò s'innalzassero tra Nahrvan e Kavera o Khadera centomila forche e tanti *zendik*, col maestro, vi fece appendere (4).

(1) FIRDSI, trad. PIZZI, Vol. VI, p. 543 sg. Kisra è Cosroe Nuscirvan.

(2) Pag. 361 con questi particolari in più: Cosroe si sarebbe fatta dare da Mazdac una lista de' settari, dichiarando di voler fare ad essi degna onoranza imbandendo nel giardino reale un sontuoso convito. Lo stratagemma riescì. Man mano che i convitati entravano nel giardino erano precipitati nelle fosse.

(3) MIRKHOND, p. 361.

(4) MIRKHOND, p. 362.

C'è poi la relazione inserita nella biografia del Nuscirvan scritta da Abu'l Feda e riferita da Pocock, ove, fatta menzione del duplice voto dello scià ricordato da lui stesso alla presenza di Mazdac, si dà così la risposta di quest'ultimo, allusiva allo sterminio minacciato a' settari: Metterai tu a morte tanta moltitudine d'uomini? Spargerai in tal modo la desolazione sulla terra che Dio ti affidò per preservarla non per distruggerla? A ciò, Cosroe indignato esclamò: Olà, figlio di meretrice, non ti ricordi più del giorno in cui chiedesti a Kavad che ti lasciasse godere per una notte mia madre ed io accorsi e baciandoti i fetidissimi piedi non ristetti dalle preghiere se non quando ottenni che tu non ne facessi nulla? — Così è, fu la risposta di Mazdac. E allora Cosroe ordinò di ucciderlo e consegnarne il cadavere alle fiamme e che si togliessero di mezzo quanti seguaci suoi si trovassero, rimettendo per tal guisa in onore la religione mazdaica e l'autorità de' *mogpet*. « Fu dunque, conclude Abu 'l Feda, ogni cosa ricomposta in ordine, s'impose a ciascuno di avere in proprio sostanze, moglie e figli, fu provveduto alla legittimazione della prole generata con promiscua venere da' Mazdaciani e l'impero già volgente a ruina per la nequizia di cotesti malvagi, fu nella sua integrità restituito (1) ».

Riesce difficile accertare la storia genuina della catastrofe. Il supplizio del seppellimento era già stato inflitto, se si dee accogliere il menzionato racconto d'Eutichio, a dugento proseliti di Mani (2); quello della decapitazione non è inammissibile, ma non è frequente nel diritto punitivo persiano; ancora meno inclineremmo ad accettare, almeno in ciò che concerne la pena, il racconto di Abu 'l Feda, perchè sotto un principe che, come Cosroe, voleva richiamare la popolazione alla rigida osservanza della religione mazdaica, l'abbruciamento del cadavere non poteva consentirsi senza urtare contro il domma avestico della purità del fuoco. Inoltre la concorde testimonianza di Firdusi, per ciò che riguarda l'impiccagione di Mazdac, con la narrazione di Ezzedino e la conformità di una delle tradizioni registrate da Mirkhond con quella dell'autore del *Libro dei Re*, può condurre all'idea che nella seconda e definitiva catastrofe del Mazdacismo molti settari fossero sepolti vivi, altri appesi alle forche e di questa morte perisse il temosforo socialista manicheo.

(1) Pocock, p. 71.

(2) V. pag. 402 di questo vol.

12. Interessante è la informazione che Mirkhond toglie dalla Cronaca di Hafez Abri intorno agli effetti di cotesti supplizii sull'animo del monarca. V'è detto dunque che Nuscirvan, vedendo come il numero de' mazdaciti ammazzati fosse assai considerevole e temendo di scemar troppo la popolazione de' suoi Stati, lasciò in vita il resto de' seguaci di Mazdac, contentandosi di privarli de' beni che avevano usurpati. Questi beni furono resi agli eredi de' proprietari defunti o, in mancanza di eredi, avvocati al tesoro e adoperati per riparare i guasti commessi in parecchi siti nel tempo in cui il partito mazdacita dominava. Fece anche lo scià distribuire utensili agrarii, buoi e sementi a' campagnuoli e prescrisse che tutti gli emigrati dovessero ritornare in patria: due utili provvedimenti, dei quali il primo incoraggiava la tecnica agraria, il secondo lo sviluppo della popolazione rurale (1).

Non fu dunque totalmente estirpato il Mazdacismo; ma il duplice colpo lo abbattè, sicchè la sua vita ulteriore fu languida, tanto più che i discepoli di Mazdac si divisero in quattro sette delle quali Sharastani ci ha serbato i nomi: i Kudsakia, gli Abu-Muslimia, i Mahania e gli Aspedjamakia (2). Dimoravano i primi nell'Ahvaz, nel Fars e nello Sherizor; gli altri nella regione di Soghd, Samarcanda, Shash e Ilaq (3).

Qualcuna di queste branche del Manicheismo comunistico si fuse con la ricordata setta de' Prodiciiani, fiorente tra il V e il VI secolo nella Cirenaica, ove furono trovate due iscrizioni notevolissime per la illustrazione di uno de' più curiosi fenomeni di sincretismo nella storia del socialismo. La prima suona così:

« La comunanza di tutti gli averi e quella delle donne è fonte della divina giustizia e perfettissimo bene per gli uomini integri ed eletti tra la moltitudine, i quali secondo Zarade (Zoroastro) e Pitagora, capi de' Gerofanti, devono vivere in comune » (4).

(1) MIRKHOND, p. 363.

(2) Quest'ultimo nome signif. « i biancovestiti ». Sappiamo da MIRKHOND, p. 354, che Mazdac vestiva « una tonaca di lana » che probabilmente era di color bianco.

(3) SPIEGEL, *Er. Alt.*, T. II, p. 235.

(4) MATTER, op. cit., T. II, p. 293. Il M. si meraviglia che nella iscrizione si attribuisca a Zoroastro « un dogme aussì peu conforme a son système que celui de la communauté des biens ». Ma gli è che i Manichei comunisti si attestavano veri seguaci di Zoroastro, nello stesso modo che i Carpocraziani si dichiaravano veri e soli interpreti della legge divina.

E la seconda dice: « Simone Cirenaico, Thot, Cronos, Zoroastro, Pitagora, Epicuro, Mazdac, Giovanni, Christos e i Cirenei nostri capi ci hanno insegnato unanimemente di mantenere le leggi e combatterne la trasgressione » (1). Ora, cotesta trasgressione (παρανομία), osserva il Matter, non è altro che la legge umana sanzionatrice del matrimonio singolare e della proprietà individuale, contraria alla divina legge della naturale comunione.

Quasi contemporaneamente la filosofia ortodossa del Mazdaismo confermava l'anatema de' *mogpet* contro Mazdac e la sua dottrina, attestando sempre la connessione di questa col Manicheismo. Una glossa alla traduzione pehlevica del Vendidad menziona, a proposito del biasimo che il sacro testo scaglia contro gli eretici digiunatori, « Mazdak figlio di Bamdad » (2). Nel Bahman Yasht, specie di apocalissi mazdaitica del tempo d'Ormisdas III (579-590), si qualifica « epoca dell'acciaio » quella di « Cosroe figlio di Kevad » perchè ad essa appartenne « il maledetto Mazdac figlio di Bamdad » avversario della religione, perturbatore de' fedeli (3). Quest'epoca dell'acciaio è, nel libro cui alludiamo, posta terza dopo l'età aurea che fu quella di re Vistasp e l'età dell'argento in cui regnò Artaserse achemenide e precede l'età mista di ferro ove impera la maligna sovranità dei Devi. In altra parte del libro la serie delle età è più lunga. Vengono prime l'età aurea del re Vistasp e l'argentea di Artaserse; seguono l'età saldata di Ardescir I e Shapur I, l'età del rame d'un incerto « re ascaniano » e l'età dello stagno che è quella di Vararane Gor. Sesta viene l'età dell'acciaio, « il regno di re Khusro figlio di Kevad, quando egli divelse da questa religione il maledetto Mazdik figlio di Bamdad, ostinato contraddittore della religione e seguace dell'eterodosso ». Compie il numero l'età dei Devi « mista di ferro » (4).

Ci ricomparisce dinanzi l'immaginazione già studiata nel primo libro di questo volume, come a dinotare il vincolo che lega alla leggenda del socialismo la dottrina comunistica di Mazdac.

(1) Ivi, p. 299.

(2) V. l'Introduz. del DARMESTETER al T. I dello *Zend Avesta*, p. XL sg., nei *S. B. of the E.*, T. IV.

(3) Nel T. I de' *Pahlavi Texts* cit., p. 192 sg.

(4) Ivi, p. 198. Mazdik è lo stesso che Mazdac.

CAPITOLO II.

Vishnu Das Kavi.

1. Influenza esercitata dal Buddismo nell'India e sua caduta. — 2. Il Vishnuismo. — 3. Descrizione del Kali Yuga (Età Nera) nel *Vishnu Purana*. Elogio de' Sudra. Le disposizioni della Legge di Vishnu riguardo a' Sudra. — 4. Ramanuja Acharja e i Ramanujiti. — 5. Ramanand e i Ramananditi. — 6. Il poeta Vishnu Das e la sua descrizione dell'Età Nera. — 7. La Quarta Casta.

1. Il potente influsso esercitato nell'India dalla religione di Gautama Buddha, predicata nel sesto secolo innanzi l'era volgare, è giustamente attribuito all'evangelio della liberazione spirituale proclamato dal regio profeta di Kapilavastu. Al domma bramánico delle caste egli contrappose una dottrina che insegnava essere la via della salute aperta a tutti, e raggiungersi la meta non già propiziandosi immaginarie divinità, ma con la buona condotta. Per tal modo la sua dottrina troncò netta la radice religiosa del sistema delle caste, scosse la fede supina nelle pratiche rituali de' sacrificii e delle pingue offerte, e recò un fiero colpo alla supremazia dei Bramani, già unici mediatori tra gli dii e gli uomini (1). All'efficacia della liturgia Buddha sostituì l'efficacia delle opere come strumento di salvazione, promulgando la santa Legge del *Karma* (2), inflessibile, necessaria, fatale dominatrice della vita umana, in tutte le sue trasformazioni, cioè nella serie de' successivi rinascimenti (*punarbhava*), che riesce alla perfetta calma finale, al *Nirvana*. Nato dal Bramanesimo, come dal Mosaismo il Cristianesimo, il Buddismo soprafecce e aduggiò la religione parentale, ma non riuscì a spegnerla affatto. Dopo sedici secoli dalla prima predicazione di Gautama, la vecchia fede bramánica riprese vigore e alla sua volta soverchiò la rivale, senza però riescire a svellerla dalla penisola indostanica, nè ad impedirne la meravigliosa espansione fuori dell'India (3). Anzi certe idiosincrasie del Buddismo si appigliarono al

(1) HUNTER, *The Indian Empire*. Lond., 1886, p. 141.

(2) *Karma* è l'«atto» mercè il quale l'anima determina il proprio destino.

(3) V. intorno alla propagazione delle dottrine buddiche PUNZI, *Il Buddha* cit. e specialm. Appendice III della parte I.

Bramanismo, sicchè non ricomparve questo quale era dapprima, ma si operò un contemperamento, un amalgama di elementi bramantici con elementi buddistici, con prevalenza dei primi sui secondi, e venne fuori l'Induismo o Neo-Bramanismo. Come infatti annientare idee sparse per sì lungo tempo da migliaia di missionarii zelanti e con niun'altra sollecitudine che quella di insegnare la Legge, ossia spezzare alle moltitudini il mistico corpo di Buddha (1), il *Dharmakaya* (corpo della legge)? I restauratori de' culti vedici rivolsero tutti i loro sforzi contro l'istituzione nella quale s'era stupendamente organizzato l'apostolato buddistico, il *Sangha*, e con implacabile pertinacia, dal quinto al decimo secolo dell'era volgare, furono soppressi i numerosi e ricchi conventi d'ambo i sessi, ove dimoravano i « mendicanti » che attendevano alla custodia e alla divulgazione del *Tripitaka* (2). Ma rimaneva l'effetto dell'esempio di una organizzazione sacerdotale a tipo non già esclusivo ed egoistico come quella de' Bramani, ma essenzialmente altruistico: aperta a tutti, accomunante nella povertà individuale e nella ricchezza collettiva persone d'ogni casta, votate, per istituto, al bene spirituale e temporale del prossimo. Declinò per cinque secoli il Buddismo, avvizzirono e caddero una ad una le foglie al loto della vera legge (3), fu distrutto il grande cenobio di Sarnath, ove ancora nel VII secolo quindicimila religiosi praticavano il Piccolo Veicolo (4), i culti di

(1) Ved. in HUNTER, op. e p. cit., le parole di Budda morente a' suoi discepoli. L'essenza della dottrina è nelle quattro verità fondamentali del Buddismo che sono le seguenti: 1^a Esistenza del dolore: esistere è soffrire; 2^a Causa del dolore: il dolore nasce dai desiderii che crescono come cresce il soddisfacimento; 3^a Cessazione del dolore: essa è possibile e s'ottiene sopprimendo i desiderii; 4^a Via che conduce a cotesta soppressione, ed è la stretta osservanza della « buona legge » cioè la pratica della disciplina morale di Budda. V. BARTH, *Rel. of India* cit., p. 110.

(2) Cioè de' testi sacri del Buddismo, classificati in tre sezioni o « panieri ». La 1^a comprende le regole disciplinari (*Vinaya*); la 2^a i Sermoni di Budda (*Sutras*); la 3^a la metafisica (*Abhidharma*). I monaci buddistici si chiamano *Bhikkhus* e le monache *Bhikkhunig*, vocabolo che significa « mendicanti ». Gautama stesso venne spesso designato col nome di *Mahabhiksu* « Gran Mendicante ». V. PUINI, *Il Budda* ecc. cit., p. 70 sg.

(3) *Saddharma-Pundarika* ossia « il Loto della vera Legge » è il titolo d'uno de' più notevoli libri canonici del Buddismo e contiene una serie di dialoghi nei quali il principale interlocutore è « il Signore » cioè Gautama. V. *The Sacr. Books of the East.*, Vol. XXI.

(4) Il Piccolo Veicolo (*Hinayana*) e il Grande Veicolo (*Mahayana*) sono espressioni delle quali la prima designa il grado inferiore e la seconda il grado superiore della disciplina buddica. V. MONIER WILLIAMS, *Hist. of Ind.* cit., T. III, p. 245.

Siva e di Vishnù trionfarono nelle reggie e nelle piazze, furono espulsi a torme i seguaci dell'Illuminato (1). Tuttavia lo spirito democratico soffiato da lui nella religione avita non si dileguò, e nella sua terra scaldava ancora i petti delle popolazioni. « I più nobili residui del Buddismo nell'India, scrive l'Hunter, bisogna cercarli non in una particolare corporazione, ma nella religione del popolo; in quel principio della fratellanza umana confermato ad ogni nuovo ravvivamento di zelo nell'Induismo; nell'asilo che la grande setta visnuitica accorda alle donne che sono vittime de' pregiudizi di casta, alla vedova e al derelitto; nella gentilezza e carità verso il prossimo, che tiene il posto delle leggi pei poveri nell'India e dà un alto significato al semisatirico appellativo di « molle » Indiano » (2).

2. La setta visnuitica qui menzionata è una delle due maggiori sette nelle quali si divide l'Induismo sin dal suo apparire come religione predominante, nelle regioni della psicologia popolare. L'altra è la setta sivaistica.

I due nomi, come si vede, accennano a Vishnù e a Siva.

Entrambe sono sette brammaniche, nel senso che si collegano alle credenze già prevalenti nell'India prima della riforma buddistica e si contrapposero alla fede di Gautama, non cessando dal combatterla sino a che non l'ebbero fiaccata nel modo e co' risultati che s'è accennato dianzi. Se non che delle due sette, quella sivaistica prese un'attitudine molto ostile verso il Buddismo e più dell'altra si adoperò a schiacciarlo. La visnuitica invece si mostrò piuttosto inchinevole a secondare l'avviamento democratico dato dal Buddismo al sentimento religioso.

Gli affiliati a quest'ultima indossavano vesti sulle quali appariva ripetutamente il nome di Rama, si tatuavano sulla fronte con una linea perpendicolare, e con impronte svariate sul petto e sulle braccia; portavano al collo una ghirlanda di tulci (*Ocymum sanctum*), in mano un rosario di chicchi della stessa pianta e il volume del *Bhagavad Gita*, sotto il braccio il tappetino per la preghiera (3). Veneravano Vishnù sopra ogni altra divinità del panteon brammanico e con lui la divina Lacshmi detta anche Sri, sua moglie. Credevano che il potente nume più volte fosse disceso fra gli uomini mediante misteriose

(1) Appellativo canonico di Gautama acquistato dopo la sua crisi spirituale ed è la traduz. precisa del n. Buddha. V. HUNTER, op. cit., p. 134.

(2) HUNTER, ivi, p. 162.

(3) GARCIN DE TASSY, *Hist. de la littérat. hindoue*, Paris, 1839-47, Vol. II, p. 182.

e molteplici incarnazioni (*avatari*), un domma il cui primo germe è ne' tre passi che il Vishnù vedico (1) move, a somiglianza del Poseidon omerico, interpretati come raffigurazione della sua triplice natura (2). In questi avatari Vishnù prese successivamente le forme di pesce, tartaruga, cinghiale e uomo-leone nel Satya-yuga; di nano, di Parasurama, ossia Rama (il protagonista del Ramaiana) con la scure e di Rama-Ciandra (Rama pari alla luna) nel Treta-yuga, di Krishna (il fosco) e di Buddha nel Duapara-yuga e di Kalki (cavallo bianco) nel Kali-yuga (3). Il carattere culminante del dio è di essere « l'invincibile preservatore », laonde raffigura l'elemento conservatore, in contrasto con Siva rappresentazione delle energie distruttrici. E nel momento storico del ravvivamento del culto bramanico, s'intende come tra le antiche divinità fossero più in onore quella la cui azione preservatrice si manifestava per l'appunto nella vitalità serbata dal Bramanismo durante la prevalenza del Buddismo e quella la cui potenza sterminatrice rivelavasi nella rovina delle istituzioni buddistiche. Merita poi tra gli avatari summentovati particolare attenzione, la duplice trasfigurazione del dio in Rama, perchè l'eroe del gran poema di Valmiki e la sua fedele Sita personificavano agli occhi degli indiani la prevalenza della casta bramanica sulle altre e tutte le più nobili virtù dell'umana natura accolte in un giovane di regia prosapia, allontanatosi dal trono paterno per beneficiare i popoli oppressi dalle innumerevoli orde del feroce Ravano, espiando in pari tempo un fallo involontario del proprio genitore (4). L'eroe bramanico prendeva così il posto di Buddha nella psicologia popolare, ma le sue gesta erano in realtà gesta di Vishnù, che viveva e agiva nella persona del figlio di Dasaratha. Riaffermavasi per tal modo la preminenza dell'elemento divino nel mondo, riferendo alla potenza divina le opere meravigliose del senno e della mano di Rama Dasaratide, l'eroe del Ramayana, e di Krishna Devakitide, l'eroe del Mahabharata, entrambi avatari di Vishnù. Naturalmente la setta ebbe i suoi libri canonici: il *Vishnu Purana* grande compilazione teologica di leggende cosmogoniche, immaginazioni teogo-

(1) R. V., I, 22, 17 sg. Gli si diceva perciò *Trivikrama*.

(2) V. i Comenti di Sakapuni e di Sayana in MUIR, *Sanscr. Texts*, IV, p. 56 sg.

(3) Sono questi i dieci avatari classici di Vishnù, ma se ne menzionano altri. V. DOWSON, *Class. Dict.* cit., p. 33 sg. e MUIR, Vol. cit., p. 23 sg.

(4) GASPARE GORRESIO, l'insigne traduttore e illustratore del *Ramayana*, ha dato un bellissimo sunto del magnifico poema. V. *Ramajana*, 2ª ediz. Milano, 1869-70 Vol. 1º, pp. 21-80.

niche e tradizioni storiche, che s'inizia con una investigazione sulla origine delle cose e termina con la celebrazione delle lodi di Vishnù, e le *Istituzioni di Vishnu*, codice compilato con materiali dell'antica legislazione bramana da un Visnuita non posteriore all'XI secolo dell'era volgare, epoca quest'ultima assegnata da Wilson al *Vishnu Purana* (1).

3. Notevolissima è nel *Vishnu Purana* la descrizione del *Kali-yuga*, l'Età Nera, incominciata nel giorno in cui, partitosi Hari (2) dalla terra, vi discese la negra Kali (3). La si riassume qui perchè in molte parti ad essa si conforma il testo poetico che sarà dato più innanzi e in questo capitolo s'illustra.

Adunque l'Età Nera non segue le norme tradizionali rispetto alle caste, alle leggi, ai riti disposti ne' Veda. Niuna regola s'osserva ne' matrimonii e nella pedagogia spirituale; si trascurano i doveri coniugali, non si fanno oblazioni agli dèi. Si fa canone di ogni testo, qualunque sia, s'hanno nel medesimo conto tutte le divinità; nel vitto e nelle mortificazioni ognuno agisce arbitrariamente. Chi ha un po' di roba si chiama ricco, e, in quanto a bellezza, la esige nei capelli, perciò le donne ne fanno sfoggio. Ma quanto più manca la ricchezza tanto più la si agogna; perciò le mogli abbandonano i mariti spiantati e fanno la corte ai doviziosi. Chi dà molti quattrini spadroneggia; la nobiltà de' natali non ha più pregio. Danaro e poi danaro, ecco la grande preoccupazione generale; e, in conseguenza, avidità, avarizia e scialacquo da parte degli uomini e venalità da parte delle donne. La vacca pregiata non perchè animale sacro, ma solo in quanto dà latte. E che miseria nel popolo! Sempre timore di morir di fame o di carestia, e c'è tanti che vivono come i romiti, cibandosi di radici, foglie e frutta selvatiche. L'abbondanza è finita; gioia e contentezza sono ite. Non si usa più fare le abluzioni, non si onorano con offerte il fuoco, gli dèi, gli ospiti, non si

(1) V. la prefazione di JOLLY alle *Institutes of Vishnu* in *Sacred Books* ecc. Vol. VII, p. xxxiii e quella di WILSON alla sua trad. (ingl.) del *Vishnu Purana*. Lond., 1840, p. lxxii.

(2) *Hari* ossia « il fulvo » è un appellativo di Vishnu e si trova anche dato a Krishna, Brahma, Indra e Yama.

(3) « In vedic times, scrive il Dowson, op. cit., p. 142, this name was associated with Agni (fire), who had seven flickering tongues of flame for devouring oblations of butter. Of these seven, Kali was the black or terrific tongue. This meaning of the word is now lost, but it has developed into the goddess Kali, the fierce and bloody consort of Siva ». E questa è detta anche Devi o Mahadevi. Cfr. ivi p. 86 sg.

fanno libazioni in onore degli antenati. Le donne sono tozze, volubili e ghiottone, con molti figli e scarsi mezzi; disobbedienti a' genitori e a' mariti, egoiste, abiette, neghittose, dissolute. La gioventù vuole studiare i Veda senza adempiere i doveri degli studenti. I capocasa non fanno nè sacrificii agli dii, nè liberalità ai sacerdoti. I romiti sono sostentati da' poveri contadini e i mendicanti se la cavano male se non hanno amici o consocii. I principi, invece di proteggere i sudditi li opprimono e col pretesto di riscuotere le gabelle spogliano i mercanti. Chi ha carri ed elefanti è un rajà, chi è debole è schiavo. I Vaisia abbandonano l'agricoltura e il commercio, si mettono a servire o campano esercitando le arti meccaniche. I Sudra vivono d'acconteraggio. Le campagne si spopolano per la gran gente che emigra. I Veda sono tenuti in non cale; la iniquità e l'eresia fioriscono e perciò la durata della vita s'è accorciata. La mortalità de' bambini è enorme. Si vedono ragazzi dei due sessi unirsi in matrimonio; a dodici anni son vecchi, a venti muoiono. Si sente dire: « Cosa contano più i Veda? a che servono le cerimonie sacre, a che le purificazioni? ». Di conseguenza le nubi danno poca acqua, le spighe vengono su leggiere, si fa gran consumo di miglio e di latte caprino. La casta prevalente è quella de' Sudra. Quanti malanni, quante colpe, quanti vizii! (1). —

Però in mezzo a tanto pervertimento, il buono c'è. Nelle pagine del *Vishnu Purana* immediatamente successive a quelle ora riassunte, narrasi di una visita fatta da alcuni Savii al *muni* Veda Vyasa, per chiedergli quale fosse l'epoca in cui col minimo merito morale s'ottenesse la massima ricompensa e a chi questa toccasse. Il *muni* si bagnava nel Gange e di tanto in tanto selamava: « Eccellente l'età Kali! Ben fatto, o Sudra! tu sei felice. Ben fatto, o donne! » I Savii aspettarono la fine del bagno e poi chiesero al *muni* perchè avesse gridato così. Vyasa rispose: « Udite, ottimi Savii, perchè gridai: *ben fatto, ben fatto!* Il frutto delle mortificazioni, della continenza, della preghiera silenziosa praticate per dieci anni nel Krita, per un anno nel Treta e per un mese nel Duapara, s'ottiene nel Kali in un giorno e una notte. Ecco perchè gridavo: *Eccellente è il Kali!*..... Anticamente i Rinati (2) acquistavano la sapienza dei

(1) *Vishnu Purana* cit., p. 621 sg.

(2) *Dvigia* ossia Rinati chiamansi gli individui appartenenti alle tre prime caste, per le quali l'applicazione della sacra cintura, detta *yaino-pavita*, toccata la pubertà, è come una seconda nascita.

Vedi con la diligente pratica dell'abnegazione e avevano per dovere la celebrazione de' sacrificii secondo il rituale. Allora si facevano preci inutili, feste inutili e cerimonie infruttuose; ma solo perchè, pure agendo con la massima devozione, accadeva di commettere qualche irregolarità, si peccava e si perdeva il frutto dei riti compiuti. In tutte le loro faccende i Rinati non erano indipendenti e raggiungevano le rispettive sfere con gran pena. Il Sudra, al contrario, più fortunato di essi, giunge al posto assegnatogli, rendendo servizio ai Rinati ed eseguendo l'unico sacrificio della preparazione del vitto, pel quale non vi ha precetto che stabilisca ciò che si possa o no mangiare o bere. Per questo, eccellenti Savii, il Sudra è fortunato » (1).

Quel che Vyasa voleva dire s'intende. Ai Rinati le leggi impongono molteplici pratiche, le quali anche nelle tre migliori età, Krita, Treta e Duapara, non erano sempre osservate a puntino e ora sono trascurate affatto. A' Sudra non è imposto altro debito se non quello di servire i Dvigi, e per adempierlo non occorre gran fatica. Intanto così il Sudra fa quanto la legge gli prescrive e con picciol merito si procura la massima ricompensa, rimanendo fedele a' doveri della propria casta in un'epoca in cui Bramani, Kshatria e Vaisia trascurano quelli spettanti alle loro. Dunque nell'età Kali il merito dei Sudra è superiore a quello dei Dvigi. « In verità, concludeva il Muni, nell'Età Nera (*Kali*) l'adempimento del dovere costa poca fatica a' mortali, le cui colpe sono lavate con l'acqua de' meriti di ciascuno: da' Sudra col solo attendere al servizio dei Rinati e dalle donne col leggiero sforzo dell'obbedienza a' mariti ».

Ma dalla descrizione testè riferita si raccoglie che i Sudra, per ciò che concerneva l'adempimento de' proprii doveri, si trovavano in condizione migliore di quella delle donne.

Malgrado ciò, la setta visnuitica manteneva i Sudra nella inferiorità e degradazione legale, sancita ab antico dalla legislazione bramiana.

Le *Istituzioni di Vishnu* dichiarano espressamente che il dovere del Sudra è unicamente quello di servire a' Dvigi, e che egli deve procurarsi i mezzi di sostentamento con l'esercizio de' mestieri manuali, inclusa la pittura e le altre belle arti; assegnano al figlio di un Bramano e di una Sudra una sola parte dell'asse paterno,

(1) Ivi, p. 627 sg.

mentre ne dà quattro, tre e due a' suoi fratelli nati rispettivamente da una Bramana, da una Kshatria e da una Vaisia. E la stessa proporzione è mantenuta riguardo a' figli di una Sudra sposata a uno Kshatria o ad un Vaisia. Vietano inoltre a' Sudra di portare vivo o morto un Dviglia anche se fosse suo padre. Condannano le nozze dei Dvigi con donne Sudre e sentenziano che l'uomo di una delle tre prime caste il quale, spinto dalla follia, sposi una donna dell'infima casta, immediatamente degrada la propria famiglia e la progenie, riducendola alla condizione di Sudra. Impongono a' neonati sudri nomi spregevoli; vietano a' Sudri lo studio de' Veda e a chi li studia di fare ciò in vicinanza di un Sudra. Determinano l'anzianità de' Bramani secondo l'eccellenza nella scienza sacra, quella de' Kshatria in base al valor militare, quella de' Vaisia secondo la ricchezza patrimoniale, quella de' Sudra in ragione della priorità nella nascita. Proibiscono che si offrano da' Bramani sacrificii per un Sudra e che il capocasa metta tra le sacre oblazioni roba avuta da Sudri (1). La conclusione stessa del sacro codice afferma che esso fu promulgato da Vishnù esclusivamente pe' Rinati, e soltanto a quelli di costoro che ne osservino le prescrizioni promette un'ottima sede ne' cieli (2).

4. La setta visnuitica si spezzò via via in molte denominazioni, tra le quali emergono, sia per intrinseca importanza, sia ne' riguardi speciali del punto di vista delle nostre indagini, quella dei Ramanujti e quella de' Ramananditi (3).

La prima detta anche *Sri Sampradaya* (setta di Sri ossia Lacshmi) fu fondata a mezzo il secolo XII dell'E. V. da Ramanuja Acharya celebre *muni* nato a Perambur, sobborgo attualmente della città di Madras, e addottrinatosi a Conjevaram (Kancipusam), nel distretto di Cengalpat e Governo di Madras, ove cominciò ad insegnare, comentando i *Sutra* di Vyasa, fondatore della filosofia vedanta, ed altre opere di cotesta Scuola, senza però seguire in tutto e per tutto le dottrine vedantiche. Identificava Vishnù con Brahma e lo dichiarava prima causa e autore dell'universo che è tutt'uno con lui, e in lui e per lui esiste e vive. Negava che la divinità fosse

(1) *The Institutes of Vishnu* cit., II; XVIII, 5; XIX, 1-4; XXVI, 4-7; XXVII, 9; XXVIII, 40; XXX, 14; XXXII, 18; LIX, 7.

(2) Ivi, C. 1.

(3) Il WILSON, *Religious Sects of the Indians in Essays and Lectures*, Lond., 1861-2, T. I, p. 30 sg. ne conta diciannove.

vacua di forme o qualità, come pretendevano i Vedantisti, ma le attribuiva tutte le buone qualità e duplice forma, di causa cioè e di effetto, laonde la sua dottrina ebbe il nome di *Visishthadwaita* ossia « dottrina della unità con attributi ». Nell'eternità Vishnù unico e solo disse: « io mi moltiplicherò », ed ecco prese corpo di luce visibile ed eterea. Poi la sua divina sostanza divenne manifesta negli elementi e nelle loro combinazioni; però le forme nelle quali la divina sostanza si frazionò, sono animate bensì da particelle della stessa vitalità che appartiene alla suprema causa, ma questa vitalità è distinta dalla sua essenza eterea. Ad ogni modo, la materia dell'universo, essendo consustanziale a quella di Vishnù, è, come il Dio supremo, imperitura ed eterna, e la vitalità sua, pur diffondendosi indefinitamente, non verrà meno giammai. Sopra esso regna e provvede, co' nomi di *Purushottama* (Anima suprema) e *Narayana* (Figliuol dell'uomo), il nume preservatore (1), regolando e guidando con incessante vigilanza tutte le cose esistenti.

In tal modo i coefficienti del divino universo sono tre: *Cit* spirito, *Acit* materia e *Isvara* padrone o provvidenza. Oltre a queste forme primordiali, Vishnù altre ne ha prese in diversi tempi e circostanze in pro della umanità. È stato visibile tra gli uomini successivamente sotto cinque forme categoriche, cioè: 1° come idolo (*arcia*); 2° nelle incarnazioni (avatari) sopra mentovate; 3° nelle *vyuhas* o forme separate di *Vasudeva* (Krishna), *Balarama*, fratello maggiore di Krishna, *Pradyumna* figlio di Krishna e di Rukmini e *Aniruddha* figlio di Pradyumna e sposo di Usha (2); 4° sotto la forma *sukshma* (atomica), che quando è perfetta comprende sei qualità: assenza di passioni, immortalità, esenzione da ogni fastidio, assenza di bisogni, amore della verità, adesione pratica al vero; 5° come *Antarâtmâ* (soffio interiore = anima umana) o *Antaryami* (coscienza). A queste cinque epifanie corrispondono cinque forme di adorazione da parte de' fedeli visnuiti: pulizia e purificazione dei templi, delle immagini, ecc.; provvista de' fiori e de' profumi pe' riti sacri; offerta di cotesti prodotti, astenendosi da sacrifici cruenti; recitazione del rosario visnuitico, ripetendo la formola *Aum Ramaya namak!* cioè « Aum, saluto a Rama » (3); e sforzo per unirsi con la divinità. In

(1) Sul significato dei due appellativi ved. Dowson, pp. 249 e 220.

(2) Per tutti costoro V. Dowson *sub voce*.

(3) La sillaba AUM (*Om*) simbolo de' tre Veda è sacrosanta nell'Induismo. Vedi MONIER WILLIAMS, *Dict.*, p. 189 e Dowson, p. 224. Il rosario è ancora oggi molto in uso fra gl'Indiani.

ricompensa del fedele adempimento de' proprii doveri, il visnuita è accolto nella paradisiaca dimora di Vishnù, nel *Vaikuntha* (che alcuni pongono nell'oceano settentrionale, altri sul vertice orientale del monte Merù (1)), in uno stato di estasi purissima e beata in eterno.

È una dottrina che ha molte attinenze col Buddismo, tanto nella dommatica quanto nell'etica. Questa religione dunque insegnò Ramanuja a Conjeveram prima, poscia a Srirangam divenuta centro del culto visnuitico, e in quest'ultima città compose la maggior parte delle sue opere, che sommano a cinque: lo *Sri Bhashya* ossia discorso di Sri; il *Gyta Bhashya* o Discorso cantato; il *Vedartha Sangraha* (Compendio del senso dei Veda); il *Vedanta Pradipa* (La Lampada vedantica) e il *Vedanta Sara* (Epitome del Vedanta). Visitò poi diverse parti dell'India, disputando coi dottori del Sivaismo, facendo gran conversioni e rivendicando o costruendo templi a Vishnù, tra gli altri quello famosissimo di Tirupati a ottanta miglia da Madras (2). Tornato a Srirangam, seguì a contrastare co' Sivaiti, e tanto s'accesero le dispute tra' proseliti suoi e costoro, che il rajà del sito, devotissimo a Siva, impose con pubblico editto a tutti i bramani dimoranti nel regno di Ciola, di riconoscere con dichiarazione scritta la supremazia di Siva sopra tutti gli dei, minacciando dell'ira sua chi ricalcitasse. Ramanuja fu tra costoro e il re mandò un picchetto di soldati per arrestarlo. Ma il Muni, aiutato da' discepoli, fuggì e rifugiò presso Vitala Deva rajà di setta giainica nel Mysore, che lo accolse bene, e quando per opera del profugo dottore ottenne la guarigione d'una figlia prediletta, si convertì al visnuitismo e prese il titolo di *Vishnu Vardhana* « Gioia di Vishnù ». Dodici anni rimase Ramanuja nel Mysore, ma allorchè ebbe notizia della morte del suo persecutore, tornò a Srirangam e vi dimorò sinchè visse.

Fondò, narrasi, settecento conventi (*Maths*) e settantaquattro posti ereditarii di precettore spirituale (*Gurukarya*) per l'insegnamento delle proprie dottrine, alcuni posti per l'ordine sacerdotale affidati a *sannyasi* cioè a bramani regolari (3), altri a secolari. Nel culto

(1) Dowson, p. 331. Il *Vaikuntha* è detto anche *Vaibhra*.

(2) V. *The Imp. Gaz. of Ind.*, sub *voc. Tirupati*.

(3) Dowson, op. cit., p. 60 dice che il *Sannyasi* è « the religious mendicant, who, freed from all forms and observances, wanders about and subsists on alms, practising or striving for that condition of mind which, heedless of the joys and pains, cares and troubles of the flesh, is intent only upon the deity and final absorption ».

ramanuitico volle accoppiato Vishnù a Lacshmi, preferì che i discepoli si applicassero alle speculazioni piuttosto che all'azione pratica, raccomandava che i dottori fossero esclusivamente di casta bramanaica, ma accettava come discepoli persone di qualsiasi casta, purchè aderissero al domma della supremazia assoluta di Vishnù e pronunziassero la formola d'iniziazione (1). I Ramanuiti pellegrinavano ai santuari più celebri di Vishnù, Lacshmi, Krishna e Rama; veneravano la pianta del *tulasi* o *tulci* e il *Salagram*, specie di ammonite nera, le cui spirali raffigurano gli avatari di Vishnù (2); non consentivano che occhio profano li guardasse durante il pasto, al quale si assidevano dopo essersi lavati e rivestiti di stoffe di lana o di seta, assistiti da *guru*; circondavano di grande rispetto gli *acharyas*, dottori supremi della setta, innanzi ai quali si prosternavano, toccando il suolo con « le otto parti »: fronte, petto, mani, ginocchia e punte dei piedi (3), mentre tra loro si salutavano con la formola *Dato soni!* « ti son servo », pronunziata inclinando leggermente il capo e toccandosi con le mani giunte la fronte. A somiglianza di tutti i visnuiti, si tatuavano, adoperando però una specie particolare di argilla calcarea, con cui dipingevano due linee bianche perpendicolari dalla radice de' capelli alle sopracciglia, congiunte da una linea orizzontale segnata al vertice del naso, e in mezzo tracciavano perpendicolarmente, con una preparazione di curcuma (*Curcuma longa*) e colla, una striscia rossa; con uguali colori dipingevano sul petto e sulle braccia linee simboleggianti le insegne di Vishnù: il nicchio, il disco, la clava, il loto. Come gli altri visnuiti portavano al collo il monile di *tulci* e in mano il rosario.

5. Una diramazione della setta ramanuitica fu l'altra de' Ramananditi, detti così da Ramanand, che, secondo Wilson, visse verso la fine del secolo XIV o sul principio del XV e si separò dalla ortodossia di Ramanuja per un'ingiuria fattagli da correligionari. Tornava, narrasi, Ramanand ancor giovane da un lungo viaggio al *Math*, ove sotto la direzione dell'*acharya* Raghavanand attendeva allo studio de' libri sacri, ed ecco alcuni compagni opporsi a riammetterlo alla mensa comune, elevando il sospetto che du-

(1) HUNTER, op. cit., p. 217. WILSON, op. cit., p. 39. Cfr. *Vishnu Pur.*, L. VI, Cap. 2°.

(2) Trovasi nel letto e nelle vicinanze del fiume Gandaki uno degli affluenti del Gange. V. MONIER WILLIAMS, *Dict.*, p. 1002. DOWSON, op. cit., p. 275.

(3) WILSON, Op. cit., p. 34-46. Cfr. LASSEN, *Ind. Alt.*, IV, p. 607 sg., TALBOYS WHEELER, *Hist. of Ind.*, III, p. 365 sg. HUNTER, op. cit., p. cit. sg.

durante il viaggio egli non avesse potuto ne' pasti sottrarsi agli occhi de' profani. L'*acharya* sentenziò che il sospetto era fondato e assegnò a Ramanand un locale separato. Ma il giovane se l'ebbe a male e incontanente abbandonò il cenobio.

Così ebbe origine lo scisma, e Ramanand andò a stabilirsi a Benares, la città santa che per ottocento anni era stata la metropoli del Buddismo, e, tornata poi nel IV secolo d. C. all'antica fede bramantica, divenne nel VII secolo la residenza dell'*acharya* Sankara campione del Sivaitismo. Fu conquistata nel 1194 da Mohammed Ghori, e durante il periodo della dominazione musulmana stette sotto il giogo de' despoti di Delhi. Quando Ramanand vi si stabilì, obbediva alla dinastia de' Tughlak, alla quale nel 1414 succedette quella de' Sagyid, che durò sino alla metà del secolo XV, e fu governata da' nababbi di Oudh feudatari della monarchia maomettana. La residenza di Ramanand era a Pancia Ganga Ghat, sobborgo di Benares, ove egli istituì un cenobio che presto acquistò grande reputazione. La sua dottrina, in sostanza, rimase fedele al canone visnuitico di Ramanuja, solo che insegnava di adorare Vishnù sotto la forma di Ramaciandra, anzi che sotto quella di Narayana preferita da' Ramanuiti: attribuendo così all'incarnazione del dio in Rama una importanza superiore alle altre, specialmente nell'età Kali. Per ciò i discepoli del nuovo *acharya* ebbero il nome di *Ramavath*, ma il maestro li chiamava *avadhuta* ossia « liberati », alludendo alla sua e loro emancipazione dalla regola ramanuitica. Ma in complesso le pratiche del culto de' Ramananditi non differivano gran che da quelle de' Ramanujti e la dommatica delle due scuole era quasi identica. La formola d'iniziazione degli scismatici era *Sri Rama* « venerabile Rama » e il saluto reciproco: *Jaya Sri Rama, Jaya Ram!* cioè « Trionfa il venerabile Rama, trionfa Rama » o anche *Sita, Ram!* nomi dell'eroe del Ramayana e della sua sposa. Anche nel tatuaggio l'unica loro differenza da' Ramanujti consisteva nel variare a piacere la forma e la lunghezza della striscia rossa, delineata però alquanto più sottile. Può dirsi peraltro che i caratteri distintivi del Ramanandismo fossero due: adozione completa del principio buddistico dell'eguaglianza tra gli uomini e inclinazione più alla morale pratica e civile che alle speculazioni dommatiche. Il domma bramantico delle caste, al quale almeno in parte s'era piegato Ramanuja, fu repudiato affatto da Ramanand; e nel *Bhakta Mal*, specie di *Acta Sanctorum* dell'Induismo, è dichiarato esplicitamente essere la distinzione delle caste incompatibile col canone ramanan-

dico, nè darsi divario alcuno tra il *Bhagavan* e il *bhakt*, cioè tra il dio e il suo adoratore, perchè, come quello è apparso sotto le forme di pesce, cinghiale, tartaruga, ecc., così questo assume le forme di *Ciamar* (mozzo di stalla?), *Koli* (fantaccino) o *Cipi* (camuso) o di qualunque altro ceto degradato. Tra' dodici primi e più famosi discepoli (*Celas*) di Ramanand, troviamo il *ragiaput* Pipa e il tessitore Kabir, il conciapelli Raidas, l'asceta Dhanua, il barbiere Sena. Gli altri erano Asanand, Sursuvanand, Sukharanand, Bhavanand, Mahanand, Paramanand e Srianand (1). E così era tra gli aderenti: nessuna esclusione, nessuna distinzione di ceto. Sopra tutti vigilava Ramanand, il quale, nel convento ove dimorava circondato da' suoi fidi, esercitava scrupolosamente e con incontestata autorità le funzioni di *Mahant* (Superiore), e assiso sul *gaddi* (cuscino), insegna della dignità magistrale, ammaestrava con l'esempio e con la parola quanti accorressero a udire il verbo della liberazione.

Morto il maestro, tre suoi *Celas* si separarono dalla comunità, fondando ciascuno una setta a parte: Kabir, il più celebre di tutti, polemista insigne, poeta gnomico e lirico efficacissimo e fecondo, istitutore de' *Kabir Panthi* (discepoli di Kabir); Raidas che da vilissima condizione salì al grado di maestro in dottrina e santità e fondò i Raidasi, e Sena che da barbiere del rajà di Bandhogarh divenne suo precettore spirituale e organizzò la scuola de' *Sena Panthi*. Altre separazioni avvennero poi via via nel seno della Chiesa ramanandica. Così nacquero la congregazione de' Khaki istituita da Kil discepolo di un discepolo di Asanand, succeduto a Ramanand sul *gaddi* primaziale; quella de' Malukdasi, la cui formazione è attribuita a Maluk Das alunno di Kil; quella de' Dadu Panthi che presero il loro nome da Dadu dottore della congregazione de' Kabiriani.

6. Lo spirito democratico associato nel Ramanandismo al sentimento religioso e alimentato dal ravvivamento della tradizione vedica e bramantica adattata alle esigenze dei tempi, esercitò una benefica influenza sugli animi delle classi popolarie, nelle quali si manifestò energicamente la coscienza della propria importanza. La psicologia popolare delle plebi indiane subì una notevole trasformazione; e se n'ebbe evidente indizio nelle splendide prove che per opera di eminenti ramananditi fece la novella musa indostanica,

(1) Il *Bhakta Mal* ha una lista alquanto diversa. V. WILSON, T. cit., p. 55 sg.

erede ed emula della sanscrita. S'è già fatta menzione di Kabir. Dadu, che esercitava il mestiere di scardassiere, cantò versi pieni di zelo ed elegantissimi; poetò Krishna Das discepolo di Asanand e commentatore del *Bhakta Mal*, il cui autore Nabhagi appartiene alla pleiade ramanandica, del pari che il gran poeta e musicista cieco Sur Das, e Tulci Das, rifacitore del Ramayana e, nel verseggiare, emulo felice di Valmiki (1).

Fu del bel numero anche Vishnu Das Kavi, Vishnù Das il poeta, che scrisse un componimento metrico intitolato *l'Ascensione al cielo (Svarga Rohan)* e parecchie canzoni divenute popolarissime. « Il suo scopo, scrive Garcin de Tassy, è religioso: egli predica la riforma visnuitica, inculcando la fede in Vishnù incarnato, e la nullità delle opere di penitenza esteriore, in opposizione all'antico culto sivaitico, nel quale sono in gran pregio. Ma l'insegnamento religioso è accompagnato in questo poema, come in molte altre poesie visnuitiche, con massime socialistiche, e vi si glorifica la classe operaia, ossia quella de' Sudra, a detrimento delle alte classi e della classe media, cioè dire de' Bramani..... de' Ksciatria..... e de' Vaisia. Sembra di udire a volte un rivoluzionario de' tempi nostri, il quale, pur proclamando l'eguaglianza, attribuisca tutte le virtù alla plebe e tutti i vizii a' magnati ».

È, come avvertimmo, la riproduzione poetica della raffigurazione del Kali, esposta nel *Vishnu Purana*, con tratti forse più energici: la glorificazione del servo e la depressione morale de' padroni. Leggendo il brano che qui si riproduce, verseggiato sulla traduzione francese del Garcin de Tassy, si ripensa l'evangelico *deposuit potentes de sede et exaltavit humiles* e quasi si presente l'alito de' tempi in cui non la religione, ma l'odio ispirerà alle plebi il *Ça ira*, e con più radicali intenti si affermerà la superiorità del proletariato sulle classi dominanti.

Ecco la parte del poema ove Vishnù Das descrive l'età che fu sua, e s'avverta che in questa descrizione l'eccellenza de' Sudra sui Dvigi risulta da un concetto ben diverso da quello che appare nel *Vishnu Purana* e specialmente nelle dichiarazioni già riferite del savio Vyasa.

(1) Per notizie su questi poeti ramananditi V. WILSON, *ivi*, p. 60 sg. e GARCIN DE TASSY, *op. cit.*, T. I.

Nell'Età Nera affè tutta è sconvolta
La terra. Alla virtù rinunzian gli uomini:
Ma pronta la sciagura li colpisce.
Le tre primiere età (1) sono trascorse,
Perchè quanto allo sguardo è manifesto
Si dilegua nel nulla. E così tutti
Morremo. Non c'è più, nell'Età Nera,
Religione; gli uomini e le donne
Non più si curan degli Dii. Del padre
Al desio non compiace alcun figliuolo,
Nè fa quello che aggrada al genitore.
Muoiono i figli pria de' loro padri,
Anzi ne nascon pochi e non si vede
Che alcun tocchi l'età della canizie.
Più non s'osa attestar ciò che s'è visto,
Nell'Età Nera, eppure si mentisce
Sfacciatamente. La natura stessa
S'è mutata; a metà s'è ormai ridotto
Il corpo umano; è isterilito il suolo
A tal che muore di fame gran gente,
E per nutrir le vacche si raccolgono
Le foglie un tempo cibo de' maiali.
Ahi come rare son nell'Età Nera
L'opere buone e i sacrifici! Amici
Non ce n'è più. Che dico? Il padre vende
La vergine figliuola: e questa infamia
È cosa comunissima. I Bramani
Van mendicando vergognosamente
Di porta in porta; essi che pur dovriano
Trarre sostentamento dalle offerte
Fatte agl'Iddii. Perciò compiono il sacro
Rito soltanto per la bassa gente.
Qual d'essi serba ancora la coscienza
Del dover proprio? Dediti al commercio,
Non curan più le pratiche del culto
Domestico. Si sdraian sulle coltri
Senza dir la preghiera vespertina;
Non hanno per i Vedi alcun rispetto;
Son violenti col debole e qual reo
Trattan chi a lor non dona; si fan beffa
Di chi ne biasma la condotta indegna,
Perchè contezza non han più de' gravi
Obblighi dell'ufficio. I santi Vedi
Ed i Puràni son per essi roba
Estranea: badan solo a far quattrini.
Assai tu trovi, tra' Bramani, furbi

(1) Le età Krita, Treta e Duapara.

E ignoranti: a gran pena un uom di merito.
Sopra cento individui un solo invoca
Rama (1); perciò spesseggiano i delitti
Nè più s'onora e venera la sacra
Dignità de' Bramani. Eppur chi serba
In cor di Rama il culto non paventa
Dell'Età Nera i mali! — Ma gl'insani
Nol sanno: ignoran sino l'esistenza
Della città di Yama (2). — Queste genti
Dell'Età Nera trascurano il culto
D'Hari; hanno il cuore di malizia pieno:
E, senza alcun timore degli Dei,
Piglian la roba altrui. Crede la folla
Che mova pellegrino a' santuari
Il Braman per purgar dalle peccata
L'alma. Baie! Ci va per divertirsi.
In quanto ai Ketrici, non fan più limosine,
Nè custodi son più della giustizia.
Se vanno a' siti di pellegrinaggio
È sol per trafficare. Hanno in non cale
Vedi e Purani, ma intente le orecchie
Porgono al canto delle baiadere.
Non adempiono gli obblighi che incombono
Alla lor casta se non quando ottengano
Mercedi allettatrici, ed ecco intanto
Che, per corromper con regali i Ketrici,
Non si dà nulla ai poveri. I dottori
Tengono al re, nell'Età Nera, futili
Discorsi. Non s'ascolta la lettura
De' Vedi, ma d'erotiche novelle.
Studian poco i Bramani, ma li scorgi
Pieni di boria nelle radunanze.
Angherie d'ogni sorta si commettono
Da' Ketrici, alteri e punto riguardosi
Con chicchessia. Tolgon le vaccherelle
Ai Bramani per venderle e molestano
Non soltanto costoro, ma gli stessi
Bardi, cantori delle loro imprese.
C'è da rischiar la vita a contrastare
La tirannia de' Ketrici ed a cansarla.
Epoca sciagurata! Ora il Bramano
Le impurità da cui lo vuole immune
La santa legge più non riconosce.
Va disinvolto nella casa ov'abita
Gente di bassa casta. Unico e solo

(1) Considerato come incarnazione di Vishnù.

(2) La dimora de' trapassati, o « Sede de' Padri ».

Suo pensiero e desio è aver gran mucchi
Di danari, sebben non vi riesca.
È lagno universale che i Valsia
Falsifichin la merce che dan via,
Nè c'è modo di giungere a scoprire
I segreti artifizii delle frodi.
Son garbati bricconi e fanno a modo
Le cose meno lecite. È costume
Farsi beffe de' propri genitori
Nell'Età Nera e incrudelir con essi.
Agli obblighi che a lui la legge assegna
Non attende il Bramano e non adempie
Le pratiche ordinarie. Come passa
La vita? Esercitando il vano culto
Del *salgràm* e del *tulci*. Ora, mentr'egli
Oblia così le penitenze e i santi
Lavacri, il Sudra assai meglio conosce
Il dover proprio e porge la limosina
Come da' mezzi suoi gli è consentito.
Ma udite ancora tutto quel che s'osa
Nell'Età Nera. Non si fa più caso
Del buon nome, perciò senza ritegno
Le iniquità più enormi si commettono.
Da' malvagi agli onesti si fa ingiuria
Sulla pubblica piazza. La patrizia
Gente, in numero esigua, adora i piedi
De' Sudra e la si vede andar di porta
In porta questuando; ma la gente
D'infimo stato è contenta e felice.
Nell'Età Nera non c'è più coltura.
I Bramani si devon sottomettere
Al volere de' Sudra. Hanno perduta
Ogni stima, cotanto è biasimevole
La vita loro! sicchè niun li accoglie
Ma disdegnosamente ognun li scaccia.
Le genti sole dell'ultima casta
Sacrificano agli Iddii. Tacciono invece
Di Naraiana i sacerdoti, intenti
A corteggiar le baiadere. I Ketrìa
Sono scempiati. I re non d'altro han cura
Che d'inezie. Chi ammazza un sacerdote
Può farne ammenda con meschina offerta.
Nell'Età Nera son tutti bugiardi.
L'avara cupidigia ovunque impera.
Non si rispetta punto il capocasa,
Non s'osservan le feste, non si fanno
Sacri pellegrinaggi; il rituale
Bagno s'omette, non si dà limosina.

Il genitore non esita a vendere
Per cupidigia il figlio. Son corrotti
Tutti nell'Età Nera: anelan tutti
Ad arricchire, nulla si rispetta:
Neppur de' Bramani l'arbor santo (1).
A che pensano i principi? A cavarsi
Tutte le voglie, non certo alla gloria.
Non rendono giustizia, nè proteggono
I sudditi se questi in donativi
Non largheggiano. Il pianto de' meschini
Non li muove a pietà: farsi temere
È il piacer loro. Non c'è più sapienza,
È morta l'equità; sommo disprezzo
Copre i Vedi e i Purani; impetuose
Irrompon le passioni, a tal che il figlio
Scanna la propria madre per amore
D'una bagascia. Aimè le vacche stesse
Da questo universal pervertimento
Son tocche; danno scarsissimo latte
E abbandonano alfine il vitellino.
Oh! l'ignoranza de' proprii doveri
Nell'Età Nera è giunta al colmo. I padri
Muoion, lasciando le sostanze a' figli;
E costoro le pigliano e le sprecano
All'impazzata in amorazzi. Ma
Che dico? Adesso il suocero rapisce
La nuora e se la tien per concubina;
I cadetti convivon con la moglie
Del fratello maggiore; ogni rispetto
Pel babbo o per la mamma è ormai perduto;
E del Gurù la moglie i suoi favori
A' discepoli accorda. Ecco le infamie
Dell'Età Nera. In questa sciagurata
Epoca a' sei solenni sacramenti (2)
Non più i Bramani attendono nè ad altro
Debito loro. S'assidono a mensa
Senza far le prescritte abluzioni,
Nè volgono il pensiero al culto d'Hari.
Delle proprie famiglie non han cura,
Ma si sollazzan con le baiadere.
Non di Krishna (3) al servizio hanno la mente,

(1) *L'asvattha* o *Ficus religiosa* che è qui identificato col *F. indica* al quale propriamente conviene la denominazione adoperata nel testo.

(2) Sono i riti essenziali di purificazione pe' *Dvigi*. Le *Istituz. di Vishnu* ne annoverano, non sei, ma otto.

(3) Notisi che Krishna è l'ottavo *avatara* di Vishnu.

Bensì a versetti (1) e sortilegi. Insistono
Per aver qualche cosa, come fanno
I vagabondi *atiti* (2), ai quali nulla
Si dona se non abbiano scolpita
Sulla faccia la fame. Le dovute
Offerte non si portano ai Bramani
Nell'Età Nera; a quei di lor che sono
Anche poëti si fa un po' d'onore.
E i sacrificii? Se ne fanno a lunghi
Intervalli oramai nell'Età Nera:
Di Krishna il nome si pronunzia, e basta.
Menzogna e verità vanno alla pari.
Malgrado ciò, non mancano i veraci
E puri adoratori di Vishnù.
Ma chi li cura? I destri ciurmatori
Son tenuti in gran pregio; i virtuosi
Sono avuti in dispregio — e i virtuosi
Nell'Età Nera, sono tutti Sudri.
In questi tempi di gran decadenza
Si corre appresso ai ricchi. Tutti han brama
D'ammassare dovizie, e chi non dona
Corre de' brutti rischi. Con benigni
Modi s'accoglie sol chi molto s'ama.
I re dell'Età Nera li conosci
Al gran girar che fanno. Per empire
I forzieri si servon d'ogni mezzo
Onesto e disonesto. Notte e giorno
S'affaticano sempre a satollare
L'ingorde brame. Eppur noto dovria
Essere ai regi che l'amore d'Hari
All'anima non reca affanno alcuno.
Chi lo possiede non agogna i beni
Di questa terra. Ma nell'Età Nera
Sono bramosi tutti e con malizia
Agiscono sempre. I figli a' genitori
Tessono inganni con sottili e furbi
Accorgimenti. Volentier si piglia,
Ma non si dona volentieri e peccasi,
Senza ritegno, verso i santi Iddii.
Nell'Età Nera i serventi s'appropriano
Le somme che riscuoton pe' padroni
Occupati ne' traffici. I re poi
Spogliano d'ogni avere chi non voglia
Esser lor manutengole in imprese
Criminose. I Bramani fanno il gruzzolo

(1) Allusione a versetti de' Veda s'adopravano come formole magiche.

(2) Mendicanti religiosi.

Co' danari che piglian per le ammende
E del guadagno non fan parte altrui.
Ecco la vita che si mena in questa
Età. Si lascia il pio servizio d'Hari,
S'abbandona la buona e retta via
Per smarrirsi negli empì e tortuosi
Sentieri. Della luna il giorno undecimo (1),
S'osserva assai di rado e raramente
Si fan pellegrinaggi. Irreligione
E corruzione di costumi vanno
Di pari passo. Ricorre all'aborto
La donna maritata. Sta da sola
La vedovella in una casa nuova
Per darsi alla deboscia. I soli amici
Morti non dan motivo di lagnanza
Nell'Età Nera; tra gli amici vivi,
Quando insiem si ritrovano, son liti.
Il *pugia* (2) per gli Dei con solo riso
Si fa nell'Età Nera, e profumati
Serti di fiori per le baiadere
S'intrecciano. Frequente è l'omicidio
Nell'Età Nera e senza tema alcuna
Si commetton le colpe che nel Tartaro
Precipitano l'alme. Il beneficio
È sempre interessato. Al poverello
Che per vergogna la miseria cela
Non si dà nulla; se invece una giovane
S'incontra che non abbia il protettore,
Le si fanno profferte graziosissime.
Nell'Età Nera è inutile aspettarsi
Un qualche pro dall'opra de' Bramani.
Non si perviene certo a salvazione
Per intronessa loro. Preci e vittime
Non s'offrono agli Dei nell'Età Nera;
Non si fanno limosine. Non scendono
Più gli Dii sulla terra, ma i celesti
Cantori d'Indra (3). Gli uomini corrotti
Si piacciono di tali epifanie
E sconoscon la gente retta e i puri.
I penitenti fuggono dal mondo
Per salvarsi e cancellan le peccate
Nell'undecimo giorno della luna.

(1) Giorno sacro a Vishnù.

(2) L'adorazione agli Dii.

(3) I Gandharvi.

7. Questa esaltazione dell'umile Sudra, contrapposta alla depressione delle tre caste rigenerate, risuona come una vivace protesta sulle labbra del poeta ramanandico e mostra la persistenza del sentimento d'uguaglianza che il Buddismo aveva alimentato nella coscienza popolare indiana, nè il risorgente Bramanismo riesciva non che a spegnere, neppure a deprimere. Fa curioso riscontro questa apoteosi indiana del proletariato alle sollevazioni rurali frequenti in quel tempo nell'Europa Occidentale.

È, si direbbe, il canto della Quarta Casta che anticipa nella società indostanica le note che più tardi udrà l'Europa sulle labbra del Quarto Stato in Francia, del proletariato dei campi e degli opificii in tutta la distesa delle nazioni su cui impera la meravigliosa e rinnovatrice potenza del capitale.

LIBRO III.

SOCIALISMO ELLENICO

Dacchè, conviene che Famiglia e Stato abbiano una certa unità; non però sotto ogni riguardo. Può darsi che lo Stato, ridotto ad eccessiva unità, perisca; può darsi che duri, ma in cattiva condizione, avviandosi a non essere più Stato. Gli è come se taluno riducesse la sinfonia a monotonia, o il ritmo a unico tempo.

ARISTOTELE, *Polit.*, II, II, 9.

SEZIONE I.

Socialismo cenobitico e socialismo radicale nel VI sec. a. C.

CAPITOLO I.

L'Istituto Pitagorico.

1. Samo nel VI secolo av. C. — 2. I viaggi di Pitagora. — 3. La dottrina pitagorica originaria. — 4. Il Sodalismo. — 5. I Pitagorici e il Teatro Comico Ateniese. — 6. Il sistema pitagorico. — 7. Testimonianze sul suo carattere esotico. — 8. La dottrina della metempsicosi. — 9. Il simbolismo aritmetico e il divieto delle fave. — 10. Il Pitagorismo in connessione col movimento filosofico e religioso dell'India nel VI secolo. — 11. Provenienza del Pitagorismo dall'Oriente asiatico.

1. « La serie de' Comunisti (ellenici) nel più esatto senso della parola, scrive il Drumann, comincerebbe con Pitagora, se il suo sodalizio fu ordinato in quel modo che ci è riferito dai Neoplatonici e da altri scrittori d'epoca più recente (1). » Ora non v'ha dubbio che molte delle cose narrate da Diogene Laerzio, Giamblico e Porfirio intorno a Pitagora hanno carattere non di storia ma di leggenda e molte anche sono evidentemente fattura della immaginativa di ciascuno di essi. Tuttavia la formazione leggendaria e la invenzione soggettiva hanno un fondamento storico certo che una critica sagace ed accurata ha messo oramai in piena luce (2).

Visse Pitagora nel VI secolo av. Cristo. Samo, ove nacque, narrasi, da un incisore d'anelli, emergeva nella seconda metà di quel secolo tra le città ionie dell'Asia Minore, anzi era succeduta a Focea nel primato sul mare; e Mileto, Mio, Priene, Efeso, Colofone,

(1) DRUMANN, *Die Arbeiter und Communisten in Griechenland und Rom*. Königsb., 1860, p. 129.

(2) Vedansi le interessanti considerazioni dello ZELLER sulle « unsere Quellen für die Kenntniss der pythagoreischen Philosophie ». In *Phil. d. Gr.* (4^a ediz.), T. I, pp. 254-270.

