All'amico Ardizzini
il Traduttore

FILOSOFIA
DELLA STORIA

DI

G. G. FEDERICO HEGEL

FILOSOFIA
DELLA STORIA

DI

G. G. FEDERICO HEGEL

COMPILATA

DAL DOTT. EDOARDO GANS

E TRADOTTA DAL TEDESCO

DA G. B. PASSERINI

CAPOLAGO
Cantone Ticino
TIPOGRAFIA E LIBRERIA ELVETICA
1840

PREFAZIONE

DEL TRADUTTORE

Avendo l'intenzione di far seguire la presente opera da altri scrittori, i più distinti, che hanno trattato la stessa materia, in modo da formare una collana degli autori classici della filosofia della storia, ci è parso opportuno il premettere qui alcune idee generali su questa parte della filosofia, non ancora ben determinata presso molti, e di far conoscere le regole che ci dirigeranno nella scelta degli autori.

La filosofia della storia, nata nei tempi a noi più vicini, trova ancora molti oppositori, e molti altri che non hanno di essa se non concetti confusi e indeterminati. Per alcuni la filosofia della storia non consiste che in una serie di riflessioni politiche e morali da cui vien accompagnato il racconto storico, o nel cercare le cagioni dei varii avvenimenti particolari, o nel fare varie ipotesi del come questi sarebbero andati altrimenti cambiandosi alcune circostanze nelle passioni degli uomini o negli accidenti della natura. Per altri, che approfondano un po' più la materia, essa consiste nell'applicare lo studio psicologico dell'individuo alle nazioni, e nel mostrare come le disposizioni, le facoltà, le passioni degli uomini li costringano ad unirsi in società, e ne producano le varie forme; come le nazioni passino dalla gioventù alla virilità, dalla virilità alla vecchiaia, non altrimenti che vi passano gli individui. Del resto nè gli uni nè gli altri non vedono nella storia

ciò che vi ha di necessario e di divino: la manifestazione progressiva dello spirito, e le leggi invariabili che la governano nel suo corso ad uno scopo determinato. Le loro osservazioni non riguardano che il particolare e l'accidentale, o si stendono al più alla vita di una nazione, ma non abbracciano l'insieme e il piano generale su cui procede l'umanità.

Non si potrà nemmeno chiamare filosofia della storia, per quanto profonda e perfetta possa essere, la storia particolare di una nazione; o l'unione, senza legame intrinseco, delle varie storie particolari, a cui si suol dare il nome di storia universale. La storia particolare di una nazione, sinchè si considera isolatamente, può essere al sommo istruttiva, e presentare tutto l'interesse di un'azione drammatica, che ha il suo cominciamento, il suo progresso e il suo fine; ma essa non entrò a far parte della filosofia della storia se non in quanto questa nazione ha servito al progresso generale, e si lega alle nazioni che l'hanno preceduta e che l'hanno seguita, ed ha sviluppata un'idea, ossia un lato del sistema dell'umanità.

E questa è pure la ragione per cui la filosofia della storia incominciò così tardi, e, si può dire, solo ai nostri giorni. Era necessario che trascorressero varie epoche dell'umanità e che la storia delle varie nazioni fosse conosciuta per discernere ciò che in esse vi avea di passaggiero o di essenziale, ciò che un'epoca tramandava all'altra, e ciò che appunto la poneva in grado di sopravanzare le precedenti. Non vi hanno che tre maniere generali di considerare la storia. La prima, che si può dire teologica, considera l'umanità come in una perpetua decadenza e come se andasse continuamente di male in peggio. La seconda maniera, che chiameremo politica, riguarda l'umanità come aggirantesi in un cerchio sempre uniforme di progressi e di decadenze, e tale è il modo di vedere di Vico. La terza finalmente, che è la sola vera e filosofica, considera l'umanità come progressiva, e tendente ad una perfezione e ad uno scopo determinato, e questa è l'idea che Turgot e Condorcet posero i primi in chiaro.

La dottrina del progresso dell'umanità, nata verso la fine del secolo decimottavo, è una delle più importanti verità che si sieno rivelate allo spirito umano, ed è destinata a segnare una nuova epoca nella storia. Se l'umanità anteriormente si mosse e progredì istintivamente e quasi senza sua saputa, d'ora innanzi essa deve farlo avvertitamente e colla coscienza dello scopo a cui tende. Questo solo cambiamento, facendole evitare i divagamenti e le ricadute, deve raddoppiare la celerità del suo corso. La dottrina del progresso inoltre è per sè stessa una religione, e rinchiude in sè i germi di una nuova politica e di un rinnovamento generale nelle lettere e nelle scienze.

Essa è religiosa poichè non è che l'idea della provvidenza, espressa più chiaramente che pel passato, manifestandoci l'ordine e le leggi costanti con cui la ragione suprema governa il mondo; o piuttosto come il mondo e l'umanità non siano che la manifestazione di questa stessa ragione. E se la divinità si presentò da prima come pura forza obiettiva della natura, poi come subiettiva e dominante gli animi, ora si offre come legge costante e ragione suprema dell'universo; e, per servirmi dell'espressione felice di un autore moderno, si può ora invocare sotto il nome di *Dio-progresso*. In questo *modo* vien assicurato il ravvicinamento e la concordia della filosofia e della religione.

In riguardo alla politica, quando questa avrà abbracciata l'idea del progresso, nè può tardar molto a farlo, i due partiti, quello cioè che vuol far retrocedere l'umanità, e quello che vuol arrestarne il corso, non avranno più alcuna forza; anzi il partito stesso rivoluzionario, che non nacque se non dal bisogno di combattere quei due primi, dovrà lasciare i mezzi violenti con cui cerca di cambiare ad un tratto la società, e abbracciare invece una marcia progressiva e graduata di miglioramenti. La lotta non sarà più tra due opposti estremi, ma non potrà vergere che sul corso più o meno rapido da seguirsi e sull'opportunità dei cambiamenti da intro-

dursi per progredire con sicurezza nella strada del perfezionamento. L'idea del progresso non condanna la storia e le istituzioni dei tempi passati, ma anzi le giustifica e le dichiara providenziali e necessarie; ma in pari tempo vede in esse i germi del loro sviluppo e delle trasformazioni a cui devono andar soggette. Essa, quantunque veda talora inevitabili le rivoluzioni, ci consiglia però il mezzo della successiva evoluzione onde raggiugnere più sicuramente lo scopo prefisso.

Nè minore di quel che sia in religione e in politica deve essere l'influenza della dottrina del progresso sulle altre scienze e sulle bell'arti. In quanto alle scienze fisiche, ossia a quelle che si riportano allo studio della natura e degli oggetti esterni, il progresso nelle medesime venne comunemente ammesso fino dall'epoca in cui Bacone scosse l'autorità d'Aristotile, e suggerì l'osservazione e l'esperienza come il solo mezzo di scoprire in esse la verità. Furono però necessari due secoli e più di studio e d'osservazione, e che si raccogliessero tutti i fatti necessarî prima che si adottassero in esse i veri metodi naturali, che ci fanno vedere nello sviluppo stesso geologico e nella distribuzione degli esseri organici dominare pure la medesima legge del progresso; come essa domina necessariamente in quei rami della loro applicazione che si legano colla storia, vale a dire nello sviluppo dell'industria, del commercio e dell'agricoltura.

Dove è più difficile, non già il dimostrare, ma il persuadere a molti il progresso, si è nelle scienze morali e subbiettive. Siccome esse hanno per iscopo non già un oggetto al di fuori di noi, ma un ideale posto in noi stessi, ad ogni passo che in esse facciamo, crediamo di aver raggiunto questo ideale, e pretendiamo di arrestarci, e che non si possa andare più oltre. Ma questo ideale non si manifesta nell'umanità che successivamente e collo sviluppo progressivo della ragione, e sebbene si intraveda confusamente, pure non diviene distinto nè si realizza che col tempo. Si può quindi dire che queste scienze sono in realtà più progressive delle prime, poi-

chè il sono non solamente in riguardo alla cognizione che noi ne acquistiamo, ma pel loro oggetto medesimo, il quale si sviluppa e si effettua colla cognizione stessa.

Per ciò che riguarda la legislazione e il diritto, essi si legano sì strettamente alla storia dell'umanità, anzi ne costituiscono, direi quasi, la stessa essenza, che, ammesso il progresso nell'umanità, si deve di necessità ammetterlo anche nella legislazione e nelle varie forme di governo che vanno con essa del pari. Il diritto stesso, quantunque abbia in sè qualche cosa di assoluto, pure, tosto che si viene alla sua applicazione, si scorge bene che non si può realizzare in tutta la sua purezza che successivamente, e che noi stessi in molti lati siamo ben lungi ancora da poterlo verificare, e che non potrà esserlo se non quando lo sviluppo industriale e l'istruzione avranno rimossi gli ostacoli, sì fisici che morali, che vi si oppongono. In tal modo si possono riconciliare le due scuole di diritto, nate ultimamente, la storica e la filosofica; l'una che riporta tutto al fatto e all'esistente, l'altra all'ideale e a ciò che dovrà essere.

Si è già accennato superiormente come l'idea del progresso sia per sè stessa religiosa; e quantunque ogni religione positiva si presenti come qualche cosa di assoluto e immutabile, pure quando le forme religiose si considerano nella loro successione e nel loro insieme storico, si vede come il passaggio da una forma all'altra sia stato progressivo; come il feticismo, la religione degli astri, l'idolatria, il dualismo persiano, la religione mosaica e finalmente il cristianesimo ci presentino chiaramente questa gradazione e questo perfezionamento successivo. La stessa religione cristiana, quantunque si possa dire la religione assoluta, pure se non si vuole ridurla ad una morta lettera, se si lascia a lei la vita che le è ingenita, e se si distinguono le verità assolute che essa contiene, dalle forme storiche e accidentali che essa ha dovuto prendere al suo nascere e al suo sviluppo, si vedrà come quelle stesse verità portino in sè il germe di uno sviluppo

maggiore, e come questa religione possa seguitare l'umanità nelle varie fasi che le restano a percorrere, fattasi compagna e alleata di una filosofia veramente profonda e religiosa

Quantunque sembri che la filosofia dovesse essere la prima ad ammettere per sè stessa il progresso, pure per la strana pretesa che ogni filosofo ebbe di scoprire da sè solo la verità e di dare il suo sistema come perfetto e completo, oltre il quale non vi fosse più nulla a discoprire, fece sì che la storia della filosofia si presentò come una serie incoerente di sistemi, gli uni opposti agli altri, e di cui uno distrugge l'altro, senza lasciar sussistere nulla di ciò che l'ha preceduto. Di questo modo non solo i filosofi sistematici, ma gli stessi storici ci hanno presentata ordinariamente la filosofia. Con Hegel però nacque pure una nuova maniera di vedere la storia della filosofia. Egli considerò la scienza come unica e progressiva, e non prendendo ad esaminare che i sommi autori che l'hanno fatta avanzare, lasciando da parte una quantità di cose e di nomi che si erano dati per filosofia, mostrò come ogni sistema veramente profondo ha contribuito a scoprire un lato della verità assoluta a cui tendiamo. Ognuno di questi gran sistemi, se si spoglia di ciò che ha di esclusivo e di polemico contro l'antecedente, e non si prende che ciò che ha di reale, contiene un lato della verità, ossia serve a rendere sempre più chiara e concreta l'idea dell'assoluto, cioè a ravvicinare l'*essere* e il *pensiero*, la cui unione è lo scopo supremo della filosofia. In tal modo la storia di questa scienza ne costituisce l'essenza stessa, e d'ora innanzi essa si dovrà presentare sotto questa forma storica; come in generale dovran prendere una tal forma tutte le scienze che noi abbiam chiamate subiettive.

Senza voler qui rinnovare la quistione agitata al principio del secolo passato sulla superiorità degli antichi o dei moderni in riguardo all'arte, egli è certo che qualora non si restringa la quistione alla pura forma, o ad un solo ramo particolare dell'arte, ma si considerino tutte le manifestazioni del

bello nel loro insieme, l'arte pure ha fatto dei progressi, e molti gliene restano ancora a fare. Certo che dal lato obiettivo e della pura forma, come nelle arti che di essa si contentano, per esempio la scoltura, gli antichi hanno raggiunta la perfezione; ma se si ha riguardo allo sviluppo intero dell'uomo e delle sue passioni, al lato subiettivo dell'arte, i moderni sono ben di gran lunga superiori agli antichi, e in questo lato l'estetica progredisce collo sviluppo dell'umanità. Se gli antichi ci superano nell'epica poesia, che si può chiamare la poesia primitiva e spontanea dei popoli, i moderni hanno per loro la lirica e la drammatica. Se la scoltura antica, per la forma esterna, è inarrivabile; noi abbiamo la pittura e la musica, manifestazioni più spirituali e interne del bello. In tal modo considerata, la storia dell'arte è progressiva come tutti gli altri rami del sapere umano, e va del pari colle grandi epoche dell'umanità. Essa fu simbolica e mitica in Oriente, obiettiva e classica presso gli antichi, romantica e subiettiva nel medio evo, ed ora va prendendo forme più universali e umanitarie, il cui sviluppo è riserbato all'avvenire.

In quanto alla storia dell'umanità in generale non è qui il luogo di dimostrare come essa sia progressiva. Questa verità dovrà risultare dallo studio profondo che si farà degli autori che andremo pubblicando, e sopratutto dall'opera di Hegel, da cui diamo principio. Ciò che qui vogliamo far osservare si è solo l'influsso favorevole che questa dottrina comincia ad avere sul modo di considerare e di scrivere la storia tanto generale che particolare. Per essa la storia non è più il campo del puro accidente, una successione senza scopo e senza fine di mali e di alcuni beni, ma si cambia in un epico poema, in una grande azione governata e diretta dalla ragione suprema. La libertà degli individui, i loro vizi e le loro virtù non servono che a sviluppare questo gran dramma, e si legano colla necessità di uno scopo finale. La stessa ragione, lo stesso ordine ed armonia che regnano nelle altre parti

della natura, dominano pure l'umanità; poichè strana cosa sarebbe in vero che gli esseri, i quali soli manifestano lo spirito e la ragione, fossero appunto quelli abbandonati al caso, senza scopo e senza fine determinato. Solo con questa idea è possibile il presentare una vera storia universale.

Quanto alle storie particolari e nazionali, quantunque le primitive e contemporanee abbiano sempre il loro pregio, come opere d'arte, e somministrino i materiali agli scrittori posteriori, questi però oramai non possono con successo rifare l'opera dei primi, se non guidati dall'idea dell'ordine generale e del progresso: essa ci apprende a dare agli avvenimenti e ai popoli il posto che meritano, a comprenderne il vero significato ed a porre in evidenza l'elemento per cui ognuno contribuì al progresso generale. Ogni popolo veramente storico è destinato a sviluppare un lato dell'umanità, esso ha un fine e uno scopo suo proprio, ma questo non si vede chiaramente che col confronto de' popoli che lo hanno preceduto e che lo seguirono; e ciò che sfuggì agli autori contemporanei, troppo vicini, si rivela allo scrittore posteriore, guidato dalla filosofia della storia.

Da questi pochi cenni ognuno può vedere di quanta importanza e vantaggio debba essere la diffusione della dottrina del progresso, e come a ciò possa contribuire il porre sott'occhio la serie dei principali scrittori che hanno preparata o sviluppata questa dottrina. Crediamo quindi conveniente di dare qui un elenco dei medesimi, con un breve giudizio sui loro meriti e sui loro difetti; giudizio che ci guiderà nella scelta dei medesimi, o che, qualora il nostro progetto non avesse effetto, potrà servire a chi vorrà studiarli nella lor lingua originale. Il signor Gans, editore della presente opera, parla di Hegel stesso, di Vico, di Herder e di Federico Schlegel, ma oltrechè questa lista ci sembra assai imperfetta, omettendosi in essa interamente gli autori francesi, che a nostro parere furono i primi propagatori della dottrina del progresso, i giudizi che esso ne dà non ci sembrano nè abbastanza ap-

profonditi nè esatti, per cui crediamo non inutile il nostro lavoro.

Noi siamo ben lieti di poter porre alla testa degli autori della filosofia della storia un nostro concittadino, il gran Vico. Egli è il vero creatore di questa parte della filosofia, a cui diede a ragione il nome di *Scienza nuova*. Fu egli il primo che, indagando nel profondo della natura umana e nell'ordine della provvidenza, cercò di assegnare le leggi costanti e fisse allo sviluppo dell'umanità e alla storia. Egli pubblicò la prima sua scienza nuova nel 1725, la seconda nel 1744. La prima è stesa con un metodo analitico e in uno stile più chiaro della seconda, nella quale adottò il metodo sintetico, ma in cui profondò però maggiormente alcuni lati della scienza; in questa si stende di più sulle origini greche, mentre nella prima si era limitato quasi del tutto alle romane. Ma, ciò che è più essenziale, vi ha aggiunto l'ultimo libro del *ricorso delle nazioni*, argomento che nella prima avea appena accennato qua e là di passaggio.

I suoi meriti sono, per usare delle stesse sue espressioni: l'aver presentate le leggi eterne della storia *ideale* sopra la quale corrono i fatti di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini, ancorchè dall'eternità di tempo in tempo nascessero nuovi mondi: l'avere riconosciuto che la provvidenza guida gli uomini, e si serve delle stesse loro passioni per spingerli in questo corso: l'aver trovato che le prime repubbliche sono aristocratiche, a cui succedono le popolari, indi il governo monarchico: l'aver creata la vera arte critica dei fatti e delle lingue antiche, spiegata la prima giurisprudenza romana, e presentata la storia primitiva greca e romana sotto un aspetto del tutto nuovo. Ma se a lui fu dato di trovare il primo una nuova scienza della storia, non potè nello stesso tempo ridurla alla perfezione; e noi dobbiamo, dopo i meriti, notarne pure i difetti. Quantunque la civiltà debba da prima esser nata spontaneamente in un popolo e in un clima favorito dalla natura, pure la più parte

dei popoli che noi conosciamo la ricevettero da altri popoli anteriormente inciviliti, e forse essa non parte che da un sol punto della terra: Vico le fa nascere invece tutte spontanee, nè tien alcun conto della civiltà comunicata. Il luogo ove potea nascere spontanea la civiltà non dovea per nulla rassomigliare alla foresta di Vico, nè gli abitatori a' suoi giganti nati nel fango e nella lordura. Nè le cagioni per farli uscire da questo stato bestiale dovettero consistere solamente nel cielo tonante, nel pudore per la vénere, e nella religione delle sepolture, ma vi furono delle leggi più interne e degli stimoli esterni in maggior numero di quelli assegnati da Vico. Egli manca inoltre, ma ciò non è un difetto suo, bensì del tempo in cui scrisse, interamente dell'erudizione orientale, e riporta e accomoda il tutto alla storia romana. La mancanza però principale si è che Vico non vide il progresso dell'umanità, ma solo il ricorso delle nazioni, destinate tutte a percorrere lo stesso cerchio, e a ritornare allo stesso principio. Questa immagine della storia, che ti richiama il sasso di Sisifo, ti piomba egualmente sul cuore, e contraddice alla provvidenza che pure, secondo Vico, domina nella storia dell'umanità.

Non farò qui che accennare le opere di Stellini (1740), di Fergusson (1767), d'Iselin (1764), come deboli tentativi nel campo della filosofia della storia, in confronto del gran lavoro di Vico, ma che pure mostrano come si cominciasse a sentire comunemente il bisogno di ridurre a scienza il corso della storia umana. Il metodo di questi tre autori è quasi lo stesso: essi fanno l'analisi delle facoltà sensitive, intellettuali e sociali dell'uomo, e da esse deducono le leggi per cui dallo stato di selvatichezza esso ha dovuto passare alla società di famiglia, poi di tribù, e finalmente a quella di nazione; ma, giunti a questo stato, essi si arrestano, e non vedono più il legame e il progresso tra le nazioni che si succedono le une alle altre. Il loro unico merito è di avere applicata la psicologia individuale alla società o almeno al suo primo sviluppo e cominciamento.

La prima opera che può stare al confronto di quella di Vico, sono le *Idee per servire alla storia dell' umanità*, di Herder, pubblicata nel 1784. Se Vico deduce le sue leggi dell'umanità dall'intima natura dell'uomo e dalla provvidenza, Herder, partendo da una filosofia diversa, e che inclina al sensualismo, le deduce invece dall'azione della natura e degli stimoli esterni sopra l'uomo. Quindi la ragione per cui la metà dell'opera di Herder, cioè i primi dieci libri, sono consacrati a preparare la scena su cui l' umanità deve agire; in essi spiega la posizione astronomica della terra, la sua geografia fisica, la storia naturale dell'uomo considerato fisicamente e psicologicamente, e la sua condizione nello stato selvaggio. Gli altri dieci libri comprendono la storia dell' umanità sino alla fine del medio evo. Secondo Herder le nazioni si sviluppano diversamente a norma delle circostanze esterne in cui sono poste e dell'indole naturale dei popoli che le compongono. La posizione geografica considerata sotto tutti gli aspetti, non solo del clima, come fa Montesquieu, ma della configurazione del paese, dei monti, dei mari, dei fiumi, degli elementi, delle produzioni naturali, delle comunicazioni cogli altri paesi fa sviluppare diversamente una nazione; il germe delle inclinazioni e delle disposizioni che una razza porta seco, secondo lo stipite da cui parte, vi contribuisce del pari. Ogni nazione è così destinata a sviluppare un fiore dell'umanità, a rappresentare per sè un dramma armonico, che ha il suo cominciamento e il suo fine, e che si chiama la vita di una nazione. Se questo modo di vedere, rilevando ciò che vi ha di particolare in ogni popolo, e stabilendo il principio che una nazione non è un puro mezzo per quella che deve seguitarla, e che tutte le generazioni passate non sono sagrificate all'ultime che devono giugnere, giustifica da questo lato la provvidenza; qualora però si spinga troppo oltre, e si faccia ogni popolo ultimo scopo a sè stesso, si viene con ciò a negare il progresso dell'umanità in generale, o almeno a non riconoscere come ogni popolo storico deve dal suo canto con-

tribuire ad aumentare il tesoro della civiltà che gli è stato consegnato. Tale è appunto il difetto di Herder (prescindendo dalla parzialità della sua filosofia), che in lui non si vede chiaramente il nesso che unisce le varie nazioni e il progresso dell'insieme dell'umanità. Quindi non vi ha in lui una divisione scientifica delle varie epoche, tratta dall'intrinseco della storia; egli poteva quindi arrestarsi dove voleva, e si ferma in fatti al medio evo, senza far parola non solo dell'avvenire, ma nemmeno della storia moderna, che egli avea in massa riprovata in un' altra opera (*Ancora una filosofia della storia*, 1774). Tuttavia, nel libro XV, parla di questo progresso generale, ma con termini confusi e piuttosto di speranza, che con certezza e con un' assoluta convinzione. In una delle lettere del 1796 però, intitolata *Sguardo nel futuro*, si esprime più chiaramente in questo riguardo; ma forse allora l'influenza delle dottrine di Turgot e di Condorcet aveano servito a fissare le sue idee su questo punto.

Io non istarò qui ad indagare le prime traccie della dottrina del progresso, poichè un'idea non comincia a divenire feconda e a svilupparsi, se non quando viene ammessa avvertitamente, e non mista ad altre idee che la contraddicono; e in questo stato di purezza, a mio parere, non incomincia a presentarsi che nei due discorsi di Turgot, pronunziati alla Sorbona nel 1750, e in altri suoi Saggi di quell' epoca medesima. Bacone, a dir vero, avea di già riconosciuto il progresso nelle scienze d'osservazione; Fontenelle, col partito che sosteneva la superiorità dei moderni sugli antichi, era sulla traccia di scoprire la verità, e la scuola degli economisti ed altri filosofi francesi, col presentare i miglioramenti possibili della società, ne ammettevano implicitamente il progresso. Ma Turgot, che apparteneva pure alla scuola degli economisti, fu il primo a sviluppare avvertitamente questa dottrina, e ad applicarla alla storia. Nel primo dei due discorsi accennati, in opposizione coi filosofi del suo tempo, dimostra i vantaggi che il cristianesimo ha apportati all'umanità, e giustifica il

medio evo. Nel secondo traccia un quadro dei progressi della società umana dalla sua origine sino a noi, e accenna ulteriori progressi che le restano a fare. Nè meno interessante è il piano che presenta di una geografia politica, ove fa vedere come la geografia si leghi intimamente colla storia, e accenna molte delle idee che ora sono con tanta profondità esposte da Carlo Ritter in Germania.

Condorcet fu il primo a sviluppare, più di quarant' anni dopo (1794), le idee di Turgot, di cui era stato l'amico; egli ce le presenta come in un corpo di dottrina nel quadro che ci lasciò dei progressi dello spirito umano. Quantunque quest'opera, stesa nelle più critiche circostanze dell'autore, ramingo, perseguitato, e colla condanna di morte sul capo, che poco dopo il colpì, non sia che il ristretto di un lavoro più esteso che egli si proponeva di scrivere, pure essa è una delle più preziose opere dei tempi moderni, e che forma epoca nella filosofia della storia. In essa ci viene presentata per la prima volta, con una convinzione, direi, religiosa, e coll'evidenza scientifica, la marcia progressiva dell'umanità presa nelle varie sue epoche, e vengono tracciati i passi immensi che essa dovrà pur fare in avvenire. Questo merito distinto però non ci deve impedire dal farne osservare i diffetti. La filosofia sensualista, da cui l'autore partiva, gl'impedì di vedere le vere leggi e i princìpi che regolano l'umanità; la mancanza di erudizione, non solo orientale, ma anche storica in generale, gli fece presentare molti lati della storia sotto un falso aspetto, e non approfondò abbastanza il carattere dei varii popoli; forse questo difetto sarebbe in gran parte sparito nell'opera più estesa che l'autore si proponeva. La divisione delle epoche è arbitraria, e non è fondata sull'intima organizzazione della storia medesima. Egli è ingiusto verso il medio evo, e gli sfuggì il tacito progresso che l'umanità ha fatto in quel frattempo; non presenta i progressi dell'umanità sotto tutti i lati, ma si ferma quasi unicamente alle arti e alle scienze. Finalmente ha torto di chiamare il progresso dell'u-

manità *indefinito*, e di lasciarsi andare perfino a supporre che l'uomo possa prolungare indefinitivamente la sua vita su questa terra; i nemici del progresso e quelli che non profondano troppo le cose, si sono serviti di questo sbaglio per negare l'intera dottrina, o per fare su di essa degli epigrammi; quantunque egli stesso avesse detto nell'introduzione che i progressi della razza umana dovranno finire colla vita del pianeta che essa abita, e come se l'esagerazione stessa non fosse scusabile nel primo entusiasmo di una scoperta sì importante.

Egli è rimarchevole come i due più grandi scrittori di quest'epoca, Voltaire e Rousseau, non mostrino alcuna traccia di questa dottrina. Il primo, unicamente occupato a fare la critica del passato, non riconosce nè il lato buono che ogni grande epoca ha avuto, nè l'avvenire dell'umanità; il secondo, malcontento del presente, non ne vede il rimedio che nel ritorno allo stato selvaggio, da cui la razza umana non avrebbe mai dovuto uscire. Gli stessi autori della rivoluzione francese, quantunque in generale avessero di mira il miglioramento della sorte del popolo, e la rivoluzione formi una delle epoche principali della storia del mondo, sembra che non avessero idee del tutto chiare sul progresso; poichè, tratti in errore dalle dottrine di Rousseau, cercavano la perfezione nelle teorie delle repubbliche greche e romana, o più indietro ancora, e non vedevano che la civiltà e l'industria moderna esigevano forme del tutto diverse.

La dottrina del progresso incominciò a svilupparsi e a diffondersi, almeno in Francia, per mezzo degli scrittori così detti socialisti, di Fourier e di San Simone; essi cercarono di tracciare il piano che la nuova società deve prendere, fondato sull'industria, e diretto a migliorare la condizione del popolo e alla felicità del maggior numero. Se essi si ingannarono nel sistema che proposero, lo scopo però ne è giusto, ed espressero delle idee profonde sulla storia del passato e sull'avvenire. Rimarchevoli sopra tutto sono le epoche della

storia tracciate da Fourier, non solo del passato, ma anche della trasformazione e del passaggio a cui va incontro la società. Egli è vero che, occupato intieramente del suo sistema, non vede nella storia del passato che il disordine e il male, e non comprende che tutti gli stadii dell'umanità sono egualmente necessari, e che essa non può salire ad un grado superiore senza prima aver trascorsi tutti gli antecedenti. La divisione delle epoche dei San Simonisti in epoche organiche e in epoche critiche è meno profonda, e non abbraccia l'insieme della storia; poichè queste epoche sono ricorsive, e d'altra parte non vi sono epoche puramente critiche, che non siano anche in pari tempo il cominciamento di un nuovo organismo. Il sistema sociale proposto dai San Simonisti è parimenti di gran lunga inferiore a quello di Fourier, ma se essi sono caduti, le verità che hanno avanzate sull'industria e sul progresso resteranno e sono destinate a portare i loro frutti.

Deve pure esser qui ricordata la bella introduzione alla storia universale del signor Michelet. Lo stile immaginoso e poetico dell'autore non fa che rilevare la profondità de' suoi pensieri e la giustezza de' suoi giudizi. Il principio che domina la storia dell'umanità è la lotta tra la libertà e la natura, e la vittoria che la prima va successivamente riportando sulla seconda, finchè giunga a domarla interamente. I rapidi quadri che egli ci presenta dell'Oriente, della Grecia, di Roma e delle varie nazioni moderne d'Europa, sono pieni di vita e di verità. Il principio però di Michelet rassomiglia molto a quello di Hegel, quantunque egli intenda di metterlo in opposizione a quello del filosofo tedesco. Più in armonia ancora colla filosofia di Hegel sono le idee del signor Cousin. Egli propriamente non ha consacrate che alcune lezioni alla filosofia della storia, ma esse meritano di essere studiate. Quantunque la sua divisione generale della storia in tre epoche, dell'infinito, ossia l'Oriente, del finito, o l'antichità classica, e del rapporto tra il finito e l'infinito, il cristianesimo, sia vaga e indeterminata, e non comprenda l'avvenire, essa però

è un tentativo per cercare una divisione tratta dall'intrinseco stesso della storia. Più vera è l'idea che egli dà di un popolo destinato, secondo lui, a sviluppare l'arte, le leggi, la religione, l'industria e la filosofia; il carattere che assegna ai grandi uomini, come rappresentanti della lor epoca e come il prodotto necessario della medesima; e la giustificazione che egli fa della guerra e delle grandi battaglie destinate a cambiare la faccia delle nazioni. Egli è vero però ch'ei spinge troppo oltre il fatalismo storico, e che il desiderio di combattere la filosofia sensualista lo ha fatto essere ingiusto verso Condorcet e l'antica scuola francese, e che egli, come Hegel, non vede punto il progresso futuro; la sua filosofia e la carta francese sono per lui il compimento di ogni cosa. Guizot, nella sua *Storia dell'incivilimento in Europa*, non abbraccia che il periodo della decadenza dell'Impero romano fino alla rivoluzione. Ma siccome comprende appunto il medio evo, che da molti vien considerato come una pura epoca di decadenza, ed egli ne analizza il tacito lavoro, sciogliendo con un' esattezza quasi chimica i varii elementi che cercavano di combinarsi, e mostrando come essi produssero la moderna civiltà, egli merita di essere annoverato con distinzione tra gli autori della filosofia della storia. Forse egli mostra un po' troppo di parzialità per la Francia, cercando di presentarla come quella che in tutto questo periodo è sempre stata antesignana della civiltà europea, e non rileva abbastanza i meriti e l'azione degli altri popoli. La Francia è il paese dove la dottrina del progresso ha trovato più rappresentanti e scrittori distinti che l'hanno sviluppata, ma noi non abbiamo creduto opportuno di ricordarne altri che i principali, perchè il tutti citarli non entrava nel piano e nei limiti di questa prefazione.

La filosofia della storia, quantunque nata in Italia con Vico, non vi ha fatto, dopo di lui, alcun passo distinto, e l'idea del progresso non vi è ancora penetrata; o almeno non ha avuto ancora alcuno scrittore che l'abbia sviluppata e po-

sta in evidenza. Mario Pagano e Stellini non hanno fatto che ripetere alcune delle idee di Vico, senza però comprenderlo nella sua profondità. Più recentemente Romagnosi, che pretende di combattere la Scienza Nuova, non si eleva sopra di essa, anzi a nostro parere sovente la impiccolisce o la comprende male. Egli, ne' suoi *Fattori dell' incivilimento*, non dà, come Vico, che le leggi particolari con cui nasce e si sviluppa la civiltà di uno Stato, che, secondo lui, comincia dalla barbarie e muore nella corruzione; ma egli non vede l'insieme delle nazioni, nè riconosce l'influenza di uno Stato sull'altro, e il progresso dell'umanità. Se egli ammette, alla differenza di Vico, un incivilimento *comunicato* primitivamente, lo dice però nato *accidentalmente* in un luogo fortunato della terra, e non lo deduce come una conseguenza necessaria della natura dell'uomo e della provvidenza. Le leggi stesse che egli assegna all'incivilimento non sono che psicologiche, anzi puramente legali e meccaniche, e non istanno al paragone della generalità e della profondità di quelle di Vico. La seconda parte dell'opera di Romagnosi, ove dà un quadro della storia d'Italia dalla caduta dell' Impero romano fino a noi, e nota particolarmente le cagioni del rinascimento della civiltà in Italia, merita assai più lode che la sua parte teorica, e può stare al confronto dell'opera che abbiamo superiormente citata del signor Guizot.

Noi dobbiamo ora dire qualche cosa anche della scuola teologica o teosofica. Quantunque essa, volendo essere conseguente a' suoi principi, non possa ammettere il progresso, e spieghi ogni cosa con ragioni del tutto eccezionali e introducendo ad ogni difficoltà il *Deus* in macchina; pure alcuni degli scrittori di questa scuola hanno dei meriti distinti per cui devono essere ricordati, ed altri cercarono pure di combinare l'idea del progresso col sistema teologico. La prima opera che si presenta è il discorso sulla storia universale di Bossuet: quantunque egli non faccia in esso che esporre la pura dottrina della Chiesa in riguardo alla storia, dottrina già pre-

sentata nella Città di Dio di sant'Agostino, e in Orosio, pure il fa con tanta eloquenza di stile, e con tanta evidenza nei quadri che ci dà dei varii popoli antichi, che questo discorso sarà sempre un modello in questo genere. Egli riporta tutto alla religione e al cristianesimo. La provvidenza fa servire tutti i popoli antichi a preparare il campo per la venuta di Cristo e per la diffusione della sua dottrina. Ma questo modo di vedere non mostra l'umanità che sotto un solo lato, e il posto che egli dà al popolo ebreo è troppo esagerato, mentre poi non fa alcun cenno degli altri gran popoli orientali. Dopo la venuta del Messia il suo discorso non offre più alcun interesse, e quantunque egli l'abbia steso fino a Carlo Magno, questa parte non si lega nè può stare al confronto per nulla colla prima, e pare che egli stesso se ne sia accorto, poichè ha qui troncata la sua opera. Ballanche invece, partendo egualmente dal sistema religioso come Bossuet, e dai principi di Bonald, ha cercato di combinarli coll'idea del progresso e della libertà politica. Secondo lui la lingua, e con essa la tradizione delle verità principali, fu comunicata in origine all'uomo dalla divinità, ma l'uomo decadde da questo stato primitivo d'innocenza, e la società divenne, d'allora in poi, il mezzo per riabilitarsi, e per accostarsi di nuovo a quel primo stato. Onde giugnervi, deve egli passare per varie crisi, che Ballanche chiama epoche palingenesiache, e che formano il passaggio da un periodo all'altro della storia. Lo stato di rivoluzioni, di dubbio e di ansia in cui ora si trova la società mostrano chiaramente che noi siamo in una di queste epoche, da cui l'umanità deve uscire sotto una nuova forma. Ballanche ha pure seguìti i principi di Vico, e presentata la storia romana come un modello di una di queste sue epoche. Ma cercando di dare una forma artistica alle sue idee, egli le ha diluite in certi poemi in prosa, la cui lettura è sommamente noiosa, e ci fa smarrire ad ogni passo il filo del suo ragionamento. Più recentemente ancora sorsero altri giovani scrittori in questa scuola medesima. Tali sono i signori Bu-

chez e Roux che pubblicarono un'eccellente storia parlamentaria della rivoluzione francese, e il primo ci diede inoltre un' introduzione alla storia universale. Essi cercano di combinare il sistema cattolico, quale però essi lo immaginano, col progresso, ma il loro cattolicismo rassomiglia piuttosto alla dottrina dei millenari, che alla immobilità e alla stabilità a cui altri vorrebbe assoggettarlo. Noi siamo ben lontani dal negare i vantaggi non solo, ma la necessità del cattolicismo nel medio evo, ma dubitiamo però che quale si ostinano a mantenerlo i nemici del progresso, possa oramai servire gran fatto alla causa dell'umanità e della libertà.

Con un rigore spinto sino all'assurdo, e coll'ardore di un convertito si attenne Federico Schlegel al sistema teosofico nelle sue lezioni sulla filosofia della storia. Per lui la storia non è che il campo del genio cattivo che domina intieramente l'umanità. L'uomo, dopo la sua caduta, è sempre andato di male in peggio; vi è solo stato un barlume di miglioramento all'epoca di Ottone il Grande, nel bel fiore del medio evo! ma dopo, colla divisione tra gli imperatori e i papi, riprese la decadenza, che andò sempre più precipitando per la riforma luterana, e ai nostri giorni fu spinta agli estremi dalle rivoluzioni politiche e dalla nuova filosofia. Vi è egli speranza che l'*umanità* possa risorgere? Il signor Schlegel non ce ne dà gran fatto, e sembra che abbandoni intieramente, coi Manichei, il mondo presente al genio cattivo, il quale, più fortunato che nel Fausto di Göhte, avrebbe vinta la sua scommessa. Noi non ci porremo a confutare un tale sistema, troppo contrario alla ragione e all'idea che dobbiamo avere della provvidenza e dell'ordine del mondo, perchè vi sia pericolo che ai nostri giorni possa trovare ancora un gran numero di partigiani.

Un migliore sistema però di quello di Schlegel fu generalmente seguìto dalla filosofia in Germania. Essa, che da Kant in poi fu colà coltivata con tanto ardore e portata ad un' altezza che non aveva ancora raggiunta altrove, influì pure;

come è naturale, su tutti gli altri rami del sapere umano; e la filosofia della storia dovea più di ogni altro sentirne gli effetti. Se in generale in Germania si ebbero meno in vista le quistioni sociali e la pratica, si profondarono però tanto più le idee astratte e si indagarono i principi filosofici delle cose. Lessing il primo applicò la filosofia al cristianesimo, e in un breve scritto intitolato: *Educazione del genere umano* (1780), dimostrò come la religione sia progressiva e vada del pari collo sviluppo della razza umana, e come la divinità si scopra successivamente all' uomo di mano in mano che si rende capace di comprenderla. Segnò non solo il passaggio dalla religione naturale alla mosaica, dalla mosaica alla cristiana, ma come quest' ultima stessa sia perfettibile e rinchiuda in sè i germi di uno sviluppo maggiore. — Kant, in un saggio intitolato: *Idee per una storia generale*, ec., 1784, quantunque non sia stata sua intenzione di presentare un piano di storia, ma solo di accennare alcuni princìpi generali che devono dirigere lo scrittore della medesima, ci offre però delle massime di una tal importanza, che noi dobbiamo qui farne cenno. Un essere, secondo Kant, deve sviluppare tutte le facoltà di cui fu dotato; quanto agli animali, ogni individuo sviluppa intieramente le sue facoltà; ma l'uomo, destinato alla società, non può svilupparsi che nella medesima, e non è più l'individuo solo, ma la società in massa che progredisce. Gli individui e le stesse generazioni non fanno che passare, la specie sola resta, il cui ultimo scopo è di giugnere ad una società perfetta. — Fichte, che proseguì la filosofia di Kant, e che si applicò particolarmente al lato della volontà, del diritto e della morale, nelle sue lezioni *sopra il tempo presente*, recitate nel 1805, si estende maggiormente sulla storia dell'umanità; in esse ci segna le varie epoche per cui l' umanità è trascorsa, o che le restano ancora a percorrere. Fichte divide la storia in cinque epoche: la prima è quella dell'istinto, e sembra che giunga sino alla repubblica romana; la seconda è quella dell' autorità, che si stende sino ai tempi moderni;

la terza è l'epoca critica o dell'indifferenza, quella in cui noi viviamo; la quarta epoca sarà quella della ragione come sapere; la quinta, quella della ragione come arte pratica. Da questa partizione si può vedere che Fichte fu uno dei primi a cercare nella storia un'organizzazione vitale e delle epoche non puramente arbitrarie, ma tratte dall'idea stessa della storia. — Schelling, che richiamò la filosofia dall'idealismo della pura subiettività di Fichte all'elemento obiettivo, ossia all'identità di tutti due, non si occupò che poco della filosofia dello spirito, rivolgendo la sua attenzione particolarmente alla filosofia della natura; pure nelle *lezioni sugli studi accademici* ci diede dei cenni preziosi sulla storia in generale, e su quella della religione in particolare. Ma quello che ci offre di più interessante sono le epoche della storia che accennò nell'*Idealismo trascendentale*. Egli divide la storia in tre periodi. Il primo è quello del destino, che abbraccia tutta la storia antica; il secondo è quello della natura, ossia del cristianesimo, periodo che giugne fino a noi; il terzo è quello della provvidenza, e abbraccia il futuro. Schelling ha dapoi alquanto modificata la sua filosofia e i suoi princìpi, e si è accostato alla scuola mistica e teologica, ma finora non ha pubblicato nulla in questa sua nuova maniera di vedere, e si attende ognora con ansietà la sua filosofia della mitologia, tante volte promessa.

Se Schelling si occupò particolarmente della filosofia della natura, Hegel prese a sviluppare la filosofia dello spirito, e ciò appunto il portò a dare una forma storica e progressiva a quasi tutte le parti della filosofia da lui trattate, e ad occuparsi particolarmente della filosofia della storia. Questa ha sempre il suo fondamento, e prende colore dal sistema filosofico abbracciato dall'autore che la tratta; quindi abbiam veduto Vico prendere i suoi princìpi nel sistema platonico, Herder inclinare più al sensualismo, e Condorcet appoggiarsi intieramente su quest'ultimo sistema. La filosofia della storia di Hegel si appoggia pure e si lega intimamente al suo siste-

ma, che si può chiamare quello dell'assoluto idealismo. Egli prende le mosse dall'*essere* puro o dall'idea, che, secondo lui, sono la stessa cosa; l'idea va successivamente sviluppandosi e manifestandosi, o prendendo attributi sempre più concreti. Il primo suo movimento succede in sè stessa, e costituisce la logica; il secondo, fuori di sè, ripetendo le stesse leggi del primo, e forma la natura; il terzo è di ritorno in sè stessa, sempre sullo stesso piano, e ci presenta la filosofia dello spirito, per cui l'idea giugne alla coscienza di sè stessa ed arriva nelle fasi successive dell'umanità, alla piena libertà e alla cognizione dell'assoluto. Da ciò ne viene la preponderanza che la logica ha nel sistema di Hegel; essa si immedesima colla metafisica e coll'ontologia, e forma il fondamento di tutte le altre parti della filosofia pratica. Se questo principio dà un' unità imponente a tutto il sistema, le cui partizioni sono tratte dall'organismo stesso della scienza, e ne presentano in pari tempo l'essenza e la prova, ne costituisce però egualmente il difetto principale. Hegel presenta spesso il puro movimento logico dell'idea per la realtà delle cose stesse; e si può obiettare a lui ciò che Aristotile opponeva alle idee di Platone, che vi manca la forza o l'entelechía per cui quelle idee si muovano e si realizzino. La filosofia della storia di Hegel però è quella che si risente il meno di questo difetto, e dove egli si è attenuto più strettamente alla realtà. In essa ei non ha l'aria di creare le cose dietro idee preconcette, come in altre parti, ma di dedurre l'idee e i princìpi dalla cosa stessa. I fatti vi sono esposti senza alterazione, il carattere dei varii popoli vi è tracciato colla profondità e col tatto sicuro di chi ha fatto immensi studi storici, e si è tenuto al fatto di tutte le ricerche e scoperte della critica moderna, e ne ha saputo trarre tutto ciò che hanno di utile e di generale. Lo scopo della storia, secondo Hegel, è la manifestazione e lo sviluppo dello spirito e della subiettività; essa si discioglie successivamente dai legami della natura, e colla cognizione acquista la coscienza di sè, e quindi la li-

bertà. L'Oriente non conosceva se non: che un solo era libero, il dispóto; l'antichità classica: che molti erano liberi; i cittadini; noi conosciamo: che tutti devono essere liberi. Questo sviluppo dell'individualità che diventa successivamente libera, forma il fondamento della partizione storica di Hegel. L'Oriente, la Grecia, Roma e il mondo cristiano o germanico.

Dalla lettura però dell'opera uom dovrà facilmente accorgersi come l'autore l'abbia lasciata, in qualche modo, imperfetta, nè vi abbia potuto porre l'ultima mano. L'Oriente e la Grecia sono le due parti più approfondite e perfette; la storia romana comincia di già ad essere più debole, e l'ultima parte sembra a noi del tutto imperfetta. Se l'autore avesse vissuto più a lungo, non vi ha dubbio che avrebbe poste queste due parti in armonia colle prime, e data a tutta l'opera la stessa profondità ed estensione. Un altro difetto dell'opera di Hegel noi lo vediamo nella divisione della storia. Essendo egli avvezzo ad introdurre da per tutto la partizione tricotoma, non si comprende perchè abbia fatte due epoche distinte della storia antica, la greca e la romana, mentre naturalmente non dovrebbero formarne che una, secondo le sue premesse stesse. Ma il difetto maggiore, che gli vien rimproverato pure da un suo discepolo, il signor Cieszkowski, si è che Hegel non ha tenuto alcun conto dell'avvenire. La storia dell'umanità è tuttavia in corso, e la nostra epoca è ben lungi dall'essere l'ultima espressione e l'ultimo termine a cui si possa giugnere. Quando si voglia adunque presentare una partizione organica della storia, si deve comprendere in essa anche l'avvenire. Ma Hegel, dopo di aver ammesso e provato il progresso, vedeva poi il compimento di tutto nella sua filosofia e nella monarchia prussiana. Lo stesso difetto si trova nelle sue lezioni di estetica, in cui si ferma egualmente al mondo germanico, dividendo l'arte in simbolica o orientale, in classica e in romantica, e non facendo alcun cenno nè dell'arte moderna nè de' suoi pro-

gressi futuri. Nelle sue lezioni sulla religione stende il suo sguardo anche al futuro, e quantunque chiami a ragione la religione cristiana l'assoluta, e dopo essa non ne veda alcuna altra possibile, riconosce però il suo necessario sviluppo, e la trasformazione filosofica a cui va incontro, e a cui egli stesso ha contribuito in gran parte.

Noi chiuderemo qui questo nostro esame succinto degli autori della filosofia della storia, quantunque, se i limiti impostici lo permettessero, si sarebbe potuto aumentare di molto, riportando inoltre i nomi di quegli autori che hanno trattato una scienza particolare, o un solo elemento della storia come progressivi, e dai quali la teoria generale riceve una nuova prova e maggior evidenza. Tali sono, per esempio, Beniamino Constant per la religione, Dunoyer per l'industria e il commercio, Hegel stesso per la religione, per la filosofia e per l'estetica, e molti altri; ma per ora bastino i già citati, riservandoci però a parlare anche di questa classe d'autori in altra occasione di questa stessa nostra raccolta.

Se abbiamo osservate delle mancanze e dei difetti in quasi tutti gli autori da noi citati, non è già che ciò debba recare il minimo dubbio sulla teoria stessa, ma solo ci deve dimostrare come sia difficile ad un solo autore il creare e il perfezionare una scienza. Gli autori passano, e la scienza resta, ed approfitta dei lavori successivi di varie generazioni. Nè per questo io penso che l'ecclettismo, di cui oggi tanto si parla, col combinare i varii autori possa creare una scienza perfetta e completa. Tutte le scienze sono ancora in progresso, e per vedere l'insieme di una di esse, ciò che i sommi autori vi hanno apportato di vero, e farle fare qualche passo in avanti, vi vogliono dei principi più profondi ed una filosofia più vasta di quella puramente negativa dell'eccletismo. Se però le scoperte degli autori da noi citati non hanno ancora ridotta all'ultima perfezione la filosofia della storia, esse ne hanno stabilito in un modo inconcusso il principio fondamentale, quello cioè che l'umanità progredisce, ed è diretta

da leggi costanti e provvidenziali al suo successivo miglioramento.

Quanto alla divisione organica delle epoche della storia, deve pure necessariamente essere in essa compresa quella dell'avvenire. Senza voler entrare nelle particolarità di una tal divisione che non può formare se non l'oggetto di un trattato speciale, e che sarà soggetta a variare ancora, si potrebbe intanto abbracciare, come risultato generale, la divisione della storia *in tre epoche:* quella della storia antica, quella del medio evo, e quella dell'avvenire. La prima si presenterebbe del pari tripartita, cioè: l'Oriente, la Grecia e Roma, e così la seconda si dividerebbe pure in tre periodi, dalla caduta dell'Impero romano alle crociate, dalle crociate a Carlo V, e da Carlo V alla rivoluzione francese. Nella storia antica domina il culto della natura, ossia il principio obiettivo, in quella del medio evo il cristianesimo, ossia il principio subiettivo. L'unione di questi due principî dovrebbe formare il carattere della terza epoca, e si può dire che noi abbiamo incominciato ad entrare nel primo stadio della medesima, cioè nel periodo industriale che forma come il contraposto del principio cristiano, e si avvicina al principio obiettivo; ma non già per ubbidire, bensì per dominare la natura, andando esso unito all'intelligenza e alla coscienza individuale.

Molti che si erano immaginati un'altra forma di società o che non vedono se non il lato materiale dell'industria, o i mali che porta seco, la considerano come una decadenza e disperano dell'avvenire. Essi non vedono il movimento immenso, e la rivoluzione che l'industria e il commercio introducono non solo in Europa, ma in tutta la terra conosciuta. Per loro mezzo la civiltà europea, dopo di aver trasformata l'America, penetra in Africa, e riagisce da ogni parte sull'Oriente. L'uomo si impadronisce delle forze della natura, le aumenta colla scienza, e ravvicinando i punti più distanti colle rapide comunicazioni, lega i popoli tra di loro, e li mette

sulla via di formare una sola famiglia. La stessa dottrina del progresso, che ora va propagandosi, sembra destinata, elevando lo spirito alle idee di un ordine superiore e di provvidenza, ad impedire che la società non si materializzi troppo nei sentimenti di egoismo e di lucro, e a temperare i mali che possono andar uniti ad uno sviluppo eccessivo di una sola tendenza umana. Noi non abbiamo la pretensione di voler fissare più precisamente i periodi dell'epoca futura, nè di predire il modo di trasformazione a cui la società va incontro, sapendo bene come tutte queste profezie siano soggette ad errore, e come le leggi segrete della natura umana e della provvidenza ci guidino sovente al suo scopo per tutt'altra via di quella da noi immaginata. Ci basti aver dimostrata la certezza di questo scopo, e stabilita la credenza al progresso. Il voler penetrare più addentro nell'avvenire dà troppo spesso occasione agli avversari del progresso di far uso dell'arma del ridicolo, sì potente sulla moltitudine. Così hanno essi approfittato dell'epiteto d'indefinito applicato da Condorcet al perfezionamento umano, per negare la dottrina del medesimo: così ora tiran partito dall'idea di felicità e di ben essere universale posti innanzi da alcuno come ultimo termine dell'umanità, e come l'unico scopo di ogni sua fatica, per contraporvi certa dottrina di *compensazione*, che pretende vedere in ogni stadio dell'umanità gli stessi mali e gli stessi beni, e per cui lo stato selvaggio o incivilito, la miseria o la ricchezza, l'ignoranza o la scienza sono la stessa cosa; sebbene poi col riportare che essi fanno questo idillio della felicità assoluta e oziosa oltre i confini di questa terra, non possano sfuggire le difficoltà da essi stessi suscitate. La felicità non è certo l'unico e l'ultimo scopo dell'umanità; essa ha una missione più elevata e meno egoistica. Lo sviluppo del carattere morale e dell'intelligenza, il dominio dello spirito sulla natura, la manifestazione della ragione, l'avvicinamento all'essere supremo sono gli oggetti a cui tendono il suo corso e le sue fatiche. Ma a questo sviluppo successivo delle facoltà in-

tellettuali e morali la legge provvidenziale ha pur voluto che andasse congiunto un ben essere e una felicità progressiva; che essa fosse non lo scopo, ma lo stimolo e il mezzo per raggiugnere quegli oggetti superiori. L'uomo, liberandosi dalle catene della natura, sviluppando la sua intelligenza, perfezionando l'ordine civile, migliorando il suo carattere morale, aumentando la ricchezza sociale, aumenta pure i suoi godimenti, diminuisce i suoi mali e va stendendo sopra un numero sempre maggiore d'individui i lumi e il ben essere.

Quando la razza umana avrà sviluppate tutte le facoltà di cui fu dotata, quando alla sua intelligenza si saranno rivelate tutte le verità di cui racchiude i germi, quando il suo carattere si sarà elevato alla moralità di cui è capace, allora certo la sua missione sarà finita e avrà raggiunta la sua meta. Se alla prospettiva di un ozioso idillio od alle fantasie dei millenari si preferisce l'immagine di una grande azione drammatica o di un epico poema, noi non abbiamo nulla ad opporre. L'esistenza della razza umana si lega alla vita stessa del pianeta che essa abita, e questa vita deve avere un termine, come ha avuto un cominciamento, e come la geologia e l'astronomia concorrono insieme per dimostrarlo. Ma questo termine è in armonia collo spazio necessario alla razza umana per percorrere la carriera che le è stata assegnata. Allora il rinnovamento e una vita novella la attende; poichè la morte e la distruzione non sono che le crisi necessarie per passare ad una nuova esistenza, e per incominciare una carriera più elevata.

Ma queste speculazioni sul lontano avvenire non debbono farci obbliare il presente e l'opera che a noi è stata affidata. Secoli e generazioni dovranno passare prima che l'umanità pervenga al suo termine, ma noi avremo pure adempita bene la nostra parte, se avremo contribuito a farla avanzare di un qualche passo, e a rischiarare e migliorare la condizione dei nostri simili. L'idea d'un ordine provvidenziale nella storia, la credenza nel progresso dell'umanità deve servire a dare una

direzione alle nostre fatiche, ad animare il nostro coraggio, e ad imprimere il carattere di religione e di dovere alla nostra condotta; e noi ci diremo ben soddisfatti se avremo potuto contribuire in qualche modo a diffondere questa dottrina consolatrice in mezzo all'indifferenza e allo scetticismo che dominano ancora generalmente.

G. B. Passerini.

PREFAZIONE

DEL SIGNOR GANS

La pubblicazione di una nuova filosofia della storia esige che da prima si renda ragione perchè tra tutte le parti della così detta filosofia pratica questa appunto sia stata l'ultima che si formò, e la più meschinamente trattata finora. Poichè solo al principio del decimottavo secolo Vico incominciò l'impresa di sottoporre la storia, che da prima non era considerata che o come una sequela di avvenimenti accidentali, o come un' opera creduta, ma non conosciuta, di Dio, di sottoporla, dico, a leggi originali e ad una ragione: il che, ben lungi dall'opporsi alla libertà del genere umano, forma anzi il terreno sul quale questa da prima può mostrarsi.

La ragione di ciò può essere espressa in poche e brevi parole. Le leggi dell'essere e del pensiero, l'ordine della natura, le manifestazioni dello spirito umano, le stesse forme del diritto e dello Stato, come pure quelle dell'arte e della religione, in questa o quella maniera d'esisten-

za, si sono presentate di buon ora agli uomini come qualche cosa di stabile e di immutabile, se non nell'idea, però nell'obietto. La cosa si presentò altrimenti nelle mutazioni della storia. L'esterna accidentalità di ciò che nasce e di ciò che tramonta, la vittoria che spesso il vizio ha sulla virtù, la confessione che si è forzato di fare: che i delitti hanno recato qualche volta all'umanità le più utili conseguenze; la mutabilità in generale, che deve esser considerata come la compagna principale degli umani destini, fecero credere per lungo tempo che la storia fosse fabbricata sopra il terreno del mutevole arbitrio, sopra un incerto ed infuocato vulcano; che ogni studio per trovare in essa delle regole, dei pensieri, il divino e l'eterno, non si dovesse tenere che come una sottigliezza immaginaria, come una vana costruzione a priori, o come un giuoco della fantasia. Mentre non si cessa di riconoscere Dio negli oggetti naturali, si tiene quasi per una bestemmia il riconoscerlo nelle creazioni e nelle opere umane; si crede di elevare oltre il dovere il particolare e l'arbitrario, anzi ciò che con un altro arbitrario avrebbe potuto succedere affatto diversamente, ove si ponga al medesimo un'idea per fondamento, perchè allora non avrebbe dovuto avere per motore la passione; in breve si rifugge dal dichiarare come eterne, opere che partono dalla libertà e dallo spirito umano, perchè non possiedono che quella stabilità di divenire in un continuo cambiamento sempre più ricche e sviluppate. Si richiede di già un gran progresso del pen-

siero prima di poter riempiere l'abisso che sta tra la libertà e la necessità, prima di potere nel più rigido elemento, appunto perchè instabile, non solo riconoscere, ma dimostrare una regola, non solo sostenere, ma render visibile un reggimento del mondo nella storia, e far vedere che lo spirito come la natura non sono abbandonati da Dio. A ciò si esige in fatti che una serie di più migliaia d'anni sia trascorsa; l'opera dello spirito umano deve aver raggiunto un alto grado di perfezione prima che si possa giugnere al punto elevato di avere una vista generale del passato. Solo di presente, che il cristianesimo ha trasmutata la sua intimità nell'esteriorità di colti e liberi Stati, è giunto il tempo non solo della storia appoggiata alla filosofia, ma della filosofia della storia.

Non devo omettere un'altra osservazione, che forse potrà riconciliare gli stessi avversari della filosofia, o almeno convincerli, che, concependo la storia filosoficamente, non si devono nè cambiare i fatti originali, nè fare ad essi violenza. Ciò si applica a quello stesso che vien riconosciuto come filosofico negli avvenimenti. Non ogni piccolo fatto, non ogni apparizione, appartenente piuttosto alla vita privata che al corso dello spirito mondiale, deve, come si suol dire, essere costrutto, e perdere sotto le morte forme i suoi tratti viventi. Non vi ha nulla di più insipido, e quindi di più ridicolo, che quel discendere nella mierologia degli indifferenti, che di affermare ciò che avrebbe potuto decidere la cosa in un modo

o nell'altro, e ciò che il costruttore avrebbe pure spiegato in un modo o nell'altro. La filosofia perde in questa opera manuale tutta la sua dignità, e diviene con ciò impossibile una riconciliazione cogli storici empirici. Ciò che spetta alla filosofia non è già di dimostrare la necessità di ogni avvenimento: in questi essa si occupa sovente solo di una chiara esposizione; ma sibbene di esporre la grande verità che niun distinto gruppo di popoli, niuno stadio importante della storia è senza un pensiero che gli serve di fondamento, che tutti i passaggi e gli sviluppi si possono dimostrare dai fatti anteriori. In questa unione artistica dell'elemento puramente descrittivo con quello che si eleva da esso alla speculazione, si riconoscerà il merito di una filosofia della storia.

I lavori sulla filosofia della storia che da un secolo si sono succeduti o partono da differenti opinioni, secondo la diversità del punto di vista; o dal carattere nazionale dell'autore; e spesso non sono che cenni sulla filosofia della storia, piuttosto che la sua esecuzione. Si deve da prima separare la filosofia dalla teosofia: questa riporta tutti gli avvenimenti a Dio, mentre la prima ritrova Dio nella realtà; nè si può negare che presso gli Italiani e i Francesi la filosofia della storia si lega meno con un sistema generale del pensiero, di cui essa non forma che parte, e che le vedute, ancorchè siano spesso giuste e opportune, non possono però provare la loro necessità; finalmente si è spesso introdotto nella filosofia della storia molto di mistico, di rapsodico, o puri cenni fugaci,

e pensieri non sviluppati, e ancorchè non si possa negare che ciò sia stato di gran vantaggio, pure tutto ciò non deve esser posto che nell'atrio della nostra scienza. Noi non negheremo certamente che fra i Tedeschi Leibnitz, Lessing, Weguelin, Iselin, Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Humbold, Görres, Steffens, Rosenkranz, non abbiano dette cose profonde, pensate e solide tanto sui fondamenti storici, che sul legame che i fatti hanno collo spirito che in essi si palesa. Chi potrebbe non ammirare tra i Francesi, in Bossuet, il profondo concetto cattolico e teologico, e il modo con cui ci presenta la storia del mondo come una carta geografica; in Montesquieu, l'immenso talento per cui i fatti in lui si cambiano in pensieri; o in Ballanche e in Michelet, la forza di penetrare dalla superficie degli avvenimenti nelle nascoste cagioni dei medesimi? Ma se si parla di una filosofia della storia veramente eseguita non ci si presentano che quattro scrittori: Vico, Herder, Francesco Schlegel, e finalmente l'autore della presente opera.

La vita e i lavori letterari di Vico cadono nel tempo in cui gli antichi sistemi di filosofia furono cacciati dal cartesianismo; ma questo non si eleva sopra l'opposizione dell'essere e del pensiero; non è ancora atto ad entrare nel mondo concreto della storia, e ad impossessarsene. Se Vico potè esporre nella scienza nuova i principi della storia, nol potè fare che seguendo gli antichi e appoggiato sulle filosofie del passato; nelle sue ricerche storiche egli si riporta quindi più agli antichi che ai mo-

derni; la feudalità e la storia della medesima è piuttosto un accessorio allo sviluppo della Grecia e di Roma, che un periodo essenzialmente distinto. Se egli alla fine del suo libro tratta della religione cristiana, e sostiene che essa, anche in riguardo alle viste umane, è da preferirsi a tutte le altre religioni, non arriva però a dare una pruova di questa asserzione. Come il medio evo si divida e si debba dividere dai tempi moderni non si può in esso vedere, poichè non assegna alcun posto alla riforma e a' suoi effetti. Egli tratta ancora dei fondamenti dello spirito umano, delle lingue, della poesia di Omero; come giurista penetra e tratta le profondità del diritto romano, e tutti questi pensieri fondamentali, episodi, spiegazioni, e ritorno sui principi, sono uniti ad una smania di etimologie e di spiegazioni di parole, che si oppongono spesso al vero sviluppo delle cose. I più dei lettori sono così dalle esteriorità impediti dal penetrare al fondo delle idee, perchè non si presentano puramente alla superficie; ed essi rigettano così l'oro unitamente alla scoria che lo investe.

Herder avea dei vantaggi che mancavano a Vico. Egli pure era poeta ed avea un senso poetico per la storia; egli non ha inoltre a trattare del fondamento, del vestibolo della storia, della poesia, della lingua, del diritto, ec., egli comincia tosto dai climi e dalla geografia, quindi tutta la storia si spiega davanti a lui; la sua coltura protestante universale gli dà l'adito a tutte le nazioni e a tutte le opinioni, e lo rende atto ad elevarsi so-

pra ogni avvenimento. Spesso trova egli la giusta espressione; il suo modo teologico di pensare non gli impedisce di apprezzare le diversità delle religioni, e nel paragonare i tempi non gli sfugge la somiglianza delle età umane. Ma queste *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* sono di già in opposizione col loro titolo, non solo perchè vengono in esse rigettate tute le cattegorie metafisiche, ma perchè inoltre fanno vedere un odio contro ogni metafisica. La filosofia della storia, così staccata dal suo fondamento, si cambia in un ragionamento spiritoso, spesso giusto, ma spesse volte anche difettoso, in una teodicea piuttosto di sentimento e d'intelletto, che di ragione. Questo travolgimento del vero principio tragge ad un entusiasmo spesso esagerato, ad interiezioni di meraviglia invece di ragioni fondamentali. Il teologo, l'ingegnoso predicatore, l'ammiratore delle opere di Dio si mostra troppo sovente colle sue proprietà individuali in mezzo all'obiettività della storia.

Nella filosofia della storia di Frederico Schlegel noi troviamo, se si vuole, un pensiero fondamentale che si può chiamare filosofico, quello cioè che l'uomo è stato creato libero, che due vie sono state poste avanti a lui, e che esso poteva sciegliere o l'una o l'altra di queste, quella che conduce in alto o quella che guida all'imo; se egli fosse rimasto fermo e fedele al primo volere emanato da Dio, la sua libertà sarebbe stata quella degli spiriti beati (si è però nell'errore se si imagina questo stato di paradiso come uno stato di beatitudine ozio-

sa.) Ma siccome l'uomo ha infelicemente scelta la seconda strada, ora si trovano in lui un volere divino e un naturale, ed appunto deve formare il travaglio della vita particolare dell'uomo, come pure dell'umanità, il cambiare o trasmutare sempre più il basso, terrestre e naturale volere nel più elevato e divino. Questa filosofia della storia comincia adunque coll'immenso dolore che esista la storia, e che l'umanità non si sia rimasta piuttosto nello stato non-istorico degli spiriti beati. La storia è una caduta, un oscuramento dell'essere puro e divino, e invece di potere in essa conoscere Dio, è piuttosto il Dio negativo che in essa si specchia. Se poi la razza umana debba giugnere alla fine ad unirsi interamente e perfettamente a Dio, è questa solo una espettazione, una speranza, la quale, poichè gli uomini sono stati rigettati nuovamente nelle tenebre dal protestantismo, deve al signor Schlegel sembrare, per lo meno, dubbia. Nella esposizione del concetto particolare dei popoli e della loro storia si trova in generale, quando questo pensiero è come tenuto nel fondo, un chiaro sviluppo, ove si trova in un bel linguaggio un compenso ai pensieri spesso mancanti. Una continua polemica però, per giustificarsi e per istabilire il punto di vista cattolico in confronto delle esigenze dei nuovi tempi, dà al lavoro un'aria ricercata e premeditata, per cui i fatti non si presentano nella loro naturalezza, ma sotto i colori del sistema a cui devono servire.

