

l'epoca arcaica; la finezza della forma, lo splendore del linguaggio, il movimentato sviluppo della poesia per ciò che riguarda lo stile; e, per il contenuto, il movimento dialettico del pensiero da un opposto all'altro, la concezione effimera della vita e la visione complessiva, unitaria, della realtà e dell'uomo.

L'età classica, che già è sorta ai tempi di Pindaro, non prenderà da Pindaro il suo avvio: essa amerà la sobria espressione del pensiero, la conoscenza del mondo che ci circonda; in luogo dell'aspro contrasto degli opposti essa preferirà il giusto mezzo, in luogo della visione complessiva del reale l'analisi e la critica, di cui il risultato più importante sarà la definitiva divisione della persona in corpo e anima.

Questa, in sintesi, l'opera del Fraenkel; per avere tuttavia di essa un quadro completo occorre tener presente che le idee sopra esposte sono nel libro raggiunte attraverso l'analisi ed il commento delle singole opere dei diversi autori, opere delle quali vengono riportati nel testo ampi brani tradotti in tedesco.

Facciamo ora alcune osservazioni che non vogliono tuttavia in alcun modo attenuare il giudizio pienamente positivo che del presente volume abbiamo dato all'inizio di questa recensione.

A proposito di Eraclito avremmo desiderato un'esposizione più sintetica; i concetti di λόγος e di Dio sono stati dal Fraenkel esposti separatamente mentre sarebbe stato opportuno metterle in luce i rapporti. Così pure non ci ha lasciato pienamente soddisfatti la trattazione di Esiodo e di Solone; sarebbe stato infatti opportuno chiarire in relazione a questi autori (ed anche rispetto ad Omero) la nozione di diritto; distinguere i concetti di θεῖμος, δικη, νόμος, anche se questa distinzione è tutt'altro che facile. Intorno a questo argomento il lettore italiano ha a sua disposizione la lucida ed informatissima esposizione del De Francisci in *Arcana imperii*, vol. II, Milano, Giuffrè, 1948, pp. 121-192.

Due parole, infine, sul metodo seguito dal Fraenkel; egli si è proposto di «... comprendere l'epoca arcaica di per se stessa, come un sistema autonomo e chiuso, diverso da quello dell'epica che l'ha preceduto e da quello dell'età classica che l'ha seguito» (pagg. 647-648). Ciò è possibile, per chi scrive, fino ad un certo punto. È infatti compito dello storico mettere in luce le caratteristiche di una determinata epoca, ma, al tempo stesso, comprenderne il significato nella relazione con le epoche precedenti e seguenti. Il mondo della storia è il mondo del divenire dello spirito umano ed ogni momento del divenire (grande o piccolo che sia) non può essere compreso in se stesso, ma solo nella sua relazione con il tutto di cui fa parte. Il Fraenkel sembra invece ritenere compito dello storico principalmente la determinazione delle caratteristiche di un'epoca e chiama *pseudostoria* il considerare un periodo sotto una prospettiva diversa dal sistema di idee che le è proprio

(pag. 648). La verità tuttavia si fa strada contro le intenzioni stesse dell'autore, il quale ammette che molto contribuisce alla comprensione di un fenomeno storico la ricerca dei legami con ciò che lo precede e lo segue (pag. 648) e accenna ai diversi caratteri dell'epoca arcaica rispetto all'età dell'epica e a quella classica, o, per esempio, all'influsso del pensiero di Eraclito sulla speculazione seguente, fino al Cristianesimo. Dobbiamo tuttavia notare che l'indicazione della posizione dell'epoca arcaica nell'ambito della civiltà greca ed una ampia considerazione dei rapporti con l'epoca classica è proprio ciò che manca all'opera del Fraenkel per raggiungere, nel suo genere, la perfezione.

ALDO BONETTI

ALBERTO VECCHI, *Introduzione al De civitate Dei*. Un vol. di pagg. 144. Edizioni Paoline, Roma, 1957.

La ricchezza dei temi contenuti nel *De civitate Dei*, opera della maturità di S. Agostino che ha segnato addirittura l'avvento di una nuova filosofia o meglio teologia della storia, ha spinto l'a. a tracciare questo suo lavoro con lo scopo di «ricostruire la globalità della sintesi agostiniana rituffandosi in quell'atmosfera storica e teologica da cui essa uscì» (pag. 9).

La serie dei capitoli che compongono questo studio non è certo priva di interesse sia per la cultura che l'a. dimostra, sia per la originale trattazione.

Il Vecchi dimostra di possedere una sicura conoscenza dei testi patristici e agostiniani ed una vera passione per il suo tema. Ma i pregi del lavoro, che esistono e non sono marginali, sono attenuati sia dallo stile non sempre chiaro dell'a. sia da una mancanza di più stretto legame fra i singoli argomenti. Espressioni come: «Efflorescenza societaria»; «rifrazione della volontà del numinoso»; «positura dialettica dei momenti»; «spessore ontologico in schietta luce di simbologia teologica», per citarne soltanto alcune, mostrano una ridondanza di espressività che non risolve sempre la difficoltà dell'argomento.

La originalità di quest'opera, dice giustamente il Vecchi, risiede nell'aver Agostino «impostato teologicamente il dramma della storia, della società, degli uomini» (pag. 98). Ora questo che è il motivo conduttore del *De civitate Dei* e che sarebbe stato lavoro pregevole il mostrarlo presente nei vari capitoli dell'opera agostiniana, sfugge in questa «Introduzione», ove c'è forse più la preoccupazione di mostrare la ricchezza della tematica che l'unità dell'opera. La cultura e le preoccupazioni giuridiche dell'a., specialmente nella seconda parte del lavoro, spostano, inconsapevolmente, la caratteristica del *De civitate* che da una teologia della storia, quale esso è, ci appare invece come una teologia del diritto.

