CATECHÈSI

RIVISTA MENSILE
PER L'INSEGNAMENTO
DELLA RELIGIONE



DIRETTORE
Don RUFILLO UGUCCIONI

CONDIRETTORE RESPONSABILE
Don ANTONIO COJAZZI

ANNO VII · NUMERO 6
FEBBRAIO 1938-XVI

SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE
TORINO · SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

SOMMARIO

A proposito d'una... giornalistica « Introduzione alla Storia Sacra »: *Un po' di catechèsi...* — MILLENARIO ARCANEZ . *pag.* 281
Mai altro uomo parlò cosí! — ARNOLDO LUNN . . . . » 286
Rivista della stampa . . . . . » 296
In margine... alla lezione (1° articolo del Credo): *Vertigini.* — URANIO . . . . . » 297
La filosofia italiana nel Novecento: III. *Il superrealismo.* — D. PAOLO BARALE . . . . . » 303
La creazione del mondo e della vita: *Appunti didattici per il Liceo.* - II. — Sac. dott. PIERINO SCOTTI . . . . » 321
La vita di Gesú nell'Arte. — D. MARIO TANTARDINI . . » 325

CATECHÈSI
ESCE IN OGNI MESE SCOLASTICO IN FASCICOLI DI CINQUANTASEI PAGINE

I manoscritti vanno indirizzati alla Direzione, e non si restituiscono anche se non pubblicati. Per abbonamenti, numeri di saggio, acquisto di opere annunziate, rivolgersi all'Amministrazione, corso Regina Margherita, 176, TORINO (109)

PREZZO DEI DIECI FASCICOLI: DAL SETTEMBRE 1937 AL GIUGNO 1938: L. 15

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE
Corso Regina Margherita, 176 - TORINO (109)

S. E. I.

Anno VII Febbraio 1938-XVI Num. 6

CATECHÈSI

RIVISTA MENSILE
PER L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE

Spedizione in abbonamento postale

A proposito d'una... giornalistica "Introduzione alla Storia Sacra"

UN PO' DI CATECHÈSI...

Un po' di catechèsi sulla Storia Sacra attraverso le colonne di un giornale non è certo una cosa biasimevole, anzi, fatta con criterio, non mancherebbe d'illuminare piú di una mente a cui forse per nessun'altra via arriverebbe un raggio di luce superiore, capace di dare un senso a questa vita dal cui tenore dipendono gli eterni destini d'oltre tomba. Non sono certamente *ignoranza e scetticismo* le doti piú indicate per chi si assumesse tale incarico, e tanto meno per chi pretenda di presentare al pubblico addirittura una *Introduzione alla Storia Sacra!* Eppure queste sono le due note che immediatamente balzano agli occhi di un lettore anche superficiale d'un articolo uscito qualche tempo fa sopra un giornale (1) che gode grande diffusione, e di cui perciò stesso tanto piú vasta è, con la

(1) FILIPPO BURZIO, *Introduzione alla Storia Sacra*, « La Stampa », 3 dicembre 1937.

responsabilità, anche la ripercussione benefica o malefica, a seconda del pascolo che offre ai suoi avidi lettori, non sempre premuniti contro l'insidia dell'errore.

Nel riferito articolo adunque — di cui ci occupiamo a titolo di saggio di quella catechèsi giornalistica che può ricevere il popolo — si parla, o piuttosto si vorrebbe parlare di Storia Sacra. Piú precisamente si vorrebbe darne un concetto, e poi suggerire un consiglio per viverla e per farla rivivere. Non è il caso d'ingombrare questa rivista con il farne una relazione completa: ci contenteremo semplicemente di qualche rilievo.

Premettiamo tosto che c'è Storia Sacra e Storia Sacra: quella vera e quella che è piuttosto... una profanazione di Storia Sacra! Tutti sanno che la Storia Sacra vera è nient'altro che *La Storia dell'eletto popolo d'Israele continuata in unità perfetta con la storia del popolo cristiano.* Attraverso Cristo e per mezzo di Cristo questa storia, essenzialmente e totalmente cristiana o messianica (poiché il suo centro è il Messia, il Cristo), passa da una fase di preparazione e di aspettativa del Messia a una fase d'attuazione e di adempimento delle aspirazioni e dei desideri comuni di redenzione dalla colpa d'origine: passa come dalla notte alla luce del giorno, dalle antiche ombre e figure simboliche alla novità della piena realtà e verità:

Vetustatem novitas,
Umbram fugat veritas,
Noctem lux eliminat!

L'anima di questa storia è non *un filo rosso,* ma piuttosto un filo d'oro che è il *soprannaturale* irradiato su tutti gli uomini che vengono a questo mondo a mezzo di una luce che si chiama *Fede* in Dio, e nel suo Cristo venturo o già venuto. Quest'anima della Storia Sacra vera, questo soprannaturale è ogni dono perfetto sceso a noi dal Padre della luce celeste: in concreto è il Figlio di Dio Incarnato *in quo habitat omnis plenitudo divinitatis,* tutta la pienezza della vita divina, e col Cristo ogni altro dono: *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit... quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit?* (*Rom.*, VIII, 32; cfr. *II Petr.*, I, 4). Col Cristo quindi la Chiesa e i Sacramenti; col Cristo la Grazia, la Fede, la Speranza, la Carità, ossia tutto un complesso di perfezioni liberalmente infuse

nel nostro spirito assolutamente oltre ogni nostro merito od esigenza naturale; col Cristo infine la riabilitazione al supremo destino di una ineffabile e beatifica visione immediata della Divinità, Una e Trina.

Ottima senza dubbio l'intenzione del citato articolista, quella cioè di « sostenere che la *Storia Sacra* possa benissimo continuare e svilupparsi anche oggi; *debba* anzi continuare, *pena un abbassamento irrimediabile dell'umanità* », dopo che è stata interrotta al sec. XVIII, come ha osservato « qualcuno di ben autorevole e qualificato, poiché si chiama Renan! ».

Ma, e che cosa intende egli per *Storia Sacra* anzitutto? Sentite: « È la Storia Sacra un bel filo rosso lungo tutta la vicenda umana, ecc. ». Piú in concreto, è un filo che passa « dai Patriarchi ai Profeti, *cioè da un mito ad un altro mito* (!)... Poi la cosa continua col messianismo fino a Cristo e agli Apostoli, sfocia nella Chiesa, dove i Papi, i Santi, i Padri *sono nuovi aspetti* (miti anche questi?!) *di quelle antiche figure* ».

E quali mezzi si propongono per dar nuova vita a questa cosí detta Storia Sacra? « All'*abbastanza incerta ed equivoca distinzione fra naturale e soprannaturale si sostituisca un altro criterio* »! Già, ci voleva un tanto genio come sant'Agostino, ci voleva tutta la controversia pelagiana, ci volevano concili africani e concili ecumenici per raccogliere trionfalmente un cotanto glorioso risultato quale *una abbastanza incerta ed equivoca distinzione fra naturale e soprannaturale!*

Abbiamo già indicato come il soprannaturale sia liberalità di doni divini *sopraggiunta gratuitamente* alla liberalità dei doni della creazione; soprannaturale dunque non è sinonimo di soprasensibile o spirituale, ma è perfezione che trascende ogni esigenza della natura creata, sia pure spirituale e angelica. Ma a questo limpido criterio ecco il preteso nuovo criterio che si vuol sostituire, sfolgorante di chiarezza e tutt'altro che costruttivo: « il nuovo criterio differenziativo fra il sacro e il profano potrebbe essere questo: in luogo del naturale e del soprannaturale si oppongano invece fra loro il *temporale* e l'*extra-temporale* ». Se con questo s'intendesse dire *spirituale* già sarebbe inesatto, come abbiamo rilevato. Ma l'A. continua a spiegarsi con una serie di binomi equivalenti, uno piú espressivo dell'altro: « la storia e la *favola*, la politica e il *mito*,

la *routine* e il *sogno*». Inserisce anche quello de «l'esteriore e l'intimo», ma vale quanto i precedenti.

Dopo la teoria, passando ai fatti viene a suggerire una specie di... ascetica attiva che non riferiamo, perché veramente il suo tenore non può non «sembrare supremamente ridicolo» perfino «all'opinione volgare». Eppure se non fosse per l'autorità del giornale che ospita il riferito articolo si stenterebbe a credere alla sincerità delle affermazioni dell'articolista, il quale con una gravità degna di miglior causa attesta: «*Da qualche tempo coltivo un'idea*, a cui ho cercato di dare un principio di attuazione», ecc.

E quale lo scopo di questa nuova restaurazione della Storia Sacra? Scettico scopo anzitutto, poiché si propone di «vivere con lo spirito *come se* quel perituro (che saremmo *noi*, impegnati con i nostri corpi in un movimento di trasformazioni incessanti, che è caduta irreversibile verso la dissoluzione) non fosse che del puro e semplice variabile, e quel variabile nient'altro che *una maschera dell'eterno*»! Ecco anzi addirittura uno scetticismo che *almeno tende* a una specie di fenomenismo monistico panteistico. Non basta. Questo scetticismo pessimistico della vita — ciò ch'è piú deplorevole — termina nell'empietà di una fredda indifferenza davanti alla blasfema accusa d'ingiustizia contro Dio giustissimo vindice del peccato con la morte, o all'invocazione degli dèi (detta piú *prudente*) a che ci proroghino la fine della vita: «*Noi dobbiamo almeno*, col nostro raggiunto stile di vita, *far sí che la morte inflittaci appaia un'ingiustizia...;* a meno che, invece di recriminare, piaccia anche a noi invocare (come piú prudentemente faceva Goethe): *A vivere ho imparato; o dèi, prorogatemi il termine*».

Certo, a non voler giudicare un simile articolo una buffonata sommamente irriverente verso quanto vi ha di piú sacro, si sarebbe tentati di dubitare, se l'attuazione e il consiglio dato agli altri di certe forme di sussidi per la vita intima del proprio spirito rivelino un equilibrio perfetto in chi si ripromette con ciò di restaurare e vivificare una Storia Sacra continuata già per millenni e inaridita per colpa della scienza al sec. XVIII.

L'Osservatore Romano dell'8 dicembre scorso, dopo aver citato un brano di questa *Introduzione alla Storia Sacra* aggiunge semplicemente fra i suoi *Appunti:*

«La fede e le speranze cristiane non ci consentono di condivi-

dere sí pessimistica teoria. Ma dobbiamo riconoscere che l'autore non poteva darne con il suo scritto, una documentazione piú preoccupante ».

Le confidenze del resto fatte dall'A. *in corpore articuli* suggeriscono già di per sé al lettore il vero peso da dare a tutto il contenuto dell'articolo: « Per mio conto (egli dice) ho cominciato a fare qualche tentativo. Un santocchio rustico se ne sta sotto un archetto; in una nicchia un amorino panciutello e strafottente fissa con aria provocante un bonaccione di cherubino paffuto che non raccoglie la sfida; di sera nel buio completo una luce indiretta illumina la nicchia, e a me pare di godermi una scena di magico *Teatro di burattini*, o di avere sottomano addirittura *un piccolo paradiso* domestico: e la fantasia va e va!... ». Fantasia di Paradiso davvero! E che dire poi se il progettista sognasse l'espansione di questo paradiso e la sua attuazione « come nella vita domestica, cosí anche nella vita pubblica degli uomini per le vie e piazze delle città moderne?!... ». Bisognerà ben convenire con l'A. che *tutto è favola e sogno*, anche il suo paradiso!

Auguriamogli luce dall'alto, che gli faccia scambiare il suo con un altro Paradiso domestico ben piú nobile, nella casa del Padre celeste, dove Gesú Cristo ci assicura essere molte mansioni per tutte le anime che sinceramente ricercano la felicità nella verità: *In domo Patris mei multae mansiones sunt... vado parare vobis locum!*

MILLENARIO ARCANEZ.

BOLLETTINO DEMOGRAFICO DELLA CITTÀ DI TORINO

GENNAIO 1938-XVI

Nati morti	20
Nati vivi	940
Morti	1005
Differenza dei nati vivi sui morti	— 65

Mai altro uomo parlò così! (*)

SCHEMA D'UN ROMANZO FANTASTICO.

Mi son talvolta trastullato con l'idea d'un romanzo del genere dell'*Erewhon* del Butler. La scena sarebbe stata in Nodnol, la capitale dell'Atlantide, non scomparsa, come vogliono le leggende, sotto il mare, ma esistente tuttora, in un angolo appartato del mondo.

Il primo contatto con il mondo esterno sarebbe fornito dal relitto d'un vaporetto da carico, portato alla deriva sulle spiagge dell'Atlantide. Tra i pochi naufraghi scampati si trova un pio capitano che riesce a portare a terra una Bibbia che lo aveva accompagnato in tutti i viaggi.

Il capitano viene ospitato dal professor Cyjod, ordinario di letteratura all'Università di Nodnol, e capo riconosciuto dell'« intelligenza » nodnoliana. Come quasi tutti quelli dell'intelligenza, egli è convinto che la religione statale dell'Atlantide è ormai agonizzante. Come tutti i grandi uomini ha pure un suo passatempo particolare, consistente nel collezionare i detti piú assurdi dei lama o dei sacerdoti di Nodnol, per farne un libro di frammenti di sciocchezze lamaiste.

Il professore intanto impara l'inglese dal pio capitano e comincia a leggere la Bibbia. Rimane subito soggiogato dalla bellezza dei Vangeli e prevede con gioia la sensazione letteraria che verrà provocata dalla loro traduzione nella lingua d'Atlantide. Egli nota inoltre con piacere che i Vangeli gli mettono in mano un bastone potente con cui battere i lama della religione statale del suo paese, e pregusta molte ore felici, passate nell'elaborazione di confronti

(*) È un capitolo dell'apologia Novecento *Ora ci vedo*. Prefazione, versione e note di don Cojazzi. Bel volume con illustr. fuori testo. Torino, S. E. I., L. 12.

tra la bellezza del cristianesimo e l'aridità della religione dei suoi padri. Naturalmente non ha alcuna intenzione di dire che il cristianesimo è vero, perché la sua posizione di capo dell'intelligenza, qualora mostrasse una simpatia troppo aperta per qualsiasi forma di religione, verrebbe d'un colpo rovinata. Prevede però giustamente che verrà incoraggiato dagli applausi dei suoi discepoli, se riesce a provare che, per quanto le superstizioni possano valere, il cristianesimo è infinitamente superiore alla religione statale del suo paese.

A suo tempo, vien pubblicata la sua traduzione dei Vangeli che crea una sensazione letteraria di prim'ordine. I critici si sentono scossi da sentimenti opposti; li agita l'invidia per essere stati prevenuti dal prof. Cyjod, e il conseguente desiderio di svalutare l'importanza della scoperta; ma li rattiene il timore di non riuscire, cosí, a prevedere e a sfruttare la moda letteraria del momento. Poiché non seguire la moda vuol dire venir dimenticati, i critici letterari s'uniscono, in un coro di lodi, alle bellezze letterarie del cristianesimo. *Questa bellissima superstizione* è il titolo d'un articolo su due colonne, dovuto alla penna dell'eminente rivale del prof. Cyjod, in una delle riviste piú importanti.

Il cristianesimo diventa cosí febbre comune. Piú nessuna serata di caffé, nell'equivalente nodnoliano di Bloomsbury, può esser completa senza una Bibbia. « Osservate il giglio del campo », oh carissimo, come è squisitamente divino! « I suoi peccati, che son molti, le son perdonati, perché ha amato assai ». Questo diventa una citazione popolare, perché se « l'amare assai » è una condizione per essere perdonati, ogni membro dell'« intelligenza » nodnoliana si sente di poter sostenere la prova, a bandiere spiegate.

Bellezza unica dei Vangeli.