Lebedo, Teo, Clazomene, Chio, Eritrea erano ben lungi dal pareggiare l' « acquosa » (1) regina dell'Egeo. Ne reggeva le sorti Polycrate figliuol d'Eaco, uomo in ogni impresa felicissimo e superiore in grandezza d'animo ad ogni altro tiranno della Grecia. Amava del pari le armi e le lettere: aveva in mare cento navi, assoldava mille arcieri, fondò una biblioteca, conversava domesticamente coi poeti Ibico e Anacreonte, chiamò a corte con annuo assegno di due talenti Democede celeberrimo medico crotoniate, stato prima agli stipendi di Egina e d'Atene. Traevasi a Samo dalle regioni circostanti per ammirare le tre opere che al padre della storia greca parevano le maggiori che fossero mai uscite da mani elleniche: una doppia galleria scavata sotto la collina dell'acropoli per la condotta delle acque; i murazzi del porto alti venti orgie e distesi per più che due stadii e il gran tempio d'Hera (2). Fiorentissimo era il commercio dell'isola: navi samie si spingevano sino alle coste della Libia e toccavano le colonne d'Ercole, una fattoria samia fu impiantata nell'Oasi d'Ammon, e quando nella città di Naucratis, concessa da' faraoni agli ellenici, costoro eressero il tempio e mercato comune detto *Ellenion*, i Samii non vollero stare con gli altri ma innalzarono per conto e uso proprio un edificio adatto al doppio ufficio. Similmente prosperavano in Samo le arti e le industrie. Eccitavano meraviglia le opere d'oreficeria di Teodoro, il quale, secondato da Reco e Telecle, fece fare notevolissimi progressi alle arti plastiche, sicchè le fonderie samie vennero in grande e meritata reputazione; rifulgevano nella pittura i meriti di Callifonte, Agatarco e Timante; passò in proverbio la ricca e svariata produzione della ceramica samia. I cittadini vestivano con eleganza e sfoggiavano gran lusso alla festa d'Hera, la patrona dell'isola. Andavano allora nel gran tempio con le chiome parte pendenti sugli omeri, parte rattenute con cerchietti d'oro e aurei spilloni a foglia di cicale, monili di finissimo lavoro alle braccia, tonache candidissime e con lo strascico (3). Nè mancavano in tanto rigoglio di vita economica splendide manifestazioni di squisita coltura. Asio samio figliuol d'Anfipolemo cantò le genealogie degli Eroi in un poema del quale pochi frammenti ci furono serbati da Pausania e Ateneo; insegnò

(1) Σάμος ὑδρηλή nell'Inno Omerico ad Apollo, verso 41. Sulla talassocrazia dei Samii v. CLINTON, *Fasti Ellenici*, I, p. 234.

(2) HEROD., *Hist.*, III, 60. L'orgia (ὄργυιά) = m. 1,85; lo stadio (στάδιον) = m. 185.

(3) ASII, *Fragm.* (Didot), p. 3.

a Samo Ferecide di Siro; vi favoleggiò Esopo stando a servizio presso Iadmone; e un ingegnere samio, Mandrocle, ideò e dispose il ponte di chiatte su cui Dario d'Istaspe traversò il Bosforo nella campagna contro gli Sciti. Insomma la patria di Pitagora, etnograficamente ellenica, ma posta ad immediato contatto col grande impero degli Achemenidi, accoglieva in sè gl'influssi di due civiltà: una vecchia e volgente a decadenza, l'altra nascente e coi segni del futuro rigoglio.

Durarono buone le sorti di Samo ne' tredici anni (535-522 a. C.) del regno di Policrate, malgrado le molestie d'una guerra co' Lacedemoni (525) nella quale il coraggio de' Samii pareggiò la squisita bontà d'animo che avevano dimostrata quando salvarono da crudelissima ingiuria trecento garzoni che Periandro corinzio spediva al serraglio del re di Lidia (1). Morto Policrate vittima della perfidia del satrapo di Sardi, Samo scadde dal grado egemonico tenuto sinallora nella Ionia, fu conquistata e percossa con eccidii e saccheggi da' Persiani e, stremata di forze e quasi vuota d'abitanti, data a governare a un superstite fratello del principe che l'aveva sollevata e tenuta per più che un decennio a tanta altezza (2).

2. La conquista persiana di Samo avvenne nel 494. Ma ben prima di quell'anno Pitagora aveva definitivamente abbandonata la città nativa per la Magna Grecia. Variano le date proposte relativamente all'anno della sua partenza dal 529 al 540 (3); secondo il Bernhardt in quest'ultimo anno egli era già a Crotone. Bisognerebbe mettere dunque prima del 540 quegli altri viaggi che, secondo parecchi scrittori antichi e moderni, Pitagora avrebbe fatti specialmente nelle regioni orientali anteriori ed estreme (4). Per dire soltanto di alcuni moderni, Maspero ammette il viaggio in Egitto mentre lo Zeller, pur non reputandolo impossibile, dice che non c'è modo d'accertarsene e lo stesso afferma rispetto a' viaggi in Fenicia e nella Babilonia (5). Lenormant non trova alcuna inverosimiglianza nella visita

(1) HEROD., III, 48 sg. Periandro fu tiranno di Corinto nella 2ª metà del VII secolo av. Cr.

(2) HEROD., III, 149 sg.

(3) La prima data è ammessa da UEBERWEG, *Grundr.*, I, § 16, l'altra è in BERNHARDY, *Grundr. d. gr. Litt.*, P. I, p. 755; LENORMANT sta pel 532.

(4) Sui viaggi pitagorici si fermano particolarmente ZELLER, op. cit., p. 275 sg. CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*. Paris, 1873, T. I, p. 36 sg. e LENORMANT, *La Grande Grèce*, T. II, p. 40 sg.

(5) MASPERO, *Histoire anc. des peuples de l'Or.* Paris, 1878, p. 492. ZELLER, *ivi*, p. 281 sg.

pitagorica alle terre egiziane e cananee, nè materialmente impossibile il viaggio nella Caldea: ma riguardo a questo avverte che a favore d'esso « il n'y a pas même un commencement de preuve » e relega assolutamente tra le favole i pellegrinaggi in Persia e nell'India (1). Ed ecco che recentemente il prof. Schroeder si fa a sostenere aver tratto Pitagora dagli Indiani il contenuto essenziale delle sue raffigurazioni dell'universo e della vita (2).

È difficile adottare un punto di vista che possa condurre a conclusioni esaurienti. Tuttavia se difettano le prove dirette per affermare con sicurezza, non manca un qualche fondamento a presunzioni plausibili. Come greco e come samio Pitagora apparteneva ad un popolo tutt'altro che alieno da viaggi terrestri e marittimi: inoltre l'uso di viaggiare per ammaestramento, recandosi ne' centri di maggiore civiltà o presso reputati dottori nazionali e stranieri, si manifestò di buonora tra le classi colte elleniche, e particolarmente nelle persone che *ex professo* si dedicavano agli studii. Archita pitagorico insegnava due esser le vie adatte per l'acquisto della sanità dell'animo (διάθεσις): quella degli studii matematici e speculativi, e quella dell'esperienza derivata dal veder molte cose e trattar molte faccende. Nè potersi disgiungere l'una dall'altra, perchè l'esperienza dà la cognizione de' particolari, lo studio quella delle generalità. E nella vita pratica proponeva ad esempi la carriera serena e lieta di Nestore e quella difficile e laboriosa d'Ulisse (3). — Queste idee del pitagorico tarentino non possono essere state ispirate dall'esempio del maestro? I rapporti commerciali tra l'Egitto e la Grecia in genere e la Ionia in specie erano attivissimi al tempo di Policrate e del faraone Amasi. S'è visto più addietro che i legni samii toccavano l'Atlantico; dovevano dunque praticare estesamente il piccolo come il grande cabotaggio, modo di viaggio marittimo bene acconcio all'intento indicato da Archita. Aggiungasi che la brevissima distanza di Samo da Sardi e da Focea, stazioni importanti pel traffico attraverso l'Asia anteriore sino alla Mesopotamia rendeva non malagevole il recarsi a Ninive o a Babilonia. Da coteste città partivano

(1) LENORMANT, *ivi*, p. 41 sg.

(2) SCHROEDER, *Pythagoras und die Inder*. Leipz., 1884, p. 88.

(3) ARCHITÆ, *Fragm.* in *Fragm. Phil. Gr.* (Didot), T. I, p. 557. È notevole la menzione d'Ulisse il quale, come s'esprime lo Chaignet, « représentant sinon le plus héroïque et le plus aimable, du moins le plus vrai, le plus complet de la race grecque, n'est le plus sage des hommes que parce qu'il a beaucoup voyagé ».

due vie, delle quali l'una, per Chala, metteva a Kelone, donde poscia per Ecbatana e Raga riesciva ad Hecatompylos ove biforcavasi nelle linee che facevan capo a Samarcanda e a Battrà; l'altra per Susa andava a Persepoli (1). Laonde i contatti tra l'Asia Minore e l'Estremo Oriente, massime se si pensi alle cure che i primi Achemenidi rivolsero alla viabilità, erano, relativamente alla condizione dei tempi, piuttosto facili. E così risulterebbe giustificato il parere di Chaignet, che scrive non esservi ragione per negare assolutamente i viaggi attribuiti a Pitagora da una costante tradizione e aver dovuto il savio di Samo cercare nell'esperienza della vita e del mondo, nelle osservazioni suggerite dalla veduta delle cose e dalla pratica degli uomini un ricco fondo di fatti psicologici, una maturità più rapida, un più esteso e completo sviluppo dello spirito (2). Questa ci sembra conclusione equa e consigliata da una conveniente considerazione degli uomini e dei tempi ai quali si riferisce.

Disputasi anche intorno al motivo che avrebbe indotto Pitagora a lasciare per sempre la sua città e trasferirsi nella Magna Grecia. I più degli autori antichi attribuivano l'esodo all'aggravarsi della tirannide di Policrate più che uomo d'alto sentire potesse tollerare (3); altri ne imputavano l'indifferenza de'suoi concittadini per gli studii (4). Ma nè l'una nè l'altra indicazione concordano co' ragguagli che abbiamo sia intorno all'indole della signoria di Policrate, sia circa i rapporti di lui con Pitagora, sia riguardo alla coltura e mitezza d'animo dei Samii. Erodoto ci dipinge Policrate come un principe assoluto bensì ma non tiranno nel senso moderno del vocabolo; tutt' al più alquanto strano nella maniera di trattare i propri amici in caso d'imprese militari (5); Diogene Laerzio e Porfirio si accordano nel narrare che Pitagora fece il viaggio dell'Egitto con lettere commendatizie di Policrate per Amasi; finalmente non è credibile che fosse aliena dalla coltura e dagli studii una città dove, come s'è visto, la vita intellettuale non era meno rigogliosa della

(1) V. la prima carta annessa all'interessante opera del Görtz: *Die Verkehrswege in Dienste des Welthandels*. Stuttgart, 1888.

(2) CHAIGNET, op. cit., I, p. 38 sgg.

(3) PORPH., *De vita Pyth.*, 9. STRABO, *Geogr.*, XIV, 1, 16. DIOG. LAERT., VIII, 3; da fonte è ARISTOSSENSO cit. da PORFIRIO.

(4) IAMBLL., *De Pyth. vita*, 28.

(5) HEROD., III, 39.

vita economica e dove, secondo narra Porfirio, Pitagora tenne scuola in un locale pubblico e fece molti discepoli che, aggiunge Giamblico, in gran numero lo seguirono a Crotone (1). Forse meno inverosimile è la cagione mentovata dallo stesso Giamblico: il desiderio cioè di ritirarsi dalla vita politica e dagli uffici pubblici che in patria gli venivano affidati, per dedicarsi esclusivamente all'amore della sapienza, ossia, per dirla con la parola che Pitagora o conio o pose in voga, alla *filosofia* (2). Non è caso nuovo nella storia.

3. Il sistema filosofico di Pitagora si compose nella mente sua sotto il duplice influsso della cultura ellenica e della orientale, così per l'ambiente in cui egli era abitualmente vissuto, come pe' viaggi d'istruzione compiuti nelle regioni elleniche e straniere. Ora, quale fu la genuina filosofia del grand'esule di Samo? Stando all'Ueberweg, tutto ciò che può essere riferito personalmente a lui si riduce alla dottrina della metempsicosi, a talune regole etiche e religiose e forse anche alla introduzione di quella forma di speculazione matematico-teologica che poscia si sviluppò con tanto successo (3). Zeller dichiara che i dati storici non danno modo di giudicare quel che veramente appartenga a Pitagora nella dottrina che ne porta il nome. Però non esita ad affermare, riguardo all'idea della trasmissione delle anime, essere essa l'unica che con piena sicurezza possa attribuirsi a Pitagora (4).

Ad ogni modo, una dottrina pitagorica, metafisica ed etica, figura nella storia della filosofia e si costituì in Italia per opera de' discepoli del filosofo quando costui andò a Crotone. Ivi accolto assai bene, specialmente dalla parte aristocratica che aveva nelle mani il governo, cominciò ad insegnare in un recinto detto l'*Homacoion* che dicesi i Crotoniati facessero costruire appositamente. Via via l'ospite samio acquistò un grande ascendente su' governanti e la

(1) PORPH., 7; DIOG. LAERT., 2; IAMB., 29.

(2) IAMB., 28. Il med. 54: « Fertur autem Pythagoras primus se appellasse philosophum » etc. Cfr. 44 e 159.

(3) UEBERWEG, *Grundriss*, I, 16.

(4) ZELLER, op. cit., I, p. 301. E ivi a p. 418: « Keine andere von den pythagoreischen Lehren ist bekannter und keine lässt sich mit grösserer Sicherheit auf den Stifter der Schule zurückführen, als die Lehre von der Seelenwanderung. Schon Xenophanes, später Io aus Chios, berührt sie, Philolaus trägt sie vor, Aristoteles bezeichnet sie als pythagoreische Fabel, und Plato hat seine mythischen Darstellungen über den Zustand nach dem Tode unverkennbar den Pythagoreern nachgebildet ».

sua fama si diffuse nelle contermini regioni, anzi in tutta la Magna Grecia, mentre egli esercitava a Crotone una vera dittatura morale. « In circa quindici anni l'influenza del filosofo di Samo pervenne a realizzare l'ideale d'una Magna Grecia composta in unione nazionale, malgrado la differenza di razze degli Elleni italoti, unione nella quale l'egemonia apparteneva naturalmente a Crotone, alla città dove l'ispirato riformatore aveva fissato la propria dimora e il centro del suo apostolato » (1). Forse non fu estranea a questa accoglienza e al successo una persona con cui Pitagora doveva essersi trovato in rapporto quando era a Samo, il celebre medico crotonese Democede, già menzionato. Nè è improbabile che il medico e il filosofo fossero legati da amicizia, o nella buona fortuna prima della catastrofe di Policrate o anche nella cattiva, se ha qualche fondamento di verità quel che racconta Giamblico della cattività di Pitagora ne' domini della monarchia persiana: perchè Democede fu prigioniero per parecchio tempo, non in verità di Cambise, come di Pitagora afferma Giamblico, ma di Dario Istaspio.

Strumento efficacissimo dell'influenza del Filosofo fu un sodalizio che accoglieva il fior fiore de' suoi discepoli e del quale or ora si terrà parola. Se non che a lungo andare si manifestarono nella città tendenze d'opposizione contro lui e i suoi proseliti. Nel Consiglio Sovrano de' Mille, Cilone e Ninone si posero a capo della parte democratica e s'adoperarono anche a ridestare l'energia de' propri partigiani nelle terre vicine dove si estendeva l'azione egemonica di Crotone e del Pitagorismo. Riescirono prima che altrove a Sibari, la magnifica e molle colonia d'Is. Il partito democratico sibarita si agitò, soppresse la timocrazia, affidò poteri didattoriali a un Telide, e indi a poco scoppiò la guerra tra le due città già alleate e uscite entrambe dal ceppo acheo. I Crotoniati, sotto il comando del fortissimo atleta pitagorico Milone, sconfissero l'esercito rivale e dopo lunga resistenza Sibari fu presa, saccheggiata, abbattuta e sulle sue rovine furono deviate da' vincitori le acque del Crati (510 a. C.). Ma la vittoria non giovò a' Pitagorici bensì ai loro avversari, i cui due capi, a proposito, sembra, di contestazioni intorno al riparto del territorio sibaritico conquistato, eccitarono la plebe contro il filosofo e i suoi discepoli. Un decreto di proscrizione bandì Pitagora dalla patria adottiva e iniziò una fiera persecuzione contro i Pitagorici, parte uccisi parte cacciati

(1) LENORMANT, T. cit., p. 75.

anch'essi in bando e profughi nelle terre vicine. Il Maestro cercò invano ospitalità a Caulonia e a Locri. Approssimandosi a questa ultima città, mandò a chiedere a' seniori se l'avrebbero ricevuto. Ebbe risposta cortese ma negativa. Migliore accoglienza gli fece Metaponto, ove morì non gran tempo dopo l'ostracismo.

Alla cacciata de' Pitagorici tenne dietro in Crotona un periodo di agitazione demagogica cui seguì una violenta tirannia. Tardi e per intromissione degli Achei la città fu pacificata e allora a' superstiti Pitagorici fu consentito di rimpatriare. Ma, quantunque in una od altra città della Magna Grecia avesse parte attiva o prevalente qualche proselite del filosofo, l'azione del Pitagorismo sulla vita sociale delle popolazioni meridionali d'Italia cessò affatto. Sparpagliata la sètta, rimasero e per lungo tempo fiorirono le dottrine sue e lungamente durò pure il ricordo del sodalizio crotonese, la cui organizzazione, in perfetta corrispondenza con le teorie speculative e sociali del Maestro, si riprodusse in altre regioni elleniche.

4. Sull'indole e gl'intenti di cotesto Sodalizio variano i pareri. Tra' moderni, il Krische in una pregevole monografia (1) viene alla seguente conclusione: « La Società ebbe uno scopo puramente politico, quello cioè di restaurare non solo nelle pristine condizioni la decaduta potestà degli ottimati, ma raffermarla ed estenderla. Con questo supremo scopo erano congiunti altri due: uno morale, l'altro di coltura. Pitagora volle rendere i suoi discepoli uomini buoni e probi, sia perchè nel governo dello Stato non abusassero del potere per opprimere la plebe, sia perchè la plebe, conoscendo che si badava a' suoi interessi, si trovasse contenta della propria condizione. E perchè non è da ripromettersi un governo buono e savio se non sia affidato a uomo prudente e colto, il Samio reputò necessario lo studio della filosofia per coloro che si accingessero a reggere il timone dello Stato ». Ora il Grote non s'accorda in questa opinione col Krische. Secondo lui, il carattere originario dell'Ordine Pitagorico fu religioso ed esclusivo e ad un tempo attivo e spadroneggiante. La società comprendeva membri attivi e membri contemplativi. Questi attendenti agli studi, quelli a influenzare il governo: una organizzazione analoga a quella de' Gesuiti co' quali, dice, i Pitagorici presentano una notevole somiglianza. Era un privato e scelto sodalizio di fratelli che abbracciavano le fantasie religiose del Maestro,

(1) KRISCHE, *De soc. a Pyth. in urbe Croton. conditae scopo pol. comment.*, Götting., 1830.

il suo canone etico, i suoi germi d'un'idea scientifica e manifestavano la loro adesione con particolari osservanze e riti (1). E tale fu anche il giudizio di Ritter al quale compiacentemente aderiva lo storico inglese, come il Krische a quello del Meiners, anch'egli opinante che l'istituto pitagorico avesse carattere esclusivamente politico (2). Ma già il Centofanti in un Saggio poco noto (3) aveva scritto che esso era « una società-modello, la quale se intendeva a migliorare le condizioni della civiltà comune e aspirava ad occupare una parte nobilissima e meritata nel governo della cosa pubblica, coltivava ancora le scienze, aveva uno scopo morale e religioso, promuoveva ogni buona arte a perfezionamento del vivere secondo un'idea tanto larga quanto è la virtualità dell'umana natura ». Né altrimenti pensava lo Chaignet affermando che l'Ordine Pitagorico ebbe triplice carattere: politico, morale e religioso e la sua organizzazione corrispondeva a' tre scopi correlativi, i quali si coordinavano e armonizzavano tra loro come le diverse parti d'un sistema (4). Concorda con lui lo Zeller pel quale l'istituto non era soltanto una società scientifica, ma eziandio e precipuamente un sodalizio religioso e politico (5). Massimiliano Duncker è del medesimo avviso e vede in Pitagora non solo il maestro d'una nuova sapienza, ma altresì il predicatore d'una nuova vita, il fondatore d'un nuovo culto, il banditore d'una nuova fede (6).

Il Lenormant, senza attribuire all'istituzione una fisionomia esclusivamente religiosa, insiste però sulla prevalenza formale della religiosità in quell'organismo, che doveva essere nel pensiero del fondatore, e fu realmente un grande strumento di riforma morale che agiva anche su coloro cui non scaldava lo zelo d'una perfezione inaccessibile al volgo, ma solo a pochi consentita. Laonde distingue nel sodalizio due compagnie: una regolata a guisa di convento, il Cenobio; l'altra il Sinedrio, circolo politico libero e indipendente dallo Stato, sulla cui gestione esercitava però una grande influenza (7).

In quanto agli antichi, Diogene Laerzio dà sui Pitagorici notizie

(1) GROTE, *Hist. of Greece*, T. IV, p. 544.

(2) RITTER, *Gesch. d. Phil.*, I, p. 365 sgg.; MEINERS, *Hist. d. scienc. etc.*, II, p. 185.

(3) *Saggio critico su Pitagora* (1846), ristamp. nel 1° volume delle opere dell'A. Firenze, 1870, p. 401.

(4) CHAIGNET, T. I, p. 98.

(5) Op. cit., I, p. 288.

(6) DUNCKER, *Gesch. d. Alt.*, T. VI.

(7) LENORMANT, *C.*

slegate e confuse, anzi non parla neppure d'una corporazione organizzata, ma di *discepoli* i quali mettevano in comune tutti i loro beni (αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν), ascoltavano gli ammaestramenti senza parlare per un quinquennio, al cui termine erano ammessi alla presenza di Pitagora e questo reputavano favore segnalato. Imparavano certi motti emblematici o parole d'ordine simboliche, specie di gergo il riposto senso del quale era noto solo agli affiliati, p. es. *non oltrepassar la stadera* ossia osservare scrupolosamente la giustizia; *non sedersi sullo stajo*, che voleva dire non mangiare oziosamente il pane quotidiano; *non stuzzicare il fuoco con la spada* (non aizzare chi è irascibile); *non mangiare il cuore*, che spiegavano nel senso di evitare i patemi d'animo e l'invidia e che il Lenormant ravvicina ad un testo identico del *Libro de' Morti* egiziano (1) — ed altre tredici sentenze dello stesso genere delle quali Diogene non spiega il significato. Non offrivano sacrifici cruenti, non giuravano invocando gli Dei; a questi tributavano le prime onoranze, poi gradatamente a' semidei, agli eroi, ai genitori, al prossimo e nel prossimo sopra gli altri ai seniori; conversavano con chicchesia amichevolmente, nulla reputavano proprio; osservavano le leggi, rimproveravano chi le trasgredisse; non facevano alcun danno alle piante tenerelle e agli animali utili all'uomo; non erano mai smodatamente allegri o arcigni; se nei viaggi nascessero diverbii s'adoperavano a sedarli; tenevano in esercizio la memoria; cantavano inni in laude de' numi e degli uomini illustri accompagnandosi con la lira; usavano dieta semplicissima, astenendosi particolarmente da certe sostanze animali, come la carne di porco e di gallo bianco, taluni muscoli di qualsiasi bestia, le triglie e i pesci sacri, e da certe sostanze vegetali, p. e. le fave e in genere da' cibi che facessero ingrassar troppo. Non amorsellavano il pane, non raccattavano ciò che cadeva dalla mensa (2).

Porfirio narra la genesi dell'Istituto e ne tratteggia le fattezze nel modo seguente. La prima volta che Pitagora parlò in pubblico a Crotone, più che due mila cittadini con le mogli e i figli si raccolsero nell'Omacoion appositamente da essi costruito e vissero uniti mettendo in comune i beni (τὰς οὐσίας κοινὰς ἔθεντο) e reggendosi con statuti dati loro dal filosofo che veneravano come un dio. E quando erano stati informati d'uno dei più eleganti ca-

noni misteriosi della dottrina del Maestro, quello della Quaterna o *Tetratti*, e compresa così l'eccellenza del numero 4, chiave di molti problemi della Fisica, per quella giuravano, invocando a testimone Pitagora:

Per lui giuro che diede al nostro spirito il Quattro
Ov'è l'alma fonte de la perenne natura.

Distinguevansi in *Matematici* e *Acusmatici*, ossia Studiosi e Uditori. I primi ricevevano un insegnamento scientifico più elaborato e completo; a' secondi si dava una coltura più elementare e succinta. Appena alzati disponevano nell'animo il programma della giornata, premessa quest'antifona:

Al sorger primo dal grato e dolce riposo
L'opra del giorno con mente ferma decidi.

E la sera, prima d'andare a dormire, iniziavano l'esame di coscienza con questo mottetto:

Non scenda il sonno sopra le stanche pupille
Se pria tre volte non scruti l'opra diurna:
Omisi nulla? Che feci? Che compiere deggio?

Anche Porfirio fa menzione del gergo simbolico del quale vedemmo gli esempi dati da Diogene, e a quelli di costui altri ne aggiunge e parecchi ne spiega che l'altro, come dicemmo, lascia senza illustrazione. Citiamone alcuni: *non sfrondare la corona*, cioè non trasgredire le leggi; *se parti non voltarti indietro* (non rimpiangere la vita in punto di morte); *non percorrere la via pubblica* (non andar dietro alla opinione volgare); *non ricevere le rondinelle in casa* (non farsela con persone troppo loquaci e frivole); *aiutare chi piglia un peso sulle spalle non chi se lo toglie* (assistere non gli oziosi ma gli operosi); *non portare immagini degli Dei sugli anelli* (non discorrere invano delle cose divine); *libare agli Iddii presso l'orecchio dei vasai* (celebrare con canti e musica i numi). E registra eziandio certe denominazioni del pari simboliche: *lagrime* per dire il mare; *le mani di Rea* per dinotare le due costellazioni dell'Orsa; *lira delle Muse* per designare le Pleiadi; *voce del demone dell'aria* per significare l'eco. Seguono le astensioni su per giù identiche a quelle notate da Diogene; ma è curioso trovare qui tra gli altri cibi vietati, nientemeno che le carni umane (1).

(1) PORPH., 20 sg.

Giamblico fornisce più estesi particolari. Riproduce da Porfirio le notizie sulla fondazione dell'Omacoion e de' duemila che vi si raccolsero, aggiungendosi a' seicento discepoli venuti con Pitagora da Samo a Crotone e detti *cenobiti*, perchè vivevano in comunione di beni e di residenza sotto una regola ricevuta dal Maestro. Questi ultimi erano gli Studiosi, il resto costituiva gli Acusmatici, che però Giamblico dapprima non distingue bene dagli altri, almeno nel tenore di vita, perchè dice che anch'essi vivevano in perfetta comunione. La regola, sotto la quale vivevano, dichiarava essenziali nell'ottima forma di pubblico regime la concordia de' cittadini, la comunione de' beni tra gli amici, il culto degli Dei, la pietà verso i defunti; la legislazione, l'educazione de' fanciulli, il silenzio, l'astinenza dal vitto animale, la continenza, la temperanza, la solerzia della mente e la santità della vita. Sull'ammissione di nuovi membri nell'Omacoion Giamblico dà informazioni speciali. Erano, dice, assoggettati a minuzioso esame, che riguardava la paternità de' novizi, i rapporti di famiglia, le occupazioni consuete, le simpatie e le antipatie per opere o persone, la fisionomia, l'incasso, ogni moto del corpo. Stavano tre anni nel noviziato a prova e per cinque anni tacevano. Inoltre qualunque avere possedesse ciascuno, doveva metterlo in comunione, e l'amministrazione del patrimonio comune era affidata a uomini a ciò destinati e detti per questo: politici, economici, legislatori. Trapassato il quinquennio silenzioso, se risultavano degni d'entrare definitivamente nel Sodalizio, erano ammessi alla presenza del Maestro che prima, come trovammo narrato dal Laerzio, udivano attraverso una cortina. Se non erano accolti ricevevano il doppio della quota patrimoniale conferita e come a uomini morti s'ergeva loro un cenotafio nel cenobio. A' lenti ad apprendere davasi nota d'esseri imperfetti e male conformati. « Se poi dopo sostenuto l'esame del volto, dell'incasso, dei movimenti, delle abitudini, dopo aver fatto concepire buone speranze, dopo il silenzio quinquennale, dopo tante cerimonie e discipline orgiastiche e d'iniziazione, dopo le tante purificazioni dell'anima e le lustrazioni derivanti da svariati precetti, coi quali in loro si suscitava l'attività della mente e la santità della vita, qualcuno era trovato ancora fiacco e debole di mente, gli si innalzava un cippo nella scuola e carico d'oro e d'argento lo si mandava via » (1). Andava tra' morti anche lui.

(1) IAMB., XVII, 74.

Dopo questi ragguagli sull'ingresso nell'Omacoion, Giamblico riparla della distinzione tra le due classi de' discepoli di Pitagora e dice che il criterio della classificazione era fornito dalla differenza delle indoli singole. V'erano *Pitagorici* e *Pitagoristi* — li chiama così —. I Pitagoristi praticavano la comunione de' beni e stavano insieme per tutta la vita; gli altri potevano possedere i proprii averi separatamente, ma dovevano riunirsi insieme a studiare. Le due nuove denominazioni corrispondono alle altre riferite sopra e qui è meglio notata la differenza tra le due classi. V'erano dunque discepoli esterni e discepoli interni e all'amministrazione del Sodalizio attendevano i nomoteti, i politici e gli economici presi, s'intende, tra gl'Interni. Conosciamo già le inquisizioni e le prove per l'ammissione: ma Giamblico ci rivela le denominazioni tecniche delle due qualità che si mettevano alla prova ne' novizii: l'*echemitia* o riservatezza e la *catartisi* o docilità, e quelle de' castighi che i seniori infliggevano in caso di trasgressione alla regola: si chiamavano *pedartasie* ossia ammonizioni.

Poi descrive particolareggiatamente la vita quotidiana de' Cenobiti.

Si levavano di buon mattino e passeggiavano per la campagna ciascuno da sè, in silenzio; poi si radunavano ne' locali destinati agli studii attendendo chi ad insegnare chi ad apprendere, e dopo l'esercizio della mente esercitavano i muscoli con passatempi ginnastici: corsa, lotta, gesticolazione, getto di pesi: la caccia era vietata. Seguiva l'asciolvere con pane e miele; indi si applicavano alla trattazione delle faccende politiche e di quelle relative agli stranieri e agli ospiti. A vespero altra passeggiata a gruppi di due o tre, rammemorando le cose imparate e ragionando di scienza o d'arte, poi bagno e prima del tramonto la cena, mettendosi dieci per dieci alle mense e iniziando il convito (*συσσίτια*) con libazioni e abbruciamento d'incenso e d'altre sostanze odorose. Mangiavano focacce d'orzo, pane, vivande cucinate, erbaggi cotti e crudi e carni d'animali che fosse lecito immolare; pesci raramente. Dopo cena ripetevansi la libazione e si faceva una lettura dal più giovane dei confratelli, indicandogli il decano cosa dovesse leggere. Il decano stesso purificava con acqua e vino gli Acustici che si ritiravano alle proprie case ammoniti con linguaggio simbolico di non deviare dalle norme della continenza, della religione, della carità domestica e reciproca, della legge. Indossavano i seguaci di Pitagora, secondo Giamblico, una tonaca bianca di lino puro e adoperavano del pari coperte di lino puro e bianche; Diogene Laerzio invece parla di una veste

bianca di lana, come dell'usuale indumento pitagorico, non essendo, dice, a que' tempi introdotto il lino nel territorio crotonese (1). Chaignet concilierebbe i due biografi, limitando l'esclusione della lana ai riti funerarii (2); e può darsi che il camice di lino fosse richiesto pe' Matematici, lasciando agli altri indossare vesti di lana.

Gli studii ai quali s'applicavano erano la Filosofia intesa in senso larghissimo, la Medicina, la Musica e l'Arte Divinatoria: imparavano squarci dei poemi omerici ed esiodiaci, e si valevano dell'arte dei suoni ad uso terapeutico.

Altri ragguagli informano che gli adepti erano reclutati specialmente nelle classi elevate, che pronunziavano voti coi quali si legavano in perpetuo al sodalizio, che si salutavano con gesti particolari e portavano addosso una tessera di riconoscimento con sopravi incisioni di segni geometrici come il pentagramma o pentalfa, ed è probabile se ne servissero ne' viaggi; che gli Acustici o Uditori a qualunque interrogazione intorno alle dottrine e pratiche della setta, non rispondevano altro se non il noto *ipse dixit* (αὐτὸς ἔφα); che tutti i membri dell'Ordine, a qualsivoglia categoria appartenessero, erano uniti da fortissimi vincoli di amicizia; che alla regola pitagorica erano ascritte anche donne in buon numero in qualità di aderenti e con norme analoghe a quelle de' discepoli essoterici o esterni.

Ora da tutte coteste informazioni si raccoglie che l'Ordine Pitagorico era una corporazione religiosa, i cui membri, in parte organizzati a vita conventuale e in parte formanti una confraternita laica, erano retti da speciali statuti, che in talune cose li accomunavano in altre no, sicchè la funzione de' professi o cenobiti indirizzavasi di preferenza alla speculazione e alla direzione, quella de' « laici » all'opera pratica. Si rileva ancora da' racconti de' tre biografi sopra mentovati che scrissero tra il terzo e il quarto secolo dell'E. V. — non che da quelli di più antichi scrittori citati o non citati da essi e la cui serie move retrogradamente da cotesta epoca sino quasi al tempo in cui visse Pitagora — che l'Ordine si propagò nell'Italia meridionale e fuori, esercitò su' procedimenti della vita sociale, massime in ciò che concerneva il culto, la politica e la coltura, una influenza notevole, e che, più o meno modificato, sopravvisse al Maestro, malgrado le persecuzioni, e durò lungamente attirandosi,

(1) DIOG. LAERT., VIII, 19.

(2) Op. cit., p. 119 sg.

com'è la sorte consueta di simili istituti, forti simpatie e inimicizie ugualmente forti; segno, secondo gli umori dell'ambiente, a sospetti, ad ammirazione fanatica e ad odio non meno deciso.

5. È notevole come la commedia mezzana, che fiorì nella prima metà del IV secolo av. C., volentieri esilarasse il pubblico Ateniese intorno a' costumi de' Pitagorici, presi frequentemente a soggetto nelle composizioni teatrali, indizio certo della diffusione e notorietà dell'Istituto e ad un tempo della sua scarsa popolarità (1). Antifane nel *Còrico* allude alla meschinissima dieta del « pitagorizzante »: croste di panetti d'orzo da un obolo (2); e ne' *Monumenti* ci torna su, probabilmente nella descrizione di un qualche lavoro di raffigurazione plastica:

I grammi Pitagorici erano anch'essi là
nel fosso, mangiando erbe d'infima qualità
ed insaccando ogni altra consimile robaccia,
raccattata dovunque, nella loro bisaccia (3).

Aristofonte tratteggia con tocchi comicissimi e forse allusivi alla metempsicosi, la caricatura di un Pitagorista:

In quanto ad aver fame e star senza mangiare,
Titimallo o Filippide tu t'hai da figurare.
Beve l'acqua com'una rana; rode l'erbetta
de' prati ed i legumi come una cavalletta.
Lavarsi? È la sporcizia in persona a vederlo.
Passa l'inverno all'aria aperta come un merlo.
Sopporta il caldo come le cicale e va attorno
cianciando, come quelle, di pieno mezzogiorno.
Odia l'olio e lo fugge tanto ch'è sudicione.
Passa l'intero giorno facendo il bighellone,
scalzo come una gru. E in quanto a non dormire
nemmeno un po', una nottola lo si può proprio dire (4).

Erano dunque tipi reali e viventi che s'avevano sotto gli occhi, ed è prezioso il frammento seguente del medesimo autore e della stessa commedia, perchè da esso si argomenta quali critiche si frecciassero contro a' Pitagorici contemporanei; la nota satirica del poeta è l'eco della opinione pubblica, almeno di quella de' volghi:

(1) GELLIO, *Noct. Att.*, IV, 11: « Mediae Comoediae proprium argumentum fuit Pythagoraeorum exagitatio ».

(2) ANTIPH., *Coryc.*, 3; in *Fragm. Com. Gr.* (Didot), p. 378.

(3) Ivi, p. 383.

(4) ARISTOFONT., *Pythagorista*, fr. I.

Per gli Dei! credevamo che quei Pitagoristi dei tempi antichi fossero così squallidi e tristi per propria volontà, e indossassero vesti sudice perchè amavano fare così. Ma questi non son punto in quel caso, almeno a mio parere. Necessità li strinse, non possedendo avere alcuno, a metter certi divieti che stan bene per i pezzenti, col pretesto che conviene esser frugali. Mettiti a una mensa fornita di pesci ovver di carne; e se persin le dita delle stesse lor mani non li vedrai mangiare, dieci volte non una voglio farmi impiccare (1).

In un altro frammento motteggiassi insieme col sodalizio la dottrina. È un dialogo tra due personaggi d'ignoto nome e che qui si segnano per *A* e *B*.

A. Diceva d'esser sceso al soggiorno de' morti, per veder ciascun d'essi, e avere colà scorti tutti i Pitagoristi in una condizione ben diversa da quella degli altri. Il dio Plutone essi soltanto, lui diceva, seder fa alla sua mensa per la loro gran pietà.

B. È un dio condiscendente se ha questo bel costume di farsela con uomini pieni di sudiciume (2).

Non vengono in mente i motti faceti e le tirate del *Decamerone* e di Franco Sacchetti contro i frati del loro secolo?

Il poeta Alesside nella *Pitagorica* sberta anch'egli il vitto degli adepti: acqua riscaldata, perchè la fredda aggrava e turba lo stomaco, fichi secchi, olive nere e cacio, e ne compendia la regola in due versi:

Esser sporco, di scarsa cibaria contentarsi,
Tollerar l'odio e il freddo, tacere e non lavarsi (3).

Ne' *Tarentini*, un'altra sua commedia, ripicchia su' *pitagorizzanti* che dovevano esser numerosi nella molle città ove Archita, uno de' più eminenti seguaci della dottrina del filosofo di Samo,

(1) Ivi, fr. 3.

(2) Ivi, fr. 4, ove a proposito della *pietà* pitagorica e del favore segnalato ch'essa procurava nel soggiorno de' morti a' Pitagoristi, il critico annota: «Versu 5 facete dictum δὲ εὐσεβείαν, per pietatem, reverentia Pythagorae propter dogma de metempsychosi et silentium Pythagoraeorum, quae inprimis placere poterant Plutoni, *Silentium deo*». Cfr. CIC., *Tusc.*, I, 16; IV, 1. GELL., I, 9. VAL. MAX., VIII, 8 etc.

(3) ALEXID., *Pythag.* fr. 1, 2 e 3. Vol. cit., p. 561.

reggeva il governo al tempo di Platone ed era, narrasi, amicissimo del gran discepolo di Socrate. Sono due frammenti, il primo dei quali dice:

A. Il Pitagorizzante, senti, non mangia pesce,
nè qualunque animale, nè vino mai si mesce.

B. Ma Epicaride si nutre di cani ed è
pitagorico.

A. Cani uccisi

B. Già.

A. Perchè
l'è roba inanimata.

E il secondo:

A. Professano una scienza sottilissima, arcana.

E sai qual'è la loro dièta quotidiana?

Un panetto, non due, ben ben purificato,
un bicchier d'acqua e basta.

B. Vitto da carcerato!

A. Così vivono e soffrono tutti que' sapientoni.

Del resto anche tra loro ci sono i crapuloni.

Melanippide, Fano, Firòmaco e Faone

sono, voi lo sapete, della corporazione.

Essi ogni cinque giorni fan brigata contenta

mangiando insieme, a cena, un piatto di polenta (1).

Non è a meravigliare che il ridicolo salisse sino alla nobile figura del fondatore dell'Ordine. Così Antifane nella *Neottide* fa dire da un saltimbanco affamato che l'avarissimo padrone non gli dava nemmeno quelle cose che usava mangiare il « beatissimo Pitagora » eccetto un po' di timo (2). E Cratino juniore in due commedie: *La Vita Pitagorica* e i *Tarentini*, fece ridere alle spalle del Maestro (3).

6. Il pubblico ateniese si esilarava e intanto pitagorici insigni per « sapienza, amore e virtute », come il già mentovato Archita di Taranto, Filolao di Crotona, Timeo di Locri e Clinia d'Eraclea, diffondevano le dottrine tradizionali del filosofo, elevandosi sopra la turba de' pitagorizzanti, proprio come tra le « sacca di farina ria » del monachismo medievale rilucevano le nobili figure di Bonaventura da Bagnorea e Tommaso d'Aquino. Le quali dottrine, come

(1) Ivi, p. 565, fr. 1 e 2.

(2) Ivi, p. 386. Foglie di timo con un po' di miele e d'aceto era una pietanza della poveraglia.

(3) Ivi, p. 515.

è noto, costituivano quel sistema di filosofia morale e speculativa che Diogene Laerzio denomina filosofia italiana.

Ora, l'etica pitagorica è con molta efficacia esposta nei *Versi Aurei* che la leggenda attribuiva a Pitagora, ma sono fattura, secondo il Mullach, di Liside tarentino o d'Astone crotoniate (1). In quel breve componimento gnomico aleggia uno spirito di pace e di amore che conforta l'anima e la solleva ad un ideale altissimo di perfezione. Sono precetti semplici e con semplicità espressi. — Venerare gli Dei e adempire le pratiche religiose; onorare i parenti, scegliere tra gli ottimi gli amici e saperseli conservare, tollerando i loro difetti e cedendo all'occorrenza. Vincere le passioni, fuggir l'ozio, parlare e operare rettamente e dopo averci pensato. Considerare che la morte è retaggio comune, e che la fortuna è capricciosa. Assoggettarsi con serenità al proprio destino. Non porgere ascolto ai discorsi vani o seducenti. Fare ciò che si sa, imparare ciò che s'ignora. Curar la propria salute, avvezzandosi a vitto semplice e puro. Guardarsi dall'eccitare invidia. Evitare ugualmente la prodigalità e l'avarizia. Esaminare la propria coscienza e correggersi d'ogni difetto, vigilando sempre sopra se stesso e invocando l'aiuto della sapienza divina. La quale insegna l'ordine divino, quello della natura e l'umano; ammaestra intorno alle cose lecite e alle illecite e mostra come gli uomini siano autori de' proprii mali, perchè il bene prossimo trascurano, errano dissennati, sono vittima della discordia.

Il poetico sermone si chiude con una breve invocazione a Zeus padre, pregato di mostrare a ciascuno il proprio dèmone, e con l'esortazione a star di buon animo, essendo divina la generazione de' mortali cui la sacra natura si discopre e palesa ogni cosa. Adunque chi vuol esser partecipe della scienza della natura, si astenga da' cibi vietati, si purifichi, consideri tutto secondo ragione e così, abbandonando il corpo, sarà dio immortale nel libero etere. —

Notisi l'importanza data sul bel principio all'amicizia e quel che si dice più in giù della discordia. Lì è il punto capitale dell'etica pitagorica. L'amicizia dà il tipo della perfetta società umana. Dacchè l'amicizia è uguaglianza (φιλίαν ἰσότητα); laonde gli amici devono aver tutto in comune (κοινὰ τὰ φίλων); due massime che Timeo diceva essere state profferite per la prima volta da Pitagora (2).

(1) V. *De Hierocle ac de carm. aur. auctore* in *Fragm. Phil. Gr.*, T. I, p. 413.

(2) V. ZENOB., IV, 79 in *Paroem. Gr.*, I, p. 106.

La giustizia sociale risulta dall'armonia delle anime, e cotesta armonia è riduzione ad unità de' sentimenti, de' voleri, degli intelletti.

Giamblico mette bene in rilievo questo concetto supremo della morale civile pitagorica, là dove considera il comunismo imposto agli adepti come certissimo indizio del culto di Pitagora per la giustizia e degli ammaestramenti che intorno ad essa dava agli uomini; imperocchè la comunione e l'eguaglianza, egli dice, costituiscono la base della giustizia, la quale regna sovrana quando tutti si considerino come membra di un sol corpo e parti di un'anima sola, e chiamino mia e tua la stessa cosa. Perciò Pitagora, soggiunge, rimosse dal suo sodalizio ogni idea di privata proprietà, spingendo ai più minuti particolari la comunione e togliendo così ogni causa di perturbazione e di discordia (1).

La setta serbò fede a questi principii. Ippodamo di Turio insisteva sulla stretta connessione ed unificazione (περὶ ἁρμογᾶς καὶ ἐνώσιος) degli elementi che compongono la civile comunanza da lui assomigliata ad una cetra, similitudine antica e ovvia nella didascalica pitagorica (2). Eurifamo di Metaponto affermava essere buono a nulla il singolo individuo di per se stesso e ogni attitudine derivargli dalla concorde vita in comune e dalla compagine dello Stato (μετὰ τῷ ζῆν ἐν ὁμοφροσύνῃ ζυγᾷ καὶ συναρμογᾷ πολιτείας) e anch'egli adopera l'immagine della cetra (3). Polo lucano definiva la giustizia: armonia e pace di tutta l'anima ottenuta mediante l'euritmia (4). Per Callicratide la famiglia è l'assetto della comunanza gentilizia (σύστημα κοινωνίας συγγενικᾶς) e la paragona a un coro di suonatori. Avvisa inoltre dovere il legislatore con opportune falcidie impedire il soverchio crescere de' privati patrimonii, onde il principio dell'uguaglianza non patisca detrimento alcuno (5). Ipparco sconsigliava dall' avida ricerca de' « ben vani » e raccomandava si considerasse che dopo la morte non recano alcun pro (6). Ed Archita celebrava l'eccellenza della legge, la quale è alla mente e alla vita dell'uomo quel che l'armonia all'udito e alla voce, dacchè la legge

(1) IAMB., op. cit., XXX (167 sg.).

(2) HIP. THUR., dal libro *De felicitate* in *Fragm. Phil.*, T. II, p. 12. Tutti gli autori qui indicati appartenevano alla scuola pitagorica.

(3) Ivi, p. 15 e fa la cetra simbolo ad un tempo dell'organismo individuale e del sociale.

(4) Ivi, p. 26.

(5) Ivi, p. 29 sg.

(6) Op. cit., T. I, p. 559 sg.

ammaestra la mente e regola la vita, come l'armonia educa l'orecchio e adatta a sè la voce. La legge poi convien che s'accordi con la natura e questo consenso è frutto dell'imitazione della ragion naturale (1).

La corrispondenza tra l'ordine civile e l'ordine naturale è uno de' postulati fondamentali della scuola pitagorica, che in tal modo collegava i precetti della morale alle sue teoriche speculative, e la ragione intima de' primi derivava dalla scienza della natura che forniva le seconde. La filosofia pitagorica fu essenzialmente, massime nel periodo più antico, una filosofia naturale.

Una larga e particolareggiata esposizione delle idee pitagoriche intorno al mondo della natura o *cosmo* è affatto estranea all'intento delle indagini nostre (2). Ma qualcosa bisogna pur accennarne, sia per intendere l'intima connessione tra la parte etica e la parte speculativa del sistema, sia per giovarcene nel ricercare la genesi del pitagorismo.

Ora, il sistema della scuola, ne' riguardi a' quali qui si ha mente, era essenzialmente matematico. Partiva dal teorema seguente: il numero è l'essenza di tutte le cose, e tutto per propria essenza è numero, — raffigurando così come quantità astratte i primordiali elementi costitutivi del cosmo. I quali derivano dalla monade ossia unità, numero anch'essa, che sdoppiasi nel pari e nel dispari e consegue la perfezione nella quaterna, donde (come vedemmo nella formola del giuramento), nascono le cose tutte quante, e i cui coefficienti 1, 2, 3, 4, addizionati, formano la decade in cui la serie numerica fondamentale si esaurisce, ricostituendosi, dopo il dieci, ogni ulteriore serie decimale con le singole cifre della serie iniziale. Sotto cotesto velame aritmetico c'è un concetto fisico. La monade, principio universale (ἐν ἀρχῇ πάντων), è l'entità autogena, eterna, elemento formale e materiale insieme, sostanza d'ogni essere, principio d'ogni movimento. La Dualità simboleggia l'indole antitetica de' coefficienti primordiali del cosmo; la Triade il principio, il mezzo e il fine; la Tetratti i quattro notissimi « elementi »: fuoco, terra, aria, acqua, e la Decade contiene la serie de' contrarii composta di dieci simboli: Limite e Illimitato, Dispari e Pari, Uno e Multiplo, Destro e Sinistro, Mascolino e Femminino, Quiescente e Moventesi,

(1) Op. c., T. I, p. 559 sg.

(2) L'hanno fatta egregiamente lo CHAIGNET, T. II, p. 1-213 e lo ZELLER, T. cit., p. 315-440, non sempre però concordi nelle interpretazioni e dimostrazioni.

Retto e Curvo, Luce e Tenebre, Bene e Male, Quadrato e Rettangolo. Sono i simboli dello spazio, della combinazione quantitativa, del numero, della divergenza, del sesso, della energia, della linea, della fisica celeste, dell'etica e della estensione. Di questi contrari categorici è formato il cosmo, complesso di perfezioni e d'imperfezioni, di quantità positive e di quantità negative. Insomma, il numero è la forma quantitativa della sostanza e questa sostanza è la monade autrice e generatrice di quanto esiste. Ma la combinazione delle antitesi, l'accordo de' contrarii implica l'armonia, perchè se le cose somiglianti si collegano di per sè, le dissimili sono amalgamate da una forza, da un principio organico che è appunto l'armonia. « L'armonia è dunque il principio necessario che lega e concilia i principii contrarii i quali entrano nella costituzione di ogni essere; è l'unificazione degli elementi molteplici e misti che lo formano; è l'accordo degli elementi disaccordi, la legge assoluta e necessaria dell'ordine nel mondo fisico e nel mondo morale, negli individui e nel tutto » (1).

Armonia dunque e Numero ecco i capi saldi del Pitagorismo, la cui formola generale può enunciarsi così: il Numero (Unità) si squaderna (Tetratti) nei Numeri (Pluralità) che dall'Armonia sono ricondotti all'Unità donde mossero.

La quale formola, applicata alla Cosmologia, significa che da un unico principio sostanziale derivarono gli svariati elementi che, armonicamente combinati, formano il cosmo, il quale è naturalmente disposto ad unità, è, in una parola, universo. Applicata poi alla Biologia, vuol dire che le multiformi manifestazioni della vita traggono principio e necessità dall'Anima, numero semovente che vivifica l'universo, circolando senza tregua, e donde si staccano le anime singole degli svariati e molteplici esseri viventi, la cui energia vitale tien saldi gli organismi, essendo tutte coteste anime forze armoniche emananti dall'Anima universale con la quale circolano, e attraverso i corpi alla quale ritornano. Applicata finalmente alla Sociologia, implica il regno assoluto della Giustizia, cioè dire la riduzione di qualsiasi organismo sociale a perfetta unità, mercè l'armonia imposta dalla legge. E il Cenobio offriva appunto il modello della perfetta convivenza sociale.

7. Il sistema che qui s'è schizzato ha, senza dubbio, qualche punto di contatto con l'iloicismo della scuola ionica, iniziato nel

(1) CHAIGNET, II, p. 129.

secolo VII a. C. da Talete di Mileto, ossia con la dottrina dell'ipostatica unione della materia e della vita. Ed ha ragione lo Zeller di dire che l'obbietto della scienza pitagorica è conforme a quello degli altri sistemi presocratici: speculare sui fenomeni naturali e sulla loro origine (1). Ma è anche vero che il pitagorismo nella considerazione e raffigurazione scientifica di tali fenomeni, procedeva in modo particolare e diverso da quello p. e. di Talete e di Anassimandro. La teorica fondamentale de' numeri è una specialità sua e lo differenzia dagli altri sistemi; e anche il domma della metempsicosi dà alla psicologia pitagorica un carattere specialissimo. Ancora, i più antichi scrittori greci che se ne sono occupati, sembrano considerare quel domma come qualcosa di esotico trapiantato nella coltura ellenica e in qualche modo acclimatato, non già come una produzione spontanea di cotesta coltura. Eraclito reputava Pitagora non un sapiente, ma un grande erudito, il quale aveva tratto da opere altrui svariate e sconnesse cognizioni (2). Senofane, il celebre fondatore della Scuola Eleatica, mise in burletta la dottrina della metempsicosi in alcuni versi conservatici da Diogene Laerzio, nei quali così racconta di Pitagora:

Dicesi che una volta, per diporto vagando,
D'un can percosso commozion lo prese.
Smetti, impose repente al battitore: mi svela
D'un caro amico l'anima quel gemito (3).

Erodoto in tre punti delle sue storie menziona Pitagora o evidentemente allude a lui e a' suoi insegnamenti. A proposito del rito funerario egiziano dice che il divieto di seppellir cadaveri co-

(1) ZELLER, op. cit., I, p. 433: « Der Gegenstand der pythagoreischen Wissenschaft ist nach allem bisherigen derselbe, mit dem sich die übrigen vorsokratischen Systeme beschäftigen, die Naturerscheinungen und ihre Gründe » etc. Cfr. p. 449.

(2) *Fragm. Phil. Gr.*, T. I, p. 316, fr. 15: Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἤσκησε ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθίην, κακοτεχνίην. E SCHROEDER fa questa chiosa al testo: « Heraklit... keineswegs günstig, sondern recht geringschätzig von Pythagoras redet, ihn aber einen Mann nennt der mehr als alle Andern sich durch die Sucht, Kenntnisse zu sammeln, ausgezeichnet habe. Er hält ihn für keinen irgend originellen oder gar bedeutenden Denker, spricht geradezu von des Pythagoras κακοτεχνίη, hebt aber seine ιστορίη und πολυμαθητή als charakteristisch hervor ».

(3) DIOG. LAERT., 36. Ivi stesso è riferito un distico ugualmente satirico su Pitagora, tolto da' *Silli* di Timone Fliasio (III sec. av. Cr.).

perti di stoffe di lana, trovansi anche negli statuti dei misteri orfici e bacchici « partecipanti dello egiziano e del pitagorico » (1), Parlando di Zamolxi ricorda Pitagora e lo chiama « savio non debolissimo tra' greci » (2). Ed esponendo il domma della metempsicosi, scrive essere gli Egiziani stati i primi ad insegnare che l'anima umana è immortale e, morto il corpo, entra in un altro animale allora nascente, e dopo aver pellegrinato attraverso tutti i bruti terrestri, marini e volatili, torna ad avvivare un corpo umano, mettendo in cotesto giro tremila anni. E soggiunge: « Di tale dottrina si sono approfittati taluni fra' greci, alcuni prima, altri poi, come se l'avessero essi inventata. Io ne conosco i nomi, ma non li scrivo » (3). Dunque anche per Erodoto la disciplina e la sapienza pitagorica era merce esotica, almeno in parte.

Scrittori meno antichi, come Cicerone, Valerio Massimo e altri, accostano l'una e l'altra alla magia persiana, e ce n'è che attribuiscono il merito della invenzione di essa ai Bramani e anche ai Galli (4). Come c'entrino questi ultimi s'intende per la notizia riferita da Cesare e Diodoro, che cioè i Galli credessero alla trasmissione delle anime (5).

De' moderni il Lenormant, pur ammettendo l'originalità e la spontaneità del sistema del filosofo di Samo, fa una eccezione per la metempsicosi e per l'idea di una regola di vita ascetica, estranee entrambe al genio ellenico (6).

Chaignet anch'egli ammette la probabile influenza dell'Oriente sulla genesi del Cenobio, e a proposito del famoso *ipse dixit*, dichiara che quell'assoluta subordinazione all'autorità del Maestro doveva ai Greci riescire strana e antipatica (7). Cita poi un passo del Creuzer, secondo il quale il concetto dell'ascetismo sarebbe stato attinto da fonti persiane (8). Zeller stesso che tanto insiste sulla

(1) HEROD., *Hist.*, II, 81.

(2) Ivi, IV, 95.

(3) Ivi, II, 123.

(4) V. l'indicaz. delle fonti in ZELLER, I, p. 275 sg.

(5) CAES., *De bello Gall.*, VI, 14: « In primis hoc volunt (Druides) persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios » etc. Cfr. DIOD., V, 28.

(6) LENORMANT, *La Gr. Grèce*, II, pp. 42, 44 e 60. BURNOUF, *Hist. de la lit. gr.*, I, p. 225, aveva già prima notato il vivo contrasto tra i costumi e i dommi pitagorici da una parte e le idee elleniche dall'altra.

(7) Op. cit., T. I, 62 e 146.

(8) Ivi, p. 134. Il passo di CREUZER è in *Symb.*, IV, p. 433.

elenicità della filosofia pitagorica, ammette però come possibile che il domma della metempsicosi fosse dall'Egitto trapiantato in Grecia e insegnato ne' Misteri, prima del tempo di Pitagora. Tuttavia inclina a credere che sin dall'epoca della loro primordiale entrata nella Grecia, gli Elleni lo avessero portato con sè nel dipartirsi dall'oriente nativo, e opina che questa ipotesi sarebbe confermata dal trovarsi una credenza simile nella religione dei Geti e in quella de' Galli (1).

Finalmente lo Schroeder, come s'è detto, s'è adoperato a dimostrare la derivazione degli elementi essenziali della filosofia e della disciplina di Pitagora dall'India, in una interessante monografia alla quale or ora rivolgeremo la nostra attenzione.

Adunque antichi e moderni concordano nel riconoscere che, in una misura più o meno larga, l'influsso dell'Oriente entrò per qualche cosa nella costituzione del genuino e primitivo pitagorismo. E dai più autorevoli scrittori si additano tre paesi, per ciò che concerne la specifica provenienza di tale influsso: l'Egitto, la Persia, l'India.

8. In particolare riguardo alla dottrina della metempsicosi, si addita l'Egitto come il paese di provenienza.

Ma lo Schroeder dimostra con numerose e diligenti illustrazioni di testi e con l'autorità di eminenti egittologi, che nella terra dei Faraoni la trasmigrazione delle anime, nel senso di passaggio di esse attraverso a singoli corpi, per un periodo più o meno lungo, non era conosciuta. La teologia egiziana ammetteva che l'anima del giusto — si badi, l'anima del giusto — potesse assumere tutte le forme che le piacesse rivestire. Ma, spiega il Maspero, « non bisogna dimenticare che cotesta assunzione di forme è puramente volontaria, e non implica punto il passaggio dell'anima umana in un corpo di bestia. Ognuna delle figure che il *khu* (anima) assumeva, era una delle figure simboliche della divinità; l'ingresso dell'anima in queste figure non significava altro che l'assimilazione dell'anima umana al tipo divino rappresentato dalle singole figure » (2). E avverte che gli stranieri e anche i redattori dei libri ermetici caddero su ciò in grave inganno (3). Pei Pitagorici invece la metempsicosi era vera e propria incarnazione dell'anima umana pellegrina

(1) ZELLER, op. e T. cit., p. 446. Cfr. p. 53.

(2) MASPERO, *Hist. anc. de l'Orient*, 1878, p. 42 in n.

(3) Il med. in *Revue Critique*, 1872, p. 340, cit. da SCHROEDER a p. 19 in n.

in una serie di corpi animali, sino al giorno della liberazione. E se quella veduta combina in qualche maniera col detto di Filolao: « i teologi e i vati antichi attestano essere per supplizio congiunta l'anima col corpo, ed essere contenuta in questo come in una tomba » (1), la combinazione è apparente, perchè il concetto di Filolao conduce alla dimora coatta dell'anima nel corpo, mentre nella dottrina egiziana la successiva compenetrazione dell'anima con uno od altro corpo, è assolutamente volontaria. Ma allora, si chiede Schroeder, come va che Erodoto a proposito della metempsicosi, menziona l'Egitto come paese che l'ammettesse? E risponde che lo storico d'Alicarnasso errò e fu probabilmente confermato nell'errore da' sacerdoti egiziani, confondendo l'assorbimento dell'anima umana in quella del polinorfo Osiride con la metempsicosi vera e propria (2). « L'unico popolo, prosegue il medesimo A., del quale noi possiamo con sicurezza dire che abbia creduto e insegnato il domma della metempsicosi prima di Pitagora è il popolo indiano » (3).

Ora non v'ha dubbio alcuno su ciò. Nell'India del VI sec. a. C. la duplice dottrina del *karma*, cioè dell'atto mediante il quale l'anima determina il proprio destino, e quella del *punarbhava* ossia de' successivi rinascimenti espiatorii, era fortemente radicata nella coscienza popolare e fornì un eccellente punto d'applicazione e di sostegno all'evangelio di Buddha. Il Barth trova il primo e rozzo germe del domma metempsicosiaco nel Rig Veda. E menziona in proposito due testi di quell'antichissima raccolta: l'inno cinquantottesimo del X *mandala* e il terzo versetto del sedicesimo di quella medesima sezione (4).

Il primo testo è una nenia funebre a proposta variata e risposta fissa. La si cantava certo presente cadavere; un individuo, forse il sacerdote, intonava; gli astanti rispondevano. Il concetto della composizione è panteistico, ma l'idea della trasmigrazione v'è accennata nella sesta e nella settima strofa, ove dicesi che l'anima va nelle acque lucenti e nelle piante rugiadose. Ecco l'intero componimento (5):

(1) PHILOL., fr. 23 in *Fr. Phil. Gr.*, T. II, p. 7.

(2) SCHROEDER, op. cit., p. 21 sg. Nella celebre novella de' Due Fratelli (in MASPERO, *Contes Egypt.*, p. 5 sg.) Bitiou è Osiride; v. n. a p. 22.

(3) SCHROEDER, op. cit., p. 22.

(4) BARTH, *The Rel. of Ind.* cit., p. 77 sg., 23 sg.

(5) È verseggiato sulla trad. tedesca del LUDWIG, T. II, p. 658.

1. L'anima tua che a Yama Vairasvata
lontan lontano è andata,
assai lungi da qui,
noi richiamiamo a te,
perchè
tu stai e vivi qui.
2. L'anima tua che verso il cielo là
e per la terra va
assai lungi da qui;
noi richiamiamo a te
perchè
tu stai e vivi qui.
3. L'anima tua ch'ai quattro angoli andò
della terra e vagò
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.
4. L'anima tua ch'ora alle quattro sta
del mondo estremità,
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.
5. L'anima tua che nell'immenso mare
è andata a dimorare,
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.
6. L'anima tua che nella luminosa
acqua si cela e posa,
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.
7. L'anima tua che nelle rugiadose
erbette si nascose,
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.
8. L'anima tua che nel sole dimora
e nella rosea aurora
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.
9. L'anima tua che de' monti è fuggita
alla vetta romita,
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.
10. L'anima tua che nel Tutto vivente
ora migrò repente,
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.
11. L'anima tua che nella lontananza
ellesse la sua stanza,
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.

12. L'anima tua che in ciò ch' è stato sta
ed in ciò che sarà,
assai lungi da qui;
noi richiamiamo ecc.

La mentovata strofa dell'inno sedicesimo indirizzato ad Agni dice così: « Vada l'occhio (la virtù visiva) al sole, nel vento l'anima, al cielo, alla terra secondo la tua giustizia; o vada nell'acqua se ivi è la tua destinazione, nell'erbe vada coi tuoi membri » (1).

Qui e nel documento che precede l'anima è concepita già come una sostanza adatta ad informare di sé corpi della natura inorganica od organica, come l'acqua e le piante. Cotesto concetto embrionale si svolse poi nei *brahmanas* e più nelle *upanishad*, le più vecchie delle quali risalgono rispettivamente al VI e al VII secolo av. C. (2), e si venne in tal modo costituendo nella filosofia indiana la vera e propria dottrina della metempsicosi. Nel *Satapatha Brahmana* c'è una curiosa leggenda ove l'idea della trasmigrazione

(1) Op. cit., T. cit., p. 563.