Le lezioni di Hegel sulla filosofia della storia, alle

quali ora noi passiamo, hanno, senza che noi entriamo ora a parlare del loro contenuto, un gran vantaggio su tutti i lavori precedenti. Esse si legano avanti tutto ad un sistema di pensieri logico e dedotto in tutte le sue parti; esse mirano quindi a stabilire il *logos* della storia, come vi ha un *logos* della natura, dell'anima, del diritto, dell'arte, ec. Qui non si tratta dunque di opinioni, di ragionamenti, di vedute ingegnose o no, ma del tentativo di stabilire una filosofia logica sulla materia delle opere umane. Le cattegorie furono di già dimostrate in altra parte della filosofia, e non si tratta qui che di verificarle anche negli elementi apparentemente contradittorii del volere umano. E poichè questa applicazione è in pari tempo la conferma della sua giustezza, ed io potrei dire anche della sua sincerità, i fatti stessi non verranno travestiti dal pensiero, nè presentati altrimenti da quel che sono, nè verranno in generale cambiati. I fatti restano quali sono stati, quali ci sono presentati dalla tradizione storica dei secoli. L'idea li spiega, ma non li modifica. Ora se la filosofia della storia deve a questo modo penetrare nell'interno di ciò che appare esteriormente, l'arte filosofica starà appunto nel conoscere in qual parte di questa esteriorità vi sia un nucleo di idee, ciò che si deve dare e presentare come tale; essa, sapendo che nella natura non si può costruire ogni erba, ogni animale, ogni pianta, conoscerà dove può elevarsi ad un'altezza speculativa, o dove, come è già stato detto, potrebbe perdersi nella superficie dell'apparente;

essa conoscerà ciò che si può dimostrare, e ciò che come pittura e caratteristico deve solo servire alla dimostrazione; essa, conscia della sua dignità e della sua forza, non perderà la sua fatica sopra avvenimenti indifferenti.

Questo è appunto il merito principale delle seguenti lezioni, cioè che esse, con tutta la forza speculativa, lasciano tuttavia il suo posto all'empirismo e agli avvenimenti; che si tengono egualmente lontane, e da un puro ragionamento subiettivo, e dal ridurre tutto lo storico a certe formole; che esse colgono l'idea tanto nello sviluppo logico quanto nel racconto storico che sembra da essa indipendente, e che continua a parer tale. Il così detto *a priori*, che consiste nel pretendere che anche senza alcun aiuto degli avvenimenti si possa fare la storia, è affatto alieno dalla presente opera. L'autore non voleva essere un Dio che crea la storia, ma un uomo che osserva colla ragione e colle idee il fatto.

Il carattere di lezioni dà al libro, oltre di ciò, un vantaggio che forse non avrebbe se esso fin da principio fosse stato scritto colla mira di farne un libro, e con tutta l'energia e il rigore di un tale scopo. Sotto la forma di lezioni esso deve tendere a parlare all'intelligenza immediata, a muovere i giovani uditori, ed a legare quel che si deve dire con ciò che essi già sanno. Ora, siccome fra tutte le materie che si possono trattare filosoficamente, la storia è quella il cui oggetto già di buon ora è stato più o meno comunicato ai giovani, perciò anche

la filosofia della storia dovrà cercare di legarsi a ciò che è già conosciuto, e non presentare in pari tempo la materia e il suo pensiero (come, per esempio, è il caso nell'estetica); ma intraprenderà piuttosto di dimostrare il movimento delle idee nella materia premessa. Ora se ciò si eseguisce parte in un modo costruttivo, parte solo caratterizzando, si otterrà tosto il vantaggio di aver fatto un libro leggibile, e che si lega alla coscienza comune, o almeno che non se ne allontana di troppo. Queste lezioni adunque, e noi possiamo dirlo senza timore di essere contradetti, potranno essere il punto più facile e accessibile della filosofia di Hegel, forse ancor più che la filosofia del diritto, la quale presuppone sempre certe idee astratte di diritto. Ma come quest'opera ha i vantaggi della forma di lezioni, così ne ha pure gli inconvenienti. Il bisogno di sviluppare, e nello stesso tempo di essere perfetto e completo devono cagionare l'ineguaglianza tra le prime e le ultime parti dell'opera. Si troverà forse che l'abbondanza degli avvenimenti del medio evo e la ricchezza delle idee dei nuovi tempi non hanno avuto tutto quel campo che si è dato all'Oriente, appunto perchè questo forma il principio.

Questo ci conduce da sè ai principi che hanno scorto il nostro lavoro. Noi parleremo prima delle cose, indi della forma. In una lezione il maestro cerca di individualizzare ciò che egli sa e possiede, e di mettere in essa la vita che un puro libro non può avere. Le digressioni, gli sviluppi, le ripetizioni del già detto, i cenni sulle so-

miglianze, tutte cose che non appartengono tanto direttamente all'argomento, sono in una lezione non solo al suo luogo, ma senza questi ingredienti un'esposizione orale sarebbe morta e senza vita. Che Hegel possedesse queste arti del precettore, ad onta di tutte le prevenzioni che si hanno avute in contrario, si può provare dai suoi stessi manoscritti, in cui non è compresa tutta la materia che voleva esporre, come si vede dai molti cambiamenti e modificazioni che si trovano in ogni nuovo corso che faceva sulla materia. Spesso in una lezione il racconto non era in alcun rapporto colla speculazione: spesso il principio, e solo perchè è tale, era così diffusamente trattato, che se si avesse voluto conservare tutti i racconti, le descrizioni, gli aneddoti, si avrebbe essenzialmente fatto danno all'effetto del libro. Nel primo corso che Hegel diede sulla filosofia della storia consacrò egli una buona terza parte del tempo all'introduzione, e alla China, che avea trattata con una diffusione faticante; ancorchè egli nei corsi posteriori sia stato un po' meno minuto in riguardo a questo regno, tuttavia noi abbiamo dovuto ancora ridurre l'esposizione alla giusta proporzione, perchè la parte consacrata alla China non prendesse, in confronto delle altre, un posto preponderante e quindi difettoso. Ciò che particolarmente abbiamo fatto per questa parte, lo abbiamo pure in grado inferiore fatto per alcune altre. L'editore dovea qui presentare le lezioni sotto la forma di un libro, dovea, di ciò che era stato pronunziato, farne qualche cosa di leg-

gibile; egli avea i quinterni di varii anni, come pure i manoscritti davanti a sè, e suo dovere era di accorciare le lungaggini del discorso, di mettere in armonía i racconti colle osservazioni speculative dell'autore, di procurare che le ultime non fossero soffocate dai primi, e che i racconti tuttavia avessero il carattere dell'indipendenza; dall'altro lato egli non dovea obbliare un sol momento che il libro conteneva delle lezioni: la naturalezza, l'abbandono, la famigliarità delle medesime, perchè fossero perfette, doveano lasciarsi quali vi si trovavano, e quindi anche le frequenti ripetizioni, dove non distraevano nè affaticavano troppo, non si poteano del tutto togliere. Ad onta dei diritti e dei doveri che la natura della cosa dava al compilatore, egli può assicurare che non mischiò alcun suo pensiero con quelli di Hegel, che il lettore ha qui un' opera del tutto genuina del gran filosofo, e che se l'editore avesse fatto altrimenti, o avrebbe prodotto un libro del tutto inutile, o avrebbe posto troppo del suo in luogo di ciò che ha trovato.

Per ciò che riguarda lo stile dell'opera, il compilatore fu obbligato da capo a fondo stenderla egli stesso. Tuttavia egli trovò per una parte dell'introduzione (cioè dal principio sino alla pagina 73) un lavoro cominciato da Hegel nell'anno 1830, il quale, ancorchè non fosse assolutamente destinato per la stampa, tuttavia evidentemente dovea tenere il luogo delle anteriori introduzioni. L'editore qui, non d'accordo perfettamente con tutti i suoi amici, pensò che dove si aveva un torso hegheliano, si

doveva temperare dal ritoccarlo o mettervi alcun che del proprio; egli non volea corrompere la falange dello stile hegheliano con ischiere di altro genere e natura, anche a pericolo di guastare così l'unità dell'espressione del libro: egli pensò che non poteva riuscir disaggradevole al lettore di incontrare in una parte del libro lo stile forte, nerboruto, e qualche volta anche spinoso dell'autore; egli volle lasciargli il piacere di svincolarsi nel laberinto dei pensieri, appoggiato alla mano di Hegel, qualche volta non flessibile, ma sempre energica e sicura. Dal punto ove finiva questo frammento già lavorato entrava per noi l'incarico di formare un tutto, tuttavia ciò fu sempre eseguito col riguardo alle frasi proprie che si trovavano nei manoscritti e nei quinterni; l'editore si astenne volontieri dalle parole che gli correvano sotto la penna, semprechè ne trovò altre, che forse non avrebbe scelte, ma che gli parvero caratteristiche dell'autore; egli non volle, tranne quando era assolutamente necessario di compiere, di finire, di legare, cambiare il tipo proprio della prima concezione, nè mettere avanti al pubblico un suo libro, ma quello di un altro. Quindi l'editore non è responsabile nemmeno per le espressioni come se fossero sue proprie; si trattava di presentare una materia altrui, di comunicare una serie di idee altrui, quindi anche di non allontanarsi, ove fosse possibile, dal giro dei tratti caratteristici dell'autore. Solo sotto queste condizioni date e premesse, che sono in pari tempo impedimenti per un libero stile, si può dimandar conto all'editore del suo lavoro.

Come fonti del lavoro servirono primieramente i manoscritti di Hegel. Spesso contenevano essi solo alcune parole, qualche volta unite con linee, o nomi visibilmente posti per aiutare la memoria del precettore; quindi seguivano lunghi periodi, qualche volta lavorati per una pagina o due. Da quest' ultima parte del manoscritto si poterono prendere delle opportune espressioni, varii energici tratti. I quinterni degli uditori trovavano in ciò la loro giustificazione, e ci deve sorprendere con qual costante perseveranza qui si ritorna di nuovo sopra ciò che si è lungamente pensato. Hegel si mostra ne' suoi manoscritti come il più attento ed esatto precettore che ha sempre in mira di profondare il fuggevole e di fissare ciò che potrebbe sfuggire colle formole delle idee. Per ciò che rignarda la seconda sorgente, i quinterni, io ho avuti avanti di me quelli dei cinque anni in cui Hegel disse queste lezioni, cioè del 1823, 25, 27, 29 e 31, e questi nelle copie del signor consigliere di Stato Schulze, del signor capitano Griesheim, del signor professore Hotho, del signor dottore Werder, del signor dottore Heimann e del figlio del filosofo, il signor Carlo Hegel. Solo nel corso del 1831 trattò Hegel alquanto in esteso del medio evo, e dei tempi moderni, e l'esposizione nel nostro libro è presa per la maggior parte da questo ultimo corso. A molti de' miei colleghi ed amici, che io volentieri nominerei, se potessi sapere che essi me lo concedono, sono io debitore di molte correzioni, aggiunte e aiuti d'ogni maniera. Senza di essi il libro sarebbe stato nelle cose

essenziali più imperfetto di quello che ora forse sarà. Nè per questa nostra fatica noi cerchiamo altra ricompensa che quella che dà ad ognuno la coscienza di un sentimento adempito; che se qualche Aristarco vorrà rimproverarci la piccolezza dei nostri mezzi, noi speriamo che la nostra venerazione e il nostro sentimento pel defunto ci otterranno perdono. Le quattro età del mondo di Hegel sono almeno pubblicate.

Berlino, 8 giugno 1837.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL PRESENTE VOLUME

SEZIONE SECONDA

SEZIONE TERZA

PARTE QUARTA

SEZIONE PRIMA

Capitolo Primo

Capitolo Secondo

Capitolo Terzo

SEZIONE SECONDA

SEZIONE TERZA

Capitolo Primo

Capitolo Secondo

Capitolo Terzo

INTRODUZIONE

Argomento di queste lezioni è la storia filosofica del mondo, vale a dire che esse non contengono pure riflessioni generali sulla storia, con alcuni esempi tratti dalla medesima per rischiararle, ma presentano l'essenza stessa della storia del mondo. E per ispiegare sul bel principio che cosa sia questa storia, sembra necessario, avantitutto, di definire le varie maniere di trattare la storia. Vi sono in generale tre di queste maniere:

a) La storia contemporanea o primitiva;
b) La storia riflessa;
c) La storia filosofica.

A) Per ciò che riguarda la prima, io metto in questa categoria, per ispiegare tosto con un caso determinato il mio pensiero, la storia di Erodoto e di Tucidide, ed altri simili storici, i quali descrivono i fatti, gli avvenimenti e le circostanze che essi avevano avanti agli occhi, al cui spirito essi stessi appartennero; e ciò che era in certo modo esterno, lo elevarono ad una rappresentazione spirituale. Così l'esterna apparizione vien come tradotta nelle imagini interne; come il poeta lavora la materia delle sue sensazioni per una rappresentazione sensibile. Certamente anche questi storici hanno trovate no-

tizie e racconti fatti da altri (non essendo possibile che un uomo veda tutto da sè), ma solo nel modo che il poeta trova come istromento una lingua già formata, e a cui tanto egli deve. Ciò che non si conserva nella memoria che di passaggio, lo storico lo compone in un tutto, e lo colloca nel tempio di Mnemosine, dandogli una durata immortale. Si devono escludere da questa storia primitiva le saghe, le canzoni popolari, le tradizioni, perchè non sono che maniere confuse di storia, e quindi proprie all'immaginare di popoli confusi. Il suolo della realtà, osservato o da osservarsi, somministra un fondamento più stabile che quello su cui sono cresciute quelle tradizioni e quelle invenzioni, che non possono più formare la storia di un popolo che sia giunto ad una stabile individualità.

Questi storici primitivi elevano gli avvenimenti, i fatti e le circostanze a loro presenti a formare un'opera rappresentativa. L'argomento di simili storie non può quindi essere di una grande estensione (si consideri Erodoto, Tucidide, Guicciardini); ciò che di vivo e di attuale loro stà d'innanzi ne forma la materia essenziale. La coltura dell'autore è quella stessa da cui partono le azioni che entrano nella sua opera; lo spirito dello storico e quello degli avvenimenti ch'egli racconta, sono una e medesima cosa. Egli descrive ciò a cui più o meno ha preso parte, o con cui almeno ha vissuto. Non sono che corti periodi, soli ritratti individuali di uomini e di avvenimenti; non sono che tratti particolari e non riflessi, con cui egli forma i suoi quadri, per tramandarne le immagini così precise all'imaginazione della posterità come se essa le avesse presenti al pensiero, o almeno in una narrazione quasi pittorica. Egli non ha ad occuparsi di riflessioni, poichè egli vive nello spirito della cosa e non ne è

ancora uscito; se egli appartiene, come Cesare, ai condottieri d'eserciti, o agli uomini di Stato, allora egli stesso forma il suo scopo, e si presenta come personaggio storico. Se abbiamo detto che un tale storico non riflette, ma ci presenta le persone e i popoli stessi, egli ci dà però invece discorsi, come quelli che si leggono presso Tucidide, e di cui si può sostenere che non furono tenuti nella maniera con cui si riportano. I discorsi però sono azioni tra gli uomini, e certo azioni essenziali e attive. Quantunque si dica sovente: non furono che discorsi, e si pretenda con ciò scusare l'innocenza dei medesimi; ma in questo caso tali discorsi non sono che ciarle, e le ciarle hanno il gran vantaggio d'essere innocenti. Ma i discorsi di popolo a popolo, o diretti ai popoli e ai principi, sono parti essenziali della storia. Ora, ancorchè simili discorsi, per esempio quelli di Pericle, del più profondo, vero e nobile uomo di Stato, fossero stati lavorati da Tucidide, tuttavia non sarebbero estranei a Pericle. In questi discorsi esprimono tali uomini le massime del loro popolo, della propria personalità, la coscienza delle loro politiche circostanze, come la loro natura morale e intellettuale, i fondamenti dei loro fini e del loro modo di agire. Ciò che lo storico gli fa dire, non è il prodotto di una coscienza presa ad imprestito, ma appartiene alla natura dello stesso parlatore.

Questi storici, che si devono meditare, e coi quali si deve conversare se si vuol vivere e immedesimarsi colle nazioni, questi storici, nei quali si deve cercare non la sola erudizione, ma un profondo e puro piacere, non sono in sì gran numero come si potrebbe credere a primo tratto: Erodoto, il padre e il fondatore della storia, e Tucidide si sono già ricordati; la ritirata dei diecimila di Senofonte è pure un libro originale; i Comentari di Cesa-

re sono il capo d'opera più semplice di uno spirito grande. Nell'antichità questi storici erano necessariamente capitani e uomini di Stato; nel medio evo, se noi eccettuiamo i vescovi, che erano posti nel punto centrale dell'azione politica, ci si presentano come tali i monaci quali ingenui cronisti, che erano tanto isolati, quanto gli scrittori dell'antichità erano legati agli avvenimenti. Nei tempi moderni tutte le circostanze sono cangiate; la nostra coltura è essenzialmente conscia di sè, e lo storico presenta tosto gli avvenimenti in forma di ragguaglio. Di questi noi ne abbiamo di eccellenti, semplici e precisi, particolarmente sulle cose della guerra, che possono a ragione stare a canto a quelli di Cesare, e che per la ricchezza delle materie, e pel piano dei mezzi e del lavoro sono ancora più istruttivi. A questa classe appartengono pure le memorie francesi. Esse sono scritte spesso da uomini pieni di spirito, sopra piccole circostanze, e contengono sovente troppi anecdoti, di modo che si fondano sopra uno sterile terreno, ma sovente sono pure veri capilavori storici, come quelle del cardinale di Retz: queste ci ritraggono un campo grande e storico. In Germania s'incontrano di rado simili maestri. Federico il Grande *(Histoire de mon temps)* forma una lodevole eccezione. Tali scrittori devono essere in posti eminenti; solo chi stà in alto può vedere le cose esattamente, e considerarne ogni lato, ma non lo può chi dall'ingiù vi guarda solo con un'ansiosa speranza.

B) Il secondo genere di storia l'abbiamo chiamata riflessa, ed è quella storia la cui esposizione nasce non dal tempo presente, ma dalla riflessione dello spirito sul passato. In questo secondo genere si devono distinguere più specie diverse.

1) Si desidera di avere un quadro di tutta la storia di

un popolo, o di un paese, o del mondo, in breve ciò che si chiama scrivere la storia universale. In ciò il lavoro della materia storica è la cosa principale, cui lo scrittore modifica col suo spirito, che è diverso dallo spirito della materia. I principi che l'autore tira, in parte dall'argomento e dallo scopo delle azioni e degli avvenimenti che egli descrive, in parte dal modo con cui egli vuol presentare la storia, sono in ciò della maggiore importanza. Presso noi Tedeschi le riflessioni e i consigli sono molto varii, ogni storico si è posto in capo il suo modo e la sua maniera particolare. Gli Inglesi e i Francesi sanno in generale come si deve scrivere la storia, essi si trovano al livello di una coltura più generale e nazionale; presso noi ciascuno vuol fare pompa di una particolarità, e invece di scrivere la storia, noi non facciamo che cercare come essa deve essere scritta. Questa prima specie di storia riflessa si attiene da vicino al passato se non ha altro scopo che di presentare l'insieme della storia di un paese. Tali compilazioni (ad esse appartengono le storie di Tito Livio, di Diodoro di Sicilia, e la storia della Svizzera di Giovanni Müller) sono molto utili quando siano ben fatte. Il meglio è certamente quando gli storici si accostano a quelli del primo genere, e scrivono con tale evidenza, che il lettore può imaginarsi di ascoltare un contemporaneo, e che un testimonio oculare racconti gli avvenimenti. Ma ciò che appartiene ad un tempo, ad un individuo, ad una coltura determinata, deve pure modificarsi sovente scorrendo i tempi per cui passa una tale storia, e lo spirito che parla per mezzo dello scrittore è diverso dallo spirito di questi tempi. Così Tito Livio mette in bocca agli antichi re di Roma, ai consoli e ai capitani discorsi che non converrebbero se non ad un esperto avvocato dei tempi di Livio, e che

contrastano grandemente colle pure tradizioni venute dall' antichità, per esempio, coll' apologo di Menenio Agrippa. Così lo stesso autore ci dà descrizioni di battaglie come se egli le avesse vedute, ma i cui tratti si potrebbero adoperare per le battaglie di qualunque tempo, e le cui particolarità contrastano di nuovo colla mancanza di legame e coll' inconseguenza che in altre parti regna sopra punti essenziali. Ciò che forma la differenza di una simile compilazione e di uno scrittore primitivo, si conosce il meglio, paragonando la maniera di Polibio con quella di Livio, nei periodi in cui quest' ultimo si giovò o abbreviò l' opera del primo, che ancora ci resta. Giovanni Müller, sforzandosi di esser fedele ai tempi che descrive, ha dato alla sua narrazione certi tratti di intaglio declamatorii e pedanteschi. Si leggono le stesse cose più volontieri nel vecchio Tschudy; tutto vi si trova più naturale, più ingenuo che in una simile artificiale ed imitata antichità.

Una storia che voglia presentare lunghi periodi o tutta la storia del mondo, deve nel fatto lasciare la rappresentazione individuale della realtà, e restringersi alle astrazioni, non solo nel senso di lasciar da parte le azioni e gli avvenimenti, ma riflettendo che il pensiero è il più grande abbreviatore. Una battaglia, una gran vittoria, un assedio non si presentano più essi stessi, ma vengono ristretti in pochi semplici tratti. Quando Livio racconta guerre con popoli, si contenta spesso di dire: in quest' anno si fece guerra coi Volsci.

2) Una seconda specie di storia riflessa è la *pragmatica*. Quando noi ci occupiamo del passato, e abbiamo a fare con un mondo lontano, si offre pure allo spirito un presente che lo scrittore riguarda come lo scopo della sua fatica. Gli avvenimenti sono diversi, ma il generale, e l' in-

terno, il legame, non sono che uno. Questo fa sparire il passato e rende presenti gli avvenimenti. Le riflessioni pragmatiche, in quanto sono astratte, appartengono in realtà al presente, e danno al racconto del passato una vita moderna. Che poi queste riflessioni siano veramente interessanti e vive, ciò dipende dallo spirito dell'autore. Si deve pur qui far menzione delle riflessioni morali, e dell'istruzione morale che si intende cavare dalla storia, e per cui spesso si scrive la medesima. Quantunque gli esempi del bene elevino l'animo, e si debbano applicare all'insegnamento morale dei fanciulli, per meglio far loro comprendere il buono, tuttavia i destini dei popoli o degli Stati, i loro interessi, le condizioni e lo sviluppo sono altra cosa. Si raccomanda ai reggitori, ai politici, ai popoli di istruirsi particolarmente coll'esperienza della storia. Ma ciò che l'esperienza e la storia possono insegnare è questo: che i popoli e i governi non hanno mai appreso nulla dalla storia, e che non hanno mai agito secondo le dottrine che avrebbero dovuto da essa tirare. Ogni tempo ha circostanze così sue proprie, una condizione così individuale, che da lui stesso solamente si può e si deve tirar partito. Nella pressa degli avvenimenti mondiali non giova una massima generale, non il sovvenirsi di una simile circostanza, poichè la vuota rimembranza non ha alcuna forza contro la vita e la libertà del presente. Nulla vi ha di più vuoto in questo riguardo, che i ripetuti richiami agli esempi greci e romani; come si fece sì sovente dai Francesi nella rivoluzione. Nulla è più diverso che la natura di quei popoli e quella del nostro tempo. Le riflessioni morali che Giovanni Müller fa nella sua storia universale e nella sua storia svizzera, e che teneva pronte pei principi, pei governi, pei popoli, particolarmente per gli Svizzeri (egli

avea fatta una raccolta di massime e di riflessioni; e nelle sue lettere nota sovente il numero esatto di riflessioni finite nella settimana) ciò, dico, non si può aver in conto del meglio che egli abbia fatto. Non vi ha che una veduta profonda, libera e comprensiva delle situazioni, e il senso profondo dell'idea (come nello Spirito delle Leggi di Montesquieu), che possa dare alle riflessioni verità ed interesse. Per questa ragione una storia riflessa ordinariamente distrugge l'altra. I materiali sono a disposizione di ogni scrittore, e ognuno si crede facilmente capace di ordinarli, di abbellirli, e di far valere in essi il suo spirito come lo spirito dei tempi. Sazi di simili storie riflesse, si ricorre di nuovo sovente all'esatta e minuta descrizione degli avvenimenti. Queste descrizioni hanno qualche merito, ma non offrono generalmente che materiali. Noi Tedeschi ci contentiamo di ciò; i Francesi, all'opposto, si formano, più assennati, un presente, e riportano il passato allo stato attuale.

3) La terza specie della storia riflessa è la storia critica; essa è piuttosto la storia della storia, il giudizio dei racconti, e la ricerca della loro verità e credibilità. Ciò che in tali storie vi ha di pregevole, o che dovrebbe esservi, è l'acutezza dello scrittore, che toglie qualche cosa ai racconti, non alle cose. La differenza appunto di ciò che si credeva una volta, e di ciò che ora si deve credere, dà risalto ad un tale critico scrittore, e non si bada sovente che egli stesso si abbandona alle più arbitrarie ipotesi e combinazioni.

4) L'ultima specie di storia riflessa è quella che si presenta come un lavoro parziale. Essa è invero astratta; ma siccome presenta vedute generali (per esempio la storia dell'arte, del diritto, della religione), forma il passaggio alla storia filosofica. Nei nostri tempi si è maggiormente

coltivata e perfezionata questa specie di storia delle idee. Questi rami hanno un legame coll'insieme della storia del mondo, e la questione stà in vedere se questo legame si fa risaltare, o se non si cerca che nelle relazioni esterne. In questo secondo caso tali rami non si presentano che come particolarità accidentali dei popoli.

C) Il terzo genere di storia finalmente è la filosofica. Se in riguardo ai due generi antecedenti noi non abbiamo creduto necessario alcun rischiarimento, perchè il loro concetto è chiaro, la cosa va altrimenti con quest'ultimo, che sembra richiedere schiarimenti e spiegazioni. In generale la filosofia della storia non è altro che un esaminare col pensiero filosofico la medesima. Ma noi non possiamo mai spogliarci del pensiero, per cui solo siamo distinti dalle bestie; e la stessa sensazione, la cognizione, l'istinto e la volontà, in quanto sono umane, sono un pensiero; questo carattere del pensiero può sembrare quindi non essere sufficiente, perchè nella storia il pensiero dipende dall'esistente e dal dato, deve porre il medesimo per fondamento, e lasciarsi da esso condurre; alla filosofia poi si ascrivono pensieri propri, e che essa tiri la speculazione dal proprio seno, senza riguardo a ciò che esiste. Se si tratta la storia con questi principi, non si considera che come un materiale che non si lascia tal quale è, ma a cui si imprimono le forme del pensiero, e si costruisce, come si suol dire, a priori. Ma siccome la storia non deve comprendere se non ciò che è, e che è stato, cioè gli avvenimenti e i fatti, ed è tanto più vera, quanto più si attiene alla realtà, egli sembra che le di lei tendenze siano in opposizione cogli interessi della filosofia; e perciò noi dobbiamo qui schiarire e distruggere questa contraddizione, e la taccia che da essa ne viene alla speculazione, senza impegnarci perciò a giustificare

le infinite e storte idee che sono in corso, o che si producono sempre di nuovo sullo scopo, sull'interesse e sul modo di trattare la storia, e sulla sua relazione colla filosofia.

Il pensiero che la filosofia vi apporta, è il semplice pensiero della ragione, cioè *che la ragione governa il mondo;* che adunque anche la storia del mondo si è sviluppata ragionevolmente. Questa convinzione e questo modo di vedere è una premessa in riguardo alla storia, considerata come tale; per la filosofia poi non è una premessa, ma una verità provata. Per mezzo di questa cognizione speculativa vien da essa dimostrato che la ragione (qui noi possiamo contentarci di questa espressione, senza spiegare più da vicino il rapporto suo con Dio) è la *sostanza*, e in pari tempo *l'infinita potenza*, è *l'infinita materia* di ogni vita naturale e spirituale, è parimenti *l'infinita forma*, l'esecutrice del suo stesso concetto. Essa è *sostanza*, vale a dire ciò per cui e con cui ogni realtà ha il suo essere e la sua esistenza; — è *infinita potenza* in quanto la ragione non è così fiacca da non poter giugnere se non all'ideale, al dovrebbe, e da starsi fuori della realtà (e chi sa ove?), come qualche cosa di particolare nel capo di alcuni uomini; — è *l'infinita materia* di ogni realtà e verità, poichè essa non ha bisogno, come l'azione finita, di un materiale, come mezzo da cui riceva il nutrimento e gli oggetti della sua attività; essa vive di sè stessa, ed è il proprio materiale; — è *l'infinita forma*, poichè solo nella di lei forma, e giustificate da essa, si mostrano e cominciano a vivere tutte le apparizioni. La filosofia dimostra come la ragione si riveli nel mondo, e come in esso non si riveli che lei sola, i di lei pregi ed eccellenza. Qui dobbiamo supporre tutto questo come dimostrato.

Quelli tra di voi che non si fossero ancora occupati di filosofia potrei esortarli ad entrare in questo studio della storia del mondo colla fede nella ragione, e col desiderio e coll'ansia di conoscerla. E in fatti ciò che si ricerca come condizione subiettiva nello studio delle scienze è il desiderio di vedute razionali, di scienza, non di una pura raccolta di cognizioni. Nel fatto poi io non ho bisogno di chiedere una tal fede come un'anticipazione. Ciò che io ho detto di passaggio, e che dirò ancora, non si deve tenere, anche in riguardo alla nostra scienza, come una pura supposizione, ma come una conseguenza del tutto, come un risultato della scienza che dobbiamo esporre; risultato che noi già conosciamo perchè conosciamo il tutto. Deve dunque risultare dalla stessa esposizione della storia del mondo: che le cose passarono in essa razionalmente, che essa ha seguita la marcia ragionevole e necessaria dello spirito del mondo; spirito la cui natura in vero è sempre una e la stessa, ma che solo nell'esistenza del mondo sviluppa questa sua natura. Tale deve essere, come si è detto, il risultato della storia. Ma noi dobbiamo prendere la storia tal quale è, e procedere storicamente ed empiricamente; sopratutto non dobbiamo lasciarci traviare dagli storici di professione, poichè questi, particolarmente i Tedeschi, usurpandosi una grande autorità, fanno ciò che rimproverano ai filosofi, cioè introducono invenzioni a priori nella storia. Ella è, per esempio, una fantasia molto sparsa quella che vi sia stato un popolo primitivo e antico, istrutto immediatamente da Dio con una dottrina e sapienza perfetta, e con una cognizione profonda di tutte le leggi della natura e delle verità spirituali, o che le une e le altre siano state concesse ad un popolo sacerdotale, o, per venire ad un esempio particolare, che vi sia stata un'epopea romana,

da cui gli storici romani abbiano prese le loro narrazioni primitive, e altre cose simili. Tali asserzioni noi le lasceremo agli ingegnosi storici di professione, di cui fra noi non vi ha penuria. Come prima condizione noi possiamo promettere che resteremo fedeli alla storia; ma in simili promesse generali, come di esser fedele e conforme, vi ha pure dell'ambiguità. Anche il più ordinario e mediocre storico che pensa o narra qualche cosa, in ciò si comporta come pensante, e non si abbandona che con coscienza alla sua materia; il suo pensiero non è passivo, e porta con sè le proprie categorie, e col mezzo loro vede le cose. In ogni cosa, particolarmente se deve essere scientifica, la ragione non può addormentarsi, e vi si deve applicare la riflessione; chi considera il mondo razionalmente, egli lo trova pure razionale, le due cose si tengono a vicenda. Ma la varia maniera di vedere, di considerare e di giudicare della importanza o non importanza dei fatti, per quanto derivi dalle categorie dell'intelletto, non ha qui nulla a che fare.

Io non voglio ricordare se non due forme e maniere di vedere conformi alla massima: che la ragione abbia regnato nel mondo, e quindi anche nella sua storia; perchè esse ci daranno occasione di toccare più da presso il punto principale della difficoltà, e di accennare ciò che noi dovremo sviluppare più in esteso.

I) La prima maniera è storica, e fu espressa dal greco Anassagora, cioè che la mente (νόος), l'intelligenza in generale o la ragione regga il mondo; — non un'intelligenza come ragione consapevole, — non uno spirito come tale, e noi dobbiamo esattamente distinguere queste due cose. Il movimento del sistema planetario si eseguisce con leggi immutabili; queste leggi sono la ragione stessa; ma nè il sole, nè i pianeti che con queste leggi

si girano intorno a lui, hanno di esse coscienza. Perciò il principio che la ragione è nella natura, che essa vien governata da leggi generali e immutabili, non ci colpisce: noi siamo abituati alle medesime, e non ne facciamo molto conto. Io ho pur ricordata questa circostanza storica di Anassagora per far osservare che la storia ci insegna, che ciò che a noi sembra triviale, non lo è sempre stato nel mondo, e che tali pensieri anzi fanno epoca nella storia dello spirito umano. Aristotile dice di Anassagora, autore di quel pensiero, che egli si mostrò come un sobrio in mezzo agli ubbriachi. Da Anassagora prese Socrate questo pensiero, e divenne da poi, ad eccezione di Epicuro, che ascrive al caso ogni avvenimento, generale nella filosofia: io mi rallegrai di ciò, così Socrate parla presso Platone, e sperai di aver trovato un maestro che mi spiegasse la natura, secondo la ragione, mostrandomi nei particolari i di lei fini particolari, e nel tutto lo scopo generale; io non avrei data per molto questa speranza. Ma fui grandemente deluso quando, prendendo in mano gli scritti di Anassagora, trovai che egli non mette in iscena se non cause esterne, come l'aria, l'etere, l'acqua e simili, invece della ragione. Si vede che ciò che Socrate trova d'insufficiente nel principio d'Anassagora, non riguarda il principio stesso, ma la mancanza di applicazione dello stesso alla natura concreta; che essa non si può comprendere, nè concepire con questo principio; che in generale questo principio si conserva astratto, e che la natura non vien concepita come uno sviluppo del medesimo, nè come un'organizzazione uscita dalla ragione. Io faccio osservare qui avanti tutto la diversità che vi ha se un principio, una massima, una verità non si tenga che astratta, oppure se passi ad una più prossima applicazione e ad uno sviluppo concreto. Que-

sta differenza è caratteristica, e noi ritorneremo su di essa, tra gli altri luoghi, nella conclusione della nostra storia, trattando del modo di comprendere le nuove circostanze politiche.

Ma v'ha di più; questa manifestazione del principio: che il mondo è retto dalla ragione, si lega ad un'altra più estesa applicazione che ci è ben nota, cioè alla verità religiosa: che il mondo non è dato in balìa al caso o a cause accidentali, ma che esso vien governato da una *provvidenza*. Ho già dichiarato superiormente che io non esigeva la vostra fede pel detto principio, tuttavia io potrei appellarmi a questa fede, nella forma religiosa, se l'indole della scienza in generale non proibisse alla filosofia di far valere presupposizioni o cose tratte d'altra parte, perchè la scienza che noi dobbiamo trattare deve esser quella appunto che somministra le prove, se non del fondamento, della giustezza di quel principio. La verità poi che una provvidenza, e questa la divina, presiede agli avvenimenti nel mondo, corrisponde al suddetto principio filosofico, poichè la provvidenza divina è, per la scienza, l'infinita potenza che realizza il suo scopo, cioè lo scopo generale e razionale del mondo: la ragione è il pensiero che liberamente determina sè stesso. Ma avanzandoci, si presenta pure la differenza, anzi la contraddizione di questa fede col nostro principio, appunto allo stesso modo delle difficoltà che Socrate trovava al principio di Anassagora. Questa fede cioè, è egualmente indeterminata, è ciò che si dice in generale: credere alla provvidenza, ma non va al determinato, alla applicazione al tutto e al corso completo della storia del mondo. Spiegare la storia si chiama volgarmente lo scoprire l'influenza che hanno le passioni degli uomini, il loro genio, e le loro forze attive, e ciò essendo

stabilito dalla provvidenza, questo si chiama ordinariamente il di lei piano; questo piano poi in sè stesso è quello che a loro parere deve restar nascosto ai nostri occhi, e che sarebbe una presunzione il volerlo conoscere. L'ignoranza di Anassagora circa il modo con cui la ragione si manifesta nella realtà era naturale; la coscienza del proprio pensiero in lui, e in generale nella Grecia, non era ancora sviluppata abbastanza. Egli non poteva ancora applicare il suo principio generale al concreto, schiarir questo con quello, poichè Socrate, il primo, ha fatto un passo più avanti, di comprendere cioè l'unione del concreto col generale. Anassagora poi non combatte una tale applicazione; ma la fede religiosa nella provvidenza sembra, per lo meno, contraria a questa applicazione al tutto, e alla cognizione del piano della provvidenza. Nei casi particolari forse si permette che gli animi pii in alcuni avvenimenti riconoscano, non il puro accidente, ma la mano di Dio: se, per esempio, un individuo, in grande disperazione e bisogno, ricevette un inaspettato aiuto; ma questi fini stessi sono limitati, e non sono che fini particolari di questo individuo. Ma noi nella storia del mondo abbiamo a fare con individui che sono popoli; e col tutto, che sono Stati. Noi non possiamo dunque contentarci di questa piccola mercanzia, per così dire, di fede nella provvidenza, e nemmeno in una pura fede astratta e indeterminata, che non arriva se non alla massima generale: *che vi ha una provvidenza*, ma non vuol passare ai fatti determinati. Noi dobbiamo in vece occuparci seriamente delle vie della provvidenza, de' suoi mezzi e della sua manifestazione nella storia, e dobbiamo tirar tutto ciò da quel generale principio. Ma coll'accennare la possibilità della cognizione del piano della provvidenza divina in generale, ho pur toccato una del-

le più importanti questioni dei nostri tempi, quella della possibilità di conoscere Dio, o piuttosto, mentre ha cessato di essere una quistione, il pregiudizio, divenuto dottrina dopo Kant, che sia impossibile conoscere Dio. Ora domina appunto il contrario di ciò che negli scritti sacri vien raccomandato come un dovere, di amar Dio non solamente, ma di conoscerlo; la negazione cioè di ciò che negli stessi libri vien detto: che è lo spirito che ci conduce nella verità, che egli conosce tutte le cose, e che penetra nel profondo della divinità. Io non ho voluto astenermi dall'accennare come la nostra proposizione: che la ragione regge ed ha retto il mondo, si lega alla quistione sulla possibilità di conoscere Dio, per non incorrere il sospetto che la filosofia abbia paura, o dovesse averla, di toccare le verità religiose, e non debba incontrarle per istrada per non essere, come si suol dire, di buon animo con esse. All'opposto la cosa è andata tanto oltre nei tempi moderni, che la filosofia si è impossessata dell'argomento religioso più che molti teologi. Nella religione cristiana Dio si è rivelato, vale a dire, ha dato a conoscere agli uomini ciò che egli è, in modo che non è più un libro chiuso, un segreto; e con questa possibilità di conoscere Dio, ce se ne impone pure il dovere: e lo sviluppo dello spirito umano prodotto da questo principio della rivelazione dell'essenza divina, deve giugnere a tal maturità, che ciò che si presentò alla sensibilità e alla fantasia dello spirito deve pur esser compreso dal pensiero; deve finalmente esser giunto il tempo di spiegare questa ricca produzione della ragion creatrice, ch'è la storia del mondo. La nostra cognizione tende ad acquistare un'idea chiara della verità: che tutto ciò che ebbe in mira l'eterna sapienza ebbe la sua esecuzione, tanto nel campo della natura, che in quello

del mondo dello spirito reale ed attivo. Il nostro trattato è quindi, in questo senso, una teodicea, una giustificazione di Dio, ciò che Leibnitz cercò metafisicamente al suo modo con categorie ancora indeterminate e astratte, quasichè, comprendendo come necessario il male fisico nel mondo, lo spirito pensante dovesse riconciliarsi col mal morale. In fatti non si sente in alcun luogo più il bisogno di una simile idea conciliatrice, che nella storia del mondo. Questa riconciliazione non si può ottenere che colla cognizione dell'affirmativo, in confronto di cui quel negativo, il male, sparisce come subordinato e vinto, cioè colla coscienza del vero scopo finale del mondo, del come questo scopo si è verificato, e il male non ha avuto potere di opporvisi. La ragione, di cui si dice: che essa governa il mondo, è però una parola indeterminata, come quella di provvidenza; — si parla sempre di ragione senza poter dire quale sia la sua determinazione, il suo contenuto, onde noi possiamo giudicare se qualche cosa sia ragionevole o no. Il comprendere la ragione nella sua determinazione precisa, è ciò che importa; ma se non si parla che di ragione in generale, non sono che parole; con questo disegno noi passiamo alla seconda maniera di considerare la ragione che volevamo toccare in questa introduzione.

II) Ciò che riguarda la determinazione della ragione in sè stessa, e in quanto essa si considera in riguardo al mondo, si riduce alla stessa questione: quale sia lo scopo finale del mondo, e con ciò si intende pure che esso debba essere realizzato ed effettuato. È dunque indifferente lo spiegare il contenuto di questo scopo, o la determinazione stessa, o il suo adempimento.

Primieramente noi dobbiamo osservare che il nostro argomento, cioè la storia del mondo, si passa nel regno

dello spirito. Il mondo abbraccia la natura fisica e la spirituale; la natura fisica ha pur parte nella storia del mondo, e noi faremo osservare sul bel principio i rapporti fondamentali delle proprietà della natura colla storia. Ma lo spirito, e il corso del suo sviluppo, è ciò che ne forma l'essenza. Noi non dobbiamo qui trattare della natura in quanto essa stessa è pure un sistema di ragione, un elemento individuale, ma solo relativamente allo spirito. Lo spirito poi sul teatro dove noi lo consideriamo, cioè nella storia del mondo, è nella sua più concreta realtà; non per tanto, o piuttosto per questa sua realtà concreta, noi dobbiamo qui premettere alcune idee astratte sulla natura dello spirito. Ciò che si può dire in una introduzione non si deve prendere, come ho detto, che in un modo dogmatico, e come una supposizione, che o deve trovar altrove la sua spiegazione e la sua prova, o nel progresso della esposizione della storia deve guadagnarsi il nostro pieno convincimento.

Qui dunque noi dobbiamo esporre:

a) Le determinazioni astratte della natura dello spirito;

b) Quai mezzi adoperi lo spirito per realizzare la sua idea;

c) Quale sia la forma che lo spirito ha nella sua perfetta realizzazione, ciò che costituisce appunto gli Stati.

a) La natura dello spirito è facile a conoscersi dal suo contrario, la materia. La sostanza della materia è la gravità; essa non è se non perchè è grave; la sostanza e l'essenza poi dello spirito è la libertà. Mentre ognuno crede che lo spirito, oltre le altre proprietà, possieda pure la libertà, la filosofia stessa però ci insegna che tutte le

proprietà dello spirito non sussistono se non per la libertà, non sono che mezzi per la libertà, e non tendono e non producono che questa. Ella è una cognizione della filosofia speculativa, che la vera essenza dello spirito è la libertà. La materia è grave in quanto tende ad un punto centrale, essa è essenzialmente un composto, essa consiste in cose l'una fuori dell'altra, essa cerca la loro unità, cerca dunque di distruggere sè stessa, cerca il suo opposto; se arrivasse a questo opposto, non sarebbe più materia, ma sarebbe distrutta; tende dunque all'idealità, poichè nell'unità essa è ideale. Lo spirito, all'opposto, ha in sè il punto centrale, non ha l'unità fuori di sè, ma l'ha già trovata; egli è in sè stesso, e per sè stesso. La materia ha la sua sostanza fuori di sè, lo spirito è *l'essere presso sè stesso.* Ciò è costituito appunto dalla libertà. Poichè se io sono dependente, allora mi riferisco ad un altro che non son io, non posso essere senza un estraneo; ma io sono libero, solo se sono me stesso. Questo essere in sè dello spirito è la consapevolezza, la coscienza di sè stesso. Qui si devono distinguere due cose, primo che io so, secondo che io so qualche cosa. Nella coscienza di sè tutte due le cose si uniscono in uno, poichè lo spirito conosce sè stesso, e giudica della propria natura. In questo senso noi possiamo dire che la storia del mondo è l'esposizione del come lo spirito arriva alla coscienza di ciò che egli significa; e come il germe contiene tutta la natura di un albero, fino il gusto e la forma del frutto, così le prime traccie dello spirito contengono tutta la storia. Gli Orientali non sanno ancora che lo spirito, o l'uomo come tale, è libero in sè, e perchè non lo sanno, non lo sono neppure; essi non conoscono se non che *uno* (il sovrano) è libero, ed appunto perciò una tal libertà non è altro in lui che arbitrio, selvatichez-

za, impeto di passione; o anche se si spiega in mitezza e bonarietà, non è se non un accidente della natura del medesimo, o nuovamente un arbitrio. — Quest'uno però non è che un dispóto, non un uomo libero. Tra i Greci surse la prima volta la coscienza della libertà, e perciò divennero liberi; ma essi, come pure i Romani, non seppero se non che *alcuni* erano liberi, non l'uomo come tale. Ciò non lo seppe nè lo stesso Platone, nè Aristotile; perciò non solo i Greci ebbero schiavi (e la loro vita e l'intelligenza della loro libertà era a ciò legata), ma la stessa loro libertà in parte non era se non un fiore accidentale, passaggiero, e limitato, in parte era al tempo stesso una dura servitù di ciò che vi avea di umano e di spirituale in loro. — Le nazioni germaniche furono le prime che vennero nel cristianesimo ad avere la coscienza che l'uomo, come uomo, è libero, e che la libertà dello spirito forma la sua propria natura; questa coscienza cominciò da prima nella religione, nelle intime regioni dello spirito; ma l'esecuzione di questo principio, anche nel mondo politico, apparteneva ad un problema più esteso, la soluzione e l'adempimento del quale esigeva una lunga e difficile fatica. Coll'accettazione della religione cristiana, per esempio, non cessò immediatamente la schiavitù, e molto meno divenne tosto dominante negli Stati la libertà, nè i governi e le costituzioni si ordinarono in un modo ragionevole o sul principio della libertà. Questa applicazione del principio alla realtà, la configurazione e la compenetrazione di questo principio nello stato politico, è appunto il lungo travaglio che costituisce la stessa storia. Io ho già chiamata la vostra attenzione su questa distinzione del principio, come tale, e della sua applicazione, cioè della sua introduzione nella realtà dello spirito e della vita; questa è

una idea fondamentale nella nostra scienza, e da ben fissarsi nel pensiero. Ora come si è notata questa differenza in riguardo al principio cristiano della coscienza di sè, della libertà, la stessa differenza ha luogo del pari in riguardo al principio della libertà in generale. La storia del mondo è il progresso della libertà nella coscienza; progresso che noi dobbiamo conoscere nella sua necessità.

Da ciò che io dissi in generale della distinzione del sapere dalla libertà, e in una forma particolare: che gli Orientali non hanno saputo se non che *uno* era libero, i Greci ed i Romani, che *alcuni* lo erano, noi poi, che *tutti* gli uomini lo sono in sè, cioè che l'uomo come uomo è libero, risulta pure la divisione della storia del mondo, e la maniera con cui noi la tratteremo. Ciò però non si nota qui che di passaggio. Noi dobbiamo innanzi spiegare ancora alcuni concetti.

Si è dunque offerta come destinazione del mondo spirituale (in quanto questo è il mondo sostanziale, e a cui il fisico è sottoposto, o con una espressione speculativa, a cui nessuna verità può contraddire), come scopo finale del mondo, la coscienza che lo spirito deve acquistare della sua libertà, e con ciò appunto la realizzazione di questa libertà. Questa libertà però, presentata così in generale, è ancora una parola molto ambigua, e tenuta in questa astrazione, porta con sè infiniti errori, malintese e divagamenti, come lo mostrarono quest' ultimi tempi; ma noi la lasceremo per ora in questa determinazione generale. Inoltre faremo osservare la differenza infinita che vi ha tra il principio, ossia ciò che è solo in sè, e ciò che è reale. In pari tempo si deve portare a coscienza la libertà in sè stessa, quella che include in sè l'infinita necessità, poichè essa è, pel proprio concetto, sape-

re di sè stessa, e con ciò portarla pure alla realtà: essa è a sè lo scopo stesso che eseguisce, è l'unico scopo dello spirito. La dimanda che qui si presenta, non può essere che questa: e con quai mezzi si arriva a questo scopo? e questo è il secondo punto che noi dobbiamo qui trattare.

b) Questa domanda dei mezzi con cui la libertà si produce nel mondo, ci conduce alla manifestazione della storia stessa. Se la libertà, come tale, è l'interno concetto, i mezzi, all'opposto, ne sono l'esterno, l'apparente, ciò che nella storia ci viene immediatamente agli occhi, e ci si presenta. Il primo sguardo dato alla storia ci convince che le azioni degli uomini derivano dai loro bisogni, dalle loro passioni, interessi, caratteri e talenti, e ciò in modo che in questo dramma dell'attività umana questi bisogni, passioni e interessi si presentano essi soli come i motori e gli agenti più attivi. Certo, vengono compresi in ciò anche i fini generali, la buona volontà, l'amor della patria; ma queste virtù e questi fini generali stanno in un rapporto insignificante col mondo e con ciò che esso opera. Noi potremo ben vedere realizzate le idee di ragione in qualche individuo, e nella sfera della loro attività, ma essi sono in una relazione minima colla massa del genere umano. E parimenti la sfera di tali virtù è di una piccola estensione. Ma le passioni, i fini dell'interesse particolare, la soddisfazione dell'egoismo sono i più forti; essi hanno la loro forza in ciò che non rispettano alcun freno che il diritto e la moralità vogliono lor porre, e che queste forze della natura sono più vicine all'uomo, che l'artificiale e lunga educazione all'ordine, alla moderazione, al diritto e alla moralità. Se noi consideriamo questo dramma delle passioni, e le conseguenze della loro violenza, se guardiamo l'ignoranza che si unisce non solo a loro, ma anche alle

buone viste, ai giusti fini, se inoltre vediamo i mali, i danni e la distruzione di fiorenti regni cagionata da esse, non potremo che sparger lagrime su questa caducità in generale, e in quanto questa distruzione non è solo opera della natura, ma della volontà dell'uomo, dovrem considerare un tal dramma con un conturbamento morale, e dovrà esso urtare tutti i sentimenti virtuosi, se ve ne sono in noi. Senza esagerazione rettorica, e solo col riunire esattamente tutti i mali che ebbe a sofferire ciò che vi ha di più nobile nei popoli e negli Stati, come pure la virtù privata, si può comporne il più spaventevole quadro da colpire la sensività, e riempierla della tristezza e del dubbio più profondo, per cui non possa dedurre da tal contrasto alcun risultamento consolante, e contro il quale noi ci confortiamo o piuttosto ce ne sbrighiamo col dire: ella è passata così; egli è un destino; non vi ha nulla a cambiare. E per la noja che ci cagionano queste triste riflessioni, ci ritiriamo nel sentimento della vita, nel presente dei nostri fini e interessi, in breve nel nostro egoismo; come colui che, standosi sulla spiaggia tranquillo, gode, di là sicuro, della vista dei naufraganti. Ma anche considerando la storia come un campo di battaglia in cui vengono tratte, quai vittime, la fortuna dei popoli, la sapienza degli Stati e la virtù degli individui, pure si presenta necessariamente al pensiero la dimanda: a chi e a quale scopo vengono sacrificate tante vittime? e quindi il principio che noi abbiam posto come cominciamento generale del nostro trattato, cioè che gli avvenimenti che quel quadro ci presenta alla torbida sensività e alla riflessione sensitiva, sono appunto questi che noi dobbiamo riconoscere come mezzi per ottenere ciò che abbiamo sostenuto essere la destinazione sostanziale, l'assoluto scopo finale,

o, ciò che è lo stesso, il vero risultato della storia del mondo. Noi abbiamo schivato fino dal principio di battere la strada delle riflessioni, e abbiam cercato di elevarci sopra quel quadro particolare, al generale; senza di cui l'interesse di quelle sentimentali riflessioni non si eleva sopra la sensività, nè si può sciogliere il problema della provvidenza, che ci vien presentato in queste riflessioni. Egli è piuttosto della natura di quelle riflessioni il compiacersi infelicemente nella vuota e infruttuosa sublimità di un risultato negativo. Noi ritorniamo dunque al punto di partenza che abbiam preso, e i momenti che ad esso aggiugneremo, contengono pure le idee essenziali per rispondere alle quistioni che possono nascere dal quadro accennato.

La prima cosa che faremo osservare è ciò che abbiamo già detto sovente, ma che, tosto che si viene all'applicazione, si accorge di non aver mai ripetuto abbastanza, cioè che quello che noi abbiamo chiamato principio, scopo finale, determinazione, o natura e concetto dello spirito, non è se non una cosa generale e astratta. Ma un principio, una massima, una legge non è se non qualche cosa di interno; e per quanto essa sia vera in sè, non è però assolutamente reale. Ciò che è in sè, è, se si vuole, una realtà, una potenza, ma non ancora venuta all'esistenza fuori di sè; perchè abbia la realtà deve aggiugnersi un altro momento, e questo è l'azione e la realizzazione, il cui principio è il volere, o l'attività dell'uomo in generale. Per mezzo soltanto dell'attività quei concetti astratti vengono realizzati, poichè essi non hanno un valore per sè stessi immediatamente. L'attività che li pone in atto e nell'esistenza è il bisogno, l'istinto, l'inclinazione, la passione dell'uomo. Se io riduco qualche cosa all'atto, lo fo perchè mi aggrada, perchè io vi devo aver

parte, perchè sono soddisfatto nel suo adempimento. Uno scopo, pel quale io debba esser attivo, deve essere in qualche modo anche il mio scopo, deve contentare i miei fini, ancorchè lo scopo che mi fa agire abbia pure altri lati che non mi piacciono. Questo è il diritto infinito del soggetto: di contentare sè stesso nella propria attività e fatica. Perchè gli uomini si interessino per qualche cosa, devono essere essi stessi in essa, e trovarvi soddisfatto il proprio sentimento. Si deve qui schivare una malintesa; si accusa un'individuo, e si dice, in senso cattivo di lui: essere egli interessato, vale a dire non cercare che il suo vantaggio privato. Quando noi lo condanniamo per ciò, intendiamo dire che egli cerca questo privato interesse senza pensare allo scopo generale, e in ogni occasione si affatica pel primo, a cui egli sacrifica pure lo scopo generale; ma d'altro lato ognuno che è attivo in una cosa, non solo è interessato in generale, ma è interessato in quella. La lingua esprime questa differenza. Egli non avviene nulla, non si compie nulla senza che gli individui che sono in ciò attivi, non vi trovino pure il loro contentamento; essi sono individui particolari, cioè hanno i loro propri individuali interessi, bisogni, istinti; fra questi bisogni non si devono contare solamente i propri interessi e voleri, ma anche le proprie vedute e convinzioni, o le supposizioni e le opinioni, o anche se sono sviluppati, i bisogni del ragionamento, dell'intelletto, della ragione. Poichè gli uomini vogliono, se devono esser attori in una cosa, che questa loro convenga in generale, e che possano trovare in essa le loro opinioni, ancorchè buone, i loro diritti, vantaggi e utilità. E ciò forma particolarmente un momento essenziale del nostro tempo, in cui gli uomini non sacrificano più la loro attività ad una cosa sulla fede e sull'autorità

altrui, ma dietro la propria intelligenza, convincimento, od opinione.

Noi diremo dunque che nulla si reca ad effetto senza l'interesse di quelli che vi cooperarono colla loro attività; intendendo che vi ha interesse e passione quando un individuo, lasciando da parte tutti gli altri interessi e fini che può avere, si mette con tutte le forze della volontà ad applicarsi ad un oggetto, e concentra su di esso tutti i suoi bisogni e le sue forze; si deve dire in generale che nulla di grande si è fatto nel mondo senza passione. La passione è il lato subiettivo o formale dell'energia del volere e dell'attività, in cui il contenuto o lo scopo è ancora indeterminato. Lo stesso si deve dire del proprio convincimento, delle proprie opinioni e della propria coscienza; si tratta solo di sapere qual oggetto ha la mia convinzione, quale scopo la mia passione, se esso sia conforme alla vera natura: che se esso è tale, porta pur seco la necessità di venire all'esistenza, di esser reale.

Da queste spiegazioni del secondo momento essenziale di una realtà storica, di uno scopo in generale, ne viene, avendo noi di passaggio riguardo allo stato politico, che uno Stato, per questo lato, sarà ben costituito e forte, se unisca, col suo scopo generale, l'interesse privato dei cittadini, e se l'interesse dell'uno trovi in quello dell'altro il suo adempimento; massima per sè della somma importanza. Ma uno Stato ha bisogno di molti preparativi, di ritrovati e opportuni ordinamenti, e di un lungo lavoro dell'intelletto, prima che egli abbia la coscienza del vero suo scopo; e vi abbisogna pure un lungo combattimento cogli interessi e le passioni particolari, e una difficile e lunga disciplina delle medesime, prima che si ottenga quella unione desiderata. L'epoca di tale unione

forma il periodo del fiore di uno Stato, della sua virtù, della sua forza e della sua felicità. Ma la storia del mondo non comincia già con uno scopo avvertito, come nelle unioni particolari degli uomini. Il semplice istinto della sociabilità dei medesimi ha già lo scopo della sicurezza della vita e della proprietà; e mentre questa unione sociale viene ad effetto, si estende pure questo scopo. La storia del mondo comincia col suo scopo generale, cioè che il concetto dello spirito sia soddisfatto solo in sè, vale a dire come natura; egli è l'interno, anzi il più intimo istinto inconsapevole, e tutto il travaglio e la fatica della storia del mondo è appunto, come si è osservato, di ridurlo a coscienza. Così il mostrarsi di questo scopo sotto la forma di sostanza, di volere della natura, è ciò che si è chiamato il lato subiettivo; dove in conseguenza il bisogno, l'istinto, la passione, l'interesse particolare, le opinioni e le fantasie subiettive, si presentano ancora per sè stesse. Questa infinita massa di volontà, di interessi, di attività sono gli istromenti e i mezzi che lo spirito del mondo adopera per compiere il suo scopo, per ridurlo a coscienza, per nobilitarlo e realizzarlo: ciò che costituisce il ritrovare e conoscere sè stesso, il contemplarsi come realtà. Se poi queste vite degli individui e dei popoli, mentre cercano il loro soddisfacimento, servano pure in pari tempo come mezzi ed istromenti a qualche cosa di più elevato ed esteso, che essi non conoscono, e che adempiono senza coscienza, questo è appunto quello che si potrebbe domandare, sebbene da alcuni ciò sia stato negato o disprezzato come un sogno della filosofia. Su di ciò io mi sono di già spiegato sul bel principio, ed ho sostenuta questa nostra premessa e credenza (dicendo però che essa deve essere il risultato dell'opera), vale a dire che la ragione governa il mondo e

forma insieme la storia del mondo. In confronto della ragione, principio generale e sostanziale, ogni altra cosa non è che subordinata, e non serve che come mezzo. Ma inoltre questa ragione è immanente nell'esistenza storica, e si compie in essa e per essa. Il provare l'unione del generale, dell'esistente per sè, e del particolare, del subiettivo, e che questa sola unione è la verità, è questa un'opera di natura speculativa, e in questa forma generale vien trattata nella logica. Ma nella storia del mondo, considerata come un corso ancora in progresso, l'ultimo scopo non si presenta ancora nella sostanza dei bisogni e degli interessi, sebbene questo anche, non conosciuto, vi esiste, il generale però non si mostra che velato dai fini particolari, e si effettua solo per loro mezzo. Poichè, come si è detto, il lato speculativo di questa unione appartiene alla logica, io non posso qui presentare e svilupparne il suo concetto, cioè renderlo intelligibile, ma posso con esempi schiarirlo alquanto. Da questa unione cioè ne viene che nella storia del mondo le azioni degli uomini producono pure qualche altra cosa, oltre ciò che essi hanno avuto in mira di ottenere, e che vogliono e conoscono immediatamente. Essi soddisfanno i propri interessi, ma con ciò vien pure ad effettuarsi qualche cosa di più esteso, che vi è intimamente congiunto, ma che non è ancora nella loro coscienza e nelle lor mire. Come esempio noi addurremo quello di un uomo il quale per vendetta, e forse giusta, vale a dire per un'offesa ingiustamente ricevuta, si mette ad abbruciare la casa di un altro; in ciò si mostra di già il legame del fatto principale con circostanze più estese, ma solo esterne, che non appartengono a questo fatto preso in sè stesso immediatamente. Il fatto consiste nel destare una piccola fiamma in un luogo, per esempio,

in un granaio. Ciò che con questa azione non si è ancor fatto, si effettua da sè stesso in seguito. Il luogo acceso del granaio è unito agli altri luoghi dello stesso, questi colla casa intera, e questa con altre case, e quindi si desta un esteso incendio che distrugge la sostanza e l'avere di molti uomini contro cui non era diretta la vendetta; anzi costa la vita a molti. Ciò non era nè nel fatto generale, nè nell'intenzione di chi cominciò la cosa. Ma l'azione contiene inoltre un altro carattere più generale: lo scopo dell'agente non era che una vendetta contro un individuo colla distruzione della sua proprietà, ma essa è inoltre un delitto, e questo tira con sè la sua pena. Questo delitto non era nella coscienza nè nel volere dell'attore, ma questo è appunto il fatto in sè, il generale e il sostanziale dello stesso, ciò che da esso fu prodotto. In questo esempio si deve appunto rimarcare che in un'azione può essere contenuto qualche cosa di più esteso di quello che eravi nella volontà e nella coscienza dell'attore. La sostanza dell'azione, e quindi l'azione stessa, si rivolge contro colui che l'ha fatta, ed è come un contracolpo che lo schiaccia. Noi non abbiamo qui a far caso di ciò che l'azione è come delitto; non era che per addurre un esempio, come in un'azione determinata può esservi qualche cosa di diverso da ciò che s'è voluto immediatamente dal suo autore.

Ma voglio portare un altro esempio, che più tardi troverà il suo luogo, e che come fatto storico, ci mostra l'unione del generale col particolare, unitamente ad uno scopo che sembra accidentale, e questo quadra perfettamente al nostro caso. Cesare, in pericolo di perdere, se non la preponderanza, però il posto d'eguaglianza che egli si era acquistato cogli altri che erano alla testa del governo, e di sottostare a quelli che erano in procinto di

divenire suoi nemici, spiega naturalmente la nostra idea. Questi nemici, che in pari tempo aveano in mira i loro fini personali, aveano per loro la costituzione formale dello Stato, la potenza e l'apparenza del diritto. Cesare combatte per interesse di mantenere il suo posto, il suo onore e la sua sicurezza, e la vittoria sui suoi avversari portò in pari tempo la conquista di tutto il regno; in tal modo divenne egli, mantenendo solo la forma della costituzione, l'unico árbitro dello Stato. Ciò che per lui non era che l'adempimento del suo scopo prossimo negativo, il dominar solo in Roma, era in pari tempo un avvenimento necessario in Roma e nella storia del mondo, cosicchè non solamente pel suo vantaggio particolare, ma per una specie d'istinto egli portò ad esecuzione ciò che era nella necessità dei tempi. Tali sono gli uomini grandi nella storia, i cui fini particolari contengono in sostanza il volere dello spirito del mondo. Ciò forma la vera loro potenza, essa si fonda nell'istinto generale e inconsapevole degli uomini, che sono spinti internamente, nè hanno alcuna inclinazione a far resistenza a chi ha intrapreso l'adempimento di tale scopo ancorchè sia per suo interesse particolare. I popoli anzi si raccolgono sotto la sua bandiera; egli mostra loro ed eseguisce ciò che forma il loro scopo immanente.

Se noi gettiamo inoltre uno sguardo su questi individui storici, essi ebbero la fortuna di essere gli esecutori di uno scopo che costituiva un grado progressivo nel corso dello spirito generale. Mentre la ragione suprema si serve di questi istrumenti, noi possiamo chiamare come un'astuzia della medesima, che, mentre li lascia eseguire con tutto il furore della passione i loro propri fini, essa resta non solo intatta, ma col loro mezzo essa stessa si palesa. Il particolare è in generale troppo piccolo con-

tra il generale: gli individui vengono sacrificati e dispersi. La storia del mondo si presenta così come un combattimento di individui, e si eseguisce naturalmente nel campo di queste particolarità. Come nella natura animale il mantenere la vita è lo scopo e l'istinto degli individui, poichè qui pure regna la ragione e il generale, e tuttavia gli individui devono cadere, così va pure la cosa anche nel mondo spirituale. Le passioni si distruggono a vicenda, la ragione sola veglia, prosegue il suo scopo, e si fa valere.

Se noi abbiam veduti gli individui, i loro fini, i loro interessi sacrificati, la loro fortuna dispersa, con tutto il regno dell'accidentalità a cui appartengono, e abbiamo considerati in generale gli individui sotto la categoria di mezzi, vi ha però in loro un lato che noi difficilmente potremmo comprendere sotto questo punto di vista, perchè esso non è in modo alcuno subordinato, ma è, tanto in essi quanto in sè stesso, qualche cosa di eterno, di divino. Questo lato è la moralità, la costumatezza, la religiosità. Di già, parlando dell'adempimento dello scopo della ragione per mezzo degli individui, si è presentato il lato subiettivo degli stessi, i loro interessi, i loro bisogni, i loro istinti, le loro opinioni, il loro modo di vedere, come il lato formale, ma che avea pure un diritto infinito di voler essere soddisfatto. Se noi parliamo di un mezzo ce lo figuriamo tosto come qualche cosa di esterno allo scopo, che non ha in esso alcuna parte. Ma nel fatto poi le stesse cose naturali, e anche le più comuni e inanimate che sono adoperate come mezzi, devono aver la proprietà di convenire allo scopo, e deve esservi in loro qualche cosa di comune con quello. Meno ancora poi gli uomini si comportano in questo senso puramente esterno, quando servono come mezzi allo scopo della ragio-

ne; non solo essi contentano in pari tempo sè stessi, e a questa occasione i fini loro particolari (che per l'oggetto sono diversi dalla ragione), ma hanno parte in quello scopo stesso della ragione, e sono perciò appunto scopo a sè stessi; scopo a sè stessi non solo formale, come ogni animale lo è a sè stesso (la cui vita individuale però pel suo valore è di già subordinata alla vita dell'uomo, ed a diritto può essere impiegata come mezzo), ma gli uomini sono ancora scopo a sè stessi secondo la sostanza dello scopo stesso della ragione. Sotto questa determinazione cade pure ciò che noi abbiamo desiderato sottrarre alla categoria di mezzo, cioè la moralità, la virtù, la religiosità. L'uomo non è però scopo in sè stesso se non pel divino che è in lui, per ciò che fino da principio nella ragione, e in quanto essa è attiva e determinante sè stessa, fu da noi chiamato libertà; e noi diciamo, senza poter qui dare maggiori spiegazioni, che la moralità, la religiosità hanno appunto in ciò il loro fondamento e la loro sorgente, e quindi si elevano pure al di sopra della necessità e dell'accidentalità. Ma qui si deve dire che gli individui, in quanto sono dotati di libertà, sono colpevoli dei delitti religiosi e morali, ossia delle violazioni della moralità e della religione. Questa è la condizione dell'assoluta ed elevata destinazione dell'uomo, che egli sappia ciò che è bene e ciò che è male, e ch'egli possa volere sia il bene sia il male, in una parola, che egli possa esser colpevole, e non solo colpevole nel male, ma anche nel bene; nè solo colpevole in questo o in quello in generale, ma nei mali e nei beni che dipendono dalla sua libertà individuale. Solo la bestia è veramente innocente. Ma vi abbisognerebbe una lunga spiegazione, e tanto lunga, quanto quella sulla libertà stessa, per ischivare tutte le malintese in cui

si suol cadere, credendo che ciò che si chiama innocenza sia la stessa cosa che l'ignoranza del male.