Io ho sempre provato una reale simpatia per la nostra « intelligenza ». Nei loro scritti capita spesso di trovare vaghe allusioni alla suprema beltà delle religioni orientali. Tanto il signor Joad quanto il professore Haldane, nelle nostre polemiche, hanno richiamato la mia attenzione sui valori spirituali dell'Induismo, cioè su quel credo... raffinato che prescrive per il fedele una dieta di sterco di vacca, che consegna bambine di cinque anni a diven-

tare le prostitute ufficiali dei sacerdoti dei templi e che riempie i templi di disegni osceni, ostentanti ogni forma di vizio naturale e contro natura. E la mia simpatia verso l'« intelligenza » è dovuta in parte al fatto che ogni suo tentativo di paragonare il cristianesimo con le altre religioni serva a null'altro che a *rendere piú manifesta la gloria esclusiva della fede cristiana.*

È difficile rendersi conto dell'impressione che farebbero i Vangeli su d'uno che li leggesse per la prima volta. Quale sarebbe la tua reazione, o lettore, se inciampassi per caso nella storia di Gesú Bambino, nato in una mangiatoia, « perché non c'era piú posto per loro all'albergo »? Quale altra religione ha avuto l'audacia di cominciare con un Dio in una stalla? Provati a leggere la storia della donna sorpresa in peccato, come se la leggessi per la prima volta. Passa poi al racconto non meno meraviglioso della donna peccatrice, la donna che lavò con le sue lacrime i piedi del Cristo. Poi leggi la parabola del figliuol prodigo, e certo ti sarà difficile non farti l'eco dell'espressione di quegli uomini per i quali l'abitudine non aveva ancor reso stantía l'infinita varietà delle parole di Cristo: *Mai altro uomo parlò cosí!*

« Osservate i gigli del campo, come crescono; non arano e non filano; e tuttavia, io vi dico, neppure Salomone in tutta la sua gloria fu mai vestito come uno di essi. Dunque, se Dio veste cosí l'erba del campo che oggi è e domani vien buttata nel forno, non vestirà di piú voi, o uomini di poca fede? ». Ci fu mai poeta di questo mondo che abbia detto qualcosa di piú bello? Veramente la parola *poeta* è troppo debole per il Cristo, ma forse quello scultorio termine anglosassone *songsmith* (*forgiatore di canti*), ormai scomparso dalla nostra lingua, potrebbe venir detto senza irreverenza d'uno che sull'incudine della verità eterna ha forgiato certi canti la cui musica ha riempito i secoli d'una melodia d'incanto.

Leggi il racconto della crocifissione, come se lo leggessi per la prima volta. « Padre, perdona loro, perché non sanno quello che si fanno! ». La passione umana ha trovato mai un'espressione cosí divina? « Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? ». C'è forse qualcosa di simile nelle tragedie prima o dopo il Cristo? Sofocle fa forse risuonare questa nota? oppure Shakespeare?

E nota come la graziosità si sposi al dolore, perfino nel movimento terminale dell'atto finale. Come son belli sulle montagne i piedi

di colui che porta buone nuove, anche quando quei piedi salgono il Calvario. « Padre, perdona loro... Oggi sarai meco in Paradiso... Poi disse al discepolo: Ecco tua madre... ». Si può forse trovare alcunché di simile in tutti i capolavori dell'umanità?

Cristo davanti a Pilato.

Leggi il resoconto della comparsa di Cristo davanti a Pilato. Quanto esso avrebbe perso, se Pilato fosse stato descritto, come l'avrebbe descritto un romanziere, un procuratore piatto e insensibile, solo disposto a consegnare un fanatico pericoloso ai suoi pericolosi nemici! Quanto invece acquista il racconto, quando cominciamo a comprendere l'impressione che fece Gesú sul suo giudice, su un uomo molto simile a te e a me, su un uomo che aveva sentito il fascino di Gesú, come l'hanno sentito tanti uomini che lo rinnegano, perché non hanno il coraggio di cadere in ginocchio e adorarlo!

Il disgusto di Pilato per il còmpito assegnatogli è evidente, fin dall'inizio. Me lo immagino come un Romano caratteristico di quel suo tempo, che avendo perduto la fede negli dèi, era ancora facilmente preda della superstizione. Pilato riflettè, come molti moderni riflettono: può darsi che ci sia qualcosa di vero, in fondo in fondo. Verso il fanatismo dei Giudei ha soltanto disprezzo e affronta con sdegno romano i sacerdoti irati che chiedono la morte d'un uomo di cui egli sente con senso d'inquietudine l'incommensurabile *superiorità*. Tenta ogni via per il compromesso. È superstizioso, perché nei tempi di decadenza religiosa fiorisce la superstizione, e rimane gravemente turbato dai sogni di sua moglie. « Non aver nulla a che fare con codesto giusto: poiché io ho sofferto molte cose, quest'oggi, in sogno, a causa di lui ». È certo una storia autentica che parla in questo versicolo.

In quanto al povero Pilato, egli con il passar delle ore diventa sempre piú eccitato e infastidito. Tenta disperatamente di sfuggire. Offre alla folla invelenita la scelta definitiva tra Gesú e Barabba; quella sceglie Barabba. Resiste ancora, ma il coraggio gli vien meno, appena sente quel grido terribile: « Se liberi cotest'uomo, tu non sei amico di Cesare: chi si fa re, va contro Cesare ».

Pilato « prese dell'acqua e si lavò le mani al cospetto della mol-

titudine dicendo: io sono innocente del sangue di questo giusto: vedetevela voi ».

Pilato cede, ma non senza prendersi una rivincita. I Giudei hanno vinto, ma Pilato è deciso a frustrare il loro trionfo. Gesú venga pure appeso alla croce, ma questa lancerà un insulto atroce ai Giudei che i Romani disprezzano. Di suo pugno Pilato scrive: *Gesú Nazzareno, re dei Giudei* e quest'insulto a tutta la Giudea viene inchiodato alla croce. « Eccovi impiccato il vostro re », dice infatti Pilato. I sacerdoti adirati corrono allora da Pilato, ma questi è seccato. C'è un'espressione francese molto pittoresca che esprime quella noia esasperata che si distingue per qualità e non solo per grado dalla noia ordinaria: *J'en ai soupé*, Pilato *en a soupé*, e riduce i Giudei al silenzio con una frase che sarà sempre citata d'allora in poi, per esprimere una decisione irrevocabile: *Ciò che scrissi, scrissi.* E se ne esce dalla scena.

Pilato sta come tipo, per tutti i tempi, di coloro che rigettano i diritti del Cristo, pur professando d'ammirarne il carattere.

Cristo è stato sostenuto e lodato in un libro dopo l'altro, dovuto alla penna di agnostici, gravi gravi. Scrittori del tipo di Matthew Arnold, Renan e Middelton Murray dicono come disse Pilato: *Non trovo nessun delitto in lui.* Tutti pretendono, come pretese Pilato, d'essere « innocenti del sangue di questo giusto » e, come Pilato, continuano a chiedersi: *Che cos'è la verità?*, e sono alla presenza della verità vivente. È dottrina cattolica che Cristo viene nuovamente crocifisso da coloro che lo rigettano. Coloro che ripudiano Cristo, o con ostilità onesta e aperta o con una condiscendenza di degnazione, condividono la colpa di Pilato. Ogni uomo, infatti, si trova di fronte alla scelta che dovette fare Pilato; *non c'è una via media tra l'adorazione e la crocifissione.*

I QUATTRO EVANGELISTI SONO SCRITTORI UNICI NELLA STORIA LETTERARIA.

L'attenzione di chi legge i Vangeli per la prima volta si concentra con tanta intensità sulla figura centrale che difficilmente trova tempo per pensare a un miracolo minore, a quello cioè dei suoi biografi.

Chi erano e che cosa erano costoro?

Non erano artisti di genio, maestri finiti della parola scritta: questo è certo. Niente di piú certo. L'effetto che essi producono è dovuto al loro tema, non all'arte con cui lo presentano. Sarebbe un pretendere troppo dalla nostra credulità, se si volesse attribuire a studio voluto quella mancanza d'arte con cui il racconto è svolto, mancanza d'arte, non priva però d'un fascino letterario. Gli Evangelisti commettono tutti gli sbagli che saprebbe evitare uno scrittore coscienzioso, alle sue prime armi, sotto la guida dei trattati moderni di composizione. Essi rovinano qualcuna delle scene piú efficaci, solo perché non sanno calare a tempo il sipario. Le loro scene spesso svaniscono in un'altra, mediante transizioni goffe. I racconti spesso cominciano e terminano *ex abrupto*. Riferiscono i detti piú strabilianti, senza il minimo tentativo di spiegarli, violando cosí il duplice canone di sana inventiva che prescrive di non annunciare un problema senza darne anche la spiegazione, e che i caratteri devono sempre conservarsi fedeli a se stessi. Ma lo scopo degli Evangelisti non è l'invenzione artistica, *ma la storia*. Loro preme di riferire ciò che Cristo disse e fece e queste specie d'indovinelli non risolti stanno al loro posto, come ricordi di uomini che spesso rimanevano strabiliati ai detti del loro Maestro. I Vangeli rigurgitano di fili sconnessi e d'incidenti che rimangono inspiegati. In verità, quel procedere disinvolto con cui gli Evangelisti lasciano insolubili perfino quei problemi per cui potevano dare una risposta, dimostra quanto il loro comportarsi disti dal comportarsi d'un biografo o romanziere moderno. Considerate, per esempio, l'ultima scena nel giardino del Gethsemani. I discepoli hanno tradito il Maestro, e le tenebre sono rotte solo dalle torce delle guardie. Un giovincello continua a seguire i soldati i quali fanno un brusco dietro front con un'esclamazione d'ira (possiamo ricostruire la scena cosí), come se i loro nervi fossero stati scossi da vaghe dicerie che la plebaglia avrebbe potuto tentare una sommossa per liberare Gesú.

I soldati riescono ad afferrare il giovane, ma resta loro in mano il lenzuolo in cui il suo corpo nudo era avvolto, e il giovane sgattàiola via. Un biografo moderno, se dovesse riferire questo strano incidente, si metterebbe a fantasticare sull'identità di quel giovane, cercando, almeno, di dare qualche spiegazione di quella sua toeletta... insufficiente.

Se la tradizione è vera, san Marco doveva ben conoscere la risposta a questo enigma, perché proprio san Marco sarebbe stato il giovane in questione.

Egli invece non getta nessun raggio di luce su quell'oscurità, nella quale il giovane sparisce.

Gli Evangelisti non hanno il difetto delle etichette.

Se gli Evangelisti commettono molti sbagli che un principiante coscienzioso eviterebbe, non è men vero che essi evitano anche molti sbagli che sono propri d'un principiante. Il segno piú sicuro d'immaturità in uno scrittore giovane, è una certa debolezza per le etichette. Egli vuole convincervi, per esempio, che il suo eroe, il signor Enrico Tremayne, è famoso per le sue caustiche arguzie. Lo qualifica cosí. Invece di permetterci di dedurre dai dialoghi arguti che il signore Enrico è arguto, egli insiste fino alla noia che i suoi *bons mots* venivano citati da un capo all'altro di Mayfair. Lo scrittore accorto evita le etichette; fa del suo meglio per convincerci con il dialogo, e lascia a noi di conoscere l'arguto dai suoi detti. Non ci dice che il suo eroe è valente, ma ci fa vedere che egli dimostra coraggio nell'agire.

Uno dei primi fatti riguardanti i Vangeli, che colpiscono chiunque abbia un po' d'esperienza dello scrivere, *è appunto l'assenza di etichette.* Gli Evangelisti non descrivono Cristo: ce lo mostrano in azione e riferiscono ciò che dice. Raramente aggiungono un'osservazione propria, come se sapessero che, quantunque un biografo possa tentare di dare un'interpretazione d'un soggetto umano, i biografi di Cristo fanno meglio a limitarsi a ciò che lo scrittore Clough chiama *il puro ci fu.*

Le interpretazioni di Cristo, tentate da coloro che non lo conobbero in carne, si posson perdonare, perché è naturale l'istinto che spinge un cristiano a spiegare il significato delle parole di Cristo e a illustrarle in relazione con i problemi moderni. Ma gl'individui che furono tanto fortunati da conversare con Lui, erano troppo modesti per credere che i loro lettori si sarebbero interessati di quanto essi sentivano o di quanto essi pensavano. Loro unico còmpito era di dare al mondo un memoriale autentico dei detti e dei fatti di Cristo. Cosí tremendo era il loro tema che non si

azzardarono a interpolare nella tragedia divina i loro poveri commenti. Per citare, adattandolo, Francis Thompson, essi temevano

Di guastare melodie immortali
Con il rotto balbettío della terra.

Gli Evangelisti ignorano lo stile emotivo.

Gli uomini che son passati attraverso esperienze supreme *sono stremati d'emozione.* Le parole sono ben poca cosa per descrivere ciò che sentirono, e perciò si contentano di riferire quello che hanno visto e sentito. Tommaso Herbert, che accompagnò il suo sovrano al patibolo, ci ha lasciato una relazione di quelle ultime ore altrettanto semplice quanto commovente. Recandosi al patibolo, Carlo dà allo Herbert il suo orologio « che il signor Herbert perciò conserva ». Niente piú. Che c'è da dire di piú? C'è proprio bisogno di dire che lo Herbert non guardò mai l'orologio senza un acuto ricordo del sovrano che aveva cosí teneramente amato e cosí fedelmente servito? *Che il signor Herbert perciò conserva,* ci dice tutto ciò che abbiam bisogno di sapere.

La ferrea oggettività dei Vangeli è ancora piú impressionante, in quanto il loro tema era infinitamente piú tragico dell'esecuzione d'un re. Leggete il racconto della crocifissione e ricordatevi che la familiarità con il tema ci porta a dimenticarci che esser crocifisso fa soffrire. Con quanta facilità questa narrazione avrebbe potuto degenerare in sentimentalismo! Per non citare che un incidente, deve essere stato difficile resistere alla tentazione di descrivere i sentimenti della madre di Gesú, durante quelle lunghe ore in cui fu testimone della lenta agonia del Figlio. Quanto, tuttavia, le parole debbono essere penosamente inadatte per esprimere una tale orribile angoscia! « Ora presso la croce di Gesú stava sua madre e la sorella di sua madre ». Niente piú; e per diciannove secoli, i cristiani si sono sforzati di trovare le espressioni per tradurre e l'arte per raffigurare ciò che provò sua madre e la sorella di sua madre.

Il bulino dell'incisore scorre sulla lamina. Pochi tratti decisi

e la figura prende forma e nessun lavoro di sbavatura a punta secca addolcisce il duro profilo che ne risulta.

E lo crocifissero... e, sedendosi, lo osservavano... Ho sete... e subito uno di essi corse e prese una spugna... ma quando s'avvicinarono a Gesú, Egli era già morto e non gli ruppero le gambe...

Coloro che credono che la religione non dovrebbe mai degenerare in sentimentalismo o la commozione in emozionalismo, troveranno sostegno alla loro opinione nella squallida desolazione con cui è condotto il racconto della crocifissione.

Gli Evangelisti tacciono molte cose.

Che i Vangeli siano l'opera di testimoni oculari risulta non solo dalle cose che essi riferiscono, ma anche da quelle che tacciono. Sono zeppi di dettagli familiari che un testimone oculare suole narrare, e son pieni di lacune che un romanziere suole inventare. Leggete la narrazione piú perfetta della letteratura, il racconto della donna sorpresa in adulterio. I grandi novellieri potrebbero aver inventato quel tocco sublime « Gesú si chinò e scrisse con il dito in terra », ma non avrebbero potuto accontentarsi di lasciarci allo scuro su quanto Gesú scrisse, essendo contrario ai canoni dell'invenzione il suscitare la curiosità del lettore, senza appagarla. Se fosse stato Tolstoi a inventare questo tocco, Gesú avrebbe scritto nella polvere qualcosa di molto significativo, ma per quanto significativo, certo non cosí significativo come il silenzio di san Giovanni.

La reticenza è la nota fondamentale dei Vangeli. Gli Evangelisti registrano i fatti nudi; non tirano mai una morale; non abbelliscono il racconto. Ci dànno la parola di condanna di Cristo e non vanno oltre. « Voi, serpenti, voi, generazione di vipere, come potete sfuggire alla condanna dell'inferno? ». Gesú Cristo cosí disse e cosí vien fissato, senza che san Marco ne faccia alcun commento. *Deus locutus, causa finita.* L'uomo non ha bisogno di rendersi mallevadore del verdetto di Dio.

Non aggiungono parola di condanna narrando il tradimento, né parola di scusa narrando il rinnegamento. Ogni parola ha il suo valore, ma ogni parola fissa un fatto rilevante. « Giuda poi, ricevuto il boccone, se ne uscí immediatamente: ed era notte ». Poche parole,

sufficienti a esprimere il sentimento dei dodici. La porta s'apre. La figura in ombra risalta contro le stelle e Giuda passa nelle tenebre. *Ed era notte.*

Non sono meno reticenti, quando descrivono il rinnegamento. San Marco, che si crede abbia scritto sotto dettatura di san Pietro (*Petro narrante et illo scribente*), racconta il fatto del rinnegamento, senza sprecare una parola, e il capitolo termina con un versicolo d'una tragica semplicità. « E il gallo cantò per la seconda volta. E Pietro si ricordò della parola che Gesú gli aveva detta: prima che il gallo canti due volte, tu mi rinnegherai tre volte. E quando vi ebbe riflettuto, pianse ».

Pianse! È tutto e basta!

