

807
A musée Edmond Potier, hommage dévoué de
l'auteur, qui garde le plus cher souvenir de votre
doux accueil à Paris - Juillet 1928

REALE ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI

Estratto dai Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche.

Ser. VI, vol. III, fasc. 11-12. — Seduta del 20 novembre 1927.

ERACLITO, EFESO E L'ORIENTE

NOTA

DI

LUIGIA ACHILLEA STELLA



ROMA

DOTT. GIOVANNI BARDI

TIPOGrafo DELLA R. ACCADEMIA DEI LINCEI

1927

Bibliothèque Maison de l'Orient



151473

ERACLITO, EFESO E L'ORIENTE

Nota della dott. LUIGIA AGHILLEA STELLA, presentata (1) dal Socio L. CREDARO.

I rapporti della filosofia greca con l'Oriente costituiscono ancor oggi, dopo tante ricerche erudite, una questione d'attualità, quantunque nessun elemento nuovo sia venuto ad aumentare le nostre scarse conoscenze dei pensatori presocratici; Oriente e filosofia greca è appunto il titolo di una recente pubblicazione di Teodoro Höpfner (2). L'autore sottopone di nuovo ad un minuto esame critico i dati delle fonti che parlano di influssi orientali sulle concezioni dei più antichi filosofi ellenici; e riprendendo e sviluppando la tesi dello Zeller (3) giunge a conclusioni completamente negative. La tradizione, a parer suo, non ha alcun fondamento di verità storica, ed è sorta solo in epoca ellenistica per opera di letterati greci e di sacerdoti orientali.

Il lavoro del Höpfner non è un tentativo isolato; si ricollega a tutta una serie di indagini che, partendo specialmente dall'esame critico dei testi, tendono a negare ogni influsso esteriore sulla filosofia greca, per meglio metterne in rilievo l'assoluta originalità. Tale indirizzo sorto in Germania come reazione ad una valutazione eccessiva dell'influenza orientale sul pensiero greco ed affermatosi collo Zeller nel campo della storia della filosofia (4),

(1) Nella seduta del 20 novembre 1927.

(2) HÖPFNER TH., *Orient und griechische Philosophie Beihefte*, 2, zum « Alten Orient », Hef 4, Lipsia, 1925.

(3) ZELLER ED., *Philosophie der Griechen*, I, nelle diverse ediz.; l'ultima è quella del NESTLE, loc. cit., 1920.

(4) IDEM; nella storia della religione greca, lo stesso indirizzo si è affermato con il GRUPPE (*Griechische Mythologie*, Monaco, 1892) ed il GILBERT, (*Griechische Religionsphilosophie*, Lipsia 1911).

è ancor oggi seguito da studiosi di valore, fra cui autorevolissimo il Burnet⁽¹⁾; sono di ieri le interessanti ricerche del Wesendock⁽²⁾ su Platone e l'Oriente. Senza entrare in discussioni sulla tesi del Höpfner, io credo che si possano muovere a lui, come a tutto quest'indirizzo, obiezioni di metodo.

Oggi che tante fortunate ricerche e mirabili scoperte hanno radicalmente trasformato la conoscenza non solo della preistoria, ma di tutta l'antica storia mediterranea, non è più lecito neppure alla storia della filosofia greca rimanere chiusa nella critica delle fonti classiche. Troppe teorie, basate sullo studio strettamente filologico dei testi, il piccone degli scavatori ha fatto crollare; ogni studioso delle antiche civiltà mediterranee sa troppo bene quanto male comprendessero e più ancora quanto ignorassero i Greci la civiltà dei popoli vicini, per ritenere decisivo l'eventuale silenzio delle fonti elleniche. Basti un solo esempio, l'« Impero dimenticato » degli Ittiti, dissepolto dall'archeologia moderna.

Inoltre, ormai è troppo generico e vago parlare d'influenze orientali sui filosofi presocratici, anche se con la parola « Oriente » s'intende, con alquanto imprecisione, solo l'Asia occidentale e l'Egitto. Oggi l'antico Oriente mediterraneo, svelato da migliaia di documenti, ben più sicuri delle confuse notizie dei classici, appare un mondo vasto e infinitamente complesso, ricchissimo di civiltà e di storia; un mondo di cui molto ignoriamo ancora, ma molto cominciamo già a conoscere.

Il problema dei rapporti della filosofia greca con l'Oriente non si può quindi affrontare più in modo generico; si deve discutere in particolare per ogni singolo filosofo. Ed è necessario non solo indagare, come ha notato il Chiappelli⁽³⁾, la possibilità storica di tali rapporti, ma anche e soprattutto ricercare, caso per caso, fino a qual punto e per quali vie l'ambiente in cui il

(1) BURNET JOHN, *L'aurore de la philosophie grèque*, édition française par Raymond, Paris, Payot, 1919, p. 17 e seg.

(2) WESENDOCK, *Platon und der Orient*. Berlin 1926.

(3) CHIAPPELLI A., *L'Oriente e le origini della filosofia greca*. « Arch. f. Gesch. der Philosophie », 28 (1915), 199 sgg.

filosofo è vissuto ha potuto favorire o almeno permettere contatti con determinate dottrine e civiltà straniere.

Io ho voluto tentare una ricerca di questo genere intorno ad Eraclito. L'« oscuro » filosofo di Efeso è forse il pensatore più complesso e interessante, la personalità più originale e più forte di tutta la filosofia prèsoocratica. Nelle reliquie dell'opera sua, accanto a strani paradossi ed a proposizioni scientifiche di una infantile ingenuità, troviamo accenti di verità eterna, intuizioni profonde. Forse per questo, e forse anche per l'analogia che lo Hegel aveva creduto di poter trovare tra la filosofia dell'Efesio e la sua logica, Eraclito è uno dei pensatori prediletti dalla critica moderna. Intorno ai frammenti della sua opera, numerosi, ma brevi e per la maggior parte monchi e lacunosi, scritti in quello stile denso di idee, ma involuto ed aspro, che pareva già difficile ai Greci, si sono affaticati i più sottili esegeti ed i filosofi più noti; non sono finite ancora le discussioni fra quanti cercano un'interpretazione nuova di un passo difficile o tentano di ricostruire, su questi sparsi frammenti, un coerente e bene ordinato sistema filosofico ⁽¹⁾.

Oggi è possibile studiare Eraclito nel suo ambiente grazie all'archeologia. In decenni di scavi laboriosi, gli archeologi inglesi, austriaci, francesi, hanno dissepolto gli avanzi dell'antico Artemision dal tempio arcaico all'età ellenistica; ed hanno raccolto fra le rovine ampia messe di documenti archeologici ed epigrafici ⁽²⁾.

Sulla base concreta di tali scoperte, un illustre archeologo francese, Carlo Picard ⁽³⁾, ha potuto, in un'ampia e ben docu-

(1) Fra le pubblicazioni più recenti v.: STOHR A., *Heraklit*. «Vortrag geh. der Philosoph. Gesellschaft an d. Universitat Wien», Wien, 1920; MACCHIORO, *Eraclito*, Bari, 1922; DE LAGUNA, «Philosophical Review», 30 (1921); ROBINSON, *ivi*, (1922); DE LAGUNA, *ivi*, *idem*; CARLOTTI, «Giornale critico della filosofia italiana», III (1922); GOMPERZ H., «Hermes», 58 (1923); *idem*, «Wiener Studien», 43 (1922-23); CAPELLE W., «Hermes», 59 (1924); H. SNELL, «Hermes», 61 (1926); BUSSE, «Rheinisches Museum» (1926).

(2) HOGARTH, «Brit. Museum», *Excavation at Ephesos*, 1905: «Forschungen in Ephesos», I, 1906; II, 1912.

(3) PICARD CHARLES, *Éphèse et Claros, recherches sur les sanctuaires et les*

mentata pubblicazione, ricostruire nei tratti essenziali la storia del tempio di Efeso come di quello gemello di Claros, nelle varie fasi, fino alla tarda età imperiale. Non è uno studio puramente archeologico; in una vasta sintesi che la sua oggettività scientifica gli fa dichiarare provvisoria, egli traccia a grandi linee la storia dei due santuari come focolari di cultura e centri di vita religiosa della Ionia settentrionale. L'importanza di tali indagini, che partendo da freddi documenti positivi giungono a discernere ed a seguire le più nascoste correnti che nei vari tempi confluiscono nel crogiuolo della civiltà di Ionia, è stata messa in rilievo dall'Autran⁽¹⁾ in un recente articolo. Per merito di questi studi, ogni giorno appare un aspetto nuovo ed un punto ignorato di quella composita civiltà; svanita la visione del « miracolo greco » che aveva affascinato i primi ellenisti, la Grecia d'Asia ci rivela la vera sua fisionomia di « terra orientale ionizzata »⁽²⁾, aperta ad accogliere, con mirabile virtù assimilatrice, le idee più diverse e le più contrastanti influenze.

In questa regione, « allo sbocco delle strade che penetravano nella più lontana Asia, Efeso è stato per lungo tempo il punto d'arrivo di tutto quanto discendeva dalla Babilonia, dall'altopiano iranico, dalla Cappadocia, e naturalmente anche dalla Frigia e dalla Lidia, più vicine »⁽³⁾; in questo è tutto il segreto della sua storia. Santuario preellenico della Dea Madre molto tempo prima che i Greci approdassero alle foci del Caistro, Efeso aveva veduto sulle pendici della sua collina i mercanti minoici ed i navigatori cariî incontrarsi colle genti ittite dell'interno che, per le tre grandi vie di Anatolia, portavano dall'altopiano di Cappadocia all'Egeo le più lontane correnti religiose dell'Asia centrale.