Ma nel considerare, non quella geremiade di mali, ma solo il destino che tocca alla virtù, alla moralità ed anche alla religiosità, nella storia, non dobbiamo lasciarci andare alla lagnanza che nel mondo spesso, anzi il più delle volte, i buoni e i pii abbiano la peggio, e che vada a seconda solo ai cattivi ed ai pessimi. Per andar bene s'intende sovente l'ottenere la ricchezza, gli onori esterni, e simili cose; ma se si tratta di ciò che può essere in sè e per sè scopo permanente, l'andar bene o male a questo o a quell'individuo particolare non si deve trasmutare in un elemento dell'ordine del mondo. Ma invece della fortuna e del ben essere degli individui si esigerà con miglior diritto nello scopo del mondo, che i fini buoni, morali e giusti trovino in esso il loro compimento e la loro sicurezza. Ciò che rende gli uomini moralmente mal contenti (e questa è una scontentezza da cui ne viene qualche bene) è che essi non trovano il presente, cioè la costituzione dello Stato, corrispondere ai fini che essi tengono per retti e buoni; essi contrapongono questo presente a ciò che, secondo essi, sarebbe il giusto. Qui non è l'interesse particolare nè la passione che vogliono essere soddisfatti, ma la ragione, il diritto e la libertà; e, armata di tali titoli, questa esigenza innalza la testa, e non solo è malcontenta dello stato attuale del mondo, ma vi si ribella contro. Per apprezzare simili sentimenti e vedute si deve porre a disanima e le suddette esigenze ed una quantità d'opinioni molto assolute. In niun tempo, come nel nostro, si avanzarono su questo argomento colla maggior pretensione tante massime e pensieri generali. Se la storia passata sembra presentarsi come un combattimento di passioni, nel nostro tempo, quantunque non

manchino le passioni, essa si mostra in parte come un combattimento di pensieri che vogliono giustificarsi tra di loro, in parte come un combattimento di passioni e d'interessi subiettivi, che si mostrano sotto il titolo di mire più elevate. Queste poi, presentandosi come determinazioni della ragione e come esigenze del diritto, pretendono valere come fini assoluti, appunto come sono la religione, la moralità e la virtù. Dello Stato, su cui appunto cadono queste esigenze, noi ne parleremo in breve. Per ciò poi che riguarda la violazione e la decadenza della condizione e dei fini morali e religiosi in generale, si deve dire che essi, pel loro intrinseco, sono inviolabili ed eterni, ma che le loro forme però possono essere di un genere limitato, e che queste sono legate necessariamente alla natura e sotto l'impero della accidentalità. Perciò sono esse passaggiere ed esposte ad essere violate e guaste. Ma la religione e la moralità, come essenze generali, hanno in sè la proprietà di esistere pel loro concetto, e quindi veramente, nell'anima individuale, ancorchè non abbiano la fortuna di effettuarsi al di fuori, e di essere applicate alle circostanze reali. La religiosità e la moralità della vita oscura di un pastore, di un contadino, nella loro intimità concentrata e limitata a poche e semplici circostanze della vita, ha però un merito infinito, e lo stesso merito che ha la religiosità e la moralità di un individuo di cognizioni sviluppate, e posto in un'esistenza e in un campo ricco di relazioni e di azioni. Questo punto interno e centrale, questa semplice regione del diritto e della libertà subiettiva, il focolare della volontà, della risoluzione e dell'azione, la sostanza astratta della coscienza, ciò da cui parte la colpa o il merito dell'individuo, resta intatto, e sfugge non solo ai cambiamenti esterni e temporali,

ma anche a quelli che porta con sè l'assoluta necessità del concetto di libertà. In generale però si deve ritenere che ciò che nel mondo si presenta nell'individuo come nobile e pregevole, ha pure al disopra di sè qualche cosa di più elevato. Il diritto dello spirito del mondo deve andar innanzi ad ogni diritto particolare; esso gli ammette tutti, ma solo condizionatamente, in quanto appartengono alla sua sostanza, e si considerano come ristretti alla particolarità.

Questo può bastare sull'argomento dei mezzi di cui lo spirito del mondo si serve per realizzare i suoi concetti. Puramente e astrattamente essi non sono che l'attività del soggetto in cui esiste la ragione come sua essenza, ma che per esso è ancora un fondamento oscuro e nascosto. Ma l'argomento è più esteso e difficile se noi prendiamo gli individui, non solo come attivi, ma concretamente col contenuto determinato della loro religiosità e moralità; determinazioni che entrano nella ragione stessa, e quindi anche nel suo assoluto diritto. Qui sparisce il rapporto di un puro mezzo col suo scopo, e il punto principale di veduta è lo scopo assoluto dello spirito che viene tratto a disamina.

c) Il terzo punto che ci resta a trattare si è quale sia lo scopo da ottenersi con questi mezzi, vale a dire la sua forma nella realtà. Si è parlato di mezzi, ma pel conseguimento di uno scopo subiettivo e finito, sono necessari ancora dei materiali che devono già esistere, o che si devono procurare per questo adempimento. La dimanda sarebbe quindi: qual'è la materia con cui deve effettuarsi lo scopo ultimo della ragione? Essa è primieramente il soggetto stesso, i bisogni dell'uomo, la subiettività in generale. Nel sapere e nel volere umano come in sua materia viene ad effetto ciò che è ragione-

vole. La materia deve corrispondere allo scopo, ma lo scopo deve ridursi al suo compimento. Ora questa materia esiste di già, e non resta che ad effettuare lo scopo subiettivo, e aggiugnere alle individualità la sostanza generale. La materia è l'esistenza; l'uomo, ossia lo spirito, non si realizza che in sé stesso. Noi dobbiamo qui presentare due lati: l'uno è l'assoluto scopo finale, ciò che in sè e per sè è determinato, l'eterno nella semplice sustanzialità; l'altro è il lato subiettivo, il lato del sapere e del volere, e in questo lato cade la vita, il movimento, l'attività. Ancorchè noi dividiamo e distinguiamo questi due lati, si deve però osservare che essi si tengono strettamente insieme, e che questa unione trovasi in ciascuno dei due, se noi lo consideriamo separatamente. Noi abbiamo riconosciuto il ragionevole nella sua determinazione, vale a dire come libertà, che conosce sè stessa, che si determina e vuole, che non ha per iscopo che sè; questa è la più semplice idea della ragione stessa, ma è pure ciò che noi abbiamo chiamato soggetto, la coscienza di sè, lo spirito esistente nel mondo. Essa non è puramente la vita organica, ma l'uomo stesso. L'uomo ha comune il pensare colla ragione divina; quindi cade la distinzione di fine e di mezzo; lo spirito dell'uomo è sempre immanente allo scopo. Se noi consideriamo ora l'altro lato della subiettività, noi troviamo che il sapere e il volere subiettivo sono il pensiero; perciò esso è il sapere e il volere di uno scopo. L'uomo non solo conosce uno scopo in generale, ma conosce essenzialmente un oggetto generale. Come essere volente, scopo è per me lo scopo generale in sè e per sè; in quanto poi pensando, so e voglio, voglio un oggetto generale. Questo è il sostanziale della ragione in sè e per sè. Se noi abbiamo chiamata l'attività la realizzazione del lato subiet-

tivo, il concetto appartiene pure a questo lato subiettivo. Così nasce un'unione tra il lato obiettivo e il subiettivo, ossia il concetto. Ora si deve aggiugnere come questa unione viene all'esistenza, poichè ogni fatto spirituale non ha che questo scopo di rendere consapevole lo spirito di questa unione, vale a dire della sua libertà, essa sembra come prodotta dal soggetto stesso, e che parta da lui. La prima forma di questa unione è la *religione*. In lei lo spirito esistente, cioè lo spirito del mondo, acquista la coscienza dello spirito assoluto, e in questa coscienza dell'attualità in sè e per sè esistente, la volontà dell'uomo rinunzia a' suoi interessi particolari, li mette da canto nella divozione, in cui non ha più ad occuparsi del particolare. Se la sua divozione è veramente intima, riconosce che questi interessi non sono che subordinati. Sebbene questa concentrazione dell'animo si mostri sotto la forma di sentimento, però si fa strada anche alla riflessione; e il culto è una manifestazione della riflessione; tutte queste esternazioni non hanno significato e valore se non in quanto mostrano quell'intima unione, e conducono ad essa lo spirito. Per mezzo del sacrifizio l'uomo dichiara che egli si spoglia della sua proprietà, del suo volere e delle sue sensazioni. La religione è dunque la prima forma dell'unione dell'obbiettivo col subbiettivo. La seconda forma è *l'arte;* essa entra di più nell'elemento mondano e sensibile che non vi entri la religione. Nel suo nobile contegno essa deve rappresentare, non lo spirito di Dio, ma il Dio stesso, quindi il divino e lo spirituale in generale. Il divino deve essere da lei rischiarato, essa lo presenta alla fantasia e alla vista. Finalmente il vero arriva, non solo alla rappresentazione e al sentimento, come nella religione, o all'intuizione, come nell'arte, ma allo spirito pensan-

te, e con ciò noi abbiamo la terza forma dell'unione, la *filosofia*. Questa è perciò la forma la più elevata, la più libera e la più pura. Noi non possiamo aver qui la mira di trattare più da vicino queste forme, e non abbiamo dovuto se non ricordarle perchè si trovano sullo stesso terreno che l'argomento che noi dobbiamo sviluppare: La forma che noi abbiamo in mira è lo *Stato*.

Questa forma ci fa conoscere come l'assoluto si mostra nella storia, cioè nel campo degli interessi presenti degli uomini, nel mondo della manifestazione dello spirito; in questo mondo si compie l'assoluto scopo finale; e sebbene lo scopo immediato non ne sia conscio, l'elemento sostanziale e ragionevole è però in esso attivo. Questo sostanziale come diritto esiste pure nel sapere e nel volere dell'uomo. La libertà subiettiva vuol tosto essere soddisfatta e ciò non si può ottenere senza l'attività della volontà stessa. Gli uomini non possono dare a' loro fini alcuna consistenza se non sono a ciò autorizzati. Il sostanziale e il vero nella volontà degli uomini è ciò che noi chiamiamo morale e giusto, egli è il divino nell'oggetto esterno della storia. Antigone presso Sofocle dice: i precetti divini non sono nè da oggi nè da ieri, essi vivono senza fine, e niuno sa d'onde e quando vennero. Le leggi della moralità non sono accidentali, ma sono lo stesso elemento ragionevole. Quello poi per cui il sostanziale ha valore nei fatti reali e nei sentimenti degli uomini, per cui esso esiste e si conserva, noi lo chiamiamo *Stato*. Si deve qui ricordare che, nel nostro tempo sono incorsi molti errori su di ciò; essi ritengonsi come verità provate, e sono diventati pregiudizi; noi non ne porteremo che alcuni, e particolarmente quelli che hanno rapporto allo scopo della nostra storia.

La prima opinione che noi incontriamo, direttamente

contraria al nostro concetto: che lo Stato è la realizzazione della libertà, è la dottrina che gli uomini siano liberi nello stato di natura, ma che nella società e nello stato in cui entrano posteriormente, questa libertà naturale debba esser limitata. Che l'uomo sia libero in natura è vero, nel senso che è tale pel suo concetto, ma solo per la sua destinazione, cioè solo in sè. La natura di un oggetto equivale al suo concetto. Ma sotto quel concetto si vuol ridurre anche il modo con cui l'uomo esiste nel lo stato naturale e immediato. In questo senso si suppone uno stato di natura in generale, in cui l'uomo vien dipinto come in possesso de' suoi diritti naturali, e in un esercizio e godimento illimitato della sua libertà. Questa supposizione non ha alcun valore storico, e se pur si volesse prendere sul serio, sarebbe ben difficile il mostrare che un simile stato esista nei tempi attuali, o che abbia esistito nel passato in qualche luogo. Si può ben mostrare lo stato selvaggio, ma esso si presenta colle passioni della rozzezza e della violenza, oppure, se ha progredito alquanto, si vede congiunto colle istituzioni così dette sociali, e limitanti la libertà. Questa supposizione non è che una immagine oscura, come oscura è pure la teoria che essa produce necessariamente, a cui si ascrive un'esistenza, senza poterla provare in un modo storico.

Quale si trova nell'esistenza empirica questo stato naturale, tale è pure pel suo concetto. La libertà, come idealità dell'immediato e del naturale, non esiste come una cosa immediata e naturale, ma si deve conquistare e guadagnare con una lunga educazione del sapere e della volontà. Perciò lo stato di natura è piuttosto lo stato dell'ingiustizia, della forza, degli sfrenati istinti naturali, delle azioni e dei sentimenti feroci. La società

e lo Stato mettono certamente dei limiti, ma li mettono appunto a questi rozzi sentimenti e istinti, all'arbitrario e alla passione. Questi limiti sono poi il mezzo con cui vien prodotta la coscienza e la volontà della libertà, quale essa è veramente, vale a dire ragionevole e secondo il suo concetto. Per questo suo concetto appunto appartiene ad essa il diritto e la moralità, e questi sono per essa oggetti e fini che non possono ottenersi se non per mezzo dell'attività del pensiero, il quale si separa e si solleva sopra la sensibilità, e si oppone all'immediato volere sensibile. Questo è ciò che introduce un'ambiguità nel concetto della libertà, il considerarla cioè solo nel suo senso formale e subiettivo, astraendola dal suo oggetto e dal suo scopo essenziale. Quindi i limiti posti all'istinto, alle voglie, alle passioni, all'arbitrio, al capriccio, che non appartengono che all'individuo come tale, si prendono come limiti posti alla libertà. Questi limiti sono anzi la condizione per cui nasce la libertà; come la società e lo Stato sono la condizione per cui la libertà viene ad effettuarsi.

Dobbiamo ricordare in secondo luogo l'altra opinione che riguarda in generale lo sviluppo del diritto come una forma legale. Si considera lo stato patriarcale, sia nell'insieme, sia in qualche suo ramo particolare, come la condizione in cui vien soddisfatto in pari tempo l'elemento del diritto e quello della moralità e del sentimento, conciossiachè la stessa giustizia non possa essere praticata veramente, secondo la sua sostanza, che congiunta a questi due ultimi elementi. Le relazioni di famiglia formano il fondamento dello stato patriarcale; esse costituiscono la prima moralità che si sviluppi con coscienza, a cui non ci aggiugne lo Stato che in seguito. Lo stato patriarcale poi è uno stato di passaggio, in cui la fa-

miglia, già cresciuta ad una stirpe, ad un popolo, ha cessato di essere un puro legame di amore e di confidenza, e si è cambiata in un legame di servigi. Dobbiamo parlare da prima della moralità della famiglia. La famiglia non è che una persona; i membri della medesima o hanno ceduto ad un altro la loro personalità (i maggiori), o non l'hanno ancora ottenuta (i fanciulli). Essi sono in un'unità di sentimenti d'amore, di confidenza, di fede tra di loro; per l'amore un individuo ha la coscienza di sè nella coscienza di un altro, e si sente come uscire da sè, e in questo esternarsi ha guadagnato (come pur l'altro che non forma che uno con lui). Gli interessi, i bisogni, le circostanze esterne della vita, l'educazione dei figli formano uno scopo comune. Lo spirito della famiglia, i penati, sono pure cose sostanziali, come lo spirito di un popolo e di uno Stato; e in tutti due la moralità stà nel sentimento, nella coscienza e nel volere, non della personalità e degli interessi individuali, ma di quelli generali di tutti i membri. Ma questa unità della famiglia nasce spontaneamente, e resta tra i confini della natura. La pietà poi della famiglia deve essere in grande riflessa dallo Stato; per mezzo della famiglia egli ottiene per sudditi individui che già moralmente sono tali (sebbene non lo siano come persone), e che danno allo Stato il più solido fondamento, giacchè essi si sentono uno col tutto. L'applicare però la condizione di famiglia ad uno stato patriarcale, va oltre il legame della parentela di sangue, oltre del fondamento della natura, al di là del quale gli individui entrano nello stato di personalità. Il voler esaminare la condizione patriarcale nella sua sfera più estesa, ci condurrebbe a parlare anche della forma della teocrazia. Il capo di una stirpe patriarcale ne è pure il sacerdote, se

la famiglia è ancora una stessa cosa colla società e collo Stato; la divisione della religione da essa non è ancor nata, tanto più che la sua pietà non è che un intimo sentimento. Finalmente si suol dire ancora erroneamente: il diritto e il concetto di libertà, risultano dalla volontà generale. E qui la riflessione presenta un concetto che si può dire di totalità. La volontà, si dice, è generale se essa ha la sorgente in ogni individuo particolare; e se si pone come essenziale alla libertà che i particolari diano il loro consentimento, facilmente si scopre che non si è avuto in mira che il momento subiettivo. Si tratterebbe di una maggiorità o minorità, ma G. G. Rousseau ha già osservato che non vi ha più alcuna libertà quando il volere della minorità non vien contato. Nella Dieta polacca ogni individuo doveva dare il suo voto, e appunto per questa libertà lo Stato è andato in ruina. Poichè ogni fazione nel popolo può darsi come il popolo stesso, e il governare lo Stato è l'affare dell'intelligenza sviluppata, non del popolo.

Lo Stato, come tale, non è nè un prodotto naturale, nè, nella sua più elevata formazione, un'istituzione patriarcale, nè il risultato della volontà generale, ma piuttosto è un tutto morale; e la vita dello Stato negli individui si chiama moralità. Lo Stato, le sue leggi, le sue istituzioni formano i diritti degl'individui; le proprietà esterne di questo stato, il terreno, i monti, l'aria e le acque sono il loro paese e la loro patria; la storia di questo Stato sono i loro fatti, ciò che i loro antenati hanno prodotto, e che vive nella loro memoria. Tutto è in suo possesso, come essi dipendono da lui, formando esso la loro sostanza e il loro essere. Il suo concetto è quindi compito, e il suo volere è il volere di queste leggi e di questa patria. Questa unione spirituale è quella

che forma l'essenza e lo spirito di un popolo. Ogni individuo particolare è figlio del suo popolo, e parimenti, in quanto lo Stato è in progresso, egli è il figlio del suo tempo. Niuno resta indietro dal suo tempo, e ancor meno lo sorpassa; l'essenza spirituale di questo Stato è quella dell'individuo; egli è il rappresentante della medesima, essa è quella da cui egli parte e in cui sussiste. Per gli Ateniesi, Atene avea un doppio significato; primieramente essa significava l'insieme delle istituzioni, secondariamente la Dea che rappresentava lo spirito e l'unità del popolo.

Questo spirito del popolo è uno spirito determinato, ed è, come si è detto, determinato dal grado storico del suo sviluppo. Questo spirito forma il fondamento, la sostanza, in altre forme, la coscienza di sè, di cui si è parlato. Esso ha un'individualità che vien rappresentata e onorata per la sua essenza nella religione; che si mostra come imagine e intuizione nell'arte, e che vien conosciuta e compresa come pensiero nella *filosofia*. Per la proprietà originale della loro sostanza e del loro oggetto, queste sue forme sono in una indivisibile unità collo spirito dello Stato. Solo con questa religione può esistere questa forma di Stato, come in questo Stato non può esistere che quest'arte e questa filosofia. Questa osservazione ha un particolare valore in riguardo al nostro tempo, in cui si sono volute trovare e stabilire costituzioni indipendenti dalla religione. Il cattolicismo, quantunque come il protestantismo faccia parte della religione cristiana, non ammette l'interna giustizia e moralità dello Stato come essa si trova nell'intimità del principio protestante. Questa separazione dal diritto di Stato e dalla costituzione, è una proprietà di quella religione che non riconosce il diritto e la moralità come in sè esistenti e

sostanziali, ma che necessariamente li divide dall'intimità, dal santuario della coscienza, da quel luogo dove la religione ha la sua sede, e in tal modo i principi e le istituzioni dello Stato non si uniscono in un punto centrale, ma restano nell'astrazione e nell'indeterminato.

È quindi un principio generale: che queste forme si tengono tra di loro, e che l'estraneo non può avere alcun accesso in un mondo che sia del tutto chiuso. Così l'arte greca è una produzione della religione e della costituzione greca, e niuno può introdurla quale era fra di noi. Lo stesso si deve dire della greca filosofia; e se noi possiamo imparar molto da essa, essa tuttavia non può contentarci. Sebbene lo spirito abbia la forma della generalità, e la coltura debba mostrarsi nello Stato, anzi sia questo il suo scopo, essa deve però subire le leggi del medesimo. La legge, come libertà determinante sè stessa, è l'obiettività dello spirito; per ciò solo il vero volere, il volere nella sua verità, è il solo che appartenga alla legge, poichè egli non ubbidisce che a sè stesso, egli è libero; questa è la libertà nello Stato, per cui il cittadino è attivo, e da cui è animato. Mentre lo Stato, ossia la patria, forma una comunanza di esistenze, mentre il voler subiettivo dell'uomo si sottopone alle leggi, sparisce la differenza della libertà e della necessità. Necessario è il ragionevole che noi abbiamo riconosciuto per legge, e noi siamo liberi in quanto seguiamo il ragionevole; il voler obiettivo e subiettivo adunque sono riconciliati. La moralità dello Stato non è la moralità etica, nè la riflessa, in cui regna il convincimento, e che dipende da esso; questa appartiene più al mondo moderno, mentre la vera e l'antica ha radice in ciò che ognuno fa spontaneamente il suo dovere. Un cittadino di Atene faceva, come per istinto, ciò che dovea fare; ma se io

rifletto sull'oggetto della mia azione, io devo aver la coscienza che la mia volontà entra in ciò. Ma la moralità è il dovere, ossia il diritto sostanziale, la seconda natura, come a ragione si è chiamata, poichè la natura prima dell'uomo è l'immediato suo essere animale.

I punti finora toccati hanno per oggetto i momenti astratti, che si presentano nel concetto dello Stato. Ma se si vuole sviluppare il medesimo, e presentare le istituzioni che allo Stato si convengono, ciò si chiama stendere una costituzione. Se si pone per fondamento alla libertà dello Stato il principio della libertà individuale, cioè che ognuno debba dare il suo consentimento a ciò che si fa nello Stato, allora non è possibile alcuna costituzione. La sola istituzione che vi abbisognerebbe, sarebbe un meccanismo per unire i cittadini a dare i voti, e un'operazione aritmetica per contarli, e ripartire la moltitudine delle voci secondo le varie proposizioni, e la costituzione sarebbe già fatta. Lo Stato è un astratto che non ha se non una realtà generale nei cittadini, ma esso è pur reale, e la sua esistenza, ancorchè generale, deve esser determinata nel volere e nell'attività individuale; così si sente il bisogno di un governo e di un'amministrazione, e di separare e distinguere quelli che devono dirigere il timone dello Stato, decidere su di esso, e stabilire il modo di condurlo. Anche in una democrazia, ancorchè il popolo, per esempio, decida una guerra, tuttavia deve porsi alla testa dell'esercito un generale che lo guidi. La costituzione dello Stato è ciò per cui l'astratto dello Stato viene alla vita e alla realtà, ma con ciò entra pure la distinzione d'imperanti e di sudditi. L'ubbidire poi non sembra andar d'accordo colla libertà, e il comandare sembra produrre il contrario di ciò che corrisponde al fondamento dello Stato, al concetto di libertà. Ora se la di-

stinzione del comandare e dell' ubbidire è necessaria, perchè altrimenti le cose non andrebbero, e sembra essere una necessità affatto esterna e anche contraria alla libertà, ove questa si prende astrattamente, le istituzioni dovrebbero per lo meno essere fatte in modo che il meno possibile dei cittadini ubbidisca solamente, e che si lasci il meno arbitrio possibile agli imperanti; e ciò per cui è necessario il comando, anzi le cose stesse principali dovrebbero venire dal popolo, dalla volontà dei più o di ciascuno; tuttavia lo Stato, come una realtà, come un' unità individuale, deve avere vigore e forza, poichè ciò forma la sua principale condizione. Dietro la distinzione di governanti e di governati si sono pur distinte in generale le costituzioni in monarchie, aristocrazie e democrazie; nella qual distinzione si deve osservare che la monarchia si suddivide in dispotismo e in monarchia propriamente detta; e che in tutte queste divisioni, fondate sul concetto, non si devon prendere che le distinzioni principali, e non pensare che esse siano come forme, generi, o specie fisse del tutto inalterabili e che non possano ammettere una moltitudine di modificazioni particolari nelle loro ordinazioni generali, o formare pure un miscuglio affatto nuovo di quelle stesse ordinazioni. La dimanda in questa collisione è quindi quale sia la miglior costituzione, vale a dire con quali istituzioni, organizzazione o meccanismo il potere civile possa ottenere più sicuramente lo scopo dello Stato. Questo scopo certo si comprende in varie maniere, per esempio, può essere il pacifico godimento della vita cittadinesca, ossia la generale felicità. Tale scopo ha fatto nascere l'ideale del governo, e quindi l'ideale sia dell' educazione dei prìncipi, come presso Fenelon, sia di quella dei rettori in generale, dell'ari-

stocrazia, come presso Platone; poichè in questi scrittori il punto principale sono le qualità di coloro che stanno alla testa del governo, e in questo ideale non si pensa punto alla sostanza delle istituzioni organiche dello Stato. La dimanda sulla migliore costituzione vien fatta ordinariamente nel senso come se non solo la teoria su di ciò fosse un affare di libero convincimento subiettivo, ma come se anche l'introduzione di un'ottima costituzione, o della creduta migliore, fosse la conseguenza di un giudizio puramente teorico, e il modo della costituzione non fosse che l'affare di una libera scelta che non abbisogna se non di riflessione. In questo senso affatto ingenuo, non il popolo persiano, ma i grandi persiani si consigliarono, dopo di aver congiurato per la caduta del falso Smerdi e dei Magi, e averne ottenuto l'effetto, non essendovi alcun discendente della regia famiglia, quale costituzione dovessero introdurre nella Persia; ed Erodoto racconta con eguale ingenuità questo consiglio.

Ai nostri giorni non si presenta più la costituzione di un paese e di un popolo ad una così libera scelta. Ma il concetto di libertà, considerato astrattamente, porta la conseguenza che ordinariamente, nella teoria, si considera la repubblica come la sola costituzione giusta e vera; e anche molti uomini che possiedono nella monarchia posti elevati, non sono contrari a tali vedute, le quali piacciono loro; solo riflettono che tale costituzione, per quanto sia la migliore, nella realtà non si può ovunque introdurla; che bisogna prendere gli uomini come sono, i quali non sempre mostrano tanto amore di libertà, e che in tali circostanze, e secondo lo stato morale del popolo, la costituzione monarchica può essere la più utile. Anche in questa opinione si fa dipendere la neces-

sità di una costituzione determinata dalle circostanze, e si considera solo come un accidente esterno. Tali opinioni si fondano sulla divisione che la riflessione intellettuale introduce, tra il concetto e la realtà del medesimo; essa si attiene ad un concetto astratto, e quindi non vero, non comprende l'idea, o ciò che, per la sostanza, se non per la forma, è lo stesso, non ha una cognizione concreta di un popolo e di uno Stato. Si è già osservato superiormente che la costituzione di un popolo forma una sola sostanza e uno spirito colla sua religione, colla sua arte e colla sua filosofia, o almeno colle sue opinioni, pensieri e coltura in generale, per non ricordare qui gli elementi esterni, il clima, i vicini, la sua posizione nel mondo ec. Uno Stato è una totalità individuale, di cui non si può prendere un lato solo, quantunque sia molto importante, per adattarvi la costituzione, e trattandolo isolatamente, consigliarsi e decidersi su di esso. Una costituzione non solo è legata intimamente, ed è dipendente da ognuna di quelle potenze spirituali, ma la determinazione dell'intera individualità spirituale, con tutte le potenze della medesima, non sono che un momento della storia del tutto, e un momento determinato nel suo corso; e ciò forma la più alta sanzione della costituzione, e le imprime la più alta necessità. Si deve conoscere lo spirito del popolo da cui tutto parte in uno Stato; esso si sviluppa per sè, e nel suo sviluppo si distinguono determinati periodi, e in ognuno di essi è necessaria una determinata costituzione, che non è l'affare della scelta, ma che deve essere conforme allo spirito del popolo. Ciò si vede meglio e più chiaramente nel popolo romano, il quale passò dai re all'aristocrazia, da questa alla democrazia, e finalmente al dispotismo. L'altra cosa da osservarsi è che la costituzione non solo è

determinata dallo spirito del popolo, ma che questo stesso spirito del popolo è un momento nel progresso dello spirito del mondo, in cui solo nascono le costituzioni particolari. La storia del mondo ci mostra come lo spirito a poco a poco venga alla coscienza, alla volontà, alla verità; da prima travede, come nel crepuscolo, poi scopre i punti principali, in fine arriva alla coscienza perfetta. Ma noi trattiamo dello sviluppo della libertà, e studiamo le varie costituzioni in riguardo ad essa.

Dopo di aver trattato delle proprietà astratte della natura dello spirito, dei mezzi che esso impiega per realizzare la sua idea, e conosciuta la forma che la perfetta realizzazione dello spirito prende nell'esistenza, cioè lo Stato, ci resta ancora a trattare in questa introduzione del corso della storia del mondo. Il cambiamento astratto in generale che si incontra nella storia, fu concepito da lungo tempo in un modo generale, come un progresso che tende all'esternarsi, al perfezionarsi. I cambiamenti nella natura, per quanto siano infinitamente varii, non manifestano che un corso circolare che si rinnova continuamente; nella natura nulla accade di nuovo sotto il sole, e in questo senso il moltiforme giuoco delle sue forme ha qualche cosa di noioso. Solo nei cambiamenti che avvengono nel regno dello spirito si mostra del nuovo. Questi fenomeni dello spirito scoprono altre condizioni nell'uomo, che quelle non sieno delle cose puramente naturali, in cui si rivela un carattere sempre stabile ed eguale, una condizione che esclude la facoltà di cangiare e l'istinto della perfettibilità. Questo principio, che riduce a legge lo stesso cambiamento, è veduto di mal occhio e dalle religioni, come è la cattolica, e dagli Stati, come sono quelli che sostengono per loro diritto l'essere stazionari o almeno stabili. E se in generale si am-

mette il cambiamento delle cose mondane e degli Stati, si esclude però in parte la religione come religione della verità, in parte si sogliono ascrivere i cambiamenti, le rivoluzioni di uno Stato legale, all'accidente, all'inavvedutezza, e particolarmente alla leggerezza e alle passioni degli uomini. In fatti la perfettibilità ha qualche cosa di indeterminato, come la mutabilità in generale. Essa è senza scopo e fine. Il meglio, il perfetto, a cui deve tendere, è qualche cosa del tutto indeterminata.

Il principio dello sviluppo richiede inoltre che vi sia per fondamento un'interna determinazione, qualche cosa d'antecedente che viene all'esistenza. Questa determinazione è essenzialmente lo spirito, che ha per suo teatro e per suo campo di sviluppo la storia del mondo. Egli non è tale che si contenti del giuoco esterno dell'accidentalità, chè anzi è assolutamente fermo contro l'accidentalità, che egli sa far servire al suo uso. Lo sviluppo appartiene egualmente agli esseri organici della natura. La loro esistenza non si mostra come qualche cosa di immediato, o di solo esternamente mutabile, ma tale che parta da un principio interno immutabile, da un'essenzialità, la cui esistenza, come germe, è semplice da prima, ma che produce da sè la distinzione che si lega colle altre cose, e così fa nascere un continuo processo di cambiamenti, il quale si muta però nell'opposto, servendo al mantenimento del principio organico e delle sue forme. Così l'individuo organico produce sè stesso, cioè forma sè stesso da ciò che ha in sè; parimenti lo spirito non è che ciò che egli fa di sè, ed ei fa di sè ciò che è in sè. Ma quello sviluppo si fa in un modo immediato, senza opposizione, e inevitabilmente. Tra il concetto e la sua realizzazione, tra la natura in sè determinata dal germe e la susseguente sua esistenza, nulla può intromettersi.

Nello spirito la cosa va altrimenti. Il passaggio dalla sua determinazione alla realizzazione viên cagionato dalla coscienza e dal volere; questo poi sono nella vita immediata e naturale dello spirito come sepolte; esse hanno per oggetto e scopo, da prima la stessa determinazione naturale come tale, che per essere appunto fondata nello spirito ha in sè un'infinita disposizione, ricchezza e forza. In tal modo lo spirito è contrario a sè stesso; egli deve vincere sè stesso come suo vero nemico e ostacolo. Lo sviluppo, che nella natura è un pacifico prodursi, nello spirito è un duro e perpetuo combattimento contro sè stesso. Ciò che vuole lo spirito è di raggiugnere il suo concetto, ma egli stesso lo nasconde a sè, ed è orgoglioso, e trova piacere in questa alienazione di sè stesso.

Lo sviluppo in tal modo non è un semplice nascère senza contrasto, come quello della vita organica, ma un duro ed ingrato lavoro, nè inoltre è il puro formale sviluppo di sè in generale, ma un produrre uno scopo con un contenuto determinato. Noi abbiamo fin da principio stabilito questo scopo; esso è lo spirito, e lo spirito nella sua essenza, cioè nel concetto della libertà. Questo è l'oggetto fondamentale, e quindi il principio direttore dello sviluppo, quello da cui esso prende il suo senso e significato. Come nella storia romana Roma è l'oggetto, e in pari tempo la guida per considerare gli avvenimenti, così ciò che avvenne non uscì che da questo oggetto, e solo in riguardo a lui ha un senso, e in lui ha consistenza. Nella storia del mondo vi sono molti gran periodi di sviluppo, che sembrano esser trascorsi senza avere una continuazione, dopo i quali piuttosto fu distrutto tutto il gran guadagno della civiltà, e infelicemente si dovette ricominciare di nuovo con alcuni pochi aiuti dagli avanzi salvati di quei tesori, onde

riconquistare, con dispendio di tempo e di forze rinnovate e infinite, con delitti e con passioni, quel grado d'incivilimento a cui si era di già pervenuto da lungo tempo. D'altra parte vi sono sviluppi continuati, ricchi per ogni lato, fabbriche e sistemi di coltura che sussistono nel loro elemento proprio. Col principio formale dello sviluppo non si può decidere se sia migliore una maniera o l'altra, nè conoscere lo scopo della distruzione della civiltà di quegli antichi periodi, ma si deve considerare quel passato, o piuttosto quel retrocedere, come un puro accidente esterno, nè si può giudicare dei vantaggi che sopra indeterminati punti di vista, i quali, appunto perchè lo sviluppo è l'ultimo, non sono che fini relativi e non assoluti.

Ora la storia del mondo ci presenta il progresso graduale e lo sviluppo del principio, la cui sostanza è la coscienza della libertà. L'esatta determinazione de' suoi gradi è logica nella sua natura generale, nella concretà poi deve esser esposta nella filosofia dello spirito. Qui si deve accennare solamente che il primo grado è l'immergimento dello spirito nella natura, il secondo l'uscire dello stesso nella coscienza della sua libertà. Questo primo sciogliersi è però imperfetto e parziale, poichè esce immediatamente dalla natura, quindi si riferisce ad essa, e come un suo momento è ancora ad essa legato. Il terzo grado è l'elevarsi da questa libertà particolare alla pura generalità della stessa, alla coscienza di sè stesso, e al sentimento della propria essenza e spiritualità. Questi gradi sono i principi fondamentali del processo generale; ma come ciascuno in sè stesso sia inoltre un processo delle sue forme, siccome la dialettica lo è delle sue, il seguito di quest'opera spiegherà ciò più addentro.

Qui si deve osservar solamente che lo spirito, sebbene abbia una possibilità infinita, non comincia che dalla possibilità che contiene la sua forma assoluta, e solo come scopo e termine esso ottiene nel suo risultato ciò che costituisce in pari tempo la sua realtà. Così si mostra il progresso come un passaggio dall'imperfetto al perfetto; in cui il primo non si deve concepire solamente come astrattamente imperfetto, ma come tale che contenga in pari tempo in sè il suo contrario, cioè il così detto perfetto, come in germe e in istinto. In pari tempo racchiude esso, almeno per la riflessione, la possibilità di ciò che deve effettuarsi, o più precisamente, la δύναμις aristotelica, o la potenza e la forza. L'imperfetto adunque, come avente un contrario in sè, è una contraddizione, e può ben esistere, ma viene in pari tempo distrutto e sforzato a sviluppare l'istinto e l'impulso della vita spirituale, a rompere la scorza della sensibilità, della inconsapevolezza, e a venire alla luce della coscienza, cioè a sè stesso.

Si è già osservato come si debba concepire il cominciamento della storia dello spirito, conformemente alla sua idea, parlando dello stato di natura, presentato da alcuni come quello in cui la libertà e il diritto esistono in un modo perfetto, od hanno esistito. Tuttavia la sua esistenza storica non è che una supposizione fondata sopra una ipotesi. Una pretensione di tutt'altro genere, cioè, non nata dal pensiero stesso, ma supposta come un fatto storico, e fondata sulla fede, è quella che da un certo ceto di persone si cerca oggi a diffondere. Si ammette cioè di nuovo il primo stato di paradiso degli uomini, quale fu immaginato dai teologi, per esempio, che Dio abbia parlato ad Adamo in ebraico; solo questo stato vien rappresentato come corrispondente ad altri bi-

sogni. L'alta autorità su cui si pretende fondarsi principalmente, è il racconto biblico. Ma questo non presenta lo stato primitivo che in parte nei pochi tratti già conosciuti, in parte solo come avvenuto e compito in un sol paio di uomini. Nè con ciò si giustifica la supposizione di un popolo in una condizione storica, quale sarebbe questa forma primitiva, e meno ancora il supporlo sì sviluppato, che avesse la pura cognizione di Dio e della natura. La natura, si imagina che fosse da prima come uno specchio aperto e trasparente della creazione di Dio, posto avanti agli occhi dell'uomo (1), e che la verità divina gli si scoprisse egualmente; e si pretende inoltre, ma in un modo oscuro, indeterminato, che in questo primo stato si fosse in possesso della cognizione determinata ed estesa di verità religiose comunicate da Dio medesimo; che da questo stato siano venute in senso storico tutte le religioni, ma in modo che esse abbiano coll'errore e colla corruzione guasta e coperta quella prima verità; e che in tutti gli errori della mitologia vi siano indizi di quell'origine, e che esista e si possa scoprire quella prima dottrina religiosa e quella verità. Le ricerche nella storia degli antichi popoli avere appunto l'interesse essenziale di farci rimontare indietro fino al punto dove si trovano ancora in una gran purità i frammenti di quella prima cognizione rivelata (2). Noi dobbiamo

(1) Filosofia della Storia di Federico di Schlegel, I, 44.

(2) Noi dobbiamo a queste ricerche molte cose preziose riguardanti la letteratura orientale, e il rinnovamento dello studio sull'antico stato dell'Asia, sulle mitologie, sulle religioni e sulla storia. Il cattolicismo, nei paesi inciviliti, non ha potuto a lungo soffocare i bisogni del pensiero, ed ha sentito la necessità di legarsi all'erudizione e alla filosofia. Con eloquenza e pompa il signor di Lamennais ha stabilito tra i criteri della vera religione, che essa debba essere generale, cioè cattolica e la

molte cose preziose alle ricerche fatte con questo scopo; ma questa ricerca contraddice appunto a sè stessa, poichè con essa si pretende di provare storicamente ciò che si presuppone già come storico. Nè la supposizione di quello stato di cognizione divina, e anche di scienza, per esempio, astronomica, che si è preteso attribuire agli Indiani, nè che al cominciamento della storia abbia esistito un tale stato, e che da esso le religioni dei popoli abbian preso un principio tradizionale, e che colla degenerazione e peggioramento (come nel così detto sistema d'emanazione preso rozzamente) si siano esse andate formando, nè altre simili supposizioni non hanno alcun fondamento storico; e riguardate come opinioni subiettive, non hanno un' origine conforme al vero concetto, nè possono stare con esso.

Egli è conveniente, e degno di una trattazione filosofica, il cominciare la storia colà solamente dove la ragionevolezza comincia ad avere esistenza nella storia stessa; non dove essa non è ancora che una possibilità in sè, ma quando esiste nella coscienza, nella volontà e nel

più antica. La Congregazione in Francia ha lavorato con zelo e perseveranza affinchè tali asserzioni non fossero più ristrette solamente al pergamo e alla dogmatica. L'immensa diffusione della religione di Budda, un Dio fatto uomo attirò particolarmente su di sè l'attenzione. L'indica Trimurti, come l'astrazione chinese della trinità, era, pel suo contenuto, più chiara. I dotti Abél Remusat e Saint Martin hanno, dal loro canto, fatte le più profonde ricerche nella letteratura chinese, e nella mongolica, e se pur fu possibile, anche nella tibetana; come il baron d'Eckstein, dal suo canto e alla sua maniera, cioè superficialmente, con concetti della filosofia della natura tratti dalla Germania, e imitando la maniera di Federigo Schlegel, però con più spirito, nel suo giornale il Cattolico cercò di sostenere questo cattolicismo primitivo; particolarmente poi la protezione del governo, ed anche del partito detto della Congregazione, diede occasione a viaggi in Oriente per trovare schiarimenti importanti sul Buddismo relativi al cattolicismo.

fatto. Lo spirito inorganico, la stupidezza inconscia della libertà, cioè del bene e del male, e quindi della legge, ancorchè si voglia chiamare innocenza, non è un oggetto di storia. La moralità naturale, e quindi anche religiosa, forma la pietà di famiglia. La moralità in questa società sta appunto in ciò che i membri non si comportano gli uni verso gli altri come individui dotati di libera volontà, nè come persone; ma perciò appunto questa famiglia è sottratta allo sviluppo da cui solo ha origine la storia. Ma se l'unità spirituale esce da questo cerchio di sensibilità e di amore naturale, e arriva alla coscienza della personalità, allora si ha quell'oscuro e incerto punto di mezzo in cui non si palesa e non si scopre nè la natura nè lo spirito; e appunto da questa natura e da questo spirito un ulteriore lavoro deve far uscire la civiltà. La coscienza sola è quella che si rivela, e per cui Iddio può solo rivelar qualche cosa; egli nella sua verità, e nella sua generalità esistente per sè, non si può manifestare che alla coscienza divenuta chiara. La sola libertà può conoscere e volere cotali oggetti generali e sostanziali, quali sono il diritto e la legge, e produrre una realtà che sia ad essi conforme, cioè lo Stato.

Molti popoli possono aver protratto una lunga vita senza uno Stato, e prima di giugnere a questo, aver anche in tal condizione conseguito un certo grado di coltura, sotto certi rapporti. Questo periodo precedente alla storia non entra però, da quanto abbiam detto, nel nostro scopo; esso può essere stato seguito da una vera storia, oppure questi popoli non esser giunti mai ad uno stato politico. Lo studio del sanscritto, e del suo legame colle lingue europee, incominciato da circa vent'anni, ci ha come rivelato un nuovo mondo nella storia. Questa comparazione delle lingue ha fatto nascere

particolarmente l'opinione del legame dei popoli germanici cogli Indiani, opinione che porta con sè tutta quella sicurezza che in simili materie si può avere. Anche di presente noi conosciamo popolazioni che non hanno alcuna forma di società perfetta, e meno ancora di uno Stato, ma che pure da lungo tempo esistono; altre, la cui condizione dirozzata ci deve interessare particolarmente, hanno tradizioni che rimontano alla fondazione del loro Stato, e ricordano molti cambiamenti che sono dopo quell'epoca in loro avvenuti. Dall'accennata parentela delle lingue dei popoli ne risulta che la diffusione dei popoli viene dall'Asia, e che l'ipotesi di un'originaria parentela, che da prima sembra assurda, si presenta come un fatto incontrastabile, che non si fonda in combinazioni artificiali, in supposizioni o ipotesi, che pure hanno sì sovente introdotto nella storia, come fatti, delle pure finzioni, che durano anche tuttora. Ma quell'esteso e grande avvenimento cade fuori della storia, esso la precedette.

Storia nella nostra lingua esprime egualmente il lato obiettivo e il subiettivo, e significa del pari *historiam rerum gestarum*, come *res gestas;* essa è l'avvenuto, e in pari tempo il racconto dell'avvenuto. Noi dobbiamo riguardare questa unione dei due significati come prodotta da cagione più elevata che non sia una pura accidentalità esterna: si deve da ciò ritenere che il racconto storico è di necessità contemporaneo ai fatti propriamente storici, e agli avvenimenti; un fondamento interno e comune li fa nascere tutti due. Le ricordanze di famiglia, le tradizioni patriarcali non hanno interesse che nella famiglia e nella schiatta; il corso uniforme della lor condizione non è un oggetto di storia; i soli fatti distinti e i rivolgimenti del destino possono spingere Mnemosine

a ritrarli sotto immagini; come l'amore e il sentimento destano la fantasia a vestire d'immagini quegl' impeti da prima senza forma. Ma lo Stato solo vi apporta pel primo la materia che non solo è adattata alla prosa della storia, ma in pari tempo la fa nascere. Invece di un puro comando del governo per contentare i bisogni del momento, vi si richiede una permanente esigenza della comunità che si forma a Stato, leggi, determinazioni comuni, da cui nasce il racconto e l'interesse pei fatti e gli avvenimenti ragionevoli e destinati a durare, e a cui Mnemosine, per giovare allo scopo permanente dell'istituzione dello Stato, imprime durevoli forme nella ricordanza. Il sentimento profondo, come quello dell'amore, l'intuizione religiosa, e le sue immagini, sono in sè stesse del tutto attualmente soddisfacenti; ma l'esistenza esterna dello Stato colle sue leggi ragionevoli e i suoi costumi, è un presente imperfetto, la cui intelligenza, per esser completa, ha bisogno della coscienza del passato.

Noi possiamo immaginarci il periodo trascorso dai popoli avanti la storia scritta, come composto di secoli o di decine di secoli, e questi secoli possono esser stati pieni di rivoluzioni, di cambiamenti, di trasmigrazioni; tuttavia sono senza storia obiettiva perchè non ne hanno alcuna subiettiva, alcun racconto storico. Nè la cosa andò così in questi periodi per puro accidente, ma perchè non poteva essere altrimenti. I fatti chiari non cominciano se non collo Stato e colla coscienza delle leggi, che diffondono una coscienza chiara sui medesimi, che dà appunto la facoltà e il bisogno di conservarli. Egli è sorprendente per chiunque comincia a svolgere i tesori della letteratura indiana, il vedere che questo paese, così ricco in produzioni ingegnose e profonde, non abbia alcuna sto-

ria, e contrasti così altamente colla China, che possiede una storia così particolareggiata, e che rimonta ai tempi più antichi. L'India non solo ha antichi libri di religione, e magnifiche opere di poesia, ma anche antichi codici di leggi, in somma ciò che si richiede come condizione per far nascere una storia, e tuttavia non ha storia. Ma in questo paese l'organizzazione che cominciava a distinguere la società, si è tosto impietrita nella determinazione delle caste; in modo che le leggi riguardano in vero il diritto civile, ma fanno dipendere questo stesso dalle distinzioni di nascita, e stabiliscono l'immobilità, non tanto del diritto, ma anche dell'ingiustizia di queste caste, le une verso le altre, cioè delle superiori verso le inferiori. Con ciò vien bandito dalla pompa della vita indiana e dal suo regno l'elemento della moralità. In questa schiavitù di una stabilità innata d'ordinamento, ogni riunione sociale non è che arbitrio, istinto passaggiero, o piuttosto furore, senza alcuno scopo finale di progresso o di sviluppo: quindi non vi ha alcun fatto da ritenere, niun argomento per Mnemosine; ed una fantasia, ancorchè profonda, pure selvaggia, solo si affaccenda inutilmente in questo terreno per presentarci una storia, che, per riuscire, dovrebbe aver di mira la realtà e uno scopo conveniente alla libertà sostanziale.

Per queste condizioni necessarie alla storia avvenne pure che l'opera sì ricca e infinita dello sviluppo da famiglia a razza, da razza a popolo, e la diffusione cagionata da questo aumento, che pure produsse tanti sconvolgimenti, guerre e ruine, dovette trascorrere senza storia. E di più che la stessa diffusione e formazione della lingua rimase occulta, e avvenne come di soppiatto. Egli è un fatto che le lingue, nello stato ancor rozzo dei popoli che le hanno parlate, si mostrano molto lavorate, e

che l'intelletto, sviluppandosi prontamente, ha impresse le sue traccie in questo suolo teoretico. L'esteso e conseguente sistema grammaticale è l'opera del pensiero, che rende in ciò visibili le sue categorie. Egli è di più un fatto che colla crescente civiltà della società e dello Stato, questa sistematica produzione dell'intelletto si infievolisce, e che la lingua divien più povera e mal fatta; — un fenomeno singolare è che lo spirito sviluppato, la ragione che ha fatto progressi, neglige questa minuta esattezza, e che facendole ostacolo questa intelligibilità della lingua, essa ne fa senza. La lingua è il fatto dell'intelligenza teoretica in senso proprio, poichè è l'esterna espressione della medesima. L'attività della memoria e della fantasia, senza lingua, ha per oggetto l'immediata esteriorità. Ma questo fatto teoretico in generale, come pure il suo ulteriore sviluppo, e ciò che di concreto va con esso unito, la diffusione dei popoli, la loro separazione vicendevole, lo sviluppo, le emigrazioni, restano sepolti nella nebbia di un muto passato; non sono fatti della volontà che divien conscia di sè, non della libertà che si esterna e si realizza. Non avendo questo vero elemento, quei popoli, ad onta dello sviluppo della lingua, non hanno una storia. La precocità della lingua e l'anteriorità e il dividersi delle nazioni hanno per la ragione concreta un interesse e un significato, sì in riguardo allo Stato, che pel cominciamento della civiltà del medesimo.

Dopo queste osservazioni, che riguardano il modo del cominciamento della storia del mondo, e ciò che la precede, e che si deve da essa escludere, si deve toccare più da vicino il modo del suo corso, qui però solo dal lato formale. Il determinare il suo contenuto concreto spetta alla partizione di tutta l'opera, che daremo in seguito.

Questo corso presenta, come si è già detto, lo sviluppo della coscienza che viene ad avere lo spirito della sua libertà, e degli effetti che vengono da tale coscienza. Lo sviluppo porta necessariamente una serie graduale di successive determinazioni della libertà, ciò che viene dal concetto stesso della cosa. La natura logica, e più ancora la dialettica del concetto in generale che determina sè stesso, ossia pone in sè determinazioni, e le distrugge di nuovo, e con questa distruzione stessa giugne ad una determinazione affermativa più ricca e più concreta, — e la serie necessaria delle pure astratte determinazioni del concetto, si dimostra in filosofia. Qui dobbiamo solo ritenere che ognuno di questi gradi, come distinto dall'altro, ha un suo principio particolare e determinato. Tale principio forma nella storia il carattere dello spirito di un popolo. In esso esprime un popolo come in concreto tutti i lati della sua coscienza, della sua volontà, di tutta la sua realtà; esso porta l'impronta comune della sua religione, della sua costituzione politica, della sua moralità, della sua giurisprudenza, de' suoi costumi; di più, della sua scienza, arte e industria. Queste proprietà speciali si possono conoscere da quel carattere generale, cioè dal principio proprio di un popolo; come all'opposto dai fatti particolareggiati conservatici nella storia si deve argomentare il principio generale dei medesimi. Che una determinata particolarità entri in fatto nel principio proprio di un popolo, questo deve esser provato empiricamente, e in modo storico. Ma l'eseguire ciò presuppone non solo una forza esercitata all'astrazione, ma anche una cognizione famigliare delle idee; si deve conoscere, per così dire, *a priori* il cerchio in cui cadono i varii principi; come, per nominare un grand'uomo in questo genere di cognizioni, Keppler doveva conoscere *a priori*

le elissi, i cubi, i quadrati, e le loro relazioni; prima che egli dai dati empirici potesse scoprire quelle leggi immortali che nacquero appunto da quel cerchio di cognizioni. Quegli che ignora queste nozioni elementari generali, per quanto a lungo contempli il cielo e il movimento delle sue stelle, non potrà mai intendere queste leggi, come non avrebbe potuto scoprirle. Il non aver famigliare al pensiero lo sviluppo delle forme della libertà, dà occasione a molti dei rimproveri che vengono fatti ad una trattazione filosofica di una scienza empirica, quale è la storia, rinfacciandole la così detta a-priorità, o l'introduzione di idee *a priori* nella sua materia. Tali determinazioni del pensiero sembrano quindi come qualche cosa di estraneo, che non abbia a far nulla coll'oggetto. Una coltura subiettiva, che non ha conoscenza nè famigliarità col pensiero, le trova estranee; non entrano esse nella intelligenza, nè nell'idea che si forma dell'oggetto chi manca di esse. Da ciò viene il detto che la filosofia non intende tali scienze. Essa deve in fatti accordare di non essere famigliare coll'intelletto che domina in quelle scienze, e di non condursi secondo le categorie di un tale intelletto, ma secondo le categorie della ragione, colle quali però conosce anche quell'intelletto, il suo valore e il suo posto. In questo procedere dell'intelletto scientifico ha vigore del pari la massima che si deve separare e far risaltare l'essenziale dal così detto non essenziale. Ma per potere far ciò si deve conoscere l'essenziale, e questo, trattandosi della storia del mondo nel suo insieme, come abbiamo già accennato, consiste nella coscienza della libertà, e nel dedurre dallo sviluppo della medesima le sue determinazioni. Il dirigersi secondo questa categoria è appunto un dirigersi sul vero essenziale.

Una parte delle obbiezioni dirette e delle contraddizioni che si rimproverano al metodo di determinare la storia nella sua generalità, proviene dal non poter abbracciare e comprendere le idee. Se nella storia naturale si adduce come obbiezione ai generi e alle classi ben stabilite un esemplare mostruoso o un aborto, si può rispondere ciò che in un modo indeterminato vien spesso detto: che l'eccezione conferma la regola, cioè che in essa si conoscono le condizioni per le quali ha luogo quell'eccezione, e che il difettoso e il dubbio è una deviazione dal normale. La natura non può mantenere le sue classi generali e le sue specie contro tutti gli altri momenti elementari. Ma se, per esempio, si concepisce l'organizzazione dell'uomo nelle sue forme concrete, e se si ammette che per la sua vita organica è necessario il cervello, il cuore e altre simili cose, si può incontrare un essere mostruoso, il quale abbia la forma di uomo in generale, o in parte, che sia stato generato in un corpo umano, che abbia vissuto e respirato, e che tuttavia non abbia nè cervello, nè cuore. Se si fa uso di una tal obbiezione contro il carattere generico dell'uomo, e se si vuol sofisticare sul nome e sulle determinazioni superficiali, si può pretendere di chiamarlo uomo; è chiaro però che un uomo reale e concreto è qualche cosa di più; esso deve aver cervello nella testa e cuore nel petto.

Nello stesso modo si vedrà se si dica a ragione che il genio, il talento, la virtù, i sentimenti morali e la pietà debbono ritrovarsi sotto tutte le zone, e in tutte le condizioni e costituzioni politiche, a prova della qual asserzione si troveranno certamente molti esempi. E se con tale sentenza si rigettano le distinzioni dei medesimi popoli come non giuste, o come non essenziali, allora la

riflessione si arresta ad astratte categorie, e rinunzia al contenuto determinato, pel quale non vi ha in simili categorie alcun fondamento. Il punto di vista che in simili teorie formali si ottiene, apre un campo infinito a sottili dimande, a vedute erudite, ad ingegnose comparazioni, come pure a declamazioni che divengono tanto più speciose in quanto che hanno a loro disposizione l'indeterminato; e possono essere rinnovate e cangiate, senza ottenere dalla pena che si prende, alcun risultato, nè qualche cosa di stabile e di ragionevole. In questo modo si possono dire eguali in merito le conosciute epopee indiane e le omeriche, sul fondamento che la grandezza della fantasia è quella per cui si mostra il genio poetico, come si è creduto avere diritto, per la somiglianza di alcuni tratti fantastici, o attributi delle forme degli Dei, di ravvisare le figure della greca mitologia nella indiana. In egual modo la filosofia chinese, in quanto ha per fondamento l'unità, si è spacciata come la stessa dell'eleatica, e dello stesso sistema di Spinosa, e perchè essa si esprime in numeri e in linee astratte, si è veduto in essa del pittagorico e del cristiano. Esempi di valore, di costante coraggio, tratti di generosità, di abnegazione e sacrificio di sè stesso si riscontrano tra le nazioni le più selvaggie, come tra le più dirozzate, e questi si credono argomenti sufficienti per sostenere che nelle medesime vi sia eguale moralità e virtù, e anche maggiore che negli Stati cristiani inciviliti. Si è, in questo riguardo, suscitato il dubbio se gli uomini, col progresso della storia e dell'incivilimento d'ogni maniera, sieno divenuti migliori, se la loro moralità si sia accresciuta, mentr'essa ora non riposa che sul modo di vedere subiettivo, su ciò che l'agente ritiene per giusto o ingiusto, per bene o per male, non sopra di ciò che può considerarsi come

giusto in sè, o sopra il comando di una religione particolare considerata come vera.

Noi possiamo qui dispensarci dal dimostrare il formalismo e l'errore di un simil modo di considerare le cose, e lasciare la briga di stabilire i veri fondamenti della virtù, o piuttosto della vera moralità in confronto della falsa. Poichè la storia del mondo si passa in un campo più elevato di quello in cui ha la sua sede la moralità, derivata dal sentimento privato, dalla coscienza dell'individuo, dalla sua volontà e dal suo modo di agire; queste cose hanno il loro merito, il loro premio o castigo per sè. Ciò che esige e porta seco lo scopo finale assoluto dello spirito, ciò che opera la provvidenza, è posto al di là dei doveri della imputabilità e delle esigenze che cadono sull'individuo in riguardo alla moralità. Quelli che per una determinazione morale, quindi in un senso nobile, hanno resistito alcune volte a ciò che è necessario al progresso dell'idea dello spirito, sono nel merito morale più elevati di quelli i cui delitti in un ordine superiore sono stati impiegati come mezzi per effettuare la volontà di quest'ordine. Ma nelle rivoluzioni di simil fatta i due partiti sono ordinariamente nel torto, e non è che un diritto formale abbandonato dallo spirito vivente e da Dio, quello che i primi con ogni sforzo si credono in dovere di difendere. Le azioni dei grandi uomini, che sono individui della storia del mondo, si mostrano così non solo giustificate nel loro significato interno, ma anche nel punto di vista mondiale. Ma da questo punto non si devono elevare pretese morali contro le azioni mondiali e i loro autori, poichè non appartengono a questo cerchio. Non si deve gridare contro di loro colla lista alla mano delle virtù private, della modestia, dell'umiltà, dell'amor degli uomini, della compassione, ecc. La storia

del mondo può sottrarsi interamente al cerchio in cui cade la moralità, e alla distinzione di cui si parla sovente della morale e della politica, non solo perchè essa si astiene dal giudicare; i suoi princìpi però, e il necessario rapporto delle azioni coi medesimi sono già per sè stessi un giudizio, — ma perchè essa lascia gli individui fuori del giuoco, e inosservati, poichè ciò che essa deve giustificare sono i fatti dello spirito del popolo. Le forme individuali che questa, nel regno esterno della realtà, ha vestito, si possono lasciare alla descrizione storica propriamente detta.

Questo stesso formalismo si affaccenda coi concetti indeterminati di genio, poesia e filosofia, e li trova in egual modo dappertutto; queste generalità del pensiero riflessivo, che rilevano e indicano le distinzioni essenziali, si movono spedite senza penetrare nella vera profondità della materia, sono ciò che costituisce la storia della coltura in generale. Essa è qualche cosa di formale, in quanto non fa che dividere nelle sue parti costitutive il contenuto, sia poi qual si vuole, ed abbracciarlo nelle forme e determinazioni del pensiero; non è la libera generalità che è necessaria per fare sè stesso oggetto della coscienza; tale coscienza del pensiero stesso, e delle sue forme volute dal contenuto forma la filosofia, che certamente ha la condizione della sua esistenza nella coltura; questa coltura poi veste tosto il dato contenuto colla forma della generalità in modo da renderli tutti due inseparabili; e tanto inseparabili, che essa prende un tale contenuto, il quale, dividendo una rappresentazione in una moltitudine di rappresentazioni può essere aumentato incalcolabilmente, lo prende, dico, per un puro contenuto empirico, in cui il pensiero non abbia alcuna parte. Egli è però in pari tempo un fatto del pen-

siero, anzi dell'intelletto, il ridurre un oggetto che per sè forma un contenuto ricco e concreto, ad una rappresentazione semplice (come terra, uomo, o Alessandro, Cesare), e l'esprimerlo con una parola, come lo sciogliere ed isolare le rappresentazioni in esso contenute, e il dare ad esse i nomi particolari. In riguardo poi al modo di vedere, che diede motivo a quanto qui abbiam detto, egli risulta che, come la riflessione sola fa nascere le generalità di genio, talento, arte e scienza, così la coltura non solo può, ma deve prosperare e giugnere ad un alto fiore, in ogni grado delle forme spirituali; mentre tali gradi giungono a formare uno Stato, e per questo fondamento della civiltà la coltura deve progredire alla riflessione dell'intelletto, alle leggi, a vestire colle forme della generalità ogni cosa. Nel concetto d'uno stato politico, come tale, vi è già la necessità di una coltura formale, e quindi la necessità delle scienze, come pure di una poesia colta, e di un'arte in generale. Le arti comprese sotto il nome di arti plastiche richiedono di già, pel loro lato tecnico, una vita sociale e incivilita degli uomini. La poesia, che ha meno bisogno degli esterni aiuti e mezzi, e che ha per elemento della sua immediata esistenza la voce, come suo materiale, si presenta ardita e con espressioni di già formate in circostanze non ancora adatte alla vita regolare di un popolo riunito; poichè, come noi abbiamo superiormente osservato, la lingua raggiugne un alto grado di coltura intellettuale indipendentemente dalla civiltà.

Anche la filosofia deve venir a luce nella vita politica; poichè ciò che forma il contenuto di una coltura, come si è osservato, è la forma che appartiene al pensiero; la filosofia poi è appunto la coscienza di questa forma, il pensiero del pensiero; quindi il materiale ne-

cessario alla sua fabbrica esiste già nella coltura in generale. Come nello sviluppo dello Stato vi devono essere varii periodi, pei quali uno spirito di nobile natura si rifugge dal presente nelle regioni ideali, per trovare in esse una riconciliazione con sè stesso, che non può più trovare nella discorde realtà; e come l'intelletto riflessivo attacca, profana e riduce ad ateistiche generalità quanto di santo e di profondo era stato posto in un modo ingenuo nella religione, nelle leggi e nei costumi dei popoli, così il pensiero può esser necessitato a ricorrere alla ragione pensante per ritrovare nel proprio elemento modo di riparare lo stato di confusione a cui è stato condotto.

Egli vi ha certamente in ogni popolo veramente storico una poesia, un'arte plastica, una scienza e una filosofia; ma non lo stile soltanto e la direzione in generale ne sono diversi, ma il loro stesso contenuto; e questo contenuto riguarda la diversità della stessa ragionevolezza. Egli non vale che una critica che si crede sublime, richiegga che non si debba badare alla sostanza o al contenuto di ciò che ci piace, ma che si debba avere riguardo soltanto alla bella forma e alla grandezza della fantasia, e ciò essere quanto l'arte bella ha in mira, e che da un libero animo deve essere considerato e gustato. Il buon senso umano però non conferma tali astrazioni, e non si appropria le opere di un tal genere. Ancorchè si vogliano eguagliare le epopee indiane alle omeriche, per una moltitudine di queste proprietà formali, per la grandezza dell'invenzione e dell'imaginazione, per la vivacità delle imagini e dei sentimenti, per la bellezza della dizione, ec., resterà sempre la differenza del contenuto, e quindi del sostanziale e dell'interesse della ragione, che ha riguardo alla coscienza dei concetti di libertà e alla

loro impronta negli individui. Non solo vi ha una forma classica, ma anche un contenuto classico; e inoltre la forma e il contenuto sono sì strettamente legati nelle opere d'arte, che quella non può essere classica se non in quanto questo lo è pure. Con un contenuto fantastico, e che non limita sè stesso — e il ragionevole è appunto quello che ha misura e scopo in sè — la forma sarà pure senza misura e indeterminata, quindi meschina e penosa. Nella comparazione delle varie filosofie, di cui noi abbiamo anteriormente parlato, si trascura appunto ciò che più importa, la determinazione del concetto di unità che si trova egualmente nella filosofia eleatica, nella spinosiana e nella chinese; cioè la differenza che vi ha, se questa unità sia astratta o concreta, e se questo concreto vada fino al supremo grado, cioè allo spirito. Questa comparazione poi prova appunto che non si conosce se non l'unità astratta, e che, mentre si giudica della filosofia, si ignora ciò che appunto forma l'interesse della filosofia.

Vi sono pure dei cerchi che, con tutta la diversità del contenuto sostanziale di una coltura, restano gli stessi. La varietà riguarda la ragione pensante e la libertà, la di cui coscienza ha una stessa comune radice col pensiero. Siccome, non la bestia, ma l'uomo solo pensa, così egli solo, e perchè pensa, ha la libertà. La coscienza di questa esige che l'individuo si comprenda come persona, cioè che nella sua particolarità si comprenda come il generale dell'astrazione, l'unione di ogni particolare, di ogni capacità, e come in sè stesso infinito. I cerchi che quindi stanno fuori di questa coscienza, hanno qualche cosa di comune colla natura sostanziale. La morale, che è sì strettamente legata colla coscienza della libertà, può anche, nella mancanza della medesima, es-

sere molto pura, in quanto esprime i doveri generali e i diritti, come comandi obiettivi, o anche in quanto essa con un'elevazione formale, e colla rinunzia di ogni motivo sensibile, si mostra come un puro elemento negativo. La morale chinese, dacchè gli Europei hanno imparato a conoscerla negli scritti di Confucio, ottenne le più gran lodi e la stima la più solenne per la sua eccellenza da quelli che conoscevano bene la morale cristiana. In pari modo fu riconosciuta la sublimità con cui la religione indiana, la poesia (l'elevata però solamente), e particolarmente la filosofia, esprimono ed esigono l'allontanamento e il sacrifizio del sensibile. Queste due nazioni però mancano, e ben si può dire interamente, della coscienza essenziale della libertà. Quant'è ai Chinesi, le loro leggi morali sono come leggi di natura, precetti esterni e positivi, diritti e doveri coattivi, o regole di civiltà vicendevole. La libertà, per cui le determinazioni sostanziali della ragione si cambiano in sentimenti morali, vi manca; la morale è un affare di Stato, ed entra nella giurisdizione delle autorità del governo e dei tribunali. I loro libri sulla medesima, che non sono codici delle leggi dello Stato, ma che sono diretti alla volontà subiettiva e al sentimento, sono letti da essi come gli scritti morali degli stoici, come una serie di precetti necessari per ottenere la felicità, in modo che resta in arbitrio loro il decidersi a seguirli o no; il presentare un subietto astratto, cioè il vero sapiente, forma, presso i Chinesi come presso i moralisti stoici, il più gran pregio di tali dottrine.