Può darsi che la defezione di san Pietro non sia stata senza connessione con l'assalto improvviso contro il servo del Sommo Sacerdote. Aveva tagliato l'orecchio a Malco e poi s'era eclissato nelle tenebre. Solo una persona pare che abbia indovinato la sua identità, un servo del Sommo Sacerdote, parente dello sfortunato Malco. Certo aveva i suoi sospetti. « Non ti ho forse visto nel giardino con lui? ». Fu questa domanda, secondo san Giovanni, a provocare la seconda negazione di Pietro. Fu, forse, la presenza del parente di Malco che causò la prima negazione. Se è cosí, è facile comprendere che il coraggio gli sia venuto meno. Un assalto omicida contro il servo del Sommo Sacerdote era probabilmente un'offesa punibile con la morte. Era troppo pretendere che san Pietro si dovesse consegnare con una confessione in mano agli sgherri. Tutto questo si potrebbe portare in difesa di san Pietro; ma questa difesa san Pietro non la porta.

Il vecchio Apostolo detta la storia a san Marco e né s'accusa, né si discolpa. Perché poi dovrebbe farlo? È forse necessario insistere che non avrebbe mai dovuto rinnegare il Maestro? A che pro una descrizione o un'analisi psicologica del suo rimorso?

Al pescatore che s'era messo alla sequela di Cristo non importava nulla l'impressione che il suo racconto poteva fare sul lettore. Non misurava la vita secondo il verdetto degli uomini. Non era perciò tentato né di spiegare la sua defezione, né di stampare nel lettore la sincerità del suo rimorso. Colui che aveva previsto la sua debolezza, aveva altresí previsto la sua forza. Colui che aveva predetto la sua negazione, aveva pure predetto quella croce, su cui,

fuori le mura di Roma, il capo degli Apostoli avrebbe riconfermato la sua fede.

« Gesú disse a Simon Pietro: in verità, in verità ti dico: quando eri giovane, ti cingevi tu stesso e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio, stenderai le tue mani, un altro ti cingerà e ti condurrà dove non vuoi. Cosí parlò, significando con qual morte egli doveva glorificare Dio ».

ARNOLDO LUNN.

RIVISTA DELLA STAMPA

G. B. Calvi, *La vita interiore e le sue sorgenti.* Pag. 400. S. E. I., Torino, L. 6.

Ecco un prezioso libretto che, con unzione e semplicità, rende accessibile a tutti, quella che, a molti, sembra privilegio di pochi: la misteriosa vita interiore.

Il ch.mo A. nel suo salesiano intento di giungere particolarmente ai giovani, la cara eredità del santo don Bosco, non si ferma a una lunga e dotta trattazione dei dogmi su cui si fonda questa vita interiore dell'anima, ma, richiamatili con chiara semplicità, va diritto alle *sorgenti* prossime di tale vita, sorgenti che sono alla portata di ogni anima cristiana e, mostrandone la feconda profondità, le discopre come genuine fonti di vera e intima e intensa vita di unione con Dio. Cosí, le piú comuni e piú semplici pratiche della pietà cristiana sono condotte alla loro naturale scaturigine, a quella *fons aquae salientis in vitam aeternam* che le deve sempre animare e, senza cui, si riducono ad un esteriore e vano meccanicismo.

Il rev.mo mons. Alfredo Cavagna, Assistente Ecclesiastico Centrale della G. F. di A. C., che ha fatto la bella prefazione e saluta *con vera gioia spirituale* questo volumetto di don Calvi, si augura di vederlo fra le mani della gioventú di A. C., portatore di *un anelito piú sentito verso la vita interiore.*

E noi, con lui, facciamo voti che diventi il *vademecum* (e la bella edizione, formato tascabile, ne fa pure invito) di tante anime che, fra il tumultuare della vita esteriore e l'incalzarsi delle occupazioni, non sanno come farsi strada a quella *cella interiore* dell'anima, dove soltanto lo spirito può trovare la sua profonda unità, secondo l'accorata invocazione della preghiera sacerdotale di Gesú: *Pater, Ego in eis et Tu in me, ut sint consummati in unum.*

A questa bella e sospirata unità interiore ci porta, come a logica conseguenza, il nostro Autore che, con slancio mistico, chiude il suo libro con una di quelle pagine che non sono piú ragionamento, non riflessione, e neppure meditazione, ma un grido di preghiera e di abbandono in Dio: *Voglio Te solo, o Gesú!*

A. Sandri.

VERTIGINI

Oggi, ragazzi miei, voglio farvi provare le vertigini. Non sarà una tortura, non temete, ma piuttosto una cosa piacevole: presso a poco come una passeggiata. Un volo di alta velocità: un'ascensione oltre le comuni quote, accessibili alle ordinarie escursioni del pensiero!

Alzate gli occhi al firmamento, quale scintilla su di noi in una notte serena. Stelle dappertutto: piccole e grandi. Quante sono?

— Contale, se sei capace! — disse già il Signore ad Abramo.

L'invito è stato raccolto dagli astronomi, i quali si sono accinti al difficile còmpito, muniti di formidabili telescopi.

Ebbene, essi — coi mezzi finora a loro disposizione, cioè con il gran telescopio di Monte Wilson in America che ha tre metri di diametro alla lente — hanno contato nel cielo che è alla portata della nostra visuale, costituito dalla Via Lattea, due miliardi di stelle.

Ma di vie lattee oltre quella che vediamo se ne sono contate oltre 30 milioni. Dal telescopio che ha una lente di tre metri, si è passati recentemente alla fabbrica d'un telescopio che ha cinque metri di lente, e se ne sta costruendo uno che giunge fino ai sei metri. Chissà a quali aumenti sarà portato il numero già impressionante di questi astri! Pensate che ognuna di queste vie lattee, potrà comprendere da uno a due miliardi di soli!

Insomma, direte: con gli attuali strumenti, quante stelle si sono contate? Semplicemente due quadrilioni. Pensate che un quadrilione è uguale a mille volte mille miliardi.

Sapreste scrivere una cifra simile? Vi aiuto io. Cominciate a scrivere su un foglio il numero due, e poi aggiungete quindici zeri.

Le avremo contate tutte, le stelle del cielo?

No, certamente. Noi avremo contato solamente quelle visibili a occhio nudo, piú quelle visibili al telescopio esistente nel 1926.

Le altre, non visibili, chissà quante sono! E come distanti! Per misurare le distanze non so come faremo a sopportare le vertigini dei calcoli e della velocità.

Procediamo con ordine dagli astri piú vicini a noi.

La terra che noi abitiamo. È un piccolo satellite del sole. Supponiamo di volerla percorrere tutta, seguendo il suo diametro all'Equatore. A piedi io penso che noi possiamo calcolare di percorrere quaranta chilometri al giorno, almeno in media. Con questa media, veloce anzichenò, noi impiegheremmo tre anni interi per fare la nostra passeggiata. Naturalmente converrebbe adoperare l'aeroplano. Ciò che fece Willi Post nel 1930, impiegandovi sette giorni, 18 ore, 49 primi e cinquanta secondi.

Vi è un veicolo piú rapido? Certamente: una palla da cannone. Percorrendo un chilometro per minuto secondo, essa, teoricamente, farebbe il giro in undici ore.

La luna è l'astro che ci è piú vicino, benché sia cinquanta volte piú piccolo della terra. In aeroplano, filando a 400 Km. all'ora, impiegheremmo 40 giorni a coprire il tragitto che ce ne allontana.

L'aeroplano quindi diventa una tartaruga per la velocità richiesta dai nostri viaggi siderei. Lo abbandoneremo senz'altro, e prenderemo come misura la rapidità con cui viaggia la luce, che percorre 300.000 chilometri al minuto secondo.

Con un veicolo cosí rapido e luminoso, (questo sí che è il vero treno-lampo!) noi riusciremo a percorrere sette volte il giro della terra in un solo minuto secondo. Se drizziamo il volo verso il sole (la nostra capitale!) vi giungeremo in otto minuti primi. Se dal sole ci spingeremo a passare in rivista i satelliti nostri compagni, impiegheremo sei ore, per giungere fino a Pluto, il piú lontano pianeta solare, scoperto nel 1930.

Proseguendo nel nostro viaggio lampeggiante, prima di arrivare alla stella piú vicina, chiamata dagli astronomi Alfa del Centauro, dovremo viaggiare per... oltre quattro anni! Si tratta della bellezza di quaranta bilioni (1) di chilometri, da coprire.

(1) Il bilione è un multiplo del milione equivalente al milione elevato alla 2ª potenza, quindi un milione di milioni, cioè mille miliardi. Questo almeno, secondo l'uso inglese e tedesco. Invece secondo l'uso francese e italiano equivale a mille milioni, cioè a un miliardo.

Un aeroplano che filasse a 300 all'ora, avrebbe bisogno, per giungere alla mèta, di viaggiare 15 milioni di anni!

E si tratta della stella piú vicina.

Volete che ci divertiamo un po' con un filo... di seta sottile e leggero come quello che tessono i ragni per le loro tele? Ebbene: se noi dovessimo segnare la via con un filo di tal genere, calcolando che un rotolo di quattrocento chilometri di questo filo pesa cinque grammi, ne deriva che mentre per cingere la terra ci basterebbe un mezzo chilogrammo, per giungere alla stella (la piú vicina, ricordatelo!) ci occorrerebbero cinquecento milioni di chilogrammi, trasportabili solo con un treno lungo venticinque chilometri, trainato da cinquecento locomotive!

Se Alfa dista quattro anni e mezzo di velocità-luce da noi, Sirio, la bella stella che vediamo splendere... quasi a portata di mano, dista invece quasi nove anni-luce; Arturo 40, e la maggior parte di quelle che noi vediamo comodamente a occhio nudo, piú di un centinaio di anni-luce. Cosí la stella polare è a 250 anni di luce. Continuando la nostra passeggiata alla stessa velocità della luce, dopo trecento anni di... strada, entreremo nel reparto delle stelle multiple, cioè di agglomerati di stelle come le Pleiadi, le Jadi e altre che gli astronomi sono riusciti a contare fino al numero di 250. Dopo la bellezza di 18.400 anni-luce di cammino saremo alle porte delle grandi capitali o aggruppamenti sferici di stelle. Dopo 33.000 anni-luce, toccheremo l'unico gruppo stellare che sia ancor visibile — a quella distanza — a occhio nudo. Sfido! Contiene nientemeno che trentamila stelle paragonabili al nostro sole! La piú lontana di queste capitali — sempre però facente parte della confederazione... della Via Lattea — la incontreremo dopo 185.000 anni-luce di strada...

Siete stanchi di camminare?

Oh! no: non siamo ancor giunti ai limiti dell'universo. Oltrepassata la enorme e sfavillante confederazione della Via Lattea, con i suoi miliardi e miliardi di soli, dopo circa un milione di anni-luce di cammino, ci imbatteremo in un'altra luminosa confederazione di soli, simile alla Via Lattea. Si chiama Andromeda, scoperta nel 1925, e risulta di due o tre miliardi di soli. E sí che sembrava una piccola stella da nulla. Si computò anche il suo movimento di rotazione e di rivoluzione: un vero movimento

precipitoso verso la Via Lattea, con una velocità di 220 Km. al secondo!

Di queste confederazioni di soli se ne sono contate, come ho già detto, trenta milioni. E il numero pur cosí alto chissà che proporzioni potrà raggiungere quando gli scienziati apriranno sul firmamento il grande occhio di sei metri di diametro!

Vedranno risplendere nell'immensità altri milioni di vie lattee. Isole dell'universo, distanti tra loro da 10 a 50 milioni di anni-luce e ciascuna composta di uno o due miliardi di soli! La piú lontana da noi, finora, fu raggiunta dall'occhio dell'astronomo a 169 milioni di anni-luce! Ma già si spera di affondare lo sguardo fino alle nebulose che vanno roteando velocemente, coi loro miliardi di soli, a 600 e piú milioni di anni-luce da noi!

Pensate! Seicento milioni di anni-luce! Come siamo lontani dalle distanze, che pur ci sembravano cosí enormi, che abbiamo computato fra la terra e il nostro sole!

Con un automobile rombante a 100 all'ora, giungeremmo — senza tappe e senza panne — dopo cinque mesi alla luna, (dist. 386.000 Km.) e solo dopo 175 anni al sole (150 milioni di Km.). Pensate che al sole ci siamo giunti invece con soli otto minuti, a bordo del raggio di luce. Poveri noi se avessimo continuato il nostro *raid* con l'auto! Chi sa computare i secoli che ci occorrerebbero per giungere alle capitali luminose che abbiamo toccato dopo milioni e milioni di anni-luce? E chi è cosí bravo da computare la benzina occorrente? E la spesa necessaria per provvederla? Fortunatamente per noi l'autista dovrebbe attendere il saldo della tariffa a... corsa compiuta. E nel piccolo frattempo quante variazioni potrebbero succedere!

Notate poi, ragazzi miei, che mentre noi corriamo verso le nostre rutilanti mète, a cavalcioni del rapidissimo *lampo*, le nostre mète non stanno ferme, ma si muovono, allontanandosi nello spazio immenso, con velocità fantastica, anche se inferiore a quella che noi percorriamo con la luce.

Le piú lontane sono le piú veloci. Ce n'è di quelle che fuggono a 35.000 Km. per secondo. E fuggono da milioni e milioni d'anni!

Anche noi... a bordo di questa piccolissima barca siderea che si chiama terra, fuggiamo pel cosmo. Ma a soli venti chilometri al secondo.

Poco, direte voi. Ebbene, dopo settant'anni di vita, ognuno di noi potrà dire di aver percorso in questa barca (senza accorgercene) la bellezza di 51 miliardi di chilometri. E scusate se è poco! Pensate poi al calcolo sbalorditivo che risulterebbe calcolando il viaggio fatto dalla terra fin dalle sue origini. Dove andremo a fermarci?

Fin dove si estende questa enorme pista percorsa cosí velocemente da tanti corridori? Dov'è il traguardo? O non c'è affatto?

Domande vertiginose, alle quali non possiamo rispondere che con un grido di ammirazione verso l'infinita potenza dell'artefice che ha fatto tali meraviglie.

Ci siamo allontanati tanto, con il nostro viaggio, dalla terra e dal sole, che non so se riusciremo a ritrorvarli nel cosmo immenso. Sono cosí piccoli che volgendoci a cercarli dalle distanze che abbiamo raggiunto, non li vediamo piú, a occhio nudo. E noi abbiamo sempre pensato che fossero grandi chissà come! anzi: che fossero i piú grandi e imponenti di tutte quelle piccole pupille luminose che vedevamo punteggiare il cielo!

Il sole però ci apparirà nuovamente un astro rispettabile, se ci azzarderemo a riavvicinarci a lui... almeno quanto ce lo permetterà il calore che da esso emana.

È cosí grande, il sole, che la terra vi starebbe dentro un milione e trecentomila volte. Pensate che il suo diametro è di un milione e quattrocentomila chilometri. Se la terra poi fosse dentro al sole, la luna potrebbe comodamente anch'essa dentro al sole, continuare il suo giro attuale attorno alla terra senza urtare nelle pareti della luminosa casa ospitale! E la luna — non so se ve l'ho detto — dista dalla terra 386.000 Km.

Per attirare e mantenersi fedeli i satelliti che si muovono nella sua orbita, il sole deve avere una forza veramente atletica. Per avere un'idea della forza impiegata dal sole per attirare la terra, pensate a una fune di acciaio composta di un bilione di sbarre di acciaio, ciascuna delle quali abbia, alla sezione, un diametro di circa sei metri. Pensate ora alla forza necessaria per trattenere il piú lontano dei satelliti solari: Pluto, che dista dal... padrone seimila milioni di chilometri!

Il sole è la provvidenziale sorgente di calore che dà la vita alla terra. Il calore del sole è calcolato, alla sua superficie, in seimila

gradi. Nell'interno di esso la temperatura sale a qualche milione di gradi.

Ogni minuto secondo, distribuisce alla terra tanto calore che potrebbe sciogliere piú di un milione di metri cubi di ghiaccio.

Calore significa combustione, perdita di sostanze. Si calcola che ogni minuto secondo, il sole consumi duecentocinquanta milioni di chilogrammi di... materiale. Questo spiega il fenomeno di protuberanze e macchie visibili nel sole. Le protuberanze sono montagne. Ma non come le nostre, che alla massima altezza, come in Asia, possono tutto al piú arrivare ai settemila metri!

Le protuberanze solari giungono fino a ottocentomila chilometri di altezza!

E le macchie? Sono cavità incandescenti, enormi, che talora raggiungono un diametro di duecentomila chilometri, cioè... piú di quindici volte il diametro della terra!

Eccovi, ragazzi, qualche sbalorditiva cifra, riguardante il sole, cioè quella piccola stella che gli abitatori di Andromeda vedrebbero occhieggiare dietro le lenti dei loro telescopi. E vicinissima al sole, vedrebbero una lieve nebbia formata da piccoli granelli di una sabbia luminosa. Uno di quei granelli... uno piccino piccino è la terra dove noi siamo.

Adagio con queste vostre ansiose domande. Se ci sono abitatori in quelle stelle che noi abbiamo velocemente incontrato nel nostro volo?