(2) I *Brahmanas* sono commenti ritualistici e liturgici ai Veda. Il più antico reputasi quello relativo al Rig Veda e denominato *Aitareya Brahmana*. DOWSON, op. cit., p. 61, crede che esso « may date as back as the seventh century B. C. ». Le *Upanishad* sono trattati esegetici su ciascuno dei Veda e contengono i germi della metafisica brammanica. La più antica *Upanishad*, secondo il DOWSON, è l'*Aitareya Up.* che rimonterebbe al VI secolo av. C. e si riconnette anch'essa al *Rig Veda*. Il REGNAUD, *Materiaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, Paris, 1876-78, p. 136, scrive: « La croyance à la transmigration, c'est-à-dire au passage indéfini de l'*atman* individuel dans d'autres corps, sous des conditions déterminées généralement par la nature des œuvres, est probablement antérieure aux plus anciennes Upanishads ». Secondo questo autore la prima *Upanishad*, cronologicamente parlando, sarebbe la *Brihadaranyaka Up.* mentre l'*Aitareya Up.* risulterebbe contemporanea o di poco anteriore alla redazione primitiva del Codice di Manu. V. REGNAUD, ivi, p. 26 della 1ª Parte e nelle pagine precedenti le ragioni in favore di questa anteriorità. Il MAX MÜLLER (Introd. alla 1ª parte delle *Upan.* in *The Sacr. Books etc.*, T. I, p. LXVI) afferma che lo strato letterario che contiene le *Upan.* « is later than the Samhitas and later than the Brahmanas, but the first germs of Upanishad doctrines go back at least as far as the Mantra period, which provisionally has been fixed between 1000 and 800 B. C. ». E REGNAUD accettando questa veduta, scrive: « Jusqu'à ce que la science des origines et du développement du brahmanisme ait accompli de nouveaux progrès, nous devons nous borner à dire que les anciennes Upanishads ne peuvent guère remonter au-delà du VII^e siècle, de même qu'il est difficile d'admettre qu'elles soient postérieures au V^e ou au IV^e siècle avant J. C. ». Op. cit., I, p. 22. Combinando le date del M. Müller con quelle del Regnaud, si constata l'anteriorità della formazione e della più antica redazione della filosofia upanishadica in confronto della pitagorica.

delle anime è, se non spiccatamente esposta nella nota forma pitagorica, pur tuttavia raffigurata in maniera abbastanza notevole per poter annoverare questo documento tra le più importanti contribuzioni alla storia interna della formazione del domma. Vi si narra che Bhrigu figliuol di Varuna, mandato a girovagare dal padre, si avviò verso levante e s'imbattè in uomini che scerpavano le membra d'altri uomini. Al girovago atterrito i dilaniatori dissero che facevano ciò che nel mondo avevano patito. Voltò Bhrigu a sud ed ecco altro orrendo spettacolo: uomini che accismavano altri uomini, ed udì la stessa dichiarazione. Poi verso ponente scorse uomini seduti che divoravano in silenzio uomini anch'essi seduti e silenziosi; finalmente a nord uguale scena d'antropofagia, salvo che divoratori e divorati ululavano. Vide ancora tra due avvenenti donne un uomo nero, con occhi gialli e un bastone in mano. Varuna gli spiegò che gli scerpatori erano gli alberi, gli accismatori le fiere, gli antropofagi silenziosi le piante, gli urlatori le acque e l'uomo nero il fuoco tra la fede e l'infedeltà. Le vittime poi erano coloro che per offrir sacrificii ad Agni avevano svelto rami d'alberi, munto dalle vacche il latte, danneggiate l'erbe, adoperato l'acqua e il fuoco e ora pativano, per opera di quegli esseri sui quali avevano esercitato in vita il proprio potere, ciò che avevano fatto patire a loro (1). Il pensiero corre ugualmente al concetto che informava la pena del taglione e a' supplizii patiti nelle bolge dell'inferno dantesco da Pier della Vigna, Maometto e Ugolino. Ma notisi che tormentatori e tormentati, in questa antichissima leggenda, sono figure umane; sicché bisogna di necessità ammettere che gli alberi, le fiere, le piante e le acque fossero dalla fantasia popolare, che formò la leggenda, reputati dimora di anime umane. Cosa che concorda coi testi vedici dianzi riferiti (2). S'aggiunga che nell'escatologia bramantica il viaggio era considerato come efficacissimo mezzo d'espiazione delle

(1) WEBER, *Eine Legende des Çatapatha Brahmana über die strafende Vergeltung nach den Tode* in *Zeitschr. der Deutschen morg. Gesellschaft*, T. IX, p. 240.

(2) « Die Schilderung der Höllen nun, die sich aus unsrer Legende als damalige volksthumliche Auffassung ergibt, ist bei aller Naivetät grässlich genug um den Dante'schen Schreckbildern den Rang streitig machen zu können. Wer eine Unbill in Leben erbitten hat, rächt dies hienach jenseits dadurch, dass er im Gemeinschaft mit Allen, denen sein Feind Gleiches zu Leide gethan, demselben die Glieder einzeln zerhaut, zerschneidet, zertheilt und ihn dann schweigend oder unter lautem Geschrei verschmaust ». WEBER, *ivi*, p. 242 e lì stesso la dimostrazione con argomenti mitologici e glottologici della remota antichità della leggenda.

colpe (1), laonde non è malagevole intendere come s'applicasse allo stato d'oltre tomba un metodo di ammenda reputato preziosissimo pe' suoi effetti nella vita temporale.

Il Regnaud ha poi in un apposito capitolo del libro dianzi citato, raccolto parecchi testi upanishadici relativi alla metempsicosi. Ne riproduciamo i due seguenti che bastano al fatto nostro.

Uno è della *Brihadaranyaka Ūp.* e dice così: « Coloro che conquistano i mondi mediante il sacrificio, la liberalità e la penitenza passano nel fumo; dal fumo nella notte, dalla notte nella quindicina lunare decrescente; dalla quindicina lunare decrescente (od oscura) nei sei mesi durante i quali il sole si dirige al sud; da questi sei mesi nel mondo de' Padri; dal mondo de' Padri passano nella luna. Quando giungono nella luna diventano vitto. Allora, come i sacerdoti sacrificatori bevono il re Soma dicendo: « *cresci, scema* », così essi sono nutrimento degli Dei (2). Quando ciò è per essi esaurito (3), passano nell'etere; dall'etere nell'aria; dall'aria nella pioggia; penetrati nella pioggia toccano la terra; toccata la terra, diventano vitto. E sono offerti nuovamente in sacrificio nel fuoco dell'uomo (4); poi nascono nel fuoco della donna (5). Passando successivamente in questi mondi, essi circolano in cotesta maniera. Quelli che ignorano le due vie (6) diventano vermi, cavallette e zanzare (7) ».

L'altro testo è dell'*Aitareya Ūp.* e vi sono esposti i rapporti intercedenti tra la filiazione e la trasmigrazione. « Il feto è dapprima allo stato di seme nell'uomo. Questo seme è la vigoria (l'essenza riproduttrice) uscita da tutte le membra (da tutti i fluidi organici). Egli (l'uomo) porta quest'*atman* (il seme) nel proprio *atman* (in se

(1) *Aitareya Brahmana* (tr. Haug) cit., Lib. VII, Ch. III, 15, Indra dice a Rohita: « There is no happiness for him who does not travel, Rohita!... The feet of wanderer are like the flower, his soul is growing and reaping the fruit; and all his sins are destroyed by his fatigues in wandering. Therefore wander! ». Rohita è il figlio che Harisciandra ottenne da Varuna a condizione di sacrificarlo poi al regio dio che come glielo aveva dato voleva ritorglielo.

(2) Cioè gli Dei impiegano costoro al proprio servizio. Nota del REGNAUD.

(3) Vuol dire: quando la virtù dell'opera che diede a loro il modo di entrare nella luna è consunta, ecc. N. R.

(4) Sotto forma di nutrimento. N. R.

(5) Nella quale sono stati offerti in olocausto sotto la forma di seme. N. R.

(6) La via della liberazione e la via della trasmigrazione. N. R.

(7) Alla lettera: ciò che morde. N. R.

stesso). Quando lo spande nella donna, egli genera (l'*atman*). È la prima nascita (dell'uomo destinato a trasmigrare). Questo seme si identifica con la donna e diviene come uno de' suoi membri. Perciò non la ferisce. Ella fa crescere quest'*atman* di suo marito deposto in lei. La donna che fa crescere (il feto) dev'essere protetta (dal proprio marito). La donna porta (nutrisce) il feto. Subito dopo la nascita del bambino, il padre ne ha cura. Avendone cura subito dopo la nascita, il padre ha cura del proprio *atman* per (assicurare) la continuità di questi mondi, perchè questi mondi s'incatenano (gli uni con gli altri). Ecco la seconda nascita. Quest'*atman* (del padre, cioè il figlio) lo rimpiazza nella esecuzione delle opere sacre. Poi quest'altro *atman* del padre, dopo aver compiuto il proprio dovere e quando è in età avanzata, muore; lasciando questo (corpo), rinasce. Ecco la sua terza nascita (1) ».

Nel *Manava Dharma Sastra* poi troviamo esposta largamente la procedura della metempsicosi e formolatanane la teoria: — la brama de' piaceri sensuali è il marchio della Oscurità, la brama della ricchezza il marchio della Attività, la brama del merito spirituale il marchio della Bontà. Ora le anime sensuali trasmigrano in corpi immobili o bestiali; quelle degli attivi in corpi umani e le anime dei buoni s'indiano (2). E testè il rev. Knowles pubblicava in una raccolta di fiabe del Cascemir quella dell'anticipato miracoloso passaggio dell'anima d'un bramano nel corpo del figliuolo d'un ciabattino allo scopo d'accertarsi di ciò che accadesse dopo la morte. E la spiegazione dell'avventura è data così nella chiusa del racconto: « L'anima passa attraverso vari stadii d'esistenza secondo i pensieri, le parole e gli atti dell'uomo, e nel grande « Dappoi » un giorno è uguale ad un *yug* ed un *yug* è uguale ad un giorno (3) ».

Ecco appunto la metempsicosi pitagorica. Pitagora affermava, secondo narra Laerzio sulla fede di Eraclide Pontico, d'essere stato via via Etalide, Euforbo, Ermotimo e Pirro pescatore (4), e s'è visto ne' distici di Senofane il caso dell'imbestiamento. Sicchè, applicando a queste due trasmigrazioni pitagoriche il criterio del Codice di

(1) REGNAUD, op. cit. Il capitolo che contiene questo e il T. precedente con altri parecchi è l'XI della 2ª P.

(2) *Man. Dhar. Sast.*, XII, 38 e 40, tr. cit. Negli articoli seg. sono enumerate le trasformazioni.

(3) KNOWLES, *Folk-tales of Kashmir*. Trübner, 1888, p. 16 sg.

(4) DIOG. LAERT., VIII, 4. Cfr. PORPH., 45.

Manù bisogna porre Pitagora tra gli *attivi* e l'amico suo tra' *sen-
suali*.

Un'altra cosa va notata ed è la rassomiglianza della dottrina me-
tempsicosiaca pitagorica al domma bramánico più che al buddistico.

Pe' Brahmani, come per Pitagora, esiste l'anima universale; particelle sue passano attraverso i corpi del cosmo e poi ritornano alla fonte prima dopo lunga e svariata metamorfosi. Pe' Brahmani, come per Pitagora, il corpo è prigionia dello spirito. Pe' Brahmani, come per Pitagora, l'anima anela alla liberazione dai lacci corporei e all'immedesimazione con la divinità. La metempsicosi buddica invece avverte egregiamente il Puini, non è la trasmigrazione dell'anima e dello spirito per diversi corpi, come credevano i Brahmani e i Pitagorici (1). Buddha non credeva nell'anima universale donde tutte le anime particolari emanassero; per lui l'essere umano al pari d'ogni altro era una compagine organica di aggregati (*skandha*) dalla cui coesione risulta la vita la quale si parte da quella quando essa si dissolve, e s'accende in un'altra compagine più o meno buona, secondo fu più o meno buona la vita della compagine disciolta. L'anima dunque non è qualcosa di distinto dal corpo, nè può sopravvivere a questo. Ciò che dopo morte resta è l'influenza dell'opere compiute in vita e per essa s'effettua la formazione d'un nuovo gruppo di aggregati (2). Al termine della serie c'è, secondo il Bramanismo e il Pitagorismo, il riassorbimento delle anime speciali nell'anima universale: pel Buddhismo l'annientamento o *Nirvana*. Ma in tutti i tre sistemi il grande obbiettivo è la cessazione de' mutamenti.

Taluni canoni fondamentali del filosofo di Samo e del beato Gautama riproducono idee che erano state diffuse nell'India dai versetti gnomici del Savio Kapila il celebre fondatore del sistema *Sankhya* ossia sistema « numerale ». Le attinenze strettissime tra la filosofia pitagorica e questa antichissima metafisica indiana furono già additate dai primi traduttori europei del *Sankhya Karika* e sapientemente dichiarate dall'illustre Wilson nella prefazione al suo volgarizzamento inglese (3). Citiamone qualcuna: « Per la virtù si ascende alla regione superiore; pel vizio si scende alla regione inferiore »;

(1) PUINI, *Il Buddha* ecc., p. 155 seg.

(2) BARTH, *Rel. of Ind.*, p. 116.

(3) *The Sankhya Karika* etc. transl. and illustr. by an orig. comm. by H. WILSON. Oxf., 1837, Pref., p. ix seg. Cfr. APUL., *Flor. in Opp.* Paris, 1688, p. 794.

dalla scienza viene la liberazione, dal contrario il vincolo ». — « Dallo spassionamento procede l'assorbimento nella natura ; dalla passione dell'anima la migrazione ; dalla potenza il non-impedimento ; dal rovescio il contrario ». — « Questa evoluzione della natura dallo intelletto agli elementi speciali è effettuata per la rispettiva liberazione di ciascun'anima ; per riguardo proprio o altrui ». — « In verità un'anima è vincolata, nè rilasciata, nè emigra ; la natura soltanto, in relazione ai vari esseri, è legata, è rilasciata ed emigra ». — « Quando alla lunga avviene la liberazione dell'anima sapiente dalla sua struttura corporale e la natura riguardo a ciò cessa, allora si compie la liberazione definitiva (1).

Rispetto alla sapienza bramanica il Pitagorismo ha forse fattezze più ortodosse che il Buddismo, ma l'uno e l'altro sistema si connettono logicamente a quella, e quel che s'è detto illustrando brevissimamente il domma della trasmigrazione lo prova in modo abbastanza esauriente per uno dei capisaldi così del canone pitagorico come del buddhico. Chi ben consideri, nei testi del *Sankhya* riferiti quassù e precisamente nel secondo (2) e nel penultimo sono le fonti razionali tanto della metempsicosi pitagorica quanto della metempsicosi buddhica.

9. Nè a dissimili conclusioni si riesce se si prende in considerazione l'altra fattezza specialissima della filosofia pitagorica: il simbolismo aritmetico.

Vedemmo già nel primo libro di queste indagini quanta parte avesse l'aritmetica nella mitologia vedica (p. 201). « Il numero quattro scrive il Bergaigne, ha nella mitologia vedica un valore indipendente e primitivo. Esso è fornito da una divisione naturalissima dell'universo visibile in quattro regioni limitate dai punti cardinali (3) ». Non viene spontaneo il riscontro con la Tetratti pitagorica? E altrettanto dicasi d'altre combinazioni numeriche frequenti nel Rig Veda, e tutte, come avvertimmo, dottamente dichiarate nell'opera del compianto orientalista francese alla quale rinviamo chi legge. La scuola vedanta, alla quale appartiene il *Sankhya*, seguì la via tracciata dai Risci vedici e accolse nel proprio sistema

(1) Stanze 44, 45, 56, 62, 68 nella cit. trad. di WILSON.

(2) Combinato particolarmente con un altro versetto, il 17°, ove si discorre della molteplicità (specifica) delle anime e che ne' commenti di GAURAPADA e WILSON è messo in concordanza col domma fondamentale vedantico dell'anima universale. Vedi *The Sankhya* cit., p. 68 sg.

(3) BERGAIGNE, *La rél. ved.* cit., T. II, p. 124.

l'aritmetica, assegnandole una funzione molto analoga a quella che ha nel sistema pitagorico (1).

Fra i molti testi ne scegliamo uno coordinabile al canone aritmetico che può considerarsi come fondamentale nella filosofia pitagorica, cioè al canone dell'Unità, dalla quale, come vedemmo si squaderna la Tetratti. È la ventesimaseconda strofa del *Sankhya* e dice così: « Dalla natura (*prakriti*) esce il Grande Uno, donde l'individualizzazione (*ahankara*), e da questa il sedicemplice assortimento; da cinque tra' sedici procedono i cinque elementi ». Ove s'intende che la materia è l'unità suprema che, individuandosi, produce i *cinque elementi embrionali* o *sottili* (suono, tatto, forma, sapore, odore), i *cinque organi della percezione* (orecchie, pelle, occhi, lingua, naso), i *cinque organi dell'azione* (voce, mano, piede, ano, membro virile) e lo spirito che sono appunto i *sedici* menzionati nel testo. Da' primi cinque sono prodotti i cinque *grandi elementi*, cioè dal suono l'etere, dal tatto l'aria, dalla forma il fuoco, dal sapore l'acqua, dall'odore la terra. Ora gli undici organi, i dieci elementi, più la natura, l'anima, l'intelligenza e l'inviduamento costituiscono le venticinque categorie del sistema *sankhya* (2). Quel Grande Uno è l'intelligenza, l'anima universale di cui così parla un testo vedantico: « Una sola anima esistente è distribuita in tutti gli esseri: la si vede raccolta o dispersa come il riflesso della luna nell'acqua cheta o agitata. L'anima eterna, onnipresente, imperturbata, pura, unica, è moltiplicata dalla potenza della delusione, non già per fatto proprio (3) ». Non sembra questa una glossa all'inno vedico dianzi riferito? E non contiene più che solo in germe la filosofia trascendentale pitagorica?

E qui torna acconcia un'acuta considerazione che lo Schroeder svolge in un interessantissimo capitolo della sua monografia, cioè dire che le scienze esatte in genere e l'aritmetica in ispecie erano relativamente assai avanzate, verso l'ottavo o settimo secolo prima di Cristo, nel paese che tanto più tardi, per mezzo degli Arabi, doveva dare alla coltura occidentale le cifre numerali che sostituirono le romane e

(1) Vedansi in modo speciale le stanze, 22, 24, 28, 29, 30, 33, 34, 46, 47.

(2) Cfr. la stanza 3^a: « La natura radice (di tutto) non è produzione. Sette principii (intelletto, individuazione e i 5 elementi embrionali) sono produzioni e producono. Sedici sono produzioni (improduttive). L'anima non è nè produzione, nè produttiva ».

(3) Cit. dal WILSON nel comm. alla stanza 18, p. 70.

il sistema della numerazione decimale. Nella scienza sacra dei Bramani la geometria aveva una parte notevole perchè forniva le regole per l'orientamento e la misurazione dell'area pe' sacrificii e per il collocamento de' sacerdoti, degli oblatori, delle vittime, offerte ecc. nei posti prescritti. E queste regole si trovano raccolte nel *Çulvasutra* ove è meraviglioso imbattersi in certi teoremi de' quali nella storia delle matematiche si dà merito alla Scuola Pitagorica (1). Anche nell'*Aitareya-Aranyaka* il simbolismo aritmetico è frequente: Pragiapati è il 25° perchè ha dieci dita alle mani e dieci ai piedi, due gambe, due braccia e il tronco (2). L'ala destra dell'augello che simboleggia la preghiera è dotata di sei potenze tra le quali figura il Cento, cioè il complesso de' versi contenuti negli inni vedici che dovevano cantarsi in un dato momento del sacrificio (3). E così via.

Inoltre la Musica e la Terapeutica si svolsero in modo indipendente nell'India da tempo molto antico; sicchè abbiamo anche sotto cotesto rispetto una logica connessione tra la filosofia italica e la bramanica.

Che più? Lo stesso divieto di mangiar fave è dallo Schroeder trovato in antichi testi indiani. « Nella *Maitrayani Samhita* che si appoggia al più antico Yajurveda accanto al *Kathakam*, e rimonta su per giù al X secolo av. C., noi troviamo la seguente prescrizione per l'Oblatore: « Non si devono mangiar fave; le fave non sono oblazioni pure ». Anche nel *Kathakam*, antico quanto quasi il Yajurveda, si dice: « Egli non deve mangiar fave ». E nella *Taittiriya Samhita*, di data alquanto più recente del *Kathakam*, ma non molto, è detto espressamente che le fave non possono figurare tra le oblazioni perchè impure e nefaste (4). A buon diritto chiede lo Schroeder se questa coincidenza tra il divieto bramanico e il pitagorico possa considerarsi come solo casuale. E combinandola con le altre rassomiglianze notate qui sopra non si è, certo per logica, condotti ad ammettere che tra l'anatema contro la modesta leguminacea nel rituale indiano e il divieto pitagorico non vi sia il menomo rapporto. Massime poi se si rifletta che non solo ne' riti pitagorici, ma eziandio negli orfici la fava era oggetto di assoluta proibizione, sia

(1) Il cap. della Monogr. dello SCHROEDER è il III: « Der pythagoreische Lehrsatz und die irrationalen Grössen ». Cfr. HUNTER, op. cit., p. 106.

(2) *The Sacred Books*, vol. I, p. 182.

(3) Ivi, p. 189.

(4) SCHROEDER, op. cit., p. 36.

come cibo, sia come materia d'offerta, e che la nota d'impurità che la colpiva in quelli ha riscontro generalmente nelle superstizioni di molti altri popoli antichi e moderni relative al legume in questione (1). Si è da gran tempo arzigogolato assai per ritrovare la causa del divieto, ma *adhuc sub iudice lis est*; le più plausibili sono quella derivata dal simbolismo fallico e l'altra, forse a questa connessa, menzionata dal Giraldis e d'indole animistica (2).

10. Dalle cose fin qui esposte si vede che inchiniamo a riconnettere il pitagorismo al gran moto spirituale che nel VI secolo innanzi l'Era Volgare agitò l'estremo oriente e produsse il Buddismo nell'India e il Taoismo in Cina, dacchè il Filosofo di Samo fu contemporaneo di Gautama e di Lao Tseu. « L'India, scrive il Puini, presentava ai tempi di Gautama Buddha uno stato molto simile a quello della Grecia ai tempi di Socrate e di Platone, ove incontravansi da per tutto scuole e filosofi. In Vaicāli, Rajagriha, Varahnasi (3) numerosi discepoli si riunivano in molte scuole tenute da celebri bramani.... Gli uomini di casta brahmanica.... si distinguevano in *preti* o *sacrificatori* e in *savii* o *filosofi*.... La religione di questi filosofi era d'un carattere affatto diversa da quella de' preti o sacrificatori. Aveva preso la forma d'una dottrina segreta, la quale veniva impartita con mistero ad alcuni discepoli che si recavano ad ammaestrarsi presso que' Savii... Il fine a cui tendevano questi filosofi era di purificare il loro spirito, liberandolo dalle passioni terrene. A tale effetto vivevano temperanti e casti, mortificando la carne e campando di vegetali che essi stessi raccoglievano, o del frutto delle elemosine che i vicini andavano a offrir loro (4) ».

Non è forse grande la somiglianza tra cotesti savi della casta brahmanica e i seguaci del savio di Samo? S'aggiunga che uguale riscontro c'è tra i gradi della carriera brahmanica e quelli della vita pitagorica: l'*Acusmatico* riproduceva il *Brahmaciāri*; il *Matematico* corrispondeva al *Grihastha*; e se non troviamo nella regola pitagorica il romito o *Vana-prastha*, i Pitagorizzanti sber-

(1) V. DE GUBERNATIS, *La Mythologie des Plantes* cit., vol. II, p. 132 seg., ove però non si fa motto de' testi indiani.

(2) « Existimabant Magi mortuorum animas fabis inesse » etc. GIRALD., *Pythagorae Symbola*. Basil., 1551 in DE GUBERNATIS, op. e Vol. cit., p. 134.

(3) Della prima di queste tre città rimane il nome, della seconda già capitale del Behar meridionale si serbano le rovine, la terza è Benares.

(4) Op. cit. p. 49 sg.

tati da' Comici greci riproducevano il *Sanyasi* girovago e mendicante.

Finalmente si badi alla identità del principio che è cardine del Pitagorismo con quello del Taoismo, il principio cioè della grande Unità; si avverta la correlazione necessaria tra questo principio di unificazione applicato alla sociologia e il canone sociale livellatore del Buddismo; si consideri eziandio che l'accomunamento dei beni nell'Omacoion era, come s'è visto, una condizione *sine qua non* per attuare il tipo della perfetta società umana, e s'intenderà come il comunismo pitagorico non fosse un prodotto indigeno della civiltà ellenica, ma un frutto del misticismo orientale trapiantato e acclimatato in Grecia e in Italia, e come nella gaia varietà greca stuonasse l'austera uniformità d'un Istituto come quello fondato dall'instauratore della Scuola Italica. Il quale volle adempiere nella Magna Grecia una missione rinnovatrice pari a quella che Buddha iniziava contemporaneamente nella penisola indostanica e Lao Tseu tentava in pari tempo in Cina, variando ognuno dei tre i mezzi di propaganda secondo le diverse condizioni del triplice ambiente, e alle diverse esigenze e condizioni di ciascuno di essi adattando la medesima dottrina fondamentale. De' tre banditori del verbo dell'unità fisica, psichica e sociale l'indiano fu più ascetico, il cinese più metafisico, il samio più politico. Il primo, pur mirando più degli altri alla umanità, si trasumanò; il secondo riesci a creare una setta, il terzo costituì un partito. Da ciò l'efficacia tanto disuguale della loro propaganda; la rapida diffusione e il rigoglioso sviluppo del Buddismo; lo sdoppiamento del Taoismo in una dottrina ideale ardentemente proseguita da menti elette e in un cumulo di superstizioni allettatrici delle masse; il potente ma breve influsso esercitato nella Bassa Italia (1) dall'Istituto Pitagorico e la sua secolare ma fiacca e sterile esistenza nella regione ove si costituì e nella Grecia propria.

Tuttavia cotesto istituto concorse a fornire il tipo sul quale fu modellata la nota utopia platonica, la più antica teorica socialista pensata ed esposta in Occidente (2).

(1) LENORMANT, *Gr. Gr.*, T. I, p. 71, scrive: « Ce fut quelque chose d'analogue à l'effet de la prédication du Bouddha dans l'Inde, une sorte de *revival* dont le courant fût tellement impétueux qu'au premier abord personne ne tenta d'y résister ». Cfr. sul carattere del VI secolo le belle considerazioni di CHAIGNET, I, p. 105.

(2) CHAIGNET, op. cit., Vol. I, p. 155, in n.: « la *République* de Platon n'est guère que l'Institut pythagorique sur une plus grande échelle ».

11. Rimane però un punto oscuro. Le idee bramaniche penetrarono nella Ionia asiatica direttamente per opera di missionari indiani o indirettamente per mezzo dell'influenza della civiltà eratica, ovvero Pitagora le apprese in qualche suo viaggio all'India?

Questa ultima ipotesi, confortata da qualche tradizione (1) e dalle considerazioni fatte più addietro, nulla ha di strano in sé.

Ma quanto all'influenza eratica bisognerebbe poter dimostrare che i canoni della disciplina bramanica e segnatamente il dogma della metempsicosi, il simbolismo aritmetico, i divieti, ecc. fossero stati accolti e adottati in Persia. Ora una tale dimostrazione, allo stato attuale degli studi, non si può dare. Nello Zendavesta è detto che le anime dei buoni, nel finire della terza notte dopo la morte, sono come se fossero portate tra piante e profumi; una brezza dolcissima spirante da mezzodì delizia le loro narici e la coscienza di ciascuna, in forma di bella fanciulla, si compiace d'essere stata fatta migliore nella vita terrena. L'anima del giusto procede allora alle quattro dimore: il paradiso del Buon Pensiero, il paradiso della Buona Parola, il paradiso dei Buoni fatti e la luce perpetua. L'anime de' reprobri passano, dopo la morte, tre notti penosissime, scorse le quali, un vento violentissimo le porta in sito nevoso e fetido, e vanno poscia ad occupare successivamente quattro dimore: l'inferno del Mal Pensiero, l'inferno della Mala Parola, l'inferno del Malfatto e l'oscurità perpetua. Ahura Mazda letifica gli eletti e li nutre con burro primaverile; Anro Mainio ingiuria i reprobri e li alimenta con fetente veleno(2). Le anime degli uni rimangono eternamente nelle sedi beate; quelle degli altri stanno fra' tormenti sino all'istante della risurrezione e della futura esistenza (3). Ma quest'ultimo particolare, che trovasi nel Minokhired, manca ne' testi Avestici, nei quali non è parola di risurrezione, se se n'ecceppa un frammento ove leggesi: « Sorga il morto e la vita corporea sia mantenuta in questi corpi ora privi di vita (4) ».

(1) Menzionata da Alessandro Polistore, Clemente Alessandrino, Eusebio, Apuleio, Filostrato e Apollonio. V. la n. a p. 24 in SCHROEDER, op. cit.

(2) *Zendavesta*, *Yasht* XXII.

(3) *Minokhir.*, II, 123 sg. Il v. 193 è quello ove si fa cenno della risurrezione e della esistenza futura. Il *Minokh.* è del secolo VI d. C.

(4) È il *Framm.* IV tanto nella traduz. dell'HARLEZ, T. III, p. 130 quanto in quella di DARMESTETER-MILLS, P. III, p. 391 in *S. B. of the Evast*, Vol. XXXI.

È troppo poco per riescire ad induzioni plausibili, tanto riguardo alle attinenze dell'escatologia zoroastriaca con la bramanica, quanto rispetto all'entrata di questa nella Ionia pel tramite della Persia.

La congettura di missioni bramaniche nella Ionia non è inammissibile; però è forse quella che ha minori probabilità di corrispondere al vero.

Ad ogni modo, rimane, ci sembra, assai rafforzata la presunzione della provenienza del Pitagorismo dall'Oriente Ariaco (1).

(1) « Il verbo di Pitagora fu la parola dorica accoppiata a quella degli Orientali », GIOBERTI, *Del Buono*. Capolago, 1845, p. 243. Cfr. ivi p. 244 ove dicesi che « il personaggio di Pitagora, la mitologia che lo circonda, la sua vita, le avventure, gli istituti, le dottrine, la scuola, hanno un volto orientale e pelagico ad un tempo ».

CAPITOLO II.

Il socialismo radicale a Megara.

1. La Megaride sino al tempo della prima Oligarchia. — 2. Il tiranno Teagene. — 3. Scoppio e gesta del socialismo radicale. — 4. Teognide: notizie autobiografiche raccolte nelle sue poesie. — 5. Notizie sulle condizioni di Megara durante la dominazione della demagogia socialistica. — 6. Fine della democrazia megareso.

1. Mentre Pitagora sulla spiaggia dell'Ionio ammaestrava le popolazioni intorno al modo di ridurre ad uniformità la cittadinanza dello Stato per assicurare in questo la giustizia che è civile armonia, e negli ordinamenti del suo Istituto offriva un prototipo dell'ottima società, con altri mezzi e per altre vie tentavasi d'attuare l'eguaglianza sociale in una piccola ma celebre regione ellenica. Si allude ai moti che agitarono Megara per l'appunto nel VI secolo avanti Cristo.

« La città de' Megaresi, scriveva Strabone nel primo secolo dell'era volgare, quantunque abbia patito molte vicissitudini, pur tuttavia dura ancora (1) ». Era, certo, scaduta assai in quel tempo dal grado eminente che sei secoli prima aveva tenuto in Grecia, ma al geografo d'Amasea pareva meraviglioso che una città così provata dai rivolgimenti politici e sociali stesse ancora in piedi.

Fu la Megaride dapprima terra ionica e tutt'uno con l'Attica, dalla quale poi si trova distinta al tempo degli Eraclidi, che la fecero dorica e fondarono o ricostruirono la metropoli della regione, la quale è, come l'Attica, montuosa e poco fertile, ma in eccellente posizione pe' traffici. Di ciò seppero giovare gli abitanti e vennero in fama di gente avara, furba, astuta, avvedutissima negli affari, mordace nei colloqui (2).

Narravasi che il paese fosse stato soggetto prima al tiranno Pila, poi a Pandione suo genero, venutovi dalla vicina Atene, e poscia a Niso figlio di Pandione e padre di Scilla la quale tradì, per amore, a Minosse il genitore e il regno (3); che avesse, a vicenda, obbedito ad

(1) STRAB., *Geogr.*, IX, 1, 8.

(2) *Fragm. Comic. Gr.*, pp. 147 e 762. ARISTOPH., *Acaru.*, v. 729.

(3) APOLLOD., *Bibl.*, III, xv, 5 e 8.

Atene, a Corinto, a Sparta, e che fosse stato teatro de' pietosi casi di Procne e Filomela, d'Ino e Melicerta (1).

Ne' tempi storici vi primeggiava un Orsippo, famosissimo atleta che nell'anno 720 a. C. primo tra gli Elleni percorse nudo lo stadio olimpico e vinse (2). Durante il settimo secolo si resse ad oligarchia. « Una nobiltà operosa, discesa dalla popolazione primitiva del paese, circondata da stirpi guerriere doriche,..... possedeva il territorio della città e i grassi terreni arativi all'intorno, mentre la popolazione del comune abitava dispersa sulle parti montuose e lungo il litorale, in terreni molto più ingrati, e soltanto nei giorni di mercato recava in città i frutti della sua industria, collocandosi in un luogo statole appositamente assegnato (3) ». I patrizi s'adoperarono a rendere la patria ricca e potente, assicurandole il monopolio del cabotaggio nella Propontide mediante la deduzione delle colonie di Astaco in fondo al golfo d'Ismid e di Bisanzio e Calcedonia sugli opposti lidi del Bosforo, sicchè le chiavi del Ponto erano nelle mani del governo megarese (4). Nè fu trascurato l'occidente, come n'è prova la colonia di Megara sicula, fondata sulle rovine d'Iblea e importante perchè punto di sbocco dei fiumi più notevoli della costa siciliana di levante (5). Il porto Niseo era scalo frequentatissimo e punto di partenza alle migrazioni dall'interno della Grecia verso i mari del settentrione, emigrazioni che gli oligarchi favorivano per allontanare gli elementi più torbidi e pericolosi della cittadinanza plebea. Ma non riuscirono per questo a perpetuare la propria signoria.

2. La prosperità della patria, se aumentava le ricchezze degli ottimati e de' loro consorti, giovava anche a migliorare le condizioni della plebe, nell'animo della quale però, sotto l'influsso del crescente benessere, destavasi il sentimento della propria potenza numerica e la brama di misurarsi con l'aristocrazia. Serpeggiò così tra la « cattiva gente » un'agitazione tendente a sovvertire la tutela oligarchica e

(1) PAUSAN., I, XXIX seg.

(2) CURTIUS, *Stor. Gr.* (tr. it.), T. I, p. 288. RAMORINO, *Teognide di Megara*, in *Riv. di Filol. e d'istruz. class.*, IV, p. 4.

(3) CURTIUS, op. e loc. cit. PLUTARCO, *Quaest. Gr.*, XVII dice che anticamente la Megaride era divisa in pagi (κώμας) e la cittadinanza spartivasi in cinque classi: Ereesi, Pireesi, Megaresi, Cinosuresi e Tripodischi.

(4) V. in *Fragm. Hist. Gr.*, T. III, p. 536 il fr. 9 di MEMNONE, T. IV, pp. 147 e 150 i fr. 5 e 20 di ESICHO.

(5) STRAB., VI, II, 2.

mettere lo Stato in mano a chi prometteva di revindicare i diritti del popolo e governare esclusivamente per il popolo e col popolo (1). L'uomo c'era e chiamavasi Teagene. Se patrizio come Caio Gracco e Marin Faliero o plebeo come Mario e Michele di Lando s'ignora; certo si fè capo della plebe e la guidò alla riscossa — « per salir sublime ». Usavano i magnati far pascere le loro mandre sulle rive d'un fiumicello presso la città ed ecco un bel giorno Teagene protesta che il bestiame è menato oltre i confini de' pascoli riservati all'aristocrazia, e, appoggiato dai plebei, ne fa strage (2). Fu la scintilla da cui divampò l'incendio. Tutta la terra andò sossopra; fu rovesciata l'oligarchia e proclamato Teagene *tiranno* di Megara. Provvide subito il nuovo signore a ingraziarsi il popolo, facendo costruire una grandiosa fontana stupenda a vedere per ricchezza d'ornati, moltitudine di colonne e copiosissimo getto (3). E da accorto politico si strinse con Chilone potente ateniese al quale diede sposa la figlia. Pure nè l'una nè l'altra cosa servì all'intento. L'aura popolare che lo aveva levato in auge, mutò lato e voltatagli contro, lo rovesciò.

3. Il moto che sin dalla sollevazione promossa da Teagene aveva preso carattere piuttosto sociale che politico, fu dapprima contenuto da' più moderati della parte democratica la quale, abbattuto il tiranno, salì al potere. Ma era forte negli animi del popolo minuto l'odio contro il popolo grasso e i grandi che per lungo tempo avevano monopolizzato a proprio vantaggio i possessi fondiari, il capitale, i traffici e mungevano con l'usura la plebe campagnola e cittadina. Aizzata da violenti oratori, la plebaglia irruppe nelle case de' ricchi, facendo sfoggio di petulanza. Bande di straccioni entravano nei triclinii, ordinando s'imbandissero le mense, e se trovavano contrasto si facevano dare per forza quanto volessero e violentavano le donne. Poi radunatisi in assemblea decretarono la *palintocia*, cioè che i creditori restituissero a' debitori gl'interessi sino allora

(1) Le espressioni *ottimati* e *cattiva gente* (V. per quest'ultima SANTA ROSA, *Tumulto de' Ciompi*, Torino, 1853, p. 97), rendono bene, mi sembra, il senso non etico ma economico, come avvertì il WELKER (*Proleg. ad Theogn.*), che hanno qui i vocaboli οἱ ἀγαθοὶ e sim. è οἱ κακοί. V. la bella nota del GROTE a p. 62, T. I, *Hist. of Greece* e i testi di Aristotele, Platone, Tucidide, Sallustio e Cicerone ivi riferiti.

(2) ARISTOT., *Polit.*, V, IV, 5.

(3) PAUSAN., I, XL, 1. Devì il corso delle acque « sitnidi » che scendevano dai monti soprastanti alla città e nel sito dell'antico scolo innalzò un'ara ad Acheloo. PAUSAN., ivi, XLI.

percepiti sulle somme concesse a prestito (1). Nè si tennero contenti a questo i demagoghi, ma cacciarono in bando molti nobili confiscandone i beni, che furono spartiti tra' proletari (2). Intanto i fuorusciti si contavano e come crescevano in numero così rinasceva in loro la speranza di tornare in patria, ripigliarvi la posizione privilegiata goduta per lo innanzi e vendicare le ingiurie e i danni patiti. « E così la misera navicella di quello Stato ondeggiava or qua or là sospinta dal violento moto degli odii di parte, logorando le proprie forze in sciagurata lotta civile » (3).

4. Delle tristi condizioni nelle quali, per opera del socialismo radicale dominante, fu gettata la repubblica, fece un quadro dipinto con mano maestra, un contemporaneo, il poeta Teognide, vissuto tra il 544 e il 490 a. C., legato alla parte aristocratica e vittima come questa, dei furori della « cattiva gente ». Abbiamo di lui alcuni componimenti elegiaci più o meno lunghi, accozzati via via in una sequenza di distici intorno al cui riordinamento si travagliano i filologi (4). Il vate megarese lamentava i mali che affliggevano la patria sua, lanciava qualche verso iroso contro la parte popolare imperante e contro quei patrizi che si erano accostati ad essa per salvarsi dall'esilio e dalle confische, faceva l'apologia della parte aristocratica avvilita da coloro che un tempo la servivano, e ammoniva la gioventù a non imitare l'esempio di costoro. Prevalene' distici il sentimento gnomico, ma qua e colà brontola la satira, motteggia l'ironia, ghigna il sarcasmo. Non è un moralista che sermoneggia; è un cittadino di mente eletta, di gusti raffinati, avvezzo a farsela con persone di gran lignaggio, e con armatori e commercianti d'alto affare, che mal soffre il prevalere del grosso della popolazione sulla più eletta cittadinanza. La sua musa aristocratica, ma onesta e retta, lo ispirava nelle sentenze morali, ne' proverbi metrici, nelle elegie che mandava a' suoi giovani amici, e conscia del proprio valore si affidava sicura al giudizio de' migliori; poco

(1) PLUTARCH., *Quaest. Gr.*, XVIII.

(2) ARISTOT., *Polit.*, V, IV, 3.

(3) CURTIUS, op. cit., ivi, p. 290 sg.

(4) V. i due notevoli articoli del RAMORINO nella *Riv. di Fil. e d'Istruz. Class.*, T. IV, pp. 1-49 e 238-249; il lavoro di K. MÜLLER, *De script. Teogn.*, 1877 e gli studi esegetici di ZIEGLER (*Jahrb. für Phil.*, 1882); FRITZSCHE (*Philolog.*, 1884) e PEPPMÜLLER (*Philog.*, 1885).

sollecita di piacere alla generalità (1). Della sua vita non se ne sa se non quanto egli stesso incidentalmente ne dice, ed è pochissimo. Pare certo che fosse nativo di Megara e vi godesse molta reputazione. Era d'indole aperta e franca, aliena da qualunque doppiezza e ipocrisia (2). Non sembra che avesse un gran patrimonio (3), ma la mediocre fortuna gli era cara perchè lo rendeva indipendente e lo difendeva da' guai della miseria (4). Fu esiliato, e due cose gli esulceravano il cuore: essere stato tradito da amici e non aver trovato nell'esilio un compagno fedele (5). Visitò la Sicilia, l'Eubea ricca in vigneti, Sparta assisa sull'Eurota e circondata da roseti, e da per tutto ebbe liete e oneste accoglienze. Ma nessuno di questi luoghi gli pose gioia nel cuore; nulla gli era più caro della patria (6). Allora andò incontro ai suoi nemici per provarne i sentimenti, e li trovò benigni a lui stesso cui fu consentito il ritorno nella città nativa (7). Gli fu confiscato in parte il modesto avere, perchè si affidò a chi gli ruppe fede; ne conservò solo una parte per aver diffidato di chi forse gli offriva di sottrarglielo alla confisca. E l'uno e l'altro pensiero gli era penosissimo (8). Sentiva profondamente l'amicizia e non si peritava di correre qualche pericolo per aiutare coloro che lo amavano (9). Gli piaceva moderatamente il vino che gli mandava il suo vecchio amico Teotimo possessore di belle vigne sul Taigeto, si esilarava nelle allegre brigate e ne' festosi conviti (10). A volte cercava ne' dilette della mensa e di Citera l'oblio de' malanni che affliggevano la sua parte; passava qualche notte banchettando e talora il sole meridiano splendeva sul banchetto ove il poeta si riposava celebrando la « festa del proprio ventre »; invocava la bellezza pur ammettendo che non sempre è unita a virtù, ma nell'unione delle due vedeva il *non plus ultra* della perfezione (11). A volte inveiva contro quelli che lo avevano spogliato e ridotto quasi all'indigenza, o esciva in parole di fiero lamento perchè altri mieteva nel podere che già fu suo:

Olimpio Zeus, tu fa che sia compiuto
l'opportuno mio voto: un qualche bene
de' mali in cambio mi sia concesso.

(1) THEOG., *Sent.*, 19 sg.

(2) Ivi, 89-92.

(3) » 130. Cfr. 145.

(4) » 173-182.

(5) » 209 sg.; 811 sg.

(6) » 783-788.

(7) Ivi, 814.

(8) » 831 sg.; 575 sg.

(9) » 869-872.

(10) » 841-844; 879-886.

(11) » 939-40; 997-1002, 993-6, 933-938.

Se non han lenimento le mie pene
se nuovo duolo aggiungi al duol patito,
ch'io muoia: è il fato che a me si conviene.

Non vedo segno alcun che sia punito
nessun di quelli i quali l'aver mio
si godono che a forza m'han rapito.

Or, come il cane, ho lasciato nel rio,
con grandissimo stento attraversato,
ogni roba e sostanza. — Oh! potess'io
bevermi il sangue loro! Oh! mi sia dato
da un Genio ausiliar quello che brama
l'anima mia vedere effettüato!

.....
O Polipède, uddi dell'augellino
l'acuto cinguettio, nunzio ai mortali
che il dì dell'aratura è già vicino.

Aimè le acute note furon strali
a questo negro mio core. Altri stanno
del mio poder ne' fioriti viali;
nè per me il giogo dell'aratro vanno
traendo i muli (1).

5. Questi ragguagli di Teognide sull'esser suo certamente interessanti, ma interessano ancor più quelli che ci dà sulle condizioni della patria sua durante il periodo in cui il socialismo radicale vi fece quelle prove che abbiamo menzionate dianzi. Egli vede e giudica da partigiano e, come accortamente nota il Ramorino (2), la sua morale è figlia delle impressioni prodotte nell'animo del poeta aristocratico e gaudente dalle agitazioni politiche. Scrivendo, sente che i suoi carmi non piaceranno a tutti i suoi concittadini, ma non se dà pensiero. Ed ecco che sparte in due la cittadinanza: i signori che sono i *buoni* (οἱ ἀγαθοί, ἔσθλοί, βέλτιστοι, καλοκάγαθοί, χρηστοί) e i plebei che sono i cattivi (οἱ κακοί, δειλοί). Egli, come s'è detto, parteggia co' primi, al cui ceto forse apparteneva (3). E sentenza come gli detta l'amore o l'odio di parte. — Ci sono ancora de' cittadini moderati e morigerati, ma i capi camminano sul precipizio della iniquità e stanno per cadervi dentro. Ora, giammai i *buoni* rovinarono una città; invece quando i *cattivi* insolentiscono, corrompono il popolo e pervertono la giustizia per

(1) Ivi 341-354; 1197-1202.

(3) TEOGN., *Sent.*, 1209.

(2) Art. cit., p. 241.

servire ai proprii interessi di guadagno e d'ambizione non c'è dubbio che una città, per quanto apparentemente quieta, possa durare. Scoppiano le dissensioni, le contese sanguinose e si va a finir male. Tanto più che Megara non vuol saperne di tiranni. Essa è ancora ordinata a città; ma la classe dirigente, il ceto de' cittadini investiti de' diritti politici è tutt'altro da quello d'un tempo, quando la plebe ignara di giustizia e di leggi, vestiva pelli di capra e dimorava in campagna. Ora cotesta gentaglia è diventata la classe per bene e i *buoni* d'una volta son diventati « cattiva gente. » Si possono tollerare queste cose? La gente nuova sprovvoluta della scienza del bene e del male, alimenta nel proprio seno mutui inganni e mutue derisioni (2). I costumi sono all'apice del perversimento. Non c'è da fidarsi di questi uomini perversi, frodolenti, ingannatori, bugiardi, perduti senza speranza di risanamento (3). Sono insaziabili; se loro si rifiuta una sola cosa dimenticano tutti i benefizi ricevuti prima (4). S'è giunti a questo che il nobile non rifiuta di sposare la figlia d'un popolano se costei le porta una grossa sostanza. Nè c'è donna patrizia che rifiuti la mano d'un plebeo se è ricco. Il nobile sceglie la propria consorte nelle case popolari; il popolano nella casa del nobile. La ricchezza confonde i ceti (5). Pigliarsela con la gente per bene? Ma se costoro sono la torre e la rocca della città! O che conviene mettersi a smantellare la cittadella come si fa con le piazze prese d'assalto?! (6). La città è piena di maldicenza, tutti vorrebbero farla da salvatori della patria, ma i più non sono in caso d'essere salvati. Far male ai *buoni* ecco ciò che è bene pei *cattivi*, ecco ciò che è legge per i perversi. Il pudore è morto. L'impudenza, l'ingiustizia hanno sopraffatto la giustizia e imperano nello Stato (7). I *cattivi* si sono arricchiti in tanti; i *buoni* sono diventati poveri (8). E di coloro che furon cacciati in bando e poi son tornati a casa ce n'è parecchi che non sono più quelli d'una volta (9). Inoltre, i *buoni* d'una volta sono ora *cattivi* e viceversa. Il *buono* sollecita il parentado del *cattivo*, pur ingannandosi e deridendosi reciprocamente perchè hanno perduta ogni memoria della distinzione tra *buoni* e *cattivi* (10).

(1) Ivi, 39-60.

(2) » 65-68.

(3) » 104-108.

(4) » 185-190.

(5) » 233-6.

(6) Ivi, 287-290.

(7) » 315.

(8) » 333-4.

(9) » 1109-14.

Il buon poeta non si raccapezzava più. « Non riesco ad intendere come la pensino i miei concittadini. O ch'io faccia male o ch'io faccia bene, non vado a genio a chicchessia. Molti così de' *cattivi* come de' *buoni* mi danno addosso concordemente » (1). E si confortava dichiarandoli sciocchi che non erano in grado di modellarsi su lui (2). Del resto Zeus stesso, sia che mandi giù la pioggia, sia che la tenga sù, non contenta tutti.

Ma il guaio era che anche guardando la faccenda dal punto di vista religioso urtava nel medesimo scoglio, e allora eccolo escire in un'apostrofe a Zeus che ha grande somiglianza con qualcuna delle lamentazioni di Giobbe (3).

Caro Zeus, io di te mi maraviglio.

Su tutti imperi, ognuno ti fa onore,
hai gran forza; t'è noto ogni consiglio
di mente umana, ogni desio del core;
supera ogni altra, o re, la tua potenza:
come dunque, o Cronide, ugual tenore
di sorte assegnar può la tua sapienza
al giusto ed ai malvagi? O si diletta
l'animo nella via della prudenza,
o l'onta pregia della gente addetta
all'opre inique, nessun Genio affè
v'ha che un criterio ne' mortali metta
e mostri loro il sentiero qual'è
pel quale, onde piacere agl'immortali,
ciaschedun d'essi incamminar si de' (4).

Qui c'è nel testo una lacuna il cui concetto però è fatto aperto dai versi che seguono e son questi :

Pur godon le ricchezze e non han guai.

Altri dall'opre rie tengon lontano

l'animo retto, non cessando mai

d'amare la giustizia, eppur la mano

aggrava sopra lor la povertà

madre dell'indigenza, che l'umano

spirto spinge all'errore e foschi fa

mente e core, turbati dalla dura

forza ambedue della necessità.

Osa allor chi non regge alla sciagura,

e cede alle ricchezze che pur troppo

insegnan la menzogna e l'impostura

(1) Ivi, 367-9.

(1) » 370.

(3) Cfr. Iob., capp. 23 e 31.

(4) ΤΕΟΓΝ., 373-382.

e de' litigi il pernicioso gruppo
anche a chi vi ripugna, onde al volere
il mal fare non è d'alcun intoppo.
Ed ecco i frutti che ci fa vedere
la molesta indigenza (1).

Gli sembra che gli eccessi della demagogia debbano condurre a ruina la patria e cita l'esempio de' Magnesii, periti per eccessi uguali a quelli « in preda de' quali è oggi questa sacra città », di Colofone e di Smirne (2). Paragona poi questa ad una nave sbattuta dalle onde tempestose, anticipando di circa cinque secoli un'allegoria che Orazio doveva rendere famosa nella coltura occidentale.

Fuori del Melio (3) andiamo alla deriva
a notte oscura e con la bianca vela
fiaccata, nè si vuol vòtar la stiva.
Della nave i due fianchi il mar già ceta.
Gran che se alcun si salva in tal frangente!
Eppur gli occhi a costoro il sonno vela.
Al nobile nocchier che saviamente
ci custodiva hanno tolto il timone,
e ruban tutto omai violentemente.
Più sistema non c'è: spartizione
uguale non si fa del comun bene;
primeggiano i facchini, e le persone
cattive han prevalenza su' dabbene.
Temo assai che la nave coli a fondo.
A' buoni queste cose mi conviene
dir per enimma; tuttavia, se tondo
non è, le potrà intendere un cattivo (4).

Come l'amava Teognide la sua Megara, e come palpito il cuor suo d'ansia dapprima allo scoppio della guerra medica e di gioia quando vide scongiurato ogni pericolo dalla patria diletta mercè la vittoria di Maratona (12 settembre 490)! Per l'appunto ne' versi coi quali allude a quella guerra (5) egli allarga la sua veduta al-

(1) Ivi, 383.

(2) Ivi, v. 603-4 pe' Magnesii e 1103-4 per le altre due città.

(3) Il Mare Melio (Μηλιος πόντος) è il Mare delle Cicladi, una delle quali è *Melos* oggi Milo.

(4) THEOGN., 671-682. Cfr. HORAT., *Od.*, I, XIV. Ne' versi 257 sg. Megara è paragonata ad una cavalla mal cavalcata.

(5) Ivi, 757-768 e 773-782. Interpretandoli come facciamo quassù, il primo gruppo di versi (757-768) ove dicesi cessato il timore della guerra Medica dovrebbe posporci al secondo (773-782) ove invece si fa preghiera a Febo di tener lontano da Megara

l'intera Grecia e deplora le discordie interne che la dilaceravano: « Io sono in gran pena quando considero la pazzia de' Greci e la dissensione che li corrompe. Siici propizio, o Febo, e prendi sotto la tua custodia la città nostra ». Questa delle civili discordie era la piaga che inquinava le operose popolazioni elleniche (1) e la megarese più delle altre. Laonde il poeta che dallo sventato pericolo della conquista persiana traeva occasione a convitare gli amici e sciogliere inni di laude a Zeus protettore e a Febo Apollo, accompagnati dagli accordi della lira e della tibia, volgendo il pensiero alle civili contese che affliggevano Megara e alle conseguenze dolorose che ne derivavano esclama:

« Deh! qual vi puote omai recai diletto
« De' flauti il suono all'alma? Eppur d'intorno
« Mira di qui lo sguardo il suolo eletto
« De' campi nostri che nutrianc un giorno,
« Quando felici traevam la vita
« Di porporini fiori il crine adorno.
« Deh! orsù t'affretta, il crin recidi o Scita,
« Cessa de' flauti il suon, piangi de' campi
« Olezzanti la perdita sgradita » (2).

E gli sembra che da una sì brutta situazione non possa uscir altro se non la tirannide d'un qualche uomo violento che, mettendosi a capo de' malcontenti, si faccia signore assoluto della terra megarese (3). Che martorio dovesse recare all'animo di Teognide questa preoccupazione s'argomenta dal distico ove dice: « Rovescia in qualunque modo tu voglia il tiranno divorator del popolo, gli Dei non si adireranno contro te » (4).

6. Certo era facile prevedere che uno Stato in que' termini non poteva reggere. Quanto durò il trionfo del socialismo radicale a Megara non si sa, ma in qual modo finì lo sappiamo da Aristotele. Il filosofo ricorda la caduta della democrazia di Co, di Rodi e di Eraclea

l'esercito medico. Ma si potrebbe anche riferire il primo gruppo al naufragio patito dalla flotta persiana presso il monte Athos nel 492 e allora sarebbe a posto.

(1) Su' contrasti tra i singoli Stati della Grecia in quel tempo e tra i partiti locali in ciascuno Stato, piccolo o grande che fosse, ved. CURTIUS, *St. Gr.*, T. II, p. 56 sg. (tr. cit.).

(2) THEOGN., 825-30. La traduzione di questi versi è presa dalla versione italiana della *Storia Greca* del CURTIUS, T. I, p. 292.

(3) THEOGN., 1081-2.

(4) Ivi, 1183-4.

per opera de' fuorusciti e prosegue: « Similmente fu disciolta la democrazia di Megara. I demagoghi cacciarono in bando molti ragguardevoli cittadini per far man bassa sulle loro sostanze, e il numero di questi esuli via via ingrossò. Sicchè i fuorusciti raccolti in armi tornarono dall'esilio, sopraffecero il popolo e fondarono l'oligarchia » (1).

(1) ARISTOT., *Pol.*, V, IV, 3. Cfr. IV, XII, 10.

SEZIONE II.

Socialismo filosofico e socialismo democratico in Atene.

CAPITOLO I.

L'Utopia Platonica.

1. Tracce di socialismo nelle costituzioni greche. Carattere dello Stato ellenico. La costituzione liurghiana. — 2. Ecclerismo della costituzione ateniese. L'ideale dello Stato secondo Pericle. Idealismo sociale degli aristocratici, degli spartaneggianti e della democrazia radicale in Atene. — 3. L'ottimo Stato secondo Platone è lo *Stato Uniforme*. — 4. Lo *Stato Necessario* e lo *Stato Gaudioso*. — 5. Considerazioni su costesti due tipi. La parabola croniana nel *Politico* e nelle *Leggi*. Osservazioni critiche. — 6. Lo *Stato Felice*. Organizzazione de' custodi. — 7. I quattro Stati. — 8. La regola comunistica. — 9. Carattere utopistico dello *Stato felice*. — 10. La tirannide di Senocrate e la Platonopoli di Plotino.

1. Non è a meravigliare se nelle più antiche norme statutarie o consuetudinarie delle popolazioni elleniche appaiano qua e là, ove più ove meno evidenti, tracce di socialismo. Sono in parte rudimenti della organizzazione patriarcale, in parte naturalissimo effetto della disciplina militare fatta suprema regolatrice del funzionamento dell'organismo politico, in parte anche opportune guarentigie contro i pericoli della oligarchia negli Stati ove il regime politico s'ordinava o riformava democraticamente. Inoltre è da avere in mente il carattere intimo dello Stato ellenico, prepotente perchè onnipotente di fronte a' singoli cittadini, ciascun de' quali in tanto valeva alcun che in quanto fosse membro dello Stato, cui era in tutto soggetto e da cui dipendeva interamente la sua esistenza (1). Questo carattere si trova spiccatissimo e con più rigidi contorni che altrove tra' Dori e specialmente nella Laconia, dove la stirpe dorica dominante stette come accasermata, con ordini e disciplina essenzialmente militari.

(1) BLUNTSCHLI, *Théorie générale de l'État* (tr. Riedmatten). Paris, 1877, p. 30.

La costituzione licurghiana (traesse o no origine dal temosforo al quale s'attribuiva) temprò gli Spartani alla vita guerriera, coordinando a questo scopo tutte le istituzioni sociali: connubio, famiglia, educazione fisica e psichica, culto, sollazzi, ricompense, pene. La « disciplina spartana » fu per così dire la forma nella quale erano gittati i più eletti membri della razza dorica dominatrice della Laconia e li faceva tutti *pari* (ἴσοιοι) nelle prerogative della classe dirigente da essi costituita. Costoro formavano in guerra il nerbo degli eserciti, ingrossati dagli ὑπομείονες, cittadini anch'essi ma di minor grado: agli Iloti e a' Perieci erano lasciate le cure de' lavori economici. De' *pari* i giovani guerreggiavano, i vecchi governavano. Precipuo dovere del cittadino essendo quello di dare alla patria figli robusti, belli, valorosi, colpivansi d'alto biasimo i celibatarii, che vivevano inonorati e derisi, e vietavasi il matrimonio ai codardi (τρέσαντες). La celebrazione de' connubi ricordava e serbava le forme del ratto; i nati deformati dannavansi a morte; accoppiamenti supplementari rimediavano all'infertilità dei talami (1). Il bambino ammesso a vivere, maschio o femmina che fosse, nasceva non alla famiglia, bensì alla patria, che affidatolo alle cure materne ne' primi anni, lo ripigliava a' sette e lo plasmava cittadino compiuto co' faticosi esercizi che fanciulli e giovanetti eseguivano sotto la vigilanza e la sferza de' *Pedonomi*. Con una sola veste sulle membra e talora senza vestito di sorta, a capo scoperto e piedi nudi i futuri *pari* lottavano, lanciavano pesi, correvano, imparavano il maneggio delle armi, le astuzie della guerra, eseguivano cori militari. Fatti adulti, la caccia era la precipua occupazione in tempo di pace. Dicemmo de' banchetti pubblici, istituzione che serviva a mantener forte il vincolo di fratellanza tra' commilitoni, rinsaldato da mutui affetti, da un certo comune esercizio della patria potestà (2), dalla licenza di adoperare in caso di bisogno servi, cani da caccia, cavalli e ciavaie del concittadino (3). Così lo Stato spartano ci presenta il tipo

(1) XENOPHON., *Lac.*, I, 7, sg. Al vecchio che avesse moglie giovane era lecito valersi dell'opera altrui per aver prole. E chi, pur essendo alieno dal matrimonio, desiderasse un figliuolo, poteva congiungersi, consenziente il marito, con la moglie altrui.

(2) XENOPHON., *ivi*, VI, 1: Ὁ δὲ Λυκοῦργος... ἐποίησε παίδων ἕκαστον ὁμοίως τῶν ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἀρχεῖν.

(3) *Ivi*, VI, 4 e soggiunge: Τοιγαροῦν οὕτως μεταδιδόντες ἀλλήλοις καὶ οἱ τὰ μικρὰ ἔχοντες μετέχουσι πάντων τῶν ἐν τῇ χώρᾳ, ὅποταν τινὸς δεηθῶσιν. È noto che le dotte illustrazioni critiche di Grote, Fustel de Coulange e Jannet fecero svanire la vecchia leggenda del comunismo di Sparta.

di una perfetta unità, come quello in cui gl'interessi dei singoli non si affermano contrarii agli interessi del tutto; ma si compongono insieme, e ciò che è vantaggio di tutti è vantaggio di ciascuno » (1).

In ciò è il segreto dell'alta reputazione che Sparta acquistò in tutta la Grecia, della effettiva egemonia sua durante le campagne contro Serse, della rivalità tra essa e Atene, donde scoppiò la guerra peloponnesiaca, e infine, almeno in parte, del suo trionfo sulla rivale nell'aprile del 404 a. C. Ma in cotesta assoluta e monotona unità che così severamente disciplinava gli Spartiati e niuna spontaneità consentiva all'attività individuale è pure il segreto della poca o punta influenza che Sparta esercitò sulla coltura ellenica, mentre grandissima la esercitò Atene, vero centro della vita intellettuale greca.

2. Atene contemperò ne' suoi ordinamenti civili e politici i due opposti tipi dello Stato dorico esageratamente e monotonamente uniforme e dello Stato ionico alquanto favorevole alla libertà individuale. Non così però nè tanto che l'autorità de' pubblici poteri non spaziassero dentro confini più larghi di quelli ne' quali si svolgeva l'azione de' singoli individui, e quella a volte non soverchiasse questa. Per limitarci a ciò che concerne la politica economica, basti ricordare i provvedimenti adottati da Solone circa i possessi fondiari allo scopo di impedirne il concentramento in poche mani e rafforzare la posizione de' piccoli proprietari stremati dalle ipoteche e da ogni genere di usura. La *Seisacteia*, denominazione data all'insieme di que' provvedimenti, mostra, come nota il Bonghi, quanto fosse negli antichi minore che ne' moderni il rispetto alla proprietà privata davanti a un grande interesse pubblico, ed ebbe carattere essenzialmente socialista; dacchè, cancellandosi, come si fece, i minori debiti ipotecari e scemando i maggiori, mercè l'alterazione del valore della moneta col beneficio pe' debitori, d'un disgravio del 27 % (2), si subordinarono temporaneamente le ragioni della distribuzione della ricchezza alla diretta ingerenza dello Stato. Ma così Atene evitò la sorte di Megara, osserva il Curtius e fu ventura per la civiltà

(1) CICCOTTI, *La costituzione così detta di Licurgo*. Napoli, 1886, p. 24. Eccellente lavoro di giovane egregio che nella illustrazione delle istituzioni lacedemoni ha saputo trarre ottimo partito dagli studi sociologici.