Se noi consideriamo quindi esclusivamente la storia del mondo dal punto di vista delle categorie da cui deve essere veduta, noi abbiamo un quadro infinito della vitalità umana, dell'attività, fra varie circostanze di fini

di ogni maniera, di avvenimenti e di destini i più svariati. In tutti questi avvenimenti e accidenti noi vediamo predominare il fatto e l'azione dell'uomo; in generale ciò che ci appartiene, e quindi l'attrattiva del nostro interesse. La storia ora ci attrae colla bellezza, libertà e ricchezza, ora coll'energia, ora per lo stesso delitto sa rendersi interessante. Ora ci mostra la vasta mole di un interesse generale, che a stento progredisce, più spesso un'infinita moltitudine di piccole forze, che da cause che sembrano insignificanti, producono effetti grandissimi; dovunque poi ci offre il più vario spettacolo, e se un attore sparisce, un altro occupa tosto il suo posto.

La conseguenza prossima però di questa considerazione, per quanto sia attraente, è l'affaticamento che segue alla rappresentazione di un dramma variato, ad una lanterna magica; e ancorchè noi diamo il suo merito ad ogni rappresentazione particolare, tuttavia si sveglia in noi il bisogno di chiedere: quale è il fine di tutte queste particolarità? è ogni cosa esaurita nel suo scopo particolare? o non si deve piuttosto supporre uno scopo finale a tutte queste storie? non vi ha forse, oltre il vuoto fracasso che ci si presenta alla superficie, il lavoro di un'opera interna, tranquilla e segreta, in cui viene a concentrarsi tutta la forza essenziale di quelle apparizioni passaggiere? Ma se non si apporta nello studio della storia del mondo il pensiero e la luce della ragione, si deve almeno apportarvi la fede irresistibile che nella medesima vi sia la ragione, e che il mondo non sia abbandonato all'accidente, ma all'intelligenza ed alla volontà consapevole, e che si debba mostrare alla luce l'idea che conosce sè stessa.

Se ora noi dimandiamo inoltre: qual relazione abbia-

no tra di loro i popoli di un'importanza storica, si risponderà che essi formano una serie che in sè costituisce una totalità, ma il modo con cui i popoli si legano gli uni agli altri si fonda sopra un rapporto interno che si riferisce al concetto. Noi ora lo comprendiamo, ma ai popoli in azione era sconosciuto. La loro grandezza, il loro influsso non appariva ad essi che come un accidente, come una necessità esterna, e il giudizio del popolo che segue, mette nella sua vera luce lo spirito del popolo che lo ha preceduto. Qualche volta questo spirito non si mostra apertamente, ma si insinua sotto terra, come Hamleto dice allo spirito che lo chiama ora qua, ora là: « tu sei per me come una talpa attiva »; poichè lo spirito scava appunto sovente sotto terra come la talpa, e compie così la sua opera. Ma dove si eleva il principio della libertà, colà si mostra un'inquietudine, un operare al di fuori, una creazione di oggetti, creazione in cui lo spirito deve affaccendarsi. E poichè la libertà si presenta da prima sotto le forme di qualche cosa di non libero, vi ha appunto una relazione e un legame tra queste due maniere di operare.

Ancorchè il trattare la storia del mondo come una confermazione empirica dei concetti di ragione, possa a primo aspetto sembrare un vantaggio, pure non si può chiamarlo propriamente tale; poichè la ragione conosce sè stessa, nè ha bisogno di alcuna confermazione esterna; essa non fa che godere di sè stessa quando si ritrova e si riconosce in questa esteriorità.

DEL FONDAMENTO GEOGRAFICO DELLA STORIA

Considerato in confronto della generalità del tutto morale, e della sua individualità attiva, l'insieme naturale del carattere di un popolo è qualche cosa di esterno, ma in quanto deve essere considerato come il terreno su cui si muove lo spirito, è essenzialmente e necessariamente un vero fondamento. Noi partiamo dalla massima che nella storia del mondo l'idea dello sprito nella realtà si mostra sotto una serie di forme esterne, di cui ciascuna palesa un popolo veramente esistente. Il lato poi di questa esistenza cade tanto nel tempo quanto nello spazio, come un essere naturale, e il principio particolare che ogni popolo porta in sè, lo ha parimenti come una determinazione della natura. Lo spirito, che così veste il modo della natura, spiega, l'una dopo l'altra, le sue forme particolari, poichè questo svolgersi è appunto ciò che costituisce la natura. Queste diversità naturali si devono qui primieramente considerare anche come particolari possibilità, da cui si sviluppa lo spirito, e che danno così il fondamento geografico alla storia. La natura non si deve nè troppo innalzare nè troppo abbassare; il mite jonico cielo ha certo contribuito di molto alla dolcezza delle poesie omeriche, ma non poteva però da sè produrre un Omero, nè produce sempre tali poesie; sotto il dominio turco non sorge alcun cantore. Inoltre si deve aver qui riguardo ai paesi che, una volta per sempre, si dovrebbero escludere dal movimento della storia del mondo; nelle zone troppo calde

e troppo fredde non può esservi terreno pei popoli veramente storici; poichè la coscienza che si sveglia, è, da principio, unita alla natura, e ogni sviluppo della medesima non è che la riflessione dello spirito in sè, in opposizione alla natura immediata; a questa particolarizzazione poi dello spirito va ancora unito il momento della natura. Esso è il primo punto d'appoggio mercè del quale l'uomo può acquistare la libertà, ma questo acquisto non deve esser reso difficile dalle forze naturali. La natura, considerata in opposizione allo spirito, è una potenza la cui forza non deve essere così grande da porsi come sola e onnipotente. Il freddo intirizzisce gli Esquimos, il calore addormenta i Negri; in queste zone l'uomo non può avere alcun libero movimento; il freddo e il caldo sono qui potenze troppo forti perchè sia permesso allo spirito di fabbricarsi un mondo per sè. Aristotile disse di già: quando i bisogni naturali sono soddisfatti, l'uomo si rivolge al generale e all'elevato; ma in queste zone estreme il bisogno non può cessare, nè mai essere acquietato; l'uomo è perpetuamente sforzato a rivolgere la sua attenzione alla natura, agli accesi raggi del sole, o al freddo agghiacciante. Il vero teatro della storia del mondo è quindi quello delle zone temperate, e di più la parte nordica delle medesime, perchè vi è più continente, o, come dicono i Greci, un petto più largo. Nel sud, all'opposto, il continente si divide e scorre in varie punte separate le une dalle altre. Lo stesso principio si mostra nei prodotti della natura. Il nord ha molti generi di animali e di piante comuni; nel sud, dove il paese si divide in punte, si individualizzano anche le forme della natura le une dalle altre.

Il mondo vien diviso in antico e in nuovo, e i moderni hanno applicato un tal nome all'America ed alle terre

australi perchè furono scoperte da pochi secoli. Ma queste parti del mondo non solo sono nuove relativamente, ma anche assolutamente per le loro proprietà fisiche e morali, del tutto diverse da quelle del mondo antico. Il mar d'isole posto tra l'America del sud e l'Asia mostra qualche cosa di immaturo fisicamente; la più parte delle isole non mostrano alla superficie che rôccie sporgenti dal profondo del mare, e che portano il carattere di una produzione tardiva. Una eguale immaturità geografica mostra pure la nuova Olanda; poichè se, oltrepassati i possedimenti inglesi, si penetra nel paese, si scoprono fiumi immensi, che non sono ancor giunti a scavarsi un letto, ma che si spargono in piani paludosi. Noi abbiamo notizie più esatte dell'America e della sua coltura, e particolarmente di quella del Messico e del Perù, ma queste appunto ci mostrano che la loro coltura al tempo della scoperta non era se non quella della natura, e che dovea cadere tosto che lo spirito le si accostasse. L'America si è sempre mostrata, e si mostra ancora, fisicamente e spiritualmente impotente. Vi nascono in vero leoni, tigri e coccodrilli, ma deboli, piccoli, gracili, senza forze. Che anche gli animali domestici non siano così nutritivi come quelli dell'antico mondo, si è riferito da molti; e in diversi luoghi è una ghiottornía il mangiare carne europea. In ogni modo il regno animale americano è molto al di sotto dell'africano e dell'asiatico. Al regno animale appartiene pure la razza umana, che colà è parimenti debole: poichè i naturali, dopo che gli Europei sono sbarcati in America, a poco a poco spariscono al soffio dell'attività europea. Negli Stati liberi del nord tutti i cittadini sono discendenti europei, coi quali gli antichi abitanti non poterono mischiarsi, e dai quali furono anzi respinti sempre più indietro. Gl'indigeni hanno ricevuta qual-

che arte dagli Europei, tra le altre quella di bere i liquori, che produsse un effetto distruttivo tra loro. Nel sud gl'indigeni furono trattati più duramente, e applicati a servigi penosi, a cui le loro forze erano poco adattate. La mansuetudine, l'infingardaggine, la umiltà e la sommessione servile verso un creolo, e più ancora verso un Europeo, formano il carattere principale dell'Americano; e vi vorrà ancora lungo tempo prima che gli Europei possano destare in loro un sentimento d'individualità. L'inferiorità di tali uomini in ogni riguardo, anche in quello della corporatura, si dà a conoscere in tutti. Solo la razza che si trova del tutto al sud, i Patagoni, sono di una complessione più forte, ma ancora nello stato naturale di rozzezza e di selvatichezza. Quando i gesuiti e i missionari cattolici vollero abituare gli Indiani alla coltura e ai costumi europei (e di fatti i gesuiti hanno avuto uno Stato nel Paraguai, e fabbricati chiostri al Messico e nelle Californie), li trattavano e prescrivevano loro, come a minorenni, il loro dovere giornaliero, ch'ei si assumevano, per indolenti che fossero, dall'autorità dei Padri. Queste prescrizioni (a mezza notte una campana li avvertiva pure dei doveri matrimoniali) hanno destato in loro bensì dei bisogni, stimoli in generale all'attività degli uomini, ma ciò non ostante rimanendo la debolezza della natura americana, si dovettero portare i Negri in America per eseguire colle lor forze i lavori che gli Americani non potevano sostenere. I Negri sono assai più suscettivi della coltura europea che gli Americani, e un viaggiatore inglese ha addotto degli esempi di Negri divenuti preti istrutti, medici, ec., (ad un Negro si debbe la scoperta dell'uso della chinina), mentre egli non conobbe che un solo indigeno che potè essere indotto a studiare, ma che presto morì per l'abu-

so dei liquori. Alla debolezza dell'organizzazione americana si aggiugne ancora la mancanza di alcuni dei mezzi principali per fondare una stabile potenza, cioè del cavallo e del ferro, mezzi con cui particolarmente furono vinti gli Americani.

Poichè la nazione originaria è sparita, o si può considerare come sparita, perciò la popolazione attiva viene per la più gran parte dall'Europa, e ciò che succede in America ha origine fra di noi. L'Europa versa il suo superfluo in America, in quel modo che dalle città libere dell'Impero, dove il commercio era dominante, illanguidito questo, molti si rifuggirono in altre città, che non aveano tali restrizioni, e dove i pesi delle imposte erano minori; e così sorse Altona vicina ad Amburgo, Offenbach presso Francoforte, Carouge presso Ginevra. Un simil rapporto ha l'America coll'Europa. Molti Inglesi si stabilirono in America, dove non v'erano pesi nè imposte, e dove colla moltitudine dei mezzi europei e coll'industria europea si poteva tirar guadagno dalla grand'estensione del suolo ancora incolto. In fatti questa trasmigrazione offre molti vantaggi, poichè i trasmigrati hanno rigettate molte cose che gl'inceppavano nella prima patria, e per chi vuol lavorare assiduamente e non trova in Europa campo a ciò, l'America offre un teatro opportuno.

Si deve indicare però ancora la differenza dell'America del nord con quella del sud. Nell'America settentrionale noi vediamo la prosperità, tanto per l'aumento dell'industria e della popolazione, quanto per l'ordine politico, e per una stabile libertà. L'intera confederazione non forma che uno Stato che ha un punto centrale. Nell'America meridionale, all'opposto, le repubbliche non riposano che sulla forza militare, tutta la loro storia non

è che una rivoluzione continua. Stati confederati si fanno la guerra tra di loro, altri si uniscono di nuovo, e tutti questi cambiamenti non sono prodotti che da rivoluzioni militari. La differenza più marcata di queste due parti si mostra dalle due opposte direzioni che esse prendono. L'una prende il suo punto di partenza dalla politica, l'altra dalla religione. L'America meridionale, dove gli Spagnuoli si stabilirono e tengono l'impero, è cattolica; l'America del nord, quantunque sia il paese delle sêtte, pure, pel suo carattere generale, è protestante. Un'altra diversità tra di loro è che l'America meridionale fu conquistata, la settentrionale fu colonizzata. Gli Spagnoli si impossessarono dell'America meridionale per dominare e per arricchirsi, tanto colle cariche, che coll'oppressione. Dipendendo da una patria molto lontana, il loro arbitrio avea tutto il campo di esercitarsi, e colla forza, coll'abilità e coll'orgoglio ottennero una grande superiorità sopra gli Indiani. Gli Stati liberi del settentrione, all'opposto, furono interamente colonizzati dagli Europei. Poichè in Inghilterra i puritani, gli episcopali e i cattolici erano in continue guerre, e ora gli uni, ora gli altri aveano il disopra, molti trasmigrarono per trovare in un'altra parte del mondo la libertà di religione che non trovavano nel loro paese. Erano Europei industriosi, che si occupavano della coltura del tabacco, del cotone, ec. Di buon'ora si spiegò una generale disposizione al lavoro, e ne risultarono la quiete, la giustizia politica, la sicurezza, la libertà, la cosa pubblica; tutte queste virtù si fondavano negli individui stessi, in modo che lo Stato non era, in certo qual modo, che un mezzo esteriore per mantenere la proprietà. Dalla religione protestante venne la confidenza vicendevole degli individui, l'affidarsi al sentimento proprio; poichè

nella chiesa protestante le opere religiose non sono appunto che la vita stessa e la sua attività in generale. Presso i cattolici, all'opposto, non vi può essere fondamento ad una simile confidenza in sè stesso, poichè nelle cose politiche non regna che la forza, e la sommissione volontaria e le forme che colà chiamano costituzioni, non sono che palliativi che non preservano dagli abusi.

Se noi paragoniamo inoltre l'America settentrionale coll'Europa, noi troviamo colà dominare una costituzione repubblicana. Vi esiste però l'unità subiettiva, poichè vi ha un presidente alla testa dello Stato, eletto solo per quattro anni per non incorrere il pericolo dell'ambizione monarchica. La sicurezza generale della proprietà, e la mancanza quasi totale di imposte, sono fatti che devono essere costantemente lodati. Con questo però va unito un difetto principale che consiste nel rivolgere quasi interamente il sentimento dell'uomo privato all'acquisto e al guadagno, cioè nella preponderanza dell'interesse particolare, non applicantesi alla cosa pubblica se non in vista dell'utile proprio. Vi esistono certamente disposizioni al diritto, uno Stato di giustizia formale; ma questa giustizia è senza probità, e quindi i negozianti americani hanno la cattiva riputazione di ingannare colla sponda del diritto. Se da un lato la chiesa protestante produce la confidenza, come abbiam detto, dall'altro lato, per ciò appunto che dà valore al sentimento individuale, può facilmente passare all'egoismo. Ognuno da questo punto di vista può avere la sua maniera propria di vedere il mondo, la sua propria religione. Quindi la divisione in tante sêtte, che vanno fino agli estremi della pazzia, di cui molte ammettono come grado supremo del loro culto l'estasi, e passano quindi facilmen-

ste le parti più importanti del mondo, e quasi tutta la storia si passa attorno ad esso. Nella Soria stà Gerusalemme, punto centrale del giudaismo e del cristianesimo, al sud-est della stessa giacciono la Mecca e Medina, sede primitiva della fede musulmana, all' ovest stanno Delfo e Atene, e ancora più all' ovest Roma; sono inoltre sul mare Mediterraneo Alessandria e Cartagine. L' Asia posta più all' oriente, è troppo lontana dal processo della storia del mondo, e non ha parte in esso; in egual modo il nord dell' Europa, che sol più tardi entra nella storia del mondo, nell' antichità non aveavi alcuna parte, poichè essa si ristrigneva affatto ai paesi posti attorno al Mediterraneo. Il passaggio delle Alpi di Giulio Cesare, la sua conquista delle Gallie, e il rapporto in cui vennero i Germani coll' Impero romano fa quindi epoca nella storia del mondo, poichè da ciò ne venne che quest' ultimi pure superarono le Alpi. — La divisione dell' antico mondo in tre parti non è arbitraria; un' idea ha presieduto a questa distinzione, poichè i mari e i fiumi non dividono; ma piuttosto uniscono. L' Inghilterra e la Brettagna, la Svezia e la Finlandia, la Danmarca e la Norvegia erano unite. Ma nelle tre parti del mondo, in riguardo sì fisico che morale, esiste un' assoluta e necessaria distinzione. Il color della pelle dei loro abitanti di già la stabilisce. Gli Africani hanno la pelle nera, gli Asiatici gialla, e gli Europei bianca.

Ora si devono più precisamente notare le differenze geografiche, e considerarle come nate essenzialmente dal pensiero, non dalla pura accidentalità. Esistono tre di queste diversità caratteristiche:

a) I paesi elevati ed aridi colle loro steppe e pianure;
b) Le vallee o bacini scavati e bagnati da gran fiumi;

c) Le coste che sono in una immediata comunicazione col mare.

Questi momenti sono essenziali, e con essi noi divideremo ognuna delle tre parti del mondo in tre altre parti. Il primo momento è quello del paese elevato propriamente detto, indifferente, e non capace di coltura, ma da cui può partire l'impulso per gli altri; il secondo è il punto centrale della coltura, con tutte le sue proprietà individuali; il terzo serve a rappresentare e conservare l'insieme del mondo.

a) Paese elevato. Noi vediamo questo paese nel mezzo dell'Asia abitato dai Mongolli (presa la parola nel senso generale); parimenti si stendono delle steppe al nord del mar Caspio e del mar Nero; come tali si devono pure considerare i deserti dell'Arabia e quelli della Barberia in Africa, nell'America quelli posti attorno all'Orenoco, e nell'America del sud quelli del Paraguai. La condizione degli abitanti di tai paesi, non bagnati se non dalle pioggie, e solo alcuna volta dall'inondazione di un fiume (come nelle pianure dell'Orenoco), è la vita patriarcale, la divisione in famiglie e tribù. Il terreno su cui si trovano è infruttifero; o non ha che una fecondità passaggera. Gli abitanti non hanno le loro ricchezze in campi, dai quali non tirano che una piccola rendita, ma consistono esse nel bestiame, che trasmigra con loro. Per qualche tempo trovano essi il pascolo pel gregge nelle pianure, e quando le une sono esaurite, vanno in un'altra contrada. Sono incuranti, e non raccolgono nulla pel verno, e perciò sovente perdono una metà del gregge. Tra questi abitanti del paese elevato non vi ha alcuna relazione di diritto, e si vedono quindi tra di loro gli estremi dell'ospitalità e del ladroneccio; si danno a questo se

sono attorniati da paesi agricoli, come gli Arabi, che sono aiutati a siffatto mestiere dai loro cavalli e dai loro camelli. I Mongolli si nutrono del latte di cavalla, e in tal modo questo animale serve ad essi pel nutrimento e per la guerra. Se tale è la forma della loro vita patriarcale, avviene però sovente che essi si uniscono in gran masse, e per un impulso qualunque sono spinti a fare un'irruzione esterna. Creduti da prima pacifici, si scagliano improvvisi come un fiume devastatore sopra i paesi agricoli, e la rivoluzione che essi producono non ha altro risultato che la distruzione e il disertamento del paese invaso. Strascinati in tal movimento sotto Gengiscano e Tamerlano, questi popoli calpestavano tutto, indi sparivano di nuovo, come passa un torrente devastatore perchè non ha alcun principio di sorgente perenne. Dai paesi elevati si discende nelle valli anguste, dove abitano popoli alpini, pastori che coltivano nello stesso tempo il terreno, come gli Svizzeri; l'Asia ne ha pure, ma in generale sono di poca importanza.

b) I bacini o *vallee.* Queste pianure sono tagliate da fiumi a cui devono tutta la loro fecondità, e dai quali sono esse formate. Tali sono la China, l'India, intersecata dall'Indo e dal Gange, Babilonia, dove scorrono l'Eufrate e il Tigri, l'Egitto, bagnato dal Nilo. In questi paesi sorgono grandi imperi, e in essi comincia la fondazione delle grandi città. Poichè l'agricoltura, che qui è il primo fondamento della sussistenza degli individui, esige la conoscenza della regolarità delle stagioni, e della distribuzione dei lavori a seconda di quelle; qui comincia la proprietà del suolo, e le relazioni di diritto che essa fa nascere, cioè la base e il fondamento dello Stato, che solo comincia ad esser possibile in tali circostanze.

c) Le coste. I fiumi dividono due liste di terreno l'una

dall'altra, ma più ancora lo fanno i mari; e quindi noi siamo abituati a considerare l'acqua come un mezzo di divisione. Negli ultimi tempi particolarmente si è sostenuto che gli Stati debbano esser confinati dai gran fiumi, come da un elemento naturale; ma si deve piuttosto dire il contrario, poichè nulla unisce tanto quanto l'acqua, giacchè i paesi non sono che il distretto dei fiumi. Così la Slesia è la valle dell'Oder, la Boemia e la Sassonia sono quella dell'Elba, e l'Egitto quella del Nilo. Questo è pure il caso del mare, come si è accennato superiormente. I monti soli separano. In tal modo i Pirenei separano interamente la Spagna dalla Francia. Gli Europei si sono posti in una relazione continua coll'America e colle Indie Orientali, ma sono appena penetrati nell'interno dell'Africa e dell'Asia; perchè le relazioni sono più difficili per terra che per acqua. Solo perchè vi è mare, il Mediterraneo ha potuto essere il centro della coltura. Ora consideriamo il carattere dei popoli che appartengono a questo terzo momento.

Il mare ci dà l'idea dell'indeterminato, dell'illimitato e dell'infinito, e mentre l'uomo si sente in questo infinito, egli prende coraggio per uscire da' suoi limiti; il mare invita l'uomo alle conquiste, al ladroneccio, ma in pari tempo lo invita al guadagno e all'industria; il continente, l'interiore fissa l'uomo al suolo, ov'esso ha quindi un'infinita moltitudine di legami; ma il mare lo trasporta oltre questo cerchio limitato, poichè il solo mezzo con cui vi può guadagnare, è il pericolo, cioè appunto il contrario di ciò che sembra aver in mira. Ora il coraggio deve mischiarsi col commercio, e il valore collegarsi colla prudenza. Se il mare da un lato è cedevole, e la sua superficie è mobile, si unisce però ad esso il terrore della natura. L'uomo non vi oppone che un sem-

plice pezzo di legno, si abbandona al solo suo coraggio e alla sua presenza di spirito, e dal continente si getta sul mobile elemento, portando con sè il suolo che si è formato. La scoperta della navigazione fa onore del pari all'intelligenza dell'uomo, che al suo ardire. Questo coraggio di uscire dai limiti del continente per guadagnare o per rubare, manca alle pompose istituzioni degli Stati asiatici, quantunque confinino col mare; serva d'esempio la China. L'attività a cui il mare invita è affatto particolare, perciò avviene che i paesi delle coste sono molto diversi dai paesi interni, ancorchè per un fiume comunichino con esso. L'Olanda si separa in tal modo dalla Germania, e il Portogallo dalla Spagna.

Dopo queste premesse dobbiamo trattare delle tre parti del mondo in cui si presentano in un modo più o meno palese i tre momenti accennati.

Nell'Africa noi abbiamo l'Egitto, dove il Nilo forma una gran vallea. L'Africa interna od Africa propriamente detta ci presenta un triangolo. Le coste del nord sono divise dall'interno dell'Africa per mezzo del deserto di Sara e del Niger. I due altri lati formano le coste dell'Africa dal lato d'occidente e d'oriente. La costa occidentale si piega alquanto e forma il golfo di Guinea. L'Africa ha coste ristrette, dietro cui si alzano alti monti, da cui cadono grossi fiumi nel mare, ma, tranne il Nilo, non vi ha altra vallea. L'interno dell'Africa è un paese elevato, o un altipiano, ma ci è quasi sconosciuto, e i fiumi che scorrono dai monti che dividono le coste dall'interno, non ci facilitano punto questa scoperta, come parrebbe naturale. La sola parte nordica dell'Africa, compreso l'Egitto e il Capo, si è posta in relazione coll'Europa, così che spesso si conta questa costa come appartenente all'Europa, nel modo che si chiamò la Spagna

Europa Africana. Di già Cartagine era entrata in questo legame di commercio con tutta la terra conosciuta.

L'Asia è parimenti divisa in tre parti. Il paese elevato dell'Asia è la sede del popolo pastore e cavalcatore; indi vengono le vallee di cui abbiamo fatto menzione: la China, l'India, la Mesopotamia, ec. Il paese delle coste, come pur quello delle relazioni, è principalmente la Siria; tuttavia il tratto di costa è ristretto, ed ha dietro sè i monti. Tiro e Sidone sono le gran città commercianti della Siria, che dai tempi più antichi si erano date alla navigazione del mare. Oltre la Siria vi sono certamente ancora altre coste in Asia. Anche la China esercita la navigazione, ma essa è di poca importanza e solo subordinata.

L'Europa pure si divide in questi tre momenti, ma non in un modo così astratto come le altre due parti dell'antico mondo. Le determinazioni impresse dalla forza della natura non sono qui così potenti come nelle altre parti; le forme naturali sono più miste, e questo miscuglio, e la dominazione dello spirito sulla natura è appunto ciò che distingue la vita europea. Passeremo ora a sviluppare più minutamente le divisioni, che abbiamo accennate, delle tre parti del mondo.

L'Africa è in generale il paese chiuso e immobile. L'Africa propriamente detta è l'abitazione dei Negri; parte del mondo che è restata rigorosamente segregata non solo per la storia, ma anche pei rapporti col resto del mondo. È il paese dell'infanzia del medesimo, il paese inaccessibile dell'oro. La parte del nord ha per confini il gran deserto, cioè sabbia e pietre. Lungo la costa occidentale si stendono grandi monti, da cui scaturiscono il Senegal e la Gambia. Un carattere più preciso conviene a questo paese in generale, cioè quello di un paese elevato e attorniato da ogni parte da striscie di

coste, esse stesse poco abitabili. I monti sono intersecati da fiumi, che più addentro, scorrendo in un dolce declivio, formano valli ornate di colline, e quindi passando per gran piani in molta lontananza, si gettano in un mare interno. Il tratto delle coste lungo i monti è molto stretto, e fu solo molto tardi scoperto. Nel decimoquinto e decimosesto secolo i Portoghesi hanno scoperte le coste meridionali dell'Africa, come gli Spagnoli hanno scoperta l'America; e siccome non erano a questi inferiori nè in coraggio nè in valore, hanno tentato, tanto al sud che all'occidente, di penetrare nell'interno del paese; ma non poterono sottoporre che pochi Africani, perchè il carattere dei medesimi è appunto una totale indipendenza. Niuna coltura si sviluppò nel loro interno, e dal di fuori non ne lasciano penetrare alcuna; il giorno della coscienza non ha ancora rischiarata la notte oscura e nera come il colore degli abitanti, che stà su quel paese. La seconda parte dell'Africa è la vallea del Nilo, l'Egitto, il quale, destinato a formare il centro di una coltura indipendente, restò così isolato e distinto nell'Africa, come l'Africa stessa lo è dalle altre parti del mondo. La parte settentrionale dell'Africa, che si può chiamare di preferenza paese di costiera (poichè l'Egitto in complesso si slontana dal Mediterraneo), giace sul mare Mediterraneo e sull'Atlantico, e forma un ameno tratto di paese su cui una volta era posta Cartagine, e dove ora sono Marocco, Algeri, Tunisi e Tripoli. Questa parte si dovrebbe unire e legare coll'Europa, come or ora hanno appunto tentato di fare fortunatamente i Francesi. Essa è rivolta all'Europa come l'Asia Minore; quivi si sono stabiliti successivamente i Cartaginesi, i Romani, i Bisantini, gli Arabi, i Mussulmani, e gli interessi dell'Europa hanno sempre cercato di farvisi largo.

Il carattere generale degli Africani, dalle poche osservazioni fatte su di loro, è appunto difficile a concepirsi nel suo spirito, perchè noi dobbiamo interamente rinunziare a ciò che siam soliti mettere nel concetto di ogni popolo, alla categoria della generalità. Pei Negri è cosa appunto caratteristica che la loro coscienza non sia ancor giunta all'intuizione di alcuna stabile obiettività (come, per esempio, di Dio, di legge), in cui l'uomo trovi come riflesso il suo volere, e in cui abbia l'intuizione della sua essenza. L'Africano, ristretto nella sua indistinta unità, non è ancor giunto alla distinzione di sè stesso, come particolare, dalla sua essenziale generalità, per cui manca ad esso del tutto l'idea di un'assoluta essenza che sia qualche cosa di diverso e più elevato di lui stesso. Il Negro rappresenta, come si è detto, l'uomo della natura, in tutta la sua rozzezza e indipendenza. Si deve far astrazione da ogni moralità, da tutto ciò che si chiama sentimento, se si vuol comprendere a dovere il Negro. In questo carattere non vi ha nulla che risuoni d'umano. Le esatte relazioni dei missionari confermano interamente quanto abbiam detto, e il maomettismo sembra essere il solo che serva ancora ad avvicinare i Negri alla coltura. I Maomettani sanno pure, meglio degli Europei, trovare i modi di penetrare nell'interno del paese. Questo grado di coltura dei Negri si palesa appunto nella loro religione. La prima cosa che noi supponiamo come fondamento della religione è la coscienza di una forza superiore (ancorchè questa non si immagini che come una forza naturale), appetto alla quale l'uomo non è che debolezza e bassezza. La religione comincia dalla coscienza che esiste qualche cosa di superiore all'uomo. Ma i Negri sono chiamati dallo stesso Erodoto incantatori, e nella stregoneria non vi è il con-

cetto di un Dio, nè di una fede morale; ma in essa si esprime solo che l'uomo è la suprema potenza, e che egli può comandare alle forze della natura. Non si tratta dunque della venerazione di un Dio, nè di un regno del diritto; Iddio tuona, e non è conosciuto; per lo spirito dell'uomo Iddio deve essere qualche cosa di più che tonante, ma presso i Negri la cosa va altrimenti. Quantunque possano aver la coscienza di dipendere dalle cose naturali, poichè essi han bisogno delle stagioni, della pioggia e della sua cessazione, tuttavia ciò non li porta alla coscienza di qualche cosa di più elevato; essi stessi sono quelli che comandano agli elementi, e ciò appunto si chiama incantesimo. I re hanno una classe di ministri per mezzo di cui operano i cambiamenti della natura; ed ogni luogo possiede a suo modo un tale incantatore, che eseguisce cerimonie particolari, con ogni maniera di movimenti, balli, gridi e fracasso; e in mezzo a questo frastuono danno i loro comandi. Il secondo momento della lor religione è questo, ch'ei si rappresentano questa loro potenza esternamente, e si fanno delle immagini di essa. Ciò ch'ei si rappresentano come loro potenza non è quindi qualche cosa di obiettivo, di stabile in sè, e da essi diverso; ma è del tutto indifferente; del primo oggetto che incontrano essi se ne fanno un genio. Questo è il feticismo, parola che i Portoghesi hanno introdotto i primi, e che deriva da *fetisso*, tronco incantato, o da *fetizzeira*, incantatrice. Sembra che nel fetisso si mostri l'indipendenza dell'individuo, ma appunto perchè questa obiettività non dipende da altro che dall'arbitrio individuale, che passa all'intuizione di sè stesso, perciò l'individuo resta pure il padrone della sua immagine. Se avviene qualche cosa di disaggradevole che il fetisso non ha saputo impedire,

l'uomo lo spezza, o lo getta via, e se ne forma un altro. Un tal fetisso non rappresenta la consistenza religiosa, e menò ancora artistica; egli rimane una pura creatura sotto l'arbitrio del formatore, e che stà sempre nelle sue mani. Ciò che indica qualche cosa di più elevato nei Negri si è il culto dei morti. Per questo culto i defunti parenti e antenati sono per essi come una potenza contro i vivi; essi credono che i morti possano vendicarli, e portare agli uomini questo o quel male, appunto come si credeva delle streghe nel medio evo. Tuttavia la forza dei morti non è stimata superiore a quella dei vivi, poichè i Negri comandano ai loro morti, e gl'incantano; in tal modo il sostanziale rimane sempre in potere del soggetto. La morte stessa pel Negro non è una legge generale di natura; essi credono che anche questa venga da mali incantesimi. In ciò si vede certamente la persuasione della superiorità dell'uomo sulla natura; essi credono che il volere dell'uomo sia superiore alle cose naturali, e considerano queste cose non come mezzi da usarsi secondo la loro natura, ma come potenze cui essi comandano (1). Poichè questa obiettività non è altro che l'espressione dell'arbitrio individuale che viene all'intuizione di sè stesso. Il Negro rimane sempre il padrone della sua immagine. E poichè l'uomo vien supposto come la cosa la più elevata, ne seguè che egli non ha alcun rispetto di sè stesso, poichè solo nella coscienza di un'essenza superiore l'uomo arriva ad aver rispetto di sè. Giacchè se l'arbitrio è l'assoluto, il solo concetto che venga ad intuizione, anche in riguardo all'uomo non vi può essere coscienza di alcuna generalità. I Negri hanno quindi quel totale disprezzo dell'uomo che distrugge appunto

(1) S. Hegel, *Lezioni sopra la filosofia della religione*, I, 226.

ogni diritto e moralità. Il poco valore che essi danno all'uomo è quasi incredibile; la tirannia non è considerata come un'ingiustizia; e si riguarda come una cosa del tutto comune e permessa il mangiar carne umana. Presso di noi l'istinto ci allontana da questi eccessi, se in generale si può parlare d'istinto presso gli uomini; ma presso i Negri la cosa è altrimenti, e il divorare un uomo stà del tutto in armonia col principio africano. Colà gli uomini non hanno quel rispetto ed orrore vicendevole che noi sentiamo, e per il Negro sensuale la carne umana non è che qualche cosa di sensitivo, cioè carne in generale. Alla morte di un re vengono sacrificati cento uomini, e mangiati. I prigionieri vengono uccisi, e la lor carne venduta sul mercato. Il vincitore mangia, secondo la regola, il cuore dell'ucciso nemico. Negl'incantesimi avviene sovente che l'incantatore uccide il primo venuto, e ne dà la carne a mangiare alla moltitudine. Un'altra cosa caratteristica dei Negri è la schiavitù che regna tra di loro. I Negri vengono condotti in ischiavitù dagli Europei e venduti in America. Ad onta di ciò, la loro sorte nel proprio paese si può dire ancora peggiore. Il principio tra di essi dominante è la schiavitù, poichè l'uomo non ha ancor la coscienza della sua libertà, e quindi vien abbassato alla condizione di cosa e di oggetto senza valore. Presso i Negri i sentimenti morali di famiglia sono debolissimi, o, per meglio dire, non esistono. I parenti vendono i loro figli, e viceversa questi vendono i parenti, secondo che gli uni o gli altri sono i più forti. Col crescere della schiavitù sparirono tutti quei legami morali di rispetto che noi sentiamo vicendevolmente tra di noi; e non viene nemmen in mente ad un Negro che noi possiamo esigere qualche cosa gli uni dagli altri. Non è dunque il disprezzo della morte,

ma piuttosto la disistima della vita, ciò che forma il loro carattere. La vita non ha un merito che quando ha per iscopo qualche cosa di degno. A questo disprezzo della vita si deve pur ascrivere il coraggio dei Negri, sostenuto da una gran forza di corpo. La poligamía dei Negri ha sovente per iscopo di generar molti figli per poterli poi vendere come schiavi; e si sentono sovente da loro delle ingenue querele come quelle di quel Negro in Londra, che si lagnava di essere un povero uomo perchè avea venduti tutti i suoi parenti.

Se ora noi passiamo ai tratti fondamentali della loro costituzione politica, egli ne viene dalla natura stessa delle cose che essi non ponno averne alcuna. Il carattere del loro stato è l'arbitrio sensuale dipendente dall'energia della volontà. Le determinazioni generali dello spirito, per esempio la moralità di famiglia, qui non hanno ancora alcun valore, poichè tra di loro ogni generalità non è che lo stesso arbitrio. L'unione politica non può quindi avere delle leggi libere regolatrici dello Stato, poichè queste sono rese impossibili dalla poligamía, dall'indifferenza dei parenti verso i figli, e di questi verso di quelli. Ciò che può far sussistere tra di loro un istante lo Stato non è quindi se non la forza esterna; vi ha quindi un signore assoluto alla lor testa, poichè la rozzezza sensuale non può essere frenata che dal potere dispotico. Ma gli uomini sottoposti essendo di sentimenti egualmente selvaggi che il padrone, lo tengono a vicenda legato. Sotto un capo vi sono molti altri capi, coi quali il primo, che noi chiameremo re, si consiglia, ed egli deve, se vuol intraprendere una guerra o levare un tributo, guadagnare il loro consenso. Con ciò egli può sviluppare più o meno autorità, e sbrigarsi, secondo le occasioni, coll'astuzia o colla forza di questo

o quel capo. Oltre di ciò i re hanno ancora certi privilegi. Presso gli Ascantei, il re eredita tutti i beni de' suoi sudditi; in altri paesi tutte le fanciulle appartengono al re, e chi vuol avere una moglie deve comperarla da lui. Se i Negri sono mal contenti del loro re, lo depongono e lo ammazzano. In Dahomey vi ha il costume che, se i Negri non sono contenti, mandano al loro re un uovo di papagallo, il che è un segno di malcontento del suo governo. Qualche volta gli vien pure inviata una deputazione, la quale gli parla così: il carico del governo deve affaticarlo troppo, egli potrebbe riposarsi un poco. Il re ringrazia quindi i suoi sudditi, va nell'appartamento e si fa strangolare dalle donne. Nei tempi antichi si rese famoso uno Stato di donne, particolarmente per le sue conquiste; era uno Stato alla cui testa stava una donna. Le incinte dovevano uscire dal campo, e se partorivano un figlio, allontanarlo; questo Stato a rovescio è andato perduto. A canto al re negli Stati negri stà costantemente il carnefice, la cui carica è considerata come una delle più elevate, e per suo mezzo il re si sbriga sovente dei sudditi sospetti, come egli stesso può essere spacciato se i grandi lo desiderano. Il fanatismo che può destarsi nei Negri, ad onta della loro mansuetudine, passa ogni credenza. Nel decimoquinto e decimosesto secolo si gettarono dall'interno sulle coste, e inferocirono con ogni sorte di barbarie. Un colono inglese racconta che se gli Ascantei hanno diliberata una guerra, la fanno precedere da cerimonie solenni, tra cui vi è quella che le gambe della madre del re siano lavate col sangue umano. Come prologo della guerra il re fa un'invasione nella propria capitale per mettersi in furore. Il re quindi parla in questo modo, al riferir dell'Inglese: « Cristo, veglia sulla tua famiglia, poichè l'an-

„gelo della morte è desto; se ti piace vieni da me, e non „ hai nulla da temere „. Le trombe suonano, e incomincia una terribile effusione di sangue: tutto ciò che l'inferocito Negro trova nelle strade, vien trafitto. In simili occasioni il re fa uccidere tutti quelli che gli son sospetti, e questa azione prende così il carattere di santità. Ogni fantasia destata nei Negri vien afferrata con tutta l'energia del volere ed effettuata, ma in questa effettuazione essi distruggono quanto incontrano. Questi popoli restano lungo tempo tranquilli, ma tutto ad un tratto fermentano, ed escono da loro stessi. Questa loro effervescenza distruttiva nasce da ciò, che non una realtà o un pensiero li mette in movimento, bensì un fanatismo piuttosto fisico che spirituale.

Se il re muore, si sciolgono tutti i legami di società; e si vede cominciare dal suo palazzo la distruzione e lo scioglimento generale: le donne del re sono uccise tutte quante (in Dahomey il loro numero fisso è di tremille trecento trentatrè), e in tutta la città comincia un generale saccheggio e un'orribile carnificina. Le donne del re guardano questa lor morte come una necessità, poichè vi vanno incontro addobbate. I grandi devono affrettarsi di chiamare un nuovo re, poichè con ciò solo ha fine la carnificina e il saccheggio.

Da tutti questi varii tratti, si palesa che la sfrenatezza forma il carattere del Negro. Questo Stato non è suscettivo di alcuno sviluppo e coltura, e come noi li vediamo oggi, così sono sempre stati. Il solo legame essenziale che i Negri abbiano avuto ed abbiano tuttora cogli Europei è quello della schiavitù. In ciò i Negri non vedono nulla per loro d'inconveniente, e appunto gli Inglesi, che si sono il più occupati per distruggere il commercio degli schiavi, sono da essi riguardati come ne-

mici. Poichè è un interesse principale pei loro re il poter vendere i nemici, e anche i propri sudditi e la schiavitù ha destato qualche cosa di umano fra i Negri. La schiavitù è in sè stessa qualche cosa di ingiusto, poichè l'essenza dell'uomo è la libertà, tuttavia l'uomo deve prima esser maturo per questa. La distruzione graduale della schiavitù è dunque più conveniente e giusta, che non la sua istantanea cessazione.

Noi prenderemo qui commiato dall'Africa, per non fare in seguito più menzione di essa. Poichè essa non è una parte storica del mondo, non offre alcun movimento o sviluppo, e ciò che in essa a caso è avvenuto, cioè nel nord della medesima, appartiene al mondo asiatico o europeo. Cartagine fu in essa un momento importante, ma passaggero; e come colonia fenicia appartiene all'Asia. Dell'Egitto si tratterà come del passaggio dello spirito umano dall'Oriente all'Occidente, ma esso non appartiene allo spirito africano. Ciò che noi intendiamo propriamente per Africa è senza storia, è un paese del tutto chiuso, e sepolto ancora nello spirito naturale, e di cui dovea solo farsi menzione qui sulle soglie della storia.

Ora finalmente noi ci troviamo, dopo lungo circuito, sul teatro reale della storia del mondo.

Abbandonando l'Africa come estranea alla storia, ci resta ora a presentare di passaggio i tratti geografici dell'Asia e dell'Europa. L'Europa costituisce l'Occidente assoluto, il fine della storia del mondo; l'Asia poi, l'Oriente, è il principio. Primieramente noi troviamo nell'Asia un paese elevato, con un'immensa catena di montagne; e si sa ora che quei monti sono più elevati degli americani, che pur si tenevano pei più alti. I rami di questa catena di montagne sono: nel nord l'Altái, colle diramazioni orientali e occidentali, il cui versante settentrionale for-

ma la Siberia, intersecata da grandi fiumi che si scaricano nel mare del nord; ma essa, come zona polare, non entra nel nostro argomento, essendo questa, come si è detto, fuori della storia. Verso l'oriente e il sud esiste un gran ramo di montagne, all'oriente delle quali si trova il bacino dell'Amur. Più in giù verso il sud questi monti si dirigono all'occidente, e questo ramo ha la China al sud, e più lontano Sciam, e all'occidente la penisola indiana. Paralella ai primi si stende la catena dell'Himalaja, e al sud di questa giace l'India. Più in qua, all'occidente dell'Himalaja, siedono la Tartaria, la Bucaria, il paese elevato della Persia, che si piega verso il mar Caspio.

Da questi monti scendono immensi fiumi, che formano gran bacini assai fertili, e che sono veri punti centrali di coltura. Essi si distinguono dai bacini europei perchè occupano un più vasto spazio. Il primo è quello formato dall'Ho-ang-ho e dal Yang-dso-kiang, il fiume giallo e il bleu, cioè le vallee chinesi; il secondo è quello formato dal Gange, cioè il bacino indiano; il terzo finalmente è formato dal Tigri e dall'Eufrate, che nascono tra il mar Caspio e il Nero, si legano coi monti settentrionali della Persia, e piegano verso il mar Caspio; i quali due fiumi scorrono all'occidente dei monti persici. Nel mar d'Aral si versano l'Oxo e l'Iaxarte, che formano il gran piano tra il mar Caspio e gli alti monti; all'occidente di questi cadono nel mar Caspio il Chiro e l'Arasse. Questa pianura è di poca estensione. Il paese elevato e la pianura si devono distinguere tra di loro; il terzo è il miscuglio dei due paesi che si presenta nell'Asia Minore, e che forma una regione diversa, ma che non istà isolata. Ad essa appartiene l'Arabia, il paese del deserto, il paese elevato del piano, il regno del fanatismo; ad essa appartiene pure la Siria e l'Asia Minore,

che è in relazione col mare, e si trova in un continuo legame coll'Europa.

Ora noi vogliamo, dopo di aver esposto le proprietà fisiche, gettare uno sguardo anche sul momento etnografico. Trattandosi di caratterizzare in breve le occupazioni e i rami d'industria delle tre parti geografiche accennate, si deve dire che la pastorizia è l'occupazione dei paesi elevati, l'agricoltura, l'industria e le manifatture sono la tendenza delle vallee, e il commercio e la navigazione, quella delle coste. Nei paesi elevati si deve distinguere tra l'allevamento dei bestiami quello del cavallo, del camello e delle pecore; come pure lo stato tranquillo della vita nomade, dallo stato di sollevazione di questi popoli, cioè dalle scorrerie e dal periodo delle loro conquiste. Da prima essi sono tranquilli, poscia passano ai ladronecci, e finalmente irrompono nei paesi agricoli. Perciò la coltura viene ad essi dal di fuori, ed ei perdono il loro proprio carattere stabilendosi altrove. Questi popoli, senza svilupparsi essi stessi storicamente, furono però di un potente impulso a far cangiare le loro forme agli altri; e se non hanno in sè un contenuto storico, si deve però da essi prendere il cominciamento della storia. Più interessante certamente è la vita dei popoli delle vallee. Nell'agricoltura sola vi ha di già la cessazione dell'instabilità; essa esige cure e previsione del futuro, e con ciò vien destata la riflessione sopra idee generali; in essa vi ha di già il principio della proprietà e delle arti. Paesi agricoli di questo genere sono: la China, l'India e Babilonia. Ma perchè i popoli che abitarono questi paesi si sono chiusi in sè stessi, e non si appropriarono il principio del mare, o il fecero solo nel periodo che la loro coltura si formava, o se navigarono, ciò rimase senza influenza sulla loro coltura, perciò non

potè esservi tra essi e il resto della storia un legame se non in quanto furono visitati e studiati dagli altri. Questo principio della vita agricola distingue l'Asia dall'Africa. L'Asia ha in sè in generale il contrasto della vita agricola e della nomade, il giorno e la notte. I due elementi si uniscono nell'Asia Minore, e perciò essa si riporta all'Europa, poichè ciò che in essa fu prodotto, non lo tenne in sè, ma lo inviò all'Europa. Essa rappresenta il cominciamento di ogni elemento religioso e civile, ma in Europa soltanto questi elementi ebbero il loro sviluppo. Essa ha la sua importanza pel mare Mediterraneo. E nel cerchio dei paesi di cui qui si parla cadono l'Arabia, le coste della Siria, la Palestina e Tiro, l'Asia Minore e Troja, la Colchide sul mar Nero, che ha dietro di sè l'Armenia.

L'Europa, a cui ora arriviamo, non ha queste distinzioni geografiche, quali le abbiamo mostrate nell'Asia e nell'Africa. Il carattere europeo è tale che, sciogliendo tutte le anteriori opposte diversità, o non ritenendole ancora stabilmente, prende la natura mite del passaggio dall'una nell'altra. Non vi è in Europa alcun paese elevato in opposizione alla pianura. In Europa i tre momenti accennati si distinguono quindi per un altro fondamento.

La prima regione è l'Europa meridionale rivolta verso il Mediterraneo. Dal nord dei Pirenei si stendono dei monti attraverso la Francia, e si legano alle Alpi, che dividono l'Italia dalla Francia e dalla Germania. Anche la Grecia appartiene a questa regione dell'Europa. L'Italia e la Grecia furono già da lungo tempo il teatro della storia del mondo, e in un'epoca in cui l'Europa centrale e il Nord erano ancora incolti, lo spirito avea qui trovata la sua patria.

La seconda regione è il cuor dell'Europa, che Cesare schiuse conquistando le Gallie. Questo fatto è l'azione virile del condottiere romano in confronto dell'azione giovenile d'Alessandro, che intraprese di rendere occidentale l'Oriente. Da essa comincia l'importanza storica dell'Occidente.

La terza regione finalmente è formata dagli Stati del nord dell'Europa, la Polonia e la Russia e i regni del Nord. Essi non vennero che tardi nella serie degli Stati storici, e formano e mantengono continuamente un legame coll'Asia. Per ciò che riguarda le distinzioni fisiche, esse non sono, come si è detto, molto marcate, e si confondono le une nelle altre.

DIVISIONE

Nel quadro geografico da noi presentato vi sono pure i tratti principali della storia del mondo. Il sole e la luce sorgono dall'Oriente. Ma la luce non è che il rapporto il più semplice sopra di sè. La luce, che è in sè stessa generale, è in pari tempo nel sole come subbietto. Si è sovente descritto l'effetto che produrrebbe il sole ove fosse veduto improvvisamente da un cieco; se questi contemplasse il sorgere del crepuscolo, la luce che cresce e il sole infiammato, che si mostra nella sua grandezza, egli dimenticherebbe sè stesso nella contemplazione di questa chiarezza. Ma quando il sole continuasse ad avanzare nel suo corso, la meraviglia diminuirebbe, egli comincierebbe a vedere gli oggetti circostanti, e per mezzo loro ad entrare nel proprio interno, e con ciò farebbe dei progressi relativamente alla cognizione di tutti due. Così l'uomo passa dall'inerte intuizione all'attività, e giugne a potersi rappresentare interiormente il sole, e contemplando allora questa imagine, egli la stima più del sole esteriore: poichè essa è in relazione col suo spirito, e quindi forma una libera relazione. Se noi fissiamo questa similitudine nella mente, in essa troviamo di già espresso il corso della storia del mondo, la grand'opera dello spirito.

La storia del mondo si muove dall'Oriente verso l'Occidente. L'Europa è il fine della storia del mondo, l'Asia il principio. Per la storia esiste un Oriente propriamente

detto, poichè l'Oriente fisico è solo relativo; e quantunque la terra formi una sfera, la storia però non s'aggira in un cerchio, ma ha piuttosto un Oriente determinato, e questo è l'Asia. Di là sorge il sole fisico esterno, e tramonta in Occidente, perciò quivi pure sorge il sole interno della coscienza, che diffonde una luce superiore. La stória del mondo è l'educazione della indisciplinata volontà naturale alla generalità e alla libertà subiettiva. L'Oriente sapeva e sa solamente che *uno* è libero; i Greci e i Romani, che *alcuni* erano liberi; il mondo germanico sa che *tutti* sono liberi. La prima forma quindi che noi vediamo nella storia del mondo, è il dispotismo, la seconda la democrazia e l'aristocrazia, la terza la monarchia.

Per intendere questa divisione si deve osservare che la libertà sostanziale si deve distinguere dalla libertà subiettiva. La libertà sostanziale è la ragione della libertà, che si mostra sviluppandosi nello Stato. In questa determinazione della ragione però non vi ha ancora la coscienza della propria opinione e del proprio volere, cioè la libertà subiettiva, la quale determina sè stessa nell'individuo, e dà all'individuo la coscienza di sè stesso. Nella libertà puramente sostanziale i precetti e le leggi sono qualche cosa di fisso in sè, in riguardo a cui il subietto è in una piena dipendenza. Ora queste leggi non hanno bisogno di corrispondere alla volontà individuale, e il subietto si trova come un fanciullo che, senza propria volontà e opinione, ubbidisce ai parenti. Ma quando nasce la libertà subiettiva, e l'uomo dalla realtà esterna entra nel suo spirito, allora comincia l'opposizione della riflessione, che porta con sè la negazione della realtà. L'uscire cioè dal presente, porta con sè un'opposizione, in cui da un lato stà Dio e il divino, dall'altro poi stà il subietto, come particolare. Nella co-

scienza immediata dell'Oriente sono tutti due indivisi. Il sostanziale si distingue per sè stesso dal particolare, ma l'opposizione non è ancora entrata nello spirito.

Il primo momento da cui dobbiam cominciare è quindi l'*Oriente*. Questo mondo ha per fondamento la coscienza immediata, la spiritualità sostanziale; colla quale la volontà subiettiva ha una relazione immediata di fede, di confidenza, di ubbidienza. Nella vita politica noi troviamo nello Stato la libertà razionale realizzata e sviluppata, ma che non passa a libertà subiettiva. Il più opportuno esempio di questo Stato ci si presenta nel rapporto della famiglia patriarcale. Nella famiglia il subietto vede un tutto, in cui egli esiste, poichè lo riconosce come scopo comune, e rappresentante la sua propria esistenza. L'indipendenza dell'individuo stà nel padre di famiglia, o nel patriarca, cioè nella volontà determinante e intelligente di questo scopo. Non altrimenti và la cosa nel mondo orientale; esso è come la vita fanciullesca della storia. Forme sostanziali costituiscono il magnifico edifizio dei regni orientali, in cui si trovano tutte le determinazioni razionali, ma in modo che i subietti non sono che accidenti. Questi sono attratti attorno ad un centro, e il sovrano stà alla testa dello Stato come patriarca, non come dispóto nel senso degli imperatori romani. Poichè egli deve far dominare il morale e il sostanziale; egli deve mantenere esattamente i precetti essenziali che di già esistono; e ciò che presso di noi appartiene assolutamente alla libertà subiettiva, qui parte dal capo o dal generale. Ciò che vedono gli Orientali non è che un subietto solo, come sostanza a cui appartiene il tutto, in modo che alcun altro subietto non può separarsi e riflettersi nella sua libertà subiettiva. Tutte le ricchezze della fantasia e della natura appartengono

a questa sostanza, in cui è sepolta essenzialmente la libertà subiettiva, la quale non ha alcun onore in sè, ma in questo assoluto subietto. Ma ciò che vi ha nell'idea esiste pure nella realtà. Tutti i momenti dello Stato, anche la subiettività, si trovano qui, ma non ancora riconciliati colla sostanza; poichè, fuori della potenza di un solo, avanti a cui nulla può sussistere di indipendente, non si trova altro che arbitrio feroce e violenza, che non conducono ad alcun risultato. Noi vediamo quindi selvatiche orde erompere dai paesi elevati e invadere le vallee; esse devastano il paese, o fermandovi le sedi, lasciano la loro barbarie nativa. In generale però esse spariscono senza alcun risultato nella sostanza comune. Nel mondo orientale si succedono per noi Stati a Stati, ma in essi lo Stato non è lo scopo, poichè ciò che vi ha in essi di generale e di attivo non è che il sovrano. Qui dunque noi abbiamo a fare con un regno di Dio, con una teocrazia contro cui ogni subiettivo è impotente e si rompe, se pure in generale può giammai avere la forza di voler resistere.

Il secondo momento è quello della gioventù del mondo, cioè dello *spirito greco*. Qui si deve primieramente manifestare il principio della libertà subiettiva, non in una selvaggia sfrenatezza, ma formata ad una libertà sostanziale. La moralità forma, come nell'Asia, il suo principio, ma è una moralità che ha l'impronta dell'individualità, e che quindi esprime il libero volere dell'individuo. Qui adunque si trova l'unione del morale e del voler subiettivo, ossia il regno della bella libertà, poichè l'idea è unita ad una forma plastica. Essa non è ancora astratta, per sè esistente, ma è legata immediatamente alla realtà; come in una bell'opera d'arte il sensibile porta l'impronta e l'espressione dello spirituale. Questo regno

è perciò come un'armonia, come il più bel fiore, ma passaggero, e che presto appassirà. Esso è l'ingenua moralità, non ancora la moralità riflessa, quantunque sia il subietto che vuole il diritto e la legge. Il subietto è perciò qui in un'ingenua e naturale unità collo scopo generale. I principi diversi sono uniti, ma immediatamente, e quindi vi regna in pari tempo la più gran contraddizione. Ciò che nell'Oriente è diviso nei due estremi, qui si trova insieme. La bella moralità non è ancora la moralità che si è rigenerata nel combattimento della libertà subiettiva, e che si è elevata a libera moralità.

Il terzo momento è il cominciamento della riflessione e il regno della generalità astratta: è l'Impero romano, il duro lavoro dell'età virile della storia. Lo Stato qui comincia a mostrarsi astratto, e ad inalzarsi a scopo, a cui gl'individui hanno pur parte, ma non generale e concreta. I liberi individui sono sacrificati al vigore dello scopo, poichè essi devono offrirsi per l'utile della generalità; questa poi è in sè stessa astratta. L'Impero romano non è il regno degli individui, come lo Stato d'Atene. Qui non vi regna più l'allegria e la gioia, ma una dura ed aspra fatica. L'interesse si stacca dagli individui, questi poi si elevano in sè stessi ad un'astratta e formale generalità. Il generale soggioga gl'individui, essi devono a lui offerirsi, ma con ciò giungono alla generalità di sè stessi, vale a dire alla personalità, essi diventano persone legali come privati. Nel modo appunto che gli individui si incorporano al concetto astratto di persona, così i popoli individuali devono pur correre lo stesso destino: sotto questa generalità vengono espresse le loro forme concrete. Roma diventa un panteon di tutti gli Dei e di tutti gli spiriti, ma senza che questi Dei e questi spiriti conservino la loro propria vita. Nella for-

mazione di questo Stato si vede contrastare originalmente lo scopo dello Stato e la persona astratta. Ma siccome nel corso della storia romana la personalità è la preponderante, la sua tendenza a dividersi in atomi non può essere ritenuta che con mezzi esterni; la forza vien quindi chiamata a questo uffizio; allora lo spirito cerca di confortarsi della perduta libertà nello sviluppo di un diritto privato. Ma finalmente divien sensibile anche il dolore del dispotismo, e lo spirito, risospinto nel suo interno, abbandona un mondo senza divinità, cerca in sè stesso una riconciliazione, e comincia ora la vita interiore; interiorità piena e concreta, che è in pari tempo una sostanzialità, che cioè non ha radice solamente nell'esistenza esteriore. In quanto il voler assoluto e il voler subiettivo, che sinora furono divisi, divengono una sol cosa, si ha appunto il principio della riconciliazione dello spirito.

Il quarto momento è quello del mondo *germanico*, cioè, come noi abbiam detto, il momento della riconciliazione, del conoscersi, del vero spirito. Questa quarta forma è nuovamente doppia. Poichè lo spirito come coscienza di un mondo esterno, è nel cominciamento ancora astratto; il mondano è quindi abbandonato alla rozzezza e all'arbitrio; a questa rozzezza e arbitrio si oppone d'altra parte il principio maomettano, l'illuminazione del mondo orientale. Esso si è formato più tardi e più rapidamente del cristianesimo, poichè questo abbisognò di otto secoli per prendere una forma politica. La seconda forma di questo quarto momento è l'elevarsi di questo principio ad una concreta realtà, e gli artefici di quest'opera furono le nazioni germaniche. Certamente lo scopo finale è che la subiettività sia unita colla sostanza dello spirito, che la libertà del subietto si mostri come eguale

alla sostanza, ma per realizzar ciò, si deve cominciare con un assoluto contrasto. Questo contrasto si mostra come principio spirituale, e come rozzo e selvaggio principio mondano. La mondanità deve andar d'accordo colla spiritualità, ma solo il deve. La potenza mondana per sè, in confronto della spirituale, deve sparire, ma in quanto quest'ultima assorbe la prima, perde essa stessa, colla sua proprietà, anche la sua potenza. Da questa corruzione dello spirituale, vale a dire della Chiesa, ne esce una forma più elevata del pensiero ragionevole. Lo spirito, di nuovo risospinto in sè stesso, produce la sua opera sotto una forma pensata, e diviene capace di realizzare il ragionevole collo stesso principio mondano. Così, per mezzo delle determinazioni generali, che hanno per fondamento il principio dello spirito, viene alla realtà il regno del pensiero. L'opposizione di Stato e Chiesa sparisce; lo spirito si trova nella mondanità, e la eleva ad un'organica esistenza. Lo Stato non è più inferiore alla Chiesa, nè più ad essa subordinato: quest'ultima non ha più alcun privilegio, e lo spirituale non è più straniero allo Stato. La libertà ha trovato l'istromento per realizzare il suo concetto e la sua verità. Questo è lo scopo della storia del mondo, e noi dobbiamo trascorrere la lunga via che essa appunto ha trascorsa. Ma la lunghezza del tempo non è che relativa, e lo spirito appartiene all'eternità; nè per lui esiste una lunghezza assoluta.

PARTE PRIMA

MONDO ORIENTALE

Noi dobbiamo cominciare il nostro lavoro dal mondo orientale, e in esso, dal punto in cui si cominciano a vedere degli Stati formati. La diffusione della lingua e la formazione dei varii popoli sono posti oltre i confini della storia, la quale ha per iscopo o i fatti stessi *(res gestas)* o il racconto dei medesimi *(rerum gestarum historiam)*. La storia è prosaica, e i miti non contengono ancora la vera storia. La coscienza dell'esistenza esterna comincia col cominciare delle determinazioni astratte, e siccome allora si ha la facoltà di stendere le leggi, con esse va pure unita la possibilità di concepire un oggetto prosaicamente. La storia favolosa, vale a dire ciò che precede la vita dello Stato, è posta al di là della consapevolezza di sè; e se si possono fare su quel periodo ipotesi e induzioni, queste però non sono ancora fatti. Il mondo orientale ha per principio fondamentale la sostanzialità della moralità. Esso è la prima conquista sopra l'arbitrio, che sparisce in questa sostanzialità. Le determinazioni morali si esprimono in leggi, ma in modo che la volontà subiettiva vien retta dalle leggi come da una potenza esterna, che tutto ciò che è interno, sentimento, coscienza, libertà formale, non si mostra ancora, e

che le leggi in quanto non hanno effetto se non in un modo esterno, non esistono che come diritto coattivo. Il nostro diritto civile contiene pure, a dir vero, dei doveri coattivi; io posso essere sforzato a restituire una proprietà altrui, a mantenere un contratto stabilito; ma l'elemento morale non istà presso di noi solo nel costringimento, ma anche nel sentimento interno, nella compassione, ec. Queste cose in Oriente vengono egualmente comandate, ma esternamente, e ancorchè la sostanza della morale sia ordinata a dovere, pure l'interno si cambia del tutto in esterno. Non vi è mancanza di volontà in chi le comanda, ma in chi le eseguisce, perchè non sono comandate come doveri interni. Lo spirito non ha ancora ottenuta l'intima coscienza di sè, e non si mostra in generale che come spirito naturale. Siccome l'interno e l'esterno, la legge e l'opinione, non sono ancora che una cosa, così lo è pure la religione e lo Stato. La costituzione è in generale teocratica, e il regno di Dio è in pari tempo il regno del mondo, come il regno del mondo è in pari tempo divino. Ciò che noi chiamiamo Dio, in Oriente non è ancora venuto alla coscienza, poichè il nostro Dio entra nella coscienza solo coll'elevarsi dell'umanità sopra il sensibile; e se noi ubbidiamo, prendendo da noi stessi l'impulso per ciò che facciamo, colà la legge è ciò che ha valore, senza aver bisogno di questo elemento interno. L'uomo non ha l'intuizione del proprio volere, ma di uno affatto a lui estraneo.

Primieramente, dovendo noi trattare delle parti speciali dell'Asia, dobbiamo levarne ciò che non fa al nostro proposito. La Siberia, che si trova nelle pianure del Nord, non ha alcun significato nella storia del mondo. Del pari gli abitatori dell'alta Asia non sono che nomadi che sovrastanno alle grandi vallee, nelle quali fanno

sovente irruzione, ma da cui si ritirano di nuovo lasciando dietro di sè un deserto; od internandosi in un suolo storico, vi fondano de' regni stranieri. La China e l'India sono i due mondi coi quali noi abbiamo a bella prima a fare.

Colla China e coi Mongolli, col regno del dominio teocratico incomincia la storia. Tutti due hanno il patriarcalismo per loro fondamento, e in modo che nella China esso si è sviluppato in un sistema organico di stato politico, mentre tra i Mongolli stà ancora nella semplicità di un regno spirituale e religioso. Nella China il monarca è capo, come patriarca; le leggi dello Stato sono in parte di diritto, in parte morali; in modo che la legge interna, la coscienza del subietto che vuole, e la sua intimità non esistono che come comandi esterni di diritto. La sfera interiore qui non viene a maturità, poichè le leggi morali si trattano come leggi dello Stato, e viceversa si dà al diritto l'apparenza della moralità. Tutto ciò che noi chiamiamo subiettività si riassume nel capo dello Stato, e ciò che egli comanda lo fa pel bene, per la salute, e per l'edificazione del tutto. A questo regno mondano chinese stà come in opposizione il regno mongollo, del tutto spirituale, il cui capo è il lama, che viene onorato come dio. In questo regno degli spiriti non si sviluppa alcuna vita di Stato politico.

Nella seconda forma, cioè nel regno indiano, noi vediamo l'unità organica dello Stato chinese, il suo perfetto meccanismo, del tutto sciolto. Le forze particolari si mostrano qui slegate e libere le une verso le altre. Le diverse caste sono, a dir vero, fisse, ma in quanto sono stabilite dalla religione, diventano come distinzioni native. Perciò gli individui si trovano ancora sciolti tra di loro, quantunque possa sembrare aver essi guadagna-

to nella libertà per la distinzione; poichè l'organismo dello Stato non essendo più ordinato da un subietto sostanziale, vengono in campo le distinzioni di nascita, e diventano distinzioni di casta. L'unità a cui queste divisioni devono alla fine ridursi non è che una unità religiosa, e perciò ne nasce l'aristocrazia teocratica col suo dispotismo. Qui comincia, a dir vero, anche a distinguersi la coscienza religiosa dallo stato mondano; ma siccome la distinzione delle caste è la cosa principale, perciò anche nella religione si trova il principio dell'isolamento dei varii momenti dell'idea, quindi si vedono i maggiori estremi, cioè il concetto di un Dio astratto e semplice, e quello delle potenze generali e sensibili della natura. L'unione di queste due cose va soggetta ad un continuo cangiare, ad un continuo divagare da un estremo all'altro, e qui la coscienza regolata e intelligente sembra una pazzia.