Questo non ve lo so dire ora. E — con certezza — nessun astronomo ve lo sa dire. Se avrete pazienza... lo saprete fra poco: fra cento anni al massimo, quando, da questa terra, avremo iniziato il volo, non piú fantastico, ma reale, verso il soggiorno della vera luce e della vera felicità... Cento anni, ho detto, ma può essere anche prima. Del resto, che cosa sono cento anni al paragone delle vertiginose distanze che abbiamo percorso?

Cento anni: Il tempo appena sufficiente, perché il nostro occhio possa vedere palpitare una di quelle stelle — delle piú vicine a noi — che allietano, nelle notti serene, il placido firmamento...

URANIO.

III.

IL SUPERREALISMO

Il capitolo ottavo intitolato IL SUPER-REALISMO è tutto intiero dedicato al pensiero dell'accademico d'Italia FRANCESCO ORESTANO. È un bel capitolo (pag. 243-262) degno del grande pensatore, al quale è consacrato. Perché Francesco Orestano, « il cui nome ha varcato assai per tempo i confini della Patria nostra ed è stato oggetto della piú viva attenzione da parte degli stranieri », (pag. 243) non ha, pur troppo, in Italia, fuori della ristretta cerchia degli specialisti, quella rinomanza che merita la sua alta personalità e il valore della sua speculazione filosofica. In Italia, tra le persone di media cultura, che sono poi quelle che fanno l'opinione media, la piú tiranna, pare si pensi che la filosofia sia stata monopolizzata dal Croce e dal Gentile. Le ragioni sono varie e quasi tutte di indole pratica. Pertanto è bene che noi, i quali apparteniamo alla media cultura, la facciamo beneficiare dell'alto e vasto pensiero orestaniano. L'opera fondamentale di lui è quella intitolata *Nuovi Princípi* (Optima, Roma, 1925): ultima, in ordine di tempo, l'interessantissima *Verità dimostrate* (Rondinella, Napoli, 1934). La sua filosofia, chiamata in un primo tempo filosofia critica, ora è piú comunemente nota come super-realismo.

Super, a indicare che essa *supera* tutti i punti di vista parziali; *realismo* a significare che codesto superamento è associato alla piú rigorosa positività. Un critico tedesco, siccome i tedeschi possono permettersi il lusso delle parole sesquipedali, la chiama *Ueberstandpünktlichkeit*, che dice esplicitamente ciò che in *superrealismo* è implicito e deve essere esplicitato perché non nascano equivoci (1).

« I problemi », dice l'O., « ci uniscono, le soluzioni ci dividono » (2).

(1) *Verità dimostrate*, pag. 188.
(2) *o. c.*, pag. 27.

Questo aforisma, analogo a quello del Crispi: « la repubblica ci divide, la monarchia ci unisce », serve a caratterizzare la filosofia critica dell'O. come *il sistema dei problemi* (la monarchia), contrapposta alle *filosofie sintetiche* (la repubblica), le quali sono filosofie di *elezione*, d'*opzione*, soggettive, costruzioni provvisorie, perché sempre provvisorie le soluzioni di quei problemi che esse dànno. È di natura provvisoria anche il sistema dei problemi, in quanto condizionato dallo stato di sviluppo dell'intelligenza e del sapere umano in ciascun'epoca storica; tuttavia è un prodotto che s'impone agli spiriti obiettivamente e universalmente ed è l'unica possibile *philosophia perennis*.

Le ricerche dell'O. sono concentrate piuttosto che sopra i prodotti dei processi mentali e spirituali, sopra questi processi medesimi. Il punto di partenza non è la definizione di certe entità: *soggetto*, *oggetto*, *Dio*, *natura*, ma l'*esperienza d'una relazione*. La relazione è la categoria delle categorie, la coordinata massima. Perciò gli enti: *soggetto*, *oggetto*, *Dio*, *natura*, ecc., concettualmente considerati sono costruzioni derivate, secondarie, in rapporto con la relazione. Essi si formano con il mezzo d'integrazioni delle relazioni sperimentali, sempre parziali, provvisorie, ipotetiche. I concetti di *io* e di *non-io* vengono edificati sulla base della terraferma dell'esperienza, dalla quale non possiamo prescindere mai, mediante una *duplice integrazione*, l'una interna all'esperienza stessa e consistente nella somma algebrica e funzionale delle varie esperienze particolari appartenenti a un medesimo gruppo relazionale relativamente costante e in certi casi stabile (questo gruppo costante l'O., che, come si vede, adopera sempre o quasi sempre il linguaggio tecnico della matematica superiore, lo chiama *gruppo di trasformazione*), l'altra contestuale in tutta l'estensione alla prima d'ordine trascendentale. Nessuna relazione sperimentata, infatti, è chiusa in se stessa o interamente saldata in altre, ma rimane aperta su uno *sfondo noumenale* inaccessibile alla nostra esperienza e che possiamo asserire solo problematicamente, salvo conferme indirette in termini di nuove esperienze. Lo sfondo noumenale è il *soggetto in sé* e l'*oggetto in sé*.

Questa seconda integrazione si compie nel senso di quella che l'O. chiama dimensione *trascendentale* delle esperienze, (verso il soggetto in sé e verso l'oggetto in sé), definita anche il *senso vet-*

toriale ontologico di tutte le esperienze. Il che vuol dire che ogni esperienza risulta puntualmente di due dati, immanenza (soggetto) e trascendenza (oggetto), i quali si integrano uno con l'altro, non essendo reali al di fuori della loro relazione, *ma non risolvendosi neppure in questa.*

Questa caratteristica insopprimibile di ogni anche minima esperienza implica per l'O. una necessità, che egli con linguaggio originale ed espressivo, chiama *necessità di vivere la metafisica del fatto empirico.* È ovvio che in questa filosofia, la quale parla di sfondo noumenale inaccessibile alla nostra esperienza, i *concetti* non possono farci entrare in esso; hanno pertanto solo un valore *simbolico*, e, proprio in ragione di questo simbolismo, compiono nei riguardi del trascendente una funzione *meramente indicatrice* per quanto di piú in piú ricca di indicazioni. Perciò un altro aforisma energico di O.: « Non si è mai né abbastanza positivisti, né abbastanza metafisici ».

Non solamente tutte le relazioni sperimentate (*egofanie* ed *eterofanie*) hanno carattere parziale e insufficiente, ma anche le categorie mentali di cui dispone oggi la nostra struttura mentale, per quanto noi moderni possediamo piú categorie dei Greci, hanno carattere di parzialità e di incoerenza. Ne deriva l'*instabilità dialettica del pensiero*, cioè qualcosa di piú che un'*instabilità psichica*, la quale ci sforza solo a rifare, rinnovare, sovrapporre esperienze ad esperienze: infatti l'instabilità dialettica ci impone la necessità di aggiungere relazione a relazione, rilievo categorico a rilievo categorico anche a dispetto delle inevitabili inconseguenze e contraddizioni, dovute non tanto ad errori, frutto di maldestra applicazione delle categorie ai casi concreti, quanto allo stato anarchico in cui si trovano le categorie stesse. L'instabilità dialettica del pensiero, necessitandoci al lavoro ora accennato, ci rende possibile l'avvicinarci a certe *costanti* dell'esperienza, la cui ricerca costituisce tutta la nostra attività pratica e teoretica. Codeste costanti ci permettono, ed esse sole, ogni previsione ed ogni azione futura (1).

(1) Il Miceli accosta le *costanti* orestaniane all'*isostenia delle ragioni* postulata dagli scettici greci. (Cfr. per questo MICELI, *Civiltà e sistemi*, Napoli, Morano, 1933, pag. 142-146). Come dallo scetticismo isostenico nacque nell'antichità, per salvare alcuni valori conoscitivi, quello probabilistico, cosí le *costanti* orestaniane sarebbero la piú compiuta espressione della filosofia dei valori sorta, per analoghi motivi, dal criticismo kantiano.

In tale sistema dei problemi quale è il criterio della verità? I controlli logici ci assicurano solo l'accordo del pensiero con se stesso. Resteremmo così al piano della verità-coerenza, piano soggettivistico. Invece quella che più c'interessa è la verità-corrispondenza, cioè il pensiero nei suoi riferimenti ontologici. In questo piano c'è un criterio logico di certezza, per la cernita della verità dall'errore? No. I concetti, se possono essere dei buoni servitori, sono dei cattivi padroni. E allora? Allora interviene il *criterio dell'azione*, che sposta dal piano logico al piano pratico il criterio della verità e dell'errore, presi nel loro senso ontologico. L'azione, tipo privilegiato di esperienza, non è un semplice campo di applicazione deduttiva, ma è essa stessa fornita di un ufficio euristico e al tempo stesso teoretico. Di fronte all'azione il mondo dell'esperienza non è qualcosa di fisso, non è una *costante*, ma una *variabile*, una conquista proporzionata al nostro sforzo di costringere l'*in sé* a svelarcisi in termini d'esperienza. Il pensiero nei suoi riferimenti ontologici non ha per criterio *verum est id quod est*, ma *verum est id quod fit*.

I *valori umani* sono precisamente questo *verum quod fit*. I valori umani (arte, diritto, morale, religione, ecc.) sono sí creazioni dell'uomo, ma, come tutte le esperienze, pur essendo necessariamente soggettive, quindi umane, non si esauriscono nella soggettività, cosí i valori, approfondendo, fino al limite del possibile, verità intrinseche, hanno pure una funzione teoretica indicatrice dell'assoluto. L'azione orestaniana è pertanto penetrata di intima religiosità per il suo continuo e serrato contatto con il mistero. «E qui acquista un valore ed una funzione l'esperienza mistica. È il momento spirituale nel quale l'uomo invoca, per l'integrazione delle sue possibilità, un aiuto da Dio (idea della *grazia*) e concepisce un regno dei fini, che si trovano al di là della vita fenomenica. Quivi parimenti è da porre il dominio senza limiti nel quale, dietro la meditazione di tutte le mitologie e di tutti i simbolismi, si riuniscono tutte le esperienze ultramillenarie dell'umanità nei riguardi del Trascendente, della Rivelazione, della Grazia, della Provvidenza, della Giustizia assoluta, e della Santità» (pag. 257).

Queste principali tesi dell'Orestano non sono semplici enunciazioni formali, alla maniera della corrente filosofia dei valori, ma sono precedute da una serrata critica demolitrice di tutte le altre

posizioni storiche assunte dai vari pensatori nell'ambito della filosofia. Egli rimane tuttavia nel piano tecnico dei processi mentali e spirituali, senza invadere e precludere il campo delle soluzioni. Tre possono essere i capi fondamentali in cui si potrebbero distribuire i risultati della filosofia orestaniana.

1) Vuol fornire nuovi schemi logici oltre quelli aristotelici e scolastici. Il procedimento sillogistico tradizionale è criticato e fatto responsabile dei mancamenti del pensiero astratto. Al suo saliscendi induttivo-deduttivo è sostituito il metodo delle serie funzionali d'ordine complesso.

2) Offre una teoria nuova della scienza: questa non è più retta da princípi ontologici a priori, come quello di causalità, ma dalla *dimensione trascendentale dell'esperienza* posta accanto e di sopra da tutte le dimensioni empiriche.

3) Individua e definisce in modo originale la categoria delle categorie (la relazione) riannodandovi tutte le *relazioni* ordinate; individua e definisce la categoria dell'*ordine* subordinandola a quella di *relazione*.

* * *

Quale il valore di questo pensiero?

L'Orestano non ammette che il pensiero umano si sviluppi in senso storico secondo la costruzione idealistica e tuttavia il suo è un pensiero che completa e supera tutte le posizioni filosofiche assunte dal pensiero umano prima e, soprattutto, dopo Kant. La filosofia dell'Orestano è *spiritualistica, critica, positivista, pragmatistica.*

Spiritualistica, perché coglie la coscienza nell'atto del suo esistere, dove si saldano i due mondi teoretico e pratico; critica, perché riguarda il pensiero come sintesi; positivista in quanto si sforza di valorizzare l'esperienza; pragmatistica perché affida all'azione il còmpito di superare le antinomie del pensiero.

Non si può con poche e frettolose osservazioni fare una critica esauriente di questo sistema. Tuttavia:

1) « Osiamo esprimere, ma con molta riserva, l'opinione che la filosofia dell'Orestano si trovi ancora nella linea storica del pensiero maturatosi nel secolo XIX per diretto impulso della *Critica* di Kant, o meglio, di quel proiettamento dei massimi problemi

dello spirito nel mondo della pratica, operato appunto dal filosofo di Königsberg. La filosofia dei valori della quale l'Orestano è massimo rappresentante, è pur sempre basata sopra la *Critica della ragion pratica*, o, diciamo con piú esattezza, sopra la concezione kantiana della *religione dentro i limiti della ragion pura*, che ne è il chiarimento e, forse, lo sviluppo piú adeguato. La filosofia tutta quanta si risolve cosí in una moralità, per la quale la congiunzione del mondo pratico e di quello speculativo è piú che altro un annullamento del mondo teoretico in quello etico, per espresso riconoscimento dell'insufficienza logica del primo » (pag. 261).

2) « Dal punto di vista gnoseologico, sia lecito dirlo, nasce facilmente il sospetto che la filosofia dei valori, come ogni forma di eticismo pragmatistico di qualsiasi natura e portata, non solo non risolva, ma nemmeno affronti il problema fondamentale della filosofia che è quello del valore oggettivo del nostro conoscere, fermo restando che il soggetto, è, di questo conoscere l'intrinseca condizione. Come, senza sovrapporre dogmaticamente l'oggetto al soggetto, e finire quindi per trattare anche quest'ultimo quale una realtà data, (passando cosí dalla posizione critica a quella sintetica), la filosofia dei valori sia in grado di *uscire* dal pensiero, noi non vediamo: e ci sembra, anzi, che, a questa concezione, l'idealista possa sempre opporre che il vero pensiero, quello che solo è oggetto dell'indagine gnoseologica, non è il pensiero considerato in quanto relazione, ma l'altro che rimane (per cosí dire) sempre *alle spalle*, e con il quale effettivamente si lavora, ossia si pensa e si costruisce, agisce, ecc. A nostro modo di vedere, come non si può prescindere dal criticismo di Kant, senza correre il rischio di non intendere la filosofia, cosí non si può trascurare l'idealismo. La premessa idealistica è un presupposto indispensabile del pensiero moderno e va tenuta presente per ogni passo che si voglia muovere, anche se poi i risultati ai quali si perviene siano *metaidealistici* e *superrealistici*.

C'è un metodo che abbiamo indicato altrove (MICELI, *Nuovi princípi della conoscenza fondata su la teorési*, pag. 11-13) per ottenere ciò, e, ossia, per procedere all'*unisono con l'idealismo* e, viceversa, per *oltrepassare l'idealismo*. Solo se si fa uso di questo metodo, ci si può liberare dalla facile accusa di astrattismo che quel sistema è pronto ad opporci: in ogni altro caso la nostra ricerca,



IACOPO TORRITI - *L'adorazione dei Magi.*

Roma, Basilica di Santa Maria Maggiore. **Ed. Alinari.**



DOMENICO GHIRLANDAIO - *L'adorazione dei pastori.*

Firenze, Chiesa di S. Trinità. **Ed. Alinari.**

per quanto sagace, appare sempre insufficiente di fronte a quella particolare e imprescindibile posizione del pensero speculativo » (pag. 262).

3) « Il pensiero orestaniano costituisce un indirizzo critico di altrettanta importanza, quanto quella che viene attribuita ai sistemi del Croce, Gentile e Varisco. In un lontano domani, quando si cercheranno gli esponenti piú significativi del tempo nostro nel campo della filosofia, il nome dell'Orestano figurerà appunto nella lista di coloro che hanno saputo lasciare dietro di sé un'impronta non facilmente delebile, e che hanno dato all'ora presente un mezzo non indifferente d'espressione » (pag. 262).

* * *

Ho riferito, e piuttosto abbondantemente, il pensiero dell'Orestano, come l'espone il Miceli, e, con altrettanta ampiezza e maggior aderenza alla lettera, l'apprezzamento che il nostro autore ne fa.

Torno a ribadire che in questi apprezzamenti sta la chiave del pensiero del Miceli e di questo suo libro eccellente. Per questo mi faccio scrupolo di riferire alla lettera i suoi giudizi valutativi. Mi permetto ora di esprimere brevemente il mio dissenso dalla valutazione che il Miceli fa del *sistema dei problemi.* È un dissenso che vale quello che vale la mia competenza filosofica, cioè *prope nihil.* Ma forse può giovare a chiarire quello che ancora resta oscuro.