Giunti ultimi, i Greci non crearono nell'Ionia nuovi centri religiosi; ma, installandosi nei vecchi santuari, lavorarono a tra-

cultes de l'Ionie du Nord. Paris, de Boccard, 1922, « Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome », fasc. 123.

(1) AUTRAN C., *La Grèce et l'Orient ancien*. (Babyloniaca, t. VIII, fascicoli 3-4).

(2) PICARD, loc. cit.

(3) IDEM, p. 221 e seg.

sformare, secondo lo spirito greco, gli antichi culti orientali. L'opera di « ellenizzazione », imposta da una minoranza intelligente che aveva la superiorità indiscussa di uno spirito agile ed attivo e lo strumento mirabile della lingua e dell'arte, fu lenta e difficile; lo spirito conservatore dei grandi sacerdoti e delle comunità religiose resisteva con tutta la forza di una tradizione millenaria. Per questo, sotto la superficie ellenica, il santuario di Efeso conservò inalterato il vecchio fondo « asiatico », rafforzato da nuove correnti di civiltà e religioni orientali, sotto la dominazione lidio-persiana, e poi in epoca ellenistica.

Il Picard ha messo in luce come la più intima storia dell'evoluzione dei culti, dei sacerdoti, del tipo divino in Efeso, s'intrecci e si confonda colla storia di questo tenace sforzo ellenico, e più tardi latino, per trasformare ed eliminare quanto nel concetto delle divinità, nei riti, nei culti, era più estraneo alla mentalità occidentale.

Ai tempi di Eraclito, nella seconda metà del sesto secolo, quest'opera di « ellenizzazione » era agli inizi. Sulla collina dell'Artemision si elevava un nuovo tempio, non ancora finito, costruito con una vastità di proporzioni ed un fasto di decorazioni ignoto in quei tempi della penisola greca. Le snelle, eleganti « columnae celatae », con il tamburo riccamente scolpito a figure che cingevano tutt'intorno l'edificio di un duplice portico, erano in gran parte, secondo Erodoto⁽¹⁾, dono di Creso re di Lidia. Frammenti di iscrizioni con il nome di Creso graffite alla base, confermano la notizia dello storico greco; la scoperta di colonne analoghe a Sardi, capitale Lidia, induce ora molti studiosi a non considerar più l'Artemision come un prodotto di pura arte Ionica⁽²⁾.

Con la fine di Creso, la supremazia Lidia è finita, ed è cominciata l'epoca persiana. Lo annunciano i costumi dei sacrificanti che, nelle grandi feste delle Natività della Dea, sfilano in quelle processioni fastose che saranno più tardi scolpite sui ri-

(1) ERODOTO, I, 92.

(2) HOWARD CROSBY BUTLER, *The elevated columns at Sardis and the sculptured pedestals from Ephesus. Anatolian studies presented to Sir W. Ramsay.* Manchester, 1923, IV, p. 50.

lievi del tempio ellenistico, e ritratte dal pennello di Apelle quando arriverà ad Efeso Alessandro ⁽¹⁾. E sulla soglia del santuario appare nelle grandi ricorrenze una figura solenne di sacerdote ammantato di porpora, col capo cinto di tiara: il Megabizo ⁽²⁾. Persiano è forse il suo nome, ma l'origine orientale è ben più antica. Sopravvivenza di quei re sacerdoti caratteristici della preistoria mediterranea, il Megabizo che assomma in sé il supremo potere spirituale e temporale del tempio è una figura assolutamente straniera alla Grecia classica, ove il sacerdote è un funzionario della città.

Tutto il santuario, con l'organizzazione federativa, la vita teocratica, le confraternite religiose regolate da rigide norme, appare completamente diverso dai santuari ellenici di Delfi e di Olimpia; rientra piuttosto, dice a ragione il Picard ⁽³⁾, nel numero delle grandi agglomerazioni religiose dell'Asia occidentale.

Su tale sfondo la fisionomia di Eraclito si disegna con maggiore rilievo; e cominciamo a comprendere meglio perchè un'aura profetica e quasi mistica aleggi intorno alla sua figura, divenuta leggendaria nei secoli. La tradizione narra che Eraclito, nato dalla famiglia reale degli Androclidi, aveva rinunciato in favore del fratello a quel potere che, col titolo di re, dava ai suoi il diritto di vestire la porpora ⁽⁴⁾ e, in odio agli uomini, si era rifugiato lontano sui monti a cibarsi d'acqua e di erbe come un eremita, ed a meditare solo, perchè « la saggezza è appartata da tutti » ⁽⁵⁾. Leggenda forse; ma una tale leggenda non avrebbe potuto sorgere in un ambiente come Atene; nè la repubblica che condannò Socrate avrebbe effigiato sulle sue monete ⁽⁶⁾ l'immagine deificata di un filosofo così severo contro i cittadini ed il regime della patria ⁽⁷⁾.

(1) LETHARY, « J. H. S. », XXXVI (1916), p. 33; v. PICARD, op. cit., p. 327.

(2) PLINIO, *Nat. Hist.*, XXXV, 3, 6.

(3) PICARD, op. cit., cap. II, *Les grands sacerdoxes. A. Le Megabyze.*

(4) D. 68, I (6); D. 71, 2; D. A. I (3).

(5) D. 67 a, I (3).

(6) D. 67 A. (LEBEN) II (71).

(7) V. PICARD, p. 609; DIELS, *Heraklit*, e F. d. V. p. 72; B. V. HEAD, H. N., p. 577; WEINREICH, *De dis ignotis*. p. 19 e sg.

Ettore Bignone, nella sua geniale monografia su Empedocle ⁽¹⁾, ha messo ben in rilievo come la differenza fra Empedocle ed Eraclito sia soprattutto differenza d'ambiente: la patria di Empedocle è l'opulenta Agrigento « amica dello splendore », la patria di Eraclito è « un verde seno a specchio del mare, che la tradizione fasciava di mistero religioso ».

Attorno al santuario d'Artemide brulica un'immensa folla, ove, in mezzo ai Frigi, ai Lidii, agli indigeni discendenti dalle mitiche Amazzoni, ai fedeli accorsi dall'interno attraverso alle vie carovaniere, i coloni greci non sono che una minoranza. In questa folla cosmopolita, che per la pittoresca sua varietà di razze, di costumi, di strati sociali, fa pensare ai moderni porti di levante, non s'incontrano soltanto marinai ed artigiani, armatori e mercanti, consueti frequentatori di tutti i grandi empori dell'Egeo. Ministri del culto ed ieroduli affrancati, medici e liberi indovini, interpreti di sogni e venditori di immagini vanno e vengono fra gli edifici annessi al santuario e le case nuove della città ricostruita più vicina al tempio dopo l'ultima distruzione in mezzo alla moltitudine dei pellegrini accorsi in ogni grande ricorrenza all'Artemision famoso ancora in età romana « fra i Greci e fra i barbari ».

La vita intorno all'Artemision appare così tutta diversa dalla vita bene ordinata e serena delle « poleis » greche peninsulari, organismi chiusi ed etnicamente omogenei; ed offre alla meditazione di Eraclito un quadro sempre nuovo e ricco di contrasti. Accanto al malato accorso per chiedere la salute alle mani dei medici, ministri di Artemide, è il mercante delle isole, che sulla nave ancorata alle foci del Caistro caricherà le merci preziose di lontani paesi; presso al delinquente reietto dalla società venuto ad implorare scampo supremo al santuario nel nome dell'inviolabile « diritto di asilo », v'è il mago persiano che soggioga con strani sortilegi la credula fantasia degli indigeni.

Dagli strati più bassi di questa folla, fra gli uomini che vivono al margine di tutte le grandi istituzioni, si è levato allon-

(1) ETTORE BIGNONE, *Empedocle*, cap. II, p. 23 e sgg. Torino, Bocca, 1916.

tanandosi nei suoi cenci verso l'esilio Ipponatte, il poeta « della canaglia e dei pezzenti » ⁽¹⁾. Eraclito, il pensatore aristocratico nato di sangue reale, passa solo, altero e disdegnoso, fra questa plebe verso cui non ha che accenti di supremo disprezzo:

« Danno retta agli aedi del popolo, e prendono come guida la folla, poichè non sanno che molti sono i cattivi, pochi i buoni ». (D., 104).

« Di tutti quelli di cui ascoltai i discorsi neppure uno è arrivato a capire che la saggezza è appartata da tutto ». (D., 108).

« Uno solo vale per me diecimila se è il migliore ». (D., 49).

E possiamo cogliere nei frammenti del nostro filosofo anche allusioni più specifiche all'ambiente di Efeso. Ricordiamo il severo suo giudizio intorno ai « medici che tagliando, bruciando, torturando i malati, richiedono per questo una ricompensa che non meritano » (D., 58). In tali parole vi è forse, più che una critica generica, un attacco diretto a quella classe di medici che presso il tempio di Artemide, venerata anche come Dea della salute, esercitarono l'arte loro fino in età romana ⁽²⁾. L'importanza di questi medici d'Efeso, che bandivano concorsi e nel secondo secolo formavano un vero e proprio « collegio medico », è dimostrata, per l'età più tarda, da larga messe di documenti epigrafici, ed è confermata anche da altre fonti ⁽³⁾. La più antica arte medica di Grecia si svolse all'ombra dei grandi santuari dedicati ad Esculapio ed alle divinità affini od associate con lui; le iscrizioni di Epidauro, che era il vero modello del genere, dicono chiaramente quanta parte avessero in quest'arte, almeno nel periodo più antico, suggestione e ciarlataneria. La tradizione vuole che Eraclito, vecchio e malato di una malattia incurabile, si rivolgesse, con amara irrisione, ai medici di Efeso, che non sapevano guarirlo ⁽⁴⁾. L'episodio, anche se leggendario, serve a mettere in giusta luce il nostro frammento di Eraclito, che suona così rampogna contro persone vive del suo tempo e del suo ambiente.