(2) Il valore intrinseco della dramma fu abbassato d'un po' più che il 25 %, sicchè 100 dramme nuove pareggiavano in valore solo 73 dramme vecchie.

mondiale e per la ellenica in particolare, perchè l'iniziale possesso delle istituzioni democratiche fu uno de' precipui coefficienti della cultura e dell'influenza dell'Attica. Solone aveva voluto non già legare, ma lasciar libere tutte le forze dell'umana operosità ed educare il cittadino in guisa che non fosse reso abile soltanto ad un unico determinato ufficio nella cerchia dello stato suo, come il cittadino educato secondo i concetti di Licurgo, ma fosse atto a svolgere in se medesimo tutti i germi delle abitudini morali e a rendere libero e spontaneo omaggio alla giustizia che è il vincolo che tiene unita la società politica (1). Le riforme di Clistene svolsero più largamente il principio di democrazia, che ebbe poi completa attuazione per opera di Pericle, il quale, ispirandosi a' criteri di que' due legislatori, ne seguì le orme e si propose ed effettuò il compito di pareggiare ne' diritti la cittadinanza, affrancandola totalmente dalle influenze delle stirpi privilegiate e instaurando, come la ragione dei tempi consentiva, la sovranità del popolo.

Nella orazione funebre recitata in onore de' caduti nel primo anno della guerra peloponnesiaca, l'insigne uomo ritrasse l'ideale dello Stato, tale quale egli s'immaginava averlo concretato nella sua Atene.

« Noi usiamo, diceva, una forma di Stato a cui non preme imitare le leggi dei vicini, essendo noi piuttosto esemplari a più d'uno che non imitatori d'altrui. E ha nome di governo popolare perchè è nelle mani dei più e non di pochi; ma quanto alle leggi, tutti sono eguali dinanzi ad esse ne' litigi privati; e quanto al grado, ciascuno, a seconda della sua riputazione in alcuna cosa, è preposto agli affari pubblici, non per ragione di classe, ma della virtù sua; e neanche dalla povertà è impedito, per l'oscurità della sua condizione, dal fare alcun bene alla città, se n'è capace. E viviamo alla libera, così nel governo della cosa pubblica, come nelle relazioni giornalieri degli uni cogli altri, schivi di sospetto, nè avendo in ira il vicino se fa qualcosa a sua posta, nè atteggiando la cera a un cipiglio, che, se non fa danno, attrista. E con questa franchezza di tratto in privato, in pubblico non esorbitiamo, soprattutto per riverenza, avendo rispetto a chi sia al governo e alle leggi ed in ispecie a tutte quelle che stanno a difesa de' maltrattati, od a quelle altre che, non iscritte, pure infliggono, per consenso di tutti, igno-

(1) CURTIUS, *Stor. Gr.*, tr. cit., I, p. 358 sg.

minia. Di più, abbiamo provvisto allo spirito molti sollievi dalle fatiche, istituendo, durante l'anno, spettacoli e sacrifici, e permettendo a' privati vita splendida, cose il cui godimento quotidiano sgomina la tristezza. Infine per la grandezza della città vi fluisce ogni cosa da ogni regione e ci succede di non trarre maggior frutto e più proprio godimento dai beni nostri che da quelli di tutti gli uomini » (1).

E contrapponeva alla gaia e colta vita d'Atene l'arcigna e monotona di Sparta, rilevando così la superiorità del suo ideale di Stato al laconico.

Ma cotesto ideale non soddisfaceva tutti partiti che s'agitavano in Atene, a' quali per l'appunto la forma democratica del Governo consentiva ampia libertà di movimenti. La fazione aristocratica, che raccoglievasi intorno a Cimone, astiava lo statista che l'aveva completamente esautorata, e i suoi poeti evocavano la famosa leggenda croniana contrapponendola alle agitazioni presenti e a' difetti apposti agli uomini di parte popolare. Cratino ne' *Chironi* brontolava :

La vita de' mortali oh! come fu beata
in altri tempi, a quella d'oggi paragonata!
Gli uomini allor vivevano tutti placidamente
e con loquela affabile discorrean saviamente,
nè punto eran ghiottoni (2).

E Crate nelle *Bestie* metteva in canzonatura gli apostoli della eguaglianza che, irridi consequenziari, sognavano un completo e assoluto livellamento giuridico mediante l'abolizione della schiavitù :

A. Presso di sè nessuno servo o fantesca avrà.
B. E chi è già vecchio, in grazia, da sè si servirà?
A. Niente affatto: ogni cosa andrà spontaneamente.
B. E che ci si guadagna?
A. Automaticamente
il vasellame accorrere vedrete alla chiamata.
— Olà, mensa disponiti, sii presto apparecchiata!
Sacco, vieni qui sotto! Tu mesci, scodellina!
Dov'è il bicchiere? sbrigati, datti una lavatina.
Levati su, focaccia! La pentola darà
fuori adesso le bietole. O pesce, vieni qua.

(1) THUCID., II, 37. Il brano è dato come lo traduce BONGHI in *Storia Antica*, p. 306 sg.

(2) *Fragm. Comic. Gr.* cit., p. 46, fr. 1. Cratino era di parte aristocratica e frequentemente nelle sue commedie mordeva Pericle. V. DENIS, *La Comédie grecque*. Paris, 1886, T. I, p. 147 sg.

— Ma se dall'altra parte non sono anche arrostito —

— Voltati dunque e salati; che aspetti, scimunito (1)? —

Altri contemplavano come l'ideale dell'ottimo consorzio umano la disciplina di Sparta e perciò *spartaneggiavano*, ammassandosi le orecchie, avvilluppandosi correggiuoli alle braccia, scorciando gli abiti, facendo gli appassionati della ginnastica e levando a cielo le donne spartane e la grande influenza che esercitavano in patria (2). Costoro affermavano che Sparta ridonerebbe a tutti i Greci una nuova era felice di libertà (3).

Il celebre motto pitagorico « ogni cosa sia comune tra quelli che si vogliono bene » era passato in proverbio (4), indizio certissimo della notorietà che godeva la dottrina civile del Filosofo di Crotone. Protagora sofista (se è vero ciò che Diogene Laerzio narra sulla fede di Aristosseno e di Favorino) in un suo libro delle *Contraddizioni*, tratteggiò uno schema di Stato ideale di cui si giovò assai Platone (5). E cotesto indirizzo idealistico della filosofia sociale fu senza dubbio aiutato potentemente dal nichilismo di Gorgia leontino e dal sistema dell'elidese Ippia che contrapponeva la legge di natura alle leggi positive, e quella esaltava sopra queste.

Un tal fermento d'idee non chetò mai, si può dire, durante la guerra del Peloponneso, e più vivo si fece dopo la catastrofe che pose Atene in balia di Sparta. Nel periodo di calma affannosa che la vinta città attraversò dalla rotta d'Egospotami (state del 405 av. Cristo) alla « pace di Teramene » e alla istituzione di *Trenta* (aprile-giugno 404) si ricorse ad ogni sorta di espedienti per « dare un qualche assetto alla sdruscita nave. La compagine politica infatti, nelle frequenti scosse recate alle condizioni generali del diritto pubblico, era uscita tutta dai cardini; *ad Atene non si sapeva oramai più ciò che fosse norma di diritto* » (6). Si voleva fare una *instauratio ab imis fundamentis* e perciò era stata eletta, fin dal

(1) *Fragm. Com. Gr.*, p. 76, fr. 1. Questi versi ispirarono forse ad ARISTOTELE il celebre detto: se le spole potessero tessere da sè è certo che nè al capomastro abbisognerebbero manovali, nè servi a' padroni. *Polit.*, I, IV.

(2) PLAT., *Protag.*, XXVIII. Ved. le note a questo paragrafo nella traduz. del BONGHI, p. 326 sg.

(3) CURTIUS, *Stor. Gr.*, II, p. 358.

(4) Vedi in *Fragm. Com. Gr.* il framm. 6° *Incert. Comoed.* di CRATINO a p. 55.

(5) DIOG. LAERT., III (Vita di Platone), 37 e 57.

(6) CURTIUS, *Stor. Gr.*, II, p. 733.

tempo in cui fu abbattuta la signoria dei Quattrocento (411), una Commissione di Nomoteti, col mandato di sottoporre ad ampia revisione tutte le leggi costituzionali promulgate da Solone in poi e trarne un rinnovato digesto rispondente alle circostanze dei tempi. Ma non s'era venuto a capo di nulla e la Commissione, composta di gente corrotta, trascinava d'anno in anno il lavoro, se pure un qualcuno ne eseguisse, godendosi gli stipendi e sfruttando la privilegiata posizione che dava modo di compilare consulti e pareri venduti al miglior offerente e redatti in guisa da favorire gl'interessi del munifico cliente. Gettavasi per tal modo il discredito sul diritto positivo, mentre « splendevano di luce ideale dinanzi alle menti i costumi primitivi di quei liberi figli delle regioni settentrionali, che nelle condizioni del vivere semplice e sobrio avevano conservato la pietà delle stirpi antiche e le tradizioni di una sapienza antica, come era quella di Zamolxi di Tracia; sopra tutte poi attiravano gli sguardi quelle contrade nelle quali, da consuetudini patriarcali del passato, si veniva svolgendo, ridente di speranze, una civiltà nuova » (1).

L'ambiente ateniese dunque era saturo di fantasie utopistiche e d'indefiniti concetti dell'ottimo vivere sociale, tanto più accolti e vagheggiati quanto più gravi erano le angustie presenti, per le quali ogni partito, ogni scuola aveva la sua panacea.

Il popolo, uso alle *teoriche*, cioè alle largizioni del pubblico danaro nelle solenni festività, pagato per intervenire alle assemblee e per assistere agli spettacoli teatrali (2), porgeva facile l'orecchio a chi celebrava la vita laconica con le sue licenze in fatto di conubii e d'uso delle masserizie e civaie altrui, o gli ricordava il leggendario episodio de' Partenii (3), connesso ad una temporanea « co-

(1) CURTIUS, *Stor. Gr.*, T. II, p. 734 e allude alla Macedonia.

(2) Sulle *teoriche*, le *diobolie*, le indennità per l'intervento alle assemblee ecc. v. GROTE, *Hist. of Greece*, T. VIII, p. 439 e CURTIUS, *Stor. Gr.*, II, 148, 210; III, 50, 494.

(3) L'episodio de' Partenii è narrato da STRABONE, VI, 5, che alla sua volta lo trae da EFORO. I Lacedemoni in guerra coi Messenii giurarono di non tornare in patria prima d'aver presa la città capitale de' nemici, e quanti erano in grado di trattar l'armi accorsero a combattere, lasciando a Sparta le donne, i fanciulli e i vecchi. Ma dopo dieci anni, durando ancora la guerra, le mogli degli Spartani mandarono alcune di loro a dire a' mariti che la condizione de' combattenti non era uguale, perchè i Messenii procreavano figli e provvedevano così all'avvenire della loro patria, mentr'essi esponevano la propria a rimanere senz'abitanti. Allora furono ri-

munanza del femineo letto » per dirla con le parole d'un celebre verso di Euripide (1); udiva volentieri le comiche raffigurazioni del beato Tempo di Cronos, cantate già da Esiodo e da Empedocle e simboleggiate dalle Cronie; ammirava nel *Prometeo legato* di Eschilo il contrasto tra la felicità de' tempi anteriori a Zeus e la tirannica signoria del Tonante (2), e mentre derideva Socrate e lo lasciava condannare, si piaceva della immagine dello Stato comunistico che gli raffigurava Antistene cinico (3), e di quella che gli dipingeva Platone, due insigni discepoli del martire filosofo.

Queste ultime raffigurazioni del pari che quelle analoghe già mentovate di Protagora e de' Pitagorici mostrano come nelle sfere dell'alta coltura il tipo della comunione consideravasi quale perfettissimo esemplare dell'ottima organizzazione sociale.

3. Di cotesto indirizzo idealistico della scienza civile ellenica rimane pur sempre Platone il più splendido ed efficace rappresentante. Si è accennato già (pag. 17 e seg.) qual conto egli facesse della leggenda croniana, riassumendo l'esposizione o i cenni che egli ne fa nel *Gorgia*, nell'*Ipparco*, nel *Politico*, nelle *Leggi*.

In quest'ultimo dialogo (4) troviamo ritratto lo stato ideale come il filosofo d'Egina lo concepiva.

« Lo Stato, v'è detto, che va messo in cima a tutti, è quello ove si pratica alla lettera e completamente il vecchio adagio: *quelli che si vogliono bene hanno tutto in comune*. Ovunque accada o debba un giorno accadere che le donne siano comuni, comuni i figli, comuni i beni d'ogni specie, e si adoperi ogni cura per toglier via dalle transazioni della vita persino il nome di proprietà, sicchè le cose stesse che natura diede in proprio ad ogni uomo divengano in qualche modo, per quanto è possibile, comuni a tutti — gli occhi, le orecchie, le mani — e tutti i cittadini s'immaginino di vedere, udire, agire in comune, tutti approvino concordemente le medesime

mandati a Sparta i più giovani e gagliardi con l'ordine di congiungersi tutti con tutte le vergini, persuadendosi che per tal modo potrebbero aver gran numero di figli, i quali poi essendo nati furon detti Partenii.

(1) Nel *Protesilao*; il verso, serbatoci da CLEM., *Strom.*, VI, II, 24, suona κοινὸν γὰρ εἶναι καὶ γυναικεῖον λέχος.

(2) Ved. in proposito le ingegnose illustrazioni del CENTOFANTI, *Discorso sulla Lett. Gr.* (ediz. 1870), p. 94.

(3) Sulle dottrine comunistiche della Scuola Cinica ved. DIAG. LAERT., VI, 3, 4, 72; XENOPHON., *Conv.*, IV, 38.

(4) PLAT., *Leg.*, V, p. 342 (ediz. Didot).

cose e da' medesimi oggetti derivino i loro piaceri e le loro pene; in una parola, ovunque le leggi abbiano per iscopo di rendere lo Stato perfettamente uniforme, si può assicurare che là è il colmo della virtù politica, e le leggi non possono avere migliore indirizzo. Un tale Stato, o che iddii o figli d'iddii vi dimorino, in molti ma a sembianza d'un solo, rende lieta la vita de' suoi abitanti » (1). Il punto di vista è, come si vede, in tutto simile al pitagorico. I concetti di *mio* e di *tuo* paiono a Platone inconciliabili con quell'armonia sociale, che, secondo gli insegnamenti del Samio, riproduce fra gli uomini la celeste armonia delle sfere, e nella riduzione ad unità de' coefficienti dell'umana società addita il supremo criterio della perfezione di questo.

Dalla premessa del mutuo amore fra cittadini, discende logicamente la loro omogeneità come parti di un tutto e perciò il loro accomunamento, la loro unificazione. Ma un così fatto ideale di Stato, cui Platone serbò fede sino alla fine, perchè il dialogo delle *Leggi*, per consenso di tutti coloro che ne ammettono l'autenticità, è opera della vecchiaia del filosofo, poteva stare come paradigma al quale dovesse approssimarsi, quanto più fosse possibile, l'ordinamento di una società umana, senza mai raggiungerlo, ma non come tipo di una effettuabile costituzione sociale.

Gli è perciò che nel famoso dialogo *sullo Stato* (περὶ Πολιτείας) questo non è costituito sulla base unitaria, ma su quella della varietà dei bisogni dell'organismo individuale.

4. La data della composizione del dialogo è fissata dal Ferrai nel « primo periodo del magistero platonico, che si chiude al secondo viaggio, nel 367, in Sicilia » (2). Vi figurano come interlocutori otto personaggi: Socrate, Cefalo, ricchissimo siracusano domiciliato al Pireo, Polemarco, Lisia ed Eutidemo suoi figliuoli: de' quali però solo il primo è tra gl'interlocutori; gli altri due ascoltano senza mai aprir bocca. C'è poi il retore sofista Trasimaco di Calcedonia e i fratelli Glaucone e Adimanto, figli d'Aristone, fratelli o almeno parenti di Platone.

(1) Sono note le controversie sull'autenticità di questo dialogo. La testimonianza di Aristotele fornisce però un fortissimo argomento in favore dell'affermativa, per la quale stanno, fra gli altri, GROTE, UEBERWEG, ZELLER e FERRAI.

(2) FERRAI, *I Dialoghi di Platone volgarizzati*, Vol. IV, p. CCCLX. Nella esposizione seguente mi valgo della traduzione del FERRAI, donde riproduco sempre i brani citati.

S'intavola un colloquio sulla giustizia, considerata prima ne' suoi effetti, poscia in sè stessa e annoverata tra' beni massimi, quelli cioè il cui conseguimento non è appetibile solo per gli effetti che produce, ma precipuamente per l'intima natura sua, com'è della vista, dell'udito, del pensiero, della sanità e d'ogni altro bene somigliante; i quali sono beni per l'essenza loro, non già per opinione altrui.

Procede così il dialogo sino al punto in cui Socrate chiede, e Adimanto assente, se la giustizia sia virtù non soltanto individuale ma sociale altresì. E il primo avverte essere più agevole la ricerca di ciò che sia la giustizia nel grande organismo dello Stato che nel picciolo dell'individuo. « Perciò, dice, mettiamoci da prima a ricercare che ella sia negli Stati; in appresso poi la considerazione medesima faremo in ciascun individuo, ricercando la simiglianza del più grande nella forma del più piccolo » (1). E soggiunse: « se noi prendiamo col nostro discorso a considerare lo Stato quale e' nasce, ben vedremo e la giustizia e la ingiustizia nascere in esso » (2).

Ora, seguita Socrate via via nel ragionamento che qui si riassume, interrotto e approvato da Adimanto, lo Stato esiste per ciò che ogni individuo, abbisognando di più cose, non può procacciarsele da sè solo, ma gli occorrono i servigi altrui, sicchè molti venendo a vivere insieme in un sito, aiutandosi reciprocamente, formano la convivenza (ἔθνοικία) che prende nome di Stato (πόλις) (3). Il quale, chi volesse ridursi alle più strette necessità, consterebbe di quattro o cinque uomini al più, per appagare i bisogni di nutrirsi, abitare, vestire e simili. E cotesti uomini più facilmente conseguirebbero l'intento comune mercè la divisione del lavoro; così che, per esempio, uno facendo l'agricoltore, procacci il vitto per tutti e per tutti spenda tempo e fatica a fine d'apprestare il bisognevole a tutti, esercitando il lavoro per cui ha maggiore attitudine ed eseguendolo nel tempo più adatto. Dacchè meglio nell'opera riesce chi naturalmente ad un'arte sola dà mano di chi si applichi a molte arti, e chi dà mano ad una cosa a tempo opportuno meglio di chi ci si mette come per un di più. Ma cotesto modo d'agire per divi-

(1) PLATONE, Ferrai, Vol. cit., p. 67.

(2) Ivi, più sotto.

(3) Notisi nel testo la espressione πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες che è poi riassunta nel vocabolo ἔθνοικία. La medesimezza della dimora è uno de' coefficienti dell'omogeneità dello Stato.

sione di lavoro richiede, per sopperire a' primi e fondamentali bisogni, un numero maggiore di que' quattro o cinque dianzi reputati sufficienti; perchè l'agricoltore non potrà fabbricare egli stesso gli strumenti rurali, nè il muratore i suoi, e così dicasi del tessitore e del calzolaio. Ci vogliono legnaiuoli, fabbri e molti altri artigiani della stessa specie; più i bifolchi, i pecorai e gli altri allevatori di bestiame, onde gli agricoltori abbiano i buoi per arare, e agricoltori e muratori possano adoperare le bestie da tiro e cuoi e lane i calzolari e i tessitori. Inoltre quel che il sito non produce bisogna trarlo di fuori, essendo presso che impossibile fondare lo Stato in luogo ove di niuna importazione sia bisogno. Nè l'importazione è ammissibile senza una corrispondente esportazione e una classe di gente che si applichi al traffico. Dunque lo Stato dovrà produrre più di quello che gli abbisogni per aver mercatanzie da esportare; il ceto più numeroso dovrà essere per conseguenza quello degli agricoltori, e degli altri artefici e una classe speciale dovrà applicarsi al commercio, quella cioè de' mercatanti di terra e di mare. Ed ecco la necessità della compra e vendita, de' mercati, e della moneta, segnale che serve allo scambio (πολούντες και ώνούμενοι, αγορά..... και νόμισμα ζύμβολον τής άλλαγής). Non basta. Bisogna aggiungere i rivenditori all'ingrosso e al minuto (εμπόρους..... καπήλους), i primi dei quali vanno di città in città e gli altri stanno sempre in una piazza; essi, tenendosi presso i mercati, ora comperano a contanti per poi rivendere e ora vendono anche a contanti a chi abbia uopo di comperare. E così il contadino o qualsiasi altro artefice, venendo sul mercato a portarvi i suoi prodotti, trova sempre modo di spacciarli. Ancora è da mettere in conto quelli che poco vantaggio possono recare alla comunanza con l'energia mentale e molto con la muscolare, laonde vendono l'uso della propria forza, e il guiderdone che ne ritraggono] essendo chiamato mercede (μισθόν), essi stessi son detti mercenari (μισθοτοί) e fanno il grosso (πλήρωμα) della cittadinanza.

A questo punto Socrate domanda dove o in quale delle persone dianzi mentovate trovisi la giustizia. E rispondendogli Adimante non vederlo, se pur non sia in un certo scambio di servigi, il filosofo ripiglia: « Può darsi tu dica benissimo; la è cosa pertanto da prendere in maturo esame, nè già da lasciare a mezzo. Consideriamo adunque per prima cosa come si passeranno in queste tali condizioni la vita. Non è egli vero che procurandosi il vitto e il vino e vestito e i calzari, e poi costruendosi le abitazioni, nudi in gran

parte e scalzi lavoreranno la state e ben vestiti e coperti il verno? Si nutriranno d'orzo e frumento, riducendolo in farina e intridendone e cuocendone pani e focaccine bellissime; onde poi su le canne e sovra purissime foglie poste (1), si ciberanno essi e i figliuoli loro, sdraiati sopra giacigli di smilace e di mirto, coronati, bevendo vino ed inneggiando agli dei, giocondamente insieme vivendo, pur badando di non mettere al mondo più figli che la sostanza loro non comporti, studiosi d'evitare la miseria e la guerra... Avranno anche il lor companatico; sale di certo e olive e formaggio, e le cipolle poi e i legumi come si sogliono cuocere in villa pur essi si cuoceranno, e di più apprestereмо loro anco le ghiottonerie de' fichi, dei ceci e delle fave, e coccole di mirto e di faggio s'arrostiranno al fuoco per poi beverci sopra con giusta misura. Così passandosi in pace la vita, con buona salute arrivati a tarda vecchiezza, la istessa vita lasceranno a vivere alla lor prole » (2).

Qui Glaucone chiede a Socrate se quand'egli dovesse mettere insieme una città di maiali li ingrasserebbe in altro modo da questo. E il filosofo dà le ultime pennellate al quadro, adagiando i cittadini di cotesto Stato sopra letti e imbandendo loro i cibi e le ghiottonerie che hanno presentemente.

5. Sin qui ci sono state raffigurate due disuguali dimensioni di convivenza sociale. La prima, quella costituita da quattro o cinque persone, ha per norma la stretta necessità: è la ἀναγκαιοτάτη πόλις, lo *Stato necessario*. Poi viene la seconda, e questo Stato di seconda grandezza è tale per una più minuta divisione e specificazione di lavoro, a base delle spontanee e naturali attitudini degli individui consociati. Ora questo principio della divisione delle funzioni nell'organismo sociale è, come acutamente osserva il Grote, l'elemento caratteristico dello Stato platonico (3).

Nello Stato di seconda grandezza dalla larga effettuazione di esso dipende il soddisfacimento dei bisogni fisiologici. E perciò che i bisogni fisiologici sono convenientemente e completamente appagati, essendo i cittadini ben nutriti, ben vestiti, bene alloggiati; e vitto, vestiti, abitazioni si producono nella più perfetta maniera e col più adatto personale e materiale dell'industria e del commercio, regna

(1) Come si usava a Sparta nelle Fidizie; v. p. 116, n. 3.

(2) PLATONE, Ferrai, p. 71 sg.

(3) GROTE, *Plato and the other companions of Socrates*, Vol. III, p. 141.

in uno Stato così fatto la giustizia sotto forma di scambio di mutui servigi, che è la giustizia commutativa. Ed essendo uno Stato gaudioso (τροφῶσα πόλις), è lo Stato vero (ἀληθινὴ πόλις), perchè sano (ὕγις). Somiglia negli effetti, notati nella chiusa, alla comunanza leggendaria de' « Tempi di Cronos ». Ma tra le due raffigurazioni c'è anche un gran divario. L'abbondanza d'ogni bene, la sanità del corpo, la pace, il gaudio nella società croniana sono doni di Cronos, ottenuti e goduti senza lavoro alcuno dagli uomini. Nello « Stato gaudioso » platonico cotesti beni sono risultanza del lavoro diviso tra gli uomini consociati. La ricchezza sociale è qui un fatto umano come la società stessa, e sono umani e sopra umane attitudini poggiano gli organi che la procacciano alla comunanza: l'industria e il commercio. La somiglianza deriva dall'obbligo imposto agli uomini d'imitare in tutti i modi la vita che dicevasi essere stata vissuta sotto Cronos, il paradigma della vita sociale.

Menzionammo già le raffigurazioni platoniche de' « Tempi di Cronos » e ne offrimmo un succinto compendio. Qui le riproduciamo complete, perchè giova conoscere particolareggiatamente come quel paradigma fosse dipinto nella immaginativa di Platone e come egli, in due diverse opere sue lo delineasse, nel *Politico* cioè e nel quarto libro delle *Leggi*.

Ecco il quadro del regno di Cronos (βασιλείαν, ἣν ἤρξε Κρόνος) nel *Politico*: « In quel tempo primordiale Dio dirigeva e regolava l'orbe intero; gli stessi animali, distinti per specie e mandre, erano affidati come a divini pastori, a demoni, ciascun de' quali provvedeva tutto quanto occorresse alle bestie che aveva in cura. Perciò non v'era in queste ferocia alcuna o brama di divorarsi reciprocamente; in tal modo non scoppiavano guerre nè dissensi di sorta. Non si finirebbe più a voler ridire tutte le cose che provenivano da tale indole di tempi. In quanto a quel che si racconta degli uomini pe' quali nascevano spontaneamente i mezzi di sussistenza, ecco perchè lo si dice. Dio stesso, loro custode, li sostentava, in quella stessa guisa che ora gli uomini, animali di più divina natura che le specie inferiori, sostentano queste. Sotto un tale regime non v'erano Stati, nè possesso di donne e di fanciulli. Tutti rinascevano dalla terra, immemori del passato. Non avrebbero saputo che farsi di tali cose. Frutti in abbondanza avevano dagli alberi e molti dalle quercie, senz'uopo d'agricoltura, offrendoli spontaneamente la terra. Per lo più erravano nudi e privi di ricovero; perchè la mite temperatura delle stagioni niun danno

poteva recare, e molle giaciglio era la copiosa verzura che ammantava il suolo » (1).

Nel quarto libro delle *Leggi* l'Ospite ateniese, uno dei personaggi del dialogo, ricorda la tradizione « del vetusto regime e ordinamento civile de' tempi di Cronos, felicissimo e modello d'ogni buon sistema di governo ». E chiedendogli Megillo, altro interlocutore, di raccontare tutto quel mito (μῦθον), così lo espone: « Narra la fama della vita beata d'allora e come tutte le cose spontaneamente e copiosamente s'avessero. E di ciò si assegna questa causa, che cioè intendeva Cronos... non potere esseri umani governar le umane cose autocraticamente senza cadere nella licenza e nell'ingiustizia, e, preoccupandosi di ciò, costituì re e governatori delle nostre città non già uomini, ma genii di natura più divina e prestante. Così appunto facciamo noi con le mandre e con tutti gli altri animali di cui abbiamo greggi, ai quali non diamo, come capi, bovi per buoi e capre per le capre, ma li governiamo noi di natura più eccellente della loro. In cotesta maniera dunque, quel Dio affezionatissimo agli uomini pose a governarci una razza di genii più eccellenti di noi, e quelli, assai agevolmente per essi e per noi governandoci, diedero a noi pace, pudicizia, buona organizzazione, giustizia amplissima, immune da dissidii, e resero beato il genere umano » (2).

Prestava fede Platone alla leggenda? È lecito dubitarne vedendo come ne discorre. Il regno di Cronos era per lui una favola come i colloquii esopiani tra uomini e bestie (3), ma la favola aveva la sua *morale*. Era una composizione gnomica. E la morale eccola chiara ed esplicita: « Questo racconto, soggiunse l'Ospite ateniese alla esposizione ora riferita, ci ammaestra di questa verità: nelle città governate non da un dio, ma da un qualsiasi mortale, non esser possibile ai cittadini cansar mali e fatiche; e c'impone d'imitare col massimo impegno la vita che dicesi vissuta sotto Cronos e a quel che d'immortale alberga in noi confidare le faccende private e le pubbliche, sicchè esso amministri le case e le città, dando nome di legge all'ordine della ragione » (4).

Ne' Dialoghi platonici la leggenda croniana è precisamente quel

(1) PLAT., *Polit.*, xv.

(2) PLAT., *Leg.*, IV, p. 324 sg. (Didot).

(3) Notisi nel *Politico* il passo ove dicesi che gli « alunni di Cronos » (οἱ τρώφιοι τοῦ Κρόνου) conversavano con le bestie.

(4) PLAT., *Leg.*, IV, *ibid.*

che il Reuss, come vedemmo (pag. 239 sg.) opina che sia la leggenda edenica nella *Genesi*, una parabola vera e propria. Ad ogni modo, voltando la leggenda a senso parabolico, Platone l'accetta come raffigurazione poetica di quella lieta convivenza che nelle *Leggi* egli porrà in cima a tutti gli Stati, nonchè dello Stato gaudioso da Socrate dipinto e tanto somigliante alla descrizione esiodiaca de' tempi di Cronos.

Chi raffronti lo Stato Uniforme delle *Leggi* alla *τρυφῶσα πόλις* troverà questo divario tra essi, che in questa l'armonia gaudiosa è il risultato del pieno e completo soddisfacimento de' bisogni, cioè dire della perfetta attuazione dell'ideale economico, mentre in quella deriva dal mutuo affetto de' consociati. Tuttavia è divario cotesto più apparente che reale. Nello *Stato uniforme* tutti sono contenti perchè tutti s'amano scambievolmente; nello *Stato gaudioso* tutti s'amano perchè son tutti contenti. Lì l'amore produce la soddisfazione; qui la soddisfazione genera l'amore. Ma nell'uno come nell'altro s'accordano l'elemento etico e l'elemento economico ad assicurare la più completa beatitudine alla consociazione umana. Nell'uno come nell'altro regnano con l'abbondanza de' beni la giustizia e la pace. La differenza notevole tra' due paradigmi è quella stessa che abbiamo avvertita dianzi tra la comunanza croniana della leggenda e lo Stato platonico di seconda grandezza, con questo però che la *τρυφῶσα πόλις* meno della *μία πόλις* riproduce il modello croniano nella energia organica spirituale e più nell'aspetto etico ed economico. Infatti nel regno esiodiaco di Cronos un dio impera e provvede il bisognevole ad esseri, in verità, di natura più divina che umana, tramutatisi, quando passò l'età dell'oro, in genii benefici. Nella duplice redazione platonica della parabola croniana la popolazione è di gente autoctona (nel senso proprio della parola), ma di razza assolutamente umana, retta e pasciuta dal dio sia in modo diretto (come nel *Politico*), sia per intromessa di Genii (come nelle *Leggi*). Trattasi in entrambi i casi d'una vera teocrazia: però quella della leggenda è un celeste patriarcato, mentre il tipo d'ordinamento sociale della parabola presenta più o meno spiccato il carattere di autocrazia divina; ed è effetto della provvidenza divina la letizia che vi regna. Nello *Stato uniforme*, la *μία πόλις*, è mantenuta la natura divina o semidivina della popolazione, perchè la popolazione di esso si compone d'iddii o di figli di dii, e comparisce, rigidamente espresso, il principio di unità assoluta, donde lo Stato trae perfezione e nome. E da questo principio d'unità, applicato nel modo più completo, deriva la letizia

che anche qui domina senza pericolo alcuno. Ora, alla sua volta, l'applicazione di cotesto canone in quel rigido modo, è consentita per l'appunto dalla natura divina o semidivina della popolazione. E ponendosi questo *Stato uniforme*, come Platone fa, sopra tutti gli altri, essendo eccellentissimo e perfetto, s'intende ch'egli volesse dire: la regola comunistica, o meglio di assoluta uniformità, convenire a nature più che umane, o almeno ad un esercizio più che umano delle facoltà spirituali. Il quale esercizio consiste nella promulgazione di leggi ottime e costantemente indirizzate allo scopo di effettuare e assicurare l'uniformità dello Stato.

O come? può venire in mente di domandare; a che le leggi? Non basta a guarentigia dell'uniformità la natura divina o semidivina degli abitanti? Qui è precisamente la connessione dello *Stato uniforme* col parabolico regno croniano, e la determinazione dell'ideale riveste in pari tempo un carattere filosofico. Nella duplice parabola è Cronos che regna e governa, e in lui si personifica la legge di natura; nella raffigurazione dello *Stato uniforme* la legge rimane, ma non vi si parla di Cronos governatore e procacciatore d'ogni bene agli uomini egualmente. Gli abitanti dello Stato uniforme, dii o figli di dii, costituiscono essi la comunanza mercè leggi che riducono tutti a sembianza di un solo; in altre parole, la costituzione dello Stato ideale è opera bensì di nature perfette, ma queste agiscono razionalmente e intendono e vogliono ciò che attuano. Donde virtualmente derivano tre corollari: 1° Che lo Stato ottimo è lo *Stato uniforme*; 2° che la sua attuazione richiede nature superiori e quasi divine; 3° che anche in tal caso occorrono leggi per unificare nella più assoluta guisa gli abitanti.

Nello *Stato gaudioso* o *sano* l'uniformità è frutto della medesimezza dello scopo cui intendono le varie branche del lavoro diviso e della sollecitudine comune nei cittadini di evitare, come dice Platone, la miseria o la guerra, facendo insieme pia e lieta vita e non generando figlioli al di là di ciò che le sostanze consentano. Come nella parabola croniana Platone fa dipendere dalla demiurgia di Cronos e de' Genii la pace e la gioia della comunanza, così nello Stato gaudioso l'uno e l'altro bene sono conseguiti mercè la prudente condotta degli abitanti, studiosi di mantenere nella comunanza l'equilibrio morale ed economico, adattandosi operosamente all'ambiente donde traggono i mezzi di sussistenza. Agiscono così per istinto, spontaneamente, e così riescono a godersela co' prodotti dell'industria e del commercio.

Dunque ecco nello *Stato gaudioso* o *sano* una riproduzione essenzialmente umana del regno di Cronos. Qui, come in quello, c'è bontà innata nella popolazione; qui, come in quello, rispondono a provvidi intenti le opere, è assicurata la copia de' beni, la serenità degli animi; come in quello la terra, per opera di Cronos e de' Genii, sostentava tutti, così qui il diverso lavoro di ciascuno assicura a tutti il sostentamento.

E lo *Stato uniforme* è riproducibile? Sì, ma soltanto per approssimazione, perchè gli uomini hanno in sè qualcosa di divino (1), ma non sono dii nè figli d'iddii. La effettiva consociazione umana nella forma di Stato adunque dev'essere disposta in maniera che la formazione delle leggi e quindi l'organizzazione dell'elemento legislativo siano tali da agire in esso come principio unificatore, e l'assetto della civile società si ordini così da permettere a cotesto principio di operare efficacemente e con successo. E ciò per la ragione che l'ipotesi dello *Stato sano* non ha riscontro nella realtà, perchè l'incremento della popolazione ordinariamente soverchia la sufficienza del territorio, « e il paese che in quella ipotesi bastava a nutrire i suoi abitatori, di bastevole che era addiverrà troppo piccolo ». Così acortamente nota Socrate, procedendo nello svolgimento delle sue idee. E il suo interlocutore Glaucone consente.

6. Ecco dunque ammessa una eventualità inconcepibile nello *Stato sano*, la guerra, e tramutarsi il gaudio pacifico e costante nelle ansie e nelle cure della difesa e dell'offesa. Udiamo ancora Socrate. Dato lo squilibrio tra la popolazione e i mezzi di sussistenza in causa dell'insufficienza del territorio, « non bisognerà... tagliar via, seguita il filosofo, a nostro profitto del territorio de' nostri vicini se vorremo che basti ai nostri pascoli e a' nostri colti? e inversamente anco questi non avranno lo stesso bisogno del territorio nostro, se eglino pure si diano al posseder senza limiti, soverchiando il limite del necessario? » Glaucone ne conviene, e il dialogo continua tra' due nel modo seguente :

— « E in conseguenza ci faremo la guerra, o Glaucone, ovvero che ne accadrà? »

— « Questo appunto, rispose. »

— « Senza star dunque a dire, ripresi io, se la guerra bene o male ne apporti, diremo soltanto questo, che abbiam trovato la origine »

(1) Vedi in *Alcib.*, I, xxx, l'espressione τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν.

prima della guerra, onde vengono sì privati e sì pubblici i maggiori mali agli Stati quando ne sono incolti.

— « Appunto.

— « Ed ecco, o amico, che, d'una ben più grande città è di mestieri, per avere non già un piccolo, ma un compito esercito, il quale, uscendo in campagna per tutte le cose nostre e per quelle che siam venuti numerando, con gl'invasori combatta.

— « E che, gridò egli, i cittadini stessi non bastano?

— « No, rispos'io, se pure tu stesso e noi tutti abbiamo fermato bene il nostro punto, quando ci fingevamo in mente il nostro Stato. Noi abbiamo fermato, se te ne rammenti, fosse impossibile che uno solo esercitasse molte arti a dovere.

— « Tu di' vero, replicò egli.

— « Che forse, dimandai io, il certame di guerra ti pare non sia cosa che all'arte attiene?

— « Certamente, rispose.

— « E' dunque dovrem forse prenderci piuttosto pensiero dell'arte del calzolaio che di quella di guerra?

— « No, davvero.

— « Tuttavia abbiam fatto divieto che 'l calzolaio s'accinga a farla insieme da agricoltore, nè da tessitore, nè da costruttore di case, affinché il lavoro del calzolaio ci riuscisse perfetto: ed egualmente degli altri un solo lavoro assegnammo a ciascuno, quello pel quale nato fosse, e cui potesse, libero d'ogni altro lavoro e tutta la vita esercitandolo, nè tralasciando le opportune occasioni, esercitare a dovere; le opere di guerra non è forse del massimo momento che siano a dovere condotte? Ovvero la è cosa sì facile che anco facendo il contadino sia uno atto alla guerra, o facendo il calzolaio o qualsivoglia altra arte esercitando, dove che per giuocare eccellentemente ai dadi o agli astragali sia di mestieri incominciare sin da fanciullo a istruiarti, nè già farne pratica come per un di più? Forse che, preso uno scudo o qualsivoglia arme od arnese di guerra, uno addivenga all'istante pro' guerriero tra gli opliti o in qualunque altra maniera di guerra, mentre degli arnesi d'ogni altra specie nessuno, preso che sia, ne rende nè artefice, nè atleta, ma anzi utile non è se non cui abbiato bene in conoscenza ed apparecchiato si sia a metterlo in opera?

— « Affè, esclamò egli, che di questi arnesi che qui sarebbe da farne gran conto!

— « Così dunque, ripresi io, quant'è più grave l'ufficio de' cu-

stodi dello Stato, tanto maggiore sarà 'l bisogno che vachino dalle altre cure e a quelle diano il massimo loro pensiero.

— « Così credo anch'io, rispose.

— « E non sarà pur mestieri d'una natura fatta a posta per questa istituzione?

— « Come no?

— « Sarebbe dunque, come pare, proprio il caso per noi ; se pure fossimo da tanto, d'andare scegliendo le nature che sarebbero meglio adatte a custodire lo Stato ».

Ecco che il Socrate platonico mette mano alla formazione d'uno Stato di terza grandezza, la cui custodia vuole affidata a uomini di speciale natura che egli denomina φύλακες, ossia *guardiani, presidiatori*, o come generalmente si suol tradurre e traduce per l'appunto il Ferrai, *custodi*. Nelle mani di costoro è dunque la tutela dello Stato; come ai cani di guardia, ai quali il filosofo li paragona, è commessa la tutela del gregge. Egli li vuole naturalmente iracondi co' nemici, miti coi concittadini, pronti e forti e bramosi di apprendere. Queste doti costituiscono « il fondamento che natura pone », la potenzialità, per così dire, de' custodi; l'arte poi, educandoli, li rende effettivamente adatti all'alto ufficio. E come ha via via plasmato fantasticamente lo *Stato necessario* e lo *Stato gaudioso*, così ora che trattasi di comporne uno ad immagine dello *Stato uniforme*, plasma con accuratissima diligenza la φύσις de' Custodi, che in questo Stato devono funzionare come nella parabolica età croniana facevano i Genii e Cronos stesso. In loro si personifica il divino dell'organismo sociale; essi, perfetti nella massa della popolazione, naturano via via lo Stato nel quale la loro attività, per ciò che viene da natura essenzialmente bella e buona e divenuta ottima, funziona come il buon istinto nello *Stato gaudioso*; e, per ciò che è disciplinata egregiamente e adattata stupendamente al proprio fine, fonda e mantiene nella comunanza la giustizia, assoggettando tutti a leggi acconce a dare la maggiore uniformità possibile alla compagine dello Stato. E si badi che de' custodi non parla Platone come d'individui singoli; cioè dire che egli, per usar la sua frase, nel mettersi, favoleggiando in pieno ozio, ad educare cotesti uomini col suo discorso, li considera come una collettività, come un ente morale, come coefficienti, insomma, omogenei di un corpo che è l'anima divina del gran corpo sociale. Li vuole esperti nella musica e nella ginnastica, secondo la pedagogia pitagorica: intese, cioè in senso ampio e comprensivo; dacchè nella musica include la teosofia sbrattata dai

miti e dalle favole de' poeti, affinchè i custodi siano inverso Dio « pietosi e divini », e include anche lo studio delle lettere in quanto valga a temprarne l'animo e ad usarlo a grandi cose, rifuggendo da ogni mendacio artificio ne' discorsi; più il canto e la melodia onde l'anima loro s'accenda d'amore pel bello. E nella ginnastica comprende l'igiene, affinchè facciano e serbino robuste le membra, avendo piuttosto in mira il coraggio morale che non la forza corporea, della quale esclusivamente si preoccupano gli atleti.

Ma, così nella educazione musicale come nella ginnastica, si deve rimanere entro giusti confini, perchè l'esagerazione di quella rammollesce l'animo e l'esagerazione di questa rende l'uomo arrogante e temerario. Serbando modo in entrambe, i Custodi acquistano in pari grado ferezza e dolcezza.

Ma non tutti i Custodi comandano nello Stato, bensì i migliori tra essi, cioè i più vecchi come più esperti. « Fra tutti i custodi, dice Socrate, saranno da prescegliersi uomini tali che, per tutta la vita, ci abbiano dato a conoscere di procurare con tutte le loro forze quello che stimano allo Stato profitti e deliberati di non fare a niun patto quello che non gli profitti ». L'istesso ceto poi de' φύλακες è assomigliato agli autoctoni in una parabola che adombra il concetto della loro natura speciale e privilegiata; e, con manifesta allusione al mito esiodiaco delle quattro età, dicesi de' magistrati che Dio nel formarli mescolò oro, come pose argento nei coadiutori, rame e ferro negli agricoltori e in tutti gli artigiani.

Ora non basta apprestare a' Custodi una simile educazione; bisogna avvezzarli a tal genere d'abitazione o di vitto che li abiliti ad essere buoni custodi.

Siamo, si vede, al regime economico. E Platone, per bocca di Socrate, vuole che de' Custodi « nessuno posseda proprietà nessuna in proprio, se non di suprema necessità; poi che nessuno, nè abitazione, nè magazzino abbia, dove possa entrare chi voglia. Quanto al vitto, per la misura che abbisogna ad atleti di guerra esperti e vigorosi, sia fermato per condizione che, in mercè della custodia che fanno, sia loro somministrato dagli altri cittadini e in copia tale che non n'abbiano di più, nè ne manchino per tutto l'anno; ma frequentando le mense pubbliche, vivano in comune come fossero a campo. Oro ed argento divino che, per dono degli Dei essi s'hanno nell'anima, nè affatto abbisognano di quel degli uomini; nè esser loro permesso di contaminar quello con l'acquisto dell'oro

di quaggiù, da che pel danaro del volgo molti delitti commettansi, e il loro oro è purissimo ».

O perchè così stretta regola economica? Perchè i Custodi (Arconti e Guerrieri) devono procurare la felicità comune della cittadinanza, essendo la denominazione dello Stato di terza grandezza appunto quella di *Stato felice* (εὐδαιμών). Ora la felicità non trovasi compagna nè dell'opulenza, nè della miseria, delle quali l'una genera lussuria e accidia, l'altra illiberalità e mala condotta e tutte due amore di novità; bensì è compagna della semplicità e uguaglianza. Laonde in entrambe queste cose, devono i custodi eccellere sopra gli altri ed essere così felicissimi. Nè già per privilegio, ma per effetto spontaneo della loro condizione e per la soddisfazione di compiere nella guisa più conveniente la funzione tutelatrice di cui sono organi e perchè con tutto l'animo procurino che lo Stato sia uno e sufficiente (ἓν ed ἰκανόν).

Come piegarli a questa regola se non con la disciplina e l'alunato (παιδεία καὶ τροφή)? « Chè se ben educati, uomini addiven-gano ben regolati, tutto ciò facilmente scorgeranno da per loro medesimi, e molte più cose che ora intralasciamo quanto alle donne, a' connubi e alla generazione de' figli, che cioè tutte queste cose qui, secondo il proverbio, hanno da essere fra gli amici in comune ».

È il motto pitagorico: κοινὰ τὰ φίλων che contemporaneamente risuonava nella scuola del giardino d'Academo e sul teatro per opera di Platone, di Cratino e d'Euripide (1). Novella conferma della divulgazione del famoso precetto, divenuto oramai un ovvio canone della sapienza popolare.

Quanto interessasse a Platone la formazione del carattere de' Custodi si scorge dal lungo discorso ch' egli fa in questa parte del dialogo sulla loro educazione, perchè vi torna su, come si vede, dopo il breve cenno sul loro regime economico. E se ne intende il motivo, dacchè il processo pedagogico doveva riescire alla costituzione di quella specialissima « natura », di cui egli li voleva dotati. Nè voleva che le norme educative fossero scritte in leggi, perchè, una volta formata la buona indole, « ad uomini onesti e dabbene non val la pena di far prescrizioni; chè la più gran parte delle ingiunzioni che sarebbero da fare per legge, facilmente da per loro

(1) Per CRATINO ved. la nota 4 a pag. 513. Nell'*Oreste* d'EURIPIDE, vers. 735, Pilade dice all'amico essere disposto a perir con lui, κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

le ritrovano. » Perciò insiste sulla necessità di nulla mutare nella Musica per *non toccare i fondamenti dello Stato*, espressione il cui senso di leggieri s'intende, e se ne valuta il rilievo per le cose dette innanzi. Altrettanto si preoccupa delle istituzioni religiose: consacrazione di templi, sacrificii e tutto il rimanente culto degli dèi, dèmoni ed eroi.

Ed ecco in completo assetto lo *Stato felice*: la popolazione ripartita in classi, secondo le costanti incombenze: fiorenti l'agricoltura, le industrie, i traffici, bene ordinate le discipline educative, sistemata la religione; tutelata la compagine sociale da' Custodi, messi i più vecchi al governo, i giovani alle armi, stretti da mutuo amore, privilegiati sopra gli altri ceti per eccellenza di natura perfezionata dalla disciplina educativa, viventi in assoluta comunione, senz'altra cura, senz'altro scopo nella vita che la custodia dello Stato.

Il quale, così costituito, è *buono*, cioè, sapiente, forte, moderato e giusto (σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δίκαια sottint. πόλις). È sapiente, perchè nel ceto de' Custodi v'ha la scienza per la quale si delibera non già rispetto ad una od altra delle cose della vita civile, ma rispetto all'intero Stato circa il modo di regolarne nella migliore maniera la politica interna ed estera. È forte perchè ne' Custodi stessi ha una potenza che salva da ogni corruzione il retto giudizio intorno alle cose temibili o no. È moderato, perchè il ceto de' Custodi, governato esso medesimo dalla ragione (νῦν) e dal retto giudizio (δόξης ὀρθῆς λογισμῶ), modera le passioni della moltitudine, onde lo Stato è davvero padrone di sè. È giusto, perchè ciascuno degli ordini che lo costituiscono esegue costantemente la propria parte secondo la propria natura (1).

Un cosifatto Stato riproduce ingrandita la figura dell'uomo giusto, perchè giusto è l'uomo, nel quale ciascuna delle facoltà adempie a dovere la propria funzione. E queste facoltà, che sono tre: l'energia

(1) Il concetto è rischiarato dal brano seguente: « Ma quando un artefice qual si sia o qualunque altro chiamato da natura a far guadagni, alzatosi su, vuoi per la ricchezza, vuoi pel favore della moltitudine, vuoi per la forza del corpo o per altra cotale ragione, si arrischi a passare nella categoria de' guerrieri, ovvero uno della categoria de' guerrieri nell'ordine de' senatori, o de' custodi dello Stato, essendone indegno, e qui pure avvenga lo scambio e degli strumenti e degli uffici, oppure uno solo si metta a fare tutte queste parti, in questo caso, cred'io, anche tu riterrai che questo scambiare le parti e questo affaccendarsi sia di perdizione allo Stato ». È sempre Socrate che parla a Glaucone.

razionale, l'irascibile e la concupiscibile, corrispondono a' tre ordini dello Stato: i Magistrati (Arconti), i Guerrieri (che formano con gli Arconti il ceto de' Custodi) e i Procacciatori.

Adunque lo *Stato felice* è necessariamente giusto, come è felice l'uomo giusto; e questa corrispondenza tra l'individuo e lo Stato è il concetto, si può dire, tematico della scienza politica di Platone. Come nell'ottimo uomo la ragione impera sulle passioni, così nell'ottimo Stato i Custodi imperano sulla massa del popolo, perchè ottimi essi stessi. Da ciò il nome e la caratteristica di Aristocrazia che Platone assegna al suo ideale di *Stato felice* (1).

7. Ideale diciamo, sia considerando il processo della sua formazione, sia contemplandolo nelle fattezze esteriori, sia scrutandone l'intima architettura.

Come infatti procede Platone nel formare questo suo Stato di terza grandezza? Movendo da una categorica discriminazione de' bisogni che appaiono nell'uomo già quasi civile, e mettendovi in correlazione una divisione di lavoro, che logicamente, certo, deriva da quella discriminazione, ma suppone già, come la paleontologia ci rivela, gradi anteriori d'evoluzione dell'originario nucleo sociale. Ingrossando lo *Stato necessario*, forma lo *Stato gaudioso*, pallida imitazione, come s'è visto, dell'era croniana, e, o si guardi l'ipotesi di sufficienza piena e assoluta del territorio, o si consideri l'altra ipotesi della innata bontà degli abitanti, assai più lontano dalla realtà che non potrebb'essere eventualmente lo *Stato necessario*. Ancora riesce inconcepibile come uno Stato simile, posto che se ne ammetta l'esistenza, potrebbe mantenersi. Dacchè la sua costituzione è essenzialmente anarchica; eppure dall'anarchia deve uscire l'ordine il più compiuto e inalterabile nella industria e nel commercio esercitati da una grossa moltitudine di agricoltori, pastori, artigiani d'ogni specie, mercanti in grosso e al minuto e mercenari. E quel freno all'aumento della popolazione per cansare la miseria e la guerra? Se ne intende, certo, l'intima razionalità: ma se ne può immaginare la pratica in un paese che non abbia mai sentiti gli effetti della popolazione soverchia?

(1) È vero che Platone dice che lo Stato da lui descritto potrebbe avere due nomi, quello di *regno* (βασιλεία) o quello di *aristocrazia* (ἀριστοκρατία) secondo che da un solo o da molti si soprastasse tra' primati (ἀρχοῦσι), ma il vocabolo *aristocrazia* come quassù lo adoperiamo, comporta, tanto una determinazione singolare quanto una determinazione plurale. Allude al governo dell'Ottimo ossia del Bene per eccellenza.

Inoltre un barlume di giustizia si scorge, nello *Stato gaudioso* o *sano*, in quel « certo scambio di mutui servizi », cioè dire sotto la forma di giustizia commutativa. Ma che specie di giustizia è questa che può esistere così da per sé e non è subordinata alle tre virtù che sono la sua premessa nello *Stato felice*?

E lo *Stato felice*? Da una parte il grosso della popolazione che è di mercenari e con essi gli agricoltori, i pastori, gli artieri, i commercianti d'ogni fatta e poi cortigiane, cacciatori, mimi, pittori e scultori, musicisti, poeti, rapsodi, istrioni, coristi, impresari, chincaglieri e gioiellieri, pedagoghi, balie, maestri, pettinatori, barbieri, cuochi, macellai e porcai, ecc. (1). Dall'altra, come contrappeso, anzi come regolatore, l'ottimo ceto de' Custodi con quella rigidissima disciplina che s'è delineata.

Qui è tutto il nodo del problema, qui è il vero nocciolo dell'utopia platonica. La condizione *sine qua non* del suo *Stato felice* o *giusto* o *buono* che dir si voglia, è il ceto dei Custodi, vero convento di dèmoni in carne umana, cervello del corpo sociale, lievito elettissimo nella massa multiforme che mercè sua è ridotta ad unità.

Si è veduto quanto lungo discorso tenga Platone intorno alla educazione morale e fisiologica de' Custodi e al loro regime economico, e s'è avuto sentore della regola strettamente comunistica che ad essi impone, espressa col famoso canone pitagorico. Ora al cenno fugace che nella fine del III libro e nel principio del IV del dialogo fa Socrate di questa regola comunistica de' Custodi, seguono nel V e VI libro dichiarazioni e chiose e ulteriori ragguagli che completano il quadro e mettono in pieno risalto questa creazione singolare che il genio platonico raffigurò ispirandosi a' modelli del Cenobio pitagorico e della Disciplina laconica.

8. Notisi questo: che il punto intorno a cui più si travaglia il protagonista del dialogo nel V libro è quello che concerne la comunione delle donne e de' figli tra' custodi; meno argomenta intorno alla comunione de' beni, forse perchè questa parte della regola comunistica gli sembrava più perspicua pel tanto discorrere che se n'era fatto prima di lui. Dunque riguardo alla comunione delle donne fissa questi due canoni: 1° pareggiamento assoluto de' due sessi nella funzione di custodia dello Stato e in tutto quanto a quella preordina e si riferisce; 2° unioni sessuali libere, sì che tutte

(1) Sono mestieri e professioni enumerate da Platone stesso.

le custodi a tutti i custodi siano comuni, e niuna conviva in privato con alcuno di essi; e pur comuni siano i figliuoli, nè il padre conosca il figlio, nè il figlio il padre.

Rispetto al primo canone si ragiona così.

Le femmine de' cani da guardia e da caccia non s'adoperano anch'esse, come i maschi, a custodire e a cacciare? Così anche va fatto riguardo alla custodia dello Stato, adoperando per essa uomini e donne. Ora, se si adoperano le donne agli stessi uffici degli uomini, bisogna dare alle medesime la stessa educazione che si dà agli uomini, ammastrandole nella Musica e nella Ginnastica.

Ripugna forse a questo pareggiamento la natura della donna? La legge della divisione delle funzioni messa, come si sa, a base dello *Stato necessario* donde si è sviluppato lo *Stato felice*, consente un accomunamento che sembra offendere cotesta legge?

Nè la natura della donna vi ripugna, nè il pareggiamento contraddice alla legge della naturale divisione degli uffici.

In verità ciò in cui uomo e donna si distinguono, è il generar che fa l'uno e il partorir che fa l'altra. Ma in quanto agli uffici che concernono la gestione dello Stato, niuno ve n'ha che sia proprio della donna perchè donna, o dell'uomo perchè uomo: anzi in ambo i sessi esistono le medesime facultà; e la donna naturalmente è adatta a' tutti cotesti uffici, salvo che in tutti la donna è più debole dell'uomo. S'hanno dunque a scegliere tra la popolazione femminile dello Stato le donne meglio disposte da natura a tener l'ufficio di custodi, precisamente come va praticato per gli uomini che s'eleggono a tale ufficio. E perciò, essendo la loro indole naturale, per quanto concerne la funzione alla quale sono prescelte, identica a quella degli uomini, segue che dovrà renderla ancor meglio adatta alla funzione quella stessa disciplina che educa a tale scopo gli uomini. Laonde si conclude che, ammantate di virtù, le custodi avranno comune con gli uomini la disciplina, la guerra e ogni altra incombenza che concerni la tutela dello Stato, solo che la parte più leggiera sarà commessa alle donne, perchè sesso debole.

Il secondo canone è illustrato nel modo seguente:

Donne e uomini custodi, abitando insieme, stando a mensa insieme e nulla possedendo in privato e trovandosi insieme sempre nella palestra ginnastica nudi e sempre insieme praticando tutte le necessità della vita, saranno dalla propria natura spinti a congiungersi. E i congiungimenti saranno disciplinati, sia rispetto all'età, consentendosi l'unione sessuale agli uomini da' trenta a'cinquanta-

cinque anni e alle donne da' venti a' quaranta; sia rispetto al numero, perchè nè si ecceda nè si difetti nelle nascite; sia rispetto alla qualità de' genitori, preferendosi sempre i più idonei in guerra e in ogni altra incombenza della custodia per la funzione generativa. I neonati si affideranno a magistrature maschili, femminili o miste, tenendoli in luoghi appositi, sceverando i figli de' più idonei dagli altri e sarà in debito modo regolato l'allattamento, « conducendo al chiuso le madri, quando abbiano 'l turgore del latte, usando tuttavia d'ogni industria, affinchè nessuna di esse la propria prole non riconosca ». Però ognuno de' custodi chiamerà figliuoli i bimbi nati tra il settimo e il decimo mese dal giorno del suo congiungimento con una custode, e que' bimbi chiameranno lui padre e su tale fondamento si costituirà, nel ceto, l'agnazione. Fratelli e sorelle si chiameranno tra loro i fanciulli suddetti. Sempre riguardo alle unioni, si osserveranno quest' altre norme: a) è consentita l'unione tra persone che abbiano varcata l'età prescritta, a due patti: 1° che non s'uniscano tra loro gli agnati sino alla terza generazione; 2° che gli accoppiamenti siano infecondi, e quando siavi frutto, s'abbia ad esporre; b) Sono ammesse le unioni tra fratelli e sorelle, « quando così decida la sorte e tale sia il responso della Pizia ».

Dopo questa illustrazione, si ricerca se tale comunanza delle donne e de' figli tra' custodi sia ottima in sè e conveniente allo Stato. E l'argomentazione procede nella maniera che segue.

Il massimo male per lo Stato è quello che lo spezza e d'uno che era ne fa molti; il massimo bene quello che lo connetta e faccia uno. Ora la comunanza nelle gioie e ne' dolori deriva da ciò che niuno reputa a sè estranea l'altrui persona e tutto quanto la concerne, come nell'individuo umano tutto il corpo risente il dolore o il piacere di qualsiasi membro. Ora, nel ceto de' Custodi niuno considera estraneo il collega, anzi « in qualunque gli accada d'imbat- tersi e' farà conto d'essersi imbattuto in un fratello o nella sorella, o nel padre o nella madre, o in un figlio o in una figlia, ovvero nei nati di questi o ne' loro ascendenti » e tra tutti vi sarà concordia e amore. Le gioie e i dolori d'un solo saranno risentiti al modo stesso da tutti, in causa appunto della comunanza delle donne e de' figli, la quale così si rivela cagione del massimo bene dello Stato.

Qui si nota la concordanza tra le due forme di comunione: quella delle donne e quella de' beni, la quale ultima consiste in ciò che i Custodi non hanno case nè terre nè alcun possedimento in pro-

prio (οὔτε οἰκίας τούτοις ἰδίας δεῖν εἶναι οὔτε γῆν οὔτε τι κτήμα), ma riceveranno dagli altri il sostentamento come mercede per la custodia che esercitano e consumeranno ogni cosa in comune.

E i vantaggi derivanti dalla duplice comunanza vengono riepilogati nel brano che testualmente si riproduce: gl' interlocutori sono Socrate e Glaucone.

— « Non è poi vero che, com'io affermo, le norme già prima stabilite e più ancora queste che ora siam venuti fissando fanno di cotestoro veri e propri custodi, nè lasciano sia lacerato lo Stato, lor proprie non chiamando le cose medesime, ma quale l'una e quale l'altra, e uno traendosi a casa quello che possa per possederselo solo e separatamente dagli altri, e un altro alla sua propria e diversa, vuoi si tratti di donne o di figliuoli, piaceri e dolori così procurandosi affatto particolari; laddove invece con un criterio medesimo intorno a ciò che ci appartenga, ad un solo e medesimo scopo mirando tutti; *per quanto è possibile*, proverebbero gli stessi dolori e gli stessi piaceri?

— « Da vero, diss'egli.

— « E di', processi e querimonie reciproche non andranno affatto lontano da cotestoro, per questa vera ragione del non possedere nulla all'infuori del corpo ed avere tutto comune? Onde in fatto ad essi accade d'esser senza i dissensi, pe' quali gli uomini contrastano tra di loro pel possesso sia de'lor beni, sia delle donne o sia de' congiunti?

— « Di necessità, diss'egli, che ne saranno senza.

— « E nemmeno azioni giuridiche nè per violenza, nè per contumelie e' s'intenteranno tra loro; da che noi sosterrremo sia giusto ed onesto, pari a pari d'età venga in soccorso, facendo loro un necessario dovere della tutela della vita.

— « Bene, diss'egli.

— « Ed anco questo avrà di buono la nostra legge, seguitai dicendo, che se uno per soddisfare alla collera, maltratti un altro, non passerà poi a risentimenti anco più gravi.

— « Perfettamente.

— « Al più vecchio sarà mandato di comandare e di punire i più giovani.

— « La è cosa manifesta.

— « E certamente che un giovine, se non gliel comandino i magistrati, non avrà ardimento di far violenza a un più vecchio di lui, nè, come si par probabile, di percuoterlo, nè per altro modo, cred'io

gli farà onta; chè due buone guardie a impedirne lo saranno il timore e la reverenza: la reverenza che lo riterrà dal mettere le mani addosso a' genitori, il timore poi che gli altri non corranò in soccorso di chi per sua mano soffre, vuoi come figli o fratelli, o padri che a lui si riguardano.

— « Così infatti si passan le cose, diss'egli.

— « Perfetta pace dunque, per queste leggi, s'avranno i cittadini in tra loro.

— « Ed essi in tra loro non essendo in discordia, non è affatto a temere che 'l rimanente dello Stato o contr'essi o in tra sè a sedizione si levi.

— « No, di certo.

— « Per rispetto alla decenza, io mi ristò dal venirti qui enumerando tutti i mali minori ond'eglino sarebbero liberi: delle adulazioni a' ricchi, se poveri; delle sollecitudini e de' crepacuori a cui vanno incontro o per l'allevamento de' figli o per procacciarsi danaro pel mantenimento della famiglia, ora prendendolo a prestito, ora negando il lor proprio debito, ora facendone d'ogni maniera per metter poi 'l danaro nelle mani delle donne e de' servi e darlo loro a riporre; e poi tutti gli altri casi che loro incontrano, volgarmente noti, ignobili, nè degni che se ne parli.

— « Sono cose, diss'egli, che le vede anco un cieco.

— « Liberi da tutto ciò, vivranno una vita beatissima, più felice eziandio che non quella che vivano i coronati in Olimpia.

— « Come?

— « Per una picciola parte de' beni che toccano a' nostri custodi, quelli là si proclamano beati. Ma la vittoria de' nostri è più splendida e 'l loro mantenimento a pubbliche spese più completo. Per questo che la vittoria ch'essi riportano, è salvezza di tutto lo Stato, esso ne li rimerita col nutrimento e provvedendo a tutte le necessità della vita per loro e pe' figli; questo è il premio ch'essi in vita ricevono dallo Stato e dopo morte hanno sepoltura condegna».