La terza gran forma, che contrasta con quella senza movimento della China, e colla sfrenata inquietudine indiana, è quella del regno persiano. La China è intieramente orientale; l'India, all'opposto, si potrebbe paragonare alla Grecia, e la Persia a Roma. In Persia la teocrazia si mostra come monarchia. Ora la monarchia è una costituzione, che ha la sua articolazione alla sommità, cioè in un capo, ma che non lo considera nè come ordinatore assoluto, nè come arbitrariamente imperante, ma riguarda la sua volontà come la legalità stessa, legalità ch'egli ha comune coi sudditi. Così noi abbiamo un principio generale, una legge che serve a tutto di fondamento; ma questa non è ancora che naturale e legata al suo contrario. Perciò l'immagine che rappresenta lo spirito in questo grado, è ancora del tutto naturale, cioè la luce. Questo principio generale è quello

che determina il monarca, come ognuno dei sudditi; e lo spirito persiano si presenta quindi come puro, come illuminato, come quello di un popolo che vive nella pura moralità, e in una santa comunità. Questa poi non essendo che una comunità naturale, ha in sè invincibili contrari, che si mostrano formando della Persia come un regno di popoli nemici, e un'unione delle più diverse nazioni. L'unità persiana non è l'unità astratta del regno chinese, ma essa unisce popolazioni molto diverse, e le lega sotto la mite potenza della sua generalità, e spargendo un raggio benefico sopra tutte, le sveglia e le riscalda. Questa generalità, che non è che in germe, lascia liberamente spiegarsi tutte queste particolarità, estendersi e dividersi. Quindi nel sistema di questi popoli particolari, si mostrano pienamente tutti i diversi princìpi, e continuano ad esistere l'uno accanto all'altro. Noi troviamo nel numero di questi popoli, primieramente dei nomadi erranti, poscia vediamo in Babilonia e in Siria popoli inciviliti dal commercio e dalle arti, e fra cui regna la più rigogliosa sensualità e il più sfrenato disordine. Dalle coste comincia la relazione al di fuori. In mezzo a questo pantano ci si presenta il Dio degli Ebrei, che, come Brama, non è che il Dio del pensiero; ma egli è geloso, ed esclude da sè e toglie tutte le differenze che nelle altre religioni si lasciano sussistere liberamente. Il regno persico, poichè lascia esistere i varii principi particolari liberi, include in sè il contrario, ma vivente e non astratto, tranquillo e immobile come nella China e nell'India, e forma perciò un passaggio reale nella storia del mondo.

Se la Persia forma come il passaggio esterno alla vita greca, l'interno vien costituito dall'*Egitto;* qui gli opposti astratti si compenetrano, in modo che ne nasce uno

scioglimento degli stessi. Ma questa riconciliazione non è che in sè esistente, e rappresenta ancora il combattimento delle più contrarie determinazioni, che non possono riunirsi; l'Egitto è a sè stesso e agli altri come un problema e un enigma, il cui scioglimento costituisce appunto il mondo greco.

SEZIONE PRIMA

LA CHINA E I MONGOLLI

CAPITOLO PRIMO

La China

La storia ha il suo cominciamento dall'Impero chinese, poichè esso è il più antico, ed ha pel suo principio una tale sostanzialità, che il più antico è in pari tempo anche il più nuovo. Di buon ora noi vediamo esser cresciuto questo regno allo stato in cui si trova pur oggi; poichè, dove manca il contrasto dell'essere obiettivo e del movimento subiettivo, colà è chiuso l'adito ad ogni cangiamento; e lo stabile, che si mostra sempre di nuovo, tien luogo di ciò che noi chiameremmo storia. La China e l'India sono del pari fuori della storia del mondo, come premesse dei due momenti la cui unione formerà il primo suo progresso vitale. Nella China l'unione degli opposti, della sostanzialità e della libertà subiettiva è così ferma e indivisibile, che appunto per ciò la sostanza non può giugnere alla riflessione di sè, alla subiettività. Il sostanziale, che si mostra come moralità, domina, non come sentimento del subietto, ma come dispotismo del sovrano.

Niun popolo ha un numero di storici così legati insieme come la China. Anche altri popoli asiatici hanno tradizioni antiche, ma niuna storia. I Vedas degl'Indiani non lo sono certamente. Le tradizioni degli Arabi sono antiche, ma non hanno rapporto ad uno Stato e al suo sviluppo. Questo Stato esiste nella China, ed è nato in un modo suo proprio. La storia chinese certa rimonta a duemila e novecento anni avanti la nascita di Cristo, e il Sciu-King, il libro fondamentale della medesima, che comincia dal regno di Yao, mette questo regno duemila e trecentocinquant'anni avanti Cristo. Si può qui osservar di passaggio che anche gli altri regni asiatici van molto indietro nel cómputo degli anni; così, per esempio, la storia egizia ci conduce a duemila e duecentosette anni avanti Cristo, l'assiria a duemila e duecentoventisette, e l'indiana a duemila e duecentoquattro. Adunque le tradizioni dei principali regni di Oriente rimontano a duemila e trecento anni incirca avanti Cristo. Se noi paragoniamo queste date colla storia dell'antico Testamento, noi troviamo che dal diluvio di Noè fino a Cristo sono corsi duemila e quattrocento anni. Giovanni Müller ha fatte contro questa cronologia delle gravi difficoltà. Egli mette il diluvio nell'anno 3473 avanti Cristo, dunque circa mille anni più indietro, e fonda questo cambiamento sulla traduzione alessandrina dei libri mosaici. Secondo questo cómputo scorrono tra Adamo e Abramo mille e trecentosettantasei anni, ed è probabile che tra il diluvio e Abramo siano corsi trecento anni, se almeno si può ammettere che la terra, dopo una simile revoluzione, fosse di già tale quale ci vien descritta.

I Chinesi hanno libri originali e autentici da cui si può conoscere la loro storia, la loro costituzione e reli-

gione. I Vedas, gli scritti mosaici sono libri di egual natura, e anche i canti omerici appartengono a questo genere. Presso i Chinesi questi libri hanno il nome di *King*, e sono il fondamento di tutti i loro studi. Il Sciu-King ha per argomento la storia, tratta del governo degli antichi re, e contiene le ordinazioni che hanno origine da quei governi o da quei re. L'Y-King è un estratto del Sciu-King; si chiama il libro del destino, e consiste in figure che si son prese pel fondamento dei caratteri chinesi, come questo libro è il fondamento della meditazione chinese. Esso comincia coll'astrazione dell'unità e della dualità, e tratta quindi dell'esistenza concreta di queste forme astratte del pensiero. Il Sci-King finalmente è il libro delle canzoni, delle poesie che servono al culto divino e nei matrimoni. Tutti i primari ufficiali erano anticamente in debito di portar ad una festa che si celebrava ogni anno, tutte le poesie che si erano fatte nella loro provincia in quell'anno. L'imperatore, col suo tribunale, era il giudice di queste poesie, e quelle che erano ritenute per buone, ottenevano la pubblica sanzione. Oltre questi tre libri fondamentali, che sono particolarmente onorati e studiati, ve ne sono due altri meno importanti, ma che vengono egualmente chiamati King; cioè il Li-King, ordinariamente Li-Ki, che contiene gli usi e le cerimonie da osservarsi col re e coi magistrati, e il Yo-King, che tratta della musica. Questi libri sono il fondamento della storia, dei costumi e delle leggi della China.

Questo regno ha attirata di buonora l'attenzione degli Europei, quantunque da prima non si ebbero su di esso che incerti racconti. Nel decimoterzo secolo un Veneziano, Marco Polo, per la prima volta s'addentrò di più nella materia, ma il suo racconto fu tenuto per favolo-

storici. Egli fece ciò colla mira di consolidare la propria dinastia, che dovea sorgere cancellando la memoria delle anteriori. Dopo che i libri storici furono ammucchiati insieme e abbruciati, molte centinaia di dotti si rifuggirono nei monti per conservare quei pochi libri che rimanevano ancora. Se alcuno di essi veniva preso, soggiaceva alla stessa sorte de' suoi libri. Questo incendio di libri è cosa molto importante ad osservarsi, poichè, ad onta del medesimo, si sono conservati i libri propriamente canonici, come avviene sempre da per tutto. Le relazioni della China coll'Occidente incominciarono nell'anno 64 dopo Cristo. A quell'epoca un imperatore chinese, come si racconta, inviò deputati a visitare i sapienti d'Occidente; questi riportarono la religione di Fo. Dicesi un generale chinese essere penetrato vent'anni dopo fino in Giudea. Aggiugnesi: nel principio dell'ottavo secolo esser venuti i primi cristiani nella China, dei cui discendenti si pretende aver trovato traccie e monumenti; essere stato distrutto dai Chinesi un regno tartaro esistente al nord della China, il che però diede occasione ai Tartari di metter piede fermo nella China. In egual modo si sono sgombrate le abitazioni dei Mandsciù, coi quali si fece guerra nel decimosesto e decimosettimo secolo; in conseguenza di che la presente dinastia s'impossessò del trono. Questa nuova dinastia però non portò alcun cambiamento nel paese. I Mandsciù che vivono nella China, devono istruirsi nelle leggi e nelle scienze chinesi.

Ora passeremo da questi pochi dati della storia chinese allo spirito della sua immobile costituzione. Questa ha il suo fondamento nel principio generale chinese, che è l'immediata unità dello spirito sostanziale collo spirito individuale, cioè collo spirito di famiglia, che qui si è esteso su di un paese popolatissimo. Quivi non è

ancora sviluppato il momento della subiettività, cioè la riflessione del volere particolare sopra sè stesso, in opposizione alla sua immediata unità col sostanziale, come potenza che lo distrugge, o come un principio essenziale posto da lui stesso, in cui si conosce libero. Il volere generale si occupa immediatamente col particolare: questo non ha alcuna coscienza di sè in opposizione alla sostanza; egli quindi non la pone come potenza in opposizione a sè, a quel modo, per esempio, che nel giudaesimo il Dio geloso vien conosciuto come la negazione dei particolari. Il voler generale nella China prescrive ciò che il particolare deve fare, e questo segue ed ubbidisce egualmente senza riflessione e senza coscienza. Se egli non ubbidisce, esce con ciò dalla sostanza, e come questa separazione non porta seco un entrare in sè, quindi anche la pena non lo colpisce nell'intimo, ma solo nell'esistenza esterna. Il momento della subiettività manca dunque a questo Stato, come anche le altre sue forme non sono fondate sulla riflessione. Poichè la sostanza è immediatamente un subietto, cioè l'imperatore, la cui legge forma la coscienza. Ad onta di ciò questa mancanza di riflessione non si può dire l'arbitrario, il quale sarebbe nuovamente riflesso, cioè subiettivo e moventesi da sè; ma è il generale, la sostanza che, ancora tenebrosa, non conosce sè stessa.

Espressa più chiaramente, e secondo il proprio concetto, questa relazione è la relazione di *famiglia*. L'Impero chinese riposa su questo legame morale solamente, e l'obiettiva pietà di famiglia è quella che lo caratterizza. I Chinesi si conoscono come appartenenti alla famiglia, quindi come figli dello Stato. Nella famiglia stessa essi non sono persone, poichè l'unità sostanziale in cui si trovano, non è che l'unità di sangue e di natura. La

relazione patriarcale è qui la dominante; il governo riposa sopra un' organizzazione e una ripartizione esatta delle varie parti sopra le cure paterne dell'imperatore, che mantiene tutto nell'ordine. Queste relazioni fondamentali sono grandemente rispettate, e sono immutabili. Già nel Sciu-king si presentano come i cinque doveri fondamentali, 1.° quello tra l'imperatore e il popolo, e viceversa, 2.° tra padre e figli, 3.° tra fratelli maggiori e minori, 4.° tra marito e moglie, 5.° tra amici. Si può qui di passaggio osservare che il numero cinque presso i Chinesi ha qualche cosa di stabile; essi hanno cinque elementi naturali, l'aria, l'acqua, la terra, il metallo e il legno; hanno quattro regioni del cielo, e una in mezzo; i luoghi sacri ove erigono gli altari, consistono in quattro colline, e una in mezzo.

I doveri di famiglia hanno nella China un valore assoluto, e si trattano come cose legali. Il figlio non osa rivolgere il discorso al padre quando entra nella sala; si deve tosto rannicchiare nell'angolo della porta, nè può uscir dalla sala senza la licenza del padre. Se il padre muore, il figlio deve portare il lutto per tre anni, e non far uso di carni nè di vino; cessare dagli affari a cui si è dedicato, ed anche da quelli di Stato, dovendo da essi allontanarsi. Lo stesso imperatore che succede al trono, non accudisce in questo tempo alle cure del regno. Niun matrimonio nella famiglia si può conchiudere durante il lutto. Solo dopo i cinquant'anni si è esentuato dal rigore eccessivo del lutto per non dimagrare troppo, al sessantesimo il rigore vien mitigato ancor più, e dopo i settanta non si riduce che al color de' vestiti. La madre viene onorata come il padre. Quando il lord Macartney vide l'imperatore, questi avea sessantott'anni (sessant'anni presso i Chinesi è un numero rotondo, come presso

di noi cento); ciò non ostante egli visitava tutte le mattine sua madre a piedi per mostrarle tutto il suo rispetto. Le congratulazioni del nuovo anno hanno luogo presso la madre dell'imperatore; questa si congratula la prima col figlio, poi seguono gli altri grandi. La madre è pur sempre la costante e la prima consigliera dell'imperatore, e tutto ciò che riguarda le famiglie, si pubblica in di lei nome. I meriti del figlio non sono computati a lui stesso, ma al padre. Un primo ministro, pregando una volta l'imperatore di accordare a suo padre un titolo d'onore, l'imperatore fece stendere un diploma per cui il padre dovea esser chiamato sapiente, prudente e giusto pei meriti dello stesso figlio. In tal modo i parenti (all'opposto di ciò che avviene tra di noi) giungono ai titoli d'onore per mezzo dei discendenti. In pari tempo però il padre di famiglia è pur risponsabile dei delitti de' suoi figli; vi sono doveri dall'ingiù all'insù, ma niuno in senso contrario. Se un figlio si lagnasse del padre, ancorchè l'accusa fosse giusta, questa arditezza sarebbe punita con cento colpi di bastone, e con tre anni d'esilio.

Uno dei desidèri principali dei Chinesi è certamente quello di aver figli, i quali possano render loro gli onori della sepoltura, onorarne la memoria dopo la morte, ed ornarne la tomba. Ancorchè sia permesso ad un Chinese di aver molte mogli, la prima delle medesime è sempre la signora di casa, e i figli delle altre mogli devono onorarla come madre. Se un uomo amasse una seconda moglie più della prima, riceverebbe cinquanta colpi di bambu. Solo nel caso che un Chinese non avesse figli da alcuna delle sue mogli, si appiglierebbe all'adozione. Poichè è una condizione indispensabile che la tomba dei parenti sia visitata tutti gli anni. Qui si rinnovano tutti gli anni i lai, ed alcuni, per dare pieno sfogo al loro

dolore, li prolungano qualche volta fino a due mesi. Il cadavere del padre appena morto si tiene spesso in casa per tre o quattro mesi, e niuno in questo tempo può sedersi su di una sedia o dormire in letto. Ogni famiglia nella China ha la sala degli antenati, ove i membri della medesima si uniscono tutti gli anni; colà sono esposte le immagini di coloro che occuparono cariche elevate, e i nomi degli uomini e delle donne che furono meno famosi, sono scritti sopra tavole; tutta la famiglia mangia quindi insieme, e i poveri sono spesati dai ricchi. Si racconta che un mandarino, essendosi fatto cristiano e avendo cessato di onorare in questo modo i parenti, ebbe a soffrire gran persecuzioni dalla sua famiglia. Colla stessa esattezza con cui sono stabilite le relazioni tra il padre e il figlio, lo sono pure quelle tra i fratelli maggiori e minori. I primi hanno, quantunque in grado inferiore, diritto di essere onorati.

Questo fondamento della famiglia è pure il fondamento della costituzione. Poichè, quantunque l'imperatore abbia il diritto di padre, lo usa però nelle forme di un monarca che stà alla testa di uno Stato. Egli è patriarca, e in lui si accumula tutto ciò che nello Stato vi ha di onorifico. L'imperatore è in pari tempo il capo della religione, perciò la religione è essenzialmente religione dello Stato, è la coscienza stessa dell'imperatore, che conosce il mondo della esistenza, e il mondo dello spirito obiettivo come sua essenza e come da lui dipendente. Noi torneremo più sotto a parlare del lato religioso dell'Impero chinese. La stessa influenza che l'imperatore ha sulla religione, l'ha pure sulla scienza, ciò che a suo luogo si dirà parimenti.

Si deve avere la più grande venerazione per l'imperatore. Pel suo posto, egli è necessitato a governare per-

sonalmente, deve conoscere e dirigere gli affari e le leggi del regno, ancorchè i tribunali gli facilitino le cose. Ad onta di ciò, il suo arbitrio ha un campo ristretto, poichè tutto si fa dietro il fondamento delle antiche massime di Stato, ma la continua sua sorveglianza direttrice non è meno necessaria. E se egli lasciasse fuggire le redini, si scioglierebbero tutti i legami dello Stato. I principi reali sono quindi educati col massimo rigore; il loro corpo viene indurito, e di buon ora fanno essi della scienza la loro occupazione. La loro educazione vien diretta sotto la sorveglianza dell'imperatore, e si insegna loro che l'imperatore, essendo il capo del regno, in ogni cosa deve mostrarsi il primo e il migliore. Ogni anno ei subiscono esami, di cui si dà conto a tutto l'Impero, che prende un grande interesse a questo avvenimento. In tal modo la China ebbe i più grandi e migliori sovrani, ai quali si potè applicare il detto volgare: essi hanno la sapienza di Salomone. Tutto il regno riposa sulla giustizia e sull'attività dell'imperatore, e la dinastia mandsciù attuale si distingue particolarmente per lo spirito e per la destrezza corporale. Fuori dell'imperatore non vi ha propriamente alcuna condizione distinta, alcuna nobiltà nella China. Solo i principi reali ed i ministri vanno distinti fra gli altri, ma più pel posto, che per la nascita. Del resto tutti contano egualmente, ed hanno parte all'amministrazione solo quelli che vi sono idonei. Le dignità sono quindi occupate dai più sapienti. Perciò si volle spesse volte appresentare l'Impero chinese come un ideale che dovesse servirci di modello.

Noi dobbiamo passare ora all'amministrazione del regno. Qui non si può parlare di costituzione, poichè con ciò si intenderebbe che gli individui o le corporazioni avessero diritti propri, sia in riguardo al loro interesse

particolare, sia in riguardo al regno intero. Questo momento qui manca interamente, e non si può parlare che dell'amministrazione. La China è il regno dell'assoluta eguaglianza, e tutte le distinzioni che esistono non sono che in riguardo all'amministrazione e al merito che ognuno ha per salire ad un grado superiore nel governo. Ma perchè nella China regna l'eguaglianza senza esser unita alla libertà, per ciò il dispotismo è la forma necessaria di questo governo. Presso di noi gli uomini sono eguali solamente in faccia alle leggi, e per la garanzia della proprietà; ma, oltre queste relazioni, essi hanno ancora molti interessi e particolarità, che devono essere garantite perchè esista la libertà. Ma nella China questi interessi particolari sono contati per nulla, e il governo non emana se non dall'imperatore, che lo dirige con una gerarchia di ufficiali e di mandarini. Di questi havvene due classi, mandarini letterati e mandarini guerrieri; gli ultimi corrispondono ai nostri ufficiali di milizia. I mandarini letterati sono i più distinti, poichè nella China lo stato civile è superiore al militare. Gli ufficiali si formano nelle scuole; vi sono scuole elementari per apprendere le cognizioni primarie. Non si trovano però istituti simili alle nostre università per le scienze superiori. Quelli che vogliono giungere alle primarie cariche dello Stato devono subire varii esami, ordinariamente tre, ai quali assiste in parte l'imperatore. Al terzo esame non è ammesso se non chi ha passato bene i due primi, e la ricompensa di chi è riuscito anche in questo consiste nell'essere ammesso nel supremo collegio del regno. Le scienze di cui si esige particolarmente la cognizione sono: la storia del regno, la giurisprudenza e la cognizione dei costumi e degli usi, come pure dell'organizzazione e amministrazione del regno. Oltre di ciò i

mandarini devono possedere in sommo grado il talento della versificazione; come si può vedere dal romanzo tradotto da Abel Remusat, *Le due cugine*. In esso si introduce un giovane che ha finito i suoi studi, e che ora si sforza di giugnere alle cariche superiori. Anche gli ufficiali nell'esercito devono possedere cognizioni, anche essi sono esaminati; ma le autorità civili, come si è detto, godono di una maggior considerazione. Nelle grandi feste l'imperatore si mostra accompagnato da duemila dottori, ciò sono mandarini civili, e da altretanti mandarini militari. In tutto l'Impero chinese vi sono circa quindicimila mandarini civili, e ventimila militari. I mandarini che non hanno ancora ottenuto un posto, appartengono ciò non ostante alla corte, e nelle grandi feste della primavera e dell'autunno, in cui l'imperatore stesso conduce l'aratro, essi devono seguitarlo. Questi ufficiali sono divisi in otto classi. I primi sono quelli che stanno vicini all'imperatore, indi seguono i vicerè, e così di seguito. L'imperatore governa per mezzo di tribunali, i cui membri per lo più sono cappati fra' mandarini. Il collegio del regno è il tribunale supremo; esso è composto dei personaggi più dotti e di maggior ingegno. Da esso sono eletti i presidenti degli altri collegi. Vi sono magistrati per la sorveglianza delle strade, dei fiumi e delle rive del mare; tutto è ordinato minutamente, e si ha sopratutto dei fiumi una cura particolare. Nel Sciu-king si trovano molti regolamenti dell'imperatore in questo riguardo, per assicurare il paese dalle inondazioni. Le porte di ogni città sono custodite da guardie, e le strade sono sbarrate ogni notte. Negli affari del regno vi ha la più grande pubblicità; gli ufficiali recano le faccende avanti il collegio del regno, e questo le presenta all'imperatore, la cui decisione è tosto pubblicata dalla gazzetta di

corte. Spesso l'imperatore stesso si lagna dei falli che egli ha commesso, e se i principi reali si sono portati male negli esami, li biasima apertamente. In ogni ministero, e nelle varie parti del regno, vi ha un censore, ko-tao, che deve far relazione di ogni cosa all'imperatore. Questi censori non sono traslocati, e sono molto temuti; essi sorvegliano rigorosamente tutto ciò che riguarda il governo, e soli hanno il diritto di far rappresentanze all'imperatore. La storia chinese riporta molti esempi della nobiltà, dell'ingegno e del coraggio di cotesti ko-tao. Così, vi si legge che un censore avea fatto rimostranze ad un imperatore tiranno, ma ne era stato duramente rigettato; egli però non si lasciò sviare, ma si apparecchiò a replicare un'altra volta le sue rappresentanze; prevedendo però la sua morte, si fece portare innanzi all'imperatore nel cataletto in cui voleva esser seppellito. Di altri censori si racconta che, squarciati dai carnefici, non potendo più proferire parola, scriveano ancora col sangue le loro osservazioni sulla sabbia. I ko-tao però sono risponsabili delle loro negligenze nelle pubbliche calamità ed angustie. Se viene una carestia, una pestilenza, una congiura o torbidi religiosi, ei devono tosto darne notizia; ed anzi, senz'aspettare gli ulteriori comandi del governo, devono tosto sollecitamente porvi riparo. Questi censori formano fra di loro un tribunale. Tutta l'amministrazione è dunque come una rete di ufficiali che devono render conto di tutto al supremo collegio. Ogni mandarino ha, oltre di ciò, il dovere di notare ogni cinque anni i falli da sè stesso commessi, e l'esattezza della sua esposizione vien garantita dall'istituto dei censori. Per ogni mancanza un po' forte, i mandarini sono puniti, unitamente alla loro famiglia, col massimo rigore.

Da quanto abbiam detto si mostra che l'imperatore forma il punto centrale intorno a cui tutto si aggira e a cui tutto ritorna, e dall'imperatore dipende il bene sì del paese che del popolo. Negli Stati europei, ove la personalità dei sudditi è più forte, ciò dipende meno dalla personalità dei sovrani. Anche nella China però noi troviamo imperatori di nobile animo, ma che non aveano abbastanza carattere per governare. Nella rivoluzione avvenuta alla metà del decimosettimo secolo, l'ultimo imperatore della dinastia allora regnante era di un carattere dolce e nobile; ma per ciò appunto gli fuggirono di mano le redini del governo, e nacquero sommosse dovunque. I rivoltosi chiamarono i Mandsciù nel paese. L'imperatore stesso si uccise per non cadere nelle mani del nemico, e col suo sangue scrisse ancora qualche parola sull'orlo del vestito di sua figlia, per lagnarsi altamente dell'ingiustizia de' suoi sudditi. Un mandarino che era presso di lui, lo seppellì, e si uccise quindi sulla sua tomba. Lo stesso fece l'imperatrice e il di lei seguito; l'ultimo principe della casa imperiale cadde nelle mani del nemico, e fu giustiziato. Tutti i mandarini che erano ancora presso di lui si diedero una morte volontaria. Quando la sorveglianza dall'alto manca, non vi ha più alcun principio che conduca gli ufficiali secondo la giustizia; colà non è la propria coscienza o il proprio onore che comandano, ma la moralità non si fonda che sopra un precetto esterno, e come tale vien mantenuta e comandata.

Se noi passiamo dall'amministrazione del regno alla giurisprudenza, secondo il principio del governo patriarcale, i sudditi sono dichiarati minori. Niuna classe o stato esistente da sè, come nell'Indie, ha interessi suoi propri a sostenere, poichè tutto vien condotto e go-

vernato dall'alto. Tutti i rapporti sono comandati rigorosamente come norme legali; con ciò vien cancellato il libero sentimento e l'appoggio interno della morale; ciò che presso di noi è libero, colà è un comando. Ciò che i membri della famiglia devono sentire, gli uni verso gli altri, viene formalmente prescritto dalle leggi, e il mancarvi porta sovente gravi pene con sè. Il secondo momento che qui si deve rimarcare è l'esteriorità, che quasi si cambia in ischiavitù. Ognuno può vendere sè e suoi figli; ogni Chinese può vendere la sua moglie. Solo la prima moglie è libera; le concubine, all'opposto, sono schiave, e possono, come i figli, come ogni altra cosa, essere sequestrate dai creditori. Un terzo momento è che le pene sono per lo più correzioni corporali. Presso di noi sarebbe questo un disonore, ma non così nella China, dove non vi ha ancora sentimento d'onore. Le bestie e i fanciulli presso di noi sono guidati colla verga, ma l'uomo educato non vuole esser preso come un animale sensivo, avendo altri lati spirituali sui quali desidera che si agisca. Ogni mandarino nella China, all'opposto, può compartire venti colpi di bastone, e le persone più elevate e distinte, i ministri, i vicerè, i favoriti stessi dell'imperatore possono esser castigati a colpi di bambu. Dopo di ciò l'imperatore è loro amico come avanti, ed essi stessi non ne sembrano punto adontati. Quando l'ultima ambasciata inglese fu ammessa, essendo nati dei dissapori nel ricondurla a casa accompagnata dai principi e dal loro seguito, il maestro di cerimonie, per farsi far largo, dispensava, senz'altre cerimonie, colpi di staffile ai paggi e ai cortigiani. — Per quello che riguarda l'imputazione, non si fa alcuna distinzione dal proponimento al fatto, dai casi colpevoli agli accidentali, e l'accidente è imputabile come il proponimento, e si impicca

un morto ov'egli sia stato la causa accidentale della morte di un altro. Questa confusione dell'avvertito e dell'accidentale occasiona la più gran parte delle querele tra gl'Inglesi ed i Chinesi; poichè se gli Inglesi sono assaliti dai Chinesi, e se un vascello da guerra che si crede in questo caso, si difende, e vien ucciso un Chinese, questi pretendono, secondo la regola, che l'Inglese che ha tirato il colpo debba morire. Ognuno che ha legami di qualunque maniera col delinquente, viene, nei delitti contro l'imperatore, involto nella stessa pena; l'intere famiglie vengono martirizzate, e la pena si stende secondo la quantità delle relazioni. Lo stampatore di uno scritto condannabile, come pur quelli che lo leggono, sono sottoposti egualmente alla vendetta delle leggi. In queste circostanze è curioso il vedere qual giro prenda il desiderio della vendetta privata: si può dire che i Chinesi sono estremamente sensitivi alle offese, e vendicativi; ma per soddisfare la brama di vendetta l'offeso non può uccidere il suo avversario, perchè manderebbe in ruina tutta la propria famiglia; egli fa quindi danno a sè stesso per tirar in ruina gli altri. In molte città si è dovuto ristringere l'apertura de' pozzi per impedire che gli uomini vi si annegassero. Poichè se alcuno si è ucciso da sè, le leggi ordinano che si facciano le più esatte ricerche per iscoprire quale ne sia la causa. Tutti i nemici del suicida sono arrestati e torturati, e se l'offensore viene scoperto alla fine, esso e tutta la sua famiglia sono giustiziati. Il Chinese in simili casi ammazza più volontieri sè stesso, che l'avversario, poichè in ogni modo dovrebbe morire; nel primo caso però ha ancora gli onori della sepoltura, e può aver la speranza che la sua famiglia ottenga per sè i beni dell'avversario. Questo è lo stravolgimento più terribile nell'imputazione o non imputazione

di negare in un' azione ogni libertà subiettiva ed ogni avvertenza morale. Nelle leggi mosaiche, per cui il dolo, la colpa e il caso non sono ancora ben distinti, vedesi però aperta una città di asilo, in cui gli uccisori incolpevoli possono rifuggirsi. Nella China inoltre non vi ha alcuna gradazione sull'importanza delle classi alte e basse. Un generale del regno, che si era molto distinto, fu calunniato presso l'imperatore, e venne condannato in pena della colpa che gli si imputava, a dovere scopar la neve nelle strade, e a perdere la carica. Noi abbiamo trattato superiormente del principio fondamentale della famiglia e della sua legalità esteriore. Le mancanze a questo riguardo non sono punite con minor rigore. I figli che perdono il rispetto al padre e alla madre, la moglie che lo perde al marito, i fratelli minori che lo perdono ai maggiori, soggiacciono alla bastonata; e se un figlio volesse lagnarsi che gli si fa un'ingiustizia dal padre, o un fratello minore dal maggiore, soggiacerebbe a cento colpi di bastone, o sarebbe esiliato per tre anni, se la ragione fosse dal suo lato; che se avesse torto, sarebbe strangolato. Se un figlio alza la mano contro suo padre, egli è già bell'e condannato ad avere la carne strappata dal corpo con tanaglie ardenti. La relazione tra marito e moglie viene altamente rispettata, come le altre relazioni di famiglia; e la moglie infedele è severamente punita. La stessa pena vien data ad un marito che mostra più amore ad una moglie secondaria, che alla prima moglie; e questa ne è l'accusatrice. Fra le relazioni giuridiche si deve pur ricordare la schiavitù, che esiste alla China, al quale proposito importa il vedere come colà sia stata introdotta, e quai cambiamenti abbia subìto il diritto di proprietà. Il terreno e i fondi, che sono la proprietà principale dei Chinesi, non furono che tardi considerati come proprietà dello

Stato; da questo tempo fu stabilito che la nona parte della rendita fosse dell'imperatore. Più tardi si introdusse anche la schiavitù, e se ne ascrive lo stabilimento all'imperatore Sci-koang-ti, quello stesso che nell'anno 213 avanti Cristo fabbricò la gran muraglia, e fece abbruciare gli antichi libri che contenevano gli antichi diritti dei Chinesi: egli ridusse pure sotto il suo dominio molti principati indipendenti del regno. Conseguenza delle sue guerre fu che i paesi conquistati divennero proprietà del sovrano, e i loro abitanti, servi. Tuttavia nella China la differenza tra la schiavitù e la libertà non è grande, poichè dinanzi all'imperatore sono tutti eguali, cioè tutti degradati. Mentre non esiste alcun onore, e niuno ha, di preferenza all'altro, un diritto particolare, la coscienza della degradazione è dominante, e si cambia facilmente in sentimento di depravazione. Questa degradazione cagiona una grande immoralità tra i Chinesi; essi sono conosciuti per essere ingannatori, sempre che il possano impunemente: l'amico inganna l'amico, e niuno ha per male dell'altro, se l'inganno non riesce o viene a sua notizia. Essi hanno in ciò modi sottili e fini, così che gli Europei nel commerciare con loro devono sempre stare all'erta. La coscienza della degradazione morale si mostra pure nella grande diffusione della religione di Fo, la quale pone come il supremo e l'assoluto, come Dio, il *niente*, e ammette il disprezzo dell'individuo come la più gran perfezione. Questa annullazione dell'individualità fa nascere necessariamente una grande superstizione tra i Chinesi; superstizione che regna anche tra quelli che sono giunti ad un grado superiore di libertà. Si getta in aria alla China un numero di verghe, e dal modo con cui cadono si predice l'avvenire. In ogni intrapresa importante si chiede consiglio agli indo-

vini; e nell'Y-king sono date certe linee che presentano le forme e le categorie fondamentali di quest'arte, per cui questo libro è pur chiamato il libro del destino. Si ascrive un significato alla combinazione di tali linee, e le profezie si deducono da un tal fondamento.

Noi passeremo ora a trattare il lato religioso del governo chinese. L'imperatore è il capo della religione, come lo è dello Stato; e perciò la religione è qui essenzialmente religione dello Stato. Da questa si deve però distinguere il lamismo, perchè questa religione non è entrata nello Stato, ma è diffusa solo come coscienza libera e spirituale, disinteressata e assoluta. La religione chinese è forse diversa da ciò che noi chiamiamo religione. Poichè per noi la religione è un sentimento intimo dello spirito, che si rappresenta la sua essenza e il suo rapporto coll'assoluto. In questo riguardo l'uomo, venendo tolto dalle relazioni di Stato, e rifuggendosi nel suo intimo, può sottrarsi alla forza del governo mondano. A questo grado però non è giunta la religione nella China, poichè la vera fede non può esistere che colà dove gli individui sono, in sè stessi e per sè, indipendenti da una forza esterna impellente. Nella China l'individuo non ha punto di questa indipendenza, egli è quindi anche nella religione dipendente, e dipendente dagli elementi naturali, il più elevato de' quali è il cielo. Da questo dipendono le messi, le stagioni, l'abbondanza o la carestia. L'imperatore, come sommità, come potenza, si avvicina solo al cielo, ma non gl'individui come tali. Egli è quello che nelle quattro feste offre i sacrifici seguito dalla sua corte, ringrazia per le messi, o prega pel seme sparso. Questo cielo potrebbe esser preso nel senso del nostro Dio, nel significato del signore della natura (noi diciamo per esempio: il cielo

ci guardi), ma la cosa va ancora altrimenti nella China, poichè colà la coscienza individuale non è che sostanziale, l'imperatore stesso ne è la farsa. Il cielo non ha che il significato di natura. I gesuiti nella China chiamarono invero il Dio dei cristiani cielo, *thien*, ma furono accusati per ciò dagli altri ordini presso il papa, e il papa mandò un cardinale, che morì colà; un vescovo che fu mandato dopo, ordinò che, invece di cielo, si dovesse dire signore del cielo. La relazione col cielo vien pure sposta di tal maniera, che il ben comportarsi degli individui e degl'imperatori porta benedizioni, le loro mancanze carestia ed ogni male. In questo senso nella religione chinese vi è pure il momento della stregoneria, come se la condotta dell'uomo avesse una forza determinante assoluta. Se l'imperatore si comporta bene, non può andare che bene: il cielo deve piovere prosperità. Un altro lato di questa religione è che, siccome nell'imperatore stà la relazione generale col cielo, così egli ha intieramente nelle mani le relazioni particolari, cioè la prosperità particolare degli individui e delle province. Esse hanno dei genii, che sono sottoposti all'imperatore, il quale non onora che la potenza generale del cielo, mentre gli spiriti particolari del regno della natura seguono le sue leggi. In tal modo egli è pure il legislatore del cielo. I genii sono rappresentati con isculture, e sono in varie maniere onorati. Sono imagini orribili di dei, che non sono ancora oggetto di arte, perchè non si rappresenta in essi nulla di spirituale. Quindi non sono che terribili, spaventevoli, negativi, e vegliano, come presso i Greci gli dei de' fiumi, le ninfe e le driadi, sugli elementi particolari e sugli oggetti naturali. Ognuno dei cinque elementi ha il suo genio, che si distingue con un colore particolare. Anche il dominio dell'attuale di-

nastia dipende da un genio, e questo ha il color giallo. Ma inoltre ogni provincia e città, ogni monte e fiume ha un genio determinato. Tutti questi spiriti sono sottoposti all'imperatore, e nell'almanacco degl'indirizzi che si pubblica ogni anno, si indicano tanto le autorità che i genii cui è dato in custodia quel fonte o quel fiume, ec. Se avviene una disgrazia, il genio vien dimesso come un mandarino. Le imagini dei genii sono custodite da una moltitudine di preti uniti in certi conventi. Questi preti, che si chiamano bonzi, vivono celibi, e sono consultati ad ogni bisogno dai Chinesi; fuori di questi bisogni però non sono molto onorati, ned essi nè i templi. L'ambasciata inglese del lord Macarney fu alloggiata nei templi, poichè i Chinesi se ne servono come d'osterie. Un imperatore ha secolarizzato molte migliaia di questi chiostri, sforzati i bonzi a tornare alla vita civile, ed ha aggravati i loro beni di imposte. I bonzi dicono la ventura, e scongiurano. Il luogo in cui è fabbricata la casa, è di molta importanza pei Chinesi, non meno che il luogo della sepoltura. I bonzi devono offrir sacrifici, pregare i genii, sviare i mali. I Chinesi cercano di potere sviare o signoreggiare ciò che per noi è accidentale, o conseguenza necessaria della natura; e in ciò mostrano pure la loro mancanza di spirito.

Come l'imperatore è alla testa della religione, così lo è pure delle scienze. Egli ha molti tribunali incaricati della propagazione delle medesime. Così, per esempio, vi ha un tribunale d'astronomia in cui, intendendosene poco i Chinesi, furono ammessi dei preti cristiani. L'occupazione principale di questo tribunale si è quella di compilare il calendario, al cui lavoro solamente vien applicata l'astronomia. Se un astronomo indica male i giorni, vien punito di morte. Un collegio particolare compila

i decreti dell'imperatore, acciò siano espressi nel migliore stile, poichè questo pure è un affare importante di Stato. I mandarini devono osservare la stessa perfezione di stile nelle loro pubblicazioni, e si comanda pure che il contenuto corrisponda alla forma. Uno dei più alti tribunali dello Stato è l'accademia delle scienze. I membri sono esaminati dallo stesso imperatore, abitano nel palazzo imperiale, sono in parte segretari, in parte storici del regno, medici, geografi, ec. Se si fa il progetto di una nuova legge, l'accademia deve dare il suo avviso. Essa deve presentare, come introduzione alla medesima, la storia delle antiche istituzioni, o se la cosa ha rapporto coll'estero, le si chiede una descrizione di questo paese. Alle opere che qui si scrivono, l'imperatore stesso fa la prefazione. Tra gli ultimi imperatori si è segnalato, particolarmente per le cognizioni scientifiche, Kien-long: egli stesso ha scritto molto, ma più ancora si è fatto merito colla pubblicazione delle opere principali della China. A capo della commissione che dovea correggere gli errori di stampa stava un principe imperiale, e quando l'opera era passata per tutte le mani, ritornava all'imperatore, il quale puniva severamente per ogni errore che fosse trascorso.

Ora, per quanto riguarda le scienze, che sono particolarmente coltivate, deesi porre mente in particolare, che la storia dei Chinesi non abbraccia che i fatti in sè determinati, senza alcun giudizio o ragionamento sui medesimi. La giurisprudenza del pari non presenta che leggi determinate, e la morale doveri determinati, senza ricercare un interno fondamento dei medesimi. I Chinesi hanno tuttavia anche una filosofia i cui princìpi fondamentali sono molto antichi; per esempio, nell'Y-king, il libro del destino, si tratta di già della nascita e della di-

struzione in generale. In questo libro si ritrovano le idee del tutto astratte di unità, di dualità; e in tal maniera sembra che la filosofia chinese parta dalle stesse idee fondamentali della dottrina pittagorica (1). Il principio è la ragione, Tao. Il conoscere questa ragione che serve di fondamento ad ogni cosa, questa essenzialità che tutto opera, e le di lei forme, si tiene anche presso i Chinesi in conto della più sublime scienza. Tuttavia essa non ha alcuna relazione colle discipline che riguardano più da vicino lo Stato. Le opere di Lao-tse, e particolarmente il suo libro Tao-te-king, sono famose. Confucio visitò nel sesto secolo avanti Cristo questo filosofo per dimostranza di rispetto. Se i Chinesi attuali amano ancora di studiare le sue opere filosofiche, vi ha pure una setta particolare che si chiama Tao-sse, o seguaci della ragione. Questi si appartano dalla vita comune, e nelle loro dottrine vi ha molto di superstizioso e di mistico. Essi credono cioè, che chi conosce la ragione possegga un mezzo universale che si deve riguardare come onnipotente, e che ha una forza sopranaturale, in modo che con esso si potrebbe salire al cielo, e non essere mai soggetti alla morte (a quel modo che presso di noi si parlava una volta della pietra filosofale). Le opere di Confucio sono più conosciute; a lui deve la China la compilazione del King, e molte opere sue proprie sulla morale, che formano pei Chinesi il fondamento della lor vita e della loro condotta. Nell'opera principale di Confucio, che fu tradotta in inglese, si trovano in vero sentenze giuste e morali, ma è un riflettere, un raggirarsi, un sentenziare che non si innalza sopra il comune. — Per quello che riguarda le altre scienze,

(1) Vedi S. Hegel, Lezioni sopra la filosofia della storia, I, pag. 138 e seguente.

esse non sono stimate come tali, ma solo come cognizioni che possono servire ad utili fini. I Chinesi sono molto indietro nella matematica, nella fisica e nell'astronomia, ancorchè abbiano avuto in esse gran fama. In generale hanno conosciute molte cose avanti che gli Europei le scoprissero, ma non seppero farne alcuna applicazione. Tali sono, per esempio, la calamita e la stampa; per quest'ultima essi incidono ancora le lettere sopra tavole, indi imprimono, ma non conoscono l'uso delle lettere mobili. Anche la polvere si crede scoperta da loro prima degli Europei, ma i gesuiti dovettero fondere loro i primi cannoni. Per ciò che riguarda la matematica essi ben sanno computare, ma il lato sublime della scienza è loro del tutto sconosciuto. Si è creduto per lungo tempo che i Chinesi fossero grandi astronomi, ma La Place ha esaminate le loro cognizioni, ed ha trovato che essi posseggono alcune antiche tradizioni e notizie sull'ecclissi della luna e del sole, ciò che però non costituisce ancora la scienza. Inoltre queste notizie sono così incerte, che non possono valere nemmeno come cognizioni. Nel Sciu-king si ricordano nello spazio di millecinquecento anni due ecclissi di sole, e la miglior prova del quanto di astronomia si sappia nella China ella è che da più centinaia d'anni i calendari sono fatti colà dagli Europei. Nei tempi anteriori, quando gli astronomi chinesi stendevano il calendario, avveniva sovente che si annunziavano false ecclissi del sole o della luna, il che portava la morte dell'astronomo. I telescopi, che i Chinesi ricevettero in dono dagli Europei, servono in vero di ornamento alle specule, ma non sanno essi farne alcun uso. I Chinesi coltivano pure la medicina, ma solo come qualche cosa di empirico, a cui si accoppia pure la massima superstizione. In generale questo popolo ha la

più grande attitudine all'imitazione, di cui si vale non solo nella vita ordinaria, ma anche nell'arte. Non sono ancora arrivati a rappresentarsi il bello come bello, poichè nella pittura non conoscono la prospettiva nè le ombre; e ancorchè copiino esattamente i quadri europei come ogni altra cosa, ed un pittore chinese sappia esattamente quante squame abbia un carpione, quante dentellature una foglia, qual sia la forma dei varii alberi e la piega dei loro rami, tuttavia la sua arte e la sua abilità non si fonda sul sublime, sull'ideale, sul bello. I Chinesi sono altronde troppo orgogliosi per imparare qualche cosa dagli Europei, quantunque sovente siano sforzati a riconoscere la nostra superiorità. Un negoziante in Canton fece fabbricare un vascello all'europea, ma questa nave per comando del prefetto fu tosto distrutta. Gli Europei sono trattati come mendichi, poichè sono obbligati a lasciare la loro patria per cercarsi altrove il sostentamento. All'opposto gli Europei, appunto perchè hanno dello spirito, non sono ancora giunti ad imitare l'abilità esterna e affatto ingenita dei Chinesi. Poichè la finitezza della lor vernice, il lavorio dei loro metalli, e particolarmente l'arte di fonderli estremamente sottili, la preparazione della porcellana, e molte altre cose non si sono ancora potute raggiugnere. La lingua chinese si scrive con segni geroglifici, e si fa salire il numero dei varii caratteri ad ottantamila. Ai tempi di Leibnitz particolarmente si fece a ciò attenzione, poichè egli stimava molto la scrittura geroglifica, e pensava che sarebbe stato un vantaggio l'introdurla in Europa. Questa opinione è molto superficiale, poichè il nostro metodo semplice, che con venti lettere circa esprime tutto il linguaggio, è certo ben più sublime. Presso i Chinesi il tono con cui una voce vien pronunziata è di molta importanza, poichè vi

ha una gran differenza se vien pronunziata lentamente o presto, ad alta o a bassa voce, con altre molte modificazioni. Molte parole hanno, secondo la varia maniera con cui sono pronunziate, dieci o dodici significati, poichè l'accento decide di tutto; mentre presso di noi in Europa è pregio del bel parlare il non far sentire alcun accento. Così la parola *dsciú* se è pronunziata col tono alto vuol dire padrone e signore, in tono profondo, porco, in tono breve, una cucina, in tono forte, una colonna. Poi vuol dire in pari tempo vetro, dividere, rompere, spaccare, donna vecchia, schiavo, persona prudente, un poco.

Tale è il carattere del popolo chinese considerato da tutti i lati. Il punto più rimarchevole in esso si è che tutto ciò che appartiene allo spirito, alla moralità libera, alla virtù, al sentimento, alla religione interiore, alla scienza e all'arte propriamente detta, è del tutto a lui straniero. L'imperatore parla sempre con maestà, con bontà paterna e con dolcezza al popolo, il quale ha però la più trista opinione di sè stesso, e non si crede nato che per istrascinare il carro della potenza imperiale. Il peso che lo tien curvo alla terra, gli sembra essere il suo necessario destino, e non lo spaventa l'esser venduto come schiavo, e il mangiare l'amaro pane della servitù. L'uccidere sè stesso per vendicarsi, l'esporre i bambini, sono fatti giornalieri, che mostrano il poco conto che si fa di sè stesso e degli uomini; e se non vi ha alcuna distinzione di nascita, e ognuno può giugnere alle cariche supreme, questa eguaglianza appunto non proviene dal valore combattuto dell'uomo interno, ma dal basso sentire di sè stesso, che non fa ancora alcun caso di sè. I missionari cristiani hanno salvati e raccolti nella China molti uomini che avrebbero dovuto spietatamente perire, ed hanno vendicata l'umanità nel regno ove l'uomo non si mostra ancora come tale.

CAPITOLO SECONDO.

La religione di Fo o Buddha, e i Mongolli (1).

Come compimento dello spirito dei Chinesi, o piuttosto della loro mancanza di spirito, si deve considerare un altro momento, che in parte si mostra nella stessa China, ove fu ricevuto più tardi, in parte fuori della medesima, e che può essere chiamato propriamente il momento o principio mongollico. Il legame di questo con ciò che noi abbiamo detto spirito chinese, stà nei seguenti punti. Siccome nella China lo spirito sostanziale, invece di esser libero, è legato ad una perpetua dipendenza, ed ha il suo fondamento in una privazione di spirito; così pure la religione è una religione di dipendenza, che non ha nulla di spirituale. Manca a lei lo spirito di libertà, poichè il suo oggetto non è che il principio della natura, il cielo, la materia generale, o più

(1) *Osservazione dell'editore tedesco.* — Dalle nuove ricerche sul Buddismo e sul Bramismo risulta che il primo è molto più giovane del secondo, e che uscì dall'intuizione bramana. (Vedi P. F. Stuhr, *I sistemi religiosi dei popoli pagani d'Oriente.* Berlino, 1836). Ma questi fatti storici furono conosciuti dall'autore, come si vede dalle sue lezioni sulla filosofia della religione. Se ad onta di ciò egli tratta della religione di Fo e dei Mongolli avanti della religione della fantasia, la ragione stà in ciò, che lo sviluppo nel tempo non va sempre d'accordo collo sviluppo nel pensiero, e che molti fatti che cronologicamente sono posteriori, si devono riguardare come cose integranti di un momento anteriore. Ad ogni modo io non ho creduto bene di omettere questa parte dell'opera, quantunque nelle lezioni recitate dall'autore nel 1830 non vi abbia luogo.

precisamente gli oggetti particolari della natura, come genii non indipendenti, ma che sono sottoposti all'imperatore. La verità dell'essere dello spirito fuori di sè sarebbe appunto l'unità sostanziale e spirituale, l'elevazione sopra il finito e sopra le distinzioni dell'intelletto, il ritorno della coscienza all'interno, e il riconoscimento dello spirituale come spirituale. Questa elevazione sarebbe in pari tempo il suo momento integrante e necessario, perchè la dipendenza chinese non ha la verità in sè stessa. Questo ritornare in sè dello spirito, non può aver luogo presso gli Africani, che non sono se non incantatori, ma presso i Chinesi, ove questa dipendenza è giunta al punto di sentire la sua mancanza di spirito, il passaggio dalla mancanza di spirito all'intimità può avvenire in doppia maniera, di cui una è negativa, l'altra affermativa.

Per quello che riguarda il passaggio negativo consiste esso nell'unione dello spirito coll'infinito, e succede primieramente pei concetti religiosi; e ciò si è quello che costituisce la fede di Fo o Fohi o Buddha o Gautama. Fo vien presentato in un modo storico come maestro, ed una delle principali sue dottrine è la metemsicosi. Ma ciò che più in questo luogo ci importa si è il dogma fondamentale che il niente sia il principio di tutte le cose, e che ogni cosa sia uscita dal niente, e ad esso ritorni. Le differenze non sono che modificazioni del fenomenale. Se alcuno cercasse di notomizzare le varie forme, egli distruggerebbe le qualità, poichè tutte le cose in sè sono eguali, indivisibili, e la loro sostanza è il niente. Da ciò si deve spiegare la dottrina della metemsicosi; vale a dire che tutte le cose non hanno un significato che per la forma. L'infinità dello spirito in sè, la sua infinita e concreta indipendenza è del tutto estranea a questa dot-

trina. Il niente astratto è pure lo stato dell'assoluto; ciò che noi chiamiamo la suprema essenza. Questo è il vero principio: essere in un'eterna quiete, e in sè immutabile; e la beatitudine stà appunto nell'essere senza attività e senza volere. Poichè il niente è l'*uno* in sè astratto. L'uomo, per esser felice, deve con una continua vittoria sopra sè stesso cercare di farsi eguale al principio, e perciò non far nulla, non voler nulla, non desiderar nulla; in questo beato stato quindi non vi può esser quistione nè di vizio nè di virtù, poichè la vera felicità è l'unione col niente. Quanto più l'uomo si spoglia di qualità, tanto più si perfeziona, e nell'annientamento di ogni attività, nella pura passività, egli è appunto eguale a Fo. La vuota unità non è solamente lo stato futuro dello spirito, ma anche l'attuale, la verità, che è per gli uomini, e che in essi deve esistere. In Ceylan, e nel regno de' Birmani, ove questa fede buddistica ha preso radice, regna l'opinione che l'uomo colla meditazione possa giugnere ad esimersi dalle malattie, dalla vecchiaia e dalla morte stessa.

Se questo è il modo negativo con cui lo spirito si eleva dalla sua esteriorità a sè stesso, il modo positivo di integrazione del principio chinese, con cui passa alla coscienza, è una affirmazione. Perciò si deve qui considerare particolarmente la forma dello spirito. Se noi parliamo dello spirito in generale, esso non consiste per noi che nelle interne rappresentazioni. Il giugnere poi a riconoscere sè stesso nell'intimità del pensiero e del concetto, non avviene che percorrendo una lunga strada d'incivilimento; ma nel periodo della storia che ora trattiamo, la forma dello spirito è ancora l'immediata. Dio esiste nella forma immediata, non nella forma del pensiero, e questa forma immediata è la forma umana.

Il sole, le stelle non sono ancora lo spirito, ma bensì l'uomo, che qui si presenta come integrazione affermativa sotto la forma di Dalai-lama. L'intelletto astratto si rivolta ordinariamente contro un simile concetto di un Dio fatto uomo, il cui difetto è che si presenta lo spirito come qualche cosa di immediato. Dalla direzione religiosa qui però si scopre il carattere di un popolo intero. I Mongolli, che si stendono in tutta l'Asia di mezzo fino in Siberia, dove sono sottoposti ai Russi, onorano il Lama, e con questo culto si lega uno Stato politico semplice, e una vita patriarcale, poichè essi sono propriamente nomadi, e solo qualche volta per ribollimento d'umori straboccano fuori del loro paese, con devastatrici irruzioni e inondazioni di popoli. Vi sono tre Lama principali. Il più conosciuto è il Dalai-lama, che ha la sua sede in Hlassa, nel regno del Tibet; l'altro il Tisciu-lama; e il terzo risiede al sud della Siberia. Ma questi non sono che i capi-lama di una setta; accôsto alla quale ve ne ha un'altra i cui preti vestono con abiti rossi, mentre i primi li portano gialli. Quelli che vestono di giallo hanno introdotto il celibato tra i loro addetti, mentre quelli che vestono di rosso permettono loro il matrimonio. Gli Inglesi hanno fatta conoscenza particolarmente col Tisciu-lama, intorno al quale hanno pubblicato un ragguaglio.

La forma che ha preso lo spirito nello sviluppo del lamismo è quella di un uomo vivente, mentre nel buddismo originale era quella di un morto. In generale si riferiscono entrambi ad un uomo. L'onorare poi un uomo, particolarmente vivo, come Dio, ha in sè qualche cosa di assurdo e di ripugnante; ma si devono considerare le seguenti cose: stà nel concetto dello spirito stesso di essere alcun che di generale. Questo carattere deve risal-

tare e mostrarsi nella stessa intuizione popolare, poichè esso travede questa generalità. Ciò che si onora non è il soggetto particolare, ma ciò che vi ha di generale in lui, ciò che presso i Tibetani, gli Indiani e gli Asiatici in generale, vien considerato come un principio trasfondentesi nelle varie parti del tutto. Questa unità sostanziale dello spirito viene ad intuizione nel lama, il quale non è altro che la forma in cui lo spirito si manifesta, ed il lama possiede questa spiritualità, non come una sua proprietà particolare, ma solo come avente parte alla totalità della medesima, per rappresentarla visibilmente agli altri, e perchè con questa manifestazione della spiritualità siano condotti alla pietà e alla beatitudine. L'individualità, come tale, la particolarità esclusiva qui è in generale sottoposta alla sostanzialità. La seconda cosa che qui si mostra, è un distinguersi dalla natura. L'imperatore chinese rappresenta le forze della natura, che egli domina, mentre nel lamismo la forza spirituale si distingue dalla forza della natura. A nessuno dei servi del lama viene in mente di chiedere ch'egli si mostri come signore della natura, che faccia incantesimi o miracoli, poichè da lui, che essi chiamano Dio, non chiedono che azioni spirituali, e spargimento di benedizioni spirituali. Buddha, per esempio, si chiama la salute dell'anima, il mare di virtù, il gran maestro. Quelli che conobbero il Tisciu-lama lo dipingono come l'uomo il più eccellente, pacifico, e dato alla meditazione. E così lo considerano pure i suoi seguaci. Essi trovano in lui un uomo che si occupa continuamente di religione, e che se rivolge la sua attenzione all'umanità, non lo fa che per ispargere la consolazione, elevare l'animo, e raccomandare l'uso della compassione e del compatimento. Questi lama conducono una vita da eunuco, e solinga, e ri-

cevono una educazione piuttosto femminile che virile. Tolto ancor bambino dalle braccia dei suoi genitori, per ordinario il lama è un fanciullo bello e ben formato. Egli vien educato in una quiete e solitudine perfetta, e in una specie di prigionia: egli è ben nutrito, ha poca libertà di moto, è privato dei giuochi fanciulleschi; non è quindi meraviglia che predomini in lui un'indole tranquilla, sensitiva e femminile. I gran lama hanno sotto di loro, come preposti alla gran confraternita, i lami inferiori. Nel Tibet, ogni padre che ha quattro figli deve consacrarne uno alla vita dei chiostri. I Mongolli che presero dal lamismo questa modificazione del buddismo, hanno un gran rispetto per tutto ciò che è vivente. Si cibano particolarmente di vegetali, ed hanno orrore dell'uccisione di una bestiuola, fosse anche un pulce. Il sahamanismo, cioè la religione della stregoneria, fu sbandita in parte dal culto del lamismo. I preti sahamanici si stordiscono con bevande e colla danza, e in conseguenza di questo stordimento fanno incantesimi, cadono estenuati, e profferiscono parole che sono tenute per oracoli. Dacchè il buddismo e il lamismo sono sottentrati alla religione sahamanica, la vita dei Mongolli è diventata semplice, sostanziale e patriarcale, e quand'ei si affacciano nella storia, nol fanno altrimenti che per irruzioni storicamente elementari. Quindi vi ha poco a dire del reggimento politico dei lama. Un vizir presiede al governo temporale, e dà notizia del tutto al lama. Il governo è semplice e mite, e il culto che i Mongolli tributano al lama si mostra particolarmente in ciò ch'ei viene richiesto di consiglio negli affari politici.

SEZIONE SECONDA

L'INDIA

L'India ha una forma egualmente antica di quella della China, che esiste tuttavia, e che pel suo sviluppo interno, è giunta alla perfezione. Essa è sempre stata il paese dei desidèri, e si mostra ancora come il regno dei prodigi, come un mondo incantato, e stà perciò in opposizione coll'Impero chinese, che nelle sue istituzioni non presenta che l'intelligenza prosaica. L'India è il paese della fantasia e della sensività; la sua bellezza si deve paragonar alle attrattive di una donna le cui guancie sieno tinte di un dilicato rossore, simile ad un fiato spirituale dell'interno dell'animo, e i cui tratti del volto e della bocca sieno ingenui e insieme sostenuti. Questa bellezza particolare, che si mostra nelle donne un giorno dopo il loro parto, quando traspare da loro la gioia di aver dato alla luce un figlio, o nel sonnambulismo, quando sono trasportate nel sentimento di un altro mondo diverso da quello della esistenza attuale; questa bella espressione che Schoreel ha dato al suo bel quadro di Maria morente, il cui spirito si eleva di già alle beate regioni, e che brilla ancora, come per dare l'ultimo addio, nel suo sguardo moribondo, è il tipo che ci rappresenta propriamente l'India. Essa è assolutamente il regno dei sogni, delle molli sensazioni e della

voluttà seduttrice. Ma se noi riguardiamo più dappresso questo fiore della vita, e vi applichiamo i concetti della dignità e della libertà dell'uomo, noi troveremo in esso altretanta bruttezza, quanta seduzione credevamo trovarvi al primo sguardo.

L'India si lega esternamente per molti lati alla storia del mondo. Si è fatta ultimamente la scoperta che la lingua sanscritta serve di fondamento alla figliazione di tutte le lingue europee, per esempio del greco, del latino, del tedesco. L'India inoltre è il punto di partenza di tutto il mondo occidentale, ma questo rapporto estra-istorico, non è che il modo naturale di diffondersi dei popoli da un punto centrale. Ancorchè nell'India esistessero di già gli elementi del futuro sviluppo, e vi fossero dei dati per arguirne che questo sviluppo si è esteso verso l'Occidente, tuttavia questo rapporto è così astratto, che ciò che negli altri popoli più tardi può avere per noi interesse, non è più ciò che essi hanno preso dall'Indie, ma piuttosto un concreto, per così dire, che essi stessi si sono formato, e in cui il meglio che fecero fu il dimenticarsi l'elemento indiano. La diffusione di questo elemento precede la storia. Storico non è che ciò che nello sviluppo dello spirito forma un'epoca essenziale. Ora l'India non ha mai progredito, ed essa stessa non fu visitata che per la sua grandezza e le sue ricchezze. E come il nord dell'India, in una maniera muta, è il punto di partenza della diffusione naturale, così l'India in generale, solo come paese visitato è un momento essenziale di tutta la storia. I diamanti e gli addobbi, gli odori, l'olio di rosa, gli elefanti hanno sempre attirata l'imaginazione, accresciuta dalla credenza generale nella sapienza indiana. Dall'India non è partita alcuna conquista, ma anzi essa stessa è sempre stata conquistata. Da Alessandro il Gran-

de fino ai tempi recenti si è sempre conservato fortissimo negli altri popoli questo desiderio dell'Indie. Solo ad Alessandro riuscì di penetrare nell'Indie dalla parte di terra, ma egli non l'ha che toccata, e non vi si è accasato. Solo agli Europei riuscì di entrare in una relazione diretta con questo paese delle meraviglie, prendendolo a rovescio, cioè dalla parte del mare, che, come si è detto, è in generale il mezzo d'unione. Gli Inglesi, o piuttosto la Compagnia dell'Indie, sono padroni di questo paese; poichè è destino dei regni asiatici di essere sottoposti agli Europei, e la China pure dovrà un giorno accomodarsi a questo destino. Il numero degli abitanti è tra i centoventi e i centoquaranta milioni, di cui ottanta o novanta milioni sono sottoposti direttamente agli Inglesi. Gli altri principi hanno alla lor corte agenti inglesi, e tengono al proprio soldo schiere inglesi. Dappoichè il paese dei Maratti fu vinto dagli Inglesi, non vi ha nulla che possa resistere alla loro forza; essi hanno già posto il piede nel regno dei Birmani, e superato il Buramputr, che limita l'India dalla parte d'Oriente. L'India propriamente detta è il paese al di qua del Gange, che gli Inglesi dividono in due gran parti: nel *Decan* o la grande Penisola, che ha all'oriente il golfo di Bengal, e all'occidente il mar indiano; e nell'*Indostan*, formato dalla valle del Gange, e che si volge verso la Persia. Al nord-est l'Indostan è limitato dall'Himalaia, che fu riconosciuto dagli Europei come la più alta montagna della terra, poichè la sua sommità si eleva a ventiseimila piedi sopra la superficie del mare. Al di là di questo monte il paese si abbassa di nuovo; e il dominio dei Chinesi si stende sin colà; di fatti, volendo gli Inglesi andare dal Dalai-lama in Hlassa, furono impediti dai Chinesi. All'Occidente dell'India scorre l'In-

do, in cui si riuniscono cinque fiumi, che sono chiamati il Pentzab, e fino ai quali penetrò Alessandro il Grande. Il dominio degli Inglesi non si stende fino all'Indo; colà si mantiene la setta dei Seich, la cui costituzione è assolutamente democratica; essi discostansi egualmente dalla religione indiana che dalla maomettana, mentre non riconoscono che una suprema essenza, e tengono il mezzo tra tutte due. Essi sono un popolo valoroso, ed hanno assoggettato il Kabul e il Kascimir. Fuori di questi, lungo l'Indo, abita la pura razza indiana della casta dei guerrieri. Tra l'Indo e il suo rivale, il Gange, vi sono grandi pianure, e il Gange bagna pure ampi regni, in cui le scienze sono salite ad un sì alto grado, che questi paesi hanno ancora più fama di quelli dell'Indo. Fiorente sopratutto è il regno del Bengal, in cui gli Inglesi entrarono pure da pochi anni. Il Nerbuda forma il confine tra il Decan e l'Indostan, ma la penisola presenta ancora una grande varietà; gli altri fiumi sono riputati di una santità quasi eguale a quella del Gange e dell'Indo; quest'ultimo è diventato un nome comune per tutti i fiumi nell'India, o il fiume per eccellenza. Noi chiamiamo gli abitanti di questo gran paese indiani, dal fiume Indo; gli Inglesi li chiamano Hindu. Essi non hanno per l'insieme un nome, poichè non sono mai stati uniti in un regno; noi però li consideriamo come tali.

Ora, per ciò che riguarda la vita politica e religiosa, qui si deve trattare da prima ciò che forma un progresso sul principio chinese. Nella China domina la eguaglianza di tutti gli individui, e quindi un reggimento posto nel centro, in modo che il particolare non ha alcuna indipendenza o libertà subiettiva. Il primo progresso sopra questa unità è che si mostri la distinzione, e

la particolarità si faccia indipendente dall' unità, che domina il tutto. Per formare una vita organica si richiede da un lato un'anima unica, dall'altro le distinzioni che si sviluppano in membra e in varie particolarità, in modo però che la loro attività si riunisca di nuovo in un'anima unica. Questa libertà del particolare, questa indipendenza del distinto manca nella China, il cui difetto è appunto che le diversità non possono venire all'esistenza. Questo è il progresso segnalato dall'India; essa, uscendo dall' unità del dispotismo, si forma in varie membra indipendenti. Ma queste distinzioni cadono nuovamente nella pura distinzione di nascita; invece di dare attività, come l'anima nella vita organica, ad un individuo, e di produrre qualche cosa di libero, queste distinzioni si impietriscono e si congelano, e condannano per la loro stabilità il popolo indiano alla più indegna schiavitù dello spirito. Tali distinzioni formano le *caste*. In ognuno dei nostri Stati vi hanno pure delle distinzioni, che devono mostrarsi: degli individui giungono ad una libertà subiettiva, e sviluppano ciò che v'ha in loro di distinto. Ma nell'India la quistione non è ancora nè di libertà, nè di moralità, poichè le prime distinzioni che qui si mostrano, non sono che quelle delle varie occupazioni delle classi. Queste pure formano in ogni Stato ben regolato un corpo particolare, e uniscono la loro attività, in modo però che gli individui conservano la loro libertà particolare; ma nell'Indie non si vede che la distinzione delle masse: distinzione che assorbe ogni vita politica ed ogni coscienza religiosa. Noi, passando dalla China all'Indie, passiamo dall'estremo della generalità sostanziale, all'altro della particolarità degli atomi, che sono le persone; ma nè l'uno nè l'altro costituiscono la libertà organica. La vita è il processo

delle funzioni delle varie parti del corpo; così pure la forza dello spirito è il risultato dell'infinita opposizione e distinzione: ma come la vita animale nei gradi inferiori, per esempio nei polipi, non è che una gelatina animale, che ha appena un principio di sensività; così le distinzioni dello Stato nell'Indie non hanno che questo grado originario di sostanzialità. Se noi ora dimandiamo qual sia il primo concetto dello Stato, il primo affare essenziale del medesimo, lo scopo il più generale, si risponderà, esser quello che l'uomo da prima abbia coscienza di sè nella religione. Dio e il divino è appunto il generale. La prima casta sarà quindi la stessa divinità obiettiva, che in tal modo si mostra ed è attiva, cioè la casta dei bramini. Il secondo momento o la seconda casta rappresenterà la forza subiettiva e il valore; la forza deve pure farsi valere, affinchè il tutto possa sostenersi o tenersi unito contro gli altri tutti, ossia contro gli altri Stati. Questa casta è quella dei guerrieri e dei rettori, *Ksciatryas*, quantunque sovente anche i bramini giungano al governo. La terza occupazione ha per iscopo il mantenimento della vita, la sussistenza, e comprende in sè le arti e il commercio, la casta dei *waisyas*. Il quarto momento finalmente è la condizione dei servi, quella dei mezzi, la cui occupazione è di lavorare per gli altri per la mercede di certa sussistenza, la classe dei *sudras*. La ripugnanza che sveglia l'idea di queste distinzioni, fece nascere il pensiero, massime in questi ultimi tempi, che si debba considerare lo Stato solo dal lato del diritto, e che da ciò ne segua che non vi deve essere nessuna distinzione di classi. Davanti la legge certamente tutti gli individui sono eguali, ma l'eguaglianza nella vita dello Stato è del tutto impossibile; poichè in ogni tempo vi è la distinzione individuale di sesso, di età, e ancorchè si dica:

tutti i cittadini devono avere una parte eguale nello Stato, in ciò si omettono le donne, e i fanciulli si lascian da canto. La distinzione di povertà e di ricchezza, la preminenza dell'abilità e del talento devono pur essere considerate, e così vien confutata facilmente ogni massima astratta. Se però, fondati su questo principio, noi approviamo la diversità delle occupazioni e delle condizioni che da questa diversità provengono, ci stomaca il vedere nell'Indie che l'individuo appartiene essenzialmente per la nascita ad uno stato, e resta ad esso legato. Con ciò la vitalità concreta, che noi abbiamo veduto nascere nell'individuo, ricade appunto nella morte, e catene di ferro ritengono la vita che stà per isvilupparsi. Ciò che la nascita ha separato, l'arbitrio non deve mischiarlo di nuovo, perciò le caste non devono nell'India mischiarsi e far matrimoni insieme. Tuttavia Arriano contava di già sei caste, e nei nuovi tempi si sono queste fatte salire fino a trenta; esse devono esser nate dall'unione di varie caste. La poligamía deve necessariamente condurre a ciò. Un bramino, per esempio, può prendere tre donne delle altre tre classi, purchè anzi tutto ne abbia presa una della sua. I fanciulli che nascono da questo miscuglio di caste, in origine non appartenevano ad alcuna, ma un re cercò un mezzo per classificare questi individui senza casta, e ne trovò uno che diede in pari tempo origine alle manifatture ed alle arti. I fanciulli furono cioè destinati ad un mestiere particolare; una classe era quella dei tessitori, un'altra dei fabbri, e così dalle varie occupazioni nacquero varii Stati. La più distinta di queste caste spurie è quella che nasce dall'unione di un bramino con una donna della casta dei guerrieri; la più bassa è quella dei *schandalas*, che ordinariamente si rappresentano quasi eguali ai *parias*, e portano i cadaveri, giustiziano i de-

linquenti, e in generale si occupano delle cose impure. Questa casta è esclusa dall'altre, e odiata, deve vivere separata e lungi dalla comunità delle altre. I parias devono uscir di strada quando incontrano gli altri Indiani, e ad ogni bramino è permesso di ammazzarli se non si allontanano. Se un paria beve da una fonte, essa diviene impura, e deve esser di nuovo consacrata.