(1) V. ETTORE ROMAGNOLI, *Nel regno d'Orfeo*, Bologna, Zanichelli, 1921.

(2) PICARD, op. cit., 382, 3, 4.

(3) V. *Ethym. Magu.*, sotto v. ἐλύχρυσος; « Ateneo », XV, 27, 681, A, B.

(4) D. A., I (17).

Ma le processioni dionisiache, le quali sfilavano fuori dal tempio fra danze orgiastiche, al canto dell'inno fallico, erano guardate dal filosofo con occhio anche più severo:

« Se non fosse per Dioniso che fanno la processione e cantano l'inno fallico, commetterebbero cosa turpissima; ma lo stesso è Ade e Dioniso per cui infuriano e baccheggiano ». (D., 15).

Queste parole, in cui altri ha voluto vedere una giustificazione, suonano in fondo severa condanna a quel culto di Dioniso che proprio allora sollevava nell'Ellade così entusiastico fervore e così ardente slancio mistico. Per intendere meglio il frammento, giova ricordare che ad Efeso il nuovo Iddio Dioniso poté facilmente essere accolto ed associato con Artemide, in quanto, asiatico d'origine, presentava singolare affinità coll'antica divinità locale maschile, adorata accanto alla Dea Madre. L'importanza del culto di Dioniso fu subito nell'Artemision così grande da oscurare quella di Apollo; ne rimangono ampie prove specialmente per l'età romana⁽¹⁾. Così non è necessario ricorrere ai rapporti degli Androclidi con misteri di Eleusi per illustrare questo passo ed altri del genere, che si spiegano benissimo senza uscire da Efeso.

Quando poi Eraclito parla di « νυκτιπόλοις, μάγοις, βάρχοις, λήναις, μύσταις » (D., 14) ogni parola di questo mutilo frammento, tanto discusso, assume un nuovo significato concreto dopo lo studio della storia religiosa di Efeso⁽²⁾, e ci riporta intorno all'Artemision.

Baccanti e « sacerdotesse dei torchi » riconducono al culto di Dioniso, ed in particolare a quelle feste dionisiache per cui Timoteo chiamò Artemide Efesia una « menade baccante, piena di furioso delirio »⁽³⁾. Quanto ai « servi dei misteri notturni », appartenevano certo alla categoria dei « servi del tempio », così numerosi e di tanta importanza nel tempio di Efeso. Ma soprattutto l'accenno ai « magi »⁽⁴⁾ contribuisce a dare al frammento

(1) V. PICARD, op. cit., p. 680, 406-9.

(2) PICARD, p. 326, n. 81.

(3) *Poet. Lyr. Graec.*, 3, 620; PICARD, p. 232.

(4) V. per questo accenno PICARD, p. 725, n. 30; PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra*, p. 108, n. 69, Bologna, Zanichelli, 1920.

un particolare colore locale ed uno straordinario interesse. Per dissipare ogni possibile equivoco, conviene anzitutto non vedere nella parola greca neppure la più lieve sfumatura di disprezzo: gli Elleni indicavano con il nome di magi tutti i sacerdoti persiani (1).

In Efeso i magi, giunti anche prima del dominio persiano, in epoca Lidia, erano certo già numerosi ed influenti al tempo di Eraclito, sotto il dominio del Gran Re (2). Quale sia stata nella storia religiosa di Efeso l'importanza di questi magi, diffonditori dappertutto di idee e di dottrine persiane, apparirà meglio più oltre, nel corso delle nostre ricerche. Per ora basti ricordare come essi esercitassero indisturbati presso il tempio di Artemide la loro propaganda e la loro arte divinatoria, e vi rimanessero, anche quando la sconfitta di Serse pose fine alla signoria persiana sulle città greche d'Asia minore. Nella notte in cui nacque Alessandro, mentre salivano al cielo le fiamme dell'incendio, furono visti i magi percorrere le vie di Efeso levando alte grida; e parve agli uomini attoniti divina virtù profetica. Ritroviamo i magi in Efeso anche più tardi, quando è crollato ormai da tempo il grande impero degli Achemenidi, che li aveva portati lontano per il mondo dietro le insegne dei suoi eserciti vittoriosi.

Acclimatasi facilmente in questo santuario mezzo greco e mezzo orientale, anzi, nel fondo, più orientale che greco, e solo in superficie ellenizzato, i magi, sebbene non abbiano avuto mai una posizione ufficiale nelle gerarchie dell'Artemision, divennero ben presto una casta di primaria importanza accanto ai sacerdoti e alle comunità religiose locali. All'ombra del tempio di Artemide, che non aveva e non ebbe mai in nessuna epoca un proprio oracolo ufficiale, essi poterono praticare sempre una forma di libera divinazione ai fedeli in cerca di responsi.

Per la stessa mancanza di oracolo ufficiale che favorì l'attività dei magi, poté trovare cittadinanza in Efeso la Sibilla. Il tipo sibillino, così caratteristico dell'Asia minore donde passò in Italia, straniero invece all'Ellade, ebbe incarnazione ad Efeso, come

(1) PETTAZZONI, op. cit., p. 19 e sgg; p. 30, n. 40.

(2) PICARD, p. 127 e sgg.

a Claros, nella figura di Erifile di Samo ⁽¹⁾; ed anche questa volta l'accento più antico è in Eraclito:

« La Sibilla che dalla bocca invasata dice cose senza gioia, senza ornamento e senza profumo, valica mille anni con la sua voce per opera della divinità ». (D., 92).

Infine un'altra forma di libera divinazione presso l'Artemision getta, a mio giudizio, un po' di luce sopra un tormentatissimo passo di Eraclito: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἢ βασιλείη « il tempo è un fanciullo che gioca ai dadi; signoria di fanciullo ». ⁽²⁾ (D., 52).

Negli strati più antichi dell'Artemision si sono ritrovati numerosissimi astragali naturali ed artificiali; e figurano astragali anche sopra monete di Efeso. L'Hogarth ⁽³⁾ ha dimostrato sulla base di documenti letterari e numismatici, che questi oggetti servivano ad una speciale forma di vaticinazione, l'astragalomanzia. Fra la monete, l'archeologo inglese ne cita una del tempo di Geta, ma di tipo arcaico, ove due fanciulli giocano ai dadi accanto allo Xoanon di Diana Efesia ⁽⁴⁾.

A me sembra che questi documenti archeologici permettano di indovinare come abbia potuto sorgere il curioso paragone di Eraclito, di cui non intendo discutere l'interpretazione filosofica. Il fanciullo che gioca ai dadi, cui egli paragona il tempo, è una figura reale del suo mondo; la similitudine non è nata in lui da un'ardita fantasia, e neppure soltanto dal lontano ricordo di credenze orfiche ⁽⁵⁾, ma gli è balzata incontro dalla vita, vedendo ignari fanciulli interrogare così il destino alla soglia del santuario. Sullo sfondo del tempio di Artemide, la tradizione avvicinava il filosofo ai fanciulli:

« Venuto al santuario di Artemide (Eraclito) giuocava agli astragali con i fanciulli; e agli Efesi che lo attorniavano maravigliati: di che vi maravigliate, disse, o perfidi? Non è meglio

(1) PICARD, p. 422.

(2) V. per l'interpretazione: DIELS, p. 113, 13-14; BODRERO, *Eraclito*, p. 129; BURNER, op. cit.

(3) HOGARTH, *The Arcaic Artemision*, tav. 36 e p. 190; v. anche PICARD, p. 129.

(4) *British Museum COINS*, Jonia, p. 28, nn. 3-4, p. 87.

(5) V. a questo proposito l'interpretazione del MACCHIORO in *Eraclito*.

fare questo che occuparsi di politica con voi? (Diog., IX, 3; Diels, p. 67, A, 1).

Eppure un giorno il pensatore altero e solitario « odiatore della folla »⁽¹⁾, salirà tra la folla dei pellegrini i gradini del tempio per deporre nel santuario di Artemide i rotoli del suo libro, ove pure non mancavano aspre parole di critica ai culti della patria. Offerta e dedica alla santa divinità della sua terra, in segno di ravvedimento e di conversione, o non forse scampo supremo per salvare, nel nome dell'inviolabile « diritto d'asilo », l'alta fatica di tutta la sua vita dalle persecuzioni degli Efesii, stanchi di essere insultati dall'altero filosofo, che avversava il partito democratico al governo e difendeva l'esule Ermodoro?⁽²⁾ Certo, lo studioso moderno si ferma stupito e quasi incredulo davanti a questa notizia e ricorda come proprio da Eraclito fosse stata pronunciata, forse per la prima volta, la condanna, in nome della ragione, di ogni religione rivelata: « questo mondo, lo stesso per tutti, non fu creato da alcuno degli dèi, nè dagli uomini, ma fu ed è e sarà, fuoco sempre vivente »⁽³⁾.