O non è questo il quadro dell'era croniana? Se non che i dati della leggenda sono già resi umani e temperati con coefficienti non solo umani, ma ellenici. Questo ceto de' Custodi assomiglia al Cenobio pitagorico, vuoi per l'ufficio che adempie, vuoi per la regola comunistica con cui si governa. La sua disciplina educativa è modellata sull'esemplare della disciplina spartana e da Sparta è tolto il pareggiamento delle donne agli uomini nel regime pedagogico. Ancora, quell'alimentazione de' Custodi messa a carico della restante

cittadinanza rispecchia il vitto gratuito fornito nel Pritaneo agli Ateniesi benemeriti della patria.

E da istituzioni elleniche sono tolte le norme imposte a' guerrieri ne' combattimenti e le onoranze tributate a chi cade morto sul campo di battaglia. I genitori condurranno con le debite cautele alla guerra i figli per trarre eccitamento dalla loro presenza e ammaestrare coll'esempio la prole, adusata dalla tenera età a cavalcare per mettersi prontamente al sicuro in caso di sconfitta seguendo i duci più vecchi. Il guerriero, che in battaglia getta l'armi o diserta le file, è retrocesso nella classe degli artigiani o de' contadini; chi cade prigioniero del nemico, non è riscattato. A chi si copri di gloria serti presentati da' fanciulli e giovani suoi commilitoni, la diritta su chiunque l'accompagni, facoltà di baciare chicchessia e d'esserne baciato, onorata menzione negli inni e nelle pubbliche feste. Dei morti gloriosamente in battaglia, domanda il Socrate platonico, non s'ha a dire che appartengono alla *gente aurea* (χρύσειον γένος)? E dice di creder con Esiodo che costoro uscendo di vita diventano buoni genii sulla terra, scacciatori di mali e custodi degli uomini parlanti (1). Perciò saranno composti nella tomba come si addice ad uomini accolti nella corte de' genii e degli ddi, e nella successione de' tempi non verrà meno il culto a' loro sepolcri. Nè diverse onoranze spettano a chiunque tra' Custodi, dopo essersi segnalato per valore, muoia di vecchiaia o altrimenti.

È evidente la combinazione de' dati della leggenda con regole modellate sopra istituzioni elleniche.

Come poi avesse Platone la mente alla patria nel dipingere i più minuti particolari della sua mirabile opera d'arte, è fatto manifesto da quel ch'è scritto intorno al modo di comportarsi de' guerrieri del suo *Stato felice* co'nemici in guerra, vietando loro di ridurre questi in schiavitù, se Elleni; consentendolo, se barbari; proibendo di spogliare e insultare i cadaveri, di votare le armi ne' tempi, massime se armi d'Elleni, di devastare e ardere terre e case elleniche; dando al conflitto tra gli Elleni, non già nome di guerra (πόλεμον), ma di rivolta (ἔχθραν). E ciò perchè lo Stato ch'egli immaginariamente fonda ha da essere Stato ellenico. Laonde i cittadini di esso, essendo Elleni « l'Ellade non metteranno a sacco, nè incendieranno le abitazioni, nè proclameranno loro nemici gli abitanti

(1) È la chiusa del brano delle *Op. e Giorn.* dato a pag. 20.

tutti d'uno Stato, uomini, donne e fanciulli, ma sì che pochi sono sempre i nemici, gli autori, vale a dire, del dissidio. E per ciò stesso non si proporranno di saccheggiare il territorio come proprietà de' molti che hanno per amici, nè di ruinarne le abitazioni; ma continueran nel dissenso infino a tanto che gli autori di esso da chi non n' ha colpa, e ne soffre, siano costretti a pagarne la pena ».

Questi ultimi tocchi lumeggiano il contrasto tra lo schema ideale e la triste realtà de' tempi, ne' quali il filosofo eginese architettava una così meravigliosa repubblica e l'occhio della mente e il desio volgeva

A così riposato a così bello
Viver di cittadini, a così fida
Cittadinanza, a così dolce ostello (1).

9. Ma credeva egli proprio attuabile il suo disegno d'un così fatto Stato? Gli pareva possibile l'indomani della guerra peloponnesiaca e mentre ardeva la guerra tebana che i suoi connazionali prendessero sul serio la sua εὐδαίμων πόλις con quella singolare creazione del Ceto de' Custodi?

Il quesito è proposto nel Dialogo. Dato che il benessere, anzi l'esistenza stessa dello *Stato felice* dipende dal regime comunistico del ceto de' Custodi, è possibile tale comunanza anche nel genere umano, come la si scorge nelle altre specie animali?

E si mette innanzi una pregiudiziale espressa in questa domanda suggestiva di Socrate a Glaucone: « Pensi tu forse che men valente sarebbe un pittore, il quale avendo dipinto il modello d'uomo bellissimo e tutte le parti sue a perfezione condotte, non fosse poi buono di dimostrare che quel tal uomo è possibile? » Ora anch'egli ha fatto come il pittore. Ha col suo discorso foggiato l'esemplare d'uno Stato buono (παράδειγμα ἀγαθῆς πόλεως); o che si può dire ch'abbia ragionato male, se non riesca a dimostrare la possibilità di tradurre in atto quel modello? Altro è dire, altro è fare. L'atto s'avvicina meno della parola alla verità che questa esprime. Non è dunque il caso di provare che il paradigma sia attuabile in tutto e per tutto. Si può dire soltanto sino a che punto sia possibile reggere uno Stato in maniera ch'esso si accosti al descritto esemplare.

(1) DANTE, *Parad.*, XV, 130 seg.

Ebbene, perchè le cose degli Stati vanno male? Cosa impedisce che siano retti come s'è immaginato che sia lo *Stato felice*? Come si vede, il Socrate platonico balena e tergiversa; pure si decide a rispondere al perentorio quesito, se anche gli abbia a toccare *d'essere ricoperto da un'ondata di ridicolo e di scorno*. È la frase che adopera.

« La risposta dunque è questa: « Sino a che... o negli Stati i filosofi non imperino, o coloro che oggi si chiamano re e potenti alla sapienza non dian opera sufficiente e verace, e al fine medesimo non cospirino il potere politico e la filosofia, ma invece le potenti nature di coloro che all'uno od all'altra separatamente s'indirizzano, siano da necessità impedito, non verrà... conforto veruno pe' mali degli Stati, e, com'io credo, nemmeno pel genere umano; nè prima d'allora questo nostro Stato potrà avere esistenza e vedere la luce quale noi lo siam venuti raffigurando nei nostri discorsi ».

I filosofi al governo: prima difficoltà. E non è picciola. Ma la più grossa è la seconda: trovare i filosofi per metterli all'ufficio di custodi. Quali sono le qualità che fanno l'uomo filosofo? Alcune sono naturali, altre s'acquistano quando l'indole naturale sia convenientemente coltivata. Le naturali sono: bellezza, forza, amore intenso per la scienza e la verità, disprezzo dei piaceri e delle ricchezze, liberalità, modestia, valore, giustizia, mitezza, facilità di apprendere e ritenere, umanità, convenienza, moderazione. Le acquisite consistono nel possesso dell'« idea del Bene », nelle attitudini del corpo e della mente fornite dalla musica e dalla ginnastica e in appropriate cognizioni d'aritmetica e calcolo, stereometria, geometria, astronomia e dialettica.

Data una così alta raffigurazione del filosofo, tre corollari ne derivano: 1° l'estrema difficoltà di trovare incarnato in un uomo questo tipo e più ancora di trovarlo moltiplicato in tanti individui quanti ne occorrono per costituire il ceto de' Custodi; 2° il profondo e inevitabile contrasto tra le costituzioni politiche vigenti e la natura del filosofo; 3° l'inattuabilità del paradigma per l'impossibilità di trovare la materia prima de' Custodi, cioè i veri filosofi, ossia uomini che siano ugualmente ottimi nella speculazione e nella pratica, nella scienza e nell'arte; che si sobbarchino all'esercizio del potere, costretti e non spontanei, come gente che, pur istrutissima nella scienza e arte di governo, ha in stima un genere di vita e di gloria assai superiore a quello degli uomini politici. Platone stesso

con la risposta che mette sulle labbra a Socrate pone in rilievo il carattere utopistico dello *Stato felice* (1).

10. Eppure vi fu chi, più platonico di Platone, pensò dar corpo a cotesta utopia. Narra Ateneo (2) che Senocrate discepolo di Platone, fattosi tiranno in Calcedonia sua patria, ne scacciò gli ottimati, e i loro beni e le loro mogli assegnò in comune ai loro servi. E Plotino a mezzo il III secolo dell'era volgare, giovandosi della benevolenza che avevano per lui l'imperatore Galieno e l'imperatrice Salonina, propose loro di decretare la ricostruzione d'una città della Campania che dicevasi abitata già da filosofi ed era allora in rovina, e assegnare alla rinascitura un conveniente territorio. Gli abitanti

(1) Il VAN DER REST, *Platon et Aristote*, Bruxelles, 1876, p. 335, così segnala le caratteristiche dell'Utopia platonica: « C'est une utopie d'abord que de confondre la politique avec la morale et d'imaginer comme l'État idéal celui où il n'y aurait ni lois ni repression, qui serait régi par la seule vertu, et où la politique se réduirait en dernière analyse à l'éducation, celle-ci étant considérée comme pouvant à elle seule faire l'oeuvre de la législation, et cela encore d'une manière, bien supérieure; c'est une politique utopique que celle qui n'éprouve que du dédain et du mépris pour les intérêts positifs et matériels des hommes et des peuples, qui s'efforce de ne leur accorder aucune place dans l'État, où tout au moins de ne les y admettre que dans les limites les plus étroites, et qui tend à en exclure le commerce et l'industrie comme indignes de former l'objet des occupations d'un homme libre; c'est une utopie que de vouloir ramener la société à une unité absolue comprise dans le sens d'une identité et d'une conformité entière de sentiments et de volontés entre tous ses membres, et c'est pousser l'utopie à ses dernières limites que d'espérer réaliser cette unité absolue et assurer ainsi l'union et l'accord entre tous les citoyens, l'ordre, la paix et l'harmonie dans l'État, en supprimant la propriété et la famille, et en assimilant les deux sexes jusqu'au point de leur attribuer en commun toutes les fonctions sociales et politiques indistinctement, jusqu'au point d'armer les femmes pour la défense du pays; c'est une nouvelle utopie que d'imaginer un gouvernement exclusivement composé de sages, de philosophes, de saints et d'attribuer à ce gouvernement des pouvoirs illimités et une omnipotence absolue, sans craindre qu'il en abuse jamais; c'est une utopie aussi que de faire régler par l'autorité la distribution des citoyens entre les classes qu'elle institue elle-même; et de lui livrer ainsi le droit de déterminer ou plutôt de contraindre les vocations et les aptitudes; c'est enfin encore une utopie que de faire formuler par l'État la vérité suprême dans tous les ordres d'idées, dans toutes les sphères de l'intelligence humaine, et de lui faire arrêter pour les arts, les sciences et les lettres des types immuables et sacrés, à l'observation constante et littérale desquels devra veiller une censure rigoureuse et inquisitoriale ».

(2) DEIPNOS, XI, 119. Si favoleggiò peraltro che la *Repubblica* fosse stata composta da Platone per offrire a Dionigi il tipo d'uno stato perfetto. V. DIOG. LAERT., 21 e THEMIST., *Orat.* XVII, 215.

di essa dovevano essere governati secondo i dettami della legislazione del filosofo di Egina, e Platonopoli si sarebbe chiamato il filosofico staterello. Il restauratore della filosofia platonica si riprometteva d'andarvi a vivere co' suoi discepoli e avrebbe conseguito l'intento; ma alcuni famigliari del principe « o per invidia o per altr'odio mossi » fecero naufragare il progetto (1).

Era certo la « Campania felice » la più adatta regione per tentarvi l'impianto dello *Stato felice*.

(1) Ved. ΠΟΡΡΗ, *Vita Plot.*, 12. E che si trattasse, non di regger la colonia con le *Leggi* esposte da Platone nel dialogo così denominato, ma di attuare il paradigma dello stato di terza grandezza, si ha indizio dalla scelta fatta d'una φιλοσόφων τινὰ πόλιν. Si voleva rinnovare la popolazione filosofica, adempiendo così la precípua condizione per effettuare lo schema della εὐδαίμων πόλις.

CAPITOLO II.

Le commedie sociali d'Aristofane.

1. Importanza storica delle *Ecclesiazuse* e del *Pluto*. — 2. Condizioni economiche del popolo ateniese. — 3. Analisi delle *Donne in assemblea*: il convegno e i preliminari. — 4. Esposizione ed apologia della riforma comunistica. — 5. Le conseguenze: contrasti d'uomini e baruffe di donne. — 6. La questione del nesso tra le *Ecclesiazuse* e la « Repubblica » di Platone. — 7. Parere del Chiappelli. — 8. Del Denis. — 9. Del Ferrai. — 10. Valutazione sommaria di cotesti pareri e conclusione. — 11. Il *Pluto*: Cattura del cieco. — 12. Pena contro Pluto. — 13. Conseguenze della guarigione di Pluto. — 14. La morale della Commedia. — 15. Pluto al posto di Cronos.

1. Nel periodo al quale, come s'è visto, appartiene, secondo il Ferrai, l'utopia platonica, o meglio, la composizione del Dialogo ov'essa è esposta, Aristofane diede al teatro ateniese due commedie: *Le Donne in assemblea* (Ἐκκλησιάζουσαι) e il *Pluto* (Πλούτος), quest'ultima rifacimento d'un'altra d'egual titolo rappresentata nel 408 (1).

I due lavori sono documenti di gran rilievo nella storia del socialismo ellenico. L'uno rispecchia con arte mirabile le fantasticherie di riforma sociale che con intenti diversi, ma con identici effetti ammanivano alla cittadinanza demagoghi nelle assemblee e filosofi nelle scuole; l'altro affronta il problema della distribuzione della ricchezza dal punto di vista etico.

(1) C'è gran disparere sull'anno in cui furono rappresentate le *Ecclesiazuse*. CURTIUS (*St. Gr.*, T. III, p. 217), sta per l'anno 393; DENIS (*La Comédie Grecque*, Paris, 1886, T. II, p. 189), pel 392; CHIAPPELLI (*Le Ecclesiazuse d'Aristofane e la Repubblica di Platone*, Torino, 1882, p. 48), pel 391 e 390; FERRAI (op. cit., p. CCCVI, n. 716), la vuole data dopo il 391; SITTL (*Geschichte der Griech. Liter.*, München, 1886, Bd. III, p. 462), propone il 389 perchè, dice, nel verso 197 si accenna all'invio della flotta comandata da Trasibulo. Il verso cit. però sembra piuttosto accennare alla eventuale chiamata di Trasibulo in aiuto della patria non ad una missione già affidatagli. Per il *Pluto* il CASTELLANI nella prefazione alla sua ediz. e traduz. di quella commedia, mette la data del 389; DENIS, op. cit., p. 198 accetta quella del 388. Ora se il *Pluto* è del 389, è probabile che Aristofane mettesse in scena due nuove produzioni nel medesimo anno? Anche questa considerazione ci impedisce d'accettare per le *Ecclesiaz.* la data del Sittl. Quella del Curtius stacca un po' troppo le due commedie. Le più probabili ci paiono il 392 o 391 per le *Eccles.* e il 389 per il *Pluto*.

Non sono due commedie a tesi nel senso antipatico della parola, ma opere d'arte che si svolgono intorno a quella che oggi chiamiamo questione sociale, e per intenderne bene l'indole e gustarne la *vis comica*, largamente diffusa in entrambe, è necessario rifarsi col pensiero alle condizioni della società ateniese di quel tempo e segnatamente allo stato economico di essa, massime in ciò che riguarda l'indirizzo delle idee nel campo della scienza civile. Qualcosa n'abbiam toccato ritraendo l'ambiente intellettuale in cui Platone scrisse il dialogo esaminato nel capitolo precedente. Qui aggiungiamo qualche notizia relativa alla pubblica e privata economia degli Ateniesi nel periodo immediatamente anteriore alla pace detta d'Antalcida dal nome del generale spartano che la concluse a Sardi nella primavera dell'anno 387.

2. Quando caddero i Trenta Tiranni e fu restaurata la democrazia (403), le condizioni economiche d'Atene erano tristissime: esauste le casse dell'erario, sicchè riesciva malagevole pagare il tributo a Sparta e le indennità dovute a' Beoti, e bisognò ridurre considerevolmente il numero de' sacrifici religiosi ufficiali durante l'anno; il Pireo e le mura in urgente bisogno di riparazioni che non si potevano eseguire; i patrimoni privati o affatto dispersi o in gran dissesto; abolita l'elargizione di danari alla plebe o ridotta a' minimi termini. Durante la lotta di Sparta con l'Elide (401-400) e la successiva guerra ionica tra Sparta medesima e la Persia (399-397), Atene, lasciata in pace, si rifece alquanto mercè prudenti economie, che rinsanguarono l'erario, e buone norme di sindacato sulle pubbliche spese; ottima premessa perchè l'operosità de' traffici avesse a ridestarsi. Se non che, non appena, per effetto di queste savie misure, si vide accumulata di nuovo qualche somma ne' forzieri del governo, « ecco ricominciare da capo l'antico andazzo. Sotto l'arcontato di Diofanto (395-4) furono distribuiti al popolo denari per le feste nell'importo di una dramma per testa e intorno a questa stessa epoca fu rinnovato l'antico sistema delle retribuzioni in danaro. Ciò avvenne segnatamente per l'impulso del demagogo Agirrio, il quale nelle faccende interne della città aveva supplantato Trasi-bulo ed Archino e con loro tutta la parte più temperata della democrazia: egli accarezzava senza nessun riguardo la smania di godimenti de' ceti più bassi, in grazia de' quali reintrodusse il soldo di presenza alle assemblee popolari e lo aumentò fino a mezza dramma. Per questi fatti la finanza dello Stato doveva necessariamente ricadere nel più grave disordine; e le strettezze dell'erario ebbero alla

loro volta l'effetto, che ogni mezzo parve buono pur di tirare denaro al tesoro » (1). Si accoglievano sfacciate denunce di sicofanti per confiscare le sostanze di ricchi cittadini e si confermavano senza pudore i decreti di confisca promulgati sotto il terrore de' Trenta, e quando l'iniquità di quelle rapine risultava manifesta, si cercava con mille tergiversazioni di stancare i ricorrenti e negare, senza averne l'apparenza, la dovuta giustizia a' reclami. Fu preparata una legge d'imposta diretta del due per cento su' capitali per procurare alla finanza un'entrata di 500 talenti, e la plebe proletaria battè le mani a questo provvedimento che procurò grande popolarità al suo autore, un certo Euripide da non confondersi col celebre tragico. Ma fu popolarità efimera, perchè il progetto naufragò, forse per subdoli maneggi di gente arricchita con male arti e ora in auge, la quale sfuggiva alle confische, ma sarebbe stata colpita dal diviso tributo. All'avidità del fisco faceva riscontro quella de' politicanti, pe' quali « sfruttare uffici pubblici a proprio utile e procurarsi una sostanza coi regali persiani erano cose naturalissime e punto disonorevoli, tanto più che anche cittadini veramente benemeriti della patria e autorevoli non sdegnavano d'intascare l'oro straniero » (2). E chi sa quanta parte delle somme mandate dal tesoro persiano alle città greche nemiche a Sparta, nella state del 395 (3), andò ne' forzieri de' capi democratici e de' loro clienti più fidi. Scoppiò intanto la guerra corinzia, nella quale Atene, Corinto, Argo, Tebe, la Tessaglia e altri minori Stati stettero contro Lacedemone; impresa iniziata per eccitamento dell'oro persiano e secondata dall'entusiasmo popolare, nè potuta impedire dagli *spartaneggianti* ancora numerosi nell'Attica e nelle altre regioni confederate. E con la guerra si rinfocolarono le ire de' partiti, aizzate dalla soddisfazione che procurarono alla parte aristocratica le batoste toccate dall'esercito federale democratico a Nemea e a Coronea (agosto 394). Le sorti della democrazia furono rialzate da Conone, che parve rivendicasse ad Atene il primato nell'Ellade ricostruendone le mura e gli edifici del porto rovinati sotto i Trenta. La città riprese un aspetto animatissimo per le torme di operai venutivi anche dalle vicine terre e per la lunga dimora che nella primavera del 393 fecero nel Pireo ottanta navi della flotta persiana affidate a Conone; Atene celebrava

(1) CURTIUS, *Stor. Gr.*, III, p. 216 sg.

(2) CURTIUS, *ivi*, p. 217.

(3) Le portò Timocrate Rodio ad Atene, Argo e Corinto.

con giubilo sfrenato la festa del suo rinascimento. Ma fu giubilo di breve durata. La conquista di Lecheo sull'istmo corinzio, splendido trionfo delle armi spartane (391), il mutamento di politica promosso da Antalcida a Sparta, il quale con finissima arte era riescito ad insinuare nella corte del monarca persiano sospetti contro Conone e Atene risorgente, la morte di Conone stesso (389), il successo finale che l'accorto lacedemone ottenne, malgrado fieri contrasti, nella sua campagna diplomatica, giovato da felicissime operazioni militari nell'Ellesponto, che colpirono terribilmente il commercio ateniese (388), dissiparono in breve tempo il roseo sogno della supremazia; e la pace del 387 suggellò la preponderanza di Sparta.

3. Vediamo ora la prima delle due commedie aristofanesche.

Comincia con un conciliabolo di donne atenesi, scivolate di soppiatto, prima di giorno, fuori de' letti, portando seco barbe finte e gli abiti de' mariti lasciati a dormire. Le signore fanno le prove di una grossa impresa concertata già alle Feste Scire (1); trattasi nientemeno che di tentare un colpo ardito per mettersi alla direzione della repubblica e « farle un po' di bene ». A capo delle congiurate c'è Prassagora, una campagnola di cervello sottile, che avendo a compagne la moglie di un marinaio, un'ostessa e altre parecchie, le ammaestra su quel che abbiano a fare e come debbasi arringare nell'assemblea della Pnice, ove stanno per recarsi ad effettuare il piano concordato, e fa sentire il discorso ch'ella stessa pronunzierà. È una comicissima diceria, in cui si deplorano le tristi condizioni della città, governata da ribaldi, e si conclude non esservi per Atene altra salvezza che affidarsi alle donne, migliori degli uomini, perchè fermamente conservatrici, amorose de' figli che danno alla patria, esperte nell'arte di far danaro e negli inganni. L'oratrice, dopo risolti alcuni dubbi, ordina che tutte mettan le barbe posticce, indossino le tonache e i mantelli, calzino i sandali laconici, e, appoggiandosi a' bastoni, la seguano alla Pnice cantando (2).

Ed ecco venir fuori i mariti di due delle cospiratrici, sbalorditi per la tacita fuga notturna delle rispettive mogli. A costoro che almanaccano sul caso, un sopravvenuto racconta di avere assistito

(1) Le feste scire in onore di Demeter e Core si celebravano in Atene nel mese Sciroforione (giugno) ed ebbero questo nome perchè il sacerdote d'Eretteo portava in quel giorno un ombrello bianco detto *Sciron* (σκίρον). Così lo Scoliaсте d'Aristof.

(2) Nel costume mascolino delle congiurate può vedersi un'allusione alla disciplina laconica, e quindi alle idee degli spartaneggianti.

all'assemblea della Pnice, ove fu presa la decisione d'affidare le sorti della repubblica alle donne. Figurarsi come rimangono i due onesti consorti, i quali subito fanno curiosi pronostici sulle conseguenze che da ciò deriveranno nel regime domestico.

Le donne intanto tornano vincitrici dall'assemblea. Prassagora, interpellata dal marito sulla sua assenza, mena dapprima il can per l'aia, ma finisce col dichiarare che, governata dalle donne, la repubblica sarà fortunata in avvenire. Non sarà più lecito tentar nulla di nocivo allo Stato, nè dir falso testimonio, nè denunziare, nè spogliare o invidiare il prossimo; non vi saranno più nudi, non poveri, non schernitori, non frodatori de' pegni a' propri debitori. E si professa disposta ad esporre il programma della nuova ginocrazia.

Il coro delle compagne le raccomanda di essere cauta e di predisporre bene il pubblico, poichè si tratta di mandare ad effetto cose non mai fatte nè dette innanzi; d'altronde gli uomini odiano le cose antiche da loro più volte vedute.

4. E Prassagora incomincia ad esporre cotesto programma, e via via risponde alle interruzioni di Blepiro, procedendo con sicura franchezza nello svolgimento delle sue idee. È una scena stupendamente immaginata e condotta, e sono lieto di poterne dare qui la versione metrica, eseguita con la consueta valentia dall'esimio traduttore delle *Nubi* e delle *Rane*, il prof. Augusto Franchetti, al quale mi unisce antica e salda amicizia e porgo vivissime grazie per la squisita cortesia con cui accolse e tenne l'invito di anticipare la traduzione di questa parte d'una commedia destinata anch'essa, come tutte le altre d'Aristofane, a ricevere per opera sua degna veste di versi italiani (1).

Prassagora. Ottime idee, n'ho fede, proporrò; ma se vaghi
Sien poi gli spettatori del novo, o più li appaghi
Stare all'usato e al vecchio....., questo è il mio gran timore!

Blepiro. Non temer quanto al novo! cercarlo abbiamo a cuore
Più d'ogni pregio; e il vecchio, non ne facciamo stima.

P. Niuno or tra voi s'opponga nè m'interrompa, prima
Di saper quel che medito, d'udir come favello.
Dirò: tutto accomunisi; n'abbia ognuno, e di quello
Viva; nè l'un sia ricco, l'altro tapin; nè molto
Questi abbia in terre, e quegli manco ove andar sepolto;
Nè tale abbia assai schiavi, tal non un servo appresso:
Ma darò vitto a tutti comune e a ognun lo stesso.

(1) La vers. del prof. FRANCHETTI ha lo stesso numero di versi del testo, ed è fatta sulla ediz. d'Aristofane curata da A. VON VELSEN. Lipsia, Teubner, 1883.

B. Come a tutti comune?

P. Merda a te primo in gola!

B. Comune avrem la merda?.....

P. No! m'hai tu la parola

Interrotta; io dicevo: prima a tutti accomuno

La terra, e i frutti, e ogni altro che in proprio abbia ciascuno:

E poi vi nutriremo della comun sostanza,

Dispensata con regola, risparmio e vigilanza.

B. E chi non abbia terre, ma darici e denaro,

Ricchezza cieca!

P. In massa la metterà del paro;

E se nol fa.....

B. Spergiura: ...già, a spergiurar lucrò!

P. Ma non ci avrebbe il menomo vantaggio!

B. Come ciò?

P. Niun farà, per bisogno, nulla: avran tutti quanti

Tutto: pan, pesce, torte, vin, serti, ceci e manti.

A non por tutto in massa, che pro? dillo, se il sai.

B. E or quei che han tutto questo, non ruban più che mai?

Primo Cittadino. Sì, amico, colle leggi vecchie; ma or che la cassa

Comun darà da vivere, che pro a non porre in massa?

B. Chi, vista una ragazza, la vuol bucar, ci spende

Di quel ch'ha in serbo; e tanto, godutala, ei riprende

Dalla cassa comune.

P. Gratis la può godere:

Farò che anche le donne sien comuni, e, a piacere

D'ognun, figli procreino.

B. Ma tutti alla più bella

Non correranno, e a gara vorran cozzar con quella?

P. Le brutte e le camuse staran colle avvenenti,

E chi vorrà la bella, la brutta in pria contenti.

B. Ma, se dobbiam, noi vecchi, servir le brutte a letto,

Non l'avrem moscio avanti di giunger dov'hai detto?

P. Per te non faran zuffe, va! zuffe non temerne!.....

B. Per che?.....

P. Per ir co' vecchi: codesto ti concerne!

B. Ben per voi sta! è provvisto che niuna f...a mai

Resti deserta; e agli uomini come provvederai?

Le donne fuggiranno dai brutti, e andran dai belli.

P. Ma pur sapranno i brutti spiar quand'escan quelli

Da pranzo, e a lor ne' pubblici ritrovi dar la caccia;

Nè a donna sarà lecito che mai co' belli giaccia,

Se a' brutti ed ai camusi non siasi data già.

B. E il naso di Lisicrate de' belli al par varrà?.....

P. Sì, per Apollo! è regola popolare; e che scorno

N'avran quei damerini carichi d'anelli, il giorno

Ch'Envadion dirà loro: — Cedi a chi è primo: aspetta

Ch'io finisca, e, d'entrare secondo, ti permetta! —

- B. E in che modo i suoi figli, con simil comunione,
Ciascun potrà distinguere?
- P. Che più serve? in ragione
D'età, s'avranno i vecchi per babbi, tutti quanti.
- B. Nè, a dritto, i figli ignari strozzeran, quindi innanti,
Ogni vecchio, s'è strozzano pur or colui che sanno
Lor padre? e non sapendolo, che?, non lo smerderanno?
- P. Nol soffriran gli astanti! fin qui, niun mai s'è mosso,
Se un babbo altrui toccavane: chi sappia un uom percosso,
Or, temendo pel padre, batterà gli aggressori.
- B. Ben parli! ma che dicami babbo, a scontrarmi fuori,
Epicuro o Leucolofa, la butterò giù male!
- P. C. Un'altra hai da inghiottirne che è molto peggio.
- B. Quale?
- P. C. Se ti baci Aristillo, te babbo suo dicendo.
- B. Starebbe fresco!.....
- P. C. E un puzzo ti resterebbe orrendo.
- P. Ma è nato avanti il nostro Decreto; onde paura
Non c'è ch'egli ti baci.
- B. Sarebbe stata dura!.....
E chi arerà la terra?
- P. Gli schiavi; tu, sol pensa,
Se a' dieci piedi è l'ombra, d'ir profumato a mensa.
- B. Com' hai provvisto agli abiti? pur dimandarlo è d'uopo.
- P. Prima terrete i vostri; ne tesserem noi, dopo.
- B. Sol ciò chiedo: un, dai giudici multato, onde pagare
Potrà mai? dalla cassa comun, giusto non pare.
- P. Già, non s'avran più liti.
- B. Che rovina per te!
- P. C. Anch'io così pensavo!
- P. Liti, o meschin, per che?
- B. O Apollo! per più cause; primo, se un debitore
Neghi il mutuo.
- P. E onde ha tratto la somma il sovventore,
Tutto essendo in comune? ladro egli è manifesto,
- P. C. Spiegli ben, per Demetra!
- B. Ma or mi si dica questo:
Come la gente, quando die' botte, essendo alticcia,
Potrà pagar la multa? dirlo, cred'io, t'impiccia.
- P. Con quel che mangia: toltagli porzion della pagnotta,
Tenuto a fren dal ventre, niun più darà una botta.
- B. Niun ruberà?
- P. Del proprio, come rubar si può?
- B. Nè spoglieran di notte?
- P. Se dormi a casa, no!
- B. O fuor, qual pria?
- P. Da vivere, tutti avran. Se uno trova
Un ladro, darà gli abiti da sè: rissar che giova?

Altri, s'ei va al Comune, n'avrà meglio de' suoi?

B. Nè rischieran più al gioco?

P. Giuocare?... e di che poi?

B. Qual vita ordini?

P. A tutti comune: io fare intendo

Della città una casa, sì tutto e tutti unendo

Che gli uni entrin dagli altri.

B. Ma, a pranzo, ove li metti?

P. Le loggie e i tribunali farò sedi ai banchetti.

B. E a che più la bigoncia varrà?

P. Ci porrò su

Tazze e orcioli; e i ragazzi là canteran chi fu

Prode in guerra e chi vile, se v'ebbe: onde satollo

D'onta, costui non desini.

B. Carina, per Apollo !....

E ove terrai tu i bossoli?

P. Li terrò in piazza; a' piè

Della statua d'Armodio, tutti estrarrò, finchè

Esca ognun lieto, udendo qual lettera ha sortito

Pel pranzo: i *Beta* seguano poi l'araldo al convito

Delle loggie basiliche; sotto all'altre vicine,

I *Teta*; e i *Kappa* al portico vadan delle Farine.

B. A pappar?

P. No, a pranzare!

B. Chi lettera non ebbe,

Da pranzar dove trova?

P. Ciascun lo scaccerebbe.

Ma qui non è possibile!

Per tutti avrem provianda,

E brillo ognun, con fiaccola

Verrà fuori, e ghirlanda.

Dopo pranzo, affrontandovi

Ne' trivii. — Entra da me,

Vi diranno le femmine,

Chè fior di bimba c'è! —

— Bellissima e bianchissima

Ce l'ho anch'io, farà eco

Altra, al balcon mostrandosi,

Ma prima hai da star meco! —

Dietro ai galanti e ai giovani

Diranno i brutti: — Ehi tu,

Dove ti foghi?... Andandoci,

Nulla farai laggiù.

Brutti e camusi, è regola

Che f.....n pria de' belli;

Ed a voi, nel vestibolo,

Palpandovi i granelli,

Menarvelo convien.

Dimmi, suvvia, ti garbano questi partiti?

B.

Appien!

5. Alla parola segue subito l'azione. Prassagora si reca al foro con una banditrice per ricevere i beni da mettere in comune (τὰ προσίόντα χρήματα) e disporre i banchetti pubblici (τὰ ξυσσίτια).

Tre situazioni graziosissime ci mostrano gli effetti del regime proclamato dall'Arcontessa.

Di due cittadini uno raccoglie le sue masserizie e i suoi schiavi per eseguire il bando comunistico; l'altro spiattella, che ha poca disposizione di mettere in comune la roba acquistata col sudore e coi risparmi. Vuol riflettere, vuol vedere, poi deciderà. E vedendo il suo vicino metter fuori di casa la mobilia, impegna con lui una conversazione, nella quale il cittadino disposto ad accomunare la propria roba (ὁ καταθείς) cerca d'indurre il cittadino non disposto a far ciò (ὁ μὴ καταθείς) ad imitare il proprio esempio, e l'altro ribatte che vuol vedere cosa faranno gli altri, perchè conosce uomini che votano volentieri, ma poi rifiutano d'eseguire quanto hanno votato. E poi quanti decreti rimasti senza effetto! Quello sul sale, quello sulle monete di rame, lo schema finanziario d'Euripide. Il dialogo è interrotto dal banditore che chiama i cittadini al sorteggio dei posti pe' banchetti pubblici, chè le mense son già imbandite lautamente. E l'uomo che non vuol metter nulla in comune, fa per avviarsi al convito. Ma il camerata obbediente alla legge gli osserva che non dovrebbe andarci prima d'aver consegnata la propria sostanza. L'altro però non si lascia convincere: in quanto al portare la roba c'è sempre tempo; intanto si presenterà al banchetto. E se gl'impediranno l'entrata, si caccerà avanti a testa bassa; se lo picchieranno, darà querela, e alla più disperata si metterà sulla porta e porterà via le vivande al varco. Il suo proponimento è questo: tenersi quel che possiede e partecipare nel tempo stesso alla roba messa in comune.

Ecco gli effetti che produce la parte del programma concernente il comunismo de'beni: coteste due situazioni tramezzate dall'appello del pubblico banditore li ritraggono a meraviglia.

La terza riguarda il comunismo delle donne, attaccato dal lato più comico. Una vecchia e una giovane stanno alla finestra acciavettando i passanti con canzoni erotiche e bisticciandosi. Capita un giovane augurandosi di poter stare con la giovanetta senza dover prima soddisfare le brame d'una brutta vecchia « cosa insopportabile ad uomo libero ». Ma la vecchia gl'intima di conformarsi alla

legge, e corsa subito in casa, vuole attirarlo col canto dalla finestra. Invece il giovane picchia all'uscio della giovane intuonando anche lui una canzone d'amore. Ed ecco pronta la vecchia a richiamarlo all'obbedienza della legge. Il giovane resiste e seguita a picchiare alla porta della giovane, quando d'un tratto accorre una seconda vecchia che lo vuole per sè. Nuova resistenza del malcapitato garzone, in aiuto del quale indarno accorre la giovane, cercando di liberarlo dalle unghie dell'annosa rivale, perchè ridiscende in istrada la prima vecchia per far valere le proprie ragioni di priorità. E vuol trascinare il disgraziato, quando sopraggiunge una terza megera, e disputa la preda alle altre e specialmente alla seconda, che arde dalla foia. Il giovane dà in smanie, e la commedia s'avvia alla fine con la comparsa d'una serva di Prassagora, che chiama alla cena il padrone e tutti i presenti. Il coro intuona un cantico, che a principio ha l'aria di sermone, ma poi si risolve in gioioso invito alla crapula e alla danza e in allegre grida d'*evvè*.

6. Il Denis, ribattendo l'appunto d'incoerenza mosso a questa commedia dal Poyard, la dichiara invece una delle meglio condotte da Aristofane. « Ha un principio d'intrigo e d'azione, le scene episodiche, con cui termina, sono strettamente connesse al soggetto e necessarie alla dimostrazione cui il poeta attende. In quanto allo scioglimento non ce n'è, a tutto rigore, e non occorre.... Per cotesta mancanza di scioglimento la commedia delle *Donne in assemblea* rassomiglia a certi dialoghi di Platone, che non hanno alcuna conclusione. Ma, dopo tutto, la conclusione qui è evidente, e il poeta, volendo confutare chimere che cominciavano ad aver voga, avrebbe sciupata la sua confutazione con uno scioglimento più o meno romanzesco, se cosiffatti scioglimenti fossero stati noti alla Commedia Antica. La comunanza de' beni e quella delle donne sono assurdità; il poeta l'ha dimostrato scherzosamente alla sua maniera, e il suo scopo è così raggiunto » (1).

E il sagace critico ha ragione, ed ha ragione altresì quando, chiudendo il bel capitolo dedicato alle *Ecclesiazuse*, esclama: « La verve militante et plaisante du poète était entière. Que vient-on nous parler de sa vieillesse et de son génie décroissant? » (2).

Ma non saremmo disposti ad accogliere in tutto e per tutto il suo

(1) DENIS, *La Comédie grecque*, Paris, 1886, T. II, p. 187 sg.

(2) Ivi, p. 197. Quando diede al Teatro le *Ecclesiaz*. Aristofane aveva varcata la sessantina.

parere intorno alla grossa questione, agitata da un pezzo e rinfocolata dianzi anche in Italia, se la commedia pigliasse di mira in genere il principio del comunismo de' beni e delle donne o specialmente e intenzionalmente l'utopia platonica.

La questione è stata ed è dibattuta con molta valentia da critici e storici esimii. Il prof. Chiappelli in un interessante saggio intorno alla medesima scrive, che il rapporto tra l'*Ecclesiazuse* e il dialogo platonico sullo *Stato* « notato prima dal Bizet e dal Boeckh, esaminato più accuratamente dal Morngestern, dal Tchorzewski e dallo Zimmerman, fu riconosciuto da critici insigni come Federico Augusto Wolf, dallo Spengel, dal Meineke, dal Brandis, dal Bergk e in parte dallo Schleiermacher e dal Bernhardy. Solo due grandi e autorevoli storici, il Susemihl e lo Zeller, trovarono in quella commedia piuttosto una satira delle tendenze della democrazia ateniese contemporanea, come nelle *Vespe*, nella *Lisistrata*, nelle *Tesmofoziause*, che una critica d'idee filosofiche, di costruzioni puramente dottrinarie; e mentre il Susemihl trovava piuttosto nella *Repubblica* allusioni al dramma aristofanESCO sulle donne, lo Zeller, più risoluto, negava ogni rapporto fra le due scritture » (1). Alla lista più lunga data in questo brano, cioè a quella de' favorevoli al rapporto tra la commedia e il dialogo, bisogna aggiungere forse il Curtius (2), certamente il Chiappelli stesso e il Denis. Alla più corta forse il Grote (3) e senza dubbio lo Stallbaum, il Teuffel, il Ferrai e il Sittl.

Raccogliamo gli argomenti in favore della connessione dalle citate opere del Chiappelli e del Denis; quelli contro dal Ferrai.

7. La tesi che il Chiappelli sostiene è questa: l'insegnamento orale di Platone e la pubblicazione de' primi quattro libri del suo dialogo sullo Stato (Πολιτεία) avevano diffusa in Atene la notizia delle idee platoniche sull'ottimo Stato e sul regime comunistico dei Custodi, già delineato nel III e nel IV libro di quel dialogo (4). Aristofane n'ebbe sentore, e derise quelle idee nelle *Ecclesiazuse*, o

(1) CHIAPPELLI, op. cit., p. 9.

(2) Il quale nella cit. *St. Gr.*, T. III, p. 536, scrive che nella « Commedia Nuova » fu preso di mira « specialmente Platone e le riforme da lui proposte; le sue dottrine intorno alla comunione dei beni, all'emancipazione delle donne e vai dicendo offrivano la più gradita materia di sollazzo ».

(3) In una nota a p. 125 del T. I in *Plato and the oth. etc.* alludendo alla opinione del MEINEKE sull'identità tra l'Aristillo menzionato in *Ecclesiaz.*, 646, dice: « I see no sufficient ground for this opinion ».

(4) Vedi in questo volume pag. 527 sg.

già preparate in parte o scritte espressamente. Dall'attacco del comico Platone si difese col V libro, esponendo in modo più particolareggiato le proprie vedute; sicchè cotesto quinto libro è come una parentesi tra il IV e l'VIII, il quale, del pari che il IX, dovette precedere il VI e il VII (1).

Ed ecco, in compendio, l'argomentazione con la quale l'ingegnoso critico sostiene il suo assunto:

1° Con la testimonianza d' Aristotele, il quale afferma essere stato Platone il primo ad introdurre l'idea della comunione delle donne (2), e con quella dello stesso Aristofane, che fa dichiarare da Prassagora com'ella s'accinga a compiere « cose non mai fatte nè dette per l'innanzi », si prova l'originalità dell'esposizione platonica e la sua anteriorità alla commedia;

2° Se si consideri che la commedia greca presuppone un'idea, un'istituzione, un partito di cui essa sia la satira, converrà argomentare che l'uomo o la scuola, cui Aristofane allude, aveva emesso un'idea nuova e inaudita. Ma questo, secondo Aristotele, s'attaglia a Platone. Dunque è logicamente necessario concludere che a Platone e solo a Platone alluda Aristofane nella parte della commedia ove Prassagora espone la riforma comunistica;

3° I primi quattro libri del Dialogo formano un gruppo distinto, una descrizione compiuta d'uno Stato militare come lo spartano, una completa pittura dello Stato platonico, e nulla vieta di ritenere che siano anche cronologicamente distinti dal quinto, che non vi si connette per niuna guisa. Inoltre l'interruzione dell'esposizione alla fine del libro IV e il riattacco di essa al principio dell'VIII non è a considerare come un puro espediente artistico e formale, ma come una vera interruzione cronologica. Donde seguono questi corollari: a) che il quinto libro è un episodio non motivato da ragioni intrinseche al procedimento del Dialogo, ma estrinseche affatto e d'indole storica o letteraria; b) che siccome questo fenomeno da niun altro fatto può ricevere soddisfacente spiegazione se non dal suo rapporto vivo colle *Ecclesiastuse*, è legittimo argomentare che questo rapporto realmente vi sia stato;

(1) CHIAPPELLI, op. cit., p. 112: « Assai più tardi dovè seguire l'altro gruppo del VI e VII libro, che per il loro carattere metafisico e per la dottrina delle idee, che vi è compiutamente formata, si staccano profondamente non solo dai primi quattro libri e dal V, ma anche dall'VIII e dal IX ». Cfr. ivi, p. 12 sg.

(2) ARIST., *Polit.*, II, VII.

4° Il dualismo della commedia costituita di due parti, nella prima delle quali l'idea direttiva è la ginocrazia, nella seconda il comunismo, ha riscontro nel libro V del Dialogo, e segnatamente nella prima e nella seconda sezione di esso, dedicate alla successiva giustificazione dell'educazione e attitudine militare e politica delle donne e della comunione delle donne e de'figli. E come nella commedia si accenna alla utilità della riforma comunista e, specialmente con le ultime scene, alla sua possibilità, così nel Dialogo si ragiona della utilità e possibilità della nuova pedagogia femminile e del regime comunista de' Custodi;

5° I cenni sul regime comunista, che si trovano nel III e nel IV libro del Dialogo, non bastano però a spiegare il fatto, che un comico come Aristofane si determinasse a mettere sulla scena l'idea di Platone. È necessario ammettere una certa diffusione dell'utopia nei circoli della società ateniese. Ed è lecito supporre che la parte essenziale della materia, che doveva poi essere esposta nel V libro, fosse comunicata nell'insegnamento orale da Platone a' discepoli, che già allora aveva, e così ne fosse divulgata la notizia, e si sollevassero intorno ad essa discussioni e contrasti, che dettero occasione alla satira aristofanesca;

6° Nella prima parte della commedia, Aristofane fa bersaglio della sua pungente ironia le condizioni contemporanee della repubblica ateniese; e ciò è mostrato dalle allusioni alla stravaganza di certi pubblici decreti, a' vizi de' governanti, alle magagne de' partiti, all'esaurimento dell'erario, e alla universale mania di novità e cupidigia del danaro. Ma nella seconda parte è dipinta grottescamente l'utopia platonica allargandone le proporzioni, come provano le analogie tra le idee che campeggiano nel discorso di Prassagora reduce dalla Pnice, nelle obiezioni di Blepiro, nelle corrispondenti risposte, e le idee platoniche. Nella terza ed ultima parte è ripigliata la satira generica della vita pubblica ateniese.

La commedia può considerarsi anche come una satira contro le tendenze della Scuola socratica, favorevoli alla emancipazione della donna dalla inferiorità tradizionale rispetto all'uomo, in ciò che concerneva l'educazione dello spirito, poggianti sulla riconosciuta identità di natura ne' due sessi. Le quali tendenze Aristofane rappresentò nella forma che avevan preso nell'ideale platonico, cioè come totale pareggiamento de' sessi, e le congiunse con l'idea comunista esclusivamente platonica.

8. Il Denis invoca specialmente le analogie tra la Πολιτεία e le

Ecclesiazuse. Non è già, dice, un comunismo qualsiasi, ma proprio quello della *Repubblica*, con le spiegazioni date da Platone, il comunismo cui sembra alludere la scena, in cui Prassagora svolge il suo piano di riforma. L'esitazione che mostra il Socrate platonico a trattare della comunanza delle donne e de' figli ha riscontro nella peritanza di Prassagora, quando comincia a parlare. E come Socrate entra in materia per le insistenti sollecitazioni de' suoi interlocutori, così Prassagora cede alle insistenze di Blepiro, e svolge le sue idee innovatrici. Ciò ch'essa predica circa i vantaggi del comunismo economico, è, sott'altra forma, la riproduzione delle idee platoniche intorno a' mali derivanti dalla proprietà individuale. Quando Prassagora dice :

io fare intendo
della città una casa, sì tutto e tutti unendo
che gli uni entrin dagli altri,

la mente corre a questo passo del Dialogo: « Tutti costoro poi avendo in comune l'abitazione e la mensa, e niuno nulla possedendo in privato, saran sempre insieme, ecc. ». La somiglianza è ancora più spiccata tra le due composizioni nel punto ove toccano della comunanza delle donne e degli effetti che ne risulterebbero. Il filosofo si preoccupa delle unioni incestuose tra gli ascendenti e i discendenti, e le vieta, e il poeta fa dire burlescamente dalla giovane cortigiana: « Se mettete fuori questa legge, empirete di Edipi tutta quanta la terra ». Riguardo al modo d'evitare che nel regime comunistico accadano soprusi da parte de' giovani verso gli uomini d'età, Platone ed Aristofane adoperano espressioni quasi identiche. Nel Dialogo, come s'è visto, leggiamo: « un giovine... non avrà ardimento di far violenza a un più vecchio di lui, nè, come si par probabile, di percuoterlo, nè per altro modo, cred'io, gli farà onta; chè due buone guardie a impedirnelo saranno il timore e la reverenza; la reverenza che lo riterrà dal mettere le mani addosso ai genitori, il timore poi che gli altri non corrano in soccorso di chi per sua mano soffre, vuoi come figli o fratelli o padri, che a lui si riguardano ». E nella commedia:

B. Nè a dritto i figli ignari strozzeran, quindi innanti,
ogni vecchio, s'e' strozzano pur or colui che sanno
lor padre?

P. Nol soffriran gli astanti: fin qui niun mai s'è mosso,
se un habbo altrui toccavane: chi sappia un uom percorso,
Or, temendo pel padre, batterà gli aggressori.

Insomma o Aristofane ha indovinato, nelle sue fantasticherie, le teorie ancora inedite della *Repubblica*, ovvero le ha conosciute, perchè non erano inedite. La prima supposizione è impossibile: Aristofane si attacca sempre alla realtà, e non se la piglia con le nuvole. Bisogna dunque ritenere che la *Repubblica* debba essere stata pubblicata, sotto una od altra forma, prima del 392, data, secondo il Denis, delle *Donne in assemblea* (1).

Inoltre l'autore, di cui riferiamo le idee, inclina a credere che l'Aristillo menzionato nella commedia sia Platone, perchè quel nome è il diminutivo di Aristocle, che era il nome proprio di Platone, e perchè certi grammatici danno cotesto Aristillo come figlio d'Aristone. Ora il padre di Platone si chiamava per l'appunto Aristone (2).

9. Il prof. Ferrai invece protesta che il concetto capitale delle due opere d'arte esclude ogni relazione tra esse, e aggiunge, che le ragioni di tempo confermano a pieno questa sentenza.

Il poeta e il filosofo muovono da punti diversi. L'uno ha sempre di mira le condizioni politiche e morali dell'Atene de'suoi tempi, e mette sulla scena la comunione delle donne e de'beni come l'estremo limite dello svolgimento democratico e non come fantastica invenzione d'un dottrinario aristocratico; mentre Platone non assegna alle donne il reggimento dello Stato, ma solo una partecipazione alla vita pubblica in corrispondenza delle più deboli loro facoltà.

E poi perchè il nome di Platone non s'incontra mai nelle *Ecclesiastuse*? « Se l'attacco, come già scrisse lo Zeller, fosse stato contro una determinata persona diretto, perchè l'intendimento suo non rimanesse oscuro alla massima parte degli uditori, certo che Aristofane avrebbe chiaramente designata la persona che voleva mettere in giuoco ». Le leggi contro la licenza della scena non impedirono ad altri poeti d'attaccare direttamente Platone, e la designazione che si vuol trovare nel nome d'Aristillo fu suggerita ad uomini ingegnossissimi da vaghezza di dir cose nuove.

Finalmente c'è la difficoltà cronologica e il silenzio degli antichi. La *Repubblica* è certo « lavoro di lunghi anni e in diversi tempi condotto. Ma riesce difficile a credere che Platone avesse già fermate le sue idee sullo Stato ideale prima d'entrare in relazione coi Pitagorici dell'Italia meridionale. Anzi da ciò che ben più tardi esse incominciarono ad avere influenza sul mondo greco, sembra si possa

(1) DENIS, op. e T. cit., p. 191.

(2) Ivi, pp. 189 sgg.; 196, 204 e 230.

argomentare che la loro esposizione debba assegnarsi ad un'età meno giovanile. Le notizie fornite dalla VII epistola pseudoplatonica e da Plutarco, intorno ai rapporti del filosofo d'Egina con Dione e alle pratiche, che precedettero il suo secondo viaggio in Sicilia, attestano come la idea politica di Platone fosse divulgata e discussa solo dopo avviata la scuola e fissata oramai la dottrina. La commedia aristofanesca... flagella... l'universo comunismo, come l'estremo democratico, e forse Platone, per antica testimonianza studioso e ammiratore d'Aristofane, ad essa medesima accenna col $\delta\rho\alpha\mu\alpha$ $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ e più ancora col luogo del libro VIII (1) non che con quelle rispondenze di forma che si vivamente colpiscono ».

In quanto al silenzio degli antichi, esso è notevole specialmente se si pensi che « intorno al nome di Platone settatori avversari foggiarono tanto numero di piccole storie, quante non se ne trovano in proposito di verun altro scrittore ».

10. Non abbiamo nè la pretesa nè l'autorità di sentenziare in così ardua controversia. Tuttavia, avendo riassunto il dibattimento, non vogliamo tacere l'impressione, che hanno fatta sull'animo nostro le contraddittorie argomentazioni.

Che trattisi di una pura e semplice « polemica letteraria » tra Aristofane e Platone, che cioè il discorso comunistico di Prassagora sia nulla più che la satira della teoria comunistica, delineata da Platone nel III e nel IV libro del Dialogo e svolta da lui a un gruppo più o meno numeroso di uditori, è cosa che non sappiamo indurci a consentire. E ciò per due ragioni. In primo luogo per la poca notorietà di Platone in Atene al tempo in cui furono rappresentate le *Ecclesiazuse* (2); in secondo luogo perchè la commedia stessa ci fornisce indizi della voga, che ottenevano nelle assemblee popolari di quell'epoca certe idee strane di riordinamento economico. Alludiamo al discorso di Eveone, raccontato da Cremete, ove proclamasi la necessità di fornire ugualmente a tutti i cittadini letto e vestito (3). Nè la dichiarazione che fa Prassagora nell'esordio, anche rafforzata dal testo aristotelico, reca necessariamente a con-

(1) Nel V Libro del Dialogo, C. 11, Socrate dice che gli tocca « dopo aver condotto a termine tutto il dramma degli uomini, esporre ora tutto quel delle donne ». E nel Libro VIII, C. XIV descrive con efficace brevità gli eccessi ai quali conduce la sfrenata libertà.

(2) E il CHIAPPELLI di cotesta poca notorietà conviene. V. op. cit., p. 61.

(3) Anche questo è dal CHIAPPELLI ammesso, come si vede a p. 59 dell'op. cit.

cludere in favore dell'antiorità de' quattro primi libri del Dialogo in confronto della commedia. Il testo d'Aristotele dice, che di quanti o privati, o filosofi, o uomini politici progettarono costituzioni « niun altro introdusse la novità dell'accomunare i figli e le donne o de' pubblici banchetti di donne » (οὐδείς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκατόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν). Si riferisce dunque esclusivamente agli autori di schemi o libri intorno alla organizzazione dello Stato, e dichiara che a novità del genere di quelle proposte dal Socrate platonico niuno di costoro si lasciò andare (1). Aggiungasi che la materia fornita ad Aristofane da' due passi del III e del IV libro, ammettendo l'ipotesi della pubblicazione anteriore de' primi quattro libri del Dialogo, non poteva porgere al commediografo tutti gli elementi che si trovano elaborati nelle *Ecclesiazuse*. Infatti il brano del libro terzo tratta esclusivamente del comunismo de' beni, e quel che s'è detto circa il divieto de' privati possessi a' custodi, la facoltà data a tutti del loro cetò d'entrare in qualsiasi abitazione o magazzino de' consorti, il vitto ad essi fornito dal resto della cittadinanza, i pubblici banchetti e la proibizione di maneggiar danaro, hanno riscontro in analoghe disposizioni enunciate da Prassagora (vv. 590 sgg.; 674 sg.; 599 sg.; 605 sg.; 676; 674 sg.; 602 sg.; 660 sg.). Ma in quel brano non si parla della comunione delle donne e de' figli. E quel che su ciò trovasi nel lib. IV è pochissima cosa. Si applica asciettamente il noto canone pitagorico alle donne, a' connubii e alla generazione de' figli, e tutto finisce lì per il momento. Diciamo: per il momento, perchè l'espressione « molte più cose che ora noi tralasciamo » (ἄλλα γὰρ ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν) accenna all'intenzione che il Socrate platonico ha di tornare in seguito su quel punto così importante, contentandosi intanto di mettere sotto il canone pitagorico anche le donne e i figli.

Ora, intorno a quelle tre righe così smilze avrebbe Aristofane intessuto tutto quanto troviamo esposto nello schema di Prassagora intorno alla comunanza delle donne e de' figli? O come, se è evidente la corrispondenza tra parecchie cose dette da Prassagora riguardo a quella e talune espressioni che occorrono nel V libro del

(1) DRUMANN, op. cit., p. 141, reca esempi di regime comunistico analogo al platonico vigenti tra gli Agatirsi nella Tauride; tra i Galattofagi nella Scizia e tra i Limiresi in Licia.

Dialogo platonico? Il Denis nota giustamente: « c'est surtout pour ce qui concerne la communauté des femmes que les analogies deviennent frappantes et touchent parfois à l'identité ». E ne addita due di coteste analogie, che riproducemmo più addietro (pag. 554). Ma ce n'è altre. La dimostrazione platonica della sostanziale identità d'indole tra l'uomo e la donna per ciò che concerne l'attitudine a custodire lo Stato, è con intento comico usufruita dal poeta, che da arguto consequenziario ne trae l'ultima illazione: se gli uomini custodiscono male lo Stato, mettiamoci a reggerlo le donne. Tanto più che i costumi di Sparta e le esagerazioni degli *spartaneggianti* d'Atene gli mettevano buono in mano per portar sulle scene la *ginecocrazia*. E l'effetto comico cresceva così in proporzione della molteplicità de' punti d'applicazione della satira. Si noti anche un'altra cosa. Nel libro III Socrate termina il discorso intorno all'abitazione e alla condizione economica de' custodi, domandando agli uditori: *e così stabiliremo per legge o no?* (καὶ τὰτα νομοθετήσωμεν, ἢ μή;). E Glaucone consente. Nel libro V Socrate instaura il regime della comunione femminile o filiale con una serie di leggi (νόμοι): 1^a legge che pareggia le donne agli uomini nella custodia dello Stato; 2^a legge sulla identica educazione delle donne e degli uomini del ceto de' custodi; 3^a legge sulla comunanza delle donne e de' figli tra' custodi, ecc. Ecco le nuove leggi che nella commedia si sostituiscono alle leggi anteriori (v. 609; νόμοις ... προτέροις), salvo quella pedagogica che non figura nella costituzione prassagoriana. Ancora, si scorge di leggieri come la bellissima trovata della preferenza, che le belle e giovani devono accordare a' brutti e vecchi, e così i giovani alle vecchie e brutte, ponendo a base del diritto di priorità la dissomiglianza, è proprio la parodia di queste prescrizioni del Socrate platonico: « le donne... le assegnerai quanto possibile sia, a seconda della natural somiglianza »; « gli uomini meglio eletti dovrebbero trovarsi quanto più spesso è possibile con le donne migliori, e tutt' al contrario gli uomini vili con le donne dappoco ». E il pensiero tematico dell'utopia platonica, cioè la riduzione dell'organismo sociale ad unità assoluta, non ha esatto riscontro nella dichiarazione di Prassagora: ridurrò la città a somiglianza d'una casa? (Τὸ γὰρ ἄστυ | μίαν οἴκησιν φημι ποιήσειν: e si noti la forza di quel μίαν).

Che cosa dire, considerando tali somiglianze così spiccate, se non questo, che la elaborazione filosofica precedette la elaborazione comica? E che cotesta elaborazione filosofica non era rimasta chiusa

tra le pareti della scuola, ma era entrata nel dominio della pubblica opinione, ove era discussa, controversa, attaccata, difesa, e dove la trovò Aristofane? Questa stessa elaborazione filosofica poi trasse la sua soggetta materia, come s'è visto nel capitolo precedente, non da pure immaginazioni speculative di Platone o della scuola socratica, ma da fatti contemporanei come la disciplina spartana; da precedenti dottrine di etica civile, tradotte anche nella pratica, come quelle della scuola pitagorica; da tradizioni rimaste nella psicologia popolare come la leggenda della beata età dell'oro sotto Cronos. E si combinava con idee socialistiche in corso, del genere di quelle esposte da Eveone nell'assemblea, ove Prassagora fece trionfare il suo programma. Inoltre il tono polemico non è così perspicuo nel quinto libro del dialogo platonico, come trova il Chiappelli, se non forse là dove Socrate, discorrendo della educazione delle donne custodi e specialmente degli esercizi ginnastici, dice che non s'ha da aver paura de' « frizzi de' burloni » (οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα). Ora, per l'appunto questo particolare della ginnastica femminile non si trova nella commedia aristofanesca, e il Chiappelli vede in ciò una prova della precedenza delle *Ecclesiastuse* alla pubblicazione di cotesto libro. Ma noi, senza addentrarci in difficili e forse inestricabili questioni cronologiche, riferiamo il motto del Socrate platonico alla impressione prodotta dalle sue singolari idee nel pubblico ateniese e al ridicolo, che certo fu lanciato contro i particolari della sua teoria comunistica.

Bene avverte il Chiappelli, che nelle *Donne in assemblea* può scorgersi satireggiata la tendenza della scuola socratica, favorevole all'emancipazione della donna. E noi insistiamo su questa denominazione di *Scuola Socratica*, perchè, massime prima della inaugurazione dello speciale magistero nel giardino d'Academo, Platone e i suoi discepoli dovevano parere agli occhi d'Aristofane e de' contemporanei nient'altro che Socratici; laonde la personalità loro rimaneva assorbita in quella del Martire Filosofo. Nella teoria comunistica platonica l'arguto poeta non vide altro se non una nuova singolarità della Scuola socratica, contro la quale non mancò mai di dirigere i colpi della sua potente *vis comica*, quando gli si parava l'occasione. Dopo la carica a fondo delle *Nubi*, nel 424 e nel 423, vennero i frizzi degli *Uccelli* (vers. 1555) e delle *Rane* (vers. 1491 sgg.) nel 415 e 406 contro la persona stessa di Socrate; ora ne toccavano gli eredi e continuatori della sapienza del Maestro, dacchè anche la loro voce si mescolava a quelle della demagogia

socialistica. Ed ecco perchè mentre le idee sociali platoniche sono sbertate nella commedia, non v'è nominato Platone, il quale del resto, come si scorge ne' dialoghi, si atteggiava a continuatore delle idee del grand'uomo, che in quella figura come protagonista, e a Socrate riferiva tutto quanto insegnava. Aristofane, che non era un critico, che serbava contro i Socratici le vecchie antipatie, doveva stare a distinguere tra la turba di costoro il figlio d'Aristone? Gran che, se, forse per ossequio alla religione de' morti, non tirò in scena per la quarta volta la persona stessa o il nome di Socrate. Quell'Aristillo in cui con un dubbio, che vorrebbe essere certezza, il Denis consente di ravvisare Platone, non è, non può essere Platone. Basta vedere come gli scolii aristofaneschi illustrano i versi delle commedie ov'è nominato. E poi che poteva ritenere il poeta dal menzionare tal quale il nome di Platone? Le leggi di Siracoso e di Lamaco? Ma quest'ultima, promulgata nel 404, non impedì a Teopompo, ad Amfide, ad Anaxilace, a Cratino il giovane, ad Alesside, ad Anaxandride, ad Epicrate, a Filippide di dar la baia a Platone nelle loro commedie. E notisi che quando fu rappresentato il *Delicatino* (Ἡδυχάρης) di Teopompo era vivo e sano Platone, e da poco morto quando Amfide diede al teatro il *Regno delle donne* (Γυναικοκρατία) e la *Mania per le donne* (Γυναικομανία), e Alesside nell'*Ancilione* gl'imputava di parlare di cose che ignorava. Nè basta la scusa del Chiappelli che Aristofane soleva mettere sulla scena grandi personaggi. Qui si tratta non della figura di Platone, ma del suo nome. Ora di nomi di viventi, grandi e piccini, famosi e famigerati, illustri e ignoti son piene le commedie aristofanesche. Finalmente non crediamo che il δράμα γυναικῶν e le parole del lib. VIII della *Repubblica* alludano all'*Ecclesiastuse*, e faccian fede dell'assenza di qualsiasi rapporto tra il componimento filosofico e il poetico. La prima espressione era naturale dopo aver parlato del dramma degli uomini (ἀνδρῶν δρα.), e nel passo del lib. VIII più che un'allusione alle ultime scene delle *Donne in assemblea* c'è, come abbiam detto, la pittura efficacissima degli eccessi ai quali può giungere la democrazia pura.