Noi dobbiamo trattare da prima del rapporto di queste caste. E se si dimanda della loro origine, riferiremo quanto nei miti si trova. Essi raccontano che la casta dei bramini è uscita dalla bocca di Brama, quella dei guerrieri, dalle sue braccia, quella degli artefici, dalle sue coscie, e quella dei servi, da' suoi piedi. Molti istorici hanno avanzata l'ipotesi che i bramini abbiano formato un popolo sacerdotale; questa favola è posta in campo dai bramini stessi. Un popolo di soli preti è certamente la più grande assurdità; poichè a priori noi comprendiamo che le distinzioni di condizione possono aver luogo in un popolo, ma egli è chiaro che una condizione suppone l'altra, e la nascita delle caste è in generale il risultato della vita comune. Le caste non possono formarsi al di fuori, ma bensì nell'interno dello Stato. Poichè ognuno appartiene dalla nascita ad una casta, egli è chiaro che esse non poterono formarsi che in uno Stato organizzato. Come nella repubblica di Platone i direttori e i guardiani assegnano agli individui la loro condizione, così il caso della nascita fa qui una tale distribuzione. Esso è il governatore dell'India. Questa diversità non avrebbe bisogno di essere sviluppata se le distinzioni fossero qui limitate alle occupazioni terrestri e alle forme dello spirito obiettivo. Nel sistema feudale del medio evo gli individui erano pur legati ad una condizione determinata, ma ognuno era libero di passare allo stato ecclesia-

stico. Questa è la più gran diversità tra il medio evo e l'India, che la religione era in quello eguale per tutti; e se pure il figlio di un operaio divien operaio, e quello di un landamano, landamano, e la scelta dello stato dipende sovente da circostanze imperiose, il momento religioso però era ed è eguale per tutti, e di più lo stato religioso non è legato neppure ai membri nati in esso. Un'altra diversità delle classi del mondo cristiano e dell'indiano è quella della dignità morale, che presso di noi appartiene ad ogni condizione, e che fa dell'uomo ciò che deve avere in sè e per sè stesso. I superiori sono quindi eguali agli inferiori, e mentre la religione forma la sfera più alta in cui ognuno si riconosce, si ha pure l'eguaglianza avanti la legge, il diritto personale e la proprietà per ogni condizione. Ma perchè nell'Indie, come si è detto, le distinzioni non si riferiscono che allo spirito obiettivo, e ne esauriscono tutti i rapporti, non vi ha nè moralità, nè giustizia, nè religiosità.

Ogni casta ha i suoi doveri particolari e i suoi diritti; i doveri e i diritti non sono quindi quelli dell'uomo in generale, ma quelli di una classe determinata. Se noi diciamo il valore è una virtù, gli Indiani dicono invece: il valore è la virtù dei ksciatryas. L'umanità in generale, i doveri umani, i sentimenti morali sono la virtù dei bramini. Tutto è impietrito nelle distinzioni, e sopra questa petrificazione regna l'arbitrio. Moralità e dignità umana non si trovano, le cattive passioni hanno l'impero; lo spirito si aggira nel mondo dei sogni, e il punto più elevato è l'annientamento.

Per intender meglio quel che sono i bramini, e comprendere il loro potere, noi dobbiamo stenderci alquanto sulla religione e sui suoi dogmi, dei quali però torneremo a far cenno più sotto, poichè i diritti delle ca-

ste tra di loro sono fondati su quelli dei rapporti religiosi. Brahm (neutro), è ciò che vi ha di più elevato nella religione; oltre di lui però vi sono altre divinità principali: Brahmâ (masc.), Visshnu o Krisshna, sotto infinite forme, e Siva; questa trinità va insieme. Brahm è il Dio supremo, ma Visshnu o Krisshna e Siva, e di più il sole, l'aria, ec., sono essi pure brahm, cioè unità sostanziali. A Brahm per sè non si sacrifica alcuna vittima; esso non è onorato, ma si pregano invece tutti gli altri idoli. Brahm è l'unità sostanziale del tutto. Ora la dignità religiosa dell'uomo stà nel sollevarsi a Brahm. Se si dimanda ad un bramino che cosa è Brahm, egli risponde: se io mi ripiego in me stesso e chiudo tutti i sensi esteriori, e pronunzio in me Om, questo è Brahm. L'unità astratta viene portata all'esistenza in questa astrazione dell'uomo. Un'astrazione può lasciare tutto intatto, come la divozione che vien destata momentaneamente in un individuo. Ma l'Indiano crede di formare sè stesso colla medesima, e il più elevato per lui è appunto questo innalzamento. I bramini che sono capaci di questo concentramento si chiamano due volte generati (*dvizas*); le altre caste possono pure aver parte alla rigenerazione dedicandosi all'astrazione, e togliendosi a tutte le altre occupazioni della vita. Il disprezzo della vita e degli uomini viventi è il carattere principale di questa elevazione. I bramini sono nati per ciò, i non bramini possono elevarsi a questo stato, e una gran parte che si chiamano *yogi* tendono a questo. Un Inglese, nel suo viaggio al Tibet per visitare il Dalai-lama, incontrò uno di questi yogi, e racconta ciò che segue: il yogi era giunto al secondo grado per arrivare alla potenza di un bramino. Egli avea trascorso il primo grado stando dodici anni continui in piedi senza mai sdraiarsi o sedersi. Da principio egli si

era legato con una corda ad un albero per avvezzarsi a dormire in piedi. Egli faceva il secondo grado tenendo per dodici anni le mani sopra il capo, e già le unghie si erano incarnate nelle mani. Il terzo grado non viene sempre trascorso della stessa maniera; ordinariamente il yogi deve passare un giorno tra cinque fuochi, cioè tra quattro fuochi verso le quattro parti del cielo e il sole, indi si fa oscillare sopra il fuoco, il che dura tre ore e tre quarti. Un Inglese che vide una volta questa operazione, racconta che l'individuo, dopo una mezz'ora, mandava sangue da tutte le parti del corpo; fu levato via e morì all'istante. Ma se uno resistesse pure a questa prova, egli viene in seguito seppellito vivo, vale a dire deve stare nella terra coricato e coperto, e solo dopo tre ore e tre quarti egli ne vien disseppellito, ed allora alla fine, se pur vive, ha ottenuta l'interna potenza di bramino.

La forza e la grandezza di questa dignità, ottenuta con tali prove, si celebra particolarmente nel poema del Ramaiana; in esso si racconta come episodio la storia del re Visvamitra, che accompagnava Rama. Il re va da un bramino, e vede colà una vacca, animale che è molto onorato dagli Indiani; egli desidera di possederla, ma il bramino gliele nega. Ora il re vuol prenderla a forza, ma la vacca infonde al bramino sempre nuova forza. Il re manda eserciti, elefanti, ma il bramino ha sempre più grossi eserciti ad opporre. Il re finalmente si assoggetta alla prova di dodici anni; i dei stessi diventano gelosi della potenza che egli stà per ottenere, e gli mandano una bella giovane che lo seduca; ma Visvamitra si discioglie dal fascino, comincia di nuovo la sua pruova e prega Brama, il quale gli dice che egli è un santo, ma che non ha la forza di un bramino; alla fine dopo molte prove sostenute, il re arriva al bramismo.

Adunque solo con questa negazione della propria esistenza si arriva alla potenza di bramino; essa consiste poi in una coscienza ottusa; nell' acquisto di una perfetta insensitività, nell' annientamento di ogni sentimento e volontà; stato che anche presso i buddisti è riguardato come il supremo. Quanto più gli Indiani sono molli e indolenti, tanto più facile è loro il sacrificarsi a ciò che credono bene supremo, all' annientamento; e il costume, per esempio, di abbruciare le vedove subito dopo la morte del loro marito, si connette con questa maniera di vedere. Se una donna si schermisse da questa legge stabilita, sarebbe esclusa da ogni compagnia, e dovrebbe perdere la vita nella solitudine. Un Inglese racconta di aver veduto una donna bruciarsi perchè avea perduto il figlio; egli ha fatto il possibile per toglierla da questo suo proponimento; si rivolse in fine al marito presente, ma questi si mostrò del tutto indifferente, e pensò che aveva ancora altre donne a casa. Così si vedono alle volte ventine di donne gettarsi nel Gange; e un Inglese incontrò sui monti Himalaia tre donne che cercavano la sorgente del Gange per terminare la vita in questo santo fiume. Nelle sacre cerimonie del tempio di Jagannatha in Orissa, sul golfo del Bengal, dove si riuniscono milioni di Indiani, vien tirata sur un carro l' immagine del Dio Visshnu; circa cinquecento uomini mettono in movimento questo carro, e molti si gettano sotto le ruote del medesimo per farsi frantumare; tutta la riva del mare è già coperta delle ossa di tali vittime. Anche l' infanticidio è molto comune all' Indie. Le madri gettano i loro figli nel Gange, o li lasciano struggersi ai raggi del sole. Essi non conoscono la moralità che stà nel rispetto della vita di un uomo. Vi sono pur molte modificazioni di questo genere di vita che tende all' annientamento. Ad una di queste appartengono,

per esempio, i ginnosofisti, come li chiamavano i Greci; fachiri ignudi che s'aggirano senza alcuna occupazione, come i frati cattolici; vivono dei doni altrui, ed hanno lo scopo di giugnere all'altezza dell'astrazione, di soffocare intieramente la coscienza; da questo stato il passaggio alla morte fisica non è molto difficile.

Questa dignità, a cui gli altri non possono giugnere che a gran pena, i bramini la possiedono per la nascita. L'Indiano delle altre caste deve quindi onorare il bramino come un Dio, cadergli a' piedi, e dirgli: tu sei un Dio. E la dignità non consiste in azioni morali, ma piuttosto, mancando colà ogni senso intimo, in una moltitudine di cerimonie prescritte anche pei più indifferenti fatti esterni. I bramini sono il Dio presente; ma la loro spiritualità non si è ancora staccata dalla natura col riflettersi sopra sè stessa, e quindi è interamente ad essa immedesimata. Le occupazioni dei bramini consistono principalmente nella lettura dei *vedas;* essi non han bisogno che di leggere, poichè questa lettura forma lo stato del bramismo. Se un sudra leggesse i vedas, o ne ascoltasse la lettura, sarebbe punito severamente, e gli si verserebbe olio bollente nelle orecchie. Le fatiche religiose dei bramini consistono, a dir vero, soltanto nella lettura dei vedas, ma le pratiche che devono osservare esternamente sono in numero infinito, e le leggi di Manu trattano di esse come di una parte essenziale del diritto. I loro capelli e le unghie devono esser tagliate; dopo ciò si legge che essi devono tener in freno le passioni, poscia che portano mantelli bianchi e grandi orecchini d'oro. Vien loro prescritto ciò che devono dire mettendosi a letto o levandosi, e da qual parte si debbano rivolgere. I bramini inoltre non devono guardar nel sole, nè quando spunta nè quando tramonta nè quan-

do è al meriggio; non devono passare sopra una corda a cui sia legato un vitello, non uscire se piove, non guardare la loro effigie nell'acqua. Se essi passano avanti ad una vacca, ad un idolo, ad un vaso pieno di miele o di burro fuso, o in un luogo ove s'incontrano quattro vie, presso un albero, e molte altre cose, si devono aggirare in modo d'avere questi oggetti alla parte diritta. Il bramino non può mangiare colla propria moglie, e molto meno egli può vederla mangiare, sternutare o sbadigliare. Si può conoscere particolarmente fin dove possano andare queste prescrizioni, da quanto vien imposto ai bramini nell'eseguire i loro bisogni naturali. Essi non possono andar del corpo nè su di una strada pubblica, nè sulla cenere, nè sopra un terreno arato, nè sopra un monte, nè sopra un nido di formiche bianche, nè sulla legna da ardere, nè sopra una tomba, nè andando o stando sulla riva di un fiume, ec. In quell'atto non devono guardare nè il sole nè l'acqua nè una bestia. Essi devono in generale nel giorno rivolgere la faccia verso il nord, nella notte verso il sud; solo nelle tenebre stà in loro arbitrio di rivolgersi dove vogliono. Ognuno che desidera avere una lunga vita, non deve passare sopra un vaso rotto, sopra il seme del cotone, sopra le ceneri, sopra i manipoli, o sopra la propria orina. Nell'episodio di Nala, nel poema Mahabharata, si racconta come una vergine nel suo ventesimoprimo anno, nell'età in cui le giovani stesse hanno il diritto di scegliersi un marito, ne scelse uno tra i suoi amanti; essa ne aveva cinque; la giovane osserva però che quattro non istavano fermi sui loro piedi, e ne conchiude ben giustamente, che essi siano Dei; sceglie dunque il quinto, che è un uomo reale. Tra i quattro dei disprezzati, ve ne sono pur due di cattivi, i quali aveano desiderata la preferenza, e per-

ciò vogliono vendicarsi. Stanno perciò osservando tutti i passi e le azioni del marito della loro amata, per vedere se manchi in qualche cosa, onde potergli far male. Il marito perseguitato schiva tutto ciò che gli può far danno, ma alla fine passa sulla propria orina, e allora il genio ha il diritto di fargli male, lo tormenta quindi infondendogli la passione del giuoco, finchè lo fa cadere in rovina. Se i bramini si assoggettano a queste regole e prescrizioni, la loro vita è sacra. Per delitti essi non vengono arrestati, nè i loro beni possono essere confiscati. Tutto ciò che il principe può fare contro di loro si è di sbandirli dal paese. Gl'Inglesi volevano introdurre il giurì nell'Indie, che dovea esser composto per metà d'Europei e per metà di Indiani, ed esposero a quest'ultimi la teoria dei giurati, chiedendo che dessero il loro parere. Ma gl'Indiani trovavano una tal quantità di eccezioni e di condizioni che si dovette cambiar parere; essi dicevano, tra le altre cose, non poter dare il suffragio ove un bramino dovesse essere condannato a morte, senza parlare della difficoltà, per esempio, che essi non possono vedere nè esaminare un corpo morto. Se l'interesse del denaro per un guerriero è del tre per cento, per un vaisia di quattro, per un sudra di cinque, per un bramino non può arrivare al più che al due per cento. Le possessioni dei bramini sono egualmente esentuate da ogni imposta. Il bramino ha tale potenza, che il fulmine colpirebbe il re se questi mettesse la mano su di lui, o sui suoi beni; poichè il più basso bramino stà tanto al disopra del re, che egli sarebbe immondo se parlasse col re, e sarebbe disonorato se la sua figlia si maritasse ad un principe. Nel codice di Manu vien detto: se alcuno vuol insegnare il suo dovere ad un bramino, il re deve comandare di versar olio nelle orecchie e nella bocca al dottore; se uno

nato una sol volta fa ingiuria ad uno nato due volte, gli si dee cacciare in gola una verga di ferro ardente, lunga dieci piedi; all'opposto ad un sudra si mette il ferro ardente per di dietro se egli s'asside sulla sedia di un bramino, e gli vien tagliato il piede o la mano se egli urta coll'uno o coll'altra un bramino. È inoltre lecito il fare falsa testimonianza e mentire avanti il tribunale, purchè con ciò si salvi dal giudizio un bramino.

Come i bramini hanno privilegi sopra le altre caste, così le prime susseguenti hanno il passo sopra quelle che loro sono al disotto. Se un sudra vien reso immondo dal tocco di un paria, egli ha il diritto di ammazzarlo sul fatto. La filantropia di una classe elevata verso l'inferiore è assolutamente proibita, ed un bramino non si piegherà giammai a soccorrere un membro di un'altra casta, ancorchè fosse in estremo pericolo. Le altre caste tengono per un grande onore che un bramino prenda una lor figlia per moglie, ancorchè ciò non gli sia lecito, come si è detto, se non quando egli ha già una moglie della propria casta. Quindi la libertà dei bramini di prendersi delle mogli ove vogliono. Nelle sagre più solenni, essi vanno attorno fra il popolo e si scelgono le donne che più lor piacciono, ma le rimandano pure a loro piacere.

Se un bramino o un membro di un'altra casta trasgredisce le leggi e i precetti mentovati, egli vien escluso dalla propria casta, e per essere riammesso di nuovo, deve farsi passare un uncino nella coscia, e quindi lasciarsi dondolare più volte nell'aria. Vi sono pure altre forme di riabilitazione. Un raja che credeva essere stato pregiudicato da un governatore inglese, mandò due bramini in Inghilterra per esporre le sue lagnanze; ma agli Indiani è proibito di andare sul mare, perciò quando questi inviati ritornarono, furono dichiariti esclusi dalla

lor casta, e per esservi riammessi doveano esser partoriti di nuovo da una vacca d'oro. Furono però dispensati dal punto più costoso dell'impegno, purchè facessero d'oro la parte della vacca da cui doveano uscire; il resto poteva esser di legno. Queste moltiplici cerimonie ed usi religiosi a cui ogni casta è sottoposta, hanno messo in molte difficoltà gli Inglesi, sopratutto nella coscrizione dei loro soldati. Da principio si prendevano dalla casta dei sudra, che non è esposta a tante restrizioni, ma con questi non vi era nulla a fare; si passò quindi alla classe dei ksciatria, ma questa ha infinite cose ad osservare: essa non può mangiare carni di veruna sorta, non può toccare alcun corpo morto, non bever acqua d'un fonte ove abbia bevuto una vacca o un Europeo, non mangiar nulla di cucinato da un altro, ec. Ogni Indiano non sa fare che una cosa determinata, cosicchè si deve avere un'infinita quantità di servi, e un luogotenente ne ha trenta, un maggiore sessanta. Ogni casta ha dunque i suoi doveri particolari, e quanto più bassa è la casta, tanto meno riguardi si deve avere per essa, e se ad ogni individuo dalla nascita è fissato il suo posto, gli stà però sopra l'arbitrio e la violenza. Nel codice di Manu le pene si accrescono in ragione della bassezza della casta, e la differenza regna pure in ogni altro riguardo. Se un uomo di una classe superiore ne accusa uno di una inferiore senza prove, egli non ne è punito; se il caso è all'opposto, la pena è molto severa. Solo nel furto vi è un'eccezione, mentre in ciò le classi elevate sono punite più severamente.

In riguardo alla proprietà i bramini hanno pure dei gran vantaggi. È un punto molto importante il sapere se nell'India il paese coltivato sia proprietà del coltivatore, o di un così detto signore feudale, e gli Inglesi

stessi hanno potuto difficilmente venirne in chiaro. Quando conquistarono il Bengal avevano un grande interesse di fissare il modo degli aggravii sulle proprietà, e doveano sapere se avessero a metterli sui contadini o sui signori; ei scelsero quest'ultimi, ma i signori commettevano le più grandi ingiustizie: cacciavano i contadini, ed esigevano, sotto il pretesto che restava molto paese senza coltura, una diminuzione del tributo. Ripigliavano quindi i contadini cacciati per una mercede minore, e facevano coltivare il paese a loro profitto. Tutta la rendita di un paese vien divisa in due parti, di cui una spetta al raia, l'altra ai contadini; ne ricevono però in varie proporzioni una parte anche le altre autorità del paese, il giudice, il sorvegliatore delle acque, l'astrologo (il quale è un bramino, ed indica i giorni fortunati o avversi), il fabbro, il falegname, il lavandaio, il barbiere, il medico, le ballerine, il musico e il poeta. Tutte le rivoluzioni politiche però sono indifferenti per la comune degli Indiani, nè cambiano punto la loro sorte.

Questo quadro esteso delle relazioni di casta ci conduce ad esaminare brevemente il punto religioso che ad esse si lega. Le catene che la divisione delle caste impone, non sono solamente mondani legami, ma essenzialmente religiosi, e i bramini nella loro altezza sono come Dei sotto forma corporale. Essi non sono nè servitori di Dio nè servitori della sua comunità, ma sono per l'altre caste lo stesso Dio, e questo rapporto è appunto ciò che costituisce il pervertimento dello spirito indiano. Questa mattezza, che la distinzione ideale divenga a poco a poco distinzione naturale, si mostra ancora più fortemente in ciò che il più elevato dell'idea è costretto a mostrarsi trasformato nel più basso, e all'opposto il finito si fa infinito, senza che si presenti

l'unità concreta di tutti due, e senza il bello ed il vero. I due lati restano indipendenti, e sono in pari tempo mischiati. Egli è difficile il sapere ciò che gli Indiani intendono per brahm. Noi vi leghiamo l'idea del supremo Iddio, dell'essere uno, del creatore del cielo e della terra, e attribuiamo questi concetti al brahm indiano. Da brahm si distingue brahma, il quale forma una persona in confronto di Vissnu e di Siva. Perciò molti chiamano la suprema essenza che stà sopra quelli, parabrahma. Gli Inglesi si sono data molta pena per scoprire ciò che sia propriamente brahm. Si è sostenuto dagli indagatori esservi due cieli nella teoria indiana; il primo essere il paradiso terrestre, il secondo il cielo che noi vediamo. Per ottenere questi due cieli vi sono due maniere di culto. L'uno si compone degli usi esterni, il culto divino; l'altro esige che si onori la suprema essenza in ispirito. I sacrifizi, le abluzioni, i pellegrinaggi non sono qui più necessari. Si trovano pochi Indiani che siano preparati a battere la seconda strada, perchè non comprendono in che consistano i piaceri del secondo cielo. Se si dimanda ad un Indiano se egli onori gli idoli, risponde ognuno di sì; alla dimanda poi se egli preghi la suprema essenza, risponde di no. Se si dimanda inoltre: che fate voi pertanto quando orate, che cosa significa il difficile meditare di cui alcuni dotti fanno menzione? la risposta è: se io per onorare uno degli dèi prego, io mi metto a sedere sui piedi incrocicchiati vicendevolmente sotto le coscie, guardo verso il cielo, elevando tranquillo i pensieri senza parlare, e tenendo le mani incrocicchiate, indi dico: io son brahm, l'essenza suprema. Ma noi non abbiamo coscienza di essere brahm, per le distrazioni mondane. Egli è proibito di pregare a lui e di offrirgli vittime, poichè ciò sarebbe adorare noi stessi.

Adunque solo le emanazioni di brahm sono quelle che noi possiamo adorare. Traducendo ciò nella nostra maniera di concepire: brahm è dunque la pura unità del pensiero in sè stesso, il dio in sè stesso semplice. A lui non vien dedicato alcun tempio, nè ha alcun culto. In egual modo nel cattolicismo le chiese non sono consacrate a Dio, ma ai santi. Altri Inglesi che si diedero ad indagare il concetto di brahm, pensarono essere brahm un epiteto che non significa nulla, e che vien applicato a tutti gli dèi. Vissnu dice: io son brahm; anche il sole, l'aria, il mare sono chiamati brahm. Brahm essere quindi la sostanza semplice, che si mostra in tutta la moltitudine delle varietà. Poichè questa astrazione, questa pura unità è ciò che stà al fondo di tutto, la radice di ogni determinato. Colla cognizione di questa unità sparisce ogni obiettività, poichè il puro astratto è appunto il sapere stesso nel suo vuoto estremo. Il giugnere a questa morte della vita nella vita stessa, il porre questa astrazione suppone pure l'annientamento di ogni azione morale e di ogni volontà, come di ogni sapere. E ciò si è portato al suo estremo termine nella religione di Fo.

Ciò che vi dovrebbe essere inoltre nell'astrazione di brahm sarebbe il contenuto concreto, poichè il principio della religione indiana è il mostrarsi delle distinzioni. Ma queste sono poste fuori di questa astratta unità del pensiero, e sono come distinzioni sensibili che da essa deviano, o distinzioni di pensiero in una forma sensibile. In questo modo il contenuto concreto è senza spirito e del tutto scomposto, senza esser riunito di nuovo nella unità di brahm. Perciò tutti gli altri dèi non sono che cose sensibili: i monti, i fiumi, il sole, la luna, il Gange, le bestie. Questa rozza varietà è pur concepita come una diversità sostanziale, e presentata come un su-

bietto divino. Vissnu, Siva, Mahadeva si distinguono in questo modo da brahm. Quando Dio si mostra come uomo, si presenta nelle sue incarnazioni sotto la forma di Vissnu; e queste incarnazioni sono sempre persone storiche, che portano cambiamenti e nuove epoche nel mondo. La forza generativa si presenta pure sotto una forma sostanziale; e nelle cavità dei monti, nelle grotte, nelle pagode degli Indiani si trova sempre il *lingam* come rappresentante la forza maschile, e il *lotos* come rappresentante la forza femminile.

A questa doppia direzione dell'unità astratta e della particolarità sensibile, corrisponde pure un doppio culto, come esprimente la relazione dell'io con Dio. Un lato di questo culto consiste nel puro sollevarsi a brahm, nell'annientamento della propria coscienza reale; la quale negazione si mostra sia con una ottusa coscienza, sia collo stesso suicidio, sia colla distruzione della vitalità per mezzo delle penitenze volontarie. L'altro lato del culto consiste in una selvaggia sfrenatezza carnale, nel perdere la coscienza immergendosi nella natura, colla quale l'io, in tal modo, si fa come identico, distruggendo la coscienza della sua distinzione dalla natura. In ogni pagoda sono quindi mantenute cortigiane e danzatrici, che i Bramini diligentemente ammaestrano nella danza, nei begli atteggiamenti e nei bei gesti, e le quali per un prezzo determinato devono far pago di sè ognuno che lo desidera. Qui non vi è a parlare per nulla di una dottrina che stabilisca un rapporto della religione colla morale. Solo nel culto di Siva si presenta la distinzione delle due vie, quella della dritta e quella della sinistra, l'una delle quali prescrive un culto regolato, mentre l'altra presenta la più sregolata sfrenatezza. L'amore, il cielo e tutto ciò che è spirituale, vien da un lato innalzato dalla fantasia

degli Indiani, ma dall'altro, tutto questo non è per loro che sensibile, e ricade così in seno della natura. Gli oggetti religiosi sono rappresentati dall'arte sotto forme orribili, e sono pure cose naturali. Ogni uccello, ogni scimmia è un dio presente, una essenza del tutto generale. Gli Indiani sono incapaci di comprendere un oggetto nelle sue determinazioni naturali, poichè ciò appartiene di già alla riflessione. Mentre il generale vien abbassato all'obiettività sensibile, questa pure viene spinta, uscendo dalla sua limitazione, allá generalità, per cui senza freno si dilata, si cambia in una deformità.

Se noi dimandiamo inoltre quanto la religione degli Indiani serva alla moralità, si deve rispondere, che la prima è tanto divisa dalla seconda, quanto brahm lo è dal suo contenuto concreto. La religione per noi è la cognizione dell'essenza, che è propriamente la nostra essenza; perchè la sostanza del nostro sapere e volere è destinata ad essere uno specchio della sostanza fondamentale. Ma per giugnere a ciò si richiede che questa essenza si distingua in sè stessa, cioè che in generale lo stesso subietto abbia uno scopo divino, che possa divenire materia delle azioni umane. Ma tale concetto del rapporto dell'essenza divina, come sostanza generale, colle azioni umane, tale moralità non può trovarsi presso gli Indiani, poichè la loro moralità non è fondata sullo spirituale. La loro virtù da un lato consiste nella privazione di ogni attività, nell'esser brahm; ma questo imbramarsi, questo supremo sollevamento non è che un manto funereo della estinta vitalità, è la distruzione di ogni intimità; dall'altro lato, ogni azione presso di loro non è che un uso esteriormente prescritto, non un'azione libera, proveniente dall'interna personalità, e quindi lo stato morale degli Indiani è, come si è det-

to, corrottissimo. In ciò vanno d'accordo tutti i viaggiatori inglesi. Uom può lasciarsi sedurre, nel giudicare della moralità degli Indiani, dalla loro dolcezza e mansuetudine, dalle belle e sentimentali fantasie; ma dobbiam riflettere che nelle più corrotte nazioni si trova qualche lato che si può dire buono e nobile. Noi abbiamo poesie chinesi in cui vengono dipinte le più dolci relazioni d'amore, in cui si trovano tratti della più profonda sensività, verecondia e modestia, e che si possono paragonare colle migliori produzioni che presenta la letteratura europea. Lo stesso noi troviamo in molte poesie indiane; ma la moralità, la virtù, la libertà dello spirito, la coscienza del proprio diritto, sono ad essi del tutto straniere. Qui non si vedono che doveri di casta, non doveri dell'uomo; l'annientamento dell'esistenza spirituale e fisica non ha nulla di concreto in sè, e il seppellirsi nella generalità astratta non ha alcun legame colla realtà. Furberia e doppiezza formano il carattere fondamentale dell'Indiano; ingannare, rubare, uccidere stà nei loro costumi; umilmente strisciante e basso si mostra egli col vincitore e coi signori, del tutto sfrenato e crudele coi vinti e coi soggetti. La moralità caratteristica degli Indiani è questa: di non uccidere alcuna bestia, di praticare anzi la più generosa ospitalità per esse, sopratutto per mezzo di stabilimenti pel mantenimento delle vecchie vacche e scimmie, mentre non se ne trova uno in tutto il paese per gli uomini ammalati o vecchi. Gli Indiani non calpestano le formiche, ma schiacciano indifferentemente i poveri viandanti. I bramini sono immorali più di tutti. Essi non fanno altro che mangiare e dormire, al dir degli Inglesi. Se qualche cosa non è loro proibita dall'uso, si lasciano andare al loro istinto; in ciò che riguarda la vita pubblica si mostrano ava-

ri, ingannatori, libidinosi; sono umili con quelli cui temono, e si ricattano poi sui loro inferiori. Un Inglese dice di non aver trovato alcun uomo equo tra di loro. I fanciulli non hanno alcun rispetto dei loro genitori, il figlio maltratta impunemente la madre.

Il voler esporre minutamente l'arte e la scienza degli Indiani, ci condurrebbe troppo lontano. Dobbiamo però dire in generale che una più esatta cognizione delle medesime ha diminuito di molto i grandi elogi che si erano fatti della sapienza indiana. Conosciuto il principio indiano della pura idealità senza consistenza e in pari tempo sensibile, si scopre come il puro pensiero e la fantasia possano essere coltivati con successo. Quindi, per esempio, la grammatica è giunta fra di essi ad una grande perfezione. Ma tostochè nelle scienze e nelle opere d'arte si tratta di materia sostanziale, non ve ne ha più traccia. Dopochè gli Inglesi divennero padroni del paese, si sono aumentate le scoperte relative alla coltura indiana; e W. Jones ha disseppellite le poesie dell'età d'oro indiana. Gli Inglesi instituirono in Calicutta un teatro, allora i bramini trassero pur fuori dei drammi, per esempio il Sakuntala di Kulidasa, ed altri. In questa prima gioia della scoperta, si esaltò di troppo la coltura degli Indiani, e come avviene sovente che alla scoperta di nuovi tesori si guardano con disprezzo quelli che già si possedevano, così si sostenne che la poesia e la filosofia indiana superavano di gran tratto la greca. I tesori più importanti per noi sono i libri primitivi e fondamentali degli Indiani, particolarmente i vêdas; essi contengono molte parti, di cui quattro sono di origine più recente. Il contenuto dei medesimi consiste parte in preghiere religiose, parte in precetti di ciò che gli Indiani devono osservare. Alcuni manoscritti di questi vedas

furono portati in Europa, ma gli esemplari completi sono estremamente rari. Lo scritto è sopra foglie di palma, impresso con un ago. I vedas sono molto difficili a comprendersi, poichè furono dettati fino dalla più alta antichità, e la lingua è un antico sanscritto. Solo Colebrook ne ha tradotta una parte, ma questa stessa forse è presa da un commentario, di cui egli ce ne dà una gran parte (1). Recaronsi pure in Europa due grandi poemi epici, il Ramayana e il Mahabharata. Tre volumi in quarto del primo furono impressi; il secondo libro però è estremamente raro (2). Oltre quest'opere vi sono pure i purana. I purana contengono la storia di un Dio, o di un tempio; storie del tutto fantastiche. Un libro fondamentale degli Indiani è inoltre il libro di Manu. Si è paragonato questo legislatore indiano con Minos di Creta; il qual nome si mostra pure presso gli Egizi, e certamente ciò deve sorprendere, ned è accidentale, che questo nome si trovi in varii luoghi. Il libro delle leggi di Manu (pubblicato in Calicutta, colla traduzione inglese, da W. Jones) forma il fondamento della legislazione indiana. Esso incomincia con una teogonía, che non solo è del tutto diversa, come è naturale, dalle idee mitologiche degli altri popoli, ma si scosta pure essenzialmente dalle altre tradizioni indiane. Anche in queste non si devono prendere come fissi se non alcuni tratti fondamentali; il resto è abbandonato all'arbitrio e alla fantasia di ognuno,

(1) Già prima d'ora il professore Rosen in Londra ha posto in tale cosa ogni suo studio, e pubblicato un breve saggio del testo con una traduzione.

(2) *Nota dell'editore tedesco.* — A. W. di Schlegel ha dato alla luce il primo volume; F. Kopp ha fatto conoscere i più importanti episodi del Mahabharata; attualmente se ne pubblica una collezione a Calicutta, e la prima parte, per cura di H. Brokhaus, a Berlino.

quindi si trovano tante tradizioni diverse, forme e nomi diversi. Anche il tempo in cui fu scritto il libro di Manu, è del tutto sconosciuto ed incerto. Le loro tradizioni rimontano a ventitrè secoli avanti la nascita di Cristo. Si parla di una dinastia dei figli del sole, a cui ne seguì una dei figli della luna; ma le notizie sopra Manu sono del tutto incerte. Egli è però sicuro che il codice è della somma importanza, e che la sua cognizione interessa molto gli Inglesi, poichè da esso dipende la cognizione del diritto indiano.

Ora, per ciò che riguarda la storia indiana, si vede, nel modo il più chiaro, la rimarchevole differenza che passa tra la China e l'India. I Chinesi hanno una storia la più esatta possibile del loro paese; e si è già osservato quali mezzi si siano trovati alla China perchè tutto venga registrato nei libri storici. La cosa va del tutto all'opposto nell'Indie. In quest' ultimi tempi si sono conosciuti i tesori della letteratura indiana, si è scoperto che gli Indiani hanno dei trattati di geografia, di astronomia e di algebra, che sono molto provetti in filosofia, e che la loro grammatica è tanto più perfetta, quanto più ricca di ogni altra è la lingua sanscritta. La storia però è del tutto trascurata, o piuttosto non esiste presso di loro. La fantasia indiana non può concepire un'esistenza fissa nella sua obiettività; essa divaga piuttosto nelle tenebre dei sogni e della mitologia. In ciò pure si mostra l'opposizione coi Chinesi, poichè la storia esige l'intelligenza, la forza di lasciar libero l'oggetto in sè, e di concepirlo nel suo insieme intelligibile. I Chinesi stimano gli uomini secondo ciò che hanno fatto per lo Stato; ed essendo giunti in tal modo ad avere un essere in sè, lasciano pure gli oggetti liberi, e li concepiscono quali sono nel loro insieme e nelle loro determinazioni. Gli Indiani, all'oppo-

sto, sono dalla nascita destinati a certe occupazioni sostanziali, e in pari tempo il loro spirito è penetrato dall'elemento idealistico del principio mongolico, per cui essi sono incapaci di comprendere una cosa nella sua intelligibile determinazione, e da un altro lato di elevarla alla sua idealità; e ciò li rende inetti a scrivere la storia. Eppure la storia è sempre per un popolo di una grande importanza, giacchè per di lei mezzo esso acquista la coscienza del cammino percorso dal suo spirito; spirito che si manifesta nelle leggi, nei costumi e nei fatti. Ma la storia indiana non dà alcuno sviluppo al racconto, nè alcuna sostanzialità. I di lei quadri non presentano che un continuo avvicendarsi di contese e di combattimenti destati dal puro arbitrio. Si offrono nella storia indiana epoche ed anche numeri, ma tali che spesso non hanno se non un senso astronomico, e molte volte niuno. Così si racconta di re che hanno regnato settemila anni o più. Brahm, la prima figura nella cosmogonía indiana, ha generato sè stesso, poi ha vissuto venti milioni d'anni, e così di seguito. S'impazzirebbe se si volesse prendere questi numeri come periodi storici, essi non esprimono che confuse nozioni astronomiche. Nelle poesie si fa menzione ad ogni passo di re; questi sono per certo figure storiche, ma si confondono intieramente colla favola, poichè passano per molte forme; essi, per esempio, si ritirano intieramente dal mondo, e ricompariscono poscia, dopo di aver passato diecimila anni nella solitudine. I numeri non hanno adunque il valore e il senso che hanno presso di noi.

Le più antiche e sicure fonti della storia indiana sono quindi le notizie degli scrittori greci, dopo che Alessandro il Grande ha aperta la strada dell'Indie. Da essi noi sappiamo che fin d'allora vi si trovavano tutte le varie

istituzioni che sono al presente. Santarakottus (Candragupta) vien menzionato come un famoso sovrano della parte settentrionale dell'Indie, dove si estendeva il regno battriano. Un'altra sorgente si trova negli storici maomettani, poichè fino dal decimo secolo i Maomettani cominciarono le loro invasioni nell'India. Uno schiavo turco è il proto-parente dei *Gaznavid;* il suo figlio Mahmud penetrò nell'Indostan, e conquistò quasi tutto il paese. Egli pose la sua residenza all'occidente di Kabul, e alla sua corte vivea il poeta Ferdusi. La dinastia gaznavida fu presto distrutta, prima dagli Afgani, poi del tutto dai Mongolli. Nei tempi recenti quasi tutta l'India fu assoggettata dagli Europei. Ciò che si sa adunque della storia indiana ci fu fatto conoscere, per la più gran parte, dagli stranieri, e la letteratura nazionale non presenta che fatti incerti. Gli Indianisti ne accertano dell'impossibilità di sbrogliare la confusione delle notizie indiane. I dati più sicuri si potrebbero cavare dalle iscrizioni e dai monumenti, particolarmente dalle donazioni di una qualche regione alle pagode o alle divinità, scritte nei templi; ma queste memorie non conservano che puri nomi. Un'altra sorgente sarebbero gli scritti astronomici, che sono di un'alta antichità. Colebrooke ha studiato diligentemente questi libri, ma è molto difficile averne dei manoscritti, poichè i bramini li tengono molto celati; e inoltre sono essi alterati da molte interpolazioni, e si vede che la figura delle costellazioni spesso è contraddittoria, e che i bramini inseriscono i fatti dei loro tempi in queste opere antiche. Gli Indiani hanno, a dir vero, cataloghi ed enumerazioni dei loro re, ma qui pure vi regna il più grande arbitrio, poichè si trovano sovente in una lista venti re di più che in un'altra, e anche nel caso che queste liste fossero esatte, esse non costituirebbero

una storia. I bramini non hanno alcuna coscienza in fatto di verità. Il capitano Wilford avea raccolto, con molta pena e spesa, manoscritti da ogni parte; egli unì molti bramini, e gl'incaricò di fare estratti di queste opere e di instituire ricerche sopra certi fatti famosi, sopra Adamo ed Eva, sul diluvio ed altri. I bramini, per piacere al loro signore, gli fabbricarono cose di simil genere, ma che però non erano nei manoscritti. Wilford scrisse quindi molti trattati, quando alla fine si accorse dell'inganno e delle fatiche perdute. Gli Indiani hanno certamente un'êra determinata: essi cominciano a contare da Vikramaditya, alla cui splendida corte vivea Kalidasa, l'autore di Sacuntala. Nello stesso tempo vissero in generale i più distinti poeti. I bramini dicono esservi state nove perle alla corte di Vikramaditya, ma non si può indagare quando abbia esistito questo splendore. Da molti dati si è stabilito l'anno 1491 avanti Cristo, altri assegnano l'anno 50 avanti Cristo, e questa è l'opinione più comune. Bentley, finalmente, ha nelle sue ricerche collocato quel sovrano nel duodecimo secolo avanti Cristo. Poi si è scoperto che vi furono da cinque a nove re di questo nome nell'Indie; perciò si ricade in una totale incertezza. Per conchiudere, noi riporteremo ciò che un Europeo dice degli Indiani, cioè: che il loro scopo è sempre doppio; essi mentiscono come la storia mentisce a loro.

Ora, poichè la sola energia del volere è quella che tiene insieme un popolo, perciò l'India non è mai divenuta uno Stato. Gli Europei, quando fecero conoscenza cogl'Indiani, trovarono una moltitudine di piccoli regni, a capo dei quali sedevano principi maomettani e indiani. La condizione del paese era quasi feudale, poichè i regni si dividevano in distretti, che aveano per gover-

natori dei Maomettani, o persone della classe dei guerrieri. L'ufficio di questi governatori era di levare le imposte e far la guerra; formavano essi in pari tempo un'aristocrazia, ed un consiglio del principe. Ma nulla vien qui fatto senza la violenza, e solo in quanto sono temuti e incutono timore, hanno essi potere. Finchè un principe non manca di denaro, finchè ha truppe, anche i principi vicini, cedendogli in potere, devono pagargli tributo; tributo che non danno però se non forzati. Quindi lo stato del regno non è quello della tranquillità, ma di un continuo combattimento, senza però che si sviluppi o si ottenga con ciò qualche cosa. Non è che il combattimento della volontà di un principe forte contro un debole, la storia delle dinastie regnanti, non del popolo, una serie d'intrighi e di ribellioni che si avvicendano, non già dei sudditi contro i loro signori, ma dei figli dei principi contro il padre, dei fratelli, dello zio, dei nipoti tra di loro, e degli ufficiali contro il loro sovrano. Si poteva credere che quando gli Europei entrarono nell'Indie, tale condizione di cose fosse il risultato della dissoluzione di un ordine migliore; ma, per quanto si rimonti nella lor storia, si trova sempre la continua ripetizione dello stesso quadro, poichè questa condizione deriva necessariamente dal concetto della vita indiana. Le guerre delle sêtte dei Bramini e dei Buddisti, degli adoratori di Vissnu e di Siva, si aggiungono a questa confusione, che diviene ancora più grande se si pensa che mentre in uno Stato indiano si trova la più gran debolezza, nell'altro si trova grandissima forza e crudeltà.

Come non è possibile per la natura dello spirito indiano avere colà una storia, così non si trova veramente alcun fondamento al loro Stato. Nella China la volontà

del principe ne è la sostanza, e in pari tempo da essa partono tutte le distinzioni, le quali essa riassume in sè, e con questo diramarsi, distrugge in sè l'arbitrario, e arriva a non avere in vista che il tutto e il suo meglio. Presso gli Indiani, all'opposto, non è questa unità, ma la diversità che forma il sostanziale: religione, guerra, manifatture, commercio, anzi le più piccole occupazioni diventano distinzioni stabili, che fissano la sostanza della volontà particolare, e che sono per essa il vero tutto. Ora per la stabilità di queste distinzioni non è più possibile trovare per la comune una volontà generale dello Stato, la cui idealità formi il centro di tutte le sfere particolari. Il volere sovrano è quindi vôto e senza sostanza, non è che il puro arbitrio, il quale nella sua particolarità non si riferisce che a sè stesso. Inutilmente quindi si cercherebbero nell'India le tracce di uno scopo generale dello Stato, di un contenuto sostanziale, e di un'unità morale. Contro l'onnipotente e soverchiante arbitrio non può servire di scudo ai particolari che la sostanzialità della distinzione delle caste, e se, per esempio, lo scopo dello Stato greco è quello di una determinata ed essenziale esistenza, quello dell'indiano, all'opposto, che si è spesso chiamato puro, è l'odio dell'esistenza per nausea della natura, senza che però si giunga mai a liberarsi dalle contraddizioni e dalle catene.

SEZIONE TERZA

LA PERSIA

L'Asia si divide in due parti: l'Asia anteriore e l'Asia posteriore, le quali due parti sono essenzialmente diverse tra di loro. Mentre i Chinesi e gli Indiani, le due gran nazioni dell'Asia posteriore che noi abbiamo considerate, appartengono alla razza mongollica, e quindi hanno un carattere tutto proprio, che si allontana interamente dal nostro, le nazioni dell'Asia anteriore appartengono alla razza caucasica, vale a dire all'europea. Esse hanno rapporti coll'Occidente, mentre i popoli dell'Asia posteriore stanno in sè isolati. L'Europeo che passa dalla Persia all'India osserva il più gran contrasto, e mentre nel primo paese si trova ancora come a casa, e incontra sentimenti europei, virtù umane, e passioni umane, tosto che ha passato l'Indo, all'opposto, trova la massima diversità, che si stende tanto sugli uomini che sulla natura.

Nel regno persiano noi incominciamo a trovarci in comunicazione colla storia. I Persiani sono il primo popolo storico, la Persia è il primo regno che sia passato. Mentre la China e l'India stanno immobili ed hanno un'esistenza naturale vegetativa, la Persia è sottoposta allo sviluppo e alle rivoluzioni, che sole manifestano uno

Stato storico. L'impero chinese e l'indiano non hanno relazione colla storia che in sè stessi e come ricercati da noi. Ma qui in Persia incomincia a sorger la luce, poichè la luce di Zoroastro appartiene al mondo della coscienza, allo spirito in rapporto con un altro. La pura e sublime unità che lascia il particolare libero in sè, il corpo lucido che lo eccita a far valere la sua particolarità, il sole che sorge sul giusto e sull'ingiusto, e stà in opposizione colle tenebre, e da cui nasce il principio della vita e dell'attività, qui appunto incomincia a palesarsi.

Il passaggio che noi dobbiam fare dall'India alla Persia è dunque solo nel concetto, non nell'esterno legame storico. Il concetto è questo: che il generale che noi abbiamo veduto in brahm, ora viene alla coscienza, diventa un oggetto, e acquista un valore affermativo per gli uomini. Brahm non è onorato dagli Indiani, ma è solo uno stato dell'individuo, un sentimento religioso, un'esistenza astratta, una relazione che per la vita concreta non è che un annientamento, e non contiene nulla d'affermativo. Ora mentre questo generale diventa qualche cosa di obiettivo, cioè acquista una natura affermativa, l'uomo divien libero, e si pone d'incontro all'essere supremo, che diviene pure un obiettivo. Noi vediamo mostrarsi questa generalità in Persia; cioè un distinguersi dell'individuo e in pari tempo un farsi eguale al generale. Nel principio chinese e indiano non si trova questa distinzione, ma solo l'unità dello spirituale e del naturale. Lo spirito però che si trova ancora nella natura ha per ufficio di liberarsi da questo stato. I diritti e i doveri sono nell'India legati alla casta, che non è se non qualche cosa di particolare, a cui l'uomo appartiene per natura. Nella China si trova questa unità sotto la forma di particolarità: l'uomo quindi non è libero; egli è senza

momento morale, mentre questo si confonde col comando esterno. Nel principio persiano l'unità si solleva primieramente sopra le distinzioni puramente naturali; è il governo di questa unità immediata. L'unità nel principio persiano è la luce; la luce generale e naturale, il generale fisico, poichè lo spazio, il tempo, il movimento non sono qualche cosa di fisico. Ma la luce non è qui considerata solo come tale, ma anche come ciò che vi ha di puro nello spirito, il buono; e con ciò vien distrutto il particolare, la dipendenza dalla natura limitata. La luce adunque nel senso fisico e spirituale significa il sollevamento, la libertà della natura; l'uomo si comporta colla luce, col buono, come con un obiettivo che è riconosciuto dal suo volere, è onorato e attivato da lui. Se noi guardiamo un'altra volta (nè ciò si ripete mai abbastanza) alle varie forme che per giugnere a questo punto abbiamo passate, noi vediamo nella China l'insieme di un tutto morale, ma senza subiettività; tutto diviso bensì, ma senza indipendenza dei membri; ned altro troviamo che un ordine esterno di questa unità. Nell'India, all'opposto, si mostra la divisione, ma senza spirito; essa qui comincia ad essere in sè; ma la distinzione stessa diviene immutabile, e lo spirito resta legato nei confini della natura, quindi è come il contrario di sè stesso. Ora sopra questa distinzione delle caste si mostra in Persia la luce, il buono, che si accosta a tutti in egual modo, e in cui tutti si possono egualmente santificare. L'unità è quindi per la prima volta un principio, non un legame esterno senza spirito; e poichè ognuno può aver parte in questo principio, esso ha un merito per sè stesso.

Per ciò che riguarda primieramente la geografia, la China e l'India sono come un oscuro laboratorio dello

spirito; esse si stendono in fertili pianure, divise da un'alta catena di montagne. I popoli delle alture, conquistando quelli del piano, non ne cambiano lo spirito, ma si convertono ad esso. Ma nella Persia questi due principi si trovano nella loro diversità, e i popoli dei monti sono i predominanti. Alla Persia appartengono i monti che piegano all'occidente verso il Tigri e l'Eufrate, e scorrono lungo questo fiume. All'oriente verso l'Indo si stendono i monti di Solimano, al nord vi è la gran catena dell'Hindu-kuss, all'oriente della quale abitano i Chinesi e i Mongolli, e che è una continuazione dell'Himalaya, stendentesi fino al mar Caspio. Al nord di questo scorre, nella stessa direzione dall'oriente all'occidente, l'Ocso, lungo il quale giace il paese della Battriana. Più al nord è la vecchia Sogdiana. Al sud-ovest si allargano le vallee dell'Eufrate e del Tigri, al sud delle stesse i deserti d'Arabia; all'est dell'Eufrate i deserti confinanti al mar Mediterraneo. L'Asia Minore, l'Egitto, l'Armenia appartennero esse pure al grande Impero persiano. Noi dobbiamo ora trattare i momenti particolari che formano il regno persiano, per passare quindi ad una veduta generale del medesimo.

CAPITOLO PRIMO

Il popolo zend.

Il popolo zend vien così chiamato dalla sua lingua, nella quale sono scritti i libri zendici; ciò sono i libri originali su cui si fonda la religione degli antichi Parsi. Si trovano ancora vestigie di questa religione dei Parsi, o adoratori del fuoco. In Bombay vi ha una colonia dei medesimi, e sui lidi del mar Caspio vivono alcune fa-

miglie disperse che hanno conservato questo culto. In generale però essi sono stati distrutti dai Maomettani. Il gran Zerdusst, dai Greci chiamato Zoroastro, scrisse i suoi libri di religione nella lingua zendica. Fino verso la fine dell'ultimo secolo gli Europei non conoscevano per nulla questa lingua, e quindi nemmeno i libri che in essa sono scritti, quando il francese Anquetil du Perron ci aperse questo ricco tesoro. Pieno di entusiasmo per la natura orientale, ma privo di ricchezze, si arruolò in un corpo francese che si dovea spedire all'Indie. Così egli arrivò a Bombay, dove incontrò gli antichi Persiani, e si famigliarizzò colle loro idee religiose, e da poi che con immensa pena potè giugnere ad aver nelle mani i loro libri di religione, egli si diede tutto al loro studio, ed aperse così all'Europa un campo vasto e del tutto nuovo.

Egli è difficile assegnare la regione ove abbia abitato il popolo zendico di cui si fa menzione nei libri religiosi. Nella Media e nella Persia la religione di Zoroastro era dominante, e Senofonte narra che Ciro l'ha abbracciata; ma niuno di questi paesi era la vera patria del popolo zendico. Zoroastro stesso lo chiama il puro Ariene; un simile nome si trova pure in Erodoto, poichè egli dice: i Medi si chiamavano anticamente Arier, nome che ha pure somiglianza con quello di Iran. Questo sembra certo: che la lingua zendica, che ha tanto rapporto col sanscritto, fu parlata dai Parsi, dai Medi e dai Battriani; dalle leggi e dalle istituzioni del popolo, quali si presentano nel zendavesta, si ritrae che essi erano molto semplici. Vi si menzionano quattro ordini: i preti, i guerrieri, i contadini e gli artigiani. Solo non si parla di commercio, dal che sembra che questo popolo fosse ancora in sè isolato. Si fa menzione dei go-

vernatori di distretto, di città e delle strade, così che il tutto si riferisce ancora alle leggi civili non politiche, e non si fa cenno di legame con altri Stati.

Al sud dell'Ocso, nell'antica Battriana, si stende una catena di monti dai quali cominciano le alte pianure, che erano abitate dai Medi, dai Parti e dagli Ircani. Sull'alto Ocso dovea essere collocata Battra, forse l'odierno Balk, da cui al sud il Kabul e il Kaschmir non sono discosti che circa otto giorni di viaggio. Qui attorno a Battra, e nella Battriana in generale, sembra essere stata la sede del popolo zendico. Poichè nei tempi di Ciro noi troviamo più interamente la pura e originaria fede, e l'antica condizione quale ci vien descritta nel zendavesta. Se noi consideriamo le istituzioni civili nell'Iran, noi non troviamo caste, ma solo condizioni, nè alcuna proibizione di unirsi in matrimonio tra queste varie classi, quantunque il zendavesta coi precetti religiosi contenga pure le leggi e le pene civili.

Ma la cosa che qui più ci interessa si è la dottrina di Zoroastro. Lo spirito si solleva in essa sopra la unità sostanziale della natura, sopra il vôto sostanziale, che non ha ancora subìta la covatura, dove lo spirito non sussiste ancora per sè in opposizione all'oggetto. Questo popolo, cioè, venne ad avere la coscienza che la verità assoluta, la forma della generalità, deve avere un'unità. Questo generale, eterno, infinito non contiene da prima alcuna determinazione, esso non è che l'identità senza limiti. Veramente questo è pure il concetto di brahm, e noi l'abbiamo fatto osservare più volte; ma per i Persiani questo generale diventa un oggetto, e il loro spirito acquista la coscienza di questa essenza, mentre per gli Indiani questa obiettività non è che l'obiettività naturale dei bramini, nè coll'annientamento della coscien-

za, come pura generalità, divenne per essi obietto. Questo rapporto negativo è divenuto positivo pei Persiani, e l'uomo ha qui un rapporto col generale, ma in modo che egli in ciò si mantiene positivo. Questo uno generale non è certamente ancora l'uno libero del pensiero, non è ancora adorato in ispirito e verità, ma è solo vestito delle forme della luce. Ma la luce non è il lama, non i bramini, non un monte, non un animale; non è un'esistenza, ma è la stessa generalità sensibile, la pura manifestazione. La religione persiana non è quindi un'idolatria; essa non onora le cose particolari della natura, ma lo stesso generale. La luce esprime in pari tempo lo spirituale, essa è la forma del buono e del vero, la sostanzialità del sapere, come del volere, e di ogni cosa naturale. La luce mette l'uomo in istato di poter scegliere, ed egli non può sciegliere che quando sia uscito dalla stupidezza naturale. La luce ha però in sè un contrario, cioè le tenebre, come il bene stà in opposizione al male. E come per gli uomini non vi sarebbe il bene se non vi fosse anche il male, e l'uomo non può essere veramente buono se non conosce anche il male, così la luce non può esistere senza le tenebre. Ormuzd e Ariman formano pei Persiani questa opposizione. Ormuzd è il signore del regno della luce, del bene; Ariman, delle tenebre, del male. Ma vi ha inoltre un'unità più elevata da cui provengono tutti due: un generale senza opposizione, chiamato Zeruane-Akerene, il tempo senza limiti. Viene a dire che il tempo è una cosa del tutto astratta; esso non esiste per sè, ed ha prodotto Ormuzd ed Ariman. Si rimprovera all'Oriente come un difetto questo dualismo: e in vero se si pretende mantenere la sua opposizione come assoluta, esso è certamente irreligioso ed erroneo; ma lo spirito deve pur avere un contrasto, il

principio del dualismo appartiene quindi al concetto dello spirito, che, come concreto, ha essenzialmente in sè la distinzione. Presso i Persiani il puro come l'impuro sono venuti a coscienza, e lo spirito, per comprendere sè stesso, deve essenzialmente opporre al positivo generale un negativo particolare. Solo vincendo questo opposto lo spirito rinasce. Noi troviamo, come abbiam detto, questa unità dello spirito anche presso i Persiani, ma il difetto stà in ciò che questa unità non è assolutamente che il primo principio, e non ha in sè la distinzione. Ormuzd crea determinando sè stesso, ma dietro le determinazioni di Zeruane-Akerene. Ciò vien esposto oscuramente, e la riconciliazione degli opposti non sembra stare se non in ciò che Ormuzd supera Ariman, ma deve però sempre combattere con lui. Ormuzd è il signore della luce, e crea tutto ciò che è bello e nobile nel mondo, cioè nel regno del sole. Egli è l'eccellente, il buono, il positivo di tutte le esistenze naturali e spirituali. La luce è il corpo di Ormuzd; da ciò nasce il culto del fuoco, perchè Ormuzd è presente in ogni luce, ma egli non è per questo nè il sole nè la luna, ma in questi corpi i Persiani onorano solo la luce, che è Ormuzd. Zoroastro dimanda ad Ormuzd chi egli sia; egli risponde: il mio nome è il fondamento, è il centro di ogni essenza, la pienezza della beatitudine, la pura volontà, ec. Ciò che parte da Ormuzd è vivente, la parola è un prodotto dello stesso; le preghiere parimenti. Le tenebre, all'opposto, sono il corpo d'Ariman, ma il fuoco sacro lo caccia fuori dei templi. Lo scopo di ogni Persiano è di conservarsi puro, e per prepararsi a questa purità, si prescrive una quantità di precetti. I precetti morali sono eccellenti; vi si dice: se un uomo ti ingiuria e ti offende, e poscia si umilia, chiamalo amico. I

sacrifici consistono in fiori e in odori soavi. Siccome l'uomo è una creatura del cielo, se egli si rende immondo, viene di nuovo purificato santificando il suo pensiero, le sue parole e i suoi fatti. Che cosa è un pensier puro? Quello che va all'origine delle cose. Che cosa è la parola pura? Questa è Ormuzd; in tal modo la parola vien personificata. Che cosa è un fatto puro? La pura invocazione delle schiere celesti. Quindi, esigendosi che l'uomo sia buono, si presuppone ad esso un voler proprio ed una libertà subiettiva. Vicino ad Ormuzd vi sono pure i suoi servitori, e questi sono i sette Amsciaspand. Queste grandi potestà sono pure oggetto di culto; avanti di tutto stà il sole, la luna e ancora altri cinque nomi che ci richiamano i pianeti; fra questi si nomina pur Mitra; ma non è possibile il determinare quale stella si indichi sotto questo nome. Mitra nel zendavesta stà fra le altre stelle, nè ha alcuna preferenza su di esse, quantunque in seguito sia diventato di grande importanza, come mediatore tra Ormuzd e l'uomo. Erodoto ricorda di già il culto di Mitra; in Roma divenne esso più tardi, come culto segreto, molto generale, e se ne trovano traccie fino nel medio evo. Oltre gli accennati nomi, vi sono pure altri spiriti protettori, che sono sottoposti agli amsciaspand, come a loro capi. Il consiglio dei sette grandi che stava attorno al monarca persiano era un'imitazione della corte di Ormuzd. Come figlio di Ormuzd si nomina Dsciemdscid; egli sembra essere lo stesso che quegli che i Greci chiamano Achemene, i cui discendenti si chiamano Pisstadi, tra i quali si nomina pur Ciro. In tempi posteriori sembra che i Persiani fossero indicati dai Romani col nome di Achemenaici (Hor. c. III, 1). Si racconta che ogni Dsciemscid ha ferito la terra colla spada d'oro, il che non significa altro se non che ha in-

trodotto l'agricoltura, che quindi ha trascorso il paese, e data origine alle sorgenti e ai fiumi, cioè ha resi fruttiferi i terreni, popolate le valli di animali, ec. Nel zendavesta si fa pur sovente menzione del nome di Gustasp, che molti moderni hanno voluto confondere col nome di Dario Histaspes, il che però è del tutto falso, poichè senza dubbio questo Gustasp appartiene all'antico popolo zendico, cioè ai tempi anteriori a Ciro. Nel zendavesta si fa pur menzione dei Turani, vale a dire dei nomadi del nord e degli Indiani, senza che da ciò si possa dedurre alcuna nozione storica precisa.

Il mondo terrestre è certamente creato da Ormuzd, ma nella sua individualità viene esso distinto dagli altri mondi, da quello del fuoco, dei genii, ec. La religione di Ormuzd prescrive come culto, che gli uomini debbano condursi in conformità col regno della luce; il suo precetto generale è quindi, come si è detto, la purità corporale e spirituale; questa si ottiene particolarmente con molte preghiere ad Ormuzd. I Persiani hanno sopratutto per dovere di astenersi da ciò che è vivo; devono piantar alberi, scavar fonti, coltivar deserti per spargere con ciò dovunque la vita, il positivo, il puro, ed estendere da ogni lato il regno di Ormuzd. Egli è contrario alla purità esterna il toccare un animale morto, e si danno molti precetti per purificarsi. Si racconta di Ciro che, andando verso Babilonia, si impadronì di un fiume che avea ingoiato un cavallo del carro del sole. Egli, per punirlo, fece lavorare un anno intero onde dividerlo in piccoli canali. Serse parimenti, quando il mare ruppe il suo ponte, fece imporre catene al cattivo, al nocivo, ad Ariman. Nel zendavesta si descrive pure il paradiso con animali e con una ricca vegetazione; quindi presso i Persiani è in certo qual modo religiosa

la coltura dei parchi. Si trova scritto del giovane Ciro che ogni giorno andava nel suo parco, e vi coltivava alberi ed erbe.

CAPITOLO SECONDO

Assiri, Babilonesi, Medi e Persiani.

Se il popolo zendico formava l'elemento elevato e spirituale del popolo persiano, gli Assiri ne formano l'elemento della ricchezza esterna, del lusso e del commercio. Le loro tradizioni rimontano ai tempi più antichi della storia: ma sono in sè stesse oscure, e in parte contraddittorie, nè v'è modo di togliere questa contraddizione, perchè i libri originali e l'opere segrete sono perduti. Lo storico greco Ctesia deve in vero aver consultati gli archivi stessi del re persiano; tuttavia non abbiamo di lui che alcuni frammenti. Erodoto dà molte notizie sugli Assiri; oltre di ciò i racconti della Bibbia sono pure molto importanti, e degni d'osservazione, poichè gli Ebrei praticavano direttamente coi Babilonesi. In riguardo ai Persiani vi ha pure l'epopea, il Scianameh di Ferdusi, che si può dire il libro degli eroi, in sessantamila distici, di cui Gorres ci ha dato un esteso estratto. Ferdusi vivea al principio del dodicesimo secolo dopo Cristo alla corte di Mahmud il Grande a Gasna, all'oriente di Kabul e di Kandahar. Questa famosa epopea ha per oggetto le antiche tradizioni eroiche dell'Iran (vale a dire della vera Persia occidentale), ma non può avere il valore di una sorgente storica, poichè il suo contenuto è poetico, e il suo autore maomettano. In questa poesia eroica vien dipinto il combattimento di Iran e Turan. L'Iran è la Persia propria, il paese montuoso al

sud dell'Ocso; il Turan è la pianura dell'Ocso, e quella che giace tra lo stesso e l'Iacsarte. Un eroe Rustan è il protagonista del poema; ma i racconti sono del tutto favolosi, o affatto sfigurati. Si fa menzione d'Alessandro, e vien chiamato Isskander o Skander di Rum. Ora Rum è l'Impero turco (e anche di presente una sua provincia si chiama Rumelia), ed è in pari tempo l'Impero romano, e nella storia si chiama non meno Rum il regno d'Alessandro. Simili confusioni sono proprie del modo di concepire maomettano. Nel poema si racconta che il re d'Iran fece guerra a Filippo, e che questi fu battuto. Il re domandò quindi a Filippo la sua figlia per moglie, ma dopo aver vissuto lungo tempo con essa, egli la rimandò perchè mandava cattivo fiato dalla bocca. Ritornata a suo padre, essa vi partorì un figlio, chiamato Skander, il quale, appena grandicello, si affrettò ad andare nell'Iran per prender possesso del trono dopo la morte di suo padre. Da queste poche cose si può dedurre ciò che di storico si possa trarre da questo poema.