Per quali vie questo filosofo, nato e vissuto all'ombra di un tempio, in uno dei grandi centri religiosi di Ionia, aveva potuto giungere ad una così completa indipendenza di pensiero; e quale fu il suo atteggiamento spirituale di fronte alle divinità e ai culti della patria? L'importanza del problema religioso nella filosofia di Eraclito, e la difficoltà di spiegare la sua posizione in faccia alla religione ufficiale dei Greci, è stata già da lungo tempo compresa dai dotti, che hanno cercato per diverse vie di indagare le origini e le cause di tutto quanto nel pensiero del nostro filosofo appare estraneo alla comune mentalità ellenica. Alcuni decenni fa il Theichmüller⁽⁴⁾ aveva cercato in terra d'Egitto le dottrine ispiratrici di Eraclito, mentre il Chiappelli⁽⁵⁾, come

(1) DIELS, fr. 43 D; D. A., I, 6.

(2) PICARD, op. cit., p. 147.

(3) DIELS, 30.

(4) THEICHMÜLLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, II, p. 103-253; 279-88.

(5) CHIAPPELLI A., *Su alcuni frammenti di Eraclito*, « Atti Acc. Scienze Napoli », 1887.

già prima il Gladisch⁽¹⁾, s'era rivolto alla religione di Zarathustra. Ai nostri giorni il Macchioro⁽²⁾, riprendendo con più sottili e geniali argomenti la tesi dello Pfeleiderer⁽³⁾, ha ricercato nei misteri, e specialmente nell'Orfismo, la chiave della filosofia di Eraclito e la fonte della sua mistica; e d'altra parte il Levi⁽⁴⁾ ha messo in rilievo le affinità tra il concetto eracliteo del « tempo infinito » e quella particolare concezione filosofico-religiosa, nata in Babilonia, che nell'età ellenistica diede vita allo Zervanismo.

Chi legge senza prevenzione i difficili frammenti di Eraclito che toccano argomenti di ordine religioso, e con tutta probabilità appartenevano alla parte della sua opera intitolata più tardi teologica, vi trova la critica al politeismo antropomorfo dei Greci, e l'affermazione dell'esistenza di un unico Dio. In questi punti ed in essi soltanto, Eraclito viene ad incontrarsi e ad accordarsi con Senofane, di poco anteriore a lui, nato a Colofone, presso il tempio gemello di Apollo Clarios. Nonostante le ingegnose e sottili argomentazioni di qualche dotto⁽⁵⁾, è difficile far rientrare perfettamente tanto l'affermazione monoteistica come la critica al politeismo nel quadro della civiltà e religione ionica, se s'intende con questo termine solo un aspetto particolare della civiltà e religione ellenica. A me non sembra probabile che si tratti di una intuizione isolata di Senofane e tanto meno che vi abbia attinto Eraclito, il quale ha per il suo predecessore così severe parole di critica⁽⁶⁾. Senza menomare la originalità e la genialità della filosofia greca, si può supporre che tali correnti si siano formate nei due grandi centri religiosi della Ionia settentrionale

(1) GLADISCH, *Heraklit und Zoroaster*. Lipsia, 1859.

(2) MACCHIORO, *Eraclito*. Bari, Laterza, 1922.

(3) PFLEIDERER, *Die Philosophie der Her. in Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886.

(4) LEVI A, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti con la filosofia greca fino a Platone*, « Rivista di filosofia neo-scolastica », n. 1, 1919.

(5) Vedi UEBERWEGS-PRÄCHTER, *Spekulation und Volksglaube in der Jönischen Philosophie*, « Arch. f. Relig. », XIII, 1910; WUNDT, *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, (1907) 20, 431-55; BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, I: *Monothéisme ou polythéisme?*

(6) D., 40.

proprio per il contatto con religioni diverse dal politeismo antropomorfo ellenico, e più precisamente con religioni monoteistiche.

Lasciato da parte il monoteismo giudaico, per ragioni indiscutibili di verosimiglianza storica, resta da considerare, per i possibili rapporti con il mondo greco d'Asia Minore, l'altro grande sistema monoteistico dell'antichità: lo Zoroastrismo iranico, portato dall'impero persiano fino alle coste d'Asia Minore, su cui avevano già richiamato l'attenzione il Gladisch ed il Chiappelli.

Certo, oggi la storia religiosa dell'antica Persia si delinea assai più complessa d'un tempo, ancora piena di incognite e di difficoltà nel quadro che ci permettono di tracciare i nuovi studi storico-religiosi, sorti sotto l'impulso di rinnovatrici scoperte. Le origini ed i primordi della religione di Zarathustra costituiscono, in questo campo, uno dei punti più oscuri ed ardui: si discute ancora perfino l'epoca e la regione in cui è vissuto il fondatore. Allo stato attuale degli studi le ipotesi estreme, quella che respinge le origini dello zoroastrismo, con la tradizione ellenica, ad una favolosa antichità⁽¹⁾, e quella che le abbassa con il Lagrange⁽²⁾ fino in età post-alessandrina, negando la personalità storica del fondatore, sono ormai generalmente abbandonate. I dotti pongono ora la vita del fondatore, sulla cui storicità nessuno dubita, in limiti cronologici più moderati, tra il 1000 o il 900, date accolte rispettivamente dal Meyer⁽³⁾ e dal Bartholomae⁽⁴⁾, ed il 550, limite « post quem » seguito dallo Hertel⁽⁵⁾. Fra i due estremi, forse la cronologia più ragionevole è quella media seguita dal Pettazzoni⁽⁶⁾, che nella sua geniale

(1) M. HAUG, *Essays on the sacred language writings and religion of the Parsis*. London, 1875.

(2) LAGRANGE, *La religion des Perses*, « *Revue biblique* », 1904, p. 26, e p. 187.

(3) ED. MEYER, *Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der Zoroastrischen Religion*, « *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* », 42, 1905, I.

(4) BARTHOLOMAE, *Zarathustra's Leben und Lehre*. Heidelberg, 1924.

(5) HERTEL, *Die Zeit Zoroasters*. Leipzig 1924.

(6) Cfr. PETTAZZONI, op. cit., cap. I.

monografia sulla religione di Zarathustra, ammette che questi sia nato nel corso del settimo secolo, in un punto dell'Iran nord-occidentale.

Ad ogni modo, qualunque cronologia si voglia seguire, la riforma zoroastriana avviene in tempi abbastanza vicini ad Eraclito. Ai tempi del nostro filosofo, la nuova religione è ancora in quella sua fase eroica di religione combattuta e discussa, di cui rimane un riflesso nelle Gatha, la parte più antica dell'Avesta.

Non propriamente religione nuova, ma riforma volta a rinnovare ed a trasformare il politeismo naturalistico dei padri in un senso monoteistico ed universale, lo Zoroastrismo al tempo dei primi Achemenidi, non è riuscito naturalmente a sradicare ed a soppiantare la vecchia religione cara al popolo. Pure, la nuova predicazione messianica, che celebra una religione più elevata e trascendente, un credo eticamente più alto, ha già conquistato i nobili e le alte classi dello Stato; è arrivato, con un nuovo ramo della dinastia, fino al trono. Lo annuncia l'iscrizione di Behistun, dove il gran Re Dario I saluta come Dio supremo Aura-Mazda, l'unico Dio di Zarathustra⁽¹⁾. Non si può affermare certo che Dario sia stato un zoroastriano in ogni particolare del culto; forse è semplicemente un masdeista, ma senza dubbio con lui la nuova religione viene ammessa fra i culti ufficiali di Persia⁽²⁾. Con l'espandersi dell'impero persiano, lo Zoroastrismo valica i confini del mondo iranico: un secolo dopo Eraclito, ai tempi di Dario II, troviamo un funzionario persiano seguace di Zarathustra ad Elefantine in Egitto⁽³⁾. Non può far dunque meraviglia che lo Zoroastrismo giungesse con la conquista persiana fino sulle coste dell'Egeo, alle città greche di Asia Minore, ove Erodoto, sotto il nome di magi, comprende anche seguaci dello zoroastrismo.

In Efeso la voce di questa riforma, che predicava contro il politeismo l'esistenza di un unico Dio, poté dunque essere ascoltata e meditata dal filosofo di sangue regio, che la tradizione

(1) WEISSBACH, *Keilinschriften der Achaemeniden*. Leipzig, 1911.

(2) Cfr. PETTAZZONI, cap. IV, p. 123 e sgg.; DHORNE, *La religion des Achéménides*, «Revue biblique», 1913, p. 15 e sgg.

(3) Cfr. PETTAZZONI, p. 131.

dice in rapporti ed in diretto scambio epistolare proprio con il Gran Re Dario⁽¹⁾. È lecito allora ricercare, senza incorrere in anacronismi, od inverosimiglianze storiche, qualche eco più diretta dello Zoroastrismo iranico.

Primo filosofo dell'antichità, Eraclito pone il fuoco come materia primordiale dell'universo, elemento base della sua cosmogonia. Ora il culto del fuoco, adorato come puro e divino, è uno dei pochi elementi dell'antica religione naturistica persiana rimasti inalterati nello Zoroastrismo fino ai nostri giorni. Prima e dopo la riforma, i magi celebravano i riti davanti agli « altari del fuoco », che la tradizione ellenica, da Erodoto a Strabone, ricorda con i nomi di *πυράι, πυραιθεΐα*.

Are con il fuoco ardente appaiono scolpite sopra monumenti di Dario: probabilmente sono questi gli « ayadanà » distrutti dal mago Gaumata che il gran Re nella iscrizione di Behistun si vanta di avere ricostruito⁽²⁾.