In conclusione Aristofane attaccò il programma socialistico in voga a' suoi tempi, così come avevano concorso a formarlo nel commosso ambiente d'una società che versava in tristissime condizioni economiche, gli schemi rivoluzionarii degli arruffapopoli, le fisime livellatrici degli spartaneggianti e le teorie del circolo socratico, ove emergeva Platone, non tanto però da splendere di luce propria in

mezzo alla fulgida aureola che avvolgeva la memoria del Maestro (1).

11. Veniamo ora al *Pluto* (2).

Cremilo contadino ateniese, pregato da Carione suo servo di spiegare perchè pedina un cieco e obbliga lui a far lo stesso, gli risponde, che, facendosela piuttosto maluccio, pur essendo uomo pio e giusto, ed essendo avanti con gli anni, e sentendo che per lui quel ch'era stato era stato, aveva voluto consultare il Dio, interrogandolo del suo figliuolo unico, se bisognava che, mutando costume, fosse malvagio, iniquo, e in tutto guasto, pensando che questo appunto gli giovi per la vita. E n'ebbe in risposta di mettersi alle coste del primo che incontrasse uscendo e cercasse di menarselo a casa. Carione interpetra subito a suo modo l'oracolo :

Car. Non capisci il pensier del Dio: ti dice

Ben chiaramente, o minchioncion, che tu

Allevi il figlio all'uso del paese.

Cr. E da che lo desumi?

Car. È sì patente

Che anche un cieco lo vede: il maggior utile,

Al dì d'oggi, è il non far nulla di buono.

La spiegazione non garba a Cremilo, che, aiutato dal servo, pretende che l'incognito gli dica chi è. E rimane sbalordito, quando sente che è Pluto il dio della ricchezza. O come si buscò quel malanno della cecità?

Pl. Zeus me l'ha data per invidia agli uomini:

Quand'ero giovinetto, io minacciavo

D'andar soltanto appresso alle persone

Giuste e savie e di garbo; e m'accecò

Sicchè non ne potessi più discernere

Nessuna: tanta invidia ha lui de' buoni!

Cr. E sì da' buoni soli egli è onorato,

E dai giusti.

Pl. Hai ragione.

Cr. Or via, che più?

Se tornassi a vederci come prima,

Tu quindi fuggiresti i birbi?

Pl. Io, certo!

(1) DRUMANN, op. cit., p. 133, crede scritte le *Ecclesiastuse* prima della *Repubblica*; però dice: « man lernte aber die Ideen des Philosophen nicht erst durch seine Schrift, sondern schon vorher durch seine Vorträge kennen, und der Dichter fand darin einen willkommenen Stoff zu Ironie ».

(2) Anche la traduzione de' seguenti brani del *Pluto* e quella dell'intera scena a pag. 563 sgg. è cortese contributo del prof. FRANCHETTI.

Cr. E andresti presso i giusti?

Pl. Senza fallo:

È già un bel pezzo che non li ho veduti!

Cr. Non fa caso! nemmeno io che ci vedo.

Detto così agl'importuni il fatto suo, Pluto vuole che lo lascino andare. Ma Cremilo lo trattiene.

Cr. Deh, ti scongiuro, persuaditi

A non abbandonarmi! un che migliori

Costumi abbia di me nol trovi in mille.

Car. No affè! non ce n'è uno, eccetto me.

Argutissima è la risposta del cieco dio.

Plu. Dicon tutti così: ma quando m'hanno

Proprio chiappato, e si son fatti ricchi,

Si buttano senz'altro allo sbaraglio.

Pluto resiste alle preghiere del vecchio, anche quando costui gli promette di liberarlo dalla cecità. Non ci vuol rivedere; Zeus lo stritolerebbe ed egli n'ha gran paura. — Paura?! I due gli provano che egli Pluto è più potente di Zeus. Se lui non fosse, Zeus non impererebbe sugli altri dii, nè gli si farebbero sacrificii. Ogni cosa è soggetta alla ricchezza. Tutto si fa e s'ottiene pel dio dell'oro: si diventa servi, si fa all'amore, si esercitano le industrie, si passano malanni, il « gran re si gonfia »; il popolo corre alle adunanze, si arma la flotta, si assoldano truppe, piangono gli usurai, imbalanziscono gli uomini nuovi, cantano i rapsodi, si aiutano gli alleati, si godono mantenute, si innalzano torri, si vincono le guerre. E mentre d'ogni altra cosa si diventa sazi, di lui nessuno si sazia mai.

Ma di te non c'è mai chi resti sazio:

Un che ha buscato tredici talenti,

Tanto più brama di buscarne sedici;

E, se li ottien, ne vuol quaranta, o dice

Che la vita per lui non è più vita.

Il dio, solleticato da tante lodi, pencola. Gli altri incalzano. Finalmente Pluto si decide e va in casa di Cremilo, ove accorre una frotta di contadini fatti chiamare da costui, dicendo:

Fa che ciascuno qua venga a godere

Ugual parte con noi di questo Pluto.

Ed ecco spargersi per la città la nuova che Cremilo è diventato riccone. L'amico Blessidèmo va ad accertarsene *de visu* e sente da

Cremilo che ancora non l'è diventato, ma lo sarà tra poco, a dio piacendo, perchè c'è qualche pericolo. Blessidèmo s'insospettisce perchè

.... il diventar traricco
Così ad un tratto, e aver paura, è segno
D'uom che fatto non ha niente di buono.

Che l'omo abbia rubato oro ed argento in un santuario? E stringe i panni addosso all'amico scoccandogli intimazioni una più pungente dell'altra, domande suggestive accompagnate dall'offerta di distrigare la faccenda innanzi che diventi pubblica;

Pria che in città risappiasi, tappando
Con piccioli la bocca agli oratori.

Cremilo, che ha capito, gli grida:

Credo, pe' Numi, che tu vuoi, da amico,
Spender tre mine e conteggiarne dodici!

Ma « l'amico » fa lo gnorri e seguita a pungere, sinchè Cremilo gli fa la grande rivelazione d'aver seco Pluto. L'altro casca dalle nuvole; non ci crede e tempesta di domande il suo interlocutore, non senza mettere avanti se stesso, quando si persuade della verità: Perchè, chiede, non l'hai mandato anche a noi, amici tuoi? E quando sente che bisogna prima ridar la vista al cieco dio, suggerisce subito di cercare un medico. « Che medico si trova oggi in città? » interrompe Cremilo: « Al niente è la mercede e al niente l'arte ».

Finalmente decidono di mettere a giacere Pluto nel tempio d'Esculapio. Ma mentre s'accingono a mandare ad effetto il proponimento, ecco capitare uno strano personaggio, nientemeno che la Povertà (Πενία) in persona, la quale viene a cogliere i malcapitati sul punto di commettere la scelleraggine di rendere la vista a Pluto e cacciar lei dalla Grecia. Cacciarne lei! Ma ella s'impegna a dimostrare esser lei la sola causa di tutti i beni, nè potersi vivere in Grecia se non per lei; ella pensa di poter dimostrare che Cremilo erra di grosso quando dice di voler arricchire gli uomini dabbene.

La sfida è raccolta; si fissa, per chi perde, la morte; il Coro raccomanda a' due amici di dire qualcosa di arguto per vincere coi loro argomenti e di essere ardimentosi nella tenzone.

12. La scena della disputa è importantissima e va letta per disteso:

Corifeo. Parlare arguto, e opporre - ragion contro ragione,
Per batter lei, v'occorre: - nè date remissione.

Cremilo. Stimo sia cosa a tutti del pari manifesta
Esser giusto che prosperi sempre la gente onesta,
E a' tristi e agli empi invece tocchi un contrario evento;
A studio or noi trovammo, per conseguir l'intento,
Bello e nobil partito, d'ogni utile fecondo.
Pluto, quand'apra gli occhi, non più cieco errabondo,
N'andrà alla gente onesta, non potrà starne senza,
Fuggirà gli empi e i tristi, ciascun, per conseguenza,
Renderà onesto, ricco, della pietà cultore:
Si potrebbe per gli uomini trovar cosa migliore?

Blessidemo. Nessuna, io te l'attesto; lei, non l'interrogare.

Cr. Com'or ci è regolata la vita, a chi non pare
Follia, peggio, demenza; v'ha molta trista gente,
Ricca di molti beni che ammassò malamente,
E molti che, onestissimi, nella miseria stanno,
Muoion di fame, e teco passano il più dell'anno.

B. Dico: se aprendo gli occhi Pluto costei disfaccia,
Ecco la via che agli uomini più gran beni procaccia.

Povertà. O voi, pieghevollissimi fra tutti a far gli strambi,
Di ciancie e di delirii compagni, e vecchi entrambi,
Se avvien quanto bramate, per voi non giova a niente,
L'affermo: ov'apra gli occhi Pluto, e a tutti ugualmente
Riparta sè medesimo, nessun curerà poi

Arte o scienza; e chi, estinte già queste, grazie a voi,
Batter ferro, o mattoni far vorrà, o far battelli,
Cucir, lavar, far ruote, conciare o tagliar pelli,
O, franto il suol col vomere, còr di Demetra i frutti,
Se oziar v'è dato, e ridervi di quei travagli tutti?

Cr. Ciance, ciance! A ogni cosa che enumerando vai,
Ci suderanno i servi.

P. Ma i servi, onde li avrai?

C. Col denaro, comprandoli.

P. Chi sarà che ne venda,
Se ha denaro?

C. Un mercante che a guadagnare intenda,
Di mezzo ai ladri d'uomini, dalla Tessaglia, giunto.

P. Ma già niun ladro d'uomini, stando al tuo dire appunto,
Ci sarà più: arricchito, chi mai vorrà sapere
A rischio de la pelle, di fare un tal mestiere?
E arar, zappar, far tutto, da te, dovendo allora,
Vivrai più tribolato d'adesso.

C. In tua malora!

P. Nè dormirai più in letti, — non ci saran —, nè su
Tappeti: ricco d'oro, chi vorrà tesser più?
Nè di stillati unguenti potrete unger la sposa,
Nè adornarla di veste trapunta e sontuosa;
E a chi giova esser ricco se tutto ciò gli manchi?
Da me quanto v'occorra, facile è aver: che a' fianchi

- Dell'artier, qual padrona, tra bisogno e indigenza,
L'astringo a trovar modo da sbarcar l'esistenza.
- C.* Qual ben puoi dare, eccetto bolle nei bagni, e sciame
Di bimbi e vecchiarelle che schiamazzan per fame?
Nè, ci vuol altro!, il numero ti dico di zanzare,
Di pidocchi e di pulci che stanno a tormentare,
Ronzan sul capo e svegliano dicendo: Alzati e pena.
Poi cenci offrir per abiti, stoia per letto, piena
Di cimici, giaciglio *tal che i dormienti desta*,
Per tappeto una mucida stoia, e, sotto la testa,
Per guanciale un pietrone; per pan, se mangiar piaccia,
Talli di malve, e foglie di rape per focaccia;
Per sedia un tappo d'orcio rotto; un fondo, e anche fesso,
Di carratel per madia. Non io dimostro adesso
Che tu colmi di beni gli uomini tutti quanti?
- P.* Non narri la mia vita, la suoni ai mendicanti.
- C.* Mendicità diciamo sorella a Povertà.
- P.* Voi, pe' quali a Trasibulo, Dionisio ugual si fa:
Ma questo alla mia vita non tocca, ora nè mai:
Come campi il mendico, che nulla ha, tu ritrai;
Ma parcamente il povero campa, al lavoro addetto,
E se nulla gli avanza, nulla gli fa difetto.
- C.* Bel viver, per Demetra, che l'uom lasciar non possa
Dopo risparmi e pene, da scavarfi la fossa!
- P.* Fai motti e lazzi, invece di parlar seriamente,
E ignori ch'io, non Pluto, rendo miglior la gente
E d'ingegno e d'aspetto. Podagroso, panciuto,
Polpacciuto e oltremodo grasso, è chi va con Pluto;
Chi meco, agil, qual vespe fino, e a' nemici fiero.
- C.* Colla fame li rendi fini quai vespi invero!
- P.* Or conchiudo, e vi mostro che, in quanto a temperanza,
Da me sta la modestia, da Pluto l'arroganza.
- C.* Rubare e sfondar muri, la tua modestia è questa!
- B.* [Affè, chi ha da nascondersi non fa cosa modesta?]
- P.* Guarda un po' gli oratori, nelle città: sì retti
Col popolo e il comune, finchè son poveretti;
E che, appena arricchiti co' pubblici denari,
Van torti, il volgo insidiano, fansi al popol contrari.
- C.* Qui, benchè gran linguaccia, non dici mal; pertanto
Non meno avrai le busse, nè devi trarne vanto,
Volendoci convincere che povertà val più
Di ricchezza.
- P.* Nè in questo contraddir mi puoi tu,
Ma cinguetti e svolazzi.
- C.* Te sfugge ognun, perchè?
- P.* Perchè ognun fo migliore: de' bimbi il caso egli è:
Vedi: e' sfuggono i babbi, che mirano in effetto
Al meglio lor: difficile tanto è scernere il retto!

C. E Zeus, dirai che l'ottimo discernere non sa?
Tien per sè la ricchezza.

B. Ma ci invia questa qua.

P. Cisposi ambo di cispa stravecchia entro la mente,
Povero è Zeus, e prova te ne darò patente!
Fosse ricco, ei patrono delle olimpiche gare,
[Cui tutti, ogni quint'anno, suol gli Elleni adunare],
Banditi i vincitori, come imporrebbe loro
Un serto d'oleastro? ricco, il darebbe d'oro.

C. Anzi con ciò dimostra che la ricchezza pregia;
Per far risparmi e punte spese, d'inezie ei fregia
I vincitori, e tiensi quanta ricchezza egli ha.

P. Taccia or gli affibbi assai più vil di povertà,
S'è ver ch'essendo ricco sì gretto e ingordo sia.

C. D'oleastro cingendoti, Zeus mala fin ti dia!

P. Dir che negare osate che ogni ben vi provenga
Da povertà!...

C. Or ad Ecate chiedasi se convenga
Meglio, esser ricco o povero; dice lei che le danno
Gli abbienti e i ricchi un pranzo, tutti i mesi dell'anno;
E i poveri l'araffanno pria che sia posto giù.

Ma crepa tu — non grugnir più!

Ove pur diasi il caso

Che tu mi persuada, non m'avrai persuaso.

P. O città d'Argo, odi quai cose ei dice!

C. Invoca Pausone, il invitato.

P. Che fare, o me infelice?

C. Tosto lungi da noi vanne in malora.

P. E in qual parte del mondo andar m'è dato?

C. Alla gogna! ma sbrigati, va' via!

Non indugiarti ancora.

P. Avrete a richiamarmi tuttavia

Entro a questa dimora.

C. Allora tornerai; ma crepa intanto!

Diventar ricco è quel che più mi va,

Lasciandoti su te far lungo pianto.

B. Quando arricchisco, io voglio, in verità,

Scialar coi figli e colla moglie a lato,

E lindo e profumato

Dai bagni uscendo fuori,

Voglio ai lavoratori

Tirar corregge in faccia, e a Povertà.

13. Cremilo e Blessidèmo vanno poi al tempio d'Esculapio col divino cieco da risanare.

Esculapio ridona la vista a Pluto (1), che arriva festeggiato dalla turba, acclamato e abbracciato da' dabbene diventati ricchi: con gran rabbia de' malvagi impoveriti. Egli è contento ed esclama:

Ecco saluto in prima il Sole, e poi
L'inclita terra dell'augusta Pallade,
Tutto il cecropio suol che m'ospitava.
Vergogna ho del mio caso, e di che uomini,
Senza avvedermi, praticavo; e gli altri,
Degni di starmi al fianco, io li sfuggivo
Inconsapevolmente, ah! me meschino!
Come a torto facevo e questo e quello!
Bensi, mutato affatto un tale andare,
Mostrerò d'ora innanzi a tutti gli uomini
Che mi davo ai furfanti a mio dispetto.

La moglie di Cremilo accoglie festosamente l'ospite e lo introduce in casa, ove Cremilo santifica il fausto avvenimento con un sacrificio. Finito il quale, egli, uscendo fuori, s'imbatte in un individuo che recasi a visitar Pluto.

È un uomo giusto (δικαιος ἀνὴρ), pel quale il buon cuore verso gli amici era stato cagione di rovina, perchè, largheggiando con essi nella buona fortuna e impoverito per ciò, si vide poi lasciato in completo abbandono quando provò le strette del bisogno. Ora, mercè l'aiuto del dio fattosi giusto distributore de' « ben vani », rigodendo l'agiatazza, viene a consacrare al nume benefico gli abiti indossati nel tempo della miseria durato tredici anni. Contemporaneamente sopraggiunge un sicofante, al quale Pluto, apertigli gli occhi, ha tolto la roba male acquistata. Il tristo è inviperito, e Cremilo, Carione e l'Uomo giusto si divertono a stuzzicarlo ancora di più, schernendolo e rimproverandogli la mala vita di spia che gli aveva procurato le perdute ricchezze. Spia a chi si dà il titolo di soprintendente alle faccende pubbliche e alle private tutte, a chi esercita la grande e utile missione di « sussidiar le leggi vigenti e non lasciar ch'altri le infranga! » E per giunta togliergli i panni d'addosso e, rivestito con le lacere vesti smesse dall'uomo giusto, cacciarlo via a urtoni e spinte!

Così è; e tutto per la luce degli occhi riacquistata dal dio dell'oro.

(1) La narrazione della cura è fatta in una scena comicissima da Carione alla moglie di Bleepiro.

È appena fuori il sicofante ed ecco presentarsi trafelata una vecchierella :

Amico, io soffro guai brutti e nefandi;
Codesto Dio, tornato ch'è a vederci,
Mi dà una vita che non è più vita.

Poveraccia, ella ricca aveva un giovinotto povero, ma bello e garbato, che le voleva un gran bene e di tanto in tanto, per amore veh!, le chiedeva quattrini, « venti dramme d'argento per un abito, otto per i calzari », o si faceva « comprare alle sorelle un mantellino, un vestituccio alla mamma », o le diceva come qualmente gli occorressero « quattro medimni di grano ». E ora di punto in bianco s'è cambiato a segno di rimandare una torta confetturata pronunziando un motto analogo al metastasiano *passò quel tempo, Enea!* Cremilo se la spassa a far disperare la povera derelitta che piagnucola e non vuol intendere le savie parole dell'arguto vecchio, il quale trova naturalissimo che il giovane, fatto ricco, non gusti più la lenticchia, mentre prima, per povertà, divorava ogni cosa, e si sforza a persuaderla che il bel garzone amava i quattrini e non lei. La vecchia non si dà pace: pretende che Pluto costringa il giovane a ricambiarle i benefici ricevuti.

Ma il giovanotto ha ben altro per la testa. Eccolo passare in persona con una ghirlanda in capo e la fiaccola in mano. La scenetta che segue tra lui e l'amante abbandonata pare il modello di quella lepidissima tra Mercuzio e la Nutrice in *Romeo e Giulietta* di Shakespeare: la somiglianza nella situazione, nelle arguzie scoccate da una parte e ne' rimbrotti e querimonie dall'altra è marcatissima e pari è l'effetto comico. Salvo che nel dramma shakesperiano l'onesta nutrice fugge, nell'aristofanesco la vecchia bizzarra s'attacca all'ingrato ganzo « a guisa d'ostrica » e gli tien dietro nell'alloggio di Pluto, cui il garzone reca un serto votivo.

Intanto le conseguenze della vista riacquistata dal divino largitore si fanno sempre più gravi. Nientemeno che Ermes, il dio trafficante, scende di lassù portatore della collera di Zeus contro tutti di casa Cremilo. E lo spiffera netto al servo Carione:

. . . . Zeus vuole, o sciagurato,
Rimpastativi assieme in un catino,
Buttarvi tutti quanti giù nel baratro.

O perchè mai? Perchè s'è commessa la più insopportabile tra tutte le azioni. Da che Pluto ha ricominciato a vedere, più non si fanno offerte agli altri dii; « non incenso, non alloro. Non focaccia,

non vittima, più niente ». Carione non che compatire il celeste messaggero, gli canta:

E più non s'offriranno.
Affè, poco, in passato, a noi pensaste!

Dunque addio focaccia vinata, addio miele, fichi secchi « e quanto ad Ermes si convien mangiare »; il povero dio ora se ne sta a pancia all'aria sfaccendato e affamato! E Carione ricanta:

Non ti sta bene a te che ripagavi
Con danni, a volte, que' bocconi?

Quegli rimpiange la stiacciata che era solito ricevere a' quattro d'ogni mese, la spalla porcina, le interiora calde, persino il vino annacquato. A quest'ultimo ricordo anche la mezz'anima che in ogni servo alberga, non può rimanere insensibile; Carione è disposto a dare al nume una tazza d'acqua e vino, purchè dopo se ne vada di corsa. Ermes profitta subito della buona disposizione del suo interlocutore per chiedergli un po' di pane e un pezzo di carne e finisce col pregarlo di trovargli un'occupazione in città. E qui la punta della satira civile è finissima nel dialogo. Si pensi che Ermes, come il Mercurio della latinità classica, è il dio faccendiero, il dio degl'imbrogli, dei garbugli, un Ludro sopraffino.

« *Car.* Resti qui dunque, abbandonando i Numi?

Erm. Con voi le cose vanno molto meglio.

Car. E che? ti par civile il disertare?

Erm. Infine è patria ovunque si sta bene » (1).

Gli è come dire che in Atene gl'imbroglioni erano a posto. Ermes poi propone via via a Carione d'impiegarlo come portinaio, o sensale, o azzecagarbugli, o guida, o direttore del circo e combina di restare in quest'ultima qualità.

Contentato così il messaggero di Zeus, sopravviene un sacerdote a far lamenti dello stesso genere. Anche per lui la va male da quando Pluto ci vede. Muore di fame, non ha da mangiare ed è, figurarsi, il sacerdote di Zeus Salvatore. Non si fanno più sacrificii, nessuno va al tempio ad offerir vittime; ci si va da gran gente, ma per alleggerire il corpo. Insomma il buon servo di Zeus ha pensato di voltar le spalle al suo dio e starsene presso Pluto. Cremilo approva

(1) Il testo ha: πατρις γάρ ἐστι πασ' ἔν' ἀν πράττη τις εὔ; propr. « patria in fatti è dovunque c'è da farsela bene ».

e lo invita a portar le fiaccole innanzi al nume, che sta per uscire e andare a stabilirsi « dov'era prima collocato »; la vecchia è pregata di portare solennemente la pentola della consacrazione (1); il coro si trae in disparte per accompagnar poi la processione — e così finisce la commedia.

14. Il Chiappelli ha finalmente intuito lo spirito o, come si voglia dire, la *morale* di questa favola aristofanesca. « La struttura di essa, egli scrive, rassomiglia non poco a quella delle *Ecclesiazuse*, in quanto nell'una e nell'altra dapprima si discute l'idea e poi se ne vedono gli effetti pratici. Ma ne differisce profondamente per il valore morale; poichè mentre nelle *Ecclesiazuse* l'idea è messa in burla e satireggiata in se stessa e nelle sue conseguenze reali, nel *Pluto* l'idea è trattata seriamente e se ne vedono, dopochè è attuata, i benefici effetti. E l'idea morale è questa: che nella società vi ha una profonda ingiustizia, e più spesso godono d'agi e di ricchezze i tristi e i malvagi che i buoni; che insomma la fortuna è cieca e la virtù è mal compensata; onde si tratta di illuminare la fortuna, cioè Pluto, per ottenere una più equa distribuzione delle ricchezze » (2).

Tutto questo è benissimo detto, ma non consentiremmo pienamente con ciò che l'egregio critico soggiunge.

« Questo grave problema, egli continua, discusso nella scena di Blessidèmo e di Cremilo colla Penia, che stabilisce la posizione dialettica, mentre è una soluzione più temperata dello stesso fatto sociale, cioè lo squilibrio delle ricchezze, che è il punto di partenza della riforma comunistica satireggiata nella seconda parte delle *Ecclesiazuse* ed anche in una scena del *Pluto* (3), ne differisce in ciò che ha un valore universale. Non solo qui nel *Pluto* abbiamo il principio de' tipi fissi di Plauto, e Penia e Pluto sono piuttosto idee che persone, ma vi si discute un problema generale, non già una riforma necessaria ad Atene. Il governo delle donne nelle *Ecclesiazuse* è dipinto comicamente come una necessità dello Stato ateniese, ed è infatti discusso nella Pnice; ed anche il saggio trovato di Prassagora, la riforma comunistica, è un bisogno, dice il coro, del « nostro Stato » (ἡ πόλις ἡμῶν). Ma nel *Pluto*, di questo partico-

(1) Nella consacrazione de' simulacri portavansi pentole piene di legumi da donne che indossavano vesti sreziate.

(2) CHIAPPELLI, op. cit., p. 90.

(3) La scena della *Povertà* riprodotta a pag. 563.

larismo non vi ha traccia, e il problema, che vi si agita, è un problema più vasto ed umano; il rinnovamento, dopo la guarigione di Pluto, si avvera in ogni classe sociale, come lo mostrano i tipi generalissimi dell'uomo giusto, del sicofante, della vecchia galante e del giovane, che compariscono nelle ultime scene » (1).

Lo ripetiamo: tanto le *Ecclesiastuse* quanto il *Pluto* non sono commedie a tesi. Aristofane era poeta, poeta greco, poeta ateniese. E se il genio del poeta affissava a volte l'obiettivo umano, non perdeva perciò di vista mai la Grecia e Atene sua. I segni del partecolarismo non mancano nel *Pluto*. I colpi all'indirizzo degli *spartaneggianti* sono parecchi e bene assestati. Quella stupenda creazione che è il personaggio di Penia, trae luce dall'ambiente sociale in cui il poeta la concepì. Si consideri infatti l'attitudine di Penia di fronte a Pluto, e si valuti bene ciò ch'ella dice nella discussione con Cremilo e Blessidemo. Penia non vede altra soluzione possibile del problema sociale, se non quella dell'uguale riparto delle ricchezze, e così argomenta intorno agli effetti della guarigione di Pluto. Da un punto di vista diverso da quello di Prassagora ella ripiglia la tesi dell'arcontessa, e la svolge in maniera analoga, riuscendo però a ben differenti conclusioni. Dacchè mentre afferma che la illuminata ripartizione deve di necessità condurre all'eguaglianza degli averi, dimostra argutamente l'intrinseco vizio del regime comunistico, e addita come inevitabili effetti di esso la paralisi del lavoro, la scomparsa degli agi, l'atrofia della vita economica. Prassagora concludeva che il comunismo fosse un bene; Penia sostiene che è un male. E proclama quella che gli economisti chiamano teoria della restrizione de' bisogni ed era implicitamente la teoria economica degli *spartaneggianti*. Sicchè un personaggio stesso dà modo al poeta d'accoccarla a costoro e insieme a que' Socratisti che vagheggiavano in una od altra forma l'ideale comunistico ed erano stati sbertati nell'altra commedia. E non è tutto. Penia è scacciata, malgrado le sue recriminazioni. Trionfa Pluto rifatto veggente. Ora cotesta personificazione della povertà da che poteva meglio essere suggerita al poeta se non dalla miseria, nella quale s'era dibattuta Atene al restauro della democrazia, dal languore nella produzione e ne' traffici cagionato dagli sperperi di Diofante e di Agirrio e infine dal ruinoso blocco ellespontico del 388? Non più utopie comunistiche, non

(1) CHIAPPELLI, c. s. ivi e sg.

più fisime laconiche, non più miseria, della quale pochi farabutti si giovino per farsi avanti e ingraziarsi la plebe, non sperpero cieco del pubblico tesoro, non mangerie di sicofanti e garbugli d'avvocati; ma ripresa degli affari e retta e oculata amministrazione delle finanze. Ecco il voto d'Aristofane. Ebbene non s'era per l'appunto in quel torno di tempo riunito sull'acropoli d'Atene il tesoro di Pallade con quello delle altre deità? E a' tesori riuniti non era stato preposto per assicurare l'uniformità dell'importante servizio un magistrato unico (1)? Laonde facile riesce argomentare una poetica connessione tra Pluto guarito e ricettato « dalla veneranda Pallade » e la costituzione dell'unico tesoro sull'arce sacra a Pallade (2).

Ancora, non è tipo tutto ateniese quello del Sicofante querulo e arrabbiato, perchè gli è ritolto il maltolto? E la scena d'Erme con Cremilo non accenna a vizii ateniesi?

Non manca dunque nel *Pluto* quel color locale che doveva render la commedia tanto più interessante per gli spettatori. Ai quali questa favola aristofanesca riesciva, per così dire, come il compimento della prima, vuoi per l'analogia negl'intenti, vuoi per la somiglianza nella struttura e nella condotta, vuoi infine perchè alla catastrofe negativa e sospensiva delle *Ecclesiazuse* fa riscontro qui una catastrofe positiva e definitiva: l'attuazione cioè del *lucidus ordo* nella privata e pubblica fortuna.

15. Nelle scene d'Erme e del sacerdote di Zeus, secondo il Denis, Aristofane volle « railler la sottise des hommes qui, dans leur passion de l'argent, accusent follement le gouvernement de Jupiter, si injuste et si déraisonnable en apparence dans la distribution des richesses » (3). Ma già da tempo il nostro Centofanti aveva spiegata l'inquadratura di coteste scene nella commedia, notando come la cecità del nume delle ricchezze e la distribuzione ciecamente fatta di esse siano imputate al regno di Giove da Pluto stesso e come il vecchio Cremilo rassicuri costui dicendogli: « Credo che il regno e i fulmini di Zeus varranno sol tre oboli, se tu riapri gli occhi anco per picciol tempo? » (4).

Snebbiate le pupille di Pluto, cade il potere di Zeus, nè a lui più si sacrificano vittime e presentano offerte.

(1) CURTIUS, *St. Gr.*, III, p. 216.

(2) V. la nota ai versi 1091 sg. nella edizione del CASTELLANI, p. 232 sg.

(3) DENIS, *op. cit.*, p. 243.

(4) CENTOFANTI, *Discorso cit.*, p. XLVI, n. 2 bis.

Pluto vendica Cronos e ne fa degnamente le veci, perchè egli distribuisce equamente e secondo i meriti le ricchezze, che Zeus re ripartiva capricciosamente e iniquamente « calcando i buoni e sollevando i pravi ».

Era pur sempre la vecchia leggenda croniana, tanto sfruttata dall'Antica Commedia, che ricompariva quando si toccava la questione sociale, e si invocava la Giustizia come arbitra nella distribuzione delle ricchezze. In Pluto veggente è riprodotto il re Cronos, nell'*Uomo Giusto* l'aurea progenie, nel giovine e nella vecchia rappattumati e contenti la calma dell'animo de' tempi croniani; nella gioia universale per la consacrazione del non più cieco largitore de' beni la letizia perenne dell'età felice.

Victor Hugo negò ad Aristofane il senso del grottesco. Che situazione più grottesca di quella in cui il timido e dappoco Pluto appare, senza saperlo, vendicatore di Prometeo, e la protasi tragica riesce ad una catastrofe comica?

CAPITOLO III.

Aristotele contro Platone.

1. Trilemma fondamentale. — 2. Danni dell'assoluta unità nella costituzione dello Stato. —
3. Critiche relative alla comunione delle donne e de' figli. — 4. Critica del comunismo economico. — 5. Designazione speciale de' punti del dialogo platonico a' quali si riferiscono le censure d'Aristotele. — 6. Punto di vista di Aristotele nella considerazione critica della utopia platonica. — 7. I difensori di Platone contro Aristotele. — 8. Valutazione delle loro apologie. — 9. Se Aristotele fraintese Platone.

1. L'utopia platonica trovò un critico severo e acuto in Aristotele. Se una mente sovrana nelle sfere della speculazione era quella che aveva concepito la *Città Felice*, era una mente sovrana ne' campi dell'osservazione quella che per la prima saggì le nuove « leggi » di cotesto Stato immaginario, giudicando e sentenziando sopra esse, secondo che avvinghiava tra le strette di un vigoroso ragionamento. Così l'ardita immaginazione del Socrate platonico rimase, nella Storia, condannata perpetuamente a mostrarsi tra i cachinni della Talia aristofanesca e la requisitoria della Temi aristotelica. Nel secondo libro della sua *Politica* lo Stagirita, volendo alla sua volta delineare la figura dell'ottimo Stato, non foggia, a similitudine del proprio maestro, un paradigma ideale, ma prende in esame un certo numero di costituzioni civili esistenti e alcuni schemi di filosofi, allo scopo di metterne in evidenza il buono e l'utile e giovarsene. E comincia col mettere come naturale principio tematico della disamina questo trilemma: è di necessità che o tutti i cittadini siano in tutto accomunati, o in niente, o in talune cose sì, in talune no (1).

(1) Il testo (ARISTOT., *Pol.* gr. und deut. herausg. v. D. F. SUSEHMIL, Leipz., 1879), Lib. II, 1, dice: ἀνάγκη γὰρ ἥτοι πάντας πάντων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας, ἢ μηδενός, ἢ τινῶν μὲν, τινῶν δὲ μή. Il Lambino (Bekker, III, p. 633) tradusse: « necesse igitur est aut cives omnes omnium rerum esse participes ac socios, aut nullius, aut quorundam esse quorundam non ». L'antica vers. del sec. XIII metteva: « Necesse enim aut omnes omnibus communicare cives; aut nullo, aut quibusdam quidem, quibusdam autem non ». De' due passi notati qui in corsivo il primo ha un significato più ristretto, accennando al comunismo economico; il secondo è più generico e crediamo che nella sua letterale semplicità renda meglio il concetto del testo. Il trilemma si riferisce *in genere* ai gradi d'accomunamento de' cittadini d'uno Stato

La quale necessità deriva dall'essere lo Stato una comunanza; laonde il trilemma è, si può dire, spremuto dall'intima natura dello Stato. Ora, de'tre supposti Aristotele elimina il secondo, perchè la negazione assoluta di qualsiasi comunione tra' cittadini implica la negazione dello Stato; il sito stesso, ove vivono insieme, li accomuna ed essi, sono concittadini d'un unico Stato. Restano le altre due ipotesi e il filosofo domanda: ma tra le possibili guise di accomunamento deve preferirsi l'accomunamento assoluto e intero o il relativo e parziale in uno Stato ben costituito? La domanda è suggerita per l'appunto dalla considerazione dell'utopia platonica, alla cui critica immediatamente s'applica Aristotele.

2. E comincia coll'osservare che, a parte altri inconvenienti (*δυσχερείας*), la dimostrazione della necessità del comunismo non è fornita dal ragionamento che si fa per giustificarla, e, inoltre, questo contrasta col fine stesso dello Stato platonico: la perfezione nell'unità.

L'ultima proposizione, la più grave, è subito provata nel seguente modo.

La soverchia unità annienta lo Stato. Esagerate l'unità dello Stato, avete la famiglia (*οικία*); esagerate l'unità della famiglia, avete l'uomo; perchè, certo, c'è più unità nell'uomo che nella famiglia, e nella famiglia più che nello Stato. Dunque, anche se fosse possibile spingere al massimo grado l'unità dello Stato, non converrebbe metterci per non distruggerlo. S'aggiunga che lo Stato non è costituito soltanto da una pluralità di uomini, bensì da una pluralità non di simili, ma di diversi. La compagine sua è altra da quella d'un'alleanza (*συνμαχία*), la cui importanza sta nel numero, o da quella d'un gruppo etnico non vivente in borgate, ma come usano gli Arcadi (1).

sotto tutti i riguardi, non soltanto sotto il rispetto economico. Perciò Aristotele lo enuncia a principio di tutto l'esame critico dell'utopia platonica, non già solo di quella parte in cui esamina il comunismo de' beni. De' traduttori moderni, il nostro Ricci, pur parafrasando, come suole, s'accosta alla interpretazione dell'Ant. Versione. Il SUSEHMIL traduce egregiamente: « Nothwendig nämlich muss doch entweder allen Bürgern Alles *gemein sein* oder Nichts oder endlich Einiges *gemein* und Anderes nicht ». E in modo analogo il BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, ma meno letteralmente: « la communauté politique doit nécessairement, ou embrasser tout, ou ne rien embrasser, ou comprendre certains objets à l'exclusion de certains autres ». L'JOWETT invece interpreta nel senso lambiniano: « The members of a State must either *have* all things or nothing *in common*, or some things in common and some not ».

(1) Illustrano questo punto i seguenti brani del CURTIUS, *Stor. Gr.*, III, p. 323 sg. L'Arcadia « componevasi di un gruppo di comunità urbane e rustiche riunite fra loro

L'unità generata dalla molteplicità implica un differenziamento specifico ne' suoi coefficienti.

Ciò che custodisce lo Stato è la eguaglianza (τὸ ἴσον), la reciprocità (τὸ ἀντιπεπονηθός) tra' liberi e uguali cittadini (1), sicchè tutti a vicenda, secondo il disposto ordine di tempo, partecipino al reggimento dello Stato, come se, a mo' d'esempio, calzolai e falegnami si scambiassero vicendevolmente i mestieri, nè sempre gli uni all'uno, gli altri all'altro mestiere attendessero. Cosa, quest'ultima, non conveniente all'utile della società, alla quale anche gioverebbe che il governo si perpetuasse nelle mani de' più idonei. Ma è ciò possibile, data l'eguaglianza naturale di tutti i cittadini? È uopo dunque che tutti partecipino, onore od onere che sia, alla cosa pubblica, supplendo, in quanto si può, alla perpetuità con l'alternativa, che a vicenda adatta tutti quanti all'esercizio del comando o della obbedienza; sicchè la trasmissione del potere si faccia da pari a pari, e varii per turno l'applicazione de' cittadini a questa o quella magistratura, formandosi in tal guisa una identità e costanza di natura ne' governanti e ne' governati. Insomma non un ceto eletto perpetuato al governo, ma la costanza nel tipo e nelle tradizioni del governo conseguita con l'alternativa, mercè cui i cittadini ora assumono la natura di governanti, ora quella di governati.

Da ciò derivano due corollari: a) che non è secondo la natura

ab antico dal vincolo comune di certi culti, come quello di Zeus Liceo e di Artemide Imnia... Sparta mirò senza posa ad impedire che l'Arcadia si costituisse in potenza indipendente. Essa guidava nella forma più assoluta le comunità rustiche stanziate nelle vallate dell'Alfeo, e che stante la poca coesione dei vincoli di stirpe non pensavano punto a far parte da sè stesse... L'Arcadia era una regione montuosa, proprio nata fatta per una libera costituzione cantonale... Le costituzioni politiche dei tempi più diversi duravano ivi l'una accanto all'altra ne' diversi distretti, da quelle più recenti come quella della Nuova Mantinea sino alle forme più antiche e più primitive di tutte le costituzioni, come quelle de' distretti rurali della vallata dell'Alfeo, presso i Parrasii, i Cinuri e altri i quali stanziati in comunità disperse qua e là, null'altro avevano di comune fra loro all'infuori de' santuari comuni a tutta la stirpe ».

(1) Nel commento dell'Aquinate questo passo è illustrato così: « Sed quia posset aliquis dicere quod Socrates non intelligebat de unitate quae excludit multitudinem personarum, sed de unitate quae excludit dissimilitudinem, ideo subiungit quod civitas non solum debet esse ex pluribus hominibus, sed etiam oportet esse ex differentibus specie, id est ex hominibus diversarum conditionum ». D. TH. AQUIN. D. A., *in octo Arist. libr. pol. sive de Rep. Expos.* Venet., 1595, f. 16 retro. Qui Aristotele allude evidentemente ai Custodi dello Stato platonico.

dello Stato l'assoluta unità; e *b*) che è non il massimo bene, ma la rovina dello Stato ciò che si vuol dare come massimo bene.

Ma per altra maniera può dimostrarsi l'errore di chi esagera l'unità dello Stato. La famiglia è una unità che più dell'individuo basta a se stessa, e lo Stato in ciò è da più che la famiglia. Infatti allora s'intende che lo Stato sia quello che deve essere quando la sua popolazione basti a se stessa. Se, dunque, è più preferibile ciò che più basta a se stesso, s'ha a dire il medesimo di ciò che possiede minore unità rispetto a ciò che ne ha più. Non è tutto. Dato e non concesso, che l'ottimo Stato sia il più uno, non ne segue che ciò si verifichi dove *tutti* contemporaneamente possano dire: « questo è mio », ovvero: « questo non è mio ». Quel vocabolo *tutti* può intendersi in senso partitivo e in senso collettivo. Nel primo caso si designano i singoli individui, e allora è chiaro che già prima esisteva ciò che pel Socrate platonico forma il criterio per giudicare della completa unità degli Stati: essendo naturale che ciascuno chiami suo il proprio figliolo, sua la propria moglie, e così dica degli averi e d'ogni cosa che gli pervenga. Nel secondo caso non da' singoli individui, ma da tutti complessivamente e solidalmente s'affermano proprii i figliuoli, la moglie, i beni.

Nella parola *tutti* si cela dunque un paralogismo. Cotesto vocabolo, come questi altri: *entrambi*, *dispari*, *pari*, è ambiguo e ne' ragionamenti dà luogo a sillogismi eristici (1). Dicendo: *tutti*, nel caso presente, s'afferma, per un verso cosa buona ma impossibile, e per l'altro non s'esprime l'idea di consentimento.

D'un altro guaio va tenuto conto, ed è che s'ha pochissima cura di ciò che appartiene collettivamente a una cittadinanza. Gli uomini son fatti così: hanno gran cura delle cose proprie, meno si curano della roba comune, o, al più, tanto quanto vi sia implicato il proprio interesse. E questo perchè, a tacer d'altro, si trascura ciò a cui si crede che altri badi; com'è nelle faccende di casa, nelle quali, a volte, molti domestici fanno peggio de' pochi.

3. Nel regime dello Stato socratico accadrebbe così de' figlioli.

(1) Il paralogismo o falso ragionamento deriva qui dalla ambiguità del vocabolo, ed è di quelli che generano un falso vedere per effetto di *equivocazione*. Il sillogismo eristico o contenzioso è quello in cui si procede da proposizioni ammesse solo in apparenza, ma non in realtà, come spiega lo stesso ARISTOT. nel Lib. I delle *Confutaz. Sofistiche*, trad. BONGHI nel Proem. in *Dial.* di PLAT., Vol. IV, p. 419. Sui ragionamenti *eristici* v. le belle illustrazioni di BONGHI nel Proem. alle *Conf. Sof.*, ivi, p. 285 sg.

Ogni cittadino n'avrebbe un migliaio, non propri, ma in comune con gli altri concittadini, e chi se ne curerebbe? Inoltre l'espressione « mio » applicata da ciascuno a qualsiasi altro de' cittadini in una popolazione considerevole, acquista, in realtà, un significato identico a quello della voce « altrui » (1); pur sempre però dubi-

(1) Il passo qui succintamente parafrasato è nel testo d'Aristotele uno de' più intricati ed ha dato da far molto a' traduttori e a' commentatori. Nella ediz. Susehmiliana dice: ἐπει οὕτως ἕκαστος ἐμὸς λέξει τὸν εὖ πράττοντα τῶν πολιτῶν ἢ κακῶς, ὁπόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμὸν ὧν, οἷος ἐμὸν ἢ τοῦ δαίνοιο τοῦτον τὸν τρόπον λέγων καθ' ἕκαστον τῶν χιλίων ἢ ὄσων ἢ πόλις ἐστὶ etc. La bekkeriana ha ἔτι invece di ἐπει, λέγει per λέξει, οἷον ἐμὸς per οἷος ἐμὸν. E secondo queste varianti la versione del LAMBINO interpreta: « praeterea unusquisque civem sive bene rem suam gerentem sive male gerentem, quotuscunque numero sit, filium suum esse dicit verbi gratia, hic filius meus, aut illius, aut illius est; atque hoc modo appellat unumquemque ex mille civibus, aut quotquot civitas constat civibus ». Conformemente tradussero la volgata medievale e Leonardo Aretino. Il commento dell'AQUINATE illustra il passo così: « isto modo, secundum positionem Socratis, unusquisque civium dicit de unoquoque civium bene operante, vel male, quotcunque contingat eos esse, dicit inquam, hic est meus, aliquod secundum naturam existens, puta hic meus filius vel illius. Et hoc modo dicit de unoquoque mille vel quot contingat esse in civitate etc. ». Il BARTHÉLEMY SAINT HILAIRE interpretò altrimenti e tradusse: « D'un enfant qui réussit chacun dira « c'est le mien », et s'il ne réussit pas, on dira, à quelques parents d'ailleurs que se rapporte son origine, d'après le chiffre de son inscription, « c'est le mien ou celui de tel autre »: mêmes allegations... pour les milles enfans et plus que l'État peut renfermer etc. ». Lo seguirono il RICCI e il JOWETT. Quest'ultimo però nel vol. II che contiene ricchissime note al testo presentò una nuova traduzione, molto analoga alla Lambiniana: « Further, on this principle (of common parentage), each one says of the citizen who fares ill or well, « he is mine », whatever fraction he himself may be of the whole member; I mean that (οἷον) he will say « he is mine » or « his » and this will be his way of speaking about each of Plato's thousand citizens ». E aggiunge a guisa di commento che coteste parole si riferiscono a PLAT., *Rep.*, V, 463, E: μάλιστα συμφωνήσουσιν ἐνός τινος ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττοντος... ὅτι τὸ ἐμὸν εὖ πράττει ἢ τὸ ἐμὸν κακῶς; ove si dice che il cittadino parla di tutti gli altri come uno tra mille: dà una millesima parte del suo affetto a tutti e ciascuno de' mille individui che ne sono l'oggetto. Ossia, per dirla con altre parole, si suppone che i cittadini conversino tra loro: essi dicono, « mio figlio se la fa bene » o « non se la fa bene » essendo ognun d'essi la millesima parte del totale e ciascuno di quelli de' quali parlano essendo, similmente, una millesima parte dell'intera cittadinanza. Il SUSEHMIL parafrasa il proprio testo così: « Denn so wird von dem besonderen Interesse, welches ein Jeder an dem Wohl- oder Uebelergehen irgend eines anderen Bürgers durch das Wort « mein » ausdrückt, nur ein so geringer Theil übrig bleiben, als ihn Derjenige, welcher diesen Ausdruck gebraucht, selber von der ganzen Bürgerschaft bildet: er wird nämlich so nur sagen können: mein oder Dessen und Dessen oder auch Dessen und dessen Solm, indem er in dieser Weise jeden der anderen tausend Bürger oder aus wie vielen sonst der

tativamente, per la impossibilità di accertare la rispettiva figliuolanza d'ogni cittadino e la sopravvivenza di cotesta figliuolanza. Ora torna più conto d'applicare il vocabolo « mio » a chiunque di duemila o diecimila cittadini dello Stato, ovvero serbare a questo possessivo il senso ordinario e più ristretto? Usualmente chi da uno è chiamato figlio, da un altro è chiamato fratello o cugino o consanguineo o affine, e aggiungi poi i rapporti derivanti dall'appartenenza alla medesima tribù, fratria o associazione. O quanto è meglio essere un cugino vero che un figlio alla maniera di Platone! Non è poi sempre possibile impedire che fratelli, figliuoli, genitori si riconoscano tra loro. La somiglianza li rivelerà scambievolmente, e i geografi narrano che nella Libia Superiore, ove c'è la comunanza delle donne, s'assegnano i fanciulli appunto secondo la loro somiglianza a' generatori. Dacchè vi sono donne le quali, del pari che le femmine d'altri animali, ad es., vacche e giumente, partoriscono figli somiglianti al maschio a cui s'accoppiano.

Ma poniamo pure che non avvengano riconoscimenti. Ebbene c'è modo di cansare tra' cittadini oltraggi, risse, ferimenti, omicidii e altri simili reati, la cui gravità varia secondo che si commettano contro i genitori e gli stretti congiunti o contro estranei? È chiaro che dove s'ignorino i legami di parentela, è più facile che occorran misfatti simili, senza che possano farsi le espiazioni di rito. È anche meraviglioso che Socrate, ammettendo la comunanza de' figli, vieti agli amanti l'accoppiamento, ma non già certe domestiche che tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle sono sconvenientissime, essendo in que' casi biasimevole anche il semplice innamoramento. E meraviglioso è del pari che pel divieto dell'accoppiamento si rechi unico motivo la soverchia veemenza del piacere, come se nulla conti l'eventuale rapporto di parentela tra coloro che si congiungono.

Meglio forse imporrà la comunione delle donne e de' figli agli agricoltori piuttosto che a' custodi, perchè più debole è il vincolo

Staat bestehen mag gleich sehr als den möglich Vater aufzählt etc. ». Insomma il concetto sarebbe questo: la parola « mio » pronunciata per esprimere una relazione possessiva parentale da un cittadino a tutti gli altri concittadini tanto più perde di energia nel suo significato quanto minor frazione della massa della cittadinanza è chi la pronunzia, ossia l'energia del vocabolo scema in ragione inversa di cotesta massa e finisce coll'esprimere nel fatto ciò che s'esprime col vocabolo « altrui ». Nell'accertamento di questo senso che è in corrispondenza così con ciò che precede e segue nel testo come col citato passo di Platone, assai mi giovò l'efficace aiuto del prof. C. O. ZURETTI al quale rinnovo particolari e vivi ringraziamenti.

che stringe reciprocamente coloro che praticano cotesta comunione, e una tale debolezza di compagine può riescire utile in un ceto soggetto, la cui obbedienza e quiete è per tal modo assicurata più efficacemente.

Insomma, il risultato della legge comunistica, muliebre e filiale, sarebbe in contraddizione col fine che le buone leggi si devono proporre e con l'intenzione stessa di chi la immaginò. Certamente l'amore reciproco fra' cittadini è il massimo bene per gli Stati, e li preserva dalle rivoluzioni; e Platone fa bene a pregiar tanto l'unità dello Stato che per lui come per tutti quanti è un effetto naturale del mutuo amore. Ma l'unità ch'egli vagheggia è del genere di quella menzionata nel suo *Convito*, in quel punto ove Aristofane parla del desio che, nell'impeto della passione, spinge gli amanti a coagularsi e fondersi insieme, così da diventare una sola persona da due che pur sono (1). Ma in quel caso l'una delle due rimarrebbe assorbita o lo sarebbero entrambe, mentre nello Stato platonico la comunione diluirebbe gli affetti, nè più sulle labbra de' padri e su quelle de' figli suonerebbero le dolci espressioni: « figlio mio », « babbo mio ». Come poco vino in moltissima acqua riesce appena percettibile al palato, così nella comunanza va perduta la parentela espressa da' cotesti nomi. Non v'è ragione perchè padri e figli putativi s'abbiano ad amare reciprocamente come padri e figli veri. Delle due condizioni che massimamente attirano la sollecitudine e l'affetto degli uomini — l'appartenenza in proprio e la benevolenza — niuna ve n'ha nello Stato socratico.

Finalmente il trapasso de' neonati dal ceto degli agricoltori o artigiani a quello de' Custodi e viceversa riescirebbe, in pratica, difficile, non potendo coloro, che eseguono il trasferimento, ignorare da chi ebbero e a chi portarono i bimbi. E i guai sopra mentovati: percosse, amori, omicidii sarebbero più frequenti tra questi, innestati in ceto diverso da quello in cui nacquero e i genuini nati e rimasti nel ceto paterno. E ciò perchè niun sospetto riterrebbe quelli di colpire o in qualsiasi modo maltrattare persone congiunte per sangue, ma sconosciute.

4. A questa critica del comunismo muliebre segue quella del comunismo economico. E si enuncia la questione; dovrebbero nell'ottimo Stato i cittadini aver comuni i possessi o no? Questione, av-

(1) Ved. PLAT., *Conv.*, trad. BONGHI, p. 61.

verte Aristotele affatto indipendente da quella del comunismo delle donne e de' figli, perchè si può immaginare una costituzione sociale per ogni verso simile alle presenti fuorchè nella comunione patrimoniale, che può sembrare eccellente di per sè sola. La quale comunione può prendere tre forme: 1° proprietà divisa e privata dei campi e comunione de' prodotti coacervati in unico fondo di consumo; 2° comunione del suolo sia in quanto alla proprietà, sia in quanto alla coltivazione, ma spartizione de' prodotti tra' coltivatori messi così in grado di formarsi patrimoni privati; 3° comunione così del suolo come de' prodotti.

Ora se la coltura de' campi è in mani diverse da quelle de' possessori, la faccenda è più facile ad assestare. Se invece gli stessi possessori coltivino ed eseguano ogni altro lavoro pertinente al comune patrimonio, nasceranno risentimenti e contese, perchè ove non vi sia assoluta eguaglianza nelle fatiche e ne' godimenti, quelli che, lavorando molto, conseguono poco, alzeranno la voce contro coloro che lavorando poco ottengono molto. È già difficile vivere insieme ed essere accomunati nelle faccende della vita; figurarsi come deve crescere la difficoltà quando la comunione riguarda i beni. Esempio, le carovane, nelle quali sovente per futili motivi e intoppi di niun conto scoppiano diverbi. Esempio ancora ciò che accade a noi stessi, che più facilmente andiamo in collera con que' domestici che ci stanno più dappresso. Queste e altre tali sono le difficoltà del comunismo economico.

D'altronde il presente regime di proprietà, aiutato da buoni costumi e regolato da giuste leggi, può tornare assai più utile e congiungere in sè i vantaggi della proprietà collettiva e della proprietà esclusiva. Dacchè giova che i beni siano in un certo modo comuni, pur essendo sotto ogni rispetto privati. La separata cura de' beni non fa sorgere dissensioni e contrasti, e giova all'aumento del benessere, perchè ciascuno si affatica intorno al proprio. Tuttavia rispetto all'uso de' beni c'è maniera in un popolo virtuoso d'applicare il proverbio: « comunione tra quelli che si voglion bene » (*κοινὰ τὰ φίλων*). Questo si vede già in taluni Stati; laonde non si può dire che sia cosa impossibile. Specialmente negli Stati meglio governati, parte del sistema, cui s'accenna, è già in vigore, parte si può introdurre. Ciascuno ha la proprietà esclusiva delle sue sostanze, ma ne consente l'uso agli amici adoperandole egli stesso come se fossero comuni; come è tra' Lacedemoni promiscuo, all'occorrenza, l'uso de' servi, de' cavalli, de' cani e persin del vitto. Non è chiaro

che c'è modo di conciliare la proprietà esclusiva de' beni con l'uso in comune? In quanto al disporre a ciò i cittadini è opera del legislatore.

Del resto, grande è il piacere che si prova dicendo: questa è roba mia! L'amore di se medesimo è sentimento naturale e proficuo. Certo a buon diritto si biasima l'egoismo, ma l'egoismo è amore esagerato di se medesimo, e somiglia all'avarizia, mentre un po' d'amore delle ricchezze l'hanno tutti. E poi è una gran compiacenza quella che si prova mostrandosi munifici con gli amici e con gli ospiti e aiutandoli. Ora ciò è possibile solamente quando ciascuno possieda in proprio. Coloro che si sforzano di esagerare l'unità dello Stato, non otterrebbero un simile risultato, e sopprimerebbero due virtù: la continenza e la munificenza; quella rispetto alle unioni sessuali, perchè fa rispettare le mogli altrui; questa rispetto alle sostanze. Nè persona, nè azione munifica si vedrebbero più mai.

Il regime che qui si censura può parere simpatico e filantropico. Chi ne sente a parlare facilmente se ne innamora e l'accoglie pensando che così si attuerebbe l'amore universale; tanto più se, considerando i guai degli ordinamenti attuali, li reputa cagionati da ciò che i beni non siano comuni. Sono malanni seri le liti che nascono da' contratti, i processi per falso testimonio, l'adulazione verso i ricchi; ma derivano dalla non esistenza del comunismo economico o dalla pravità degli animi? O non vediamo noi più contendere tra loro i comproprietari che quelli i quali possiedono separatamente? Vero è che il numero de' comproprietari litiganti è scarso in confronto dei litiganti che hanno proprietà separate, e perciò non ci si bada. Ma è giusto che quando si enumerano i mali donde andrebbero esenti quelli che accomunassero i beni, si menzionino anche i beni di cui sarebbero privi.

Insomma il regime comunistico è inattuabile. È un'aberrazione che deriva da un principio supposto vero e giusto, mentre tale non è. « Dacchè conviene che famiglia e Stato abbiano una certa unità, non però sotto ogni riguardo. Può darsi che lo Stato, ridotto ad eccessiva unità, perisca; può darsi che duri, ma in cattiva condizione, avviandosi a non essere più Stato. Gli è come se taluno riducesse la sinfonia a monotonia o il ritmo a unico tempo ».

Certamente conviene che lo Stato, essendo, come s'è detto, una pluralità, sia, mercè l'educazione, ridotto a collettività ed unità. Ma è strano che l'autore d'una disciplina reputata adatta a far buono

lo Stato, creda di poter migliorare i concittadini con siffatti regolamenti, anzichè coi costumi, con la filosofia e con le leggi; come ha fatto, in ciò che concerne la roba, in Lacedemone e Creta il legislatore accomunando la cittadinanza ne' pubblici conviti. Nè si deve omettere di notare che in gran conto è da avere l'esperienza del lungo tempo e de' tanti anni in cui queste idee, se fossero davvero buone, sarebbero pur comparse, e non invece rimaste affatto ignorate. Perchè quasi ogni cosa di tal fatta è stata messa in luce dall'umana invenzione; ma talune non sono state comprese, altre invece, sebben comprese, non si mettono in atto. Eppure ciò che si è venuto dicendo apparirebbe evidente, se si potesse veder formarsi uno Stato come quello immaginato da Platone. Il legislatore non lo potrebbe costituire senza dividere i beni, assegnandone parte per i banchetti pubblici, parte per le fratrie e le tribù. E allora si riesce unicamente a questo: a vietare cioè l'agricoltura a' Custodi, come cercan di fare i Lacedemoni.

In verità il Socrate platonico non dice quale sarà l'ordinamento generale di questo suo Stato comunistico, nè è facile intenderlo. La maggioranza è, certo, di cittadini che non sono custodi, e a riguardo di essi nulla è determinato. Gli agricoltori avrebbero i beni in comune, ovvero in esclusiva proprietà di ciascuno? E le loro mogli e i loro figli apparterrebbero a tutti in comune o a singole persone? Se anch'essi dovessero aver tutto in comune, o in che differirebbero allora da' custodi, e in che si vantaggerebbero assoggettandosi a costoro? In quale maniera si manterrebbe la supremazia de' custodi sugli altri? A meno che non si ricorra a qualche artificio del genere di quelli escogitati da' Cretesi, i quali, applicando anche a' servi le istituzioni civili, vietano però ad essi la ginnastica e il possesso d'armi. Che se in questi casi s'avesse a sistemare lo Stato platonico a somiglianza degli altri, qual tipo di comunismo s'avrebbe ad adottare per il resto? Comunque si faccia, s'avranno sempre due Stati in uno e anche in contrasto reciproco. Dacchè, nella raffigurazione socratica, i custodi formano il presidio e gli agricoltori, gli artigiani e gli altri la cittadinanza.

Inoltre le dissensioni, le liti e tutti i guai che si additano negli Stati esistenti si troveranno anche in cotesta cittadinanza.

Ma si afferma che a' cittadini dello Stato socratico così ben disciplinati non occorrerebbero regolamenti di politica urbana, nè quelli su' mercati: però la sua disciplina educativa Socrate la riserva a' soli custodi. Fa pure proprietari gli agricoltori, a condizione che paghino

una imposta, e li rende così probabilmente più riottosi e arroganti che non siano gl'iloti, i penesti e gli altri schiavi.

Del resto non definisce mai se tali cose siano necessarie o no in modo uniforme, nè dice con quale disciplina o con quali norme e leggi s'abbia a reggere la cittadinanza agricola e artigiana. Ora non è facile intendere, nè di poco momento, in che maniera una cosiffatta cittadinanza debba essere costituita, perchè possa sussistere accanto ad essa la comunione de' custodi. Che se si supponga applicato alla medesima il regime della comunione delle donne e de' figli, ma non di quella de' beni, chi si occuperà delle faccende domestiche, mentre gli uomini saranno occupati a' lavori de' campi? È poi meraviglioso udir Socrate argomentare dall'analogia con le bestie, che gli uomini e le donne debbono avere le medesime occupazioni: o che forse le bestie hanno una casa da governare? Anche quel perpetuare il potere nelle medesime persone è pericoloso. Si vede quante perturbazioni ciò produca anche tra gente di temperamento rimesso, figurarsi poi tra uomini d'alto sentire e bellicosi. Ora, che le persone da lui poste al governo rimangano sempre le stesse è evidente, perchè sempre nella medesima sorta d'anime Dio mescolerà l'oro di cui Socrate parla quando afferma che nelle anime de' futuri artigiani e agricoltori è messo bronzo e ferro e in quelle de' guerrieri e de' governanti argento e oro.

O come poi mentre priva d'ogni felicità i custodi, vuole Socrate che il legislatore faccia felice lo Stato? Non è possibile che sia felice il tutto, se tutte le sue parti, o il maggior numero, o talune non godano felicità. Di questa non è come della parità, che può esistere nel tutto e non nelle singole parti; non è così della felicità. E se i custodi non sono felici chi lo sarà? Non certamente gli artigiani e la massa degli operai.

Questi inconvenienti e altri non minori contiene lo Stato socratico.

5. La critica aristotelica attacca l'utopia platonica nel suo complesso e nelle singole parti. Gioverà, per valutarne l'efficacia, riscontrarla co' punti del dialogo platonico ai quali essa via via si riferisce, e da cotesto riscontro apparirà sia il punto di vista dal quale Aristotele si pose nelle censure, sia l'attitudine sua a cogliere, tanto nell'insieme quanto ne' particolari, il pensiero platonico.

I primi colpi sono diretti contro l'istituto de' Custodi come ceto privilegiato e investito, a perpetuità, dell'imperio nello Stato. Platone afferma che coloro i quali sono meglio idonei all'esercizio del po-

tere, quando vi ascendono non ci vanno come a un piacere nè quasi a diletto, ma come ad una necessità (1). Da ciò la convenienza di costituire una disciplina educativa, indirizzata a formare i reggitori, forzando le nature migliori ad assoggettarvisi per mettersi in grado d' esercitare, nella miglior maniera possibile, l'altissimo ufficio della custodia dello Stato (2). Imperocchè, dipendendo la conservazione dello Stato dalla piena effettuazione della giustizia in esso, ed essendo gli uomini giusti i più sapienti, i più buoni e i più abili ad operare, alle mani di costoro bisogna commettere il governo (3).

E Aristotele risponde che tutti i cittadini devono partecipare convenientemente all' esercizio della pubblica potestà, avvicinandosi negli uffici, e trova in questa sua teoria democratica un carattere più efficacemente conservatore che non sia quello della teorica aristocratica, anzi oligarchica di Platone. Alla disciplina socratica, a fattezze di regola d'un sodalizio appartato e chiuso in sè, egli contrappone l'educazione pratica per opera della quale i cittadini, partecipando alla vita politica e per effetto stesso di cotesta partecipazione, sono resi via via sempre più acconci a governare lo Stato, imparando essi alla scuola dell'esperienza e acquistando le qualità necessarie per diventare buoni reggitori, nella vita reale e alle prese con la realtà, non già vivendo fuori della società, a cui vantaggio gli ordinamenti politici devono pur essere disposti e mantenuti secondo le esigenze peculiari della medesima. Allora uno Stato è ben custodito quando tutti i cittadini si sentono in tutto e per tutto parte di esso e tutti cooperano in vario modo alla sua conservazione, non già quando alcuni soltanto di esso imperano sempre e tutti gli altri obbediscono, nè esercitano la menoma influenza sulla condotta della cosa pubblica. Certo la costanza nella direzione del governo è cosa buona, ma questa dee essere l'effetto della costante partecipazione, con alterna vece, di tutti i cittadini all'esercizio così del potere legislativo come del potere esecutivo, ne' modi multiformi che la costituzione politica richiede. E l'unità dello Stato dee risultare dalla uniforme attitudine di tutti a regolare pel bene di tutti le comuni faccende.