Una osservazione ancora su questo studio, pur di pregio, va fatta per la bibliografia, nella quale troppi sono i testi citati in traduzione italiana, anche quelli di comune consultazione in lingua francese.

ERMENEGILDO BERTOLA

MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme*. Un vol. di pagg. 69. Louvain-Paris, 1956.

In questo breve volume lo S. ha raccolto una serie di lezioni tenute a Lovanio nel 1954 come titolare della «cattedra cardinal Mercier». Sono complessivamente cinque brevi capitoli, compresa una rapida trattazione sulla possibilità di una filosofia cristiana. Il volume è di piccola mole, ma non manca nè di profondità, nè di interesse; lo S. condensa quivi buona parte dei risultati delle sue ricerche su Agostino che già aveva pubblicate nel 1948 nella sua grande monografia sul pensiero del Vescovo di Ippona.

In questa sua nuova trattazione non manca una certa arditezza di interpretazione sia sui rapporti tra Agostino ed i neoplatonici che specialmente sull'antropologia agostiniana. Ecco del resto alcune di queste ardite ed originali interpretazioni: a) «Le néoplatonisme n'a exercé aucune influence dans l'évolution intellectuelle du saint Docteur vers le catholicisme, en ce qui concerne les vérités théologiques» (pagg. 11-12); b) «La philosophie académique (lo scetticismo) porte donc implicitement en elle la doctrine platonicienne dans son double aspect gnoséologique et métaphysique» (pag. 21); c) «Dire que la doctrine de l'union substantielle" manque chez saint Augustin simplement parce qu'on n'y lit pas cette expression, c'est s'arrêter à la lettre sans tenir compte de la présence sous des mots équivalents, d'une définition de l'homme incontestablement identique» (pag. 28); d) «Pour Aristote il y a seulement la fonction contemplative de l'unique intellect actif qui vien du dehors et qui s'en va quand, par la mort, tout le reste de l'homme se corrompt et périt» (pag. 47).

Senza entrare in una discussione su questo studio, pregevole del resto, non si può non confessare che la recisa affermazione che in Agostino vi è la dottrina della unione sostanziale tra anima e corpo convince poco, nonostante gli sforzi dello S. nella sua trattazione che è la più tormentata di queste lezioni.

ERMENEGILDO BERTOLA

J. GONSETTE S. J., *Pierre Damien et la culture profane*. Un vol. di pag. 104. Louvain-Paris, 1956.

L'autore di questo saggio si propone di mostrare l'infondatezza dell'opinione corrente secondo la quale Pietro Damiano sarebbe il prototipo degli anti-intellettualisti medievali e, affermando che l'onnipotenza divina non ha limiti nemmeno nel principio di non-contraddizione, aprirebbe la via all'arbitrarismo teologico di Occam.

La trattazione è divisa in tre parti, dedicate rispettivamente alla posizione di Damiano di fronte alla «cultura profana», alla dialettica, al problema dell'onnipotenza di Dio.

La posizione di Pier Damiano nei confronti della cultura non è stata capita dagli storici perchè si è mancato di porla in relazione con il concreto ambiente culturale del tempo: l'eccessivo dialetticismo, gli allettamenti che quel tipo di cultura esercitava negli ambienti monastici e su Pier Damiano stesso, con il pericolo di indurre a trascurare il progresso nella perfezione spirituale, scopo della vita monastica.

Tenendo conto di questi elementi, si deve concludere innanzi tutto che la posizione di Damiano non risponde ad una preoccupazione teoretica, bensì a scopi pratici e che, comunque, non viene ripudiata la cultura in quanto tale, ma quella erudizione piena di sé, contro cui già Agostino, sulla scorta di Paolo, si scagliava: Pietro Damiano usa il termine «cultura» alla stessa maniera con cui Giovanni usa il termine «mondo» e Paolo il termine «legge».

Anche il valore dell'atteggiamento del santo eremita di fronte alla dialettica è stato misconosciuto perchè non si è tenuto conto del clima filosofico in cui si muoveva: la dialettica veniva concepita come un insieme di regole di coerenza, quindi come uno strumento formale il cui materiale di applicazione doveva esser fornito dalla «natura».

Ma la nozione di «natura», quale Damiano trovava usata dai filosofi del suo tempo, non coincideva con quella aristotelico-tomista: seguendo la tradizione agostiniana, che dava maggior peso all'esistenza che all'essenza, alla causa efficiente che alla causa formale, «natura» diveniva sinonimo di «volontà divina».

In base ad una tale concezione, per conoscere la «natura» di una realtà c'erano soltanto due vie: la Rivelazione e l'induzione sperimentale, ed a quest'ultima si affidavano i dialettici del tempo per trarre le loro conclusioni non di rado eterodosse (Es.: Ogni transubstanziazione è frutto di una corruzione, dunque nell'Eucaristia non vi può essere transubstanziazione).

È in reazione a costoro che Damiano richiama ai suoi limiti la scienza induttiva (la «natura» stessa presenta delle eccezioni a quelle che noi affermiamo essere le sue leggi) e confina la dialettica ad una funzione ancillare della teologia.

Anche nei riguardi della controversia circa