Ora il « fuoco » della filosofia eraclitea è certo altra cosa dal « figlio di Ahura Mazda » invocato nell'Avesta iranico; sono anch'io d'accordo in questo con lo Hertel⁽³⁾ e con il Wesendock⁽⁴⁾. Ma l'adorazione del fuoco ardente, elevato sugli altari dai sacerdoti persiani, può aver fatto meditare il filosofo ellenico, nella cui mente speculativa è sorta l'idea che l'essenza prima di tutte le cose sia il fuoco. Non si è ritrovato ad Efeso l'altare presso cui Tissaferne sacrificò nel 411 « secondo il rito persiano »; ma a Sardi, non lontano da Efeso, gli archeologi credono di aver scoperto tracce di un « altare del fuoco »⁽⁵⁾.

Aristotele dice che alcuni forestieri, venuti per parlare con Eraclito, lo trovarono davanti alla vampa del fuoco. Essi allora si fermarono, ma il filosofo li invitò ad entrare dicendo loro che anche nel fuoco è la divinità⁽⁶⁾. L'aneddoto, forse inventato da qualche dossografo, non ci deve far correre troppo con a

(1) DIOG., I, 12-14.

(2) PETTAZZONI, op. cit., p. 126; DHORNE, art. cit.

(3) HERTEL, *Indo-iran. Quellen und Forschungen*, VI, 10.

(4) WESENDOCK, *Platon und der Orient*, p. 3, e nota.

(5) PICARD, op. cit., p. 229.

(6) D., 73, 9 (Lehre).

fantasia, tanto da vedere in Eraclito un « adoratore del fuoco ». Pure, l'episodio ha la sua importanza, perchè rivela come i Greci trovassero singolare questa deificazione del fuoco, elevato a simbolo.

Passiamo ora all'esame di alcuni passi di Eraclito che presentano particolari analogie con dottrine ed idee predicate da Zarathustra.

La più caratteristica e curiosa di queste analogie consiste forse nel disprezzo e nell'esposizione dei cadaveri, in assoluto contrasto alla religione greca, per cui il rispetto ed il seppellimento dei defunti era un precetto fondamentale di pietà: « I cadaveri sono da gettarsi più che lo sterco ». Un'affermazione di questo genere doveva parere una bestemmia sacrilega anche al meno ortodosso dei Greci antichi; e fece nascere la leggenda che il cadavere di Eraclito fosse stato, per sua volontà, coperto di sterco e dato in pasto ai cani ⁽¹⁾. Ora l'esposizione dei cadaveri, non sepolti nè cremati, ma lasciati in pasto alle fiere è un costume caratteristico dello Zoroastrismo, dalle origini fino ai nostri giorni ⁽²⁾. Naturalmente un costume di questo genere, senza riscontri presso gli altri popoli civili dell'antichità, trovò opposizioni tenaci non solo nel popolo, ma in tutte le classi sociali: il Re Dario, adoratore di Ahura Mazda, si fece seppellire in una ricchissima tomba rupestre ⁽³⁾. Pure l'esposizione dei cadaveri era usanza nota ad Erodoto e praticata ai suoi tempi da una casta di sacerdoti persiani ⁽⁴⁾.

Un altro dei punti in cui Eraclito più si discosta dalla concezione religiosa ellenica è, come già ho avuto occasione di ricordare, la critica al culto antropomorfo della divinità. La concezione antropomorfa degli dei è alla base non solo della religione, ma di tutta l'arte, la poesia, la vita spirituale ellenica, e fu la ispiratrice di Eschilo, di Pindaro, di Fidia, in capolavori immortali. Ma le statue « simili a creature semoventi », che già ai tempi

(1) D., p. 67, A (4).

(2) PETTAZZONI, pp. 18-19; LAGRANGE, art. cit., p. 188 e sgg.

(3) Vedi SERRE-HERZFELD, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910, tav. 4; PETTAZZONI, p. 128; LAGRANGE, loc. cit.; DHORNE, *La religion des Achéménides*.

(4) EROD., I (140); DHORNE, art. cit.

di Eraclito cominciavano a popolare le città elleniche, non muovevano la fantasia dell'austero filosofo: « rivolgono preghiere alle statue degli dei, come se un uomo parlasse con i muri della casa... ». Ora, contro alla concezione antropomorfica dei Greci sta la religione persiana, che già prima di Zarathustra non ha nè templi nè immagini di divinità, e in cui il carattere astratto e trascendentale è accentuato dalla riforma.

Accanto a questi passi, già rilevati dal Chiappelli⁽¹⁾, io ritengo importanti per la nostra ricerca, due altri frammenti di Eraclito. « Dopo essersi contaminati, invano si purificano con il sangue. È come se uno, dopo avere camminato nel fango, si volesse lavare col fango; chi lo vedesse agire così, lo riterrebbe un pazzo... (D., 5 a) ». In queste parole vi è una critica aperta ai sacrifici cruenti di animali che costituivano una parte essenziale del culto nella religione greca come nelle altre religioni antiche. Per avere un'idea dell'importanza di questi sacrifici, capaci di lavare il più nefando delitto di sangue agli occhi di un greco, basta ricordare che il parricida Oreste nelle Eumenidi di Eschilo, dopo l'offerta sanguinosa di una vittima, può accostarsi puro all'altare di Apollo e chiedere la protezione del Dio.

Invece, unico esempio fra le religioni dell'antichità lo Zoroastrismo ha condannato i sacrifici cruenti delle vittime ed ha esaltato la santità della Giovenca primordiale⁽²⁾. Ma anche in tale predicazione dovuta in parte a ragioni economiche ed in parte a ragioni etiche, la riforma di Zarathustra venne ad urtarsi con idee e tradizioni millenarie, che questa volta non riuscì a sradicare: le vittime animali, condannate nelle Gatha, ritornano a far parte del culto nell'Avesta extra-gathico, che rappresenta una fase posteriore dello zoroastrismo⁽³⁾.

Nell'Artemision di Efeso, i sacrifici erano di due specie, cruenti ed incruenti⁽⁴⁾; ma Eraclito in un altro passo accennava anche ad una distinzione di ordine affatto diverso. Lo dice Iamblico: « io distinguo due specie di sacrifici: quelli degli uomini, che in

(1) CHIAPPELLI, *Su alcuni frammenti di Eraclito*, loc. cit.

(2) PETTAZZONI, p. 59; vedi anche BARTHOLOMAE, op. cit.

(3) PETTAZZONI, p. 59.

(4) PICARD, cap. VI.

tutti i modi si sono purificati, quali possono essere fatti raramente da uno solo, come dice Eraclito, o da un numero limitato di uomini, e quelli materiali » (1). In un passo famoso del *Vendidad*, Ahura Mazda in persona dice a Zarathustra, che per essere sacerdoti non bastano gli attributi esteriori e gli atti materiali del culto: « Quegli devi tu chiamare sacerdote, che tutto il giorno investiga la santa sapienza, la quale libera dal bisogno, crea la libertà, dona beatitudine, per raggiungere l'altra vita, per conseguire la perfezione della vita migliore (2). Questa « esaltazione della religiosità interiore » di fronte alle pratiche esterne del culto, che avvicina singolarmente il testo filosofico greco al libro sacro iranico è uno dei maggiori meriti della riforma: Zarathustra intese con questo mezzo trasformare e vivificare la vita spirituale del suo popolo ed arricchire di un nuovo contenuto eticamente più alto le vecchie forme del culto, ormai prive di significato. Forse alla conoscenza di queste idee nuove predicate dai sacerdoti seguaci di Zarathustra dobbiamo quell'approfondimento dell'intima vita spirituale per cui Eraclito fu detto il pensatore più profondo prima di Platone (3):

« In qualunque direzione tu esplori, non troverai i limiti dell'anima; così profonde sono le sue leggi ». (D., 45).

« Io ho cercato me stesso ». (D., 101).

Come è facile comprendere, lo studio di tutti questi frammenti alla luce della storia della religione non fa che porre dei problemi ed affacciare possibilità; qualunque certezza è lontana. Pure l'ipotesi di possibili rapporti fra Eraclito e gli zoroastriani diventa più verosimile in un ambiente come Efeso, ove s'aggiravano intorno al tempio i magi persiani, che portavano in occidente le idee e le dottrine del paese degli Achemenidi, e fra cui non potevano mancare seguaci di Zarathustra. Veramente il Mazdeismo ai tempi di Eraclito non ha lasciato traccia di influenza nei culti di Artemide, se non forse in un bisogno generale di elevazione e di

(1) D. 69; IAMBlico, *De myst.*, V, 15.

(2) *Vendidad*, 18, 1-6; cit. nella traduzione del PETTAZZONI, op. cit., p. 141.

(3) DIELS, *Heraklit*, 1909; ID., *Heraklitus* nell'« Enciclopedy of Ethycs » pp. 591-4 (1913).

purificazione. Solo più tardi, quando già il monoteismo iranico si è contemperato con il politeismo, ed ha accolto divinità minori accanto ad Ahura-Mazda, la coppia divina ellenica di Apollo ed Artemide si modifica sotto l'influsso della coppia iranica di Mitra e d'Anahita⁽¹⁾. Questa forse è ancora una sopravvivenza di relazioni più antiche, le quali dovevano essere a maggior ragione frequenti e notevoli in Efeso nell'era persiana, sotto la signoria degli Achemenidi.