Comincio col dire che a me pare che l'Orestano affronti e risolva il problema fondamentale della filosofia, che è quello del valore oggettivo del nostro conoscere. Una lettura attenta del volume contenente la garbata polemica intervenuta tra l'Orestano e l'Olgiati (1) mi indurrebbe in questa persuasione. Anzitutto, se ho ben capito le dotte e serene battute dei due valentuomini, l'Orestano è riuscito a presentarsi, di fronte all'intransigenza doverosa e sospettosa dell'Olgiati, come un realista. Il valente neoscolastico di Milano, mi pare, chiude la discussione concedendo, direi, patente di realista al suo insigne interlocutore. È vero (*hoc primum*) ch'egli scrive: « Certo, io non vedo ancora chiaro come dall'esperienza che *è una realtà a sé stante e di cui nessuno può dubitare in*

(1) *Il Realismo*, Milano, « Vita e Pensiero », 1936.

quanto esperienza, F. Orestano passi poi all'oggetto (al *Gegenstand*). È un punto, questo, sul quale ancora non sono riuscito a cogliere il suo procedimento » (*o. c.*, pag. 145). È vero, dico, questo: e, cioè, se ho ben capito, per l'Olgiati il *Gegenstand*, l'oggetto è l'*essere* e il procedimento per giungervi è l'*astrazione*, della quale l'Orestano non pare molto tenero. Anche per me non è molto chiaro come l'Orestano arrivi all'oggetto e, se trovo chiaro il procedimento dell'Olgiati, non è detto che sia senz'altro per tutti convincente. Ma queste, ad ogni modo, sono, cosí mi parrebbe, questioni di casa dei realisti, alla cui gloriosa schiera dichiaro di appartenere pur io per indistruttibile convinzione, convinto e persuaso d'altronde che la schiera sarebbe egualmente gloriosa, anche se io non vi appartenessi.

È vero (*hoc secundum*) che ricevere patente di realista da Francesco Olgiati non è aver regolati i conti con l'idealismo. Anzi! Sappiamo che, e per gli idealisti e per il Miceli che non è idealista, quello dell'Olgiati è *realismo ingenuo*. Ma l'Orestano mi pare che con l'idealismo segua una tattica che il Miceli deve ritenere valida perché solo apparentemente diversa dalla sua. Cosí mi parrebbe. Infatti l'O. in polemica coll'Olgiati scrive: « Il mio realismo vuol essere critico fino all'estremo limite del possibile e del dimostrabile. Aggiungo subito che, a mio giudizio, il solo modo di confutare definitivamente il *soggettivismo* è di concedergli il massimo a cui esso possa mai aspirare » (*o. c.*, pag. 121). Non è questo, o sbaglio, il metodo del Miceli? Non scrive il nostro autore, come ho sopra riferito, che egli ha un metodo per procedere all'unissono con l'idealismo e oltrepassarlo? (pag. 262).

Ora, qual è il massimo che l'Orestano concede al *soggettivismo*? Questo: *l'esperienza è necessariamente soggettiva: è impossibile uscire dall'esperienza; ogni tentativo di evaderne o di trascenderla si risolverebbe infatti in un'altra esperienza* (1). Di fronte a simili affermazioni l'Olgiati gli obbiettò: « Se non si può trascendere l'esperienza, noi restiamo rinchiusi nel soggetto ». Al che l'Orestano rispose che dire *necessaria soggettività dell'esperienza* non è dire *totale soggettività dell'esperienza;* che non sono *coestensive* soggettività ed espe-

(1) *Verità dimostrate*, pag. 174. Sono proposizioni di una conferenza intitolata *Il nuovo realismo*, tenuta a Napoli il 13 giugno 1934-XII.

rienza; che nessuna necessità né logica né ontologica ci costringe o ci autorizza a dichiarare che le funzioni della soggettività siano di un valore gnoseologico soltanto soggettivo; che (*attenzione!*) partire dal presupposto della *totale soggettività dell'esperienza è trascenderla arbitrariamente e dogmaticamente nell'atto stesso in cui la si riduce e la si limita a pura soggettività.* Mi pare ce ne sia da vendere per affermare che l'Orestano affronta e risolve a modo suo i problemi del valore oggettivo delle nostre conoscenze. Or bene: che cosa fa qui l'Orestano? Ammette quella che Kant negò: l'*intuizione intellettuale*, cioè la possibilità di cogliere, sia pure a modo suo, la cosa in sé. Anche gli idealisti, quando riducono l'esperienza a totale soggettività, *velint, nolint*, ammettono questa intuizione perché pretendono di cogliere il pensiero *come è in se stesso*, cioè un pensiero che ci è sempre dietro le spalle e non si può obbiettivare pena la taccia di astrattismo. Per isfuggire a questo astrattismo si appellano surretiziamente a quello che negano: la loro concretezza sta se sta l'intuizione intellettuale. Ma siccome questa è da loro negata e d'altronde non ci autorizza a chiudere entro i cancelli della soggettività tutta l'esperienza, cosí essi cadono, come giustamente obbietta l'Orestano, nell'arbitrio e nel dogmatismo.

Anche il Miceli, ripeto, esce dalla soggettività mediante l'intuizione intellettuale: non c'è altra via. L'essere del realismo, come affermano concordemente e l'Olgiati e l'Orestano, o si coglie subito o non si coglie mai. Quel *subito* indica che l'intuizione intellettuale non è un processo, ma è la chiave di tutti i processi. La teorési del Miceli, credo, non può che essere tale.

Questo mio dissenso dall'apprezzamento che il Miceli fa della gnoseologia orestaniana mi conduce naturalmente a non condividere in tutto la valutazione che egli dà del *sistema dei problemi* come filosofia dei valori. L'*azione* di Francesco Orestano non credo rappresenti l'annullamento del mondo teoretico in quello etico, tanto meno in quanto nel suo pensiero c'è posto non solo per la Trascendenza, ma anche per la Rivelazione. Pur accettando le sapienti riserve che DANTE MORANDO fa alla filosofia dell'azione (1) dell'Orestano, (riserve, del resto, che l'Orestano stesso, credo, non respingerebbe) penserei che il giudizio del Miceli vada temperato.

(1) *Vale piú il pensiero o l'azione?* Rivista Rosminiana, 1935, I, pag. 1-12.

Non vorrei si pensasse aver io affermato che la tattica dell'Olgiati contro l'idealismo non sia valida. Ho solo detto che non la ritengono tale né gli idealisti né il Miceli. È certo che quando il valoroso nescolastico ha raggiunto il tomistico *actus essendi* è proprio imbattibile. Altri gli contestano il procedimento con cui lo raggiunge, cioè l'astrazione; solo a titolo di informazione, senza voler entrare nel dibattito spinoso, aggiungo che circa l'indipendenza del valore di un concetto (nel nostro caso del concetto di *essere*) dalla sua formazione psicologica ancora recentemente hanno incrociato le armi il CASOTTI e il MORANDO (1).

* * *

Ho parlato sinora a piú riprese di *intuizione intellettuale*. Dopo quanto ho esposto sul pensiero di Francesco Orestano posso precisare che per essa s'intende la possibilità che ha l'uomo di cogliere l'essere in sé, il noumeno, cioè quell'essere che non si riduce né a fenomeno (= apparire esaurientesi nell'apparire) né ad attività autocreantesi. Solo coloro i quali ammettono nell'uomo questa possibilità, che, come è noto, è stata negata da Emmanuele Kant, si possono chiamare realisti nel senso gnoseologico e metafisico. Fissato questo punto, posso procedere innanzi e dire che ammettono l'intuizione intellettuale, per limitarmi alla cerchia di coloro, dei quali si occupano queste mie note, l'Olgiati, l'Orestano, il Miceli, il Morando (Rosmini). Per tutti e quattro essa è necessariamente, sebbene in diverso modo, soggettiva, perché è un atto dell'uomo e non totalmente soggettiva, perché codesto atto soggettivo termina, sebbene in diverso modo, nell'essere oggettivo.

L'Olgiati la chiama astrazione dell'*actus essendi*, l'Orestano dimensione trascendentale od ontologica, il Miceli teorési, il Morando intuizione dell'essere ideale. Ci sono differenze, è chiaro, tra queste quattro maniere di presentare l'intuizione intellettuale. Che dire? Per quanto tutti si abbiano le nostre simpatie e l'Orestano dia loro un certo credito in filosofia, ritengo che le mie non

(1) MARIO CASOTTI, *La Pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche*, Milano, « Vita e Pensiero », 1937-XV. DANTE MORANDO nella recensione dell'opera del Casotti in *Rivista Rosminiana*, 1937, IV, pag. 312.

debbano contare, a meno che non siano suffragate da argomenti. Ora è manifesto che dirimere questa grossa questione a punta d'argomenti supera le mie forze ed esula dallo scopo di queste note essenzialmente divulgative. Tuttavia si può e si deve dire, per il noto assioma *in dubiis libertas*, che, salva la verità, la quale ci rende liberi appunto incatenandoci a sé, ognuno, che si voglia professare realista sul serio, è in dovere e in diritto di accogliere quella dottrina che meglio di tutte le altre paia garantirgli la *datità* (i tedeschi direbbero *Gegebenheit*) dell'oggetto dell'intuizione intellettuale, perché solo questa genuina datità dell'oggetto elimina ogni pericolo di fenomenismo e di soggettivismo.

* * *

Queste noterelle erano stese, quando la loro eccessiva esilità m'indusse a rimpolparle con la lettura continuata e meditata di *Verità dimostrate* (8°, pag. 221, Napoli, Rondinella, L. 15) che da qualche mese attendevano nello scaffale. È stata per me questa lettura una vera scoperta. Essa mi ha allargato di molto i troppo ristretti orizzonti mentali e, pur confermandomi in qualche riserva in un primo tempo timidamente affacciatasi alla mente colle prime notizie del pensiero orestaniano, mi ha dato il senso della grandiosità di questo pensiero. Credo di fare opera buona consigliando la lettura di questo libro ai miei colleghi e confratelli qualunque sia la materia del loro insegnamento. Essa servirà senza dubbio a dare un senso di freschezza, di gioventú alla nostra cultura, impedendole di cristallizzarsi nelle formole, che, per quanto veridiche, hanno perduto il dinamismo della verità: c'insegnerà a parlare il linguaggio dei nostri contemporanei, mezzo indispensabile per comprenderli e farci comprendere. Il libro contiene una prefazione e dieci stupendi saggi, disposti in un crescendo logico e cronologico cosí sapiente che il lettore assiste, sovente conquistato, al processo ampio ed avvincente del *sistema dei problemi*. Non importa che non si possa tutto accettare; quel molto che si può e si deve accettare, è oro fino colato in espressioni vive e originali. Soprattutto chi fosse aduggiato dallo scintillío uniforme dell'idealismo qui troverà una prosa agguerrita e tagliente a servizio di un pensiero che milita per conservare e riconquistare « la verità, la vita, ch'è sospesa alla

verità, la salute, l'ingegno, il senno, la bontà, la bellezza, il regno dei cieli... » (pag. 188). Non sarà sgradita una rapida corsa attraverso questi scritti agili e densi per sottolineare alcuni degli squarci piú notevoli. Nella prefazione scrive d'essersi dovuto meravigliare che i suoi scritti non siano abbastanza letti e riletti dagli altri. « Forse la colpa è mia: di esporre le cose in fretta, sbrigativamente, con un minimo di parole, e non tornarci piú su e procedere avanti. Si sa, le idee penetrano a furia di ribatterle sodo, come tanti chiodi. Io invece immagino che tutti abbiano già capito per cenni, a volo, tutto — mi rivolgo sempre a un lettore ideale e scrivo soltanto per lui. — E non solo m'illudo che altri mi segua (nella lettura, s'intende); ma spero persino che oramai altri mi avanzi nelle vie da me appena indicate, e aspetto che tale evento lietissimo si verifichi un giorno o l'altro. Mi sembra addirittura inverosimile, per esempio, che nessuno ancora si sia dato a fare una filosofia del diritto e una filosofia della poesia sulla traccia da me proposta; e che invece si ripestino filosofemi bolsi e stracchi, che ho confutato definitivamente da oltre vent'anni » (pag. 7).

Per comprendere l'accenno al diritto e alla poesia bisogna leggere i due saggi intitolati rispettivamente *Il nuovo realismo* (pag. 173-188) e *Scienza e poesia nel Novecento* (pag. 191-204). Nel primo di questi due saggi e precisamente alle pag. 185-187 è data la *scala ontologica* lungo la quale il nuovo realismo gradua i valori ontologici. Essi sono disposti in modo che i gradi superiori implichino tutti gli inferiori, ma li oltrepassino, dimostrando un *valore di positività* proporzionale alla loro crescente complessità; 1) *certezze scientifiche;* 2) *conquiste tecniche* (dal filo che diventa calza, problema che neanche il genio di Leonardo sarebbe bastato da solo a risolvere, fino alla radio di Marconi); 3) l'*azione umana in generale;* 4) *i valori umani;* 5) *il mondo dei valori umani,* edificato storicamente da intere collettività umane. In esso i valori spiegano e dimostrano tanta piú potenza realizzatrice propria, quanto meno sono obbiettivamente condizionati. Perciò si graduano nella seguente scala dai piú ai meno condizionati, e inversamente dai meno ai piú elettivamente costituiti: *valori economici, giuridici, politici, morali, poetici, religiosi.*

I valori giuridici introducono nelle valutazioni umane taluni *gradi di libertà* ignoti ai valori economici, e ciò nella misura in cui essi riescono a improntare di dati postulati etici le *costanti* delle

relazioni umane. Sono ad ogni modo condizionati e limitati da relazioni personali ed economiche precostituite e dalla possibilità di fatto di regolarle secondo una efficace funzionalità universale delle *costanti giuridiche* adottate.

I valori poetici introducono nella vita *gradi di libertà* ancora piú ampi, (di quelli introdotti dai valori giuridici, dai valori politici e dai valori morali, dei quali parla precedentemente). Al limite tendono ad una incondizionalità massima, benché questa non sia mai totale. Operando con funzioni di bellezza la *trasfigurazione* della realtà data, essi pervadono ed esaltano tutti gli altri valori umani: tecnici, politici, morali, religiosi. A di piú, con l'*invenzione*, la *creazione* e *anticipazione* di nuovi valori in ogni campo, i valori poetici vanno oltre tutto ciò ch'è dato di fatto, storico e naturale, e aumentano la realtà del mondo umano in senso assoluto (cfr. pag. 186).

A questo punto non mi posso sottrarre dal riferire quello che scrive circa i *valori religiosi*. Essi, « trasferendo l'asse di tutti i valori umani in un sistema metempirico, assumono rispetto a tutta la realtà empirica, comunque data e accresciuta e aumentabile, il massimo *grado di libertà* riavvaloratrice e determinante. Qui la categoria dell'assoluto opera in tutta la sua estensione: di trascendenza che involge e domina tutta l'immanenza; e di tutta l'immanenza che si potenzia e sublima nella trascendenza. Da ciò la capacità massima della categoria religiosa di subordinarsi tutte le altre categorie di valori umani, di imprimervi un proprio suggello, e di istituire un mondo umano commisurato all'assoluto, sí come realtà e come valore; mondo orientato nel suo farsi oltre tutti i limiti empiricamente assegnabili: oltre il noto nel mistero; oltre la vita nella morte; oltre tutto il finito nell'infinito e nell'eterno. L'edificazione religiosa della vita, del mondo umano, del mondo dei valori umani, segna la massima conquista conseguibile dall'ontologia umana » (pag. 187).

Nel secondo dei due saggi (pubblicato anche in tedesco nell'*Europäische Revue* di Berlino, ottobre 1933) l'O., seguendo il suo metodo, osserva le due attività, cioè la scienza e la poesia, « non nei loro *prodotti*, ma nei loro *processi*, con speciale riguardo al nostro secolo » (pag. 131).

A chi gli obbietta che « scienza e poesia, proprio come attività

mentali (la teoretica e la poetica, funzioni eterne della soggettività umana) siano sempre la stessa scienza e la stessa poesia, come che varino, in ragione dei tempi e delle circostanze, per i risultati raggiunti e per le creazioni poste in essere », risponde risoluto: « ebbene, no! Il mio assunto, per cominciare, è precisamente questo: che scienza e poesia nel Novecento non siano piú, *neppure come processi*, la scienza e la poesia di tutti i tempi ».

Qui l'A., riprendendo e ribadendo le sue tesi, sviluppate nei saggi, che nel volume precedono quello a cui sto accennando, spezza un'altra lancia contro il *saliscendi induttivo-deduttivo* di quella ch'egli chiama *boriosa logica aristotelico-scolastica* (pag. 137; nessuno si adombri di questo linguaggio; non c'è di che, si vedrà piú avanti) e contro l'impiego della matematica come chiave architettonica di tutto un edificio di proposizioni già verificate, e specialmente come *linguaggio* capace di esprimere nel modo piú esatto ed *economico* le esperienze; anzi, meglio: le *costanze* rilevate, in che consistevano appunto le verità già dimostrate sperimentalmente, le cosí dette *leggi di natura* insomma.