Ora, per ciò che riguarda gli Assiri, è questo un nome molto indeterminato. L'Assiria propriamente detta è una parte della Mesopotamia, al nord di Babilonia. Vengono citate come capitali di questo regno Atur o Assur sul Tigri, più tardi Ninive, che deve essere stata fabbricata da Nino, il fondatore del regno assiro. In quei tempi una città formava tutto un regno: così Ninive, così Ecbatana nella Media. Ninive deve aver avuto sette mura, e lo spazio posto tra le medesime veniva coltivato; entro il muro più centrale si trovava il palazzo del sovrano. Inoltre Ninive aveva tre giorni di cammino in circonferenza. Sui muri, di cento piedi di altezza, vi erano mille e trecento torri, e la città dovea contenere un nu-

mero immenso di popolo. Una popolazione non meno numerosa avea pure Babilonia; e queste grandi unioni erano l'effetto della necessità, perchè gli uomini solo nelle città si poteano difendere dalle invasioni dei nomadi. (Oggidì pure, alla stessa maniera, Bagdad è circondato da popoli nomadi). Ninive deve esser stata fondata duemila e cinquant'anni avanti Cristo, e alla medesima epoca si pone pure la fondazione del regno assiro. Nino sottopose in breve Babilonia, i Medi e la Battriana; e la conquista di quest'ultimo paese vien addotta per dimostrare l'immensa forza di questo sovrano, poichè Ctesia valuta il numero delle truppe che Nino condusse con sè, a sette milioni di fanti e ad un numero proporzionato di cavalleria. Battra fu assediata lungamente, e la presa della medesima vien ascritta a Semiramide, che con una schiera animosa salì il difficile pendío di un monte. La persona di questa regina stà incerta tra la favola e la storia. Si ascrive pure ad essa la fabbrica della torre di Babele, di cui si fa menzione nella Bibbia, e che forma una delle più antiche tradizioni. — Babilonia era posta al sud sull'Eufrate in una pianura molto fertile ed adattata all'agricoltura. Sull'Eufrate e sul Tigri faceasi un gran navigare; una parte dei battelli venivano dall'Armenia, un'altra parte dal sud rimontavano verso Babilonia, ed apportavano alla città un'immensa ricchezza. Il paese attorno a Babilonia era intersecato da un numero infinito di canali, piuttosto nell'interesse dell'agricoltura, per irrigare il paese ed impedire le inondazioni, che in quello del commercio esterno, e per servire alla navigazione. Le fabbriche di Semiramide in Babilonia sono famose, particolarmente i suoi giardini pensili. Si ammette che Babilonia formasse un quadrilatero, scisso in mezzo dal fiume; da una parte di que-

sto vi era il tempio di Belo, dall'altra il gran palazzo dei monarchi; la città aveva cento porte di bronzo o di rame, le sue mura cento piedi di altezza, e settantacinque di larghezza, ed erano fiancheggiate di duecentocinquanta torri. Le strade nella città che andavano verso il fiume erano chiuse ogni notte con porte d'oro. Ker Porter, inglese, viaggiò dal 1817 al 1820 nella contrada dove era posta l'antica Babilonia; egli crede di avere scoperto in un'altura gli avanzi dell'antica torre di Babele, e pretende di aver vedute traccie dei molti sentieri che, aggirandosi attorno alla torre, conducevano fino alla sommità della medesima, ove stava riposta l'immagine di Belo; oltre di ciò vidde molte altre colline con avanzi di fabbriche. I mattoni si trovano ancora quali sono descritti nella Bibbia per fabbricare la torre di Babele; una immensa pianura è coperta da una moltitudine di questi mattoni; quantunque da più migliaia d'anni si sia continuato a trasportarne una gran quantità; e tutta la città d'Hilla, che è posta vicina all'antica Babilonia, fu fabbricata coi medesimi. Erodoto riporta alcuni tratti singolari di costumi babilonesi, dai quali sembra trasparire che essi erano un popolo pacifico e benigno. Se alcuno in Babilonia era ammalato, si portava in una piazza pubblica, perchè ognuno in passando potesse dargli il suo parere. Le figlie erano nell'età da marito poste all'incanto, e il prezzo elevato che si offeriva per le belle era dato in dote alle brutte. Questo non impediva che per lo stesso oggetto ogni donna una volta nella sua vita non dovesse prostituirsi nel tempio di Militta; è difficile il comprendere come ciò si unisse alle idee di religione; ma Erodoto dice che la scostumatezza si introdusse solo più tardi, quando Babilonia divenne povera. Questa circostanza che le belle dotavano

le brutte, mostra che si avea cura di tutti, come pure l'esporre pubblicamente i malati indica una certa comunanza.

Si deve qui inoltre far menzione dei Medi. Essi erano, come i Persiani, un popolo montano, la cui abitazione si trovava vicino al mar Caspio, particolarmente al sud-ovest del medesimo. La Media si estendeva inoltre verso l'Armenia. Tra questi Medi vi erano pure i Magi, una delle sette stirpi che formavano il popolo medico; le proprietà principali di quest'ultimo erano la rozzezza, la selvatichezza e il coraggio militare. La capitale Ecbatana fu più tardi fabbricata da Arbace, che il primo unì i Medi per una grande intrapresa, cioè la distruzione del regno assiro-babilonico, che fu sottoposto ai Medi, come gli altri regni vicini.

Il regno assiro-babilonico, che avea sotto di sè tanti popoli, deve aver durato mille o mille cinquecento anni. L'ultimo sovrano fu Sardanapalo, un gran lussurioso, come ci vien descritto dalla Bibbia. Arbace, satrapo della Media, sollevò gli altri satrapi contro di lui, e condusse con sè le truppe che si radunavano ogni anno per l'enumerazione. Sardanapalo, quantunque vincesse molte battaglie, fu costretto a cedere alla superiorità della forza, e a chiudersi in Ninive; non potendo più far resistenza, ivi si bruciò con tutti i suoi tesori. Secondo alcuni ciò deve esser avvenuto ottocentoventi anni avanti Cristo. Dopo questa catastrofe si sciolse l'intero regno e si divise in regno assiro e in regno babilonico; a questo appartengono pure i Caldei, popolo delle montagne del nord, e che si era unito ai Babilonesi. In questi tempi incominciarono pure gli attacchi contro i Giudei e gli Egizi. Il regno giudaico cesse alla forza preponderante; i Giudei furono condotti verso Babilonia, e da essi, d'ora

in poi, abbiamo notizie esatte dello stato di questo regno. Secondo il racconto di Daniele v'era in Babilonia una esatta amministrazione degli affari. Egli parla di Magi, che aveano l'incombenza di spiegare le scritture; di indovini, di astrologi, di dotti, ed anche di Caldei, che esponevano i sogni. I profeti in generale raccontano molte cose dell'esteso commercio di Babilonia, ma fanno pure un quadro spaventoso della corruzione che colà regnava. — Ora, per ciò che riguarda la religione dei Medi, i Greci chiamano in generale tutti i preti orientali Magi, ma perciò appunto questo nome è del tutto indeterminato. Egli è certo però che dal tutto insieme risulta che i Magi aveano un legame colla religione zendica, la cui sede era in Battria; ma questa religione, ancorchè i Magi ne fossero i custodi e i propagatori, soffrì molte modificazioni, passando ai diversi popoli. Senofonte dice che Ciro da prima sacrificò a Dio alla maniera dei Magi. I Medi servirono quindi alla propagazione della religione zendica.

La parte principale del regno persico vien costituita dal popolo persiano propriamente detto, che riunì a sè tutta l'Asia anteriore, e che venne così in collisione coi Greci. I Persiani furono in ogni tempo uniti coi Medi, e il passaggio della dominazione nei Persiani non portò seco un gran cambiamento, poichè Ciro stesso era un parente dei re medi, e confuse insieme i nomi di Medi e di Persi: alla testa dei Medi Ciro combattè i Lidii e il loro re Creso. Erodoto racconta che v'erano già state guerre tra i Lidii e i Medi, ma che furono acquetate colla mediazione dei re di Babilonia. In ciò noi vediamo un sistema politico esistente tra i Lidii, i Medi e i Babilonesi; questi ultimi erano i preponderanti, e la loro dominazione si stendeva sino al mar Mediterraneo. Erodoto

racconta inoltre che i Medi, prima di conquistare la Lidia, erano poveri, e che solo colla conquista di questo dovizioso paese divennero ricchi. La Lidia si stendeva all'oriente sino all'Halis; anche le spiagge occidentali dell'Asia Minore, le belle colonie greche, furono ad essa soggette. Esisteva adunque di già un alto grado di coltura nel regno lidico. L'arte e la poesia fiorivano nello stesso, coltivate dai Greci. Di già avanti la soggezione delle colonie greche molti uomini saggi, come Biante, aveano dato agli abitanti il consiglio di unirsi in una stretta lega, o di lasciare le loro città col loro avere, e di cercarsi altra abitazione. Ma piccole città animate dalla più grande gelosia, e in continua discordia tra di loro, non poteano risolversi a questa unione, nè erano capaci, affascinate dalla vertigine dell'abbondanza, dell'eroica risoluzione di abbandonare per la libertà i propri focolari. Solo quando furono sul punto di essere conquistate dai Lidii, alcune città sacrificarono pel sommo bene, la libertà, il certo per l'incerto. Erodoto racconta che la guerra contro i Lidii insegnò ai Persiani a conoscere i comodi della vita e della coltura. Inoltre Ciro conquistò Babilonia, e con essa venne in possesso della Siria e della Palestina; liberò i Giudei dalla schiavitù, e permise loro di rifabbricare il loro tempio. Lidi si rivolse contro i Messageti, vinse questo popolo nelle steppe tra l'Ocso e l'Iacsarte, ma in pari tempo egli stesso vi incontrò la morte del guerriero e del conquistatore. Egli morì in mezzo alla sua missione, che era quella di unire l'Asia anteriore sotto un sol dominio, senza altro scopo più generoso.

CAPITOLO TERZO

Del regno persiano e delle sue parti principali.

L'impero persiano fu un impero nel senso moderno del caduto impero germanico, e del grande impero napoleonico, poichè esso consisteva in una moltitudine di Stati che erano, a dir vero, nella dipendenza da un centro, ma che conservavano la loro propria individualità, i loro costumi, i loro diritti. Le leggi generali a cui tutti erano sottoposti non avevano fatto alcun danno alla loro condizione particolare, ma anzi l'avevano protetta e conservata; e quindi ognuno di questi popoli che formavano il tutto avea la sua forma particolare di costituzione. Come la luce illumina tutti e comunica a tutti una vita particolare, così il dominio persiano si stende sur una moltitudine di nazioni, e lascia ad ognuna ciò che ha di particolare. Alcune hanno pure dei re propri, ognuna ha una lingua, una costituzione, un modo di vivere, costumi diversi. Tutto ciò resta tranquillo sotto la luce generale. L'impero persiano avea in sè tutti tre i momenti geografici che noi superiormente abbiamo distinti tra di loro. Da prima il paese elevato della Persia e della Media; poi le vallee dell'Eufrate e del Tigri, i cui abitanti si unirono ad una vita colta e industriosa, nonchè l'Egitto, cioè la vallea del Nilo, dove fiorivano l'agricoltura, le manifatture e le scienze; finalmente il terzo elemento, cioè le nazioni che si espongono ai pericoli del mare, i Siri, i Fenici, e gli abitanti delle colonie greche e delle città greche sulle coste dell'Asia Minore. La Persia unì dunque in sè i tre princìpi naturali, mentre la China e l'India rimasero straniere al mare. Nella Chi-

na i popoli di montagna hanno pure modificato il loro principio naturale, e perduto il loro carattere originale, come pure nell'India i Maomettani si incorporarono all'essenza indiana. Nello stesso modo che la luce lascia libere le forme terrestri sulle quali domina, così pure il governo in Persia lascia le diverse nazioni. Noi non abbiamo qui nè il tutto sostanziale della China, nè l'essenza indiana, dove domina cioè l'anarchia dell'arbitrio; ma nella Persia il governo non è, nella sua unità generale, che un'unione di popoli lasciati liberi anche dopo la loro unione. Così fu frenata la crudeltà e la barbarie con cui i popoli si distruggevano tra di loro, come nel libro dei Re e di Samuele ne abbiamo testimonianze sufficienti. I lamenti e le imprecazioni dei profeti sullo stato di questi popoli avanti la conquista fanno conoscere la miseria, la corruzione e le guerre dei medesimi, e in pari tempo il bene che Ciro ha portato al mondo dell'Asia anteriore.

I Persiani

I Persiani erano un popolo libero di montagna, e nomade, che dominò sopra paesi ricchi, fertili e colti, conservando però, in generale, i tratti della sua vita primitiva. Essi tenevano un piede nelle loro antiche sedi, l'altro nel suolo straniero. Nel paese nativo il re era un amico tra gli amici o tra eguali; fuori dello stesso, era il padrone a cui tutti erano sottoposti, e cui mostravano col tributo la loro dipendenza. Fedeli alla religione zendica, i Persi hanno cura della loro purità; ciò che vien pure indicato dalla coltura che aveano dei parchi, come abbiam detto. Le tombe dei re erano nella Persia propriamente detta, e il re dovea visitare di tempo in tempo i suoi compa-

trioti, coi quali egli vivea in un modo del tutto semplice. Egli portava loro dei doni, mentre presso tutte le altre nazioni esse doveano regalare il re. Alla corte del monarca vi era un distaccamento di cavalleria persiana, che formava il nocciolo di tutta l'armata; mangiavano insieme, e in generale erano molto disciplinati. Essi si distinguevano onoratamente pel loro valore, ed anche i Greci riconobbero con rispetto nelle guerre persiche il loro coraggio. Quando l'intero esercito persiano, a cui apparteneva questa parte, doveva uscire in campagna, si mandavano da prima ordini a tutte le popolazioni asiatiche; quando le truppe erano unite, si cominciava tosto la marcia con quel carattere di tumulto e di sfrenatezza che era proprio dei Persiani. Così si assalì l'Egitto, la Siria e la Tracia, e finalmente la Grecia, dove dovea esser rotta questa enorme potenza. Una tal marcia sembrava quasi una migrazione di popoli; le famiglie andavano con gli armati; i varii popoli si mostravano distinti colle lor armi, e camminavano a truppe; ognuno avea un ordine e una maniera diversa di combattere. Erodoto ci presenta un quadro magnifico di questa diversità nella spedizione di Cserse (dovevano esservi in essa tre milioni di uomini); ma poichè queste popolazioni erano così diversamente disciplinate, e aveano forza e valore così diverso, egli è facile il concepire come il piccolo esercito dei Greci, disciplinato, animato dallo stesso coraggio e sotto ottimi capitani, potesse resistere a queste immense forze, ma disordinate. Le province doveano pensare al mantenimento della cavalleria persiana che dimorava nel centro del regno. Babilonia doveva contribuire pel terzo a questo mantenimento, e in ciò si vede come essa fosse la più ricca provincia. Inoltre dovea ogni popolo, secondo la natura de' suoi prodotti, darne il meglio. Co-

sì l'Arabia dava gli incensi, la Siria la porpora, ec. I popoli sottoposti aveano solo da pensare al mantenimento di questo esercito primitivo. Dario Codomano il primo pose un' imposta sui terreni.

L'educazione dei principi, e particolarmente quella dell'erede della corona, era molto accurata. Fino all'età di sette anni i figli dei re stavano sotto la cura delle donne, nè sfuggivano agli occhi del sovrano. Da sette anni in poi erano istruiti nella caccia, nel cavalcare, nel tirar d'arco, ec., e nel dire la verità. Si suppone pure che i principi fossero istrutti nella magia di Zoroastro. Quattro dei più nobili persiani educavano i principi. I grandi in generale formavano una specie di dieta; sotto di loro si trovavano pure i Magi. Essi erano uomini liberi, pieni di nobile fedeltà e di patriotismo. I sette grandi principali erano come l'immagine degli Amsciaspandi che stanno attorno ad Ormuzd. Dopo scoperto il falso Smerdi, che alla morte di Cambise si fece passare per suo fratello, essi si unirono per consigliarsi qual forma di governo fosse la migliore, e mostrandosi senza ambizione e senza passione, andaron d'accordo nel dire che la monarchia era il sol governo adattato alla Persia. Per la grandezza dell'impero le province doveano esser governate da governatori, o satrapi, e questi si conducevano molto arbitrariamente verso le province soggette, ed erano molto gelosi tra di loro, donde derivava certamente molto male. Questi satrapi erano i supremi sorvegliatori, e lasciavano spesso i re dei paesi sottoposti nella loro sovranità. Era sottoposta al gran re della Persia tutta la terra e tutta l'acqua, e Dario Idaspe e Cserse chiesero ai Greci la terra e l'acqua. Ma il re non ne era che il signore eminente; il godimento restava ai popoli, che non aveano se non il peso di mantenere la corte e i satrapi, e di

offrire ciò che aveano di più dilicato. Sotto il governo di Dario Idaspe solamente si vedono imposte uniformi. Se il re viaggiava nel regno, gli si doveano parimenti far dei regali, e dalla grandezza di questi doni si vedeva la grandezza delle province. In tal modo il dominio persiano non era in alcuna maniera oppressivo nè dal lato mondano nè dal lato religioso. I Persiani, dice Erodoto, non hanno in vero alcuna imagine degli Dei, mentre essi si ridono della rappresentazione antropomorfistica degli Dei; ma tollerano qualunque religione. Si vedono però qualche volta alcuni tratti di collera contro l'idolatria; per esempio, in Grecia i templi furono distrutti, e spezzate le imagini degli Dei.

I Siri, e l'Asia anteriore semitica.

Un elemento che apparteneva pure al regno persiano, è il paese marittimo; questo si presenta nella Siria. Essa era particolarmente importante per la Persia; poichè se la parte continentale della Persia voleva intraprendere una grande espedizione, dovea essere aiutata dalle flotte fenicie, come lo era pure dalle greche. La costa fenicia non è che un vivagno molto stretto, che alle volte non ha più di due ore di larghezza, e che all'oriente ha l'alto monte del Libano. Sulla riva del mare vi erano belle e ricche città, come Tiro, Sidone, Biblo e Berito, che facevano un gran commercio ed esercitavano la navigazione; esse erano però isolate ed agivano nell'interesse del proprio paese, anzi che aver influenza sull'intero regno persiano. La direzione principale del commercio tendeva verso il mar Mediterraneo, e quinci si estendeva più oltre nell'Occidente. Trattando con diverse nazioni, la Siria acquistò presto un'alta civiltà; colà si facevano i

più bei lavori di metallo e di pietre preziose; colà si fecero le più importanti scoperte, come quella del vetro e della porpora; da lontano vi si portava l'ambra; la scrittura ebbe qui la sua prima perfezione, poichè, per comunicare con varie nazioni, se ne sentì presto il bisogno (così, per esempio, il lord Macartney ha osservato che in Canton stesso i Cinesi hanno sentito il bisogno di una scrittura più spedita). I Fenici scoprirono poi i primi e navigarono l'Oceano; si stanziarono in Cipro e in Creta; e in Tarso, isola da loro assai lontana, scavavano le miniere d'oro, al sud e al sud-ovest della Spagna quelle d'argento; in Africa fondarono le colonie di Utica e di Cartagine, e da Gade navigarono lungi attorno alle coste africane, e devono, secondo alcuni, aver fatto il giro di tutta l'Africa; dalla Britannia portavano il peltro, e dal mar Baltico l'ambra. In questo modo nacque un principio del tutto nuovo. L'inerzia cessa, e coll'industria comincia l'arditezza, che va sempre unita alla navigazione del mare. Gli oggetti naturali sono lavorati per servire all'uso e all'ornamento, e l'individuo ora apprende a far fondamento sopra sè stesso e ad abbandonarsi a sè stesso. I Babilonesi aveano un suolo proprio limitato, e i mezzi di sussistenza erano determinati dal corso del sole e della natura; ma l'uomo di mare si affida a sè stesso, e affrontando l'infedeltà delle onde, deve avere l'occhio sempre aperto, e il cuore impavido. Il principio dell'industria porta parimenti con sè di non aspettar tutto dalla buona natura. Nell'industria, l'uomo si fa scopo a sè stesso, e tratta la natura come a lui sottoposta, e da improntarsi col suo sigillo. L'intelligenza si cambia qui in valore, e l'abilità riesce superiore al puro coraggio naturale. Noi vediamo così il popolo liberarsi dalla natura e dalla schiavitù del di lei culto.

Se ora paragoniamo le religioni di questi popoli tra di loro, noi vediamo in Babilonia, tra le popolazioni siriache e nella Frigia, una rozza comune e sensuale idolatria, la cui descrizione si trova particolarmente nei profeti. Veramente in essi non si parla che di idolatria, e questo concetto ha qualche cosa di indistinto. I Chinesi, gli Indiani, i Greci sono idolatri, e anche i cattolici onorano le immagini. Ma nei popoli che ora consideriamo, le potenze della natura e della generazione sono in generale le potenze onorate, e il culto prende il carattere della mollezza e del piacere. I profeti ci presentano i quadri più orribili di questo culto; una parte però se ne deve attribuire all' odio che gli Ebrei aveano per tutti i popoli vicini. Nel libro della Sapienza se ne trovano descrizioni estese; non solo avea luogo il culto delle cose naturali, ma anche della forza generale della natura, di Astarte, di Cibele e della Diana di Efeso. Il culto era un baccanale sensuale, pieno di mollezza e di voluttà. Sensualità e crudeltà sono i tratti caratteristici di questo culto. Quando celebravano le loro feste erano come infuriati, dice il libro della Sapienza (14, 28). Colla vita sensitiva e avendo la coscienza di non arrivare alla generalità, va pur congiunta la crudeltà; perchè la natura, come tale, è ciò che si conosce di più elevato, e l'uomo non ha alcuno, o ben poco valore in di lei confronto. Tale idolatria porta seco inoltre, che lo spirito, cercando di identificarsi colla natura, sacrifica la propria coscienza, e in generale ciò che vi ha di spirituale. Quindi noi vediamo tra di essi i sacrifizi di fanciulli; i sacerdoti di Cibele mutilare sè stessi, e gli uomini castrarsi da sè, e le donne prostituirsi nei templi. Merita di esser rimarcato come un tratto della corte di Babilonia, che, essendo Daniele educato alla corte, non si cerca da lui che

prenda parte agli usi di religione, ed anzi gli sono date vivande pure; egli era impiegato particolarmente a interpretare i sogni dei re, perchè, si dice, avea lo spirito degli Dei. Il re vuol elevarsi sopra la vita sensibile per mezzo dei sogni, considerandoli come un presentimento di ciò che vi ha di elevato. Sembra adunque in generale che i legami di religione non fossero molto rigidi, e che essa non avesse alcuna unità. Noi vediamo tra di essi anche l'adorazione delle immagini dei re; la forza della natura e del re, come forze naturali, sono ciò che considerano come più alto; e quindi in questa idolatria ci si presenta il quadro contrario di quello della purità persiana.

Noi trovammo però presso i Fenici, ardito popolo marinaresco, qualche cosa di differente dagli Assiri. Erodoto ci racconta che a Tiro era onorato Ercole; ancorchè questo non fosse l'Ercole greco, si deve però intendere qualche divinità che presso a poco si accordasse col concetto del primo. Questo culto è grandemente rimarchevole pel carattere del popolo, poichè Ercole è quegli, come raccontano i Greci, che col valore e coll'arditezza umana si elevò all'Olimpo. Ercole colle sue dodici fatiche rappresenta certamente il sole, ma questo fondamento non distrugge il suo carattere morale, che anzi resta fisso, cioè che Ercole fosse figlio di un Dio, e che colla virtù e colla fatica, col coraggio umano e col valore, si innalzasse ad esser Dio, e non passasse la vita nell'ozio, ma nelle pene e nel travaglio. Un secondo momento religioso è il culto di Adone che si trova nelle città marittime, e di cui vi ha un passo nel libro della Sapienza (14, 13), ove si dice: gli dèi non erano da principio, ma furono inventati dalla vanità degli uomini, perchè questi hanno una vita troppo corta. La festa di Adone era, come quella di Osiri, la

festa della sua morte, de' suoi funerali; in essa le donne prorompevano in dirotti pianti sulla perdita del Dio. Nell'India i lai ammutoliscono nell'eroismo dell'abnegazione, ma qui il dolore umano è fatto un elemento del culto e della religione; la morte divien immanente alla divinità, poichè Dio muore. Presso i Persiani noi vediamo la luce e le tenebre combattere tra loro, ma qui i due princìpi sono uniti in un oggetto, l'assoluto. Questo negativo poi non è che l'elemento naturale; ma, presentato come la morte, non solo esprime il limite di un determinato, bensì la pura negatività. Questo punto è molto importante, perchè la divinità in generale deve essere concepita come spirito, e da ciò ne segue che deve essere concreta e avere in sè anche il momento della negatività. Le determinazioni di potenza, di sapienza sono pure determinazioni concrete, ma solo come predicati, cosicchè Dio con esse rimane un' unità astratta e sostanziale, in cui le distinzioni stesse spariscono, nè divengono momenti di questa unità. Ma qui il negativo stesso è un momento di Dio, cioè l'elemento naturale, la morte, il cui culto è il dolore. Nella festa adunque della morte di Adone e della sua resurrezione è dove il concreto viene alla coscienza. Adone è un giovane che vien strappato ai parenti, e muore troppo presto. Nella China i morti parenti hanno onori divini; ma i vecchi parenti colla morte non pagano che un debito di natura. La morte, all'opposto, strappa il giovane come una cosa a lui non dovuta; e mentre il dolore sulla morte dei parenti non è del tutto ragionevole, la morte di un giovane è una contraddizione. E questa appunto è la profondità che in Adone viene a mostrarsi, cioè il negativo e la contraddizione, e così qui il culto contiene i due momenti, il dolore per la perdita del Dio, e la gioia di riacquistarlo.

La Giudea

L'altro popolo della costa marittima che da lontano si lega alla Persia è l'Ebreo. Noi troviamo presso il medesimo di nuovo un libro fondamentale, cioè l'Antico Testamento; da esso noi possiamo farci un concetto di questo popolo, il cui principio è appunto l'opposto di quello esposto superiormente. Se lo spirituale nel popolo fenicio era ancor limitato alla natura, questo elemento presso i Giudei si mostrò del tutto puro; qui il puro pensiero e la coscienza di sè stesso viene a manifestarsi, e l'elemento spirituale si presenta nelle sue determinazioni estreme in opposizione colla natura, stando nella quale lo spirito non diviene mai libero. Anteriormente noi abbiam veduto il puro Brahm, ma posto oltre ogni distinzione, poichè Brahm stesso non diviene oggetto di coscienza; noi lo vediamo poi presso i Persiani divenir oggetto della medesima, ma come oggetto sensibile, cioè la luce. Ora la luce diviene Iehova, il puro Uno. Quindi ne nasce la divisione tra l'Oriente e l'Occidente; lo spirito rientra in sè, comprende il principio fondamentale astratto dello spirituale; il quale immenso principio, considerato nella sua determinazione completa, è appunto l'esclusivo Uno. Questa religione deve essere necessariamente esclusiva. Qui si conosce di Dio, che egli è il creatore di tutti gli uomini e di tutti i popoli, come di tutta la natura; che egli è l'assoluta attività in generale, ma l'esclusivo stà in ciò che solo un popolo conosce questo Uno, ed è da lui riconosciuto. In confronto di questo Dio tutti gli altri dèi sono falsi, e la distinzione di vero e di falso è qui del tutto astratta; poichè non si ammette che nei falsi dèi si mostri pure un raggio di

divino. Ora ogni attività spirituale, e più ancor ogni religione, è tale che comprende sempre in sè un momento affermativo. Per quanto una religione vada errando, ha però in sè la verità, ancorchè questa vi sia in un modo arrovesciato. In ogni religione vi ha la presenza divina, una relazione divina; e la filosofia della storia deve cercare in quelle forme sconvolte un momento spirituale. Ma perchè un culto si può chiamar religione, non ne viene per questo che esso sia buono, nè si deve cadere nella indifferenza in suo riguardo, dicendo che non si deve far attenzione al suo contenuto, ma solo alla forma. Una tale indifferenza non è propria certamente della religione giudaica, che anzi essa è assolutamente esclusiva. Lo spirituale si separa qui immediatamente dal sensibile, e la natura vien abbassata al concetto di una esteriorità e di un non-divino; e questa è propriamente la vera idea della natura, poichè solo più tardi questa idea potrà da questa sua esteriorità venire a riconciliarsi collo spirito, il cui primo slancio è diretto contro la natura. Lo spirito, che finora fu disprezzato, qui ottiene il suo posto, come la natura ha pure il suo. La natura è come esteriore a sè stessa, essa è creata, e questo concetto che Dio sia il padrone e il creatore della natura, dà grandezza e sublimità all'idea di Dio, a cui l'intera natura serve come di ornamento, ed aspetta i suoi cenni. In confronto di questa idea sublime i concetti indiani non sono che esagerazioni senza misura. La spiritualità in generale considera il sensibile come immorale; esso non è più ora privilegiato, ma vien abbassato come non-divino. Solo l'Uno, lo spirito, il sopranaturale si considera come la verità; il pensiero è qui libero per sè, ed ora può svilupparsi la vera moralità e la giustizia, come per la prima volta cominciano a mostrarsi concetti storici. Con

ciò va pure unita l'esistenza della prosa, cioè il concepire l'oggetto nella vera sua determinazione esteriore, e ne nasce la narrazione, di cui gli Indiani erano del tutto incapaci. Nella storia del popolo ebreo noi troviamo descritto il passaggio da uno stato patriarcale ad uno stato agricola; ma questa stessa storia, per la esclusione che inculca dello spirito degli altri popoli, per la mancanza di coltura, e per la superstizione, vien abbassata dall'alto merito che altronde le converrebbe per la giusta rappresentazione che ci dà del carattere della nazione giudaica.

Noi incontriamo ancora presso questo popolo un culto di dura servitù invece di un libero rapporto col puro pensiero. Il subietto, come concreto, non è ancora libero, perchè l'assoluto stesso non è concepito come spirito concreto. Veramente noi incontriamo qui l'intimità, la purezza del cuore, la penitenza, la divozione; ma il subietto concreto non ha ancora ottenuta la vera sua subiettività nell'assoluto, e quindi resta rigorosamente legato al culto delle cerimonie ed al diritto positivo, non avendo per fondamento che la pura libertà astratta. Gli Ebrei non sono qualche cosa se non che per l'Uno, perciò il subietto non ha alcuna libertà per sè stesso. Spinosa considera la legislazione di Mosè come data da Dio al suo popolo per pena e per flagello. Il soggetto non viene qui alla coscienza della sua indipendenza, perciò noi non troviamo presso gli Ebrei alcuna credenza all'immortalità dell'anima, poichè il subietto non è in sè e per sè esistente. Ma se il subietto nel giudaismo è senza merito, la famiglia, all'opposto, è indipendente, poichè il culto di Iehova è legato alla famiglia, ed essa forma quindi il sostanziale. Lo Stato è perciò mal d'accordo col principio mosaico, ed è come estraneo alla legislazione di

Mosè. Nel concetto degli Ebrei Iehova è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe; egli è che li trasse d'Egitto, e donò loro il paese di Canaan. La loro storia presenta i gran quadri dei progenitori, e ci attrae, quantunque nel racconto in generale vi si mischino pure tratti odiosi: come per esempio l'opinione che questo popolo nel duro suo culto avea di credersi superiore a tutti gli altri popoli, e di dover distruggere gli abitanti di Canaan. Il maraviglioso oscura pure questa storia. Mosè sparse nove piaghe sopra l'Egitto, ma gli Egizi pure potevano imitare questi prodigi; solo nel produrre pidocchi Mosè fu superiore.

Colla conquista di Canaan la famiglia ebrea crebbe a popolo; essi presero possesso del paese, ed elevarono in Gerusalemme un tempio comune; ma non esisteva un vero legame politico tra di loro. Nel pericolo sorgevano eroi che si mettevano alla testa degli eserciti, ma il paese era in gran parte soggetto agli stranieri. Più tardi furono eletti re, e furono questi i primi che resero gli Ebrei indipendenti. Davide passò anche a conquistare. Originalmente però la legislazione mosaica non si riporta che alla famiglia, quantunque Mosè stesso prevedesse il desiderio di un re: i sacerdoti doveano in questo caso eleggerlo, non dovea essere forestiero, non avere cavalleria in gran numero, nè molte donne. Dopo un breve splendore il regno decadde, si divise e fu soggiogato dai Babilonesi, sfortunato egualmente nelle guerre interne ed esterne. Ciro accordò agli Israeliti di ritornare in patria e di vivere secondo le proprie leggi.

Gli Egizi

Il regno persiano è sparito, e solo alcuni pochi avanzi del suo fiore sono restati. Le più belle e ricche città del

medesimo, come Babilonia, Susa, Persepoli, sono cadute interamente, e solo alcune ruine ci mostrano il loro antico luogo. Anche le nuove gran città della Persia, come Ispaan, Sciras, per una metà sono di già cadute in ruina, nè alcuna nuova vita può sorgere da loro, essendo già quasi intieramente smarrite dalla memoria dei popoli che le circondano. Oltre le nazioni ricordate, che appartenevano al regno persiano, si deve pure ricordare l'Egitto, il paese delle ruine in generale. Dall'antichità fin al giorno d'oggi l'Egitto è sempre passato per un paese di meraviglie, e anche nei tempi più recenti tirò a sè l'attenzione universale. Le sue ruine, risultato finale di immense fatiche, superano in grandezza tutti gli avanzi dell'antichità.

Nell'Egitto noi vediamo i momenti che nella monarchia persiana aveano valore separatamente, riuniti insieme: il culto dell'essenza della natura sotto il simbolo della luce, l'immergersi nella natura sensibile, e in pari tempo l'avere coscienza dello spirito come concreto; l'unione di questi elementi contraddittorii fu la missione dell'Egitto, ed essi si trovano qui in realtà riuniti. Tra le immagini che noi troviamo dall'antico Egitto una figura si distingue da tutte, ed è quella della sfinge; un enigma per sè stesso, un'immagine doppia, mezzo animale e mezzo uomo. Si può considerare la sfinge come un simbolo dello spirito egiziano; essa rappresenta come lo spirito incominci a sollevarsi sopra la natura, a dividersi da essa, e a considerarsi come libero, senza però togliersi intieramente alle sue catene. Le immense fabbriche dell'Egitto sono metà sepolte sotto terra, mentre l'altra metà si eleva nell'aria. La statua colossale di Memnone risuonava al primo raggio del sole mattutino; ma non era ancora la libera coscienza dello spirito che

così risuonava. — L'antica scrittura degli Egizi è geroglifica; i geroglifici non esprimono nè le vocali nè le sillabe, ma i concetti; essi sono per noi ancora degli enigmi, e il contenuto stesso è un enigma, vale a dire noi riconosciamo in essi uno spirito che si sente come alle strette, si esterna, ma solo in un modo sensibile.

L'Egitto è sempre stato il paese dei portenti, e lo è tuttora. Noi abbiamo notizie su di esso, particolarmente dai Greci, e sopratutto da Erodoto. Questo assennato scrittore visitò egli stesso il paese di cui voleva dar notizie, e conversò nei luoghi principali coi sacerdoti egizi. Egli racconta fedelmente tutto ciò che ha veduto e udito; spesso dice pure, toccando qualche cosa, essere questa cosa santa, e non poterne parlare come di cosa esteriore. Diodoro di Sicilia è pur di grande importantanza, e tra gli scrittori ebrei lo storico Giuseppe.

Coi geroglifici, la scrittura egiziana ha espresso il pensiero e il concetto, ma in un modo muto. Gli Egizi stessi non hanno avuto alcun libro nazionale, e non sono arrivati all'intelligenza del loro Stato e del loro sentimento religioso tanto da poterlo esporre in un libro fondamentale. Non esisteva nemmeno alcuna storia egiziana, e solo Tolomeo, lo stesso che fece tradurre i libri giudaici in greco, ordinò al sommo sacerdote Manetone di scriverla. Di questo scrittore noi non abbiamo che estratti e serie di re, che presentano le più grandi difficoltà e contraddizioni. Per conoscere gli Egizi noi non abbiamo che le notizie degli antichi scrittori, e i gran monumenti che ci restano ancora. Si trovano molti di questi monumenti di granito, in cui sono incisi caratteri geroglifici, e gli antichi ci hanno dato la chiave di alcuni di essi, che però non è bastante per la loro spiegazione. Nei tempi recenti l'attenzione si è di nuovo rivolta su di essi, e

dopo molte fatiche si è pur giunto a poter deciferare, almeno in gran parte, la scrittura geroglifica. Il famoso inglese Giovanni Young avvisò egli primo, e fece osservare, che si trovano piccole casette divise dagli altri geroglifici, e in cui si vede la traduzione greca di alcuni nomi. Colla comparazione Young ha trovato tre nomi, Berenice, Cleopatra e Tolomeo, ed ha così posto il primo fondamento della spiegazione dei geroglifici. Si è scoperto più tardi che una gran parte dei geroglifici è fonetica, vale a dire che esprime suoni. Così la figura dell'occhio vuol dire da prima l'occhio stesso, poi anche la prima lettera della parola egizia *occhio*, (come la figura ebraica ב indica *la casa* e la lettera *b* o *beth*, con cui comincia la parola בית). Il celebre Champollion minore fece osservare inoltre che i geroglifici fonetici sono mischiati con altri che esprimono i concetti, e in tal modo classificò i varii generi di geroglifici, e diede i principi per la loro spiegazione; e in verità giunse pure in tal modo a schiarirne di molti.

Si è già osservato che l'Egitto è il paese dell'enigma, e che rappresentò sè stesso simbolicamente nella sfinge. Il penetrare e lo sciogliere questo problema era riservato allo spirito greco, e questo solo potè spargere su di esso la luce. Si racconta che Edipo ha sciolto l'enigma, e che il contenuto dello stesso era l'uomo. La libertà dello spirito, che giaceva oscura nel principio egizio, era però di già contenuta nel medesimo; esso univa l'elemento asiatico e l'africano, ma era in pari tempo un passaggio dall'asiatico all'europeo.

La storia dell'Egitto, quale noi l'abbiamo, è piena di contraddizioni. Il mitico e lo storico sono mischiati insieme, e le relazioni sono assai diverse. I dotti di Europa hanno disaminato con tutto lo zelo il catalogo di Ma-

netone, seguendolo fedelmente di nome in nome; e le nuove scoperte hanno fatto dar posto ad una moltitudine di nuovi nomi di re. Erodoto dice che da prima regnarono gli dèi sull'Egitto, e che fino al re Seto scorsero trecenquarant'una età d'uomo, vale a dire undicimille e trecenquarant'anni; il primo re uomo fu Manete (è quì sorprendente la somiglianza del nome col greco Minos e coll'indiano Manu). L'Egitto formava un mare, eccetto la Tebaide, cioè la parte meridionale del medesimo: in quanto al Delta sembra altronde certo che sia esso una formazione prodotta dai depositi del Nilo. Con ciò l'Egitto si lega all'Etiopia, da cui ha ricevuto la sua coltura, e particolarmente dall'isola di Meroe, in cui, secondo le nuove ipotesi, si vuole che abitasse un popolo sacerdotale. Erodoto ci racconta che Manete fabbricò Memfi. Tra i re posteriori si distingue particolarmente Sesostri, che si deve, secondo Champollion, tenere per lo stesso che Ramesse il Grande; a questi si ascrive particolarmente una moltitudine di monumenti e di immagini, in cui sono rappresentate le sue vittorie, i suoi trionfi, i prigionieri appartenenti a varie nazioni. Erodoto racconta che esso conquistò dalla Siria fino alla Colchide, e fa osservare ancora una grande similitudine tra i costumi della Colchide e quegli degli Egiziani; questi due popoli soli aveano la circoncisione. Erodoto dice inoltre che Sesostri unì le varie parti dell'Egitto, e fece scavare per tutto l'Egitto immensi canali che servivano a condurre da per tutto l'acqua del Nilo. In generale quanto più buono era il governo, tanto più accudiva alla conservazione dei canali, mentre sotto i governi trascurati il deserto andava dilatandosi. L'Egitto era in una continua lotta coll'ardore del sole e coll'acqua del Nilo. Erodoto dice che il paese non poteva servire alla cavalleria,

ma ciò non potè nascere che da trascuraggine, mentre dai libri di Mosè si vede quanto l'Egitto fosse famoso per cavalleria. Mosè dice: se gli Ebrei desiderano un re, non devono lasciargli prendere molte donne, nè condurre alcun cavallo dall'Egitto. Ogni Egiziano riceveva una porzione di terra, e dovea pagarne il tributo. Oltre Sesostri sono degni di menzione i re Ceops e Cefren. Questi hanno fabbricate immense piramidi, e chiusi i templi dei preti; un figlio di Ceops, per nome Micherino, deve averli riaperti; dapoi gli Etiopi invasero il paese, e il loro re Sabaco si fece re d'Egitto. Ma Anisi, un successore di Micherino, fuggì nelle paludi formate dall'inondazione del Nilo, e dopo la ritirata degli Etiopi, ricomparve di nuovo. A lui succedette Seto, che era stato sacerdote di Phta (che si riguarda come Hefasto). Sotto il di lui regno Sanerib, re dell'Asiria, invase l'Egitto. Seto avea trattata sempre con disprezzo la casta dei guerrieri, e tolto loro gli assegnati campi; perciò, chiamati, non lo assistettero. Seto dovette fare una chiamata generale a tutto l'Egitto, e così unì un esercito di negozianti, di operai e di contadini. Nella Bibbia si dice che i nemici sono fuggiti, e che gli angeli gli hanno percossi sul capo; ma Erodoto racconta che i topi e i sorci vennero nella notte e rosero le cocche e le corde degli archi dei nemici, in modo che essi, non avendo più armi, furono obbligati alla fuga. Dopo la morte di Seto, al dire d'Erodoto, gli Egizi si tennero per liberi, ed elessero dodici re, che erano confederati tra di loro; come segno della confederazione fabbricarono essi il Laberinto, che consisteva in un numero infinito di camere e di sale tanto sopra che sotto terra. Uno di questi re, Psammetico, nell'anno 650 avanti Cristo cacciò, coll'aiuto dei Joni e dei Carii, ai quali promise terreni nel basso Egitto, gli altri undici re. A lui

successe Neco, che cominciò a scavare un canale che dovea unire il Nilo col mar Rosso, e che ebbe il suo compimento sotto Dario. L'intrapresa di unire il mar Mediterraneo col mar Rosso e coll'Oceano, non è sì vantaggiosa come si potrebbe credere, perchè, senzachè il mar Rosso è difficile a navigare, vi regna inoltre per nove mesi dell'anno un forte vento del nord, e quindi per tre soli mesi si può viaggiare dal sud al nord (1). A Neco successero Psammete e Apri; quest'ultimo combattè colle flotte di Tiro e di Sidone, e intraprese una spedizione contro i Cirenei. Ma gli Egiziani si ribellarono contro di lui, tacciandolo di volere trarli in ruina; probabilmente però la sommossa fu cagionata dal favore che aveano i Carii e i Joni. Amasi si pose alla testa dei sollevati, vinse il re, e si pose al suo posto sul trono. Da Erodoto vien questi dipinto come un sovrano capriccioso, e che non sostenne sempre la dignità del trono. Da un basso stato, colla sua abilità, colla sua scaltrezza e col suo spirito si era sollevato al trono, e mostrò pure l'acutezza che egli possedeva in tutte le altre occasioni, al dir di Erodoto stesso. La mattina egli sedeva in tribunale, ed ascoltava le liti del popolo; dopo mezzo giorno però si dava alla crapula e ad una vita allegra. Agli amici che di ciò gli facevano un rimprovero, e che gli facevano osservare che doveva applicarsi tutto il giorno agli affari, egli rispondea: se l'arco resta sempre teso, diviene inetto o si rompe. Non essendo molto stimato dagli Egizi per la sua bassa origine, egli fece col metallo d'un pitale d'oro fondere una statua di un dio al quale gli Egizi mostrarono molta venerazione; col che egli voleva rappresentare sè stesso. Erodoto racconta inoltre che

(1) I battelli a vapore hanno superato questa difficoltà. *(Nota del Tr.)*

egli, come uomo privato, visse molto allegramente, e consumò le sue sostanze, e che quindi si diede a rubare, e che condusse ancora una simile vita essendo re. L'Egitto è il primo paese in cui noi vediamo simile contrasto nei re.

Amasi tiravasi addosso la collera del re Cambise. Ciro avea desiderato avere dall'Egitto un oculista, poichè fin da quel tempo gli Egizi erano famosi in questo ramo di medicina, costrettivi dalle molte oftalmíe che vi regnavano. Questo medico, per vendicarsi di essere stato mandato fuor di paese, diede a Cambise il consiglio di dimandare la figlia di Amasi, sapendo bene che ciò porterebbe male ad Amasi, e che, sia concedendo la figlia, sia non accondiscendendo, sarebbesi tirata addosso l'ira di Cambise. Amasi non volle dare a Cambise la figlia, perchè questi non la voleva se non per seconda moglie (poichè la prima dovea essere una Persiana); gli mandò dunque, sotto il nome di sua figlia, quella di Apri, che più tardi si scoprì a Cambise per quel che era. Egli si adirò tanto dell'inganno, che marciò tosto contro l'Egitto, vinse, dopo la morte di Amasi, Psammetico, conquistò il paese e lo unì al regno persiano.

Per ciò che riguarda lo spirito egiziano, si deve qui ricordare che Erodoto chiama gli Egizi i più saggi degli uomini; essi erano divisi in caste, come gli Indiani, e i figli imprendevano sempre il mestiere e l'occupazione dei parenti; perciò le arti qui si perfezionarono presto, e l'eredità, al modo e alla maniera egizia, non portava seco gli svantaggi dell'Indie. Erodoto numera le sette caste seguenti: i sacerdoti, i guerrieri, i pastori di buoi, i pastori di porci, i mercanti o gli artigiani in generale, gli interpreti, che tardi soltanto sembra che abbiano formato una classe, i marinai. Diodoro e Strabone menzionano queste caste diversamente; essi non nominano che i sa-

cerdoti, i guerrieri, i pastori, gli agricoltori e gli artefici, alla quale ultima classe appartengono pure i negozianti. Erodoto dice dei sacerdoti, che essi occupavano di preferenza il terreno, e che lo facevano lavorare per un censo; poichè il terreno in generale apparteneva ai sacerdoti, ai guerrieri e al re. Giuseppe, secondo i libri sacri, fu ministro del re, e condusse gli affari in modo, che il re divenne padrone di tutto il paese. Le occupazioni però non rimanevano così fisse come nell'India, poichè noi vediamo gli Israeliti, che erano pastori, presentarsi pure come artefici; e un re, come si è detto, compose un esercito di operai. Le caste non sono morte, ma sono in lotta tra di loro, e noi vediamo spesso uno scioglimento e un risorgimento delle medesime. La casta dei soldati, mal contenta una volta di dover accampare vicino alla Nubia, e disperando di poter far uso dei propri terreni, si rifuggì verso Meroe, e allora furono introdotti soldati mercenari nel paese.

Sugli usi degli Egizi Erodoto ci dà delle notizie estese, e racconta particolarmente tutto ciò che gli sembra deviare dai costumi greci. Narra, per esempio, che gli Egizi avevano medici particolari per le varie malattie, che le donne facevano le faccende fuor di casa, mentre gli uomini stavano in casa e tessevano. In una parte dell'Egitto dominava la poligamía, in un'altra la monogamía; le donne avevano un vestito, gli uomini due; si lavavano e si bagnavano spesso, e si purgavano ogni mese. Tutto questo mostra lo stato di una lunga pace. Per ciò che riguarda le istituzioni di polizia, era stabilito che ogni Egiziano dovesse, a certi tempi, mostrarsi al suo superiore, e dovesse giustificare con quali mezzi vivea; se non lo poteva fare, era punito di morte; però questa legge fu introdotta tardi, sotto Amasi. Si aveva inoltre molta cura

della divisione del terreno coltivabile, come pure della costruzione dei canali, e delle dighe. Erodoto racconta che sotto Sabaco, il re etiope, molte città furono fondate sui dicchi.

La giustizia era amministrata diligentemente i giudici erano eletti dalla comunità, e sciegliievano essi il loro presidente. I giudici davano il loro parere in un modo muto e geroglifico. Erodoto dice che aveano i caratteri della verità sul petto, e che si volgevano dalla parte ove pendeva la vittoria, od abbracciavano chi avea ragione. Il re stesso dovea occuparsi ogni giorno di accende giudiziarie. Del furto si racconta che veramente era proibito, ma che la legge diceva che il ladro dovea denunziare sè stesso, e se lo faceva non era punito, ma riceveva un quarto del rubato; ciò dovea probabilmente stimolare ed esercitare la furberia, in cui gli Egiiani erano famosi. Dei sacerdoti si racconta che conducevano una vita molto regolata, e che doveano aver cura degli affari del tempio. Egli è probabile che Pittagoraprendesse l'idea della sua confraternita dalla vita dei preti egizi, poichè il modo di vivere degli Egizi in generale era considerato dai Greci come ben ordinato.

L'intelligenza delle istituzioni legali sembra preponderante tra gli Egizi; questa intelligenza, che si mostra nella pratica, noi la vediamo pure nelle loro produzioni dell'arte e della scienza. Gli Egizi hanno diviso l'anno in dodici mesi, e ogni mese in trenta giorni; alla fine dell'anno introducevano altri cinque giorni, ed Erodoto dice: essi adoperano in ciò meglio de' Greci. Non dobbiamo meravigliare sopratutto dell'intelligenza degli Egizi nella meccanica. Gli immensi edifizi, che superano quelli di ogni altro popolo in solidità e in grandezza, provano a sufficienza la loro abilità nelle arti, e il tempo che po-

tevano ad esse consacrare, non avendo le classi inferiori ad occuparsi di politica (!!). Diodoro di Sicilia dice che gli Egizi sono il solo popolo che non prenda alcuna parte alle cose pubbliche; e un Greco o un Romano doveano particolarmente meravigliarsi di questo Stato. Ma poichè gli Egizi erano ancora involti nell'elemento naturale, la vera arte non poteva esistere presso di loro. Perchè essa possa nascere vi abbisogna la coscienza dello spirituale, il bisogno e il concetto del medesimo. Ove questo sprituale vien concepito come l'Uno, non vi ha ancor arte, poichè la conoscenza dell'Uno non si presenta che all'intimo della coscienza. L'arte non è un bisogno se non dove la coscienza stessa dello spirituale non è ancora piritualizzata. Ma quando il suo concetto si presenta anora come un esteriore, ed è ancora legato al naturale, alora è necessario, come espressione e prodotto dello spirto che viene ad intuizione di sè, un modo naturale di appresentazione, un esteriore. Ma nell'Egitto l'arte non può ancora essere classica, perchè lo spirituale non è ancora compreso come spirito, ma è ancora in lotta, in contrasto col naturale. Questa confusione del contenuto esiste tanto nella coscienza subiettiva come nel prodotto dell'arte egizia. Lo spirito egizio è un artefice gigantesco, che, non contento dell'immediato sensibile, lo affina; ma ciò che essi nella lor opera riproducevano era l'enigma, vale a dire il non esser chiaro a sè stesso, poichè l'oscurità è la loro tendenza. Nel modo di vedere dello spirito egizio noi ravvisiamo ancora un'immersione nel'elemento naturale, che di nuovo si cambia in un simbolo, in un enigma per cui l'intuizione diretta viene abbassata. Nell'elemento naturale noi vediamo questa direzione; e le opere egizie presentano pure in sè questo contrasto, gli oggetti naturali non vagliono

nè come naturali, nè come solo spirituali. Se quindi noi prendiamo il leone, il cocodrillo solo come puri simboli, noi vi mettiamo un significato superiore a quello che deve esservi posto; ma dobbiamo pur dire che gli Egizi non onorarono Api come un animale naturale, ma che il loro concetto, il loro sentimento vi ha veduto qualche cosa di più elevato; e questo è pur necessario, poichè gli uomini non hanno mai venerate le cose come tali, avendo il sentimento della propria superiorità su di esse. Se noi spieghiamo le imagini egizie, la spiegazione data da noi è sovente arbitraria. Il significato che noi vi mettiamo è un nostro pensiero; ma nelle rappresentazioni egizie il significato e l'oggetto sono mischiati insieme, nè possono concepirsi separatamente (1). Gli Egizi hanno espresso chiaramente che cogli oggetti intendevano a significare qualc'altra cosa diversa dal rappresentato. Ciò lo indica la sfinge, che è un corpo d'animale col capo umano. In ciò si vede il rovescio del naturale; il passaggio allo spirituale è espresso obiettivamente, la spiegazione stessa vi è indicata, e si dà a conoscere come enigma. La proprietà dell'enigma stà appunto in ciò che i predicati si contraddicono a vicenda, e che questa contraddizione ha bisogno di uno scioglimento, e ci stimola a darlo. Nella bellezza e libertà greca il senso della realtà e dell'obiettività è espresso adequatamente, ma nell'egizia, all'opposto, non vi è ancora questa corrispondenza, ma solo l'unità della divisione dei momenti, l'ambiguità che risulta dall'unione dei due contrari. Gli Egizi hanno lasciato dei grandiosi avanzi nel regno delle arti, le cui ruine ci destano ancora meraviglia. Il contraddittorio vien qui unito a forza e senza riconciliazione; e

(1) Hegel, *Lezioni sopra l'Estetica*, P. I, p. 456 e seg.

coll'oscurità del contenuto noi vediamo dall'altro lato l'arte, come arte meccanica, portata al più alto grado: cioè la fredda e secca intelligenza unita al suo estremo, il confuso contenuto; qui gli estremi stanno insieme senza scioglimento.

Da ciò che sin qui si è detto sul carattere, sulla storia, sulla divisione, sulle instituzioni, come sull'arte degli Egizi, si conosce la condizione dei medesimi. Erodoto racconta che il basso Egitto sorse più tardi, e che in tempi anteriori era inondato dal mare, che in seguito si ritirò. Come gli Olandesi tolsero il loro paese al mare, conquistando il proprio territorio sulla natura, e seppero contro di esso mantenersi, così gli Egizi con canali e con laghi portarono la fertilità del paese. Il punto centrale del regno passò a poco a poco dal mezzogiorno al nord; Tebe, che da prima era la residenza dei re egiziani, era già, al tempo di Erodoto, in decadenza. Le ruine di questa città sono le più gigantesche dell'architettura egizia; ed esse, ad onta della grande antichità, si conservano ancora, al che contribuisce non poco il cielo sempre sereno di quel paese. La capitale del regno fu portata a Memfi, non lungi dall'odierno Cairo, e finalmente a Sais, nel Delta propriamente detto. Gli avanzi di fabbriche che si trovano nei dintorni di questa città sono di una data posteriore, e si sono meno conservati. Il Nilo in generale è quello che determina l'estensione del terreno coltivabile; fuori della vallea del Nilo comincia il deserto; al nord l'Egitto è limitato dal mare, al mezzogiorno dall'arsura del sole. Il primo capitano arabo che conquistò l'Egitto, scrisse al califfo Omar: « l'Egitto presenta da prima un immenso campo di polvere, poi un mare di acqua dolce, indi un gran campo di fiori; ivi non piove mai; alla fine di luglio ca-

de la rugiada, poscia il Nilo comincia ad inondare, e l'Egitto diviene come un'isola nel mare (Erodoto paragona l'Egitto in questa stagione al mar Egeo). Il Nilo lascia indietro un'infinita moltitudine di bestiole, si sente quindi un immenso ronzìo e strisciamento, ma poco dopo l'uomo comincia a seminare, e la messe prospera subito ». L'esistenza dell'Egitto non dipende dunque dal sole o dalla pioggia, ma per lui queste non sono che semplici condizioni che formano il fondamento della vita e dell'attività comune. Il corso che prende l'inondazione del Nilo è un corso fisico e determinato, e che somiglia a quello del sole; questo spunta, arriva al mezzo giorno, poi declina; così fa pure il Nilo.

Ora a questa condizione corrisponde esattamente la religione. Se noi consideriamo la medesima, saremo sorpresi dal contrasto che essa presenta, unendo le più maravigliose e grottesche apparizioni. Noi vediamo in essa uno spirito dotato d'immensa forza, ma che si getta in un selvaggio disordine di concetti opposti. Uno stoico, che studiò la religione egizia più da vicino, disse che era un materialismo; l'opposto affermarono i filosofi alessandrini, i quali presero il tutto come un simbolo avente un significato spirituale, e in modo che questa religione si cambierebbe così in un puro idealismo. Ognuna di queste maniere di vedere è difettosa, come si è già dimostrato. Le potenze naturali e spirituali sono strettamente unite in essa, ma non in modo da darci il libero significato spirituale, e questi oggetti stanno insieme presentando la più grande contraddizione. Noi abbiamo superiormente parlato del Nilo, del sole e della vegetazione che da essi dipende. Questa maniera di vedere la natura forma il principio della religione egizia, il cui contenuto si presenta da prima come una storia.

Il Nilo e il sole sono rappresentati come divinità umane, e il corso della lor vita umana, come la storia divina. Nel solstizio d'inverno la forza del sole è come estinta, ma deve rinascere di nuovo. Così pure Osiride si figura come nato, ma vien ucciso da Tifone, dal fratello e nemico, dal vento ardente del deserto. Iside, la terra, che si è sottratta alla forza del sole e del Nilo, languisce per lui; essa raccoglie le sparse membra di Osiride, manda lai su di esso, e tutto l'Egitto piange con lei la morte di Osiride con un canto che Erodoto chiama Maneros, e che è la sola canzone che abbiano gli Egizi. Qui il dolore vien considerato di nuovo come qualche cosa di divino, e si fan qui alla morte gli stessi onori che presso i Fenici. Ermes imbalsama quindi Osiride, il cui sepolcro si addita in varii luoghi; Osiride è ora il giudice dei morti e il sovrano del regno invisibile. Questi sono i concetti fondamentali: Osiride è il sole, e in pari tempo il Nilo; questa triplicità è unita in gruppo. Il sole è un simbolo che si adatta ad Osiride e alla storia del dio, e il Nilo presenta del pari lo stesso simbolo. Ma sotto questo simbolo non stanno solamente le imagini naturali, ma anche le spirituali. Osiride vien considerato anche come quello che insegnò a far uso delle forze naturali: a lui si ascrive l'invenzione dell'aratro, dell'arpa, ec. Egli dà agli uomini delle leggi, un ordine civile e un culto divino; egli pone così in mano agli uomini i mezzi di lavoro e le istituzioni per assicurarne il frutto. Osiride è quindi eziandio considerato come l'imagine del seme che vien posto in terra, e del corso della vita. Così questi due eterogenei, i fenomeni della natura e quelli dello spirito, sono uniti in un sol nodo.

Questa unione del corso della vita dell'uomo, di quello del Nilo, del sole e di Osiride, non si deve prendere

soltanto come una similitudine; quasichè il nascere, il crescere in forza fino al sommo della robustezza, e quindi il diminuire e il cadere in debolezza, si dovessero prendere nella stessa maniera in tutte queste cose diverse. La fantasia, in vero, vedeva in esse un subietto, una vita; ma questa unità tuttavia era del tutto astratta, e l'eterogeneo si mostrava come affastellato e confuso, e vi regnava una oscurità opposta del tutto alla chiarezza greca. Osiride rappresenta il sole e il Nilo: il sole e il Nilo sono di nuovo simboli della vita umana; ognuno è significato, ognuno è simbolo, il simbolo si cambia in significato, e ciò che era significato, diviene simbolo del simbolo. Nessuna rappresentazione è immagine senza essere in pari tempo anche significato, uno inchiude sempre l'altro, e da uno si spiega l'altro. Presso i Greci, i simboli non vagliono che pel loro significato, così i templi non vagliono che come abitazioni, chiostre inorganiche degli dèi; presso gli Egizi, all'opposto, formano essi stessi qualche cosa di simbolico (1). L'architettura in Egitto nacque dal bisogno di manifestarsi; perciò in tali opere tutto è simbolico, il numero dei gradini ha per lo più un rapporto coi mesi o coi giorni dell'anno; le misure e i numeri mostrano l'altezza a cui sale il Nilo, o a cui dovrebbe salire perchè l'anno sia veramente fertile. Un tale significato ha pure il numero delle colonne; e le imagini, che appartengono alla scoltura, come i memnoni, le sfingi, ec., non sono soltanto opere di scultura, ma anche d'architettura, alla quale appartengono per la loro struttura colossale. Così si sono trovate sfingi i cui denti erano più grandi di un uomo; come immenso non dovea essere questo istinto di esternare ciò che era ancora oscuro nell'interno.

(1) Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, T. I, p. 374.

Oltre queste idee fondamentali, noi troviamo molte altre divinità particolari, di cui Erodoto fa tre classi. Nella prima egli nomina otto dèi, nella seconda dodici, nella terza una moltitudine indeterminata, che si riportano però all'unità di Osiride. Nella prima classe nomina il fuoco e i suoi effetti benèfici. Lo scarabeo vien rappresentato come il buon demonio; e così le astrazioni si cambiano in rappresentazioni concrete. Una delle grandi divinità è Ammone, in cui si figura l'eguaglianza del giorno e della notte, e che pronunzia pure oracoli, quantunque Osiride pure si additi come l'inventor degli oracoli. La forza della generazione, divisa da Osiride, vien rappresentata come un dio particolare; ma Osiride è pure questa stessa forza di generazione; Iside è la terra, la luna, la fruttificazione della natura. Come un momento particolare di Osiride vien pure considerato Anubi (Thoth), l'Ermete d'Egitto; egli è l'amico e il compagno di Osiride, l'inventore della scrittura. Ma Osiride rappresenta pure l'attività particolare, e così i fatti di Anubi vengono pure ascritti ad Osiride. Il dio delle scienze, il dio spirituale, è nello stesso tempo naturale, un capo di cane, o la stella cane. Questo miscuglio di naturale e di spirituale noi lo troviamo in tutte le rappresentazioni egizie; così la medicina, per esempio, è mischiata in Egitto colle superstizioni dell'astrologia: non si arriverà mai a formarsi un concetto esatto e ad avere un significato determinato delle divinità egiziane, perchè ogni determinazione dello spirituale vien vôlta al significato naturale, e viceversa.

I due estremi del culto sono l'adorazione delle bestie e dei morti: il culto degli animali e il culto dei morti.

Noi abbiam veduta l'unione dell'elemento spirituale e del naturale: ciò che vi ha in questo miscuglio di pro-

fondo e di elevato, si è che, come gli Egizi nel Nilo, nel sole e nel seme, vi vedevano un concetto spirituale; così l'hanno pur veduto nella vita degli animali. A noi ripugna il culto degli animali; possiamo bensì abituarci a vedere il culto del cielo; ma quello degli animali ci è del tutto estraneo, poichè l'astrazione dell'elemento naturale nel cielo ci sembra più generale, e quindi più rispettabile. Tuttavia egli è certo che i popoli che hanno onorato il sole e le stelle, non sono da stimarsi di più di quelli che hanno adorate le bestie; anzi, all'opposto, poichè gli Egizi nel mondo animale hanno veduto l'intimo e l'inconcepibile: la bestia è più elevata delle stelle e del sole, poichè è un'individualità vivente. Nell'opere d'arte egizia noi troviamo rappresentata una moltitudine d'animali che non sembrano a noi se non puri simboli; noi distinguiamo cioè in essi l'oggetto sensibile e il suo significato, ma il significato non sarebbe che la rappresentazione astratta, che gli Egizi non conoscevano. Lo sparviero, l'avvoltoio, l'ibis, ec., sono da noi spiegati come simboli; così l'avvoltoio è il profeta dell'anno, e presenta molti altri significati. Non si deve però credere che in ciò vi fosse qualche cosa di stabile, come presso di noi non si deve stare alle similitudini dei nostri poeti. Il culto degli animali avea certamente qualche cosa di strano; ogni circolo avea le sue proprie bestie, gatti, ibis, cocodrilli, ec.; si erano erette gran fabbriche per loro, si davano loro belle donne, ed erano, come gli uomini, imbalsamati dopo la morte. I tori erano seppelliti, ma in modo che le corna sporgevano fuori dal sepolcro. Apis avea un magnifico sepolcro, e alcune piramidi si devono riguardare come tali. In una delle piramidi aperte si trovò in mezzo ad una camera un bel sarcofago d'alabastro; ricercando più oltre, si trovò che le ossa

racchiusevi erano osse di bue. Questo culto degli animali andava a finire nella più stupida superstizione. Se un uomo uccideva una bestia volontariamente era punito di morte; ma anche l'uccisione involontaria di certe bestie poteva portare con sè la morte. Si racconta che avendo un Romano ucciso in Alessandria un gatto, ne seguì una sommossa, e che gli Egizi uccisero questo Romano. Così si lasciavano, in una carestia, morire gli uomini piuttosto, che uccidere gli animali sacri, o prendere le loro provvigioni. Gli animali, in vero, erano onorati direttamente, ma furono pure in pari tempo rappresentati in modo che non aveano valore per sè, mentre l'animale non formava che una parte della figura, come le sfingi, che hanno il corpo di leone o d'altro animale, e la testa d'uomo. All'opposto si vedono pure uomini rappresentati colla faccia o col capo d'animale, cosicchè, guardando tali sculture, si prendono per maschere. Noi abbiamo motivi di credere che anche nelle feste religiose si mostrassero uomini con simili maschere d'animali. L'animale serviva pure per esprimere qualche particolarità. Così il chirurgo, che avea estratte le viscere ai morti, veniva rappresentato col capo d'animale, e fuggente perchè avea peccato contro un vivente. Così l'imbalsamatore, il notaio, ec. Gli Egizi erano divisi in caste; e la natura stessa avea prescritto loro un certo modo di vita, e questo si poteva rappresentare sotto imagine d'animali. Se noi ora abbassiamo gli animali a servir come di vesti, di simbolo, vediamo però nello stesso tempo dalle forme animali svilupparsi qualche cosa di più elevato. L'anima delle bestie è ancora interiore, ma la vita in generale è il suo fondamento. La fantasia egizia ha pure unite le parti di varie bestie, come, per esempio, serpenti con montoni, ec.

Nell'Egitto si presenta dunque in vero lo spirituale come tale, ma sempre immerso nell'elemento naturale, e come in contrasto con sè stesso. Anche lo spirito libero è qui venuto a coscienza, e noi dobbiamo sopratutto riportare ciò che di meraviglioso ci racconta Erodoto, cioè che gli Egizi furono i primi a credere all'immortalità dell'anima. Ma per ciò appunto che l'anima è immortale, ella è una cosa diversa dalla natura; lo spirito è indipendente e per sè. Lo stato più elevato tra gli Indiani era il perdersi nell'unità astratta, nel niente; all'opposto, se il soggetto è libero, è infinito in sè; il regno dello spirito libero è quindi il regno dell'invisibile, come presso i Greci era l'arco. Questo si presenta da prima agli uomini come il regno della morte, tra gli Egizi come il regno de' morti.

Il concetto dell'immortalità dello spirito contiene quest'altro, che l'individuo umano ha un valore infinito. Il puro elemento naturale si mostra particolarizzato e assolutamente dipendente da un altro, ed ha la sua esistenza in un altro: ma colla dottrina dell'immortalità si asserisce che lo spirito è infinito in sè stesso. Questo concetto si trova da prima presso gli Egizi. Noi possiamo dire propriamente che l'anima per gli Egizi cominciò ad essere un atomo, e sentita come tale: a ciò si univa inoltre il sistema della metempsicosi, il pensiero che l'anima umana potesse abitare anche un corpo d'animale. Aristotile parla pure di questo sistema, e se ne sbriga in poche parole. Ogni soggetto, dice egli, ha un proprio organo per la sua attività, come il fabbro, il falegname gli hanno per l'opera loro; così l'anima umana ha il suo organo proprio, ed un corpo di bestia non potrebbe essere il suo. Un'anima umana non può animare che un corpo umano; senza perciò che vi sia bisogno di figurarsi l'anima co-

me una cosa che prenda un posto determinato nel corpo umano. Pittagora introdusse nelle sue dottrine anche quella della trasmigrazione, ma essa trovò poco favore presso i Greci, che si attenevano al concreto. Gl'Indiani hanno pure un oscuro concetto di essa, mentre per essi l'ultimo punto è l'assorbimento nella sostanza generale; ma presso gli Egizi l'anima, lo spirito è un affermativo, quantunque sia ancora un affermativo astratto. Il periodo delle trasmigrazioni era determinato a mille anni; essi dicono però che un'anima che sia restata fedele ad Osiride non è soggetta a questa degradazione, poichè la tengono essi pure per tale.