Se si vuole comprendere a fondo la vita e le vicende delle colonie greche di Asia minore, bisogna strappare i veli di molte pericolose illusioni, create dalla lettura dei classici. La sola storia delle guerre persiane giunta completa fino a noi fu meditata e scritta in Atene da Erodoto, mentre si perdevano lontano gli ultimi echi di peana e gli ultimi squilli delle trombe vittoriose di Salamina e di Micale, e risuonavano nel teatro di Dioniso i sacri canti dei Persiani di Eschilo, in faccia all'Egeo azzurro che aveva visto fuggire le navi della potente armata nemica. Grande era la gioia della vittoria perchè tremendo era stato il pericolo: in quell'ambiente ed in quell'epoca di altissima idealità, ove fiorì l'arte divina di Fidia e la sublime poesia di Eschilo, il conflitto fra le città confederate della piccola Grecia ed il grande impero asiatico si ingigantì agli occhi dei vincitori, ebbe la luce ed i colori di una epopea. Ma se i pensatori, i poeti, gli artisti, intuivano giusto vedendo nelle guerre persiane non un episodio effimero, ma il simbolo di una lotta più vasta fra due mondi diversi e contrastanti, l'orientale e l'occidentale, meno giustamente la tradizione greca dipingeva gli Ateniesi come liberatori venuti a sciogliere, con eroica generosità, i fratelli oppressi delle colonie ioniche dal giogo abborrito dei barbari Persiani.

In realtà, i grandi empori greci d'Asia minore avevano interessi troppo strettamente legati all'interno d'Asia per non accettare docilmente la signoria persiana. Un porto non può vivere senza il suo « retroterra »: rompere i rapporti di buona vicinanza con la Persia, dopo la fine della supremazia Lidia, equivaleva a correre il pericolo di vedere chiusi gli sbocchi alla propria

(1) PICARD, p. 129 e sgg.

attività commerciale. In modo particolare Efeso, che univa gli interessi del porto alle foci del Caistro e della città con quelli del santuario, era doppiamente legata a quella potenza, qualunque essa fosse, che dominava le grandi vie di Anatolia. Per questo i sacerdoti dell'Artemision, che pure aveva avuto fra i suoi costruttori e donatori più munifici Creso, nemico degli Achemenidi, accolsero senza far resistenza, anzi con volto ostentatamente amico la protezione e la sovranità persiana, sorte sulla rovina della signoria di Lidia. Così Efeso non fu distrutta nè saccheggiata nelle campagne di Harpagos, e gli ambasciatori e gli eserciti mandati da Atene non poterono ottenere qui che una passiva e molto tiepida neutralità; anzi, una volta, alle porte stesse della città, una spedizione ateniese subì una sanguinosa sconfitta⁽¹⁾. Nè il sacerdozio del tempio dovette mostrarsi mai caldo fautore delle guerre d'indipendenza ed avversario implacabile della Persia se dopo la sconfitta Serse poneva sotto la protezione dell'Artemision, nel nome del diritto d'asilo, i suoi figli profughi⁽²⁾.

In quest'ambiente, e proprio nel momento in cui la Persia aveva a capo un Re «mazdeista», le nuove idee religiose persiane, vivacemente combattute e discusse fra i magi fedeli all'antico politeismo e quelli seguaci della riforma, poterono giungere facilmente a conoscenza di Eraclito, amico del Re Dario, fautore del partito aristocratico che si appoggiava alla Persia contro la democrazia. In Efeso, Eraclito udì forse dalla bocca stessa dei magi predicare l'esposizione dei cadaveri, e condannare il culto delle immagini ed i sacrifici cruenti: vide celebrare i riti davanti alle are ove ardeva il fuoco sacro.

Certo tutte le concordanze notate più sopra, il tempo e il luogo ove è vissuto il filosofo fanno seriamente meditare sulla possibilità che egli, senza uscire dalla patria, sia venuto in contatto con il grande sistema monoteistico iranico.

Monoteismo e non dualismo fu la religione di Zarathustra almeno nel periodo più antico: uno è il Dio adorato nella Gatha, Ahura-Mazda, da cui derivano lo spirito del bene e del male⁽³⁾.

(1) EROD, V, 100-02; v. PICARD, p. 606.

(2) EROD, VIII, 103.

(3) PETTAZZONI, cap. I; BARTHOLOMAE, art. cit.; LAGRANGE, DHORNE, ecc.

Questo occorre tener presente, se non si vuole vedere nella filosofia eraclitea un contrasto, e peggio ancora un'opposizione cosciente allo Zoroastrismo, che in realtà non esiste⁽¹⁾. Non si può contrapporre il monoteismo di Eraclito al dualismo di Zarathustra: per entrambi uno è il mondo, unico Iddio, che ha voluto il bene ed il male, la luce e le tenebre. In quest'unica divinità, il conflitto fra le opposte potenze si compone e si placa in quell' « invisibile armonia » di cui parla il pensatore di Efeso⁽²⁾. Pure, una differenza profonda e sostanziale permane sempre: il contrasto fra il bene ed il male, reale ed ineliminabile secondo la teologia iranica, perchè voluto da Dio nell'ordine stesso dell'universo, appare invece tale, secondo Eraclito, solo alla nostra limitata conoscenza umana: « Per la divinità tutto è bello e buono e giusto; ma gli uomini stimano giuste alcune cose, ingiuste altre » (D. 102). « Sono una stessa ed unica cosa vita e morte, veglia e sonno, gioventù e vecchiaia; queste cose mutandosi diventano quelle, e quelle, mutandosi alla loro volta queste » (D. 88). In altre parole si tratta solo di contrasti apparenti, di aspetti diversi e transitori delle cose, in cui si esprime l'unità eterna dell'essere. Nonostante questa seria differenza, che basterebbe da sola a rivendicare l'assoluta originalità del pensatore ellenico, può darsi che sia stata proprio la teologia zoroastrica ad attirare l'attenzione di Eraclito su quel contrasto perenne fra « bene e male, luce e tenebre, veglia e sonno », che ritorna, con parole pressochè identiche, nei suoi frammenti e nelle pagine dell'Avesta; e più ancora, sulla necessità e sulla giustizia di questo conflitto, che Eraclito, come Zarathustra, non vuole eliminare ma giustificare: « Bisogna sapere che la guerra è comune a tutti, e che la lotta è giustizia » (D. 80).

« La guerra (πόλεμος) è madre di tutte le cose, di tutte le cose è signora » (D. 53). « Il contrasto è utile, e dai contrari sorge la più bella delle armonie; tutto nasce dalla lotta » (D. 8). Eraclito biasima Omero che disse « perisca la discordia fra gli uomini e fra gli dèi » perchè « non vi è armonia senza l'acuto ed il

(1) V. a questo proposito ZELLER, I, 2, p. 935-6 e nota (ediz. Nestle, 1910); CHIAPPELLI, art. cit.

(2) D. 8, 51, 54.

grave»; secondo lui, il Poeta non ha compreso che «distruggere la discordia sarebbe come distruggere il mondo»⁽¹⁾.

Ancora l'idea di un divino «intelletto che regge tutto per mezzo di tutto» (D. 41), di una «legge» razionale che regola e governa i destini dell'universo, immutabile ed eterna sopra l'apparente fluttuare del divenire, può essere stata suggerita ad Eraclito, come a tutta la filosofia presocratica, dalla nuova religione iranica, che adorava Ahura-Mazda, il Dio «sapiente» il quale tutto vede e tutto regge per mezzo di Vohu Manu, il «buon intelletto» concetto astratto personificato⁽²⁾. In questo punto le affinità della nuova teologia iranica, ove l'astrazione viene ad assumere per la prima volta grande importanza nel mondo antico, con il *λόγος* di Eraclito e più tardi con la *νοῦς* di Anassagora, sono veramente singolari ed interessanti, e meritano di essere meditate.

Ma anche se alcune idee fondamentali della riforma iranica furono fonte di ispirazione per il filosofo di Efeso, e qualche concetto particolare lasciò un'eco nei suoi scritti, tutto subì, passando attraverso al suo lucido pensiero ellenico, una radicale trasformazione. Per l'Avesta, Dio «ha creato la veglia ed il sonno, le aurore, le notti ed i mezzodi»⁽³⁾; invece per Eraclito «Dio è il giorno e la notte, l'estate e l'inverno, la pace e la guerra» (D. 67). Il mutamento di verbo in questo caso è fondamentale, perchè implica il passaggio dalla concezione trascendente a quella immanente. Il monoteismo nel pensiero di Eraclito si è venuto trasformando, insensibilmente, in panteismo. Non so se il pensatore, che dedicò ad Artemide la sua opera, si rese conto del contrasto fra le conclusioni della sua filosofia ed il politeismo nazionale ellenico; forse anch'egli, come tanti secoli dopo Spinoza, credette in buona fede che il suo panteismo nel campo filosofico potesse accordarsi senza troppe difficoltà con la religione ed i culti della patria. I frammenti sono scarsi e lacunosi, e non ci fanno sapere se e come egli risolvesse certe contraddizioni;

(1) D. 22.

(2) Per Ahur Mazda concepito come Dio sapiente, cfr. PETTAZONI, cap. II e III; LAGRANGE, art. cit., cap. I; BARTHOLOMAE, op. cit.

(3) IASNA, 44, 4.

del resto, non lo sappiamo neppure per tanti altri filosofi di cui possediamo intera l'opera.