No! questo modello, induttivo alla base e matematico alla cima, non basta piú a rappresentare tutta la scienza. Oggi è sostituito da uno schema *rovesciato* e che è di puro tipo *galileiano:* prima il calcolo matematico, poi la verificazione. Da circa 50 anni non si fa piú una sola grande scoperta scientifica, che non sia stata anticipata in calcoli matematici e poi verificata sperimentalmente. E se qualcuno immaginasse che in fondo è la stessa cosa: se si muova dall'esperienza alla formulazione matematica o, inversamente, da questa a quella; purché le due vie s'incontrino, finiscono col coincidere. No! ribatte risoluto l'O., non è cosí, per moltissime ragioni. E ne accenna tre.

La prima: che la matematica ha assunto un ufficio di *avanscoperta.* La seconda: che solo matematicamente sono considerabili gli *ordini di grandezze* di cui la scienza moderna si serve e che vanno dal milione di anni-luce alla piú piccola unità di misura oggi applicata nella fisica intratomica e ch'è di un decimilionesimo di millimetro. La terza: che le *verificazioni sperimentali* consecutive ai calcoli non giungono piú al fenomeno in se stesso. Tutte le nostre verificazioni sono oggi *indirette* e *mediate;* il fenomeno in sé non è rappresentabile neppure alla nostra immaginazione.

Insomma (e questo è uno dei motivi orestaniani) l'algoritmo matematico è un poderoso strumento euristico, il quale « ha una presa piú sottile e piú sicura sul reale, di quanto non ne abbiano né sensi, né intelletto, né fantasia, né ragione » (pag. 197).

Data questa nuova concezione della scienza come processo mentale, dato che il nostro linguaggio è lo specchio fedele della formazione storica dei nostri processi mentali, siccome l'esperienza non ci dà *ora* che *relazioni* e qualunque oggetto ci si presenta *soltanto* per le sue relazioni con altri, (Beppo Levi, pag. 164) ecco le conseguenze circa le funzioni del linguaggio: *La parola è deposta dal suo millenario trono ontologico* (pag. 210). Ciò vuol dire, in parole piú povere: I *sostantivi* e i *verbi*, i quali formano il piú cospicuo armamentario costruttivo del nostro linguaggio di indoeuropei, non hanno piú, come si ritenne finora, ufficio ontologizzante; le *cose* ch'essi indicano sono invece *relazioni:* es.: la natura, la società umana, il medioevo, la riforma, la controriforma, la rivoluzione francese, ecc. Chi continuasse a dare un valore ontologico alle *cose* indicate dalle *parole*, continuerebbe a fare della grammatica e della sintassi, non della scienza e della filosofia. « Coloro che argomentano come Rosmini, che per stabilire una *relazione*, bisogna sapere già *di che cosa*, fanno grammatica non scienza » (pag. 164). Deve finire quella che l'Orestano chiama l'interpretazione grammaticale del mondo. « Oggi poi la scienza è evasa addirittura dalla grammatica e dalla sintassi e solo a questo patto s'è costituita ed ha progredito » (pag. 199).

« L'ontologismo verbale è la prima e piú rozza delle filosofie, ma persiste nei travestimenti e paludamenti della piú pomposa filosofia (leggi: idealismo). Oggi è soppiantato interamente da un certo ontologismo matematico, ancora assai misterioso nelle sue intime scaturigini, ma che si rivela intensamente fecondo di utili risultati » (pag. 199).

Poste queste premesse è agevole il passaggio alla caratterizzazione della poesia del Novecento. L'ufficio della parola esaurito nel campo ontologico rimane intatto nel mondo dei valori umani. Qui Aristotele, tanto bersagliato dall'O., ha la sua rivincita. « I Greci che furono creatori originali sommi di valori umani, che ancora durano, ebbero chiarissima l'idea di un'attività poetica non tradotta soltanto in poesia parlata e cantata. E Aristotele, in questo

sí « maestro di color che sanno », dette una teoria del *nous poietikós*, ch'è fino ad oggi la migliore. *Nous poieticós;* mente capace di porre in essere, di creare; *poiéin*, conferire realtà a creazioni tutte e soltanto umane: attività eminente, dunque, e culminazione sintetica di tutte le potenze creatrici dello spirito umano » (pag. 200). Come si vede, l'Orestano non interpreta il *nous poieticós* aristotelico anche come un potere di astrarre l'intelligibile dal sensibile. E, stando ai testi di Aristotele, non ha del tutto torto (1). Inoltre con questa sua interpretazione fa piazza pulita di quello schema, secondo il quale, per l'antichità e tutto il medioevo e oltre, l'arte è *mimési*, mentre per i moderni essa sarebbe non solo creazione, ma, nei sistemi idealistici di sinistra, autocreazione, *autoctisi*. Ana-

(1) « Senza dubbio Aristotele ammette la teoria dell'astrazione, come risulta dai seguenti passi. (Vengono citati passi dalla *Fisica*, dal *De Anima* e dalla *Metafisica*). Non decide però se il lavoro dell'astrazione spetta all'intelletto attivo o all'intelletto passivo. Del resto, ove pure lo decidesse, la questione non avrebbe ottenuto una soluzione completa. Astrarre, nel senso stretto della parola vuol dire considerare una cosa separatamente da un'altra, *excluso alio*. Dunque non è possibile l'astrazione di una cosa, se questa non esiste già formalmente. Invece gli intelligibili, secondo Aristotele, sono nelle immagini solo allo stato di potenza: donde la necessità per l'intelletto attivo di una virtú trasformatrice che valga a tirarneli fuori. Or che sia questa virtú trasformatrice i testi di Aristotele non permettono di determinare; e, che io sappia, nessuno riuscí mai ad esplicare completamente. *Hic labor hoc opus* » (CLODIUS PIAT, *Aristotele*, trad. AMATO MASNOVO, Siena, S. Bernardino, 1909, pag. 210, n. 2). Tanto il Piat che il Masnovo sono due *astrazionisti convinti*. Noto che l'*hic labor*, l'*hoc opus* è quello che divide neotomisti da rosminiani. Noto ancora che questo *labor* non mi pare affrontato dall'Orestano, il quale si arresta, come dirò piú innanzi, ai *concetti generali*, dei quali fa una critica convincentissima e definitiva; ma essa non tocca l'*intelligibile*, che non va confuso col *concetto generale* salito in auge per opera dell'empirismo settecentesco. Il quale empirismo, latente anche in altri sistemi inconsapevolmente, è cosí descritto dal MALEBRANCHE, che, per quanto malfamato, ha pur scritto grandi verità: « Lorsque les choses ont beaucoup de rapports à nous, qu'elles sont sensibles, et qu'elles tombent aisement sous l'imagination, l'on peut dire que l'esprit s'y applique, et qu'il en peut avoir quelque connaissance... Mais lorsque les choses sont abstraites et peu sensibles, nous n'en pouvons que difficilement avoir quelque connaissance assurée; non que les vérités abstraites soient d'elles-même fort embarrassées, mais à cause que l'attention et la vue de l'esprit commence et finit d'ordinaire en même temps que la vue sensible des objets, parce que l'on ne pense guère qu'à ce que l'on voit et que l'on sent et qu'autant de temps qu'on le voit et qu'on le sent ». (*Recherche*, liv. IV, chap. II, L. 5, presso MICHELANGELO BILLIA, *L'esilio di S. Agostino*, Torino, 1912, pag. 21).

logamente fa piazza pulita di quell'altro schema, secondo il quale la dottrina aristotelica « è fondamentalmente contraria all'estetica moderna per il suo oggettivismo naturalistico, per il suo infeudare la creazione poetica alla logica, e via dicendo » (AUGUSTO ROSTAGNI); e di quanto scrive ERNESTO BIGNAMI sulla posizione di Aristotele intermedia tra la greca coscienza artistica (del Brutto, antiestetica) e la coscienza estetica (del Bello, antiartistica) (1).

Insomma, « la funzione della poesia, come processo, va oltre tutti i modelli tradizionali. Ed è quel che disorienta oggi i poeti » (pag. 202). È assurdo pensare che rinnovata una teoria, questo rinnovamento non debba influire sulla poesia. Teoria e poesia non sono compartimenti stagni. Poi sullo stesso piano dell'immaginazione la scienza ha oltrepassato la poesia. (Cfr. per questo specialmente il saggio *Matematica e filosofia*, pag. 95-128). In terzo luogo la poesia dei nostri tempi è in concorrenza con gli sviluppi tropicali di funzioni essenzialmente poetiche, che si estrinsecano fuori dei quadri della poesia tradizionale e generano valori piú ricchi di vita e piú fecondi di realtà. « Io ti darò un piccolissimo strumento magico, col quale tu potrai a un tuo comando ascoltare da ogni punto del mondo tutte le voci del mondo e diffondere la tua voce in ogni piú riposto angolo del mondo ». Quale fantasia di poeta ha potuto mai eguagliare nella sfera dell'irreale, questa stupenda realtà che dobbiamo al principe dei poeti viventi, a Guglielmo Marconi? Ora io non penso menomamente di svalutare, ciò dicendo, la poesia della sensibilità e del sentimento, l'opera dei piú squisiti distillatori e raffinatori di esperienze soggettive e di valori interiori. Anche questi sono motivi eterni dell'animo umano. Ma vorrei far considerare che accanto ed oltre a tutto ciò, evvi nel mondo moderno tutto un rigoglio straordinariamente vivo di poesia in azione, uno sviluppo tipicamente moderno di quel *nous poieticós*, ch'è tutto impegnato in conquiste e realizzazioni spirituali essenzialmente poetiche, volte all'incremento del mondo dei valori umani, al continuo superamento della realtà naturalmente e storicamente data, affinché essa acquisti un piú intimo senso umano, una piú stretta aderenza

(1) ERNESTO BIGNAMI, *La Poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi*, Firenze, Le Monnier, 1932. Una confutazione neoscolastica del Bignami ha fatto G. BUSNELLI, *Civiltà Cattolica*, 84° (1933). Vol. II, pag. 139-160.

con ciò che lo spirito umano sovrano sente di sé e vuole nel mondo (p g. 204). E l'Orestano porta come esempio il veneziano GIORGIO CICOGNA morto tragicamente a Torino il 3 agosto 1932 nello scoppio di un'officina, mentre si provavano alcuni elementi di un suo motore di aviazione destinato alla navigazione ultrastratosferica, preludio all'astronautica. Il Cicogna era matematico e fisico, comandante di marina, inventore piú volte brevettato, novelliere e poeta. Possedeva dunque in grado eminente la fantasia del nostro sapere. C'è da meravigliare, vorrei dire concludendo, come quegli originali del *Frontespizio* non facciano propri questi concetti cosí originali sulla poesia.

D. PAOLO BARALE.

AVVERTENZA IMPORTANTE

Ad evitare ritardi nella pubblicazione di Catechèsi, *si raccomanda vivamente ai Signori Collaboratori di inviare i manoscritti alla Direzione, Corso Regina Margherita,* 176, *Torino* (109), *non piú tardi del giorno* 20 *di ogni mese.*

LA DIREZIONE.

APPUNTI DIDATTICI PER IL LICEO

II.

Diciotto anni fa mi trovavo a frequentare l'Università in Medicina; un giorno, mentre in aula di Clinica chirurgica si attendeva il professore, si iniziò fra me e il mio vicino, un giovanottone schietto e simpatico, una interessante discussione. Di discorso in discorso si venne a parlare dell'esistenza di Dio; il compagno, forse anche un po' celiando, non voleva ammetterla. Tolsi fuori l'orologio ed esclamai: Qualche orologiaio l'avrà ben fatto! Il compagno però non si diede per vinto e rispose: Son le solite storie dei preti! Si incontrano anche oggi alcuni i quali la pensano come quel giovanotto e non sono disposti ad accettare quelle che essi chiamano « metafisicherie ». Prima dunque di entrare nel vivo del problema che riguarda le origini del mondo e della vita mi par necessario dire una parola del *metodo* con il quale conviene affrontare la questione.

DUE SOLDI DI PIÚ, MA VOGLIO ANDARE
A SASSARI IN TRANVAI...

Cosí diceva il proverbiale milanese, senza pensare che era un po' difficile traversare il mare con una vettura tranviaria. Ma quel che sembra fantasia teatrale o invenzione di romanziere si avvera purtroppo nella vita. Pochi anni fa si leggeva sui giornali che al Piano Rosà, nella zona del monte Rosa, due giovanotti erano stati trovati in pieno ghiacciaio, vestiti con leggerissimi abiti estivi, che sí e no potevan servire per passeggiare al Cairo... Nello studiare il problema dell'origine dell'universo bisogna quindi distinguere i vari aspetti e non costringere i nostri mezzi di ricerca a un lavoro sterile.

Voler risolvere il problema con la pura speculazione sarebbe un errore, perché in parte il problema è positivo-sperimentale; voler ricorrere alla rivelazione per risolvere questioni scientifiche sarebbe inopportuno. Ma d'altra parte non si deve neppur credere che le scienze positivo-sperimentali siano capaci da sole a darvi una piena risposta in un problema cosí complesso e profondo.

Un buon metodo insomma deve tener conto dei *limiti* di ogni particolare scienza; le scienze positivo-sperimentali debbono esserci di aiuto, ma per risolvere i problemi *di loro competenza.* La rivelazione ci dà notizie che la pura scienza umana non avrebbe mai raggiunto. E questo va tenuto ben presente anche sotto un particolare aspetto. Non dobbiamo infatti pretendere che scienziati, pure onesti, ma privi di fede, aderiscano facilmente a posizioni le quali non sono raggiungibili se non attraverso la fede. E, piú ancora noi, come cattolici, non dobbiamo lasciar pensare a loro che noi crediamo tali verità basandoci su ragionamenti malsicuri. Dobbiamo insomma, in alcune questioni, dichiarare chiaramente che si tratta *non già di verità scientifiche o filosofiche, ma invece di verità rivelate.*

A voler sottilizzare si potrebbe anche dire che sarebbe necessario premettere a tutto il problema una trattazione intorno alla *esistenza della realtà* che ci circonda, ma i limiti imposti dal tempo non permettono una simile introduzione. D'altra parte noi sappiamo che coloro che piú hanno studiato e studiano la natura han sempre, almeno implicitamente, aderito al concetto di una realtà esterna esistente. E ciò, tra gli altri, mise in bella luce un pensatore recente, il Meyerson. Anche quando i fisici moderni ricorrono al metodo di sviluppo o di ricerca a base matematica, essi però, per concludere, attendono sempre il verdetto della esperienza (1). Proprio recentemente, in una elegante prolusione accademica, uno dei nostri valorosi ricercatori, dopo aver accennato alle teorie di Einstein, concludeva: « L'augurio che si può formulare, per uscire da tali crisi di idee, è quello che *nuovi fatti* permettano di dare orientamento diverso, a taluna delle teorie fisiche oggi dominanti... »; e piú avanti, a proposito del cosí detto « principio di indeterminazione » di Heisenberg: « Oggi e sempre egli (*l'uomo*) sarà nell'impos-

(1) Cfr. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, Paris 1927, pag. 33 e seg.

sibilità di tener conto di tutti i fattori naturali da cui dipendono, nel loro svolgimento, i fenomeni. Questi saranno sempre compresi dall'uomo soltanto con una approssimazione, che potrà essere piú o meno grande. *Tale conclusione non può in verun modo equivalere a negare il principio di causalità* » (1).

Ultimamente poi, proprio in questi ultimi mesi, un grande matematico nostro affermava risolutamente concetti analoghi in occasione di una solenne adunata di cultura: « I princípi di causalità e di identità costituiscono la bussola di ogni costruzione scientifica e non possono pertanto essere rinnegati. Come ben rileva Plank, *il principio di causalità afferra l'animo del bambino fin dal primo perché, e accompagna lo scienziato nella sua vita,* facendo sorger di continuo dinanzi a lui problemi nuovi. Esso è dunque non soltanto la nostra bussola, ma anche il nostro pungolo piú vivo » (2).

Per me, se debbo esprimere interamente il mio pensiero, ritengo che la causa per la quale alcuni giovani e non giovani aderiscono a concetti antirealistici è spesso la *non comprensione della portata esatta di certi termini che fanno parte del bagaglio fisico-matematico degli scienziati, termini che possono essere esattamente valutati solo dopo una profonda preparazione matematica.* Avviene quindi con tutta facilità che si parli di « relativismo », di « probabilità », di pesi « trascurabili », di « indeterminismo » con significato affatto lontano dai concetti che ad essi attribuiscono i veri cultori delle scienze.

Non crediamo dunque che le scienze moderne abbiano distrutto le basi del pensiero umano. Si deve piuttosto dire, come suggeriscono alte personalità scientifiche, che la scienza moderna, avendo affrontato problemi piú profondi e difficili, è in grado di darci misure, sia pure approssimative, di fenomeni che per l'addietro erano o affatto ignorati o per nulla determinati nelle loro dimensioni-limiti (3).