Il divario tra Platone ed Aristotele, in ciò che concerne per l'appunto questa fattezza unitaria dello Stato, è spiccatissimo.

(1) *Rep.* (trad. FERRAI), p. 29.

(2) *Rep.*, c. s., pp. 75 sg. e 135. Cfr. p. 323.

(3) *Rep.*, c. s., p. 37.

Platone, s'è visto, vuole l'unità assoluta. V'ha, egli domanda, « peggior male per uno Stato, di quello che lo spezza, e d'uno che era, ne fa molti? ovvero bene maggiore di quello il quale insieme l'accoglie e gli dà unità? » Vuole tutta la cittadinanza unita nelle gioie e ne' dolori. Vuole che si pronunzino *unanimente* le voci « mio, non mio » e così « altrui » e simiglianti. Crede che allora il regime politico è ottimo quando il massimo numero de' cittadini dica d'una medesima cosa: questa mi concerne ovvero no. E questa strettissima unità la mostra nel ceto de' suoi Custodi, ciascuno dei quali in qualunque gli accada d'imbattersi farà conto d'essersi imbattuto in un fratello o in una sorella, o nel padre o nella madre, o in un figlio o in una figlia, ovvero nei nati da questo o ne' loro agnati. E si troveranno d'accordo nel dire tutti quanti, secondo che incontri bene o male od un solo di essi: la mi va bene o la mi va male (1).

No, ribatte Aristotele: il possessivo *mio* diluito in una larghissima e collettiva espressione perde ogni efficacia; è un nome vano senza soggetto. E mostra con un'argomentazione sottile e stringente che l'unità platonica, non che mantenere lo Stato, l'annienta.

Dice poi Platone che causa precipua della perfetta unità del suo Stato è, all'infuori d'ogni altra istituzione, la comunanza delle donne e de' figli stabilita pe' Custodi dello Stato, la quale comunanza è così cagione del massimo bene dello Stato stesso (2). Per ciò con minuziosi provvedimenti s'adopera ad impedire che genitori e figliuoli si possano riconoscere ordinando che i neonati siano subito presi in custodia da apposite magistrature o tutte d'uomini, o tutte di donne, o miste, che sceverino i nati d'eletti padri da quelli messi al mondo da gente dappoco (3).

Ma Aristotele, da buon naturalista e da uomo pratico, ricorda che la somiglianza fisica da una parte e la testimonianza delle persone addette al trasporto de' neonati da' siti ove nascono a quelli dell'allevamento dall'altra, potrebbe rivelare a' padri i figli, a' fratelli i fratelli. Nè crede che, essendo l'affetto così stemperato nella massa della cittadinanza, possano cansarsi reciproche offese anche gravissime, tanto più inique, in quanto l'offensore e l'offeso possono, senza saperlo, essere per sangue congiunti. Come si stempera l'amore

(1) *Rep.*, c. s., pp. 227 e 229.

(2) *Rep.*, c. s., p. 230.

(3) *Rep.*, c. s., p. 224 sg.

e si dilegua nella comunanza, così è a dire d'ogni altro sentimento, d'ogni altra emozione, compresi la riverenza e il timore che a Platone paiono ottimi freni contro i reciproci danneggiamenti de' Custodi (1).

Decreta Platone che tra' suoi Custodi « l'amatore l'amato ami e lo tocchi siccome un figlio, in grazia della bellezza, se arrivi a farnelo persuaso, ma quanto al resto con chi uno abbia in affetto, così si comporti che mai non sembri voglia andare più avanti », non dovendosi portare la voluttà nel retto amore (2). Mettendo ad abitare e vivere sempre insieme uomini e donne del ceto de' Custodi, scelti, ed assegnati secondo la naturale somiglianza, intende come essi siano dalla loro propria natura spinti a congiungersi insieme (3). E a coloro che hanno trascorsa l'età del generare consente i liberi congiungimenti, purchè non con agnati o discendenti in linea retta sino al terzo grado superiore e inferiore (4). Ora, osserva Aristotele, è singolare che ove rapporti di consanguineità, sebbene ignorati, esistono, si permettano dimestichezze che, tra consanguinei, sono assai sconvenienti. E l'osservazione trae maggior forza dal niun vincolo o divieto posto da Platone a' rapporti tra' custodi che non varcano ancora l'età fissata per la generazione legale. E poi com'è che per vietare agli amanti d'andare più avanti si adduce nient'altro che la convenienza d'escludere dal retto amore tutto quanto tenga del furore o sappia d'intemperanza (5)? E non conta per nulla la possibilità delle unioni consanguinee?

Platone dichiara che, al pari del comunismo muliebre, è causa del massimo bene dello Stato il comunismo economico (6), laonde vuole che nulla possiedano in proprio i Custodi. E Aristotele addita di rimando le dissensioni e le contese tra' comproprietari. Nè gli sembra che il motto κοινὰ τὰ φίλων implichi necessariamente il comunismo (7), potendo la virtù cittadina effettuare filantropicamente il precetto ch'esso enuncia.

(1) *Rep.*, c. s., p. 231.

(2) *Rep.*, c. s., p. 123 e preced. Cfr. pag. 236.

(3) *Rep.*, c. s., p. 222.

(4) *Rep.*, c. s., p. 226.

(5) *Rep.*, c. s., p. 122. Cfr. le consid. di BONGHI nel proemio al *Convito* di PLATONE, p. CXI.

(6) *Rep.*, c. s., p. 230.

(7) *Rep.*, c. s., p. 168.

Si compiace Socrate nel dialogo platonico che da processi e que-rele saranno alieni i Custodi per questa sola cagione del non posse-dere nulla in proprio all'infuori del corpo, ed avere tutto in comune (1). Lusinghiera prospettiva in verità. Tuttavia lo Stagirita non si lascia illudere e chiede se questi malanni esistano perchè non son co-muni i possessi o non piuttosto per l'umana malvagità. Opportuno è anche l'appunto relativo a ciò che nel dialogo platonico si asse-risce circa la inutilità di regolamenti annonarii e di polizia de'mer-cati, del porto, ecc., nello *Stato felice*, per la ragione che agli uomini onesti e dabbene non occorre far prescrizioni (2). Aristotele ricorda che la disciplina mercè cui gli onesti e dabbene sono messi in grado di poter fare a meno di leggi positive è applicata nello Stato plato-nico esclusivamente a' Custodi e non ad altri: intendendo dire con ciò che al mercato e al porto ci vanno non costoro, ma gli artieri, gli agricoltori e simil gente, non naturata e disciplinata, come gli individui del ceto dominante. Nè meno arguta è l'avvertenza riguardo alla eventuale renitenza degli agricoltori proprietari del suolo ad obbedire supinamente quelli a' quali essi forniscono il sostentamento (3); o l'ironica chiosa al testo platonico, in cui dall'attitudine delle cagne alla guardia degli armenti (4) s'argomenta quella delle donne alla custodia dello Stato. La parabola delle quattro caste, ossia degli aurei reggitori, de' guerrieri argentei, degli artigiani cuprei e de' ferrei agricoltori (5) è per Aristotele evidente prova che Platone era da' suoi principii forzato a statuire nella prima casta la perpetuità del principato, perpetua causa dovunque di congiure e rivoluzioni.

Finalmente è criticato Platone per quel che dice intorno alla vo-lontaria privazione d'ogni felicità cui s'assoggettano i Custodi per far felice l'intero Stato. Già nel dialogo Socrate, richiesto da Adi-manto cosa risponderrebbe a chi gli dicesse, che egli non fa felici i Custodi, risponde che lo *Stato felice* è formato non perchè vi sia felice una classe a differenza delle altre, ma perchè sia tale quanto più si possa lo Stato intero. Nel quale ciascuna classe dee godere la felicità che, secondo la propria natura, le si addice, nè conviene at-

(1) *Rep.*, c. s., p. 230.

(2) *Rep.*, c. s., p. 170 sg.

(3) *Rep.*, c. s., p. 230.

(4) *Rep.*, c. s., p. 212.

(5) *Rep.*, c. s., p. 138.

tribuire a' Custodi tanta felicità che li faccia tutt'altro da quel che devono essere (1). E altrove è dichiarata la vita de' Custodi più bella e migliore di quella de' trionfatori nelle gare olimpiche. E si dice che se il custode altra felicità vorrà cercare che quella procuratagli da questa « vita misurata e sicura, anzi ottima, ma lasciandosi dominare da una stolta e puerile opinione in proposito della felicità, s'agiterà per impossessarsi violentemente di tutto quello che è nello Stato, finirà col conoscere che daddovero sapiente era Esiodo, quando disse che, in certo modo, la metà è maggiore del tutto » (2). Aristotele nega che possa dirsi tutto felice lo Stato in cui una classe si sacrifichi pel comun bene, rinunciando a quelle cose il cui godimento costituisce il benessere.

6. Questi riscontri tra le idee platoniche e le censure d'Aristotele mostrano, che il punto di vista in cui lo Stagirita si pose nella disamina dell'architettura platonica, era tale che questa, così nell'insieme come nelle singole parti, gli si offriva sotto un aspetto assai favorevole. Lo spettacolo dello *Stato felice* gli riesce, si vede, profondamente antipatico.

Ha detto egregiamente il Bonghi che la mente di Aristotele e quella di Platone « hanno abbastanza vigoria d'affisare il sole, o fuor di metafora, di ricercare il vero e di guardarlo in viso: ma questo vero per Aristotele è nella natura che lo circonda, per Platone nel cielo che gli sovrasta. Aristotele scansa ogni salita troppo ardua che risichi di fargli venire il capogiro: gli piace sentirsi ben poggiati i suoi piedi a terra; non vola, ma cammina. Nè s'inclina a cogliere fiori lungo la strada; ciò che gl'importa è la meta e andarvi più diritto, più sicuro che può (3) ».

Ora il concetto che Aristotele s'era fatto dello Stato è messo in chiaro dalla definizione ch'egli stesso ne dà. È, dice, l'unione di genti e villaggi per menar vita compiuta e indipendente (4), terzo e supremo stadio dell'organizzazione sociale; perocchè questa s'inizia con la società domestica (οἰκία), si sviluppa nel villaggio (κώμη), ed ha compiuta perfezione nello Stato (πόλις). Ma lo Stato non assorbe nè distrugge cotesti suoi coefficienti, bensì ne coordina la vita ad uno scopo più largo di quelli cui l'uno e l'altro intendono natu-

(1) *Rep.*, c. s., p. 163 sg.

(2) *Rep.*, c. s., p. 232 sg. Cfr. *ESIOD.*, *Op. et D.*, v. 40.

(3) *BONGHI*, Proemio al *Convito* di *PLAT.*, p. CIX sg.

(4) Πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. *Pol.*, III, 9.

ralmente. E poichè l' uomo è per natura un animale socievole (πολιτικὸν ζῶον), naturale è ognuna di coteste tre forme progressive della socialità.

Da ciò si vede che Aristotele comprende lo Stato in maniera ben diversa da come fa Platone. Il quale trascura il processo reale e storico della formazione dello Stato, per fermarsi a considerare il nesso logico tra la varietà de' bisogni, che ogni singolo uomo prova, l'insufficienza ad appagarli con le proprie forze individuali e l'appagamento conseguito mercè l'associazione permanente. Perciò dice che gli uomini, chiamandosi a reciproci servigi, perchè bisognosi di molte cose e raccogliendosi in molti, socii e ausiliari in una medesima convivenza, diedero a tale convivenza nome di Stato (1). Questo primissimo Stato platonico prende necessità dall'accordo de' singoli individui per la soddisfazione de' bisogni che ciascuno sente, ma niuno può di per sè solo appagare. Ed è in certo qual modo anch' esso *naturale*, perchè è nella natura umana la varietà de' bisogni. Tuttavia il carattere per dir così di *naturalità* è in esso più debole di quello di *contrattualità*, espresso nelle parole che accennano alla mutualità di servigi, all'associazione e al reciproco aiuto nella embriologia platonica dello Stato (2). Insomma lo Stato iniziale è, secondo Platone, un fatto della volontà concorde degli uomini, determinata dalla varietà de' bisogni, non il naturale risultato d' un processo evolutivo della socialità, che l' uomo ha comune con altri animali, come opina Aristotele. Il quale vede nello Stato, non già l'iniziale, ma la più perfetta e finale estrinsecazione di questa naturale socialità degli uomini.

Ora, procedendo dalla famiglia al villaggio e dal villaggio alla città ossia allo Stato, si trova non già una sempre più stretta omogeneità ne' coefficienti dell'organismo sociale, ma bensì un differenziamento sempre più notevole, come cresce e si complica la

(1) PLAT., *Rep.* (Ferrai), p. 67.

(2) Οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρεία πολλῶν δεόμενοι πολλοὺς εἰς μίαν οἰκῆσιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς ταύτῃ τῇ εὐνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα. *Rep.*, II, p. 369 B. Aristotele trova più speciosa che vera la formazione platonica dello Stato necessario, ove non ci sono nè governanti, nè guerrieri. Egli pensa che nel più piccolo nucleo sociale è indispensabile la presenza di magistrati che giudichino le controversie e di guerrieri che tutelino la pace. I due ceti che Platone fa comparire nello Stato di terza grandezza, Aristotele li reputa indispensabili anche in quello donde s'inizia nel Dialogo platonico il processo di formazione dello Stato felice. V. ARIST., *Pol.*, III, III.

compagine della comunanza. Perciò più comunione v'ha nella famiglia che nel villaggio, e più nel villaggio che nella città, cioè nello Stato.

Ciò in quanto alla formazione storica dello Stato.

Per ciò che spetta alla razionalità di cotesta formazione, Aristotele dichiara essere lo Stato una specie di comunanza, e aggiunge: ogni comunanza costituirsi in vista d'una qualche somma di bene da conseguire; imperocchè tutte le comunanze si formano intendendo ad alcun che di bene. Tanto più dunque quella organizzazione sociale, che è superiore a tutte le altre e tutte in sè le contiene, e noi chiamiamo Stato, ovvero comunanza civile (1). E anche partendo da questo concetto di finalità riesce lo Stagirita alla dimostrazione della naturalità dello Stato, giovandosi sempre del processo storico. Il ragionamento ch'egli fa è davvero ammirabile e rigorosamente scientifico. Dov'è, domanda, la ragion d'essere della società coniugale? Certo nella tendenza alla riproduzione che l'uomo ha comune con gli altri animali e co' vegetali. E così la prima radice di cotesta società non è il proposito deliberato (οὐκ ἐκ προαιρέσεως), ma una naturale necessità (ἀνάγκη). Ancora è secondo natura l'unione tra il dominatore e il dominato, per la salvezza di costui. E da questo teorema della sovranità naturale del forte sul debole, per ragion di protezione, traeva Aristotele, com'è noto, la giustificazione della schiavitù, riferendo, si badi, la forza e la debolezza alla energia mentale. Non è qui il caso d'illustrare e dichiarare cotesto concetto; bastando averlo accennato, per riescire alla intelligenza della raffigurazione schematica della famiglia secondo la mente di Aristotele. Adunque la famiglia è un organismo composto di due elementi: la società coniugale e la servile, ed è comunanza naturale, coordinata alla quotidiana convivenza (εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνηστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν).

Dalla vicinanza di più famiglie è costituito naturalmente il villaggio, essendo naturalissimo che la famiglia metta propaggini nell'ambiente ov'esiste, e che sciamino da essa altre famiglie come colonie dalla madrepatria; s'organizza così il regime patriarcale. E cotesta comunanza villereccia o rurale ha la sua ragion di essere nella parentela (διὰ τὴν συγγένειαν).

Più villaggi accomunati formano lo Stato (πόλις), il quale è or-

(1) ARIST., *Pol.*, I, 1.

ganismo così naturale come le altre minori collettività che mettono capo naturalmente ad esso, in cui la comunanza sociale, originata dalla necessità di vivere e persistente per le esigenze del ben vivere, si perfeziona, conseguendo il più completo sviluppo, cioè effettua nel modo più perfetto la propria natura. Lo scopo e fine di alcuno che non è il suo massimo bene? Ora il bastare a sé (αὐτάρκεια) è fine e massimo bene del perfetto organismo sociale.

La conclusione è quella già menzionata, cioè che lo Stato è secondo natura.

Ma così come esso esiste, con questo fine suo proprio non assorbe né l'individuo, né la famiglia, né il villaggio, ma li contempera e li indirizza a cotesto fine come parti d'un tutto, e fa sì che trovino nella unione o comunanza civile l'ambiente più adatto alla loro esistenza e attività.

Ora non è evidente che questo concetto dello Stato, che implica e mantiene la varietà nell'unità, doveva condurre Aristotele a criticare e confutare la teorica platonica dell'unità assoluta dello Stato e del pareggiamento di questo all'individuo? Poteva Aristotele consentire con la veduta del suo maestro circa la comunanza delle donne, che annienta la famiglia, istituzione naturale e base della formazione dello Stato? In quanto alla comunione de' beni, le idee d'Aristotele intorno all'arte di procacciamento naturale o, com'egli la denomina, Ctetica naturale, non dovevano disporlo favorevolmente neppure a questa parte dell'utopia platonica. Per Aristotele la *ctesi* ossia il procacciamento de' mezzi di sussistenza, è un elemento organico della famiglia e perciò egli dichiara la Ctetica parte dell'Economica, cioè del buon governo della famiglia. Ma se il procacciamento è essenziale alla conservazione della famiglia, e la famiglia è naturale coefficiente del villaggio, e più villaggi formano lo Stato, è chiaro che il procacciamento è altresì naturale elemento dello Stato, perchè senza mezzi di sussistenza né vivere si può, né ben vivere. La base del ragionamento d'Aristotele intorno alla Ctetica naturale è, come già quella posta al discorso intorno alla formazione dello Stato, biologica. Natura fornisce a tutti gli animali, compreso l'uomo, l'alimento, e per il procacciamento di esso pose in quelle attitudini differenti e costumi acconci alla facile presa del vitto nella ricchissima varietà delle sostanze alimentari, che crescono nella flora e nella fauna. Ora la necessità e la diversità del nutrimento generano nella serie animale le somiglianze e i contrasti. La varietà del vitto determina variazioni negli organismi animali e nel tenore di vita,

nè la identità della specie conduce sempre gli esseri, che v'appartengono, alla medesima vettovaglia. Laonde, come nella vita de'bruti, così in quella degli uomini, appaiono svariate forme d'esistenza. La spontanea attività, eccitata da'bisogni organici, variamente si volge a questa o quella delle svariate cose che valgano ad appagare quei bisogni. E come nella fauna c'è carnivori che vivono di rapina, erbivori e frugivori; nè in tutto assomigliano tra loro nella ricerca e preferenza del vitto sia i carnivori, sia gli erbivori, sia i frugivori, così nella specie umana si vive di caccia o pesca, di pastorizia, di agricoltura secondo le varie attitudini e i diversi ambienti.

Questa Ctetica naturale poi si perfeziona in un altro genere di Ctetica, al quale appartengono il baratto e la compravendita: l'uno e l'altra non contrarie a natura e appropriati alla vita economica dello Stato.

Ora il concetto di proprietà è strettamente connesso a quello della ctesi aristotelica, perchè il procacciamento ha punti d'applicazione svariati secondo le svariate esigenze de' diversi individui; la formazione del patrimonio domestico richiede che la Ctetica faccia parte dell'Economica; e come concepire baratti o compravendite senza la personale disponibilità de' beni?

Adunque nè all'assoluta unità dello Stato, nè all'assoluta uguaglianza economica poteva essere favorevole Aristotele, pel quale così la vita civile come l'economica non sono, nella loro forma più perfetta, riduzione della varietà ad unità, ma coordinamento delle varietà nella unione.

7. Non mancarono però a Platone le difese contro la requisitoria aristotelica, nè ad Aristotele le censure circa l'indole e gl'intenti delle sue critiche. Eubulo alessandrino, o chiunque sia l'autore della *Episcepsi* pubblicata dal Mai (1), argomentò contro gli appunti aristotelici relativi al canone della unità assoluta. E in primo luogo negatale essere l'unità voluta da Platone; riguardo all'accominamento; esigersi nel dialogo platonico non già l'accominamento in tutto, ma la maggior comunione possibile, e a cotesta comunione segnarsi giusti limiti dichiarando doversi ciascuno occupare secondo la propria natura, donde risulta che l'accominamento si effettuerà solo tra persone di natura consimile. Secondariamente ribatte il corollario aristotelico che l'unità platonica riduca lo Stato a somiglianza di famiglia e

(1) Ἐπίσκεψις etc. *Seu animadversio ad ea quae Aristoteles in secundo politicorum adversus Platonis remp. scripsit*; in *Script. Vet. Nova Coll.*, T. II, p. 671 sg.

persin d'individuo, e distingue tra l'unità finale e l'unità materiale: quella derivante da un principio attivo superiore, che ad unico fine dirige le diverse parti di un tutto; questa da identificazione delle singole parti. Nel modo stesso che nel nostro corpo ciascuno delle varie membra è uno, ma quest'uno non è materia del tutto. Ora Socrate, cercando l'unità finale, opina che lo Stato debba esser tenuto insieme dalla maggiore possibile comunione tra i membri del ceto che veglia alla custodia della pace pubblica. In terzo luogo, Ebulò non ammette che l'unità platonica offuschi l'*αὐτάρκειαν*, cioè l'attitudine piena che ha lo Stato di bastare a se stesso, e cerca di provare che là è maggiore sufficienza dove è maggiore unità, essendo, dice, più sufficiente a sè il tutto che ciascuno de'suoi coefficienti, abbisognando questi d'altro, esso di nulla. Se adunque l'interesse è compiuta unità, soltanto il tutto è propriamente uno e l'uno è veramente ottimo (1).

Merita d'essere menzionata la difesa di Platone che trovasi nelle opere del filosofo cinquecentista Crisostomo Giavelli, il quale chiuse una epitome delle dottrine politiche del filosofo ateniese con un trattato *De Platonis defensione contra ea quae sibi Aristoteles in Politicis imponere non veritus est* (2).

In ciò che concerne il principio della comunanza delle donne, dei figli e de' beni, lo Giavelli comincia col notare che la dottrina comunistica non trovasi nel dialogo delle *Leggi*, ma in quello della *Repubblica*. E soggiunge che gl'istituti dichiarati in questo dialogo, corrispondono piuttosto alle vedute di Pitagora e di Socrate che a quelle di Platone; laonde lo Stato in esso ritratto è piuttosto uno Stato pitagorico o socratico che platonico. Invece lo Stato, di cui è parola nel dialogo delle *Leggi*, rispecchia gl'intendimenti di Platone, e n'è segno il fatto, che il protagonista non è più Socrate, ma l'Ospite ateniese, che è poi senza dubbio Platone. Il quale, com'è noto, non ammise nell'opera sulle *Leggi* il comunismo esposto nell'altra, anzi spartì le mogli e i figli secondo i connubii, biasimò gli adulterii, e il territorio anche distribuì per sorteggi. Inoltre è a considerare che Platone, ove tratta di cotesto comunismo, parla non in maniera assoluta, ma condizionata. Vedendo cioè che non s'era

(1) Procedeva poscia Ebulò a trattare della critica relativa al senso del vocabolo « mio » ma il codice trovato dal MAI è monco.

(2) È il settimo della *Epitome in politicam, hoc est civilem Platonis philosophiam*. V. IAVELLI, *Op.* Lugd., 1568, T. II, p. 327 sg.

riesciti a trovar modo di rimuovere dalle umane società ogni causa di perturbamento e farvi regnare la pace, pensò che si potesse conseguire l'intento accomunando le donne e i beni, ossia attuando l'antico proverbio: tutto sia comune tra gli amici. Egli operò come il savio medico, il quale, dopo avere invano somministrato all'infermo una certa qualità di farmaci, a questi sostituisce altri farmaci d'indole contraria. Platone, che aveva da Febo cura d'anime e medicava il genere umano, considerando come i singoli individui, e le famiglie e le città sempre e dovunque soffrissero per odii, ribellioni, rapine e stragi; nè le leggi, per tanti secoli applicate, fossero riescite a curar questi mali, o pur soltanto ad alleviarli, si conformò a quel precetto medico, sancito dall'autorità di sommi dottori: se uno non guarisce con la somministrazione di dati farmaci, p. e., freddi, convien passare a' contrarii, cioè ai caldi. Nella stessa guisa Platone, visto che nulla aveva giovato al genere umano esser vissuto per tanti secoli sotto il regime della proprietà divisa, anzi ne eran sempre più peggiorate le sorti, si appigliò al regime opposto, divisando leggi comunistiche; affinché, tolta ogni causa di miseria e discordia, si conseguisse la concordia e la felicità. Certo la cosa riesciva nuova, e a primo aspetto sconcia e ridicola, laonde sebbene se ne discorra in tutto il quinto libro della *Repubblica*, pure non la si effettua, reputandola d'impossibile attuazione. Adunque Aristotele non ha su ciò causa vinta contro Platone, perchè, come s'è detto, costui o non espresse opinioni proprie, o parlò solo condizionatamente (1).

Più acre linguaggio adoperò Tommaso Campanella, il celebre autore della *Città del Sole*, e più decisamente patrocinò la causa del comunismo platonico (2). Aristotele dicendo che, nella comunanza de' beni, ognuno cercherebbe di lavorar poco e pigliar molto, « commette errore spontaneamente e di mala fede, poichè anche per Platone e i fondi e i frutti e le *fatiche* sono comuni..... Quindi Aristotele ciarla inutilmente ». In quanto al pareggiamento delle donne custodi agli uomini, Aristotele, rigettando l'analogia col caso delle fiere combattenti senza divario di sesso, perchè queste non hanno, come noi, una famiglia da governare, « s'inganna, poichè le fiere hanno cura de' loro piccoli e procurano ad essi cibo e difesa, e viceversa molti uo-

(1) Op. cit., p. 374.

(2) CAMPANELLA, *Questioni sull'Ottima Repubblica*, ecc. nel Vol. XI della *Bibl. Rara*, Milano, 1863.

mini si occupano delle cose famigliari, come particolarmente i monaci; adunque non è contro natura come egli insegna ». Riguardo alla comunanza delle donne, « le ragioni... di Aristotele non nascono dalla natura della cosa, ma da sola invidia contro Platone; ed egli stesso ricorda molte nazioni che vissero in questo modo ». Alla obiezione che l'accominamento muliebre e filiale stempera e annienta l'affetto reciproco, e che, malgrado la comunione, padre e figli si riconoscerebbero alla fisionomia, Campanella risponde ammettendo il duplice significato che Aristotele assegna alla voce « tutti » — « poichè tutti fino ad una certa età.... sono padri di tutti collettivamente e separatamente: il primo è vero secondo l'atto naturale, l'altro poi secondo la carità naturale. Nè da ciò vien diminuita la carità, ma solo la cupidità e l'avarizia; poichè l'uomo, regnando la divisione, è disposto ad amare i proprii figli più che non conviene e a disprezzare gli altrui oltre misura. L'uomo saggio poi ama più i migliori ancorchè d'altri, ed ha maggior cura de' cattivi per migliorarli: poichè riesce spiacevole il vedere tante deformità nel genere umano, e quindi abbiamo orrore de' zoppi, dei ciechi, dei miserabili, perchè sono del nostro genere e rappresentano a ciascuno la propria infelicità. Per la comunanza poi dei figli, dei fratelli, dei padri, delle madri, si provvede in modo da diminuire il troppo amor proprio che è la cupidità, e da aumentare l'amor comune, cioè la carità... L'amore dunque nella comunità non sarebbe come una goccia di miele in molt'acqua, ma come un piccol fuoco in molta stoppa. Poichè l'amore è una delle primalità e di sua natura diffusivo, come il fuoco, ed esso è felice nella società di molti per la fama, la diffusione del nome, la memoria e gli aiuti più numerosi che vi riceve... Separatamente, quantunque ciascuno non sia figlio che di un solo, può esser amato da tutti quando formano un solo nella carità... La fisionomia inganna, poichè i figli non rassomigliano sempre al padre, ma sovente agli estranei ».

Le conclusioni aristoteliche « contro la comunanza, che essa è superflua, come se alcuno volesse far versi di un sol piede e tirar l'armonia da una sol corda, sono puerili e contrarii alla carità ». Imperocchè l'unità « non distrugge la pluralità, ma la fortifica per l'unione, non già d'un sol uomo, ma di tutti gli Stati e condizioni; ciò che non ottiene Aristotele nella sua *Repubblica*; e non già da una sol corda, ma da più tiriamo l'armonia ». Campanella, s'intende, era in causa egli stesso, e, difendendo lo Stato ideale platonico, difendeva la propria *Città del Sole*.

primo quarto del nostro secolo, in una monografia dedicata
amente agli appunti mossi dallo Stagirita alla *Repubblica* pla-
1), il Pinzger tacciò Aristotele di non essersi reso conto della
per cui Platone immaginò lo Stato ideale, ragione che è
ello scopo d'illustrare con l'esempio dello Stato la teorica
ustizia. La finzione platonica non mirava all'effettuazione,
camente alla speculazione (2). Venendo poi alla teoria co-
ca, nota il Pinzger che Aristotele non dice aver Platone
o il regime di comunanza esclusivamente nel ceto de' Custodi,
a ciò doveva badare, se voleva giudicare con rettitudine
inioni del suo maestro. Ancora, a proposito dell'unità, Pla-
n disse che l'unità sia causa della comunanza, ma che questa
necessariamente da quella e per unità dello Stato intende
ne consenso della cittadinanza intorno a qualsiasi cosa piace-
spiacevole, desiderabile ovvero da evitare. Aristotele qui,
ndo l'unanimità con l'unità numerica, o non comprese o non
mprendere. E in ciò che egli dice intorno al vocabolo « tutti »
più arguzia che verità? Dov'è la prova della sua afferma-
erca la impossibilità da parte della cittadinanza di chiamar
e cose o proprie o altrui? Ha certo ragione, quando assicura
le cose esclusivamente proprie s'ha più cura che delle co-
ma questa sua sentenza si applica ad un regime, in cui la
a privata coesista con la collettiva, non ad un ordinamento
uta collettività. Laonde non colpisce Platone. E lo stesso si
re riguardo a' figlioli. Le cure che nell'ordinamento civile
o presta un padre al proprio figlio, sono prestate da mille
ello Stato platonico. Nè può dirsi valer più essere cugino
e figlio alla maniera di Platone. Il detto, al più, sarebbe
ile agli uomini attuali, se loro s'imponesse il regime comu-
muliebre e filiale; ma nello Stato di Platone i Custodi e i
ri, a' quali cotesta disciplina è riservata, sono esseri d'altra
formati da natura e dall'educazione ad amar tutti egual-
Ma e la fisionomia non rivelerà il figlio al padre? Sia pure:
rebbe però il padre, assorbito nelle cure dell'ufficio e nulla

PINZGER, *De iis quae Aristoteles in Platonis politia reprehendit Commentatio.*

2.

p. 5: « Finxit igitur Plato externam quandam civitatem internae decla-
tata ».

possedendo in proprio, reclamare il figlio ed occuparsene, nè, potendo, glielo consentirebbe l'animo, alieno da ogni concetto di mio e tuo.

L'appunto relativo ai dolorosi effetti delle liti e de' contrasti tra ignoti consanguinei si dissipa notando che i Custodi sono stretti da Platone in parentela spirituale, non già a parole, ma in guisa che tutte le loro azioni corrispondano a questo sentimento di parentado legale, rendendosi da' più giovani a' provetti l'onore e l'osservanza che la legge prescrive. E le osservazioni intorno alle dimostrazioni d'affetto consentite reciprocamente a' Custodi adulti e giovanetti, e reputate da Aristotele pericolose, indicano che costui non intese la dottrina di Platone sull'amore e scambiò l'amore con la voluttà, facendo così a Platone la maggiore ingiuria che si potesse. Ancora, quando dice che la comunione diluisce l'affetto, Aristotele dimentica la disciplina che temprava e abitua gli animi degli accomunati nella città platonica ad amarsi fortemente e sempre ad un modo. Finalmente non regge il dubbio circa la eventuale notorietà de' bimbi trasportati da un cetto all'altro. Platone non dice che il trasferimento debba farsi di soppiatto; e poi mirandosi con cotesto trapasso a impedire che crescano tra' Custodi e guerrieri individui inetti al compito, non è evidente che non trattasi di neonati, ma di giovanetti, le cui tendenze siano già apparse agli educatori?

Ciò in quanto alla comunione delle donne e de' figli. Per ciò che spetta al comunismo economico, il Pinzger rimprovera innanzi tutto ad Aristotele d'averne trattato a parte, mentre Platone connette strettamente l'una all'altra forma di comunione. Poi ribatte le varie obiezioni. Anzi che nutrir mal animo verso i Custodi e i Guerrieri sentiranno i possessori e lavoratori del suolo grande e affettuosa riverenza per que' loro protettori e difensori, e volentieri provvederanno al loro mantenimento. Che la comunione de' beni sia difficile ad attuarsi, s'ammette, ma d'aver tentata cosa tanto ardua non va biasimato Platone, bensì lodato, perchè mostrò in che maniera possano gli uomini essere disposti a praticarla. Il panegirico del sentimento di proprietà intessuto dallo Stagirita nel bel mezzo delle sue critiche l'aveva già messo, sott'altra forma, Platone in bocca ad Adimanto e fattane fare la confutazione da Socrate. E quel ch'egli dice sugli effetti del comunismo, riguardo alla temperanza e alla liberalità, non coglie nel segno, perchè dove trovare maggiore temperanza che nella *Repubblica* platonica dove non si fanno connubi se non permessi da' magistrati? E la liberalità è

forse virtù di per sè o non piuttosto per la pravità delle umane istituzioni? Del resto quel moto dell'animo, che ora spinge alla liberalità, non è detto che non possa manifestarsi nel regime comunistico. Le liti poi che Aristotele afferma scoppiare così facilmente tra' comproprietari avvengono, perchè si hanno alcune cose in proprio, altre in comune; ma dove nulla s'ha in proprio, come possono nascere i litigi? Che se Platone istituì, come s'è detto, la sua *Repubblica* per illustrare la raffigurazione dello stato interiore, cade l'appunto aristotelico, d'aver cioè Platone ommesso di esporre le istituzioni del terzo ceto. Quel ceto corrisponde a ciò che nell'anima umana è la cupidigia (ἐπιθυμητικόν), alla quale impera la ragione, come imperano i custodi filosofi a tutta quanta la città platonica; laonde Platone si tenne contento ad affermare la necessità e convenienza di tale imperio senz'entrare in particolari. Infine assomigliando i Custodi all'oro e gli altri a metalli inferiori, Platone mostra infondato il timore d'Aristotele, che lo Stato ideale si scinda in due parti reciprocamente avverse; perchè gli agricoltori sono per forza e virtù assai più deboli de' magistrati e de' militi.

Chiude il Pinzger la sua apologia con una breve disamina delle cause che mossero Aristotele a giudicare così come fece l'opera platonica, e rifiuta il parere del Patrizio e di quanti accusavano lo Statigirita d'invidia e malanimo contro il maestro, ammettendo invece l'opinione del Buhle e del Morgenstern, che cioè colui non intendesse bene il pensiero di costui. E reca tre argomenti a sostegno di cotesto avviso: 1° la disformità della mente di Aristotele da quella di Platone; 2° la materiale impossibilità, in cui si doveva esser trovato Aristotele, uomo *admirandae eruditionis et plurimae lectionis*, di addentrarsi con lungo studio nell'astruso nesso delle idee platoniche; 3° la probabile ipotesi che Aristotele stendesse la sua critica valendosi dell'epitome da lui fatta, come si sa da Diogene Laerzio, del dialogo sullo Stato (1).

8. Queste adunque le difese dell'utopia platonica contro i colpi della critica aristotelica.

Ora in quanto a' tre punti toccati da Eubulo osserviamo in primo luogo riferirsi il discorso d'Aristotele non a tutta la città platonica in genere, bensì a quella parte di essa organizzata comunisticamente. Ciò è provato dalle parole, con le quali, dopo avere elimi-

(1) *DIOG. LAERT.*, V. Aveva epitomato in tre libri anche il dial. delle *Leggi*.

nata la prima proposizione del trilemma, egli propone il quesito relativamente alle altre due: « ma *tra le possibili guise d'accocomunamento* » (ἀλλὰ πότερον ὅσων ἐνδέχεται κοινωυησαι κ. τ. λ.) dee preferirsi il totale e assoluto o il parziale e relativo? E la risposta che dà, lo prepara ad argomentare, come fa in seguito, contro l'immaginazione del Socrate platonico (1). La forma di comunione scelta da costui sembra ad Aristotele dannosa, non utile. In secondo luogo, la distinzione d'Eubulo tra unità finale e unità materiale è paralogica. Lo Stato, secondo Platone, tanto è più buono in sé quanto più esattamente rispecchia l'individuo giusto, perciò tanto meglio è organizzato, quanto più è uno. E nella organizzazione del ceto dei Custodi Platone s'intese, certo, di attuare nella più acconcia maniera possibile quel paradigma che, come s'è visto, trovasi descritto nel V libro delle *Leggi* (v. p. 515). Ora quel tipo d'ordinamento sociale ripugnava ad Aristotele, la cui mente, nell'iniziarne la critica, doveva ripensare il rigidissimo esemplare d'unità tratteggiato per l'appunto nella menzionata raffigurazione di quel paradigma. Non v'è detto infatti che nell'ottima comunanza anche le cose per natura proprie, come occhi, orecchie, mani, debbono accomunarsi, sicchè questi organi paiano vedere, udire e agire ad un sol modo? Quale immagine mai di più individuata unità si potrebbe adoperare per esprimere il grado della perfetta unificazione in una società? E bene osserva Aristotele che cotesta assoluta unificazione nè è conseguibile, nè, se lo fosse, gioverebbe alla società. Altra è l'unità derivante dall'unica funzione regolatrice in un organismo vario, altro è la eliminazione della varietà per riescire alla costituzione d'un tipo uniforme. Se chiamiamo, com'è, unità finale quella che nella repubblica platonica è effetto dell'azione dell'apparato regolatore sul restante organismo, cioè del ceto de' Custodi sulla restante cittadinanza, la veduta apologetica di Eubulo sarà giusta. Ma se chiamiamo unità materiale quella che ci si presenta ne' coefficienti dell'apparato regolatore, cioè nella collettività de' Custodi, e consideriamo che il ceto de' Custodi offre il modello dell'ottima società, non dovremo ammettere che dalla mente di Platone l'unità materiale fosse reputata superiore alla finale e indizio di più perfetta costituzione del corpo sociale? Finalmente il ragionamento eubuliano intorno agli effetti dell'unità sull'autarchia, sebbene ingegnoso, non

(1) In questa disamina delle critiche d'Eubulo in parte m' accordo coll' EHRlich (*De judicio ab Aristot. de rep. Platonis facto*, Hal. Sax., 1868), in parte no.

torna al caso. L'autarchia aristotelica è il risultato della complessità dell'apparato funzionale nello Stato, e questa complessità in una consociazione organizzata sul tipo comunistico del ceto de' custodi non esiste, perchè non può esistere.

Il punto di vista dello Giavelli poi gli riesciva comodissimo per cavarsela, come familiarmente si dice, girando la posizione. L'utopia non appartiene in proprio a Platone bensì a Pitagora e a Socrate, delle idee dei quali Platone si fece espositore! E perchè? Per offrire alla società modo di liberarsi dai mali che la travagliavano da secoli. Ora, l'adesione di Platone al tipo sociale, che secondo Giavelli è pitagorico o socratico, è formolata esplicitamente nel dialogo delle *Leggi* che, a detta dello Giavelli stesso, espone la dottrina civile del filosofo academico. E poi se costui come « medico febeo » proponeva alla Società malata il farmaco del comunismo non è chiaro che il farmaco gli pareva buono in sè ed efficace all'intento?

In quanto al Campanella, s'è detto ch'egli patrocinando l'utopia platonica orava *pro domo* anzi *pro civitate sua*. Ma la difesa è assai fiacca. Quel che Aristotele dice sulla tendenza a cansar la fatica, che si manifesterebbe nel regime comunistico, non riguarda specificatamente l'assetto dello stato platonico, ma si collega al ragionamento con cui egli inizia la critica del comunismo economico. I Custodi non lavorano la terra, e Aristotele parla espressamente della lavorazione in comune della terra posseduta in comune. Nè più felice è il Campanella quando vuol ribattere il discorso aristotelico nella parte ove, a proposito dell'ufficio più conveniente alla donna, s'anticipa il celebre *domi mansit*, attribuendo alla matrona le cure domestiche. Infine nulla meglio mette in evidenza il divario tra il criterio utopistico e il positivo, in fatto di scienza civile, quanto l'insistenza con cui l'autore della Città del Sole esalta l'amore reciproco o carità che dir si voglia e critica l'immagine aristotelica del vino diluito in molt'acqua per esprimere cosa in realtà sarebbe quest'amore. E la storia di New Harmony e delle Falangi fourieriane d'America dimostra l'efficacia di quell'altro paragone, che Aristotele prende dalla musica e col quale chiude la sua requisitoria contro l'utopia del maestro.

L'apologia del Pinzger fornì bella occasione all'Ehrlich di scagionare Aristotele dall'appunto di avere argomentato contro il duplice comunismo, come se questo fosse nella città platonica il regime generale e non già speciale ed esclusivo ai Custodi. Lo Stagirita, osserva giustamente l'Ehrlich, in tre punti della sua disamina parla

delle istituzioni comunistiche come speciali ai Custodi: 1° dove dice che Platone avrebbe fatto meglio ad applicarle al ceto degli agricoltori che a quello dei Custodi la comunione delle donne e dei figli (1); 2° quando chiede in che differirebbero da' Custodi gli agricoltori se cotesta comunione fosse imposta a tutta la cittadinanza (2); 3° quando dichiara che la disciplina imposta ai Custodi li priva della felicità (3).

Venendo poi a' singoli appunti, notiamo non esser vero che Aristotele scambiò l'unanimità con l'unità numerica, e valgono qui le considerazioni fatte testè intorno alle critiche di Eubulo. Aristotele volle dimostrare che il supremo criterio per la formazione dell'ottimo Stato non deve nè può essere l'unità spinta al massimo grado. Ciò lo condusse ad illustrare con arguta verità il significato del vocabolo « tutti » mostrandone l'ambiguità, e come nel senso collettivo applicato alle relazioni parentali urti nell'assurdo, perchè a quelle relazioni è sola base naturale la funzione fisiologica della generazione che è individuale non collettiva. Laonde segue essere impossibile che mille padri amino indistintamente mille figli con la stessa intensità con cui ciascun padre ama distintamente la propria prole. Ed ha ragione Aristotele di dire valer meglio esser cugino in una società ordinaria che figlio nella platonica, perchè il vincolo naturale e patente di consanguineità più stringe che non il vincolo spirituale nella promiscuità. Quando poi il Pinzger respingeva l'acuta obiezione aristotelica tratta dalla somiglianza di fisionomia, cioè dalla eredità fisiologica, sconosceva l'energia di questa, dimenticava l'oraziano *naturam expellas furca tamen usque recurret*, e non pensava alla realtà di quel sentimento che il linguaggio del senso comune esprime con la denominazione di « voce del sangue ». Se poi la parentela spirituale abbia la potenza di impedir liti o men che onesti rapporti tra gli accomunati mostrano ad esuberanza le storie dei cenobii di qualsiasi culto; le fallite imprese di Owen e Cabet e le vicende dei Mormoni e dei Perfezionisti ai tempi nostri; l'episodio dell'anabattistico regno di Giovanni di Leida nel Rinascimento, e ciò ch'è narrato in questo volume del Mazdacismo in Persia. Sulla

(1) ARIST., *Pol.*, I, 1, 15.

(2) Ivi, I, 11, 12.

(3) Ivi, I, 11, 16. V. EHRLICH, op. cit., p. 23 sg. Cfr. GOLDMANN, *De Aristotelis in Platonis Politiam iudicio*. Berl. 1867. Vedasi però quel che in proposito diciamo più innanzi.

diluizione dell'amore non è il caso di tornare; aggiungeremo a proposito di quel che dice il Pinzger, circa l'influenza della disciplina, che l'amore, qualunque esso sia, e specialmente nel grado d'intensità richiesto tra' Custodi platonici, non s'impone per legge o disciplina. Riguardo allo scambio dei bimbi tra' ceti, Platone dice esplicitamente che i figliuoli così devono esser comuni tra' Custodi, che « nè il padre il figlio conosca, nè il figlio il padre », e in quanto allo scambio dei figli tra' ceti, non è detto nel V libro che « i nati d'eletti padri » cioè prodi in guerra saranno portati presso nutrici dimoranti in luogo appartato, « quelli invece degli uomini dappoco » e i mal conformati devono nascondersi « in luogo oscuro e segreto? » E questo perchè si conservi « pura la schiatta de' guerrieri ». Le quali cose vanno messe in riscontro col punto del libro III, ove leggesi che i preposti alla custodia dello stato: « Se la propria lor prole tenga del rame, del ferro, a niun patto si lascino vincere dalla misericordia; ma, assegnandole il luogo che alla sua natura è conveniente, l'avranno da relegare tra gli artieri o i contadini e, inversamente, se di questi nasca chi tenga dell'oro e dell'argento, resogli il debito onore, avran da innalzare l'un alla custodia dello stato e l'altro al ministero di cooperatore, ecc. » Ora Aristotele intese che il riparto dei neonati tra il *luogo appartato* e il *luogo oscuro e segreto*, pur non implicando la menoma infrazione al canone che vuole ignoti reciprocamente i figli e i genitori, dovesse però rivelare la maternità de' bimbi alle persone incaricate del trasporto all'uno o all'altro dei due luoghi ora mentovati. E intese anche che criterio del riparto dovest' essere, secondo il mito del III libro, e il passo del V ora citato, la derivazione da padre mostratosi prode o vile in guerra o la deformità; e che i bimbi portati nel luogo oscuro dovessero andar ripartiti tra le famiglie degli artigiani e agricoltori. E gli parve difficile che non trapelasse dalla bocca dei pedopompi il segreto della provenienza de' bambini.

Può darsi che lo Stagirita non interpretò a dovere e che niuna attinenza vi sia tra il mito del libro terzo e il riparto del quinto. Ma s'avverta che anche a' commentatori moderni il senso di questo passo relativo al collocamento de' bimbi imperfetti nel sito segreto è riescito durissimo e i più ripugnano dal credere che si trattasse di esporre e lasciar perire i piccini (1).

(1) V. in FERRAI, trad. cit., n. 15 al lib. III.

Circa gli appunti del Pinzger alle critiche aristoteliche riguardanti il comunismo economico, notiamo anzi tutto che il nesso tra le due forme del regime di comunione non fu punto trascurato da Aristotele, e n'è prova il trilemma con cui egli inizia tutta la sua critica. Avveduta è l'osservazione dello Stagirita intorno al pericolo di riluttanza da parte del terzo ceto, tanto più numeroso del ceto privilegiato, a piegarsi in tutto e per tutto al volere di questo, subirne la dominazione e alimentarlo faticando per lui. Il discepolo meglio del maestro conosceva l'umore delle plebi. Nè il panegirico della proprietà individuale è fuor di posto, massime così come Aristotele lo esprime, coerente a quel che aveva scritto nell'*Etica* intorno alla naturale inclinazione dell'uomo all'amor di se stesso (1). Come è anche opportuna quanto arguta l'avvertenza riguardo all'annientamento della continenza e della liberalità nell'ambiente comunistico. Della seconda s'intende senz'altro perchè non vi si possa manifestare; per ciò che concerne i pericoli a' quali è esposta la prima, non dice Platone che nella comunanza dei Custodi, uomini e donne stando sempre insieme, frequentando insieme i ginnasi, praticando insomma sempre insieme per tutte le necessità della vita « saranno spinti a congiungersi insieme *dalla lor propria natura?* » E non soggiunge poco oltre che « gli uomini meglio eletti dovrebbero trovarsi *quanto più spesso è possibile* con le donne migliori? » Laonde l'osservazione d'Aristotele è dettata dalla conoscenza di ciò che l'uomo è realmente, e fa correr la mente al proverbio della « paglia vicino al fuoco. » Del pari giudiziosa è l'osservazione sulle discordie che nascono dovunque sia comproprietà. Si pensi specialmente al caso di perfetto comunismo de' beni mobili: suppellettile, oggetti di vestiario, ecc.; alla responsabilità circa la conservazione della roba comune; ai guasti o danneggiamenti eventuali e via discorrendo, e si troverà che l'appunto è giustificato. Che poi Platone deliberatamente o no, omettesse d'espone gli ordinamenti del terzo e più grosso ceto, è un conto; ma, certo, l'omissione torna pregiudizievole, massime dal punto di vista de' rapporti tra i ceti privilegiati e il terzo. Nè la giustificazione del Pinzger tien conto di questo effetto d'una lacuna, che fu deplorata anche recentemente dal Jowett il quale dà colpa a Platone di non aver definita la posizione delle classi inferiori, eludendo così il problema della schiavitù (2). Final-

(1) *Eth. Nicom.*, IX, viii, 6.

(2) V. *The Politics of Aristotle* transl. ecc. by B. JOWETT. Oxford, 1885, T. 2°, p. 59.

mente, non s'intende come l'assomigliamento rispettivo de' ceti ai metalli metta Platone al coperto dall'imputazione di sdoppiare quello Stato, alla cui unità egli tiene tanto. « Io non vedo, osserva qui il Grote, quale replica sia fornita dalla repubblica platonica a tale obiezione. Pur ammettendo il pieno successo degli sforzi di Platone per costituire in assoluta unità il ceto de' Custodi, nulla troviamo circa l'effettuazione dell'unità nel resto della popolazione o sulla unificazione di questo col ceto dei Custodi. Al contrario scorgiamo una così estrema divergenza di sentimento, carattere, procedimenti ed educazione tra la classe de' custodi e tutti gli altri cittadini, da render difficilissima la reciproca simpatia e aprir l'adito a fatali probabilità di reciproco allontanamento; probabilità appena inferiori a quelle che sarebbero derivate dall'applicazione del regime della proprietà individuale anche ai Custodi. È questo un malanno di cui Platone non si è reso conto. L'intero ceto de' Custodi non può non sentire in fondo all'animo altamente della propria educazione e far mediocre stima dell'ineducata moltitudine così diversa da esso. Il sentimento degli uomini d'oro e d'argento verso quelli di rame e di ferro conterrà troppa dose di dispregio per accordarsi con la civica fratellanza; pari all'orgoglio de' « rinati » Bramani indiani quando confrontano a sè le caste inferiori; o come accadeva nella confraternita pitagorica, la quale *considerava i confratelli come uguali ai santi iddii, ma non degnava fare alcun conto del rimanente* » (1).

9. L'ultima parte dell'operetta del Pinzger concerne, come s'è visto, le ragioni del severo giudizio portato dallo Stagirita sulla utopia del suo maestro. Il Susemihl, alludendo agli apologisti della immaginazione platonica, scrive che l'attacco contro lo Stato ideale platonico è tra le parti meglio riuscite della *Politica* d'Aristotele, il cui senso pratico e la chiara e larga veduta filosofica delle norme, che governano la realtà, appaiono qui evidentissimi insieme ad una profonda intelligenza della natura umana e della vita dello Stato e della famiglia, sicchè ha valore anche oggi contro ogni guisa di Comunismo e di Socialismo. Tutti i benintenzionati tentativi, segue il dotto critico di Greifswald, che si son fatti per difendere Platone contro cotesta critica hanno poca consistenza, nè si è mai riuscito a provare le incolpazioni apposte ad essa dalla Sofistica. Però soggiunge: « Solo una cosa è vera, cioè che questa critica per quanto

(1) GROTE, *Plato and the oth. comp. of Sokrates*, Vol. III, p. 213 sg.

poderosa nell'insieme, pure ne' particolari è incorsa in sviste ed anche in gravi sviste, e che l'autore di essa non fu in grado, nè, pare, ebbe l'intenzione di penetrare l'intima tessitura del pensiero platonico (1) ». Donde si vede che, in parte, il Pinzger e il Susemihl concordano. Anche Jowett scrive che le critiche aristoteliche spesso mancano d'accuratezza e di consistenza, e ne incolpa quello ch'egli chiama il « letteralismo » di Aristotele (2).

S'è veduto in che maniera il Pinzger spieghi il fenomeno, accordandosi col Buhle e col Morgenstern.

Quali sono queste sviste? Susemihl ne addita, relativamente alla *Repubblica*, cinque: 1^a Quando Aristotele dice che gli piacerebbe vedere in processo d'attuazione il regime platonico, avverte che il legislatore non potrebbe formar lo Stato senza spartire i cittadini in sissizie. — Ma ciò per l'appunto aveva detto Platone, nota il Susemihl, e rinvia a tre passi del dialogo ove è parola dell'alimentazione gratuita fornita nelle sissizie ai Custodi (3). 2^a Aristotele rilevando che Platone trascura d'espore l'ordinamento generale del suo Stato chiede se anche alla gran maggioranza di questo s'applichi il regime comunistico economico, muliebre e parentale. Ma il comunismo non è la disciplina speciale de' Custodi? Non è in ciò la caratteristica differenziale dei due ceti superiori (Custodi e Guerrieri) dal terzo? E non aveva il critico stesso dichiarato che sarebbe stato meglio se il regime comunistico l'avesse Platone applicato agli agricoltori, per tenerli meglio soggetti a' reggitori, e non già a costoro? E segnatamente per la comunione dei beni, non dice chiaro Platone che è disciplina riservata ai Custodi? (4) 3^a A proposito della felicità onde i Custodi son privi, Aristotele afferma che cotesta privazione rende impossibile la felicità di *tutto* lo Stato, ripetendo l'obiezione d'Adimanto e non tenendo conto delle esaurienti spiegazioni fornite nel libro V e nel IX ove è detto in che consista la peculiare felicità de' Custodi (5). 4^a Nello sguardo riassuntivo che Aristotele getta sul dialogo della *Repubblica*, prima di cominciare la critica delle *Leggi*, osserva non sapersi se gli agricoltori siano ammessi

(1) ARISTOTELES' *Politik*, gr. u. d. cit. *Einleit.*, p. 24.

(2) *The Politics* etc. T. II, p. 42 e 58.

(3) ARISTOTELES' ecc. cit. Vol. II, nn. 168 e 153. Cfr. PLAT., *Rep.* (Ferrai), pp. 140, 163, 229 sg.

(4) Op. e Vol. cit., n. 170. Cfr. PLAT., c. s., pp. 140 e 163.

(5) Op. e Vol. cit., n. 184. Cfr. PLAT., c. s., pp. 232, 439 sg.

all'esercizio di qualche magistratura e alle spedizioni militari o no. O non aveva dianzi biasimato Platone perchè assegna in perpetuo le magistrature alle stesse persone? (1) 5^a Nel medesimo riassunto Aristotele dichiara che nel dialogo da lui criticato Platone s'occupa di definire poche questioni soltanto, divagando su temi estranei al soggetto e diffondendosi sulla disciplina educativa dei Custodi. Come? domanda il Susemihl. E tutte le considerazioni metafisiche, logiche, psicologiche ed etiche esposte da Platone s'hanno a riputare estranee al soggetto solo perchè tali le reputa Aristotele? Aveva forse obbligo Platone di scrivere un volume di pura e semplice politica? Perchè non doveva spaziare come l'indole della sua mente consentiva e la piena e compiuta illustrazione del tema richiedeva? (2).

Il Barthélemy Saint-Hilaire, il Ricci, il Grote, lo Jowett e il Chiappelli additano anch'essi queste o altre analoghe sviste nella critica aristotelica (3).

È vero dunque che Aristotele, come gli addebita il Susemihl, non potè nè volle penetrare l'intima tessitura del pensiero platonico? Diamo prima un'occhiata ai cinque punti rilevati dall'insigne traduttore e commentatore tedesco della *Politica*.

In quanto alla formazione delle sissizie, ci sembra che l'osservazione d'Aristotele nasca dal non aver Platone spiegato bene l'assetto generale del suo Stato ideale. Se lo schema platonico dovess'essere posto in atto, dice Aristotele, si sarebbe pur costretti a spezzar lo Stato in tribù e fratricie, spartendo i beni e assegnandoli parte a quelle, parte alle sissizie. E allora che resterebbe dell'idea originale? Null'altro che il divieto dell'agricoltura pei Custodi (4). Ora nei tre passi platonici, ai quali rinvia il Susemihl, si dichiara che i Custodi frequenteranno le mense pubbliche cioè le sissizie, che unica loro retribuzione è il vitto e che questo è da essi consumato in comune. O gli ordinamenti delle mense pubbliche? Le norme del contributo collettivo o

(1) Op. e Vol. cit., n. 187. Cfr. PLAT., c. s., p. 138 etc.

(2) c. s., n. 189 e ivi i rinvii al testo di Platone.

(3) BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE segna un solo punto in cui Aristotele nella critica della *Repubblica* avrebbe inesattamente riprodotto il pensiero di Platone ed è ove allude al divieto degli accoppiamenti incestuosi. E con lui, come sempre, concorda il Ricci. Grote ne indica anch'egli uno, quello relativo alla felicità non concessa ai Custodi. Jowett trova che in nove passi Aristotele o rese male il concetto di Platone o confuse il proprio punto di vista con quello di costui. Il Chiappelli rileva tre inesattezze nella esposiz. critica d'Aristotele.

(4) V. l'Introd. dell'JOWETT alla sua trad. cit. Vol. I, pp. xxxi e xxxiii.

individuale? Dov'è che Platone li espone? Dovunque in Grecia erano in pratica le sissizie, vigevano regole scritte o consuetudinarie in proposito che nella repubblica platonica mancano. Inoltre Aristotele dirigeva, e lo dice aperto, l'occhio a Sparta ove la disciplina non aveva effettuato il comunismo, anzi era riescita ad un enorme disuguaglianza economica. Infine la formazione delle associazioni note sotto i nomi di eterie, fratricie, ecc., si ritrova come un fatto normale negli Stati ellenici e rivestito d'un carattere di necessità fondato sulle attinenze gentilizie. La spartizione dunque in fratricie, tribù e simili pareva ad Aristotele inevitabile quando l'idea platonica dovest'essere trasportata « dalle sfere dell'astratto » sul terreno della realtà. Il secondo rilievo del Susemihl implica una supina inettitudine da parte d'Aristotele a seguire il filo della esposizione platonica e a ricordare il proprio nella critica della *Repubblica*. Ora è possibile che Aristotele chiamato dallo stesso suo maestro: *il filosofo della verità* (ὁ τῆς ἀληθείας φιλόσοφος) facesse così malgoverno di questa per l'appunto nella disamina d'un'opera di costui? Che dice egli nel passo incriminato dal Susemihl? Non intendersi dal testo platonico quale sia il regime del terzo cetò, se comunistico anche esso o no, non trovandosi nulla definito intorno ad esso. Quest'ultima cosa è innegabile e il Grote non si peritò di scrivere, che le più forti tra le obiezioni mosse da Aristotele contro lo schema platonico sono quelle contenute nel paragrafo relativo alle relazioni tra' Custodi e il resto della cittadinanza (1).

Ora il dubbio d'Aristotele è giustificato in doppia maniera: sia dal parlarsi delle sissizie nel dialogo ch'egli esamina come d'una istituzione non esclusiva ai Custodi, ma generale a tutti i cittadini (2), essendo che la costituzione delle sissizie richiede un certo accomunamento economico; sia dal silenzio assoluto di Platone intorno al regime dei connubii nel terzo cetò. Quando Aristotele dice: « Sembra però essere più utile agli agricoltori che ai Custodi l'aver comuni le donne e i figli » (Ἔοικε δὲ μᾶλλον τοῖς γεωργοῖς εἶναι χρήσιμον τὸ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖδας ἢ τοῖς φύλαξίν) esprime un suo giudizio comparativo circa gli effetti della comunanza sullo spirito di famiglia anche sotto il riguardo patrimoniale. Ma non riconosce che Platone avesse esclusi gli agricoltori dal regime comunistico. Il suo ragionamento è questo: Platone vuole che i Custodi imperino

(1) GROTE, op. cit., III, p. 213, n. p.

(2) PLATONE (Ferrai), Lib. III, p. 140.

e gli agricoltori obbediscano; ebbene il regime comunistico meglio assuefa all'obbedienza, perciò sembra più adatto agli agricoltori che ai Custodi. — L'aver descritto Platone la regola comunistica come disciplina dei Custodi non parve ad Aristotele eliminasse esplicitamente la possibilità dell'applicazione di essa ai coltivatori del suolo; e ciò in forza del canone: *inclusio unius non est exclusio alterius*. Ora la *inclusio unius* (ceto de' Custodi e Guerrieri) nella regola suddetta c'è nel dialogo platonico chiara e netta; non così la *exclusio alterius* (ceto degli agricoltori, ecc.). Quando poi, più innanzi, eleva il dubbio, si riferisce al concetto dominante nell'opera platonica, dell'eccellenza cioè del sistema comunistico, come quello che effettua in più perfetta guisa d'ogni altro l'unità dello Stato. Fa colpa a Platone di non avere espresso in qual modo *nell'intero Stato* potesse attuarsi il menzionato concetto (οὐ μὴν ἄλλ' οὐδὲ ὁ τρόπος τῆς ὅλης πολιτείας τίς ἔσται τοῖς κοινωνούσιν), e ragiona intorno alla convenienza della pratica della doppia comunione da parte degli agricoltori o di quella soltanto delle donne. Insomma, prima esamina il fatto peculiare dell'organizzazione de' custodi, poi condanna il silenzio sull'ordinamento del grosso della popolazione, e rifacendosi all'idea dominante, propone il dubbio e fa la ipotesi del completo e parziale comunismo per gli agricoltori. È vero che al principio del IV libro della *Repubblica* è detto dei Custodi che, pur avendo nelle mani lo Stato, non ne traggono alcun godimento *come fanno gli altri* (οἷον ἄλλοι) possedendo campi, ecc. E questo passo cita il Susemihl per rimbeccare Aristotele. Ma quell'*altri* si può intendere o degli *altri cittadini* o degli *altri reggitori di Stati*, e questo secondo senso doveva facilmente affacciarsi alla mente d'Aristotele il quale non ignorava quanti in Grecia si fossero arricchiti stando al governo della cosa pubblica, specialmente poi nei tempi posteriori a Pericle.

In quanto alle obiezioni circa la felicità, Susemihl e Chiappelli notano concordi che vi aveva già risposto anticipatamente Platone stesso al principio del IV libro. Ora ecco le parole d'Aristotele: « Del resto, mentre (Socrate) toglie la felicità ai Custodi, dice dovere il legislatore far felice tutto lo Stato. È però impossibile render felice l'intero Stato quando la felicità non sia conseguita, se non da tutti, da' più o da taluni. Dacchè l'esser beato non è lo stesso che la parità; potendo accadere che questa trovisi nel tutto, non però in qualsiasi parte di esso; il che, in quanto al goder la felicità, è impossibile. Ma se i Custodi non sono felici, quali altri lo saranno?

Non certo gli artigiani e la folla, quella cioè di quanti esercitano i mestieri manuali ». Ora la risposta di Socrate all'obiezione d'Adimanto si riepiloga nella frase che la chiude: « ogni classe abbia quel tanto di felicità che le dà natura ». Ciò è come dire che la felicità delle parti può essere, per ogni singola parte, diversa da quella del tutto, com'è il caso della parità. Adimanto obbiettava a Socrate: tu non fai felici i Custodi. Socrate risponde: li fo felici in quel modo che alla loro natura conviene. Aristotele, che ha sempre in mira l'idea platonica dell'assoluta unità, coglie il divario tra la felicità de' Custodi e quella della restante cittadinanza, la seconda contraddittoria alla prima, e fa un'argomentazione la cui premessa è un ragionamento tacito, del quale è corollario il ragionamento che leggiamo espresso. Egli dunque pensò: la felicità dell'intero Stato o è quella dei Custodi o è quella degli agricoltori; ma la vita dei Custodi è vita di privazioni e di sacrificio, mentre lo Stato deve aver copia di beni e di godimenti; dunque la felicità dell'intero Stato non può essere quella dei Custodi. Ora se la felicità è, per lo Stato, una condizione di esistenza affatto opposta a quella dei Custodi, segue che alla condizione generale di felicità contrasta quella parziale della vita dei Custodi, che, rispetto alla vita dell'intero Stato, non può dirsi felice, anzi è, certo, infelice, perchè infelice sarebbe lo Stato se visse così come il ceto dei Custodi tra le privazioni e i divieti.