Eraclito certo non fu nè uno scettico, come vogliono alcuni, nè un ribelle alla religione della patria. Le dottrine straniere predicate attorno al santuario di Artemide non ebbero in lui un seguace, ma solo un ascoltatore attento che sapeva discernere principi fecondi di verità anche sotto il velo di strane superstizioni e di astruse figurazioni simboliche.

Fra queste dottrine straniere, conosciute e meditate da Eraclito all'ombra del tempio di Artemide, il Theichmüller⁽¹⁾ pone in prima linea la religione egiziana, elaborata con un lavoro millenario dai sacerdoti di Ammone, che la tradizione ellenica diceva maestri di sapienza a Talete ed a Pitagora. Ora lo studio della storia religiosa di Efeso in relazione coll'Egitto non apporta nessuna conferma agli ingegnosi riscontri dello studioso tedesco, ed alle allusioni ch'egli credeva d'aver scoperto nei frammenti del filosofo greco. L'archeologia, l'epigrafia, le fonti classiche non segnalano in nessuna epoca rapporti fra l'Artemision e l'Egitto; i pesanti lavori di oreficeria del tesoro di Efeso rivelano ad un attento esame archeologico influenze babilonesi, settentrionali, perfino indiane, ma neppure la minima traccia di influenze egizie. D'altra parte, la tradizione ellenica non dice che Eraclito si sia mai mosso da Efeso; ed anche qui la mancanza di dati positivi ha la sua importanza, perchè le fonti accennano invece ai viaggi in Egitto di Talete e di Pitagora.

In queste condizioni, la possibilità di rapporti fra la filosofia di Eraclito e le dottrine egizie mi sembra molto dubbia, tanto più che nei frammenti del pensatore di Efeso non appare nessun principio fondamentale ed esclusivo di quel sistema religioso.

Ancor più difficile è accertare se Eraclito abbia potuto conoscere quel complesso movimento di pensiero, commisto di elementi babilonesi ed elementi mazdeistici persiani, che in età alessandrina prese la forma ed il nome di Zervanismo, e si manifestò con l'adorazione di Zervan-Akarana, il tempo infinito.

(1) THEICHMÜLLER, op. cit.

L'ipotesi, sostenuta recentemente dal Levi⁽¹⁾, e corredata con grande ricchezza di raffronti, è suggestiva; le affinità della filosofia eraclitea con questa curiosa e complessa concezione, che sembra avere avuto risonanze in un'area vastissima, dall'India alla Grecia, sono veramente singolari, e meritano un attento esame. Ma; nonostante le ingegnose prove addotte da studiosi di valore come il Meyer ed il Cumont⁽²⁾, mancano fino ad oggi documenti positivi che diano il diritto di far risalire lo Zervanismo all'età dei primi Achemenidi. La religione persiana, secondo la maggior parte dei suoi conoscitori autorevoli⁽³⁾, risenti influenze babilonesi solo in epoca assai posteriore. Certo bisogna discendere almeno fino all'età ellenistica per trovare tracce sicure di un vero e proprio sincretismo religioso, che si manifesta con il culto astrale di Mitra e con lo Zervanismo, meglio noto a noi per l'epoca dei Sassanidi. Prima di Alessandro, gli Achemenidi avevano rispettato dappertutto, ed incoraggiato con squisita arte politica le religioni nazionali dei paesi vassalli. Dopo la conquista di Babilonia, Ciro si pose con un famoso editto sotto la protezione del Dio locale Marduk⁽⁴⁾, come in Israele seppe atteggiarsi a difensore di Geova; le stesse direttive furono seguite in materia religiosa anche dai successori Cambise e Dario. Ciò non esclude però che il sincretismo religioso fra il Mazdeismo e le concezioni astrologiche babilonesi abbia origini molto più antiche di quanto possono far credere i documenti; è possibile che la corrente zervanistica andasse maturando già ai tempi di Eraclito in Babilonia, residenza invernale dei sovrani Achemenidi, ove il Mazdeismo veniva a contatto con l'antichissima sapienza teologica ed astrologica di Mesopotamia.

(1) LEVI ADOLFO, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti col problema del divenire e dell'essere nella filosofia greca fino a Platone*; «Rivista Neoscolastica», 1919, fasc. 1.

(2) CUMONT, *Zoroastre chez les Grecs et la doctrine zervaniste* («Revue d'histoire et de littérature religieuse», a. VIII, 1922); *Textes et monuments*, I, 20; EISLER, *Weltmantel und Himmelszelt*, Monaco, 1910; MEYER E., III, 2, 77, p. 123 sgg. (1912).

(3) PETTAZZONI, op. cit., p. 159 e n. 21; BARTHOLOMAE, op. cit., p. 15.

(4) WEISSBACH, *Keilinschriften*, 3; PETTAZZONI, p. 118.

In ogni modo, le analogie fra talune concezioni orfiche e zervanistiche, messe in luce dal Levi nel corso del suo studio geniale, offrono un grande interesse e prospettano in una luce nuova importantissimi problemi. Attendiamo la conferma di qualche documento che dia l'appoggio di una concreta e solida base storica ad un'ipotesi così ricca d'interesse e di imprevedute possibilità.

Con maggior sicurezza possiamo affermare oggi che Eraclito conobbe e studiò in Efeso dottrine babilonesi. La teoria del « grande anno », in genere tutta la concezione astrologica di Eraclito presuppongono appunto necessariamente la conoscenza e lo studio delle dottrine elaborate e custodite in Mesopotamia dai sacerdoti caldei⁽¹⁾. Queste dottrine che facevano parte di un complesso sistema teologico-astrologico, di origini antichissime, ed in cui confluivano svariati elementi di cultura e di civiltà, poterono giungere al filosofo greco per due vie diverse. L'archeologia e la storia della religione rivelano che la Mesopotamia esercitò notevoli influenze sul santuario di Artemide fin dalla lontana età dei Sumerii; i gioielli del Tesoro e certi particolari attributi del tipo divino mostrano i rapporti durevoli di Efeso con quella civiltà, forse per mezzo della Cappadocia.

Taluni concetti e dottrine babilonesi riferentesi alla cosmogonia ed all'astrologia forse entrarono in tal modo a far parte del patrimonio spirituale dell'Artemision. Così quando Eraclito ascoltava dai sacerdoti della sua terra dottrine astrologiche babilonesi, non si rendeva probabilmente conto dell'origine di questo insegnamento; nell'ambiente religioso di Efeso, ricco di un substrato di elementi asiatici e potentemente assimilatore, tali dottrine importate dalla Mesopotamia avevano perduto ormai ogni carattere esotico.

Ma d'altra parte ai tempi di Dario, che univa sotto il suo scettro la Babilonia e l'Asia Minore, entrambe di recente conquista, Eraclito potè anche conoscere in un modo più diretto l'astrologia e la cosmologia di Babilonia, ed apprendere dai sapienti Caldei la teoria del grande anno e la concezione astro-

(1) V. BURNET, op. cit., p. 178.

logico-fatalistica dell'universo, che diventò poi uno dei caposaldi della sua cosmologia.

Tutto questo non pregiudica l'assoluta originalità del pensatore di Efeso. Eraclito, come osserva giustamente il Bodrero nel suo interessantissimo volume ⁽¹⁾, seppe rendere greche idee e dottrine orientali.

Per diventare filosofia, le intuizioni monoteistiche di Zarathustra, le concezioni astrologiche di Babilonia, le dottrine religiose di Artemide, dovevano passare attraverso il limpido pensiero chiarificatore di quei pochi ed arditi Elleni che ad Efeso avevano avuto in Callino il poeta delle prime lotte in terra straniera. Nei brani mutili della prosa spezzata e difficile di questo pensatore, che non cura di adombrare il pensiero sotto il velo della bella poesia, ma sembra anzi compiacersi di una forma tortuosa ed oscura, sentiamo soffiare già lo spirito nuovo della Grecia, che seppe gettare le basi della nostra filosofia. Eraclito, come già Senofane, non si arresta neppure di fronte agli eccelsi problemi di ordine metafisico che la tradizionale religione greca riteneva risolti. Con audacia tutta nuova e moderna non si spaventa dei più ardui contrasti, e sfida impavido le « opinioni degli uomini, simili a balocchi di fanciulli » (D., 70), senza curarsi del così detto senso comune, tanto da rasentare talvolta il paradossale.

Tra la folla dei pellegrini, fra le sacerdotesse di Dioniso, i servi del tempio ed i magi persiani, l'altero pensatore di Efeso passa a testa alta, guardandosi intorno con curiosità pensosa, ma senza devozione nè slancio mistico, nella sicura coscienza di portare in sé il verbo di una verità più alta: « non a me dovete credere, ma a quella legge razionale, universale ed eterna, che parla per bocca mia... » (D., 50).

Eppure quest'ambiente cosmopolita di Efeso, per cui Eraclito ostenta così grande disprezzo, ha lasciato orme profonde nella sua opera filosofica. Dall'essere vissuto in Efeso, punto d'incontro di razze, di lingue, di religioni diverse, è venuta al filosofo non solo la possibilità di conoscere nuove dottrine e cor-

(1) BODRERO, *Eraclito*, p. 30. Torino, 1910.

renti di pensiero straniere all'Ellade, ma una visione più larga e comprensiva, una più serena indipendenza di giudizio davanti a tutte le religioni rivelate. I sacerdoti ed i magi, gli indovini e le baccanti che s'affollavano alle soglie del santuario, apersero impreveduti orizzonti al suo acuto occhio di critico, possibilità nuove alla sua meditazione. Il pensiero del filosofo, sotto l'impulso di tante contrastanti dottrine di paesi vicini e lontani, maturò più vasto e profondo; e nacque in lui quell'ardente ed inquieto desiderio di ricerca di tutti i veri più alti, che fu per lui « non lo scopo, ma la gioia della vita » (D. A., [76], 21).