(1) MAJORANA Q., *Nuove ipotesi e fatti nella fisica del Novecento*, Bologna 1933.

(2) SEVERI F., *Scienza pura e applicazioni della scienza.* Discorso inaugurale al I Congresso della Unione Matematica Italiana, Firenze, 1-3 aprile 1937-XV.

(3) Cfr. CASTELNUOVO G., *Determinismo e probabilità*, in *Scientia*, gennaio 1933; STERN, *The Trend of Modern Physics and its Influence on Human Thought*, in *Scientia*, giugno 1933.

Sempre a proposito di metodo da seguire nel trattare di questioni come quelle che ci siamo proposte, mi pare interessante ricordare ciò che una volta è accaduto a me.

Trovandomi come ufficiale in Albania, durante la guerra europea, ebbi occasione di leggere alcune pagine del Mazzini che mi avevan fatto del bene; soprattutto mi aveva colpito il passo in cui, nei *Doveri degli uomini*, egli esprime il sentimento di Dio: Dio si sente davanti alla maestà del cielo stellato, sulla tomba di propria madre... Piú tardi, trovandomi con i miei compagni di Università, e sorgendo discussioni sopra la esistenza di Dio, io per me sostenevo che Dio si deve credere, ma quasi mi ripugnava ammettere che Dio si potesse dimostrare. E cosí la pensavano parecchi altri, i quali pensando alla « dimostrazione » di Dio probabilmente correvano col loro pensiero alle « dimostrazioni » dei teoremi di matematica!

Una sera, con molti amici, mi trovai ad una conferenza di Don Cojazzi. Si introdusse egli dicendo: Forse parecchi di loro avran pensato a volte che Dio si possa credere, si possa sentire, ma che non si può dimostrare. Fede in Dio sí, dimostrazione razionale di Dio, no. Ebbene, chi la pensasse cosí sarebbe nell'errore... C'è proprio una condanna del Concilio Vaticano che riguarda questo punto di dottrina... E cosí continuò. Mi accorsi allora che, pur avendo letto e divorato centinaia di libri, ero ben poco informato di certi problemi.

Per dimostrare una verità non c'è insomma solo il metodo delle Metafisiche o quello delle Scienze sperimentali.

SAC. DOTT. P. SCOTTI
salesiano.

Dall'incarnazione del Verbo al miracolo di Cana, la prima fase, cioè, della vita di Gesú, essa sola, ha trovato tante e tali celebrazioni da parte delle arti figurative a cominciare dall'arte stessa delle Catacombe, che basterebbero a costituire un complesso eccezionale di capolavori.

Su tre episodi in modo particolare e con maggior numero di opere tanto la scultura quanto la pittura si sono esercitate devotamente e genialmente: l'Annunciazione, ossia l'Incarnazione del Verbo; la nascita di Gesú nei due fatti dell'adorazione dei pastori e dell'Epifania; la presentazione di Gesú al tempio. La ragione è evidente: l'importanza capitale di questi episodi in confronto della fuga in Egitto, con la strage degli innocenti, della disputa di Gesú coi dottori nel tempio, della vita di ubbidienza, del ritiro nella santa casa.

Si direbbe che l'arte si sia messa su lo stesso piano dei testi evangelici, rispettando con un culto di silenzio, rotto appena da qualche cenno, la lunga vigilia di nascondimento prezioso, che Gesú prepose alla evangelizzazione delle folle, passando trent'anni *subditus illis.*

Anche nei cicli pittorici dell'arte bizantina e medioevale, che illustrano tutta la vita del Salvatore, il *filius fabri* non appare nella sua umile fatica di garzone di Giuseppe, che assai raramente.

L'arte affiancava allora piú fedelmente la liturgia, la quale, come attuazione del culto sociale della Chiesa, dà la precedenza agli eventi che interessano piú direttamente la redenzione dell'umanità.

Risponde invece assai piú al lavorío silenzioso e intimo della formazione individuale la luce di Nazaret.

Nell'episodio della disputa di Gesú dodicenne c'è una parola che ha valore programmatico rispetto a tutta la missione del Cristo: *in his quae Patris mei sunt oportet me esse.*

Cosí nella presentazione dell'Infante al tempio la parola del vecchio Simeone apre uno spiraglio profetico non solo sul quadro del martirio del Figlio e della Madre, ma anche sulla sorte dei predestinati e dei presciti.

Gli episodi quindi che si riferiscono alla vita intima della Sacra Famiglia sono trattati dall'arte piú strettamente liturgica assai meno di tutti gli altri fatti maggiori e minori della infanzia del Redentore, e trovano maggior considerazione, specialmente quando fatti singoli della vita di Gesú non in rappresentazioni cicliche, ma a sé, cominciano a interessare la considerazione e la divozione dei fedeli.

Appariranno allora, col moltiplicarsi degli altari nelle chiese, soprattutto nel Rinascimento, le pale rappresentanti l'Annunciazione, la Natività, la Presentazione al tempio, il Battesimo, la Trasfigurazione, la Flagellazione, la Coronazione di spine, la Crocifissione, la Pietà, la Resurrezione, il *Noli me tangere*, l'Ascensione, passando da icone, o immagini create per la divozione privata all'onore del culto pubblico.

Nei tempi piú vicini a noi, per non dire ai giorni nostri, in relazione appunto con la considerazione preponderante conseguita dall'individuo in ordine alla vita religiosa, in confronto del passato, anche l'immagine della Sacra Famiglia, e le scene di preghiera, di lavoro, di obbedienza di Gesú adolescente diventano piú popolari e le arti figurative si dedicano piú frequentemente a questi temi.

Non è da escludersi dalle cause determinanti di questa recente tendenza, a mio avviso, l'influsso di una concezione religiosa alquanto parente della mentalità protestante, portata a mettere piú in valore l'umanità che la soprannaturalità del culto cristiano, a valorizzare nel Cristo piú l'uomo che il Figlio di Dio. Una predilezione infatti dell'arte sacra protestante o giú di lí, per le scenette, che si potrebbero definire « di genere », dell'infanzia e della giovinezza di Gesú, non è difficilmente documentabile, anche se l'arte sacra cattolica odierna, specialmente nelle sue forme spicciole editoriali di cartoline illustrate si è pure dedicata con passione a questi temi. Indubbiamente dal Rinascimento in poi, anche nel-

l'arte di chiesa, le correnti predominanti in fatto di gusto, e se vogliamo anche di mode artistiche, hanno una portata spesso maggiore di quella che avrebbero dovuto avere.

Per citare un esempio dei piú comuni notiamo che nei secoli in cui trionfa il barocco, nelle sue varie fasi, nei suoi piú diversi atteggiamenti, come l'architettura, anche la iconografia ne risente assai. Le pale per ciò degli altari all'effigie del martire presentato alla divozione con le insegne del suo martirio, preferiranno le scene del martirio, quelle scene che invece Mantegna (altro esempio notissimo) agli Eremitani di Padova, rappresentava nella decorazione parietale della cappella narrando le storie di san Giacomo e di san Cristoforo. Trattandosi di quadro per altare, o per devozione, Mantegna stesso invece, come Antonello da Messina, come altri quattrocentisti, anche nel caso di rappresentare quel san Sebastiano, che come esibizione di nudo poteva assai interessare la tecnica anatomica dell'epoca e come genere di martirio poteva prestarsi a inscenare un dramma di parecchi personaggi; si attenne ancora alla rappresentazione tradizionale del Martire solo, con i dardi infissi nelle membra doloranti.

Siamo solo ai primi passi di uno svolto che alla passione per il movimento scomposto, pittoresco, teatrale, tanto fisico che morale, aprirà il cammino piú scapigliato verso soggetti e forme di arte, che sugli altari, dove si va a pregare, non ad apprendere i fatti della vita di Gesú o dei Santi, non sono certo indicatissimi.

Niente quindi da meravigliarsi, se anche l'ingresso trionfale toccato nell'Ottocento alle scenette di genere, proprio quando meno c'era disposizione a capire l'arte sacra e soprattutto la liturgica, può aver condotto gli artisti nelle pareti domestiche della Santa Famiglia a sorprendervi le gesta piú facili del Divin Giovinetto.

Ma la parte piú interessante, piú preziosa, piú sentitamente sacra dell'iconografia di Gesú prima della vita pubblica è l'Incarnazione del Verbo all'annuncio dell'Arcangelo, la Nascita, la presentazione al tempio.

Ricordo di aver già trattato in *Catechèsi* il tema dell'Annunciazione, comunissimo nel Medioevo tanto alla scultura, quanto alla pittura, e che fu rappresentato in un numero e in maniere che si potrebbero dire infinite, mantenendo anche dopo il Rinascimento un posto di predilezione.

Ricordo di avere anche accennato a una rappresentazione, diremo, sensibilizzata dell'incarnarsi del Verbo nel seno verginale di Maria al suo assenso, che nel primo Rinascimento e nel Trecento appare in alcune pitture o rilievi della Annunciazione, dove vedesi Gesú Bambino scendere dal Cielo nel raggio dello Spirito Santo verso Maria. Rappresentazione non certo ereticale negli intendimenti quanto dogmaticamente parlando, condannabile, e perciò giustamente caduta in disuso.

La nascita del Redentore, la vocazione dei pastori e dei Magi, ecco il secondo fatto della Incarnazione che ha la sua comparsa si può dire alle origini della iconografia cristiana.

La preferenza spetta però alla Epifania, per quanto siavi memoria di antiche rappresentazioni della chiamata dei pastori alla capanna, associata talora con quella dei Magi nello stesso quadro. Ma l'Epifania anche per la liturgia ha importanza capitale: maggiore dello stesso Natale. Intendiamo parlare dello spirito della liturgia primitiva, per la quale la manifestazione del Verbo ai Gentili significava il preludio della diffusione del cristianesimo oltre i confini del mondo israelita, e connettevasi con la documentazione miracolosa della divinità di Gesú nel miracolo di Cana, e con il riconoscimento ufficiale della missione del Redentore e della figliolanza divina nel Battesimo.

Ne abbiamo ancora una esplicita allusione nella liturgia della Messa dell'Epifania nel rito ambrosiano, dove il Confratorio dice: *Hoc fecit initium si quorum Iesus in Cana Galileae: et manifestavit gloriam suam discipulis suis.*

Il Transitorio poi della stessa Messa completa l'allusione cosí: *Hodie celesti Sponso juncta est Ecclesia, quoniam in Iordane lavit eius crimina. Currunt cum munere Magi ad regales nuptias; et ex aqua facto vino, laetantur convivia. Baptizat miles Regem, servus Dominum suum, Ioannes Salvatorem. Aqua Iordanis stupuit: columba protestatur, paterna vox audita est: Filius meus hic est, in quo bene complacui: ipsum audite.*

Non ci stupisce quindi di incontrarci già nelle Catacombe in frequenti rappresentazioni dell'adorazione dei Magi, alcune delle quali, come quella della cappella greca in Priscilla risale al secondo secolo, mentre se ne trovano in tutti i principali Cemeteri di assegnabili al secolo terzo e al quarto.

Si voleva dai cristiani di Roma, rappresentando i Re della Gentilità, chiamati dalla stella prodigiosa alla culla del nato Re dei Giudei, come opina taluno, esibire alla folla dei fedeli reclutati nelle classi piú umili della società romana, un campionario, diciamo cosí, di... aristocratici ricchi e sapienti guadagnati alla credenza nella Divinità di Gesú povero e umile infante?

Non pare quando si pensi che proprio la Chiesa primitiva romana, contava tra le sue file gente e famiglie aristocratiche, la cui casa anzi, era da una ospitalità e fraternità commovente messa a disposizione per le assise religiose, e i cui ipogei familiari avevano proprio dato origine ai Cemeteri cristiani per la sepoltura di tutti i fratelli. Questa miracolosa parificazione tra gli ultimi e i primi della società romana valeva ben piú che un documento grafico, come prova che anche i grandi si inginocchiavano in adorazione davanti a Gesú.

Né tanto meno è da pensarsi che si volesse attribuire un mandato apostolico a queste rappresentazioni dell'Epifania: convincere cioè i grandi di Roma ad abbracciare la fede con l'esempio dei Re d'Oriente. Perché anche se non ci fosse stata l'incompatibilità tra la mentalità romana, che, come quella greca, aveva per dogma la superiorità del popolo di Quirino in confronto di tutti gli altri popoli destinati a piegarsi, o già asserviti allo scettro di Roma; tra questa mentalità, dico, e il prendere norma dalla condotta di Re ignoti dell'Oriente; essendo le pitture dei Cemeteri cristiani non destinate a fare del proselitismo, ma solo a servire al culto dei morti, martiri o semplici fedeli, ed essendo visibili solo ai già convertiti alla fede, è evidente che non potevano avere altro scopo che di ribadire la professione di fede dei Gentili, chiamati dalla luce piú che stellare della predicazione apostolica al cristianesimo. Altri, non israeliti, avevano avuto la chiamata alla fede, e avevano risposto: la fede dunque cristiana non era un privilegio del popolo ebreo. In certo senso anzi i Gentili avevano avuto la precedenza nel riconoscere il Salvatore, per merito di una corrispondenza alla chiamata divina, che invece aveva trovato resistenza nelle sfere ufficiali giudaiche.

In quelle primizie della gentilità prostrate davanti al Divin Pargolo, c'era già l'ossequio del mondo pagano convertito. Era l'Epifania dunque la festa della iniziazione dei Gentili. Ecco perché

l'arte cristiana di Roma fa suo questo tema. Nel quale del resto avrebbe potuto anche trovare un motivo di conforto nell'ora in cui la Chiesa si batteva a sangue per la sua vittoria sul paganesimo impersonato proprio nel potere imperiale. Nulla aveva potuto Erode contro il nato Re dei Giudei ma anzi altri potenti coronati lo avevano adorato: cosí era doveroso sperare che anche per Augusto sarebbe scoccata l'ora di abdicare all'indebito potere religioso per riconoscere la sovranità divina del Cristo. Il divo Augusto avrebbe mantenuto il trono, ma non il diritto ad avere un tempio, molti templi a sé consacrati e il sacerdozio augustale.

Un'altra domanda si potrebbe ancora fare. Perché rappresentare l'adorazione dei Magi sopra i sepolcri cristiani, o dipingendola nei cubicoli cemeteriali o modellandola su la fronte dei sarcofagi in pietra, tra le altre scene che sembrano avere piú stretta relazione col dogma della immortalità dell'anima?

Ricordiamo che analogamente a quanto esprimeva nei riguardi dei comuni defunti il testo dell'epigrafia, anche nella semplice formula *in pace* oppure *in Deo* o anche *in Christo Iesu*, anche il gergo figurativo valeva come affermazione, e come invocazione. *In Deo* voleva dire la convinzione che l'anima del cristiano è destinata a vivere in Dio, e assieme trattandosi di semplici fedeli, esprimeva il voto in forma di preghiera che tale possesso di Dio toccasse al defunto amato. E lo provano le epigrafi che dicono esplicitamente: *Deus refrigeret spiritum tuum* e altro simile quale *vivas in Deo*. Cosí la colomba che reca nel becco il ramoscello come quella che becca il grappolo, o che si accosta, o che beve al vaso è sempre l'anima che si nutre della visione di Dio, che vive cioè del possesso beato di Dio nella gloria.

L'Epifania è appunto questa manifestazione di Dio all'anima: all'anima nella carne, perché con l'offerta preziosa dell'adorazione si prepari la Epifania beata dei Cieli.

Professione di fede, sull'esempio di quella dei Magi, in Cristo, nella sua parola, nelle sue promesse: pegno e garanzia di immortalità per i morti.

Sia nelle pitture cemeteriali dei primi tre secoli come nei rilievi scultorei del quarto secolo la scena dell'adorazione dei Magi è concepita sostanzialmente alla stessa maniera.

Maria assisa porge il Bimbo all'adorazione dei Magi prevalente-

mente in numero di tre che camminano in fila verso lei, tenendo nelle mani spesso velate, le offerte. I Magi vestono all'orientale: copricapo frigio, calzoni aderenti alla gamba, o con tunica corta a gambe nude. Maria in tunica lunga e palla, con maestà matronale nelle pitture del terzo e quarto secolo siede su un vero trono ad alto schenale, talora, come nel portale di S. Sabina del secolo quinto il seggio è collocato su di un'alta gradinata. Talora i Magi, come nelle Catacombe di Domitilla, sono quattro, altre volte due: variazione concessa dalle reticenze di Matteo, circa il numero dei Magi, che si fissò evidentemente in tre, perché sono tre i doni elencati dal testo evangelico: oro, incenso, mirra. Forse una ragione decorativa e assieme simbolica, che permettesse di creare il centro ritmico e assieme concettivo del quadro in Maria e Gesú fece appaiare il numero dei Magi disponendoli a destra e a sinistra del trono della Madonna.