Si sa da tutti che gli Egizi imbalsamavano i loro morti, e in tal modo i cadaveri si sono conservati fino al giorno d'oggi, e possono conservarsi ancora per migliaia d'anni. Ciò sembra non andar d'accordo col loro concetto dell'immortalità, poichè se l'anima sta da sè, la conservazione del corpo è indifferente. Ma, all'opposto, si può pur dire che se si ha la coscienza della durata dell'anima, si deve far onore al corpo come all'antica sua sede. I Parsi mettevano i corpi dei morti in un luogo aperto, perchè potessero esser mangiati dagli uccelli; ma presso di loro l'anima veniva considerata in generale come cosa passaggiera; ma dove essa continua, anche il corpo, come appartenente a questa durata, si deve conservare. Presso di noi l'immortalità dell'anima è certamente il concetto più elevato: lo spirito per noi è immortale, la sua destinazione è la beatitudine. Erodoto racconta che alla morte di un uomo correvano attorno le donne piangenti, perchè l'idea dell'immortalità, quale è presso di noi, non veniva a confortarle. I morti degli Egiziani si conservavano nelle tombe, non però nella valle, che era soggetta alle inondazioni del Nilo, ma nelle colline che

lo costeggiano. Nel Delta, che è un paese tutto piano, si sono fatti immensi lavori per le tombe, le quali rassomigliano agli scavi delle miniere nei nostri tempi; e il gran campo dei morti presso Sais colle sue mura e vôlte, quantunque posteriore alle altre grandi opere egizie, appartiene ai monumenti più meravigliosi dell'Egitto. Nelle colline lungo il Nilo si trovano caverne per la conservazione dei corpi, sepolcri destinati alle varie famiglie, come anche le tombe dei re, scavate con grandi fatiche. Belzoni ha trovato un sepolcro reale che si stende lungo una serie di colline, e il cui ingresso era murato; questo sepolcro consisteva in un numero immenso di camere, le cui pareti erano coperte di geroglifici e di pitture. Tra questi monumenti sepolcrali si devono pur contare le piramidi, che hanno sempre destata la meraviglia tra gli uomini. Si ebbero pel passato varie opinioni sulla loro destinazione; ma di già Erodoto e Diodoro dicono che esse servivano alla conservazione dei re, e anche di Apis, dopo la loro morte. Nei tempi recenti si sono aperte parecchie piramidi; alcune ne aveano già aperte gli Arabi per cercarvi entro dei tesori. Esse non sono fabbriche organiche, ma sono piuttosto simili ad un cristallo che racchiude dei morti.

Da tutto ciò si vede che gli Egizi, particolarmente poi i re, consideravano come un affare della più alta importanza il fabbricarsi la tomba, e il preparare ai loro corpi una dimora permanente. Si seppelliva coi morti ciò che aveano adoperato per gli affari essendo in vita; così per esempio, coll'operaio si mettevano i suoi istrumenti; anche le pitture sopra i sarcofagi rappresentano le occupazioni a cui il morto era dedicato; in tal modo si possono conoscere tutte le particolarità, lo stato e le occupazioni del defunto. Si sono trovato inoltre delle mummie

con un rotolo di papiro sotto le braccia: ciò si era ritenuto finora come un amuleto particolare; ma questi rotoli non contengono che varie rappresentazioni delle occupazioni della vita, e alcune di esse anche della scrittura, stesa in lingua popolare. Essendosi ciò deciferato, si è trovato che erano in generale istromenti d'acquisto di fondi, o cose simili, e in cui si indicava tutto minutamente, fino il tributo che si dovea pagare alla cancelleria. Di tutto ciò adunque che un individuo avea comperato nella sua vita ei portava con seco dopo la morte il documento. In questo modo noi siamo in istato di conoscere la vita privata degli Egizi, come conosciamo quella dei Romani dalle ruine di Pompei e di Ercolano.

Dopo la morte di un Egiziano si istituiva su di lui un giudizio: una delle rappresentazioni più comuni sui sarcofagi, è quella del giudizio del regno dei morti. Osiride, e dietro lui Iside, vien rappresentato colle bilancie, mentre gli stà davanti l'anima del morto. E non solo da Minos si istituiva un giudizio delle persone private, ma anche dei re. Si è scoperta una tomba di re molto grande, ed eretta con ogni cura, nei geroglifici della quale il nome della persona principale è cancellato, e tolta via così nei bassirilievi come nelle pitture la figura principale; il che si è spiegato col dire che a quel re fu negato dal giudizio dei morti di essere in questo modo eternato.

Se la morte occupava tanto gli Egizi in vita, si può credere che il carattere loro fosse malinconico. Winckelmann parla pure della loro lentezza di spirito, poichè non raggiunsero mai la vera bellezza; essi non doveano però essere pigri, e ciò si scorge dai grandi monumenti, di cui non si vedono presso alcun popolo i simili per solidità e grandezza. Anche il pensiero della morte non portava tra di loro la tristezza; poichè nei conviti aveano

imagini di morti, come racconta Erodoto, coll'iscrizione: mangia e bevi, tale diventerai tu pure quando sarai morto. La morte era dunque per loro piuttosto uno stimolo per goder della vita. Osiride era il presidente (più tardi Serapide) di questo regno degl' invisibili, dove ognuno dovea essere ricevuto secondo i suoi meriti. Questo ricevimento nel regno di Osiride avea il significato profondo che l'individuo era unito con Osiride; perciò si vedono anche sulla tomba rappresentazioni ove il morto è divenuto Osiride stesso; e, dopo che si è giunti a decifrare i geroglifici, si è scoperto che i re si chiamavano dèi. Il divino e l'umano vengono così rappresentati come uniti.

Se noi ora, per conchiudere, gettiamo uno sguardo su ciò che abbiam detto delle proprietà dello spirito egizio, il suo concetto fondamentale è quello di uno spirito immerso ancora nella natura, ma che tende a liberarsene. Noi vediamo il contrasto della natura e dello spirito, non giunto nè all'immediata unità, nè alla concreta, dove la natura non è posta che come fondamento per la manifestazione dello spirito. Tra l'unità della natura e quella dello spirito stà l'Egitto, come contraddizione con sè stesso. I due lati sono in una indipendenza astratta, e la loro unità vien posta solo come problema. Noi abbiamo quindi da un lato la natura, la rozza sensualità, l'africana crudeltà, il culto degli animali, i piaceri sensuali: si racconta a tal riguardo che una donna sul pubblico mercato abbia avuto commercio con un becco. E Giovenale riporta che per vendetta si è mangiato carne umana e bevuto sangue umano. L'altro lato è la tendenza dello spirito verso la sua libertà, il fantastico delle imagini a canto della astratta intelligenza e dei lavori meccanici richiesti per la produzione di queste imagini. La stessa intelligen-

za regna nelle istituzioni del governo, nell'incivilimento fisico del paese, unita al suo opposto, la superstizione, a cui l'uomo è qui irremissibilmente sottoposto. Coll'intelligenza della vita presente va unito il suo estremo, l'irreflessione, la temerità, il fanatismo. Nei racconti che chiamansi ordinariamente delle Mille e una notti il luogo di questi racconti è, a dir vero, Bagdad; ma vi s'incontrano tanti incantesimi ed esseri fantastici, che si deve cercare la loro origine nell'Egitto. Così pensa pure il signor Hammer; il cielo degli Arabi non è quello degli incantesimi, ma bensì l'africano.

Passaggio al Mondo greco.

Lo spirito egizio avea l'incarico di sciogliere la gran difficoltà consistente in ciò che l'elemento materiale non sia che il mezzo per la manifestazione dello spirito, in modo che il naturale non abbia che un valor relativo, come contraposto dello spirito, e che questo arrivi così all'esistenza. Per ciò che riguarda il significato storico dell'Egitto in quanto non ci presenta che il passaggio allo scioglimento del problema, noi lo troviamo nella famosa iscrizione del santuario della dea Neith a Sais. « Io » sono ciò che è, ciò che era, e ciò che sarà: niuno ha an» cora sollevato il mio velo ». Con ciò vien espressa la natura dello spirito egizio, quantunque si abbia sovente avuta l'opinione che questa massima valesse per tutti i tempi. Proclo vi aggiugne pure: *il frutto che ho partorito è Elios.* Il divenir chiaro a sè stesso è dunque il risultato di questo problema, lo scioglimento stesso. Questa chiarezza è lo spirito, o il figlio di Neith, è la verità ancora addormentata, di cui l'Apollo greco è lo scioglimento; l'iscrizione del tempio di Delfo è: « uomo conosci

» te stesso ». Con questa massima non s'intende già la cognizione delle particolarità individuali, delle proprie debolezze, dei propri difetti; non è l'uomo particolare che deve conoscere le sue particolarità, ma l'uomo in generale deve conoscer sè stesso. Questo precetto è dato ai Greci, e nello spirito greco l'umano si presenta nella sua chiarezza e nel suo sviluppo, ma anche nella sua ingenuità, di cui gli uomini dovranno più tardi uscire. In un altro racconto greco viene spiegato ancora più chiaramente il legame della Grecia coll'Egitto. Si dice che la sfinge sia apparsa in Tebe col quesito: « che è quello che » al mattino va con quattro gambe, a mezzogiorno con » due, e la sera con tre? » Edipo, dando la soluzione che era quello l'uomo, precipitò la sfinge dalla rupe. Gli Egizi non aveano saputo ciò che fosse l'uomo.

Per ciò che riguarda il passaggio secondo il concetto, esso si lega immediatamente allo spirito egizio; storicamente poi fu prodotto dal contatto del regno persiano e greco. Noi troviamo qui per la prima volta un passaggio storico, vale a dire la caduta di un regno. La China e l'Indie sono restate, come abbiam detto; la Persia no: il passaggio dall'Egitto alla Grecia è veramente interno, ma qui diviene anche esterno, come passaggio di dominio, un fatto che d'ora in poi si mostrerà sempre maggiormente nella storia. Poichè i Greci cedono lo scettro e la coltura ai Romani, e i Romani saranno soggiogati dai Germani. Se noi consideriamo più da vicino questo passaggio, si dimanderà tosto perchè i Persiani siano caduti, mentre la China e l'India durano tuttavia? Primieramente si deve qui allontanare il pregiudizio che il durare sia qualche cosa di eccellente in confronto del passare; i monti, perchè stabili, non sono preferibili alla rosa, che presto si sfoglia nella balsamica sua vita. Nel-

la Persia comincia il principio dello spirito libero in confronto della natura; la sua esistenza è dunque passaggiera; il regno persiano ha in sè il principio della divisione, e perciò esso è superiore a quegli Stati orientali ancora immersi nella natura. La necessità del progredire si è in esso fatto largo; lo spirito si è sciolto, e ora deve perfezionare sè stesso. L'uomo chinese ha valore quando è morto, l'Indiano uccide sè stesso, e si immerge in Brahm; vivente egli è già morto in una total privazione di coscienza, o per la casta in cui è nato, vien considerato come il Dio presente. Nell'India non vi ha alcun cambiamento, alcun progresso, poichè il progresso non è possibile che ove sia stabilita l'indipendenza dello spirito.

Colla luce dei Persiani comincia l'intuizione spirituale, e per mezzo di essa lo spirito prende congedo dalla natura. Perciò noi troviamo nella Persia ciò che si è già rimarcato superiormente, che l'obiettività rimane libera, vale a dire che i popoli non sono interamente soggiogati, ma si conservano nel loro regno, colla loro costituzione, colla lor religione. E appunto questa è la ragione per cui i Persiani si mostrarono deboli contro i Greci. Poichè i Persiani non poterono stabilire un regno unito in una perfetta organizzazione, nè introdussero il loro principio nei paesi conquistati; perciò non formarono mai un tutto, ma solo un aggregato di varie individualità. I Persiani non aveano presso questi popoli alcuna legittimità interna, non facevano valere le loro leggi e il loro diritto, e quando stabilivano un ordine interno, non guardavano che a sè stessi, non alla grandezza del loro regno. I Persiani, non avendo uno spirito politico, dovettero mostrarsi deboli in confronto dei Greci. Non la mollezza dei Persiani (quantunque Babilonia sia

stata perciò vinta) li fece cadere, ma la massa affastellata e inorganizzata dei loro eserciti, in confronto dell' organizzazione greca; vale a dire il principio più elevato vinse l'inferiore. Il principio astratto dei Persiani mostra la sua mancanza, non essendo che un' unità inorganica, non concreta, di opposti disparati, mentre presso i Greci si vede nascere questa vera unità, e svilupparsi il principio della libertà conscia di sè. Questo principio poi esige che sia posto uno scopo che formi la tendenza generale, in modo però che questo sia in pari tempo lo scopo subiettivo degli individui. Per questo scopo gli individui devono operare, e sapere che il loro merito e la lor dignità vanno unite colla consistenza e collo syiluppo di questo scopo. In esso lo spirito dell'individuo sviluppa le sue proprietà; e i Greci, nell'intuizione del medesimo, hanno avuto la coscienza del vero rapporto dello spirito.

PARTE SECONDA

MONDO GRECO

Presso i Greci noi ci troviamo come a casa nostra, poichè qui entriamo nel regno dello spirito; e sebbene l'origine nazionale e la figliazione della lingua greca si possano seguire, retrocedendo, fino all'Indie, tuttavia la vera nascita e la vera manifestazione dello spirito si deve cercare nella Grecia stessa. Qui incomincia la vera gioventù della storia: se noi immaginiamo la gioventù come opposta ad un'età più seria, agli ardui travagli della quale essa deve servire come di preparazione, la vita greca è una vera età giovanile, ed essa fu aperta da un giovane, e chiusa da un altro giovane. Achille, il giovane poetico, (poichè Omero è il libro fondamentale dei Greci) ha incominciato la vita greca, ed Alessandro il Grande ha condotta al suo fine la vera gioventù greca. In tutti due si mostra la giovinezza la più bella e libera; tutti due si mostrano in lotta coll'Asia: Achille, come figura principale nell'intrapresa nazionale dei Greci contro Troia, ove essi per la prima volta si mostrano uniti ad un'impresa comune; Alessandro, che, come copia di Achille, si mette alla testa dei Greci, e compie la vendetta giurata all'Asia. Con ciò noi vediamo qui presen-

tarsi lo spirito giovanile, il quale non è libero se non in quanto sa farsi libero; non lo è per natura, chè anzi egli deve modificar la natura, appropriarsela, e farla servire a' suoi fini. Lo spirito greco adunque si mostra da prima come condizionato, mentre trova qualche cosa di anteriore che deve modificare. L'Asia gli stà davanti; e la Grecia è rivolta contro di essa, tanto per la sua forza politica, che per la sua maniera di pensare. Stato, famiglia, diritto, religione sono qui fatti scopo dell'individualità, che diviene ciò che è, solo per questi fini.

Noi dobbiamo distinguere tre periodi nella storia greca: il primo è quello della formazione della individualità greca; il secondo è quello della sua indipendenza e delle sue vittorie esterne, cioè nel contatto cogli anteriori popoli storici; il terzo finalmente è il periodo del declivio e della caduta, cioè il suo incontro con un popolo destinato ad essere l'istromento posteriore della storia del mondo. L'individualità, in quanto diviene indipendente, si mostra in opposizione colla sua sostanza, e contiene e coltiva di già in sè il prossimo principio dei Romani. Noi incontreremo lo stesso corso (e vaglia il dirlo una volta per sempre) nella vita di ogni popolo veramente storico.

SEZIONE PRIMA

ELEMENTI DELLO SPIRITO GRECO

Le Grecia è come la sostanza che in pari tempo si è pure individualizzata: il generico, come tale, è sparito; la confusione colla natura è tolta, e in pari tempo il continentale, in riguardo alla geografia, si è modificato. Il paese consiste in un territorio intersecato in mille maniere dal mare, in una moltitudine di isole, e in un continente che non è se non una penisola, a cui il Peloponeso è unito solo con un istmo. La Grecia intiera è intersecata da molti seni di mare; monti, piccole pianure, strette valli e fiumi costituiscono questo paese; non vi ha alcun gran fiume nè alcuna larga vallea, ma il terreno è tagliato svariatamente da monti e fiumi, senza che alcuno giganteggi sugli altri. Noi non troviamo qui nè la forza fisica orientale, nè un fiume come il Gange, l'Indo, l'Eufrate, il Tigri, e da cui gli uomini sono come legati ad una vita uniforme; ma, all'opposto, la divisione e varietà che qui regna, corrisponde perfettamente alle varietà delle popolazioni greche, ed alla mobilità del greco spirito.

Noi dobbiamo inoltre osservare che si riconosce nella coltura di queste popolazioni, la varietà e il principio della stessa eterogeneità. I primi Stati orientali mostra-

no una purità sostanziale, ed una unità patriarcale; all'opposto in Grecia domina il più grande miscuglio. Ma appunto questa originale eterogeneità negli elementi che devono costituire un popolo, ci offre (ciò che non si trova nei popoli autoctoni) la condizione della vitalità e del movimento. Nelle famiglie e negli stipiti di cui gli Stati patriarcali dell'Oriente sono composti regna la più grande uniformità, per cui non sentono essi alcun eccitamento ad uscire dai loro limiti. I Greci, all'opposto, come i Romani, si sono formati da una confluenza, o da una riunione di varie nazioni, e i diversi popoli d'Europa hanno pure avuta una simile origine. Tra le molte popolazioni che noi incontriamo nella Grecia, non si può dire quale di esse sia stata propriamente e originalmente greca, e quale sia venuta da paesi stranieri; poichè il periodo di tempo di cui qui si tratta è un tempo in generale oscuro e non istorico. Uno dei popoli principali nella Grecia erano allora i Pelasgi, e le notizie confuse e contradittorie che noi abbiamo di loro si sono in varie guise dai dotti poste d'accordo; poichè un'epoca confusa e oscura è appunto un argomento prediletto da loro, e un campo particalare per l'erudizione. Si deve accordare che alcune razze ed individui abbandonano facilmente il proprio paese se esso è affollato da troppi abitatori, che quindi le razze si trovano in uno stato di aggressione e di ladroneccio vicendevole. Fino al giorno d'oggi, dice l'assennato Tucidide (lib. I, c. 9), i Locri, gli Acarnani, ec., si trovano in questo stato, e menano ancora una tal vita; perciò si conservò tra di loro il costume di portare le armi anche in tempo di pace. Tucidide (*ibidem*, c. 6), dice che gli Ateniesi sono stati i primi che han deposte le armi in tempo di pace. In questo Stato non si coltivava punto l'agricoltura. Gli abitanti non

hanno solamente a difendersi contro i ladri, ma anche a combattere contro le bestie feroci (anche al tempo di Erodoto si erano sparse truppe di lupi presso l'Acheloo nell'Acarnania); più tardi si rubavano particolarmente gli animali domestici, ed anche dopo che l'agricoltura era di già stabilita generalmente, si rubavano gli uomini, e si vendevano come schiavi. Questo stato primitivo della Grecia ci viene estesamente descritto da Tucidide.

La Grecia era adunque in questo stato immersa nell'inquietudine, nell'incertezza e nel latrocinio, e le sue popolazioni esposte a continue migrazioni. Creta vien lodata come il primo paese ove i rapporti sociali si fissarono (*ibidem*, c. 8), e a Minos si attribuisce il merito di aver repressa la pirateria. In Creta si mostrò da prima lo stato che noi poscia vediamo più tardi in Isparta, cioè di una parte della popolazione che signoreggia, e di un'altra che è costretta a servire e ad eseguir tutte le fatiche.

Noi passiamo ora al terzo elemento della Grecia, cioè il mare, al quale il popolo ellenò sin dai primi tempi si dedicò. La natura del paese lo portava a questa esistenza anfibia, e libero ei si lasciò guidare dall'onde, come libero si muoveva in terra, non già vagabondo come i popoli nomadi, nè immobile come i popoli dei gran fiumi. La pirateria e non il commercio marittimo fu il primo scopo della navigazione, e, come noi vediamo presso Omero, l'esercitare la pirateria non era di alcun disonore.

Noi abbiamo parlato dell'eterogeneità come di un elemento dello spirito greco, ed egli è noto che il cominciamento della civiltà nella Grecia è connesso coll'arrivo dei forestieri. Questa memoria dell'origine della vita civile fu conservata dai Greci con grata ricordanza, e nella mitologia si conservò la tradizione che Trittolemo, istrui-

to da Cerere, introdusse l'agricoltura, e stabilì i matrimoni, ec. A Prometeo, la cui patria si pone oltre il Caucaso, si dà lode d'aver insegnato agli uomini a destare il fuoco ed a servirsene. L'introduzione del ferro era pure importante pei Greci, e mentre Omero non parla che del bronzo, Eschilo chiamò il ferro uno Straniero scita. La coltura degli ulivi, l'arte di filare e di tessere, l'allevamento dei cavalli, insegnato da Posidione, appartengono a questo periodo.

Più storico di questi cominciamenti è in generale l'arrivo de' forestieri; si concorda nel dire che i varii Stati furono fondati da stranieri. Così Atene fu fondata da Cecrope, egiziano, la cui storia però è involta nelle tenebre; molte colonie dell'Asia devono essersi stabilite nella Grecia; la stirpe di Deucalione, figlio di Prometeo, venne ad unirsi colle diverse razze; inoltre vien ricordato Pelope, lidio, della stirpe di Tantalo, quindi Danao, egizio; da lui vengono Acrisio, Danae e Perseo; il primo deve esser sbarcato con grandi ricchezze in Grecia, e deve aver acquistata con ciò grande rinomanza e potenza. Danao poi si stabilì in Argo. Importante sopratutto è l'arrivo di Cadmo, d'origine fenicia, che apportò in Grecia le lettere dell'alfabeto; di esse parlando, dice Erodoto che furono fenicie, e si adducono antiche iscrizioni, che ancor si conservano, in conferma di tale asserzione. Cadmo, secondo la tradizione, deve aver fondato Tebe.

Noi vediamo dunque una colonizzazione di popoli inciviliti, che in coltura erano più provetti dei Greci; tuttavia questa colonizzazione non si può paragonare a quella degli Inglesi nell'America settentrionale, poichè gli Inglesi non si mischiarono cogli abitanti, ma li respinsero, mentre i coloni della Grecia si mischiarono cogli autoctoni. L'epoca in cui vien posto l'arrivo di que-

ste colonie, rimonta molto indietro, cade cioè nel decimoquarto e decimoquinto secolo avanti Cristo. Cadmo deve aver fondata Tebe nell'anno 1409, tempo che corrisponde all'incirca alla uscita di Mosè dall'Egitto (mille e cinquecento anni avanti Cristo). Anche Anfitrione è nominato come uno dei fondatori nella Grecia; egli deve avere stabilita nelle Termopile una lega tra varie piccole popolazioni dell'Ellade propria e della Tessaglia, da cui venne più tardi la gran lega anfitrionica.

Ora questi stranieri fondarono nella Grecia dei centri stabili di incivilizzamento, erigendo città e fondando case reali; essi apparvero ai Greci come uomini di una natura più elevata, mentre si distinguevano per ricchezze, per istruzione, per armi e valore. Le mura che circondavano le antiche città da essi fondate, si chiamano ciclopiche; se ne sono trovate ancora ne' tempi nostri, poichè per la loro stabilità sono quasi indistruttibili. Le pietre non sono lisce e sovraposte con ordine, ma le une si attengono alle altre pel loro peso. A questa architettura apparteneva la fabbrica ov'era riposto il tesoro di Minias, i muri d'Oreomeno, quelli di Micene, e il tesoro di Atreo. Presentemente si trovano ancora, per esempio, gli avanzi dei muri di Micene, e se ne riconosce tuttora la porta, secondo la descrizione di Pausania. Di Proto si dice che egli condusse dalla Lidia i Ciclopi, i quali fabbricarono questo muro. Questi castelli formavano il punto centrale dei piccoli Stati; essi davano una gran sicurezza all'agricoltura, e difendevano il commercio contro i ladri. Tuttavia essi non furono, come racconta Tucidide, posti immediatamente in riva al mare, ove si vedono solo più tardi sorgere le città. A queste case reali è dunque dovuta la prima stabilità di una vita socievole. I rapporti dei principi coi sudditi, e quelli che questi ul-

timi aveano tra di loro, noi li possiamo conoscere assai bene da Omero; non si poggiavano sopra istituzioni legali, ma sopra la preponderanza delle ricchezze, delle signorie, dell'armi e del valore personale; erano rapporti di fedeltà, e più ancora di timore. Così noi vediamo in Omero gli amanti di Penelope tenersi in possesso dei beni dell'assente Ulisse, senza punto curarsi del di lui figlio. Achille si palesa ad Ulisse quando questi va a visitare l'inferno, e gli dice che, poichè egli è invecchiato, non sarà più onorato da' suoi sudditi. I costumi sono ancora molto semplici, i principi si preparano essi stessi il pranzo, e Ulisse si fabbrica egli stesso la casa. Nelle descrizioni d'Omero noi vediamo un re dei re, un capo della grande impresa nazionale, ma gli altri potenti lo circondano come liberi consiglieri; il principe vien onorato, ma deve maneggiare il tutto in modo che piaccia agli altri; egli si permette in vero una violenza contro Achille, ma questi appunto perciò si ritira dall'intrapresa. Incerti del pari sono i rapporti della moltitudine coi principi particolari, tra i quali se ne trovano sempre alcuni che si conciliano l'ubbidienza ed il rispetto. I rapporti degli dèi tra di loro offrono una perfetta similitudine con questi rapporti umani. Giove è il re degli dèi, ma ognuno di essi ha pure la propria volontà. Giove li rispetta, e questi rispettano lui. Tanto nel mondo terrestre che nell'olimpico adunque è assai mal fermo quel legame che mantiene l'unità; il regno non è ancora una monarchia, poichè il bisogno della medesima non si sente che in una società più avanzata.

In questo stato e durando queste relazioni successe l'avvenimento il più famoso e il più grande. Tutta la Grecia si unì per una intrapresa nazionale, cioè per la guerra troiana, e così cominciarono i rapporti della Gre-

cia coll'Asia, fecondi di molte conseguenze per quest'ultima. L'occasione di questa comune impresa si dice nata da che un figliuolo di un principe dell'Asia si rese colpevole di violata ospitalità, rubando la moglie del suo ospite. La spedizione di Giasone verso la Colchide, di cui i poeti fanno parimenti menzione, e che precedette questa impresa, fu ritenuta, all'opposto, come un'impresa particolare. Agamennone unì i principi della Grecia colla sua potenza e colla sua riputazione; e Tucidide (lib. I, c. 9) ascrive la sua autorità al dominio ch'egli avea del mare, da cui per lo meno ne viene che non vi entrò alcuna forza straniera, e che il tutto si lega in un modo semplice ad una persona. Gli Elleni arrivarono con ciò a conoscersi come una comunità, quantunque in seguito non si vedano più egualmente uniti. La conseguenza di quest'impresa fu la conquista e la distruzione di Troia, poichè non ebbero l'intenzione di farne una stabile signoria. La pittura di un'eterna gioventù, e del bell'eroismo rimase loro, ma non ne ritrassero alcun risultato esterno, nè fondarono alcuno stabilimento in queste contrade. Così noi vediamo anche nel medio evo tutta la cristianità concorrere ad uno scopo, cioè alla conquista di Terra Santa; ma, ad onta di tutte le vittorie, alla fine non ne trasse alcuna utile conseguenza. Le crociate sono la guerra troiana destata dalla cristianità contro il maomettismo.

Delle case reali di Grecia alcune andarono in ruina per la crudeltà personale, alcune si estinsero a poco a poco; non esisteva propriamente alcun legame morale tra esse ed il popolo. Una tale situazione del popolo e delle case reali ci vien dipinta nelle tragedie, ove il popolo è il coro, passivo, inerte; gli eroi eseguiscono i fatti e ne portano la pena. Non vi ha nulla di comune tra di loro. Il

popolo non si appella che agli dèi. Tali persone eroiche, quali erano quelle dei principi greci, possono perciò essere oggetto dell'arte drammatica, poichè esse agiscono indipendentemente e individualmente, nè sono condotte dalle leggi comuni che hanno valore per ogni cittadino; la loro azione e la loro caduta è individuale. Il popolo si mostra diviso dalle case reali, e queste si considerano come qualche cosa di estraneo, di superiore; esse hanno in sè e portano seco il loro destino. Le case reali si sono conservate isolate, e si sono abbandonate a tutte le passioni, per cui sono andate in ruina. Violenze ed altre cagioni esterne le precipitarono. Tuttavia non si trova in generale nei varii Stati greci alcun odio contro le case reali; si lasciano anzi le famiglie dei dominatori decaduti in possesso dei loro beni; e ciò è un segno che il dominio popolare che ad esse succedette non era considerato come qualche cosa del tutto diverso, secondo che, all'opposto, si vede nelle storie d'altri tempi.

Questa caduta delle case reali incominciò dopo la guerra troiana, e molti altri cambiamenti si presentano insieme. Il Poloponneso fu conquistato dagli Eraclidi, che introdussero uno stato tranquillo, il quale d'allora innanzi non fu più interrotto da altre migrazioni di popoli. La storia rientra ora di nuovo nell'oscurità; e se ci son note esattamente le circostanze della guerra troiana, noi siamo nell'incertezza sui più importanti avvenimenti dei tempi seguenti per più secoli. Nessuna impresa comune li contrasegna, quando non vogliasi contare per tale quella ricordata da Tucidide, cioè la guerra dei Calcidesi nell'Eubea cogli Eritrei, a cui presero parte molte popolazioni. Le città vegetarono isolate, o al più si segnalarono per guerre coi vicini. Tuttavia prosperavano in questo isolamento, particolarmente pel commercio; progres-

so che non fu impedito dalle divisioni e dalle guerre parziali. In egual modo noi vediamo nel medio evo le città d'Italia, che erano intricate, tanto interiormente che al di fuori, in continue guerre, giugnere cionnonostante ad una prosperità sì elevata. La prosperità delle greche città di que' tempi vien pur dimostrata, al dir di Tucidide, dalle colonie spedite in ogni parte; così Atene colle sue colonie possedeva la Jonia e una moltitudine di isole. Dal Peloponneso partirono colonie per l'Italia e la Sicilia. Le colonie divenivano nuove città madri, come Mileto, la quale fondò molti stabilimenti sulla costa della Tracia e del mar Nero. Questa spedizione di colonie, particolarmente nel periodo che corse tra la guerra troiana sino a Ciro, è un fenomeno proprio di questo tempo. Si può spiegare in questa maniera: nelle varie città il popolo avea nelle mani la somma potenza governativa, poichè egli decideva in ultima istanza delle cose dello Stato. Per la lunga pace si accrebbe la popolazione e la coltura, e sua conseguenza fu l'accumulamento di gran ricchezze, colle quali si accoppia pur sempre una classe bisognosa e povera. Non vi avea industria nel nostro senso, e i piccoli poderi erano presto occupati; tuttavia una parte delle classi povere non si lasciava ridurre a vivere nella miseria, poichè ognuno si sentiva libero cittadino. Restava dunque unico rifugio la colonizzazione. In un altro paese potevano quelli che soffrivano nella madre patria cercare un suolo libero, e come liberi cittadini sussistere in esso per mezzo dell' agricoltura. La colonizzazione era in pari tempo un mezzo per mantenere l'eguaglianza tra i cittadini; ma questo mezzo non è che un palliativo, mentre l'ineguaglianza originale che si fonda sulla diversità delle facoltà, torna ad apparire. Le antiche passioni si destano con nuove forze, e la ric-

chezza serve presto al dominio; in tal modo sorgono nelle città della Grecia i tiranni. Ai tempi di Ciro ricomincia di nuovo per la Grecia il vero periodo storico. Noi vediamo allora le colonie nelle loro stabili possessioni; in questo tempo si formò pure lo spirito greco nei varii suoi lati; la religione e la costituzione dello Stato si svilupparono con esso; e questi importanti momenti sono appunto quelli di cui ora dobbiamo trattare.

Se noi esaminiamo il cominciamento della coltura greca vediamo tosto come gli Elleni fossero attenti ai fenomeni della natura che in tanta varietà si presentavano a loro in questa contrada. La conformazione fisica del loro paese non ammette, come già si è detto, quella stretta unità che esercita una grande influenza sopra tutti gli abitanti; la Grecia è spezzata in varie parti, per cui le manca un centro preciso. Se noi adunque vediamo da un lato i Greci muoversi ad ogni piccola occasione, instabili, divisi e dipendenti dagli accidenti del mondo esterno; dall'altro lato essi sono abili a comprendere spiritualmente i fenomeni della natura, ad appropriarseli, e ad opporsi ad essi con forza. Noi vediamo gli uomini fare stima dello spirito personale, e questo venir eccitato per ogni parte dalle narrate avventure e dagli accidenti improvvisi. Se noi esaminiamo le origini della lor religione, troveremo che il fondamento dei loro miti non consiste che negli oggetti della natura particolarizzati. La Diana di Efeso (essa era la natura come madre generale), la Cibele, l'Astarte della Siria, e simili rappresentazioni generali sono restate asiatiche, e non passarono in Grecia. Poichè i Greci, come si è detto, non osservavano che gli oggetti particolari della natura, e presentendoli, ne dimandavano anche il significato. Aristotile pensa che la filosofia nasca dalla meraviglia, ma da questa viene

certamente la greca maniera di considerar la natura. Nè per ciò si richiede che lo spirito si abbatta in alcun che di straordinario, e che lo paragoni colle cose ordinarie, cui ammette come di fatto. Intendiamo a dire che il senso greco non osservava la natura in massa, ma vedeva in lei qualche cosa diversa da lui stesso, e non spirituale, e in cui però egli avea confidenza e fede come se portasse in sè qualche cosa che gli era amica, e in faccia a cui egli si considerava come indipendente. Questa ammirazione e questo presentimento sono le categorie fondamentali dello spirito greco; tuttavia gli Elleni non si fermano a questo stato esterno, ma esprimono l'interno in determinate rappresentazioni, e come oggetto della coscienza. La natura ha valore passando per lo spirito che se la appropria, non immediatamente; l'uomo considera il naturale soltanto come un eccitamento, e quello che ha valore per lui, si è solo lo spirituale che da esso si è fatto. Questo cominciamento spirituale non si deve considerare solo come una spiegazione ora data da noi, ma si trova in una moltitudine di greche rappresentazioni. Lo stato di chi con presentimento e con curiosità indaga il significato delle cose, vien dipinto nella rappresentazione di Pan. Pan, che sviluppato maggiormente per sè, ci darebbe il concetto della generale madre natura, non è pei Greci il tutto obiettivo, ma l'indeterminato, che si è legato in pari tempo al momento subiettivo: è il generale ribrezzo che si sente nella tranquillità dei boschi; perciò vien egli particolarmente onorato nella boscosa Arcadia (un timor panico è l'espressione ordinaria per indicare un timore senza fondamento). Pan, che sveglia questo ribrezzo, vien pur presentato come suonator del flauto: l'obiettivo non è pertanto quel solo che in lui solo vien presentito; egli si fa sentire colla

zampogna di sette canne: ciò che indica l'armonia delle sette sfere. In questo concetto noi abbiamo da un lato l'indistinto, dall'altro lato il subietto determinato spirituale, da cui i tuoni sono intesi. Nello stesso modo i Greci orecchiavano il mormorio dell'onde, e dimandavano che cosa significasse; e l'esposizione, la spiegazione di questi fenomeni naturali, del senso, del significato dello spirituale, appartenevano allo spirito subiettivo; ciò che i Greci indicavano col vocabolo μαντεία. La più gran parte delle divinità greche erano individui spirituali, il loro principio però era un momento della natura. Così, per esempio, ciò che forma il fondamento delle Muse era una sorgente; e quinci venivano pure le Naiadi e le Ninfe dei fonti. Quanto ad Apollo, il momento della natura che vi dà principio è il sole, ma Apollo è pure sì sovente considerato come il Dio sapiente, che alcuni nuovi archeologi hanno sostenuto non esservi in lui il momento naturale del sole. I Greci hanno pur conosciute divinità in cui il naturale era del tutto sparito. In generale essi cercavano di avere una spiegazione, un significato del naturale. Omero racconta, nell'ultimo libro dell'Odissea (50-55), che i Greci, avendo stabilito di onorare Achille con una gran festa mortuaria, mentre erano ancora tutti immersi nel lutto, sorse un gran fracasso e una tempesta di mare; vennero essi tosto in pensiero di sparpagliarsi e fuggire; allora si levò Nestore di molta esperienza, e spiegò loro questo fenomeno. Teti, disse egli, viene colle Ninfe per piangere la morte del figlio. Infierendo una peste nel campo greco, il sacerdote Calcante ne diede la spiegazione con dire: Apollo essere adirato perchè non si era accettato il riscatto della figlia del sacerdote Crise. L'oracolo avea pure in origine lo scopo di dare tali spiegazioni. Solo nel sogno e nell'ispirazione l'uomo ha il do-

no della profezia; è però necessario che alcuno ne spieghi in seguito il senso, e ciò faceva il μάντις. Il più antico oracolo era a Dodona (nelle vicinanze dell'odierna Janina). Erodoto dice, le prime sacerdotesse di quel tempio essere venute dall'Egitto, e tuttavia viene l'istesso tempio considerato come un antico tempio greco. Esso era attorniato da antiche quercie, e il sibilo delle loro fronde dava la profezia; vi erano pure appesi bacini di metallo, e i suoni di questi bacini che si urtavano essendo del tutto indeterminati e non avendo per sè alcun significato, il senso e il significato veniva loro dato dall'uomo che li comprendeva. In tal modo anche le sacerdotesse di Delfo, senza coscienza e fuor di sè, nel tumulto dell'ispirazione (μανία), mandavano fuori suoni indistinti, e solo il μάντις vi trovava un significato determinato. Nell'antro di Trofonio si udiva il mormorio di acque sotterranee; così narra la storia: ma questo suono indeterminato prendeva da prima un significato dallo spirito che lo spiegava e lo comprendeva. Nel principio dell'Iliade Achille infuria contro Agamennone, ed è in pensiero di sfoderare la spada, ma improvvisamente arresta il movimento del suo braccio. Il poeta spiega ciò dicendo: che fu Palla, Atene (la sapienza, il senno) che lo trattenne. Questo significato è l'interno senso, il vero, ciò che si sa, e i poeti in questo modo sono stati i maestri dei Greci; sopra tutti però il fu Omero. Tutte le arti e le scienze si legano a lui e da lui scaturiscono; la pittura e la plastica trovarono nelle sue poesie ricchi argomenti. Erodoto dice che Omero ed Esiodo hanno fatti ai Greci i loro dèi; importante asserzione che imbarazza sopratutto quelli che vedono la radice e l'origine della mitologia greca nei simboli asiatici, indiani ed egizi (1). Cionnon-

(1) Creuzer si è travagliato moltissimo con questa sentenza.

ostante Erodoto dice pure che la Grecia ha ricevuto i suoi dèi dall'Egitto, e che i Greci dimandarono a Dodona se doveano ricevere questi dèi. Questa sembra una contraddizione, tuttavia non è tale; poichè dall'elemento naturale che i Greci hanno ricevuto, ne hanno fatto qualche cosa di spirituale. Il naturale, ciò che dagli uomini viene spiegato, l'interno, l'essenziale è il fondamento degli dèi in generale. Nello stesso modo che nell'arte i Greci possono aver ricevuti, particolarmente dagli Egizi, dei metodi tecnici, non altrimenti potè venir loro dall'estero il cominciamento della lor religione, ma col loro spirito indipendente essi hanno modificato sì l'una che l'altra. Questo spirito non è ancora del tutto libero dalla superstizione, poichè esso è lo spirito limitato che esce appena dalla natura, non lo spirito assoluto, ed è ancora sotto varii lati dipendente, ha ancora in sè del non libero dalle determinazioni naturali.

È già da lungo tempo argomento di contesa il sapere se le arti siano nate originariamente nella Grecia, e se si siano colà spontaneamente sviluppate, oppure se esse abbiano ricevuto un eccitamento dal di fuori. Si può da un lato sostenere che l'arte e la mitologia si sono sviluppate intieramente da sè stesse nella Grecia, e si può in pari tempo dimostrare che molti concetti delle medesime sono venuti dal di fuori. Se colla pura erudizione si maneggia questa contesa, essa diviene insolubile, poichè è natura di quella il mostrare parzialmente un lato della quistione, e fermarsi nella sua parzialità. Lo spirito greco si è appropriata, lavorandola, la materia straniera. Si possono scoprire da per tutto traccie di simili origini straniere (Creuzer nella sua *Simbolica* parte principalmente da questo concetto). Gli amori di Giove si presentano, a dir vero, come qualche cosa di individua-

le, di strano, di accidentale; ma si può dimostrare che servirono ad essi di fondamento straniere e teogoniche idee. La generazione presso gli Indiani è un prodotto di contrari. Eros, all'opposto, è presso i Greci il più antico Dio, egli unisce il diviso, e produce così esseri concreti. Le rappresentazioni astratte diventano perciò presso i Greci qualche cosa di concreto. Ercole pei Greci è l'uomo spirituale, che colla forza delle proprie azioni, colle dodici fatiche, ottiene l'Olimpo; ma l'idea che serve di fondamento al suo mito è il sole che compie la sua peregrinazione nei dodici segni del zodiaco. I misteri soli aveano una tale antica origine, ma non contenevano certamente alcuna straordinaria sapienza che non fosse già nella coscienza de' Greci. Tutti gli Ateniesi erano iniziati nei misteri, e solo Socrate non si lasciò iniziare, perchè egli sapeva di già che la scienza e l'arte non veniva dai misteri, e che la verità non istà mai nel segreto. La vera scienza si mostra piuttosto nel campo aperto della coscienza.

Se noi vogliamo ora definire più da vicino ciò che costituisce lo spirito greco, diremo il suo carattere fondamentale essere che la libertà dello spirito vi sia condizionata e in rapporto con un principio della natura. La libertà greca è eccitata da qualche cosa estranea, ed è libera perciò solo che da sè modifica questo estraneo. Questo stato tiene il mezzo tra la impersonalità degli uomini, quale noi l'abbiamo veduta nel principio asiatico, dove il divino è legato essenzialmente col naturale, e lo spirituale non esiste che sotto le forme della natura; e l'infinita subiettività, come pura coscienza di sè stesso, cioè il pensiero che l'*io* è il fondamento di tutto ciò che ha valore. Lo spirito greco parte dalla natura e la costringe a ricevere la sua legge. La spiritualità non è

quindi ancora assolutamente libera, non sussiste ancora perfettamente da sè, ned è eccitamento a sè stessa. Lo spirito greco parte dal presentimento e dalla sorpresa, e progredisce quindi a dare ad essi una legge e un significato; e ciò costituisce in pari tempo l'interno, il contenuto e il fondamento della greca mitologia. Sono dèi spirituali e potenze morali quelle che i Greci hanno conosciute come vere; ad esse hanno ascritto ciò che succedeva loro, e con esse spiegato ciò che avveniva esteriormente. Noi pure non conosciamo nulla di più elevato del concetto che lo spirito sia l'assoluta potenza e verità; ma quest'idea nella religione cristiana è venuta a coscienza in un modo più profondo. I Greci hanno ben conosciuto che la vera essenza non era che spirito, ma essi non hanno compreso lo spirito se non ispezzato in varie particolarità. Le potenze spirituali che essi conobbero non sono restate puramente astratte, ma sono divenute subietti e individualità, non mere allegorie, come sono nei drammi moderni l'amore, il dovere, l'onore, ec. Omero ed Esiodo hanno portato nella coscienza de' Greci i concetti di queste potenze, nè sono favole che essi abbiano inventate, ma la verità stessa sotto queste forme. Più ancora del poeta servì a dar loro una forma determinata l'artista. Fidia ha formato ai Greci il Giove olimpico, e vedendolo essi, esclamarono: « Questi è il Giove » olimpico ». Lo spirituale diviene in tal modo un subietto, e così potè ad essi farsi chiaro sotto un'imagine visibile. Come lo spirito egizio si era trasfuso nelle lor opere gigantesche, così i Greci seppero rappresentarsi colla bella loro fantasia lo spirituale, e cercarono di renderselo chiaro colle inimitabili loro produzioni senza aver bisogno delle interminabili nostre esposizioni e spiegazioni. Queste potenze spirituali che essi impara-

rono a conoscere, formavano un Olimpo di dèi, il quale non era che un'imagine della vita morale. Questa moltitudine però avea bisogno di esser ridotta ad unità; ma questa unità dovette necessariamente pei Greci restar astratta, perchè ogni contenuto spirituale e morale apparteneva di già a forme particolari, in modo che l'unità che le dominava tutte, era senza contenuto, nè poteva aver forma alcuna. Questo era il Fato. Gli dèi hanno sentimenti benevoli, essi sono in rapporto amichevole cogli uomini, poichè sono nature spirituali; ma il Fato è senza spirito, è la potenza astratta; la necessità e la tristezza che esso infonde, viene da ciò che esso è senza spirito. Il concetto elevato, che conosce l'unità come un subietto, come uno spirito, non era noto ai Greci: essi rappresentavano i loro individui morali, guidati dalla fantasia nella poesia, nella scultura e nella pittura; e le loro produzioni in questi varii rami sono ciò che noi chiamiamo arte classica. Lo spirito greco è un artista classico, che fa servire il naturale all'espressione dello spirito, e non ci presenta la pietra come pietra a cui lo spirito sia come qualche cosa di estraneo, ma trasfonde lo spirito alla pietra, e rappresenta lo spirito nella pietra. Per effettuare la sua concezione particolare, l'artista ha bisogno del materiale sensibile; l'elemento naturale non è indipendente, ma è abbassato ad essere solamente un segno, un velo in cui lo spirito non è imprigionato; esso serve solo di mezzo, onde lo spirito si faccia conoscere. Lo spirito greco è uno spirito lieto, perchè esso ha la coscienza della sua libertà. La dignità dell'uomo è, invero, assorbita nella dignità dell'esser divino; ma il divino non resta perciò di essere in sè l'opera dell'uomo.

Dopo questo concetto generale dell'elemento della na-

tura greca si devono considerare i varii lati dello spirito ellenico; tutti però ci si presentano come un'opera di arte, e noi possiamo comprenderli sotto una triplice imagine, cioè come un'opera artistica subiettiva, vale a dire come la formazione dell'uomo stesso; secondariamente come un'opera artistica obiettiva, vale a dire come la formazione del mondo degli dèi; finalmente come un'opera artistica politica, cioè come la formazione della costituzione dello Stato e degli individui in esso.

SEZIONE SECONDA

FORME DELLA BELLA INDIVIDUALITÀ

CAPITOLO PRIMO

Opera artistica subiettiva o formazione del subietto.

L'uomo pe' suoi bisogni si lega colla natura esterna, e si serve di essa in un modo pratico; cioè egli la lavora, per di lei mezzo si fa libero, e compie le sue opere. Gli oggetti naturali sono potenti, e oppongono una varia resistenza all'uomo; onde, per vincerli, egli si serve di altri oggetti naturali, cioè rivolge la natura contro la natura stessa, e trova in essa istromenti per questo scopo. Tali sono le invenzioni umane, che appartengono allo spirito, e che si devono stimare di più dei semplici oggetti naturali. Noi vediamo che i Greci pure sapevano stimarle quanto meritavano, poichè in Omero si vede singolarmente la gioia che esse destavano: si ferma egli a lungo sullo scettro di Agamennone, e ne esamina l'origine, sulle porte che si girano sui cárdini, sulle armature, sui mobili, ec. Ordinariamente l'onore delle invenzioni umane dirette a domare la natura, viene attribuito agli dèi.

L'uomo si serve pure, d'altro lato, della natura come d'ornamento e di segno della ricchezza e di ciò che egli

può fare. Noi vediamo una tale propensione per gli ornamenti già sviluppata nei Greci del tempo d'Omero. In questo rapporto però la cosa più elevata è la forza dello stesso corpo umano, poichè nello sviluppo del proprio corpo l'uomo riconosce immediatamente sè stesso. Il più importante oggetto era quindi di fare del corpo un organo perfetto della volontà. Così la destrezza del medesimo poteva da un lato servire ad ottenere i fini proposti, dall'altro apparire essa stessa come ultimo scopo. In tal modo l'uomo si presenta egli stesso come un'opera artistica subiettiva. I Greci hanno formati i loro corpi a belle forme e ad istromenti perfetti, e per conseguir questo intento furono stabiliti i giuochi, i quali sono molto antichi; e questa rappresentazione artistica, che presenta l'uomo stesso, è anteriore a quella che lo riproduce colla pietra o coi colori. Omero parla sovente di lotte. Egli descrive in un modo solenne i giuochi dati da Achille in onore di Patroclo; ma in tutte le sue poesie non si trova alcun indizio di statue degli dèi, quantunque egli faccia menzione più volte di templi, per esempio di quello di Dodona (Iliade, XVI, 233-35), e di quello di Apollo a Delfo (*Ibidem*, IX, 404). I giuochi erano uno dei pochi legami comuni che univano i Greci, poichè, quantunque la Grecia non fosse unita in riguardo politico, tuttavia aveva alcuni altri punti di riunione. Per esempio gli oracoli erano, particolarmente quello di Delfo, per la loro importanza, pel loro significato, per le molte dimande e pei doni che ricevevano, uno dei più forti legami. Dopo gli oracoli però e la lega anfitrionica, si distinguono particolarmente i giuochi, come legame comune. Sopratutto famosi erano i giuochi olimpici. Il paese d'Elide, dove questi si celebravano, era inviolabile. I vittoriosi erano registrati in certe liste, e da queste liste si contavano le

Olimpiadi. Oltre i giuochi olimpici si devono pur ricordare gl'istmici, i nemei e i pizii. Essi consistevano in gare di condur cocchi e cavalli, di gettare giavellotti o dischi, nella lotta, nel pugilato, nella corsa, ec. In una di queste adunanze lesse Erodoto la sua storia, come per unire così la forza spirituale alla destrezza corporale.

Se noi esaminiamo ora la natura interna di questi giuochi, ci parrà da prima che essi siano in opposizione alla serietà, alla dipendenza e al bisogno; in fatti in simili lotte, corse e combattimenti non si agiva sul serio, non vi era niun bisogno di armarsi, niuna necessità di combattere. Serio, all'opposto, è il rapporto col bisogno: io, o la natura dobbiam cedere; se uno deve sussistere, l'altro deve cadere. Ma il giuoco, considerato come la vittoria sulla natura, è pure di un'alta serietà, poichè la natura è qui vinta dallo spirito; e ancorchè in queste lotte il subietto non si sia elevato al più alto del pensiero, l'uomo, tuttavia, mostra in questi esercizi corporali la sua libertà, cioè che egli ha formato il corpo ad organo dello spirito. Le prime opere artistiche non sono adunque le imagini degli dèi, ma sono gli uomini stessi, che hanno formati i loro corpi alla bellezza e alla destrezza. Nel passaggio dall'opere artistiche subiettive alle obiettive, prende il primo posto il canto; poichè questo non è che una modificazione della voce, e in essa lo spirituale, come tale, trova la sua espressione. Il canto ha bisogno di una serie di concetti, che l'uomo poscia, più tardi, presenterà in un'opera artistica obiettiva.

CAPITOLO SECONDO

Opera artistica obiettiva.

L'opera artistica obiettiva esprime propriamente lo spirito greco nella sua essenza. Gli Elleni hanno cambiata la forza della natura in qualche cosa di spirituale, in modo che questa forza non resta che come un eco, e il suo contenuto essenziale è spirituale. Noi non possiamo immaginare gli dèi greci simili agli indiani: in questi il contenuto era una potenza naturale qualunque, di cui la figura umana non rappresentava che la forma esterna; ma il contenuto dei primi era lo spirituale stesso, e l'elemento naturale non era che il punto di partenza. Noi dobbiamo ripetere d'altro lato: che il Dio dei Greci non era ancora lo spirito assolutamente libero, ma lo spirito in una forma particolare, cioè nella limitazione umana, come individualità determinata, dipendente da condizioni esterne. Lo spirito è compreso dai Greci in modo che egli non è ancora spirito per sè, ma che solo è là, e si manifésta sensibilmente, e tuttavia il sensibile non forma la sua sostanza, ma solo l'elemento della sua manifestazione. Questo concetto deve essere la nostra guida. Questa è la forma necessaria che prende lo spirito nel suo passaggio dall'Oriente nell'Occidente: noi dobbiamo difendere questo concetto, da un lato, contro l'intelletto astratto, dall'altro, contro la dissolvente erudizione.

Noi abbiamo così due momenti, la natura e lo spirito, in modo però, che la natura non è che il punto di partenza. Questo abbassamento della natura forma, nella greca mitologia, come il cárdine del sistema. Esso vien

espresso nella guerra degli Dei, cioè nella vittoria che sui Titani riportò la razza di Giove. Il passaggio dallo spirito orientale all'occidentale è qui rappresentato fedelmente, poichè i Titani esprimono l'elemento naturale, le essenze naturali, a cui vien tolto l'impero. Essi, in vero, sono anche dapoi onorati, ma non come sovrani, poichè sono rilegati sotterra. Kronos è il dominio del tempo astratto, che divora le forme della natura; in esso la selvaggia forza generatrice vien frenata; e Giove è il capo dei nuovi dèi, che hanno un significato spirituale, anzi essi stessi sono spirito (1).

Il secondo punto nella mitologia greca è che la sommessione delle forze naturali ai nuovi Dei si è ottenuta in modo che questi conservano in sè il momento naturale, come si è già notato superiormente. Giove ha il suo fulmine e le sue nubi, e Rea è la genitrice delle cose naturali, della nascente vita; più da vicino considerato Giove, è pure il dio politico, il protettore della moralità e dell'ospitalità. L'Oceano è, come tale, solo una potenza naturale, ma Posidone, quantunque abbia ancora la rozzezza dell'elemento in cui regna, è tuttavia una figura morale. Lo stesso si dica d'Apollo; Elio è il sole come elemento naturale; Apollo esprime l'analogia della luce collo spirituale, il suo cambiamento in coscienza. I suoi raggi sono il sapere, il rischiarimento dello spirito in generale; Apollo è il dio che unisce e che riconcilia; egli non ha alcuna sposa, ma solo una sorella; egli non s'intrica in tante avventure galanti come Giove; egli è il dio degli oracoli, quello che porta alla luce il nascosto. Le Eumenidi, cioè gli antichi dèi sotterranei, le pu-

(1) Hegel, *Lezioni intorno alla filosofia della Religione*, T. II, p. 87 e seg.

nitrici, stanno al rigoroso diritto; i nuovi dèi, all'opposto, perdonano e riconciliano. Se si volesse dire che il cambiamento dell'elemento naturale nello spirituale appartiene al nostro modo di allegorizzare, o a quello degli ultimi Greci, noi citeremmo, per esempio, gli epigrammi degli Elleni, che contengono chiaramente il concetto di un tal passaggio dal sensibile allo spirituale; ma la pura erudizione non sa comprendere questa unità del naturale e dello spirituale.

Finalmente si osservi (ciò che fu già indicato come l'elemento dello spirito greco), che qui gli dèi si devono concepire come individualità, non come astrazioni, quali sarebbero, per esempio, il sapere, il tempo, il cielo, la necessità. Tali astrazioni non formano il contenuto degli dèi greci; essi non sono allegorie nè essenze astratte, ornate di varii attributi; e meno ancora gli dèi greci sono simboli, poichè il simbolo non è che un segno, un significato di qualche altra cosa. Gli dèi greci esprimono in loro stessi ciò che sono. La bella testa di Apollo non è un puro simbolo della intelligenza riflessa, ma un' immagine sensibile, una manifestazione diretta dello spirituale. Gli dèi sono subietti, individualità concrete, caratteri particolari. La determinazione che predomina in uno, è ciò che si chiama caratteristico, e sarebbe inutile il volerla ridurre ad un sistema. Giove esprime bensì il concetto dell'unità degli dèi, ma non nella vera sua forza; le particolarità sono ancora lasciate libere, nè si riducono all'unità. Si domanderà forse dove si debba cercare l'origine esterna di questa accidentalità, di questa particolarità. Da un lato viene essa dal paese stesso, dal cominciamento sparso della vita greca, che si localizza e prende le forme locali. Gli dèi locali aveano in sè ciò che più tardi fu diviso in molti; in

modo che questi dèi locali furono ridotti a qualche cosa di limitato; ma furono però determinati secondo la coscienza particolare e le circostanze particolari della contrada in cui si mostravano. Si incontra una moltitudine di Ercoli e di Giovi che hanno la loro storia locale, simili agli dèi indiani, che pure nei varii luoghi hanno un tempio con una storia particolare. Presso i Greci però la cosa non va come coi santi cattolici e colle loro leggende, nelle quali si parte sempre dalla Vergine Maria, e quindi si passa alle varie località, ma sempre colle stesse tinte; i Greci all'opposto raccontano dei loro dèi le avventure le più liete ed amene, a cui non si può dare una forma fissa, poichè l'accidentale nel vivace spirito dei Greci si mostra pur sempre predominante. — Una seconda sorgente delle particolarità è la religione della natura, le cui rappresentazioni si conservano nei miti greci, quantunque modificate e stravolte. La conservazione dei miti originali ci conduce all'argomento famoso dei misteri, che noi abbiamo già ricordato superiormente. I misteri dei Greci destarono la curiosità di tutti i tempi come qualche cosa di incognito e di profondo. Primieramente si deve osservare che ciò che vi ha in essi di antico e primitivo, appunto per essere primitivo, non è la cosa la più eccellente; in queste adunanze segrete non si sono espresse le pure verità filosofiche, nè, come molti pensano, si è insegnata l'unità di Dio in opposizione alla pluralità degli dèi. I misteri erano piuttosto antiche cerimonie religiose, ed è un concetto antistorico e pazzo quello di voler in essi trovare profonde verità filosofiche; il contenuto dei medesimi non erano che idee naturali e rozze rappresentazioni della trasformazione generale della natura e della sua vita generale. Se si raccoglie tutto lo storico che in essi vi ha, il risultato sarà

necessariamente questo: che i misteri non formano un sistema di dottrine, ma non sono che cerimonie sensibili e rappresentazioni, che simboli delle operazioni generali della natura, per esempio i rapporti della terra coi fenomeni sensibili della vegetazione. Alle rappresentazioni di Cerere e di Proserpina, di Bacco e delle sue spedizioni serviva come di fondamento il generale della natura.

Essi erano racconti e rappresentazioni oscure, il cui principale argomento era la forza vitale e i cambiamenti cui va soggetta. Quantunque veramente lo spirito sia soggetto ad un processo analogo a quello della natura, e debba rinascere, cioè negare sè in sè stesso, tuttavia la rappresentazione dei misteri non ricordava che debolmente la natura dello spirito, ed essi aveano perciò in sè qualche cosa di pauroso pei Greci. Poichè l'uomo sente un ingenito orrore ov'egli veda esservi un significato in una forma la quale sensibilmente non corrisponde a questo significato; è però come attirato dal senso armonico che sveglia il presentimento, ma sente orrore in pari tempo per la forma spaventevole. Eschilo fu accusato di aver nelle sue tragedie rivelato i misteri; poichè le pure e chiare forme dell'arte sono in opposizione colle rappresentazioni indeterminate e coi simboli dei misteri, nei quali non è che presentito il significante, e ne minacciano la ruina; perciò gli dèi dell'arte devono tenersi separati dagli dèi de' misteri, e tutte due le sfere devono essere rigorosamente divise. I Greci hanno preso la più gran parte degli dèi dagli stranieri, come Erodoto lo dice espressamente in riguardo agli Egizi; ma questi miti stranieri furono modificati dai Greci, e come spiritualizzati; e ciò che venne dalle teogonie straniere, si cambiò, nella bocca dei Greci, in una storia, che spesso

non era che un racconto poco onorevole per gli dèi. Così è pure degli animali, i quali presso gli Egizi valgono ancora come dèi, ma presso i Greci sono abbassati ad essere segni esteriori, e stanno solo vicini al Dio spirituale. Ad onta delle singolarità del loro carattere, gli dèi greci vengono però rappresentati come esseri umani, e spesso appunto vien loro rimproverato questo antropomorfismo, quasi fosse un difetto. Ma al contrario si deve dire che l'uomo, come spirituale, rappresentato negli dèi greci, è ciò che ne forma il vero, per cui essi stanno al disopra di tutti gli dèi della natura e di tutte le astrazioni di un' unica e suprema essenza. Da altri, all'opposto, furono gli dèi greci troppo lodati come simili agli uomini e al Dio dei Cristiani; e Schiller dice: quando gli dèi erano ancora umani, gli uomini erano divini. Ma gli dèi de' Greci non si possono considerare come esseri umani nel senso del Dio dei Cristiani. Cristo è veramente uomo; egli vive, soffre, muore in croce: ciò che è infinitamente più umano che l'uomo rappresentato dalla greca bellezza. Ciò che la religione greca e la cristiana hanno di comune è che tutte due sostengono che se Dio deve apparire, la sua forma deve essere quella dello spirito, cioè quella dell'uomo, poichè niun altra forma può presentarsi come spirituale. Dio apparisce in vero anche nel sole, nei monti, negli alberi, in ogni vivente, ma queste forme naturali non sono quelle dello spirito: Dio non si può veramente comprendere che nell'interno del subietto. Se Dio vuol presentarsi sotto una espressione adequata, non può farlo che sotto la forma umana, poichè da questa sola irradia lo spirituale. Che se si domandasse: è egli necessario che Dio apparisca? si dovrebbe risponder di sì, poichè non di è necessità ciò che non appare. Il vero difetto della religione greca in

confronto della cristiana, è che nella prima la forma della apparizione è ciò che vi ha di più elevato nel divino, nel tutto in generale, mentre nella cristiana l'apparizione non vien presa che come un momento passaggero. Il Dio che apparisce è morto, e solo come morto Cristo vien posto alla destra di Dio. Il dio greco è, all'opposto, per gli Elleni, ancora al di qua; è come fisso nell'apparizione, nè si può in esso trovare la vera riconciliazione, poichè l'apparizione non è posta in Dio affermativamente come momento della subiettività; lo spirito umano non è quindi ancora considerato come assoluto, nè l'unità della natura divina e della umana si trova ancora in lui, perciò la subiettività non è ancor giunta alla sua vera profondità. La subiettività umana non ha qui ancora l'intera indipendenza politica che agisce da sè stessa; essa prende le sue decisioni dagli oracoli, i quali sono per gli uomini ciò che è per gli dèi il fato, ossia il destino.

CAPITOLO TERZO

L'opera artistica politica.

Lo Stato riunisce appunto i due lati già considerati, cioè l'opera artistica obiettiva e la subiettiva. Nello Stato lo spirito non solo è oggetto, ma è consapevole in sè di ogni individuo particolare.

Solo la costituzione democratica era adattata allo spirito e allo Stato greco. Noi abbiamo veduto in Oriente il dispotismo in tutto il suo sviluppo, come una forma corrispondente all'Oriente; ma egualmente nella Grecia la forma democratica è un avvenimento necessario, e che entra nella storia del mondo. Nella Grecia incomincia la libertà del subietto, la libertà dello spirito, ma essa non

è ancor giunta all'astrazione di riconoscere il soggetto come dipendente assolutamente dalla sostanza; bensì qui la volontà subiettiva è ancora nel suo pieno vigore, e la subiettività assorbisce il sostanziale. In Roma noi vedremo, all'opposto, svilupparsi la più assoluta dominazione sopra gli individui, come vedremo nel regno germanico la monarchia, in cui l'individuo prende parte nell'intera organizzazione dello Stato.

La virtù è il fondamento della democrazia, dice Montesquieu; questa sentenza è importante, è la vera idea che si concepisce ordinariamente della forma democratica. Lo Stato democratico non è lo Stato patriarcale, ma ad esso appartengono le leggi, e la coscienza dei fondamenti morali e di diritto delle medesime, e la cognizione di queste leggi come positive. Al tempo dei re non vi era ancora in Grecia alcuna vita politica, e quindi non si vedono che poche tracce di legislazione; nel periodo però che scorse tra la guerra troiana e i tempi di Ciro, si sentì il bisogno della medesima. I primi legislatori sono conosciuti sotto il nome dei sette sapienti, sotto il qual nome non si deve ancor intendere alcun maestro di sapienza che insegnasse colla coscienza sviluppata del retto e del vero, ma solo uomini meditativi, il cui pensiero però non era ancor salito alla vera scienza. Erano uomini pratici e politici; e di uno dei medesimi si è già superiormente rammentato che diede alle città ioniche il consiglio di riunirsi. Solone fu parimenti chiesto dagli Ateniesi perchè dêsse loro delle leggi, poichè le esistenti non erano più sufficienti. Atene era a quell'epoca divisa fra sè; un'antica opposizione tra i ricchi e i poveri, e tra le antiche e le nuove famiglie, era passata in vera divisione politica. Si erano formati tre partiti, cioè: primo, gli abitanti del piano, che coll'agricoltura e col pos-

sesso di fondi erano giunti a gran ricchezze; in secondo luogo, gli abitanti dei colli, che coltivavano l'ulivo e la vite; finalmente, i più numerosi e i più poveri, gli abitanti delle coste, che si mantenevano col commercio marittimo. La distinzione delle condizioni riposava quindi sulla diversa località. Solone diede agli Ateniesi una costituzione per cui tutti ottennero eguali diritti, senza che però la democrazia divenisse interamente astratta. Il punto principale della democrazia è il sentimento morale, la virtù in generale. Il sostanziale del diritto, la cosa pubblica, deve essere per l'individuo l'interesse principale ed essenziale; ma a ciò stà in opposizione la riflessione, il pensiero astratto, le vedute e le opinioni subiettive, e il capriccio di ogni individuo. Questa intimità, questa moralità della libertà subiettiva entrò più tardi, e fu il principio della corruzione e della caduta della Grecia.

La costituzione della Grecia era adunque una bella forma politica (i tempi moderni esigono qualche cosa di più profondo che il bello); non era uno Stato patriarcale fondato soltanto sopra una semplice confidenza, ma era qualche cosa di legale. L'astrazione di uno Stato, che pel nostro intelletto è l'essenziale, non era conosciuta dai Greci; ma il loro scopo era la patria vivente: cioè questa Atene, questa Sparta, questo tempio, questo altare, questo modo di vita comune, questo cerchio di conoscenti, questi costumi e abitudini. Pei Greci la patria era una necessità, senza la quale non potevano vivere; solo più tardi, come si è detto, furono introdotti dai sofisti i principi e la dottrina della sapienza: si venne alla