Il temperamento speculativo e contemplativo di Eraclito, alieno dalla vita pratica, la profonda religiosità interiore, di cui è imbevuta tutta la sua opera, l'intonazione profetica e talvolta ieratica, per cui ogni suo principio assume il valore quasi di un dogma incrollabile, tutto riflette l'ombra calma e raccolta del santuario solenne presso cui trascorse tranquilla la sua esistenza, priva dei grandi e strani avvenimenti con cui la leggenda colora la vita di Empedocle.

Ma forse l'influenza di Efeso sul pensiero di Eraclito è anche più profonda, ed investe le radici stesse della sua filosofia. Il Wundt ⁽¹⁾, al quale si deve il primo serio tentativo di collegare la filosofia di Eraclito con la cultura di Ionia, ha cercato di mostrare come i concetti fondamentali del sistema eracliteo - il divenire e l'universalità dei contrari - provengano dall'esperienza della vita, anzi riassumano in sé il contenuto essenziale della vita del tempo in Ionia. Io penso che il Wundt abbia in gran parte veduto giusto, anche se le concezioni di Eraclito, come dice bene il Levi ⁽²⁾, hanno un valore teoretico che trascende le contingenze singole della vita contemporanea. Però il punto di partenza della filosofia eraclitea non va cercato, a mio giudizio, soltanto nella vita contemporanea delle città ioniche, spesso intessuta di meschine contese, o nell'esperienza personale del pensatore; ma in tutta la vita ed in tutta la storia di Efeso.

(1) WUNDT MAX, *Die Philosophie der H. von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Joniens.* « Archiv f. Gesch. d. Phil. », (1907) p. 431 sgg.

(2) Op. cit., p. 57.

Salendo i gradini corrosi del tempio antichissimo, il pensatore poteva volgere lo sguardo profondo ad interrogare e meditare il passato lontano e recente. Nella sua vita millenaria, l'antico santuario di Efeso aveva veduto crollare l'impero degli Ittiti, finire la talassocrazia di Minosse, ardere lontano il rogo di Troia, cadere la signoria di Micene sotto nuove orde di barbari. E se questa era ormai storia di tempi favolosamente lontani e nebulosi agli occhi dei posteri, erano ancora avvenimenti di ieri per Eraclito la fine tragica della potenza di Cresos, il crollo precipitoso di Babilonia, la rapida e fortunata ascesa dell'impero persiano sopra le rovine di tante signorie calpestate ed infrante. La storia del santuario non era finita ancora; un profeta avrebbe potuto predire al filosofo che il santuario, crollato l'impero degli Achemenidi, vedrebbe passare le falangi di Alessandro vincitore, e poi le legioni dei consoli romani, e, più tardi, al crepuscolo della civiltà antica, San Paolo fermarsi all'ombra delle sue colonne per annunciare l'imminente rovina. Questo era il futuro, ancora avvolto nelle tenebre dell'ignoto; ma bastavano il passato ed il presente perchè Eraclito, intorno all'Artemision, saldo nei tempi come una rupe incrollabile sul mare in tempesta, vedesse fluttuare i secoli ed apparire e scomparire nel gorgo uomini, popoli, imperi.

Per questo il divenire, non l'essere, parve ad Eraclito la vera realtà; il contrasto e la lotta, ineliminabili nel suo mondo, assunsero per lui, nella concezione dinamica dell'universo, un valore universale, necessario ed eterno. Il πάντα πάλιν del pensatore di Efeso fu dunque il risultato di un'esperienza collettiva di secoli prima di essere formula definitiva di un alto pensiero teoretico, e pernio di un sistema filosofico. È facile concepire che cosa diventino in un tale sistema gli uomini, « diversi ogni giorno, nati solo per morire, destinati a non immergersi mai due volte nelle acque di uno stesso fiume, comparsi solo per scomparire subito nel gran vortice dell'universo » (1).

Nell'universo di Eraclito, ove « giovinezza e vecchiezza, veglia e sonno, vita e morte », non sono che aspetti diversi di una realtà

(1) D., 49; 12; 91; 20.

unica, la personalità umana non ha nessun posto e nessun valore particolare; appare solo una singola forma transitoria assunta dal fuoco purissimo nel corso delle sue trasformazioni.

Qui possiamo misurare in tutta la sua profondità l'influsso dell'ambiente asiatico sul pensiero del filosofo: l'uomo come individualità non conta nulla nei grandi sistemi teologici orientali, e neppure nelle grandi organizzazioni teocratiche dei santuari ed in quelle politiche degli imperi. Maturata sulla costa d'Asia, la concezione eraclitea, che annullava la personalità umana nell'eterno fluire delle cose, apparve desolatamente triste all'Elade, ove la vita politica era una potente affermazione di individualismo, ed arte e poesia erano volte tutte all'esaltazione dell'uomo, signore dell'universo.

Questa differente visione della vita umana, e quindi di tutta la vita cosmica, che non è solo il risultato di un singolo pensiero filosofico, ma riflette particolari condizioni di civiltà e di clima storico, ha concorso senza dubbio a rendere la filosofia di Eraclito meno popolare in Grecia; e spiega perchè in tutta l'età classica solo un poeta ed un filosofo, Euripide e Platone, seppero intuirne la singolare grandezza.

Il volto del pensatore di Efeso apparve cupo e malinconico, pieno di accorato dolore agli occhi dei posteri; strano a dirsi, gli antichi non seppero vedere quell'ottimismo insito nel fondo della sua filosofia, che giustifica anche il male, anche il dolore e la morte nel nome di un fine più alto - ottimismo, compreso e sfruttato più tardi dagli stoici per gli scopi della loro etica. Nella prosa di Eraclito, volutamente oscura e priva del fascino dell'arte, gli intellettuali della Grecia classica trovavano talvolta strani paradossi ed audaci negazioni dei più santi riti patrii, tal'altra frasi che parevano l'espressione di un amaro pessimismo: «[gli uomini] una volta nati, sono destinati a morire e lasciano figli che pure moriranno» (D., 20); sempre, il peso greve di una ferrea legge che incatena la vita dell'universo, annullando ogni autonomia della personalità umana.

Nella vita intellettuale ellenica, più fervida dopo le guerre persiane, non poteva mancare una reazione alla concezione di Eraclito, ed in generale a tutti i sistemi filosofici del tempo che,

sorti in Asia Minore, avevano assorbito troppi elementi di pensiero e germi di dottrina stranieri alla Grecia.

Contro il determinismo fatalistico di Eraclito, che sotto l'impero di una legge razionale, divina ed eterna, nega l'individualità, la scuola di Pitagora, riaffermando il pluralismo, volle dare un nuovo e più alto valore metafisico ed etico alla personalità umana. Corrente di pensiero filosofico a fondo religioso, il pitagorismo attinse lo slancio ed il fervore mistico non da religioni straniere, ma da quello spirituale movimento religioso ellenico, che diede vita ai misteri orfici.

La risonanza del Pitagorismo nella civiltà greca fu grande, forse perchè meglio di altri indirizzi rispondeva alla concezione ellenica della vita, e per aderire ad esso non occorreva rinnegare quegli alti ideali d'arte e di bellezza a cui guardavano coll'occhio sprezzante degli asceti orientali Senofane ed Eraclito.

D'altra parte, contro al principio della realtà del divenire e del perenne fluire di tutte le cose, Parmenide di Elea si leva a proclamare che il movimento è solo una illusione ed un'apparenza ingannevole: unica realtà è « l'essere ingenerato ed indistruttibile, eterno, unico, immobile ».

Sorta con altro indirizzo e con fini diversi dal pitagorismo, la scuola di Elea oppone la sua fredda logica all'ispirato calore religioso di Eraclito; sotto i colpi della sua implacabile critica razionale, sembra vacillare lo splendido edificio della « teoria del divenire ».

Una simile concezione, rigidamente logica e statica dell'universo, che pone la realtà nell'essere uno ed immobile, non avrebbe potuto sorgere in Asia Minore, in quel tumultuoso mondo in continuo fermento e rinnovamento, ove maturò il pensiero di Eraclito; e riflette invece assai bene la vita chiusa, statica, rigidamente conservatrice delle città greche. Questa filosofia armonica, coerente e razionale apparve agli Elleni la più perfetta espressione del pensiero metafisico prima di Socrate; lo rivela Platone che ha voluto impersonare le più alte idealità filoso-

(1) Una nuova e diversa interpretazione della posizione di Eraclito rispetto a Parmenide è data dal REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Bonn, 1916.

fiche in Parmenide, come omaggio al più grande degli antichi maestri.

La scuola pitagorica e la scuola eleatica fiorirono nell'Italia meridionale. E forse non per caso proprio in Occidente, all'opposta estremità del mondo greco, sorse la più vivace e feconda reazione alla filosofia di Eraclito, che riflette nel suo pensiero profonde influenze orientali⁽¹⁾.

Pavia, luglio 1927.

(1) Ringrazio il prof. Adolfo Levi, mio Maestro, ed il prof. Raffaele Pettazzoni, per le indicazioni che mi dettero, il primo per la parte filosofica, il secondo per la storia delle religioni.

[Licenziato dall'autrice per la stampa il 10 marzo 1928].