Discutibile può essere l'opinione che l'abito persiano adottato, non sempre però, come si disse per i Magi, dall'arte primitiva cristiana, fosse ispirato dal costume persiano della figura sacerdotale del culto di Mitra, che, sappiamo, tanto credito aveva trovato in Roma durante l'impero. Lo si trova infatti rappresentato o nell'atto di sacrificare, o di fare un'offerta a mani velate, costume questo comune come atto di rispetto, presso i pagani nel momento di ricevere doni da alte personalità, o di presentarli ad esse.

I contatti dei conquistatori del mondo con la gente orientale, il cristianesimo stesso importato dall'Oriente, poterono offrire una ispirazione diretta ai primi artisti cristiani, ai quali poteva forse repugnare un prestito di questo genere. Certo, come molti simboli pagani si cristianizzarono quando eravi una adattabilità di significazione, anche il costume di velare per rispetto le mani, si adottò dall'arte cristiana. I seniori dei mosaici basilicali, le vergini, e i santi del corteo duplice di S. Apollinare Nuovo di Ravenna recano appunto le corone nelle mani avvolte da un panno.

La semplificazione massima della scena è costante nelle pitture delle Catacombe: i soli attori del dramma sacro: nessuna ambientazione paesistica, che pure, come ne fanno fede le decorazioni pompeiane, era comune alla pittura romana in eredità venutale dall'arte dell'ellenismo alessandrino che aveva creato le scene di genere.

Il quadro si mantiene cioè in ordine eminentemente simbolistico, senza pretese narrative o realistiche che dir si voglia.

Solo nei sarcofagi del IV secolo del Museo Cristiano lateranense, l'Epifania è sceneggiata in modo insolito. Sotto la tettoia di una rozza capanna la greppia a modo di cesto di vimini porta il Bambino fasciato. Davanti alla greppia eretti, il bue in primo piano e il giumento a fianco avanzano la testa verso Gesú. Vicino a loro i re Magi con le offerte in fila si dirigono alla santa culla seguiti da un camello che sporge da un gruppo di alberi. Dalla fronte opposta vicino alla culla una figura virile in tunica corta, Giuseppe, e ai suoi fianchi la Madonna, seduta come di solito in tunica e palla che le copre il capo. Anche da questo lato un gruppo di alberi a grosso fusto chiude la scena.

Generalmente però si insiste nel mantenere a Maria che presenta Gesú ai Magi i segni di una distinzione regale. Se povera è la casa, e non reggia dove entrano i re d'Oriente al sostare della loro guida luminosa, essi però sono venuti a cercare, e sanno di trovare un re, anzi il re. Su questa regalità si fissa l'arte cristiana, e specialmente nell'arte bizantina, quando la sacra maestà imperiale si circonda del fasto e del sussiego di un cerimoniale d'apoteosi, le insegne della regalità della Madre e del Figlio vengono marcate con piú insistenza. Cosí nella Epifania di S. Apollinare Nuovo in Ravenna che sta in testa al corteo delle vergini che escono da Classe, precedute dai tre Magi in abito orientale. Maria è seduta su un ricco trono prezioso, e le fanno ala a destra e a sinistra quattro angeli. La stella brilla sul capo di Maria, una preziosa fioritura ingemma il piano erboso dove sorge il podio.

Questa maestosa intronizzazione sarà mantenuta nella pittura medioevale.

Fra Iacopo Torriti in S. Maria Maggiore costruisce ancora un trono a Maria. Mentre Pietro Cavallini in S. Maria in Trastevere la colloca su uno scanno elegante fuori della casa e Giotto ad Assisi le erge pure un trono sotto il pronao a baldacchino della casa, dandole la scorta di due angeli, e a Padova invece sotto una capannuccia di legno con un angelo a lato. Lo sfondo è paesistico, e un camello, tenuto da un servo sta dietro il gruppo dei Magi. Taddeo Gaddi imita la Epifania giottesca di Assisi e lascia scorgere dietro i Magi le teste di due cavalli. Nel pergamo del Battistero di Pisa,

opera, come è noto di Nicola Pisano, un angelo sta tra Maria e i Magi, e anche qui tre cavalli sporgono la testa.

Questa introduzione degli angeli, tanto bella si trova pure in pitture bizantine. Nella Epifania, per esempio, della chiesa di Dafni presso Atene, del secolo undecimo appare un angelo ammantato che impugna lo scettro nella destra, mentre col gesto della sinistra presenta la Madre e il Bambino in trono ai Magi che avanzano inchinandosi profondamente. Nel già citato mosaico di Iacopo Torriti in S. Maria Maggiore del secolo XIII un angelo ad ali spiegate vola in linea orizzontale sopra i Magi che genuflettono accennando col braccio teso Gesú portato dalla Madre. E arriveremo fino al preraffaellita Burne Iones, il quale con un pensiero indubbiamente bello, se non storico, fa portare nelle mani levate a un angelo la cometa, a significazione certo della prodigiosa missione affidata all'astro, annunciatore non meno degli angeli del grande evento.

* * *

Un'eccezione nell'iconografia dell'adorazione dei Magi è costituita dal mosaico dell'Arco Trionfale di S. Maria Maggiore a Roma, che va messo in relazione con la condanna degli errori di Nestorio. Appartiene al quinto secolo ed è l'unico caso questo dell'arco di Nicea, in cui Gesú è intronizzato in mezzo a un ricco divano, solo, come un piccolo re, con la corte di quattro angeli, la stella sopra il capo, in atto di dare udienza ai Magi che in abito persiano giungono da Gerusalemme che appare alle loro spalle. Maria è seduta su uno spazioso seggio come regina alla destra del Figlio.

Gesú è veramente re del Cielo ossia Dio, la Vergine è veramente sua Madre per ciò associata all'apoteosi divina, mentre l'insolita separazione da Gesú tende a ribadire il concetto che il nato da Maria, è uomo ma assieme Dio.

Sulla parte opposta dell'arco vedonsi i Magi nel ricevimento di Erode circondato dai dottori.

La narrazione comincia ad amplificarsi cosí con un episodio che in questo caso non ha solo un còmpito di simmetria ritmica nel campo disegnativo, ma anche di parallelo morale. Il re del regno di questo mondo dà udienza in trono con la sua corte: il Re del

nuovo regno dei cieli dà pure udienza tra la corte degli angeli. Ma quale abisso tra i due poteri in apparenza parificati!

L'arte piú narrativa del Medioevo fece posto nei suoi rilievi scultorei ad altri dettagli del racconto evangelico.

Le porte del Duomo di Alatri in tre formelle presentano da una parte la cavalcata dei tre Magi con la stella che li precede, poi i tre Magi che avanzano in fila tenendo in alto nelle mani i tre vasi dei doni, e ancora in un altro quadrotto, tre Magi adagiati con l'angelo che rivela loro nel sonno le intenzioni di Erode.

Questa scena del sogno trovasi anche in una lunetta del S. Mercuriale di Forlí, opera di scultori lombardi del maturo romanico.

Ma una piú vasta sceneggiatura, la quale però si riduce al quadro culminante dell'adorazione, aggiungendo il seguito di servi e animali al corteo dei Magi, o anche presentando i Magi in viaggio, poi nel loro arrivo alla mèta, nasce nel periodo gotico, e diventa assai frequente nel Rinascimento, e si vuole abbia influito in questa innovazione scenografica il teatro sacro e i cortei dei Magi che si organizzavano per festeggiare l'Epifania nelle città principali, come Milano, Firenze, e altrove.

Fatte talora con molto sfarzo queste rappresentazioni, questi cortei, possono aver effettivamente fornito agli artisti spunti preziosi, senza voler far dipendere proprio dal teatro la nuova edizione figurativa della Epifania. Fu unico certo lo stimolo che creò, diciamo cosí, due forme di imitazione artistica: la sceneggiatura in forma di mistero teatrale o di corteo, e il quadro dipinto. La valutazione cioè massima del sacro avvenimento e come fatto religioso, e come motivo spettacoloso.

Era il tempo in cui la predilezione per le parate festive, le cavalcate frequenti e belle dovunque s'era generalizzata: ed ecco il corteo signorile del fresco del Buon Governo di A. Lorenzetti nel Palazzo del Comune a Siena e l'altro non meno famoso del Trionfo della morte nel Cimitero di Pisa, nel Trecento. Nel Rinascimento poi la moda ritrattistica non poteva trovare miglior occasione di far sfilare i mecenati delle signorie e le personalità piú in vista, di un corteo di gran lusso.

Basterebbe ricordare la cavalcata dei Magi della Cappella del Palazzo Medici, ora Riccardi, eseguita da Benozzo Gozzoli, riallacciandosi alla pur tanto nota Epifania, che era stata eseguita da

Gentile da Fabriano per Palla Strozzi nel 1423, pala che compone reminiscenze gotiche, con novità coraggiose, riduce il polittico a quadro, inizia la serie delle pale dedicate all'Epifania, prima di allora non entrate nell'uso come già si è accennato sopra.

Abbiamo del resto ricordi di cerimonie piú strettamente liturgiche, che possono non meno dei misteri e dei cortei ispirati dall'Epifania spiegarci la fortuna del nuovo genere iconografico.

È stato proprio quest'anno instaurata nel Duomo di Milano un'antica cerimonia che faceva parte della celebrazione dell'Epifania. Un corteo processionale reca all'altare tre croci, sopra le quali è infisso un cero acceso. I Magi cioè condotti dalla stella muovono verso il trono di Gesú, l'altare. L'arcivescovo con la corte capitolare dal presbiterio va a incontrare le tre croci simboliche. La cerimonia si completa col donativo che il primicerio presenta all'arcivescovo, e con quello che l'arcivescovo poi dona al clero del capitolo.

La tendenza narrativa ossia realistica riporta nel Rinascimento gli artisti indifferentemente verso i due fatti e separandoli e unendoli: l'adorazione dei pastori e l'adorazione dei Magi, scene che offrono entrambe elementi di interesse tanto psicologico quanto e piú pittoresco.

Già del resto Giovanni Pisano come il padre suo Nicola nei celebri pergami, (e cosí avviene anche nei rilievi della facciata del Duomo di Orvieto) ha la scena della nascita e la Madonna vi è presentata adagiata accanto al neonato. Modo questo piú veristico che nobile che era comune all'iconografia del Medioevo.

Ghirlandaio nella Natività della Galleria d'arte antica e moderna a Firenze mette in primo piano i pastori in adorazione, e su lo sfondo collinoso la cavalcata dei Magi che avanzano. Botticelli nel Presepe di S. Spirito a Firenze raduna all'adorazione pastorelli e Magi. Luini, Gaudenzio Ferrari e prima di loro Vincenzo Foppa trattano i due temi. Cosí Pinturicchio e Perugino. È però comune a tutti i pittori del Quattro, del Cinque, del Seicento la massima libertà di composizione, con tendenza quanto piú si avanza a frangere il ritmo simmetrico. La collocazione cioè della Madre dal centro passa ai lati; la dimora è capanna o anche edificio in rovina, o spelonca come nella predella della Epifania di Mantegna alla Galleria degli Uffizi a Firenze. Correggio nella Natività della Pi-

nacoteca di Dresda inizia quel gioco di intensa luminosità prodotta dal Bambino, che alla passione per i contrasti violenti del barocco offrirà l'occasione per i tentativi piú audaci e piú pittoreschi nel genere luministico. In questo naturalizzarsi della scena del Natale rimarranno come rare eccezioni le opere dei Della Robbia, il quadro di Botticelli della Galleria nazionale di Londra, che mantengono la scena in un carattere piú iconografico che narrativo, e con accenni allegorici.

Cosí come Angelico aveva fatto per i suoi celebri quadri delle celle, non mancheranno pittori che anche alla Natività daranno parzialmente il carattere di Sacra Conversazione introducendo nel gruppo degli adoratori storici, figure di santi. Francesco Raibolini detto il Francia nel suo Presepe della Pinacoteca di Bologna colloca un santo Vescovo in adorazione accanto a Maria; cosí Giovanni Della Robbia nel Presepe di Barga introduce san Francesco. Le varianti paesistiche sono anch'esse si può dire infinite.

Tema in conclusione questo del Natale che ebbe la piú vasta e piú varia interpretazione ed ha arricchito il repertorio dell'arte sacra di opere insigni.

D. MARIO TANTARDINI
della Scuola Beato Angelico.



Con il permesso dell'autorità ecclesiastica
Sac. dott. ANTONIO COJAZZI, condirettore responsabile
TORINO, 1938-XVI — Tipografia della Società Editrice Internazionale.

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - ROMA - CATANIA

LE VITE DEI SANTI
NARRATE AI GIOVANI

Collezione diretta da Giuseppe Fanciulli

I volumi dell'elegante collana si formano di 150-200 pagine l'uno, e sono fregiati nella copertina e nel testo dal pittore G. Cisari e di una artistica immagine del Santo. La collana è divisa in serie di 12 volumi. Ogni volumetto in brossura: L. 3,50. Legato in tutta tela: L. 6.

Nella prima serie sono pubblicati:

PEPPINA DORE. — *SANTA CATERINA DA SIENA.*
EDOAROO FENU. — *S. DOMENICO DI GUZMAN.*
LUIGI TONELLI. — *BEATO GIOVANNI COLOMBINI.*
GIUSEPPE FANCIULLI. — *S. LUIGI GONZAGA.*
GIUSEPPE FANCIULLI. — *S. FRANCESCO D'ASSISI.*
MILLY DANDOLO. — *SAN FRANCESCO DI SALES.*
CESARINA LORENZONI. — *SANT'ANTONIO DI PADOVA.*
ENRICHETTA MONACI-GUIDOTTI. — *SANTA TERESA DEL BAMBINO GESÚ.*
VALENTINO PICCOLI. — *SAN TOMMASO D'AQUINO.*
NATALE GRIMALDI. — *S. BENEDETTO DA NORCIA.*
SILVIA REITANO. — *SANT'AGATA.*
GIAMPIETRO DORE. — *S. STANISLAO KOSTKA.*

Nella seconda serie sono pubblicati:

F. CASTELLINO. — *SANTA CECILIA.*
LORENZO GIGLI. — *S. VINCENZO DE' PAOLI.*
HILDA MONTESI-FESTA. — *SANTA FRANCESCA ROMANA.*
CAMILLA DEL SOLDATO. — *SANTA ELISABETTA REGINA D'UNGHERIA.*
ETTORE ALLODOLI. — *SANT'ANTONINO ARCIVESCOVO DI FIRENZE.*
LUCIA TRANQUILLI-BOCCASSINI. — *SANTA RITA DA CASCIA.*
ARTURO STANCHELLINI. — *S. FRANCESCO DA PAOLA.*
MERCEDE MÙNDULA. — *SANTA TERESA D'AVILA.*
REMO BRANCA. — *FRA' IGNAZIO DA LACONI.*
MARY REVELLI. — *SANTA GENOVEFFA DI PARIGI.*
UMBERTO GOZZANO. — *SANTA FINA.*
VITTORIO TRANQUILLI. — *SANT'IGNAZIO DI LOYOLA.*

Nella terza serie è pubblicato: VINCENZO SCHILIRÒ. — *VEN. IGNAZIO CAPIZZI.*

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - ROMA - CATANIA

Per i Rev. Parroci, Direttori di Oratori e d'Istituti, Dirigenti d'Associazioni di A. C.

RUFILLO UGUCCIONI

ORE FESTIVE

RECITAZIONI PER LE PRINCIPALI RICORRENZE RELIGIOSE E CIVILI

Di questa collana sono stati pubblicati i numeri che interessano le varie giornate parrocchiali (Giornata dell'Azione cattolica - della Stampa cattolica - dell'Università cattolica - del Seminario - delle vocazioni - delle Missioni).

Ogni volumetto consta di quattro composizioni: un dialogo per giovinetti, un dialogo per ragazzine, un bozzetto drammatico per giovani, e un bozzetto drammatico per ragazze, il tutto ispirato dalla celebrazione della " giornata ".

I bozzetti scenici sono già approvati dalla Censura Centrale governativa, e possono essere rappresentati in qualunque ambiente, anche nei teatrini parrocchiali piú poveri. Non occorrono spese di costumi né eccessive esigenze scenografiche.

I Rev. Parroci troveranno in queste pubblicazioni un valido e provvidenziale aiuto per il felice esito delle " giornate " parrocchiali. Organizzando tra i loro giovani un trattenimento del genere provvederanno a interessare vivamente la parrocchia ai problemi dell'Azione Cattolica, e a ricavare le offerte da inviare al Centro Diocesano.



Ogni volumetto, in nitida veste tipografica, si può richiedere al prezzo di L. 3 alla S. E. I.