Ora si badi al concetto fondamentale della sociologia aristotelica: *lo Stato è superiore alle collettività parziali che lo compongono*, e s'intenderà come Aristotele dovesse ravvisare nella felicità dello Stato la felicità tipica e fosse condotto a scrivere il ragionamento che dianzi s'è riferito. Il quale è un nuovo e fortissimo colpo al domma dell'assoluta unità, cui contrastano due felicità, l'una negazione dell'altra. Nè Aristotele avrebbe così argomentato se Platone, avendo detto che la infelicità dei Custodi, volontaria e perciò causa d'intimo contento per essi, assicura la felicità al resto della cittadinanza, non avesse precedentemente esposto in modo così assoluto il principio della completa unità dello Stato.

Veniamo ora alla partecipazione del terzo ceto al governo. La riepilogazione del dialogo intorno allo Stato è fatta da Aristotele nel modo seguente: « Imperocchè nello *Stato* di poche cose affatto trattò a fondo Socrate, cioè della comunione delle donne e dei figli, come s'avesse a ordinare, e dei possedimenti; più espone l'ordinamento dello Stato. Divise in due parti la moltitudine degli

abitanti: una d'agricoltori, l'altra di propugnatori, e da queste vien fuori una terza che governa e domina la città. Intorno agli agricoltori e agli artigiani, se costoro partecipino a qualche pubblico ufficio e se debbano portar armi e combattere insieme ovvero no, nulla precisò Socrate. Ma opinò che dovessero le donne combattere insieme ed esser soggette alla stessa disciplina dei Custodi. Del resto, riempi la trattazione di discorsi estranei al tema e, in quanto alla disciplina educativa, d'una esposizione di quella relativa ai Custodi ».

Platone, è vero, in parecchi luoghi dichiara che i Custodi governano il suo Stato ideale e i guerrieri o ausiliari lo difendono. Tuttavia in niuna parte del suo dialogo è esplicitamente esclusa qualunque forma di partecipazione del terzo ceto all'esercizio di qualche magistratura o alle guerre. Nulla impedisce di supporre che nella sua utopia la classe dominante dovesse esercitare una funzione regolatrice, sia in fatto di governo, sia in fatto di guerra: che cioè i filosofi dovessero costituire una specie di assemblea legislativa ed anche tenere i supremi uffici, e i guerrieri essere un corpo scelto, nucleo di più grosso esercito. Egli, ripetiamo, non lo dice; ma anche qui può applicarsi il canone *inclusio unius non est exclusio alterius*. Tanto, tra l'esercizio dell'agricoltura e la partecipazione ai pubblici uffici o alla difesa dello Stato non c'è incompatibilità. E la ipotesi è suffragata da ciò che Platone stesso dice e fu più addietro spiegato, intorno al passaggio dei bimbi da un ceto all'altro. Il criterio del riparto dei bimbi è, come avvertimmo, l'appartenenza ai padri prodi o vili in guerra, e lo scambio fa passare, secondo la lettera e lo spirito del Libro III, la prole dei Custodi, che tenga del rame o del ferro, nel ceto degli agricoltori e artigiani, e la prole di costoro, che tenga dell'oro o dell'argento, nel ceto dei Custodi. Ora se tra gli agricoltori può nascere prole aurea o argentea, vuol dire che anche tra gli agricoltori vi possono essere padri valenti (ἀγαθοί). E la valentia dell'animo dove meglio si palesa se non in guerra o nella vita pubblica?

Piuttosto che incolpare Aristotele di non aver capito o di aver capito male, non è più giusto incolpar Platone d'essersi spiegato male, di non avere, come dice Aristotele, precisato nulla intorno al terzo ceto?

Finalmente, in quanto alle omissioni e alle divagazioni di Platone, la censura d'Aristotele non è punto menomata dalla osservazione del Susemihl. Le omissioni, s'è visto, sono patenti e furono constatate dal Grote nel passo menzionato a p. 608. Perché

le speculazioni platoniche in certe parti del Dialogo paressero divagazioni ad Aristotele è facilmente inteso da chiunque si renda conto del profondo divario tra le menti dei due filosofi e particolarmente del concetto, che della Scienza Civile o Politica, nel significato greco del vocabolo, s'era formato Aristotele, il quale innanzi di scrivere il trattato che porta questo nome, aveva eseguito un vasto lavoro di investigazione (1), in cui ricercò in tutte le sue parti la compagine e il funzionamento dell'organismo civile e politico, così come gli appariva in patria e fuori. A lui il dialogo platonico parve, com'è, opera più di fantasia che di scienza a base di osservazione e valutazione dei fatti. Lo dichiara francamente nella disamina critica del libro delle *Leggi* quando dice che i discorsi di Socrate hanno qualcosa di eccellente, di elegante, di nuovo, di acuto; ma che è difficile raggiungere in tutto la perfezione (2) ». Quanta finezza in quest'ultima frase e con che delicata riserva il sagace critico esprime il proprio pensiero! E aveva già prima accennato alla bella e filantropica apparenza (εὐπρόσωπος καὶ φιλόανθρωπος) della legislazione comunistica e al conseguente fascino che essa doveva esercitare sull'animo di chi la udisse esporre, essendo l'uditore indotto ad accoglierla volentieri e con zelo, reputando cosa mirabile l'amore universale (3).

Ben altro linguaggio tenne lo Jefferson, il celebre statista americano, fondatore del Partito Democratico, tanto più notevole in quanto che l'uomo era in voce di amar le teorie e mancare di senso pratico (4).

« Mi son preso, scrive, il divertimento di leggere attentamente la *Repubblica* di Platone. In verità ho torto a chiamar ciò un divertimento, perchè è stato uno de' più faticosi esercizi che io abbia mai subito. M'era accaduto occasionalmente d'aprire qualcuna delle altre sue opere; ma raramente aveva avuto la pazienza d'arrivare sino alla fine d'un dialogo. Pur superando questa volta la stanchezza che mi mettevano addosso le bizzarrie, le puerilità e il gergo inintelligibile di quel libro, spesso m'è accaduto di chiuderlo per doman-

(1) « Aristote, scrive il BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE (Préf. p. XVIII), s'était préparé par d'immenses travaux à l'ouvrage politique qui seul nous reste de lui, et qu'il paraît avoir composé dans les dernières années de sa vie ».

(2) ARIST., *Pol.*, I, III, 3.

(3) Ivi, I, II, 8.

(4) V. l'art. JEFFERSON in LALOR, *Cyclop. of Pol. Science*, T. II, p. 638.

darmi come mai la gente si sia per tanto tempo trovata d'accordo nel tener su la riputazione d'uno sproloquio così sfornito di buon senso.... Se si sottomette Platone al giudizio della ragione e gli si tolgono i suoi sofismi, le sue futilità e tutto ciò che d'incomprensibile egli ha scritto, cosa resta? Davvero bisogna collocarlo nella famiglia de' puri sofisti; e se egli è sfuggito all'oblio, che ha fatto giustizia dei suoi confratelli, è in grazia dell'eleganza del suo dettato e soprattutto dell'ammissione, dell'incorporazione delle sue chimeri nell'organismo del cristianesimo artificiale. Il suo spirito nebuloso presenta gli oggetti come attraverso una nebbia che li lascia vedere soltanto a metà, nè permette di distinguerne con precisione le dimensioni e le forme. Eppure ciò che avrebbe dovuto condannarlo ben presto alla dimenticanza, è precisamente quello che gli ha procurato celebrità e venerazione immortali » (1).

A noi non sembra che Aristotele non riesca a penetrare l'intima tessitura del pensiero platonico. La sua insistenza nel criticare il concetto fondamentale dell'utopia del suo maestro, quello cioè dell'assoluta unità dello Stato (2), è indizio che la mente sua aveva scrutata la compagine della « Repubblica » e ravvisatone il punto debole proprio nel principio essenziale di essa.

Vero è che una nuova comprensione del dialogo, come dice il Ferrai, ha cercato di provare che « Platone non ha mirato a dare una teorica dello Stato, ma nella perfetta immagine dello Stato la perfetta virtù dell'individuo uomo ha ritratto, prendendo a trattare della giustizia, come quella che insieme lega tutte le altre virtù e tutti gli umani conati pel bene » (3). Ma è pur anche vero che

(1) JEFFERSON, *Mél. pol. et philos.* in SUDRE, *Histoire du Communisme* cit. p. 481.

(2) Inizia, come s'è visto, con questa critica l'esame dell'utopia platonica e vi torna sopra quando valuta le idee di Platone sul comunismo economico.

(3) V. il proemio del FERRAI alla sua trad. della *Repubblica*. Ma il WOOLSEY (*Communism and Socialism*, New-York, 1880, p. 87), dopo aver detto che: « we must either say that Plato regarded the picture of a just state which appears in his « Republic » as a mere illustration of the same harmonious action which can be traced in the just individual; or we must say that he regarded his institutions in the « Republic » as desirable in themselves, and saw nothing immoral in them, so long as they conduced to the common good, to the unity and exemption from selfishness in the classes of which his « Republic » consists », conclude che « this last explanation is the true one ». E a pag. 89 così si esprime riguardo alle critiche di Aristotele: « The criticisms of Aristotle on this kind of polity show not only how Plato failed to gain his end; how he would destroy the state by re-

« insino a tanto che durò vigoroso e potente l'antico spirito ellenico..... il dialogo parve e fu creduto una scrittura intesa a ricercare l'essenza dell'ottimo Stato pel conseguimento del suo proprio fine » (1). Così l'intese Aristotele, e così ne aveva spiegato la finalità lo stesso autore (2).

Aristotele insomma considerò il dialogo platonico come una splendida e affascinante immaginazione, non come opera di scienza civile, e tale esso rimane e rimarrà nella storia del pensiero umano, precisamente come l'utopia socialistica in esso esposta e difesa.

moving differences; and how that in which the greatest numbers share receives the least care from each; but also how abhorrent this scheme was to the greek mind ».

(1) Nel proemio cit. del FERRAI a p. XXIII. Cfr. CARLE, *La vita del diritto*. Torino, 1880, p. 128 sgg.; e CHIAPPELLI, *Sopra alcuni capit. della vita di Dione di Plutarco e i primi libri della Rep. di Plat.* Torino, 1883, p. 27.

(2) V. PLAT., *Tim.* in princ. e *Leg.*, V.

CAPITOLO IV.

Considerazioni critiche di Aristotele sull'eguaglianza.

1. Schema egualitario di Falea calcedonese suggeritogli probabilmente dalle vicende delle istituzioni spartane. — 2. Critica fattane da Aristotele. — 3. Esame delle critiche aristoteliche. — 4. Idee proprie d'Aristotele sul concetto e su' limiti dell'eguaglianza civile.

1. Alla critica dell'utopia comunistica segue, nella *Politica* di Aristotele, la critica dell'utopia egualitaria, non meno acuta ed efficace. Non si tratta più dell'assoluta e perfetta unità dello Stato, di accomunamento parentale ed economico, di pareggiamento de' sessi nella vita politica, di pubblici conviti a' quali partecipino le donne e d'altre novità d'ugual genere, ma d'ordinare i patrimoni domestici sul piede d'una stretta uguaglianza, per toglier di mezzo la causa precipua di tutte le rivoluzioni, che è per l'appunto la disuguaglianza delle proprietà.

Falea dunque dichiarò « dover essere eguali i patrimoni de' cittadini (δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν); cosa non difficile ad eseguire nella fondazione d'uno Stato, ma ben ardua ad attuare in uno Stato già costituito. Tuttavia sembrava a Falea vi si potesse giungere. Per eguaglianza patrimoniale egli intendeva esclusivamente, a quanto afferma Aristotele (1), l'eguaglianza ne' possessi fondiari, e suggeriva d'attuarela con due mezzi: 1° uniformità d'educazione per tutti i cittadini; 2° obbligo ai ricchi di dotar le figliuole che maritassero e divieto di accettar dote pigliando moglie; viceversa proibizione a' poveri di assegnar dote e obbligo di pigliarla. Inoltre disponeva che tutti gli artigiani fossero servi pubblici (δημόσιοι) e non facessero parte della vera e propria cittadinanza.

Queste le idee di Falea. Di lui e del tempo in cui visse nulla si sa con certezza. Aristotele lo esclude dal novero de' filosofi e degli statisti, mettendolo tra' puri e semplici particolari (ιδιωτῶν). Roscher lo fa più vecchio di Platone, non però di molto, e dice che aprì la

(1) ARIST., *Pol.*, II, IV: « περί γὰρ τὴν τῆς γῆς κτήσιν ἰσάζει μόνον.

serie degli scrittori, i quali, in modo espresso o tacito, riconoscevano come proprio ideale l'aristocrazia laconica (1).

Ora, di Calcedonia, patria del progettista egualitario, sappiamo che, fondata dai Megaresi nel 674 av. C., seguì le sorti della metropoli, sino a che, nel 513, fu conquistata dai Persiani. Divenne poscia tributaria d'Atene, quando questa città, da capitale del piccolo territorio dell'Attica, fu innalzata a capitale della Federazione marittima (445). La troviamo più tardi occupata da' Peloponnesii, custodita da guarnigione laconica, protetta da una flotta persiana; ma fu rivendicata ad Atene da Alcibiade (409). Re Lisandro nel 405 la riprese per Sparta e la tenne sino al 390, quando Trasibulo, in una memoranda spedizione marittima, riguadagnò ad Atene l'Ellesponto. L'ammiraglio Ateniese instaurò la democrazia nelle città dello stretto riconquistato, e Calcedonia ebbe così mutata la propria costituzione oligarchica in governo popolare (2).

Forse non si va lungi dal vero assegnando l'utopia di Falea per l'appunto al periodo che corse dal 405 al 390 e precisamente all'ultima parte di esso, quando forse s'era formato nella città un partito favorevole alla democratizzazione delle istituzioni. Si direbbe che Falea volesse ritrar queste a' loro principii e insieme cansare i difetti che s'erano rivelati negli ordinamenti di Sparta, massime in fatto di possessi fondiari in ispecie e di ricchezze patrimoniali in genere. Sappiamo infatti da Aristotele che de' Lacedemoni, alcuni avevano accumulato ampie ricchezze, altri invece vivevano con tenui entrate, e la maggior parte del territorio era posseduta da pochi doviziosi. Due quinti di esso erano in mano di donne, essendo queste ammesse ad ereditare senza limite alcuno e assai largamente dotate (3). La congiura di Cinadone (399) aveva mostrato all'evidenza i pericoli d'una così sensibile disegualianza economica (4); gravissimo, sopra tutti, quello del progressivo assottigliamento della cittadinanza vera e propria. Imperocchè il ceto degli eguali ("Ομοιοι) tanti via via ne perdeva, quanti impoverissero, mentre i ricchi

(1) ROSCHER, *Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides*. Gött., 1842. Cfr. MÜLLER, *Die Dorier*, II, p. 196, il quale però non ammette la priorità di Falea, ma solo che questi pose l'eguaglianza de' beni « an die Spitze seiner Gesetzgebung » e nel testo d'ARISTOT. legge πρώτων non πρώτος. V. ivi in nota.

(2) Ved. CURTIUS, *Stor. Gr.*, III, p. 204; MÜLLER, *Dor.*, II, p. 165.

(3) ARISTOT., *Pol.*, II, ix; V, vii.

(4) V. su questa congiura CURTIUS, *Stor. Gr.*, III, p. 157 e HOUSSAYE, *La loi agraire à Sparte*, in *Ann. de l'Ass. pour l'encour. des ét. gr.*, 1884, p. 175.

viepiù impinguavano le proprie sostanze, sposando le ereditiere di grossi patrimoni, o procacciandosi forti doti. Così s'era venuta profondamente alterando la originaria parità istituita forse con l'assegnazione d'uguali lotti di terra (κληροι) a tempo della conquista dorica del territorio laconico. E la disuguaglianza economica era stata sancita ed aggravata dalla legge con la quale l'eforo Epitadeo aveva proclamato la libertà di testare piena e assoluta, liquidando la posizione d'una moltitudine di piccoli proprietari indebitati e favorendo indirettamente i captatori di eredità a danno degli eredi legittimi (1).

Falea, col doppio divieto dianzi mentovato, volle suggerire un mezzo adatto, secondo lui, a ripristinare l'equilibrio tra gli averi, ovunque fosse turbato. E giovandosi dell'esempio di Sparta, pensò che come lì la donna era divenuta strumento di disuguaglianza economica, così nella riforma sociale ch'egli immaginava dovéss'essere strumento di restaurazione dell'eguaglianza.

In che maniera poi tra i Laconi si fosse effettuata una così notevole concentrazione de' possessi fondiari in poche mani, specialmente femminili, s'intende considerando la posizione speciale delle donne spartane, rimaste, pare, sin da principio, estranee alla famosa disciplina livellatrice (2). Platone e Aristotele concordano nell'attestare la grande libertà di cui esse godevano (3). Lo Stagirita, particolarmente, ne fa un quadro tutt'altro che attraente. Dice che conducevano vita addirittura dissoluta (ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς) appunto per la negligenza del legislatore a loro riguardo. Signoreggiavano affatto gli uomini e in causa loro s'era manifestato nella repubblica uno sfrenato amore per le ricchezze. Laonde, sebbene non partecipassero effet-

(1) Sulla legge di Epitadeo e i suoi effetti, ved. MÜLLER, *Dor.*, II, p. 190; FUSTEL DE COULANGES, *Étude sur la propriété à Sparte*, in *Séances et trav. de l'Acad. des scienc. mor. etc.*, 1880, T. II, p. 200 sg.; HOUSSAYE, art. cit., pag. 176 sg. La legge d'Epitadeo precedette e provocò, pare, la congiura di Cinadone.

(2) ARISTOT., *Pol.*, II, VI, dice esser tradizione che Licurgo tentò di assoggettare anche le donne alla sua legge, ma per l'ostinata loro resistenza dovette smetterne il pensiero.

(3) ARISTOT., *Pol.*, ivi; PLAT., *Leg.*, I, p. 637; VI, p. 786. Cfr. DION. ALICARN., II, 24. Il FUSTEL, art. cit., in *Séanc. etc.*, 1880, T. I, p. 646, n. 4, scrive a proposito di queste testimonianze raccogliersi da esse che i magistrati i quali a Sparta avevano l'ufficio di sorvegliare la condotta delle donne si curavano poco di adempierlo, specialmente rispetto alla vita nell'interno delle case.

tivamente al governo, pure di fatti comandavano a loro talento, perchè i governanti piegavano in tutto e per tutto alle loro voglie. Nè la loro baldanza riesciva di qualsiasi utilità allo Stato, perchè in occasione di guerra non eran buone ad altro che ad aumentare la confusione (1).

In origine non potevano ereditare ed era anche vietato di assegnar loro una dote quando si maritavano. Ma, col tempo, l'una e l'altra proibizione caddero in dissuetudine (2); si dotarono tanto più riccamente le figliole, quanto più si assottigliava il numero degli Eguali. E in quanto al diritto di eredità, Sparta ebbe anche essa le sue *epiclere*, ossia le figlie uniche alle quali passava l'investitura dell'asse paterno, secondo norme speciali, stabilite dalla legge (3). Ora il metodo proposto da Falea mirava a far servire l'istituto della dote non come strumento per accrescere la dovizia de' pochi ricchi, ma come provvidenza per far defluire le ricchezze dal ceto di doviziosi nella massa della popolazione, impedendo a quelli di ricevere beni dotali, ma obbligandoli ad assegnarne alle figlie maritate con gente povera (4).

A Sparta altresì ebbe la mente Falea proponendo l'uniforme disciplina educativa e l'asservimento degli artigiani. Riguardo alla

(1) ARISTOT., *Pol.*, ivi.

(2) V. FUSTEL, art. cit., ivi, T. I, p. 855 e II, p. 198; HOUSSAYE, p. 182, n. 2. Cfr. TELFY, *Corpus Iuris Attici*. Pest-Lips., 1868, p. 804.

(3) « Dans les cas où le père mourait *ab intestat*, la fille, unique héritière à défaut de fils, recueillait la succession paternelle. Elle était épiclère, ἐπικληρος, ce qui signifie qu'elle était adjointe à la succession pour être réclamée avec elle. Elle était appelée épiclère par opposition à la fille qui ne recueillait rien, ἡ κληρον οὐκ ἔχουσα πατρῶον, et qui était nommée θήσσα. L'épiclère pouvait être revendiquée par les parents les plus proches, oncles, neveux ou cousins, à qui elle apportait en dot les biens paternels ». BARRILLEAU, *De la constitution de dot dans l'anc. Grèce* in *Nouv. Rev. hist. de Droit*, 1883, p. 157. Cfr. ivi, p. 149. FUSTEL, art. cit., I, pag. 855, scrive con maggiore esattezza: « Cette fille était dite ἐπικληρος ou ἐπιπάτρις, ce qui signifiait non pas qu'elle fut héritière, mais qu'elle était à coté de l'héritage et qu'elle s'ajoutait à lui ».

(4) JOWETT, T. II, p. 67, richiama qui l'asta pubblica matrimoniale in uso anticamente in Babilonia e descritta da ERODORO, I, 96. Si mettevano all'incanto prima le più belle fanciulle accordandole via via al maggior offerente; col danaro raccolto si dotavano le donzelle brutte e deformi, e anche per queste si apriva una gara, ma al ribasso, accordandole via via a chi esigesse meno. Naturalmente accadeva che i giovani ricchi cercassero di superarsi l'un l'altro nelle offerte per aver la più bella fanciulla e i plebei più che della venustà delle forme si preoccupassero di pigliar grosse doti.

prima proposta, basti ricordare quel che s'è detto della disciplina spartana, illustrando l'utopia platonica (1); circa la seconda, è noto che allo Spartano, investito de' diritti civili e politici, non era lecito esercitar mestiere o traffico qualsiasi. Doveva essere assolutamente disoccupato: all'agricoltura, alle arti, al commercio, attendevano Iloti e Perieci.

2. Nella critica di cotesto schema del Calcedonese, Aristotele procedette in modo analogo a quello tenuto criticando l'utopia platonica (2).

Sin da principio addita l'intimo rapporto che corre tra la ricchezza e la popolazione, rapporto che la teoria egualitaria trascura o ignora. Chi segna limiti a' patrimoni deve segnarli anche al numero de' figliuoli; che se i figli soverchiano, la legge d'eguaglianza va in fumo. E anche a volerla mantenere, non è temibile che gli impoveriti per squilibrio tra la popolazione e le sussistenze tentino qualche novità? Certo non mancano esempi di legislatori i quali intendendo quale influenza eserciti sull'assetto politico il livellamento (*δμαλότης*) della proprietà, s'adoperarono ad impedire gli acquisti illimitati.

Solone legiferò con tale intento e altri vietarono che si potesse comprar poderi quanti se ne volesse (3). Altri invece proibirono l'alienazione de' beni patrimoniali: i Locresi hanno una legge che impedisce di vendere le proprietà, salvo il caso di manifesto disastro, e comanda di serbare intatti i lotti di terra assegnati per sorteggio. Leucade appunto per aver violato questo canone si trovò in balia del radicalismo democratico, perchè non più i soli censiti tennero le pubbliche magistrature (4).

(1) V. p. 509. E FUSTEL, art. cit., I, p. 649, scrive: « Bien qu'il y eut des riches et des pauvres dans la société spartiate, l'éducation était la même pour tous, etc. ». Nella *Legge di Gortina*, X, 36, l'epiclera è chiamata *patroioica* (*πατριωικον*).

(2) Aristotele, osserva il JOWETT, Op. cit., Introd. p. xxxix, considera Falea come aveva fatto con Platone, cioè dal punto di vista di avversario; egli è il suo critico alla maniera del tempo e ci espone non quello che negli scritti di lui approva, ma ciò che disapprova.

(3) Secondo GROTE, T. III, p. 179, le parole relative a Solone alluderebbero soltanto all'annullamento delle ipoteche. Ma JOWETT, T. II, p. 68, nota che l'espressione d'Aristotele implica chiaramente il concetto d'una restrizione o d'un tentativo di restrizione della proprietà fondiaria individuale da parte di Solone.

(4) JOWETT, T. II, pag. 68, interpreta così il caso di Leucade: « Originally the Leucadian citizens had a lot which was their qualification for office. They were afterwards allowed to sell this lot and still retained the right of holding office, when they had lost their qualification ».

Ma s'ammetta pure l'eguaglianza. Ebbene accadrà una di queste due cose; o che la possidenza sovrabbondi tanto da spingere la cittadinanza al lusso, o che tanto scarseggi da renderli indigenti.

In verità non basta che il legislatore agguagli i beni dei cittadini; bisogna moderarne l'ammontare. Anzi, neppure disponendo che tutti ne abbiano in moderata quantità, si ottiene gran che. Importa pareggiare i desiderii piuttosto che le sostanze e ciò non si consegue se le leggi non forniscano ai cittadini una conveniente educazione.

Qui forse Falea osserverebbe essere per l'appunto questo che egli vuole, dovendo nella opinione sua livellarsi negli Stati non solo i patrimoni, ma anche la disciplina educativa.

Però è da vedere di quale educazione si parla; dacchè il metter tutti ad un'unica e pari disciplina non risolve nulla, potendosi dare che questa disciplina sia tale da suscitare facilmente ne' cittadini brama di ricchezze o di onori o di questi e di quelle insieme. Che forse solo in causa della diseguaglianza de' beni scoppiano le civili discordie o non anche per la diseguaglianza negli onori? La moltitudine insorge perchè le sostanze non sono eguali; la gente colta per la disparità degli onori. Laonde il poeta canta:

Di chi poltrisce e di chi suda in guerra
Qui s'uguaglia la sorte (1).

Gli uomini commettono ingiustizie, non soltanto per procacciarsi le cose di prima necessità, al quale guaio Falea pensa rimediare con l'eguaglianza delle fortune, affinchè niuno per fame o per freddo rubi all'altro; ma ben anche per darsi a' piaceri e non rimanersene con la crucciosa voglia. Chi trasmoda ne' desiderii facilmente valicherà i confini della giustizia, e ancora a ciò può condurre la pretesa di non essere molestati nel godimento de' piaceri.

Che contrapporre a questi tre pericoli? Al primo, cioè a quello derivante da' bisogni di prima necessità, la piccola proprietà e l'operosità. Al secondo, cui è fomite l'amor de' piaceri, la temperanza. Al terzo, che proviene dall'egoismo, non c'è più valido ostacolo della filosofia. Dacchè per goderci ogni altro piacere abbiamo bisogno della cooperazione altrui, ma per compiacersi nell'amore della sapienza ognuno di noi basta a se stesso.

Il fatto è che i maggiori misfatti si commettono per appagar brame

(1) Omero, *Iliad.* (MONTI), libro IX.

smodate, non quelle che mirano al procacciamento delle cose necessarie. Che forse s'agogna al trono per potersi riparar meglio dal freddo? E perciò grandi onori si tributano, non a chi ammazza un ladro, ma a chi uccide un tiranno. Laonde le regole immaginate da Falea son palliativi per piccioli mali.

Oltre a ciò è a notare che egli, preoccupandosi dell'interno benessere dello Stato, non si cura de' rapporti di esso con le nazioni vicine. Non se ne cura, tacendo affatto delle attribuzioni militari del governo: e anche riguardo all'assetto della proprietà, trascura un criterio di buona politica estera. Dacchè nella costituzione della proprietà si deve aver l'occhio non solo all'appagamento degli interni bisogni dello Stato, ma eziandio ai pericoli esteriori. L'abbondanza delle ricchezze può eccitare la cupidigia di Stati vicini, più potenti a predarle che non siano i cittadini a difenderle; la soverchia esiguità può rendere impossibile il guerreggiare con nemici pari in forza e numero. Di ciò Falea non parla. Eppure è di gran rilievo che la determinazione quantitativa de' beni torni a vantaggio dello Stato.

Il criterio più equo intorno a ciò è forse questo: fissarla in modo che metta conto a' potentati non già di far la guerra per impadronirsi di grosso bottino, ma d'astenersene perchè la preda non francherebbe la spesa. E qui Aristotele cita il caso di Eubolo, il quale, quando Autofradate s'accingeva ad assediare Aternea, gli fece dire di riflettere quanto tempo occorresse e quanta spesa per impadronirsi della piazza, mentre egli, per una somma minore dichiaravasi disposto ad evacuarla. Laonde Autofradate, ciò udendo, e tutto ben considerato, finì per appigliarsi al partito di levar l'assedio (1).

A dirla dunque com'è, un qualche vantaggio s'ottiene pareggiando le proprietà perchè non accadano discordie civili; ma il vantaggio non è poi tanto grande. Imperocchè i cittadini cospicui mal soffrirebbero di vedersi così pareggiati alla moltitudine, mentre si reputano tanto dappiù di essa: e accade che per tal causa si vedano poi metter su le popolazioni e suscitare rivolte. Inoltre l'umana cupidigia non conosce limiti e il più degli uomini non ad altro nella vita intende che ad appagarla.

(1) Eubolo bitiniese, profittando della sollevazione d'Artabazo satrapo della Frigia, Lidia e Paflagonia contro Artaserse Mnemone, si fece tiranno d'Atarnea in Misia nella prima metà del IV secolo e cercò di sciogliere il suo piccolo dominio dalla signoria persiana. Da ciò le ostilità col satrapo Autofradate e l'assedio che secondo БОЕЧКН cit. da СУСЕММЛ. АРИСТ., *Pol.*, T. II, p. 65, n. 247, sarebbe avvenuto nel 359 a. C.

Il miglior rimedio ai mali deplorati non è già il livellamento della proprietà, ma l'adoperarsi a far sì che le persone d'eletta natura non vogliano possedere più di quanto abbiano e la bassa gente non possa; così sarà se questa sia tenuta giù, ma non maltrattata.

Se non che neppure di questo livellamento de' patrimoni Falea ragionò a dovere, richiedendo l'eguaglianza unicamente nel possesso del suolo. O i servi, il bestiame, il danaro non son ricchezze? E la massa de' beni mobili non è grandissima? O dunque in tutto e per tutto bisognerà attuare l'eguaglianza, o regolare i possessi secondo un ordine ragionevole, o lasciar tutto com'è.

Finalmente bisogna dire che Falea nell'ideare il suo schema avesse in mente un piccolo Stato, se propose che tutti gli artigiani fossero servi pubblici e non costituissero un certo complemento dello Stato. Una legge che dichiarasse gli artigiani schiavi pubblici non potrebbe farlo per altro che per le opere pubbliche, come appunto si pratica ad Epidamno, e Diofante tentò di fare ad Atene (1).

3. Gli appunti essenziali, dunque, che Aristotele muove a Falea concernono: 1° quello che da Malthus in poi si chiama il problema economico della popolazione; 2° il punto di vista etico nel principio dell'eguaglianza civile ed economica; 3° i rapporti tra la condizione economica d'uno Stato e la sua politica estera; 4° la condizione degli artigiani.

In quanto al primo, il professore Jowett è del parere che alla obbiezione d'Aristotele Falea avrebbe potuto replicare che il mantenimento d'un soprappiù di gente non è più difficile ove siavi eguaglianza di proprietà, che dove siavi diseguaglianza (2). Ma cotesta risposta non toglierebbe efficacia alla osservazione aristotelica, sia perchè Aristotele non afferma che la diseguaglianza mantenga meglio l'equilibrio tra la popolazione e i mezzi di sussistenza: sia perchè il rapporto necessario tra una qualsiasi teorica d'eguaglianza e il

(1) SUSERMIL, Op. cit., T. II, p. 67, n. 249 cita il seguente brano di БОЕСКИ, *Staatshausalt. d. Athen.*, I, p. 65: « Nur ein politischer Phantastiker oder phantastischer Politiker wie Phaleas konnte den Gedanken aushecken, die Gewerbe im Staate sollten insgesamt von Staatsknechten betrieben werden. Nach dem Plan, der in Athen, wir wissen nicht wann, von Diophantos gemacht war, sollten wohl nur die für das gemeine Wesen arbeitenden Handwerker Staatsknechte sein ». E soggiunge: « Und eben so war es gewiss auch in Epidamnos ». ARISTOTELE, *Pol.*, III, xi, 1 e VIII, 1, 6 ecc. dà alcune notizie sulla costituzione d'Epidamno, ma non riguardano ciò di cui qui è parola.

(2) Op. cit., T. I.

problema della popolazione s'impondeva ad Aristotele, come s'impose tanti secoli più tardi a Malthus. Il quale, iniziando la disamina degli schemi egualitari di Wallace, Condorcet, Godwin ed Owen, notava come: « supponendo stabilita l'eguaglianza, il difetto di viveri non tarderebbe a farsi sentire tra gli uomini. Invano ogni anno andrebbero crescendo i prodotti, la popolazione crescerebbe secondo una progressione assai più rapida ecc. » (1). E Malthus stesso, investigando gli ostacoli alla popolazione presso i Greci, dà merito ad Aristotele d'aver sollevato contro l'utopia di Falea l'obbiezione di cui ci occupiamo e scrive: « Aristotele comprendeva ben chiaramente come l'energica tendenza della razza umana a moltiplicarsi, quante volte non sia raffrenata da leggi rigorose e positive, fosse assolutamente fatale ad ogni sistema d'uguaglianza di beni; e certamente non si hanno migliori argomenti contro sistemi di tal fatta di quel che sia la necessità di simili leggi da Aristotele stesso proposte (2) ». Del resto su ciò che il Jowett dice intorno alla difficoltà pari in entrambi i regimi, d'eguaglianza cioè e di diseguaglianza, di mantenere un eccesso di popolazione, si può fare una duplice considerazione ed è: 1° che dove c'è eguaglianza e le quote di proprietà sono proporzionate a' bisogni organici degli individui in modo da fornire a ciascuno il necessario, data la cifra della popolazione alla quale s'applica il regime, ogni accrescimento di quella cifra determina un restringimento della quota individuale di ricchezza, sicchè il moto decrescente di questa corrisponde al moto progressivo della popolazione; 2° che dove eguaglianza non c'è, il margine per l'aumento della popolazione è, nel ceto ricco, più largo: e a' proletari e a' meno abbienti possono giovare svariate istituzioni sociali d'indole prevalentemente altruistica e protettiva. Donde si trae questo corollario: essere meno difficile provvedere, almeno fino ad un certo punto, al mantenimento della cresciuta popolazione in un regime di diseguaglianza che in uno d'eguaglianza.

Inoltre Aristotele, anch'egli come prima di lui Platone, e dopo lui gli stoici (3), intese l'importanza del problema relativo all'equilibrio tra la popolazione e la ricchezza. La sua dottrina economica della popolazione trovasi sparsa qua e là in più punti della *Politica*.

(1) MALTHUS, *Saggio sul principio di popolazione* in *Bibl. dell'Economista*. S. II, T. XII-XIII, p. 227.

(2) Ivi, p. 107.

(3) V. PLAT., *Leg.*, Lib. V. E per gli Stoici PLUTARCH., *De rep. Stoic.*

Nella critica delle *Leggi* di Platone, fermata la massima, esser cosa assurda uguagliar le proprietà e lasciar crescere indefinitamente la popolazione, soggiunge, anticipando il concetto di Quesnay: (« Songez au revenu plus qu'à la population »), essere più necessario limitare la popolazione anzichè i possessi, e doversi fissare il limite, calcolando la probabile mortalità de' fanciulli e i casi eventuali di sterilità. « La trascuranza di questo punto, dice, la quale è così comune nella maggior parte degli Stati, è causa di povertà e la povertà genera le rivoluzioni e i delitti ». Poi torna sull'argomento quando determina le condizioni d'uno Stato ben costituito. E pone in cima a tutte, per l'appunto, il proporzionamento numerico della popolazione, avvertendo che non dalla quantità degli abitanti, ma dalla qualità de' cittadini dipende la vera grandezza degli Stati, perchè è difficile, se non addirittura impossibile, che uno Stato soverchiamente popoloso riesca bene ordinato. La quale considerazione trae la sua efficacia dall'idea ellenica dello Stato civile, e Aristotele stesso la illustra quando afferma che, ove la popolazione sovrabbondi, potrà bensì bastare economicamente a sè, ma non già politicamente, essendo fuori d'ogni possibilità che una numerosissima cittadinanza proceda concorde nell'esercizio de' diritti politici e nell'adempimento di tutti quegli altri doveri, la cui trascuranza nuoce al prospero andamento della cosa pubblica.

Qui, come si vede, al punto di vista strettamente economico, nella considerazione del tema, è associato il politico. In modo analogo il principio dell'eguaglianza è riguardato da Aristotele sotto l'aspetto etico. La mollezza e l'indigenza a buon diritto gli paiono turbatrici della pubblica onestà, cioè pervertitrici de' costumi, dissipatrici di quell'equilibrio delle passioni che tanto gli sta a cuore.

E a ciò riesce il livellamento de' beni, perchè dissimili sono le brame degli uomini, e ciò che acqueta l'uno e lo fa contento, eccita invece le voglie in un altro e lo stimola a male operare. Finissima è l'osservazione con cui distingue la radice del malcontento nelle plebi e ne' ceti superiori. Quelle mal soffrono di vedere sè ne' bisogni e questi nell'agiatezza e nella dovizia; laonde invocano la spartizione uguale delle sostanze. Questi ben provveduti di ricchezza, ma in diversa misura, e anche in diversa misura ambiziosi, sdegnano il pareggiamento negli uffici e negli onori e cercano di soverchiarsi l'un l'altro. Ora, dato pure che si eguaglino i possessi, rimangono sempre le dissomiglianze psicologiche che reagiscono contro il livellamento, qualunque esso sia. Ed è vano sperare che questo possa

esser mantenuto mercè qualsivoglia pratica nella quale occorra la cooperazione altrui. Al triplice pericolo, derivante dal bisogno, dalla voluttà e dall'ambizione, non si rimedia con regole livellatrici, impossibili a mantenere, ma con farmaci di ben altra efficacia; assicurando cioè alle plebi il sostentamento, non con largizioni, ma trasformando i proletari in piccoli proprietari e adusandoli così ad essere operosi; e in quanto alla gente cui fortuna fu prodiga di ricchezze, educandola alla temperanza ed all'amore della sapienza.

Vorremmo dire, adattando a' concepimenti moderni il linguaggio della psicologia aristotelica, che la virtù di cotesti farmaci assicura nel gran corpo sociale il sano funzionamento delle tre anime che lo informano: la vegetativa, la sensitiva e la intellettiva. O in altre parole, la prosperità dello Stato risulta dal funzionamento regolare della sua vita economica, della sua vita etica e della sua vita intellettuale. Nè paia puramente occasionale questa veduta etica del tema. È logicamente connessa alla dottrina economica di Aristotele così com'egli la espone nel primo libro della *Politica* e in particolar modo alla distinzione ch'egli fa tra l'Economica e la Crematistica, l'una intesa al procacciamento de' mezzi di sussistenza, l'altra al guadagno. Dacchè, come dell'individuo, così della famiglia, della città, dello Stato, è fine il *ben vivere* (εὖ ζῆν) ed è l'Economica quella che assicura il ben vivere, mentre le arti della Crematistica spesso lo turbano e impacciano.

Se non che la cupidigia può rovinare gli Stati in due modi: o come causa di discordie e lotte intestine, conducendo alla guerra civile, o come causa di conquista facendo nascere guerra tra Stato e Stato. Ed ecco l'opportunità di considerare la ricchezza pubblica e privata non solo ne' riguardi della politica interna, ma in quelli altresì della politica estera.

Le riflessioni del Filosofo ricevono conveniente illustrazione dalla storia delle conquiste e in modo speciale da quella delle invasioni barbariche ne' paesi snervati dall'opulenza e dall'ignavia. Certo quel ch'egli dice è in corrispondenza delle condizioni del diritto delle genti elleniche a' suoi tempi. Nè poteva essere altrimenti, nota in proposito il Jowett, perchè nel quarto e quinto secolo avanti Cristo, tra gli Stati ellenici era un continuo avvicendamento di guerre e di paci, nelle quali l'alleato d'oggi era il nemico di ieri e del domani (1). La ricchezza dunque nello Stato doveva essere coordinata al fine

(1) JOWETT, Op. cit., I, p. XL.

supremo della conservazione di esso; essere nerbo della guerra difensiva, non richiamo di offese.

Infine l'osservazione di Aristotele, rispetto alla proposta di trasformare gli artigiani in servi pubblici, è in piena conformità col giure vigente in Grecia, in forza del quale il servo pubblico era addetto ai bassi servigi ne' dicasteri e ne' luoghi pubblici e a' pubblici lavori (1). Sia pure che l'esercizio de' mestieri paresse ad Aristotele avere in sè qualcosa di servile, e discorresse egli de' manovali come di persone costrette ad una certa specie di servitù (2). Ma notisi che egli distingue tra artigiani indipendenti e manovali e chiama τεχνίται i primi, βάνουσοι o anche βάνουσοι τεχνίται i secondi, e partecipi in certo qual modo della natura servile reputa questi, non quelli. Infatti quando dice esservi più specie di servi, perchè molte ve n'ha d'opere servili, mette nel novero i χερνήτες, cioè i lavoranti, gli operai: quelli, spiega, che campan la vita col lavoro manuale, e in questa classe pone il βάνουσος τεχνίτης, non i τεχνίται (3).

Il divario tra le due categorie d'artieri ha qualche analogia con quello che nel moderno sistema industriale, suole farsi dagli inglesi e dagli americani tra l'operaio *skilled* e l'*unskilled* e nel sistema corporativo intercedeva tra il *maestro* e il *lavorante*.

Inoltre, nel medesimo luogo, Aristotele scrive che gli artieri (δημοιουργοί), in taluni paesi ellenici, anticamente, cioè prima della novissima democrazia, non erano ammessi a partecipare alle magistrature (4). E altrove ricorda che presso certi popoli, a' tempi antichi, i manovali (βάνουσοι) erano o servi o forestieri e tali rimanevano ancora a tempo suo moltissimi (5). Discorrendo poi della cittadinanza nelle oligarchie, fa questa osservazione: « Nelle oligarchie non è possibile che il mercenario (θήτα) sia cittadino, perchè ivi l'ammissione alla magistratura dipende dall'alto censo, ma è possibile che lo sia il manovale (βάνουσος); e ciò perchè molti tra gli

(1) Δημόσιος. ὁ τῆς πόλεως δούλος, πρὸς ὑπηρεσίαν τῶν δικαστηρίων καὶ τῶν κοινῶν τόπων καὶ ἔργων. ΤΕΛΕΥ, *Corp.* cit., p. 15, n. 49. Davansi anche a cotesti δημόσιοι ab antico i nomi di Sciti e sagittarii (Σκύθαι καὶ τοξόται). Ivi, p. 424.

(2) ΑΡΙΣΤ., *Pol.*, I, v, 10.

(3) Ivi, L. III, II, 8: ἐν οἷς ὁ βάνουσος τεχνίτης ἐστίν.

(4) Ivi, l. c.

(5) Ivi, L. III, III, 2: Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις παρ' ἐνίοις ἦν δούλον τὸ βάνουσον ἢ ξενικόν· διόπερ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν.

artieri (οἱ πολλοὶ τῶν τεχνιτῶν) arricchiscono (1) ». Ove il senso del discorso ci pare esser questo, che nelle oligarchie poteva un manovale conseguire la cittadinanza, diventando artigiano indipendente e accumulando, con l'esercizio del suo mestiero, il grosso censo richiesto.

Il criterio generale di Aristotele sulla partecipazione alla natura servile trovasi esposto nel passo ove è detto che coloro, i quali prestano necessariamente l'opera propria ad un solo, sono servi (δοῦλοι); quelli che al pubblico son manovali (βάνουσοι) e mercenari (θῆτες) (2). E questo fa riscontro all'altro ove dicesi essere il servo tale per natura (φύσει), non così il calzolaio o qualsiasi altro artiere (οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν) (3).

Adunque, a mente d'Aristotele, la trasformazione degli artigiani (τεχνίται) in servi pubblici (δημόσιοι), proposta da Falea, poteva comprendere tutt'al più gli artieri-manovali (βάνουσοι τεχνίται), non già gli artigiani indipendenti, coloro che esercitavano con capitali proprii una qualsiasi industria e che, in Atene, una legge di Temistocle aveva pareggiato ai Metechi esentandoli da qualsiasi contribuzione, affinché vi fosse nella metropoli attica gran varietà di mestieri (4).

Sia che si considerino queste critiche di Aristotele all'utopia di Falea dal punto di vista del momento storico e dell'ambiente sociale in cui vissero il Calcedonese e lo Stagiritita, sia che si valutino in sè, facendo astrazione dalle circostanze di tempo e di luogo, non v'ha dubbio che sono appropriate ed efficaci. Come viene opportuna quella duplice occhiata all'aspetto politico e all'aspetto etico della questione! Com'è argutamente messa in rilievo l'impotenza del livellamento economico a contenere le passioni umane! Com'è posta in evidenza, con pochi ma sicuri tocchi, l'importanza dell'elemento economico nel buon assetto dello Stato! Come è semplice e, nella semplicità sua, tanto bello quanto savio il concetto che c'è dentro quel motto: *un po' di proprietà e voglia di lavorare* (οὐσία βραχεία καὶ ἐργασία) riferito alle plebi! Non è più pratico della famosa *poule au pôt* di Enrico IV?

Notisi eziandio quella citazione suggestiva di fatti desunti dalla

(1) Ivi, c. s., 3: Ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις θῆτα μὲν οὐκ ἐνδέχεται εἶναι πολίτην (ἀπὸ τμημάτων γὰρ μακρῶν αἱ μεθέξεις τῶν ἀρχῶν), βάνουσον δ' ἐνδέχεται πλουτοῦσι γὰρ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν τεχνιτῶν.

(2) Ivi, l. c.

(3) Ivi, L. I, v, 10.

(4) V. TELFY, Op. cit., p. 229 n. 905.

storia ellenica antica o contemporanea per illustrare un'osservazione, spiegare un concetto, rafforzare un appunto.

Gli esempi delle leggi di Solone, di Locri e di Leucade forniscono varie forme di limiti posti alla proprietà privata nell'interesse dello Stato. L'aneddoto di Eubolo getta luce sulle attinenze del problema economico con la politica estera. Quando si discorre dell'insaziabile cupidigia degli uomini, ecco prodotto il caso ateniese e recente dei due oboli per il *teoricon*, che sembravano dapprima sufficiente largizione, ma poi, fattacisi l'abitudine, parvero pochi a' gratificati, « perchè è nell'indole de' bisogni di non essere mai paghi e il più degli uomini non ha, nella vita, altro scopo che quello di cavarsi ogni voglia ». Similmente, a proposito dell'asservimento degli artigiani vengon fuori gli esempi di Epidamno e di Diofanto.

Nè questo aver l'occhio ai fatti della vita reale nella critica dell'utopia egualitaria conduce, si noti, Aristotele a rigettare qualsiasi valutazione della razionalità o irrazionalità de' medesimi, rispetto alle norme d'un buon assetto sociale, ma lo mantiene sempre sul terreno sodo della realtà e gli fornisce armi più poderose nella polemica. Ed è questo abito della sua mente che lo induce a contrapporre al principio di Falea quell'altro canone di riforma sociale: facciamo sì che le nature elette stian contente ai possessi acquistati e le volgari siano tenute a segno, ma non maltrattate.

4. Resta che indaghiamo quali fossero in genere le idee d'Aristotele intorno all'eguaglianza, sia perchè meglio s'intenderà la sua attitudine verso lo schema di Falea, sia perchè l'eguaglianza è pur sempre in una od altra forma, l'ideale supremo a cui si « volge il desio » dell'umanità.

L'*eguale* (τὸ ἴσον) è, secondo Aristotele, ciò che non è nè grande, nè piccolo, ma naturato ad esser grande o piccolo e si contrappone a queste due dimensioni come negazione privativa, ossia come negazione che priva ciò di cui si parla d'un attributo che pur sarebbe atto a ricevere (1). Laonde l'*eguale* è qualcosa d'intermedio (2), e riferiscesi segnatamente alla quantità (3). Così nelle distribuzioni di onori, ricchezze o quante v'ha cose divisibili tra i cittadini accade d'avere posizione eguale o diseguale a quella d'un altro (4).

(1) Così chiamasi *inequale*, spiega ARISTOT., in *Met.*, IV, xxii, 6, ciò che non ha l'eguaglianza che pur potrebbe avere.

(2) *Metaph.*, IX (X), v, 6.

(4) *Eth. Nicom.*, V, ii (iv), 12.

(3) *Categ.*, IV (VI), 17.

Ora, l'eguaglianza è carattere dell'unità insieme alla somiglianza e alla identità. Paragonando, per esempio, tra loro linee rette eguali ovvero quadrilateri uguali ad angoli uguali, si trova che la loro uguaglianza è costituita dalla unità; perchè la definizione della loro indole è sempre la stessa, cioè è unica (1). Dicesi che l'amicizia è eguaglianza. O perchè? Perchè nell'amicizia l'amore di se stesso si identifica con quello dell'amico e da cotesta condizione psicologica è determinata l'indole essenziale degli amici (2). E anche nell'amicizia tra superiori e inferiori si manifesta in qualche modo questa eguaglianza quando l'amore è in proporzione del merito (3). Dacchè, si badi, l'eguaglianza è duplice: eguaglianza aritmetica (τὸ [ἴσον] ἀριθμῶ) ed eguaglianza di grado (κατ' ἄξιαν). C'è uguaglianza numerica quando c'è medesimezza e parità di massa e di grandezza; c'è uguaglianza di grado quando la medesimezza e parità concerne il rapporto. La proporzione aritmetica $3 \cdot 2 : 2 \cdot 1$ offre un caso della uguaglianza numerica perchè d'un numero stesso il tre supera il due e il due supera l'uno. La proporzione geometrica $4 : 2 :: 2 : 1$ esemplifica l'eguaglianza di grado, perchè nella stessa proporzione il quattro supera il due che il due l'uno, essendo due la metà di quattro e uno la metà di due (4).

Quando la reciproca proporzione nell'affetto è pari, anche i disuguali (per posizione sociale od altro) possono essere amici intimi, imperocchè si pareggiano nella mutua benevolenza; l'amicizia li agguaglia (5). Tuttavia è più propria dell'amicizia l'eguaglianza quantitativa che non sia quella di grado (6). Lo provano gli adagi: « un'anima sola »; « gli amici han tutto in comune (κοινὰ τὰ φίλων) »; « l'amicizia è uguaglianza »; « il ginocchio è vicino allo stinco ». I quali esprimono l'assoluto pareggiamento nell'amore tra le persone che questo stringe, sicchè ciascuna ama l'altra con quella stessa intensità con cui ama se medesima (7). Amandosi reciprocamente, amano ciò che ciascuna individualmente e tutte collettivamente considerano come proprio bene. Dacchè l'uomo buono che diventi amico d'un altro è il bene di costui, ed entrambi, amando il bene proprio, fanno un contraccambio d'amore sulla base d'assoluta parità (8).

Alquanto diversamente accade ne' rapporti giuridici. Qui tiene il

(1) *Metaph.*, IX (X), III, 3.

(2) *Eth. Nicom.*, VIII, v (vi), 5.

(3) *Ivi*, VII (VIII), 2.

(4) *Polit.*, V, 1, 7.

(5) *Eth. Nicom.*, VIII, VIII (IX), 5.

(6) *Ivi*, VIII, VII (VIII), 3.

(7) *Eth. Nicom.*, IX, VIII, 2.

(8) *Ivi*, VIII, v, 5.

primo posto l'eguaglianza di merito ossia di grado (*κατ' ἀξίαν*); la quantitativa vien dopo (1).

La giustizia può considerarsi sotto due punti di vista: come conformità alle leggi e come virtù per se stessa, anzi massima tra le virtù. Conformandosi alle disposizioni della legge, il cittadino pareggia a coteste disposizioni l'animo suo, e facendo così è giusto. Quando invece fa il contrario è ingiusto. Anche qui dunque i concetti di giusto e di eguale, d'ingiusto e d'ineguale si corrispondono, e il termine di confronto, per la determinazione dell'eguaglianza, è la legge. E si dice egregiamente quando s'afferma che l'ingiusto è ciò che è contrario alla legge e diseguale da essa, il giusto ciò che è legittimo e uguale (2). Considerata poi come virtù civile, la giustizia è o distributiva o commutativa. La prima dà attitudine ad operare rettamente nella distribuzione degli onori, delle ricchezze e di tutte le cose divisibili e delle quali può accadere che altri abbia più, altri meno. La seconda concerne le relazioni tra cittadino e cittadino; le quali si istituiscono o per mutuo e spontaneo consenso, come accade ne' contratti di compra, vendita, mutuo, fideiussione, comodato, deposito, locazione e conduzione, o indipendentemente dal consenso, com'è ne' misfatti fraudolenti, o violenti (3).

Ora, s'è visto già che l'eguale è qualcosa d'intermedio, sicché essendo l'ingiustizia nella diseguaglianza e la giustizia nell'eguaglianza, segue che la giustizia è un che di mezzo, sia rispetto a certe cose, sia rispetto a certe persone. Ma qui predomina, in fatto di eguaglianza, il grado (*ἀξία*) al numero, perchè tutti ammettono che, nella distribuzione de' beni o di qualsiasi altra cosa debba esservi giustizia secondo il merito. E questo merito è pe' democratici la libertà, per gli oligarchici la ricchezza, per altri la nobiltà de' natali, per gli ottimi la virtù. Distribuendo, secondo il merito, qualunque criterio si assuma per definirlo, si distribuisce secondo parità di ragione, ossia proporzionalmente. In altre parole, il criterio sotto il quale si attua l'eguaglianza nella distribuzione è il merito, e la formula della giustizia distributiva è: *a pari merito pari quota*. L'eguaglianza delle quote presuppone l'eguaglianza personale; se le persone non sono eguali non devono avere parti uguali. Da ciò le dispute e i reclami quando a persone eguali si danno parti

(1) Ivi, VIII, vii, 3.

(2) Ivi, V, ii, passim.

(3) Ivi, c. s. ii, 12.

diseguali, o a persone diseguali parti eguali. Finalmente la proporzione di cui qui trattasi è proporzione geometrica perchè la giustizia distributiva è un medio tra due estremi, che senza esso non sarebbero in proporzione reciproca (1). Nella distribuzione della ricchezza sociale appunto la regola proporzionale è quella che dee dominare (2).

In quanto alla giustizia commutativa, è anche essa una specie di eguaglianza proporzionale, ma qui la proporzione è piuttosto aritmetica che geometrica e implica la reciprocità ne' contratti, la riparazione nelle lesioni (3).

Il canone aristotelico è dunque: *eguaglianza tra gli eguali* (τοῖς ἴσοις ἴσον). Eguaglianza proporzionale, s'intende, sia secondo la proporzione geometrica, sia secondo la proporzione aritmetica.

Ma nelle democrazie si vuole l'eguaglianza assoluta da coloro che per sentirsi in qualche cosa pari agli altri, vogliono esserlo in tutto; nelle oligarchie la si vuole relativa esclusivamente a sè stessi da quelli che sentendosi in qualche cosa superiori agli altri, vogliono essere diversi dagli altri in tutto e per tutto. Il che non è bene. Uno Stato in cui l'una o l'altra delle due forme d'eguaglianza manchi non può durare, essendo impossibile che finisca bene uno Stato mal costituito sin dall'origine. Entrambe le eguaglianze ci vogliono: di numero in alcuni casi, di grado in altri (4).

Le democrazie estreme sono quelle nelle quali si crede necessaria la uguaglianza aritmetica nella forma più rigida, pensandosi che, dovendo in esse godersi la massima libertà e la massima eguaglianza, il miglior modo di riescirvi sia il pareggiamento assoluto di tutti (5). Perciò per diritto o per traverso la si cerca (6), la si invoca da' demagoghi per la plebe, che quando l'ottiene si mostra soddisfatta (7): sicchè sopra l'eguaglianza è imperniato il diritto nelle democrazie (8).

Ma tre cose contrastano l'attuazione dell'eguaglianza: la libertà, la ricchezza, il valore. Altri v'aggiunge la nobiltà, ma questa si risolve nella seconda o nella terza, secondo che ha radice in antica ricchezza o in antico valore (9). Ora, tra i simili, certo, l'eguaglianza è non solo giusta, ma utile (10). Soltanto però quegli Stati sono solida-

(1) Ivi, V, III.

(2) Ivi, c. s. IV, 2.

(3) Ivi, c. s. IV e V, passim.

(4) *Polit.*, V, 1, 7 sg.

(5) Ivi, IV, IV, 2. Cfr. XI, 8.

(6) Ivi, V, II, 1.

(7) Ivi, V, VII, 3, VI, 4.

(8) Ivi, V, VII, 22.

(9) Ivi, IV, VI, 5.

(10) Ivi, V, VII, 3.

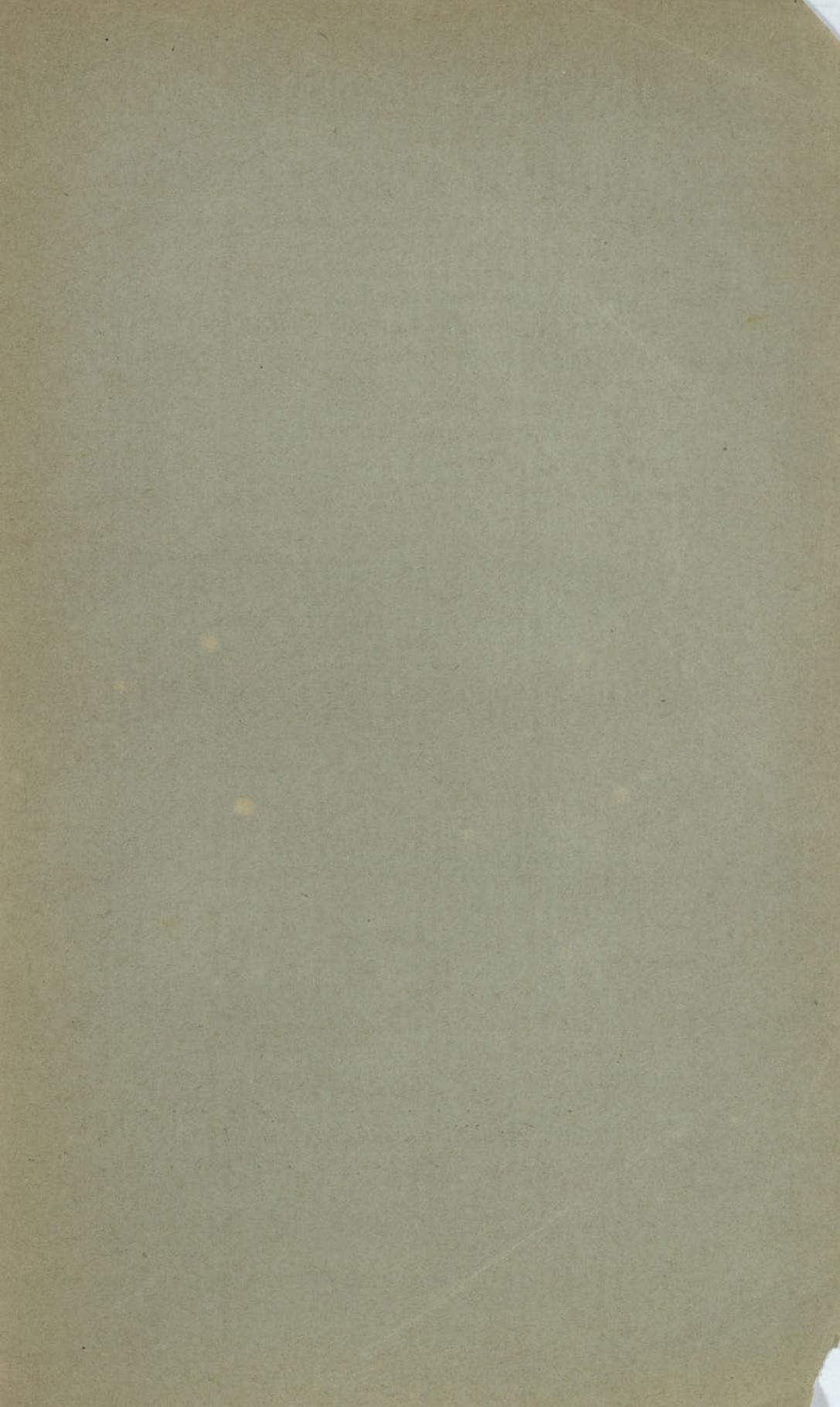
mente costituiti ove cotesta eguaglianza è proporzionale al merito e ciascuno gode in pace le cose proprie (1).

L'organismo dello Stato assomiglia all'organismo animale in ciò che come ogni animale ha certi organi essenziali per l'esercizio d'una o d'altra funzione necessaria alla vita, così lo Stato risulta dalla combinazione di più parti e per il combinato funzionamento di esse si mantiene (2). I coefficienti di queste parti sono quei termini eguali tra cui si attua, nel modo che s'è spiegato, l'eguaglianza. E siccome tutte le parti necessariamente concorrono alla conservazione dello Stato, deve tra esse mantenersi la giustizia per assicurare alla popolazione la felicità e il perfezionamento che costituiscono il benvivere sociale. Ora questa giustizia sociale non è già l'eguaglianza in tutto e per tutto, ma quella uguaglianza proporzionale che giova allo Stato, alla cittadinanza, alla massa intera della popolazione.

Il canone τῶς ἴσοις ἴσων non è riferibile esclusivamente ad una od altra forma di convivenza civile, ma può applicarsi a tutte utilmente quando nell'applicazione si proceda con le cautele e i temperamenti richiesti dalla stessa varia indole dei coefficienti dello Stato.

(1) Ivi, V, vi, 5.

(2) Ivi, IV, iii, 9 seg.



BIBLIOTECA DI SCIENZE SOCIALI

VOLUMI PUBBLICATI:

- ALESSIO.** *Saggio sul sistema tributario in Italia.* Vol. I.
Imposte dirette. — 1883, in-8° L. 6 —
Volume II. *Imposte indirette.* — 1887, in-8° L. 16 —
- LORIA.** *Teoria economica della Costituzione politica.* —
1886, in-8° L. 3 —
- DEL VECCHIO.** *La famiglia rispetto alla Società civile ed
al problema sociale.* — 1887, in-8° L. 6 —
- DELLA BONA.** *Delle crisi economiche.* — 1887, in-8° L. 2 —
- MASÈ - DARI.** *Saggio sulle influenze della coltivazione in-
tensiva nella rendita fondiaria.* — 1888, in-8° L. 3 —

ALTRE PUBBLICAZIONI DELLA CASA

SULLE

SCIENZE SOCIALI ED ECONOMIA POLITICA

- CARLE.** *Genesi e sviluppo delle varie forme di convivenza
civile e politica* L. 1 —
- LUMBROSO.** *Recherches sur l'économie politique de l'É-
gypte sous les Lagides.* — In-8° L. 8 —
- CHIRONI.** *Sociologia e diritto civile.* Prolusione L. 1 —
- COGNETTI DE MARTIIS.** *L'economia come scienza autonoma.*
— In-8° L. 1 —
- ERMETES.** *La democrazia e la finanza.* — In-8° L. 3 —
- MAMIANI.** *Delle questioni sociali e particolarmente dei
proletari e del capitale.* — In-8° L. 5 —
- MEALE.** *Moderna Inghilterra.* — In-8° L. 9 —
- RODINO.** *Società cooperative di produzione nelle industrie.*
Studio. — In-8° L. 3 —
- E. BERNARDO.** *La pubblica Amministrazione e la Sociologia.*
I. — In-12° L. 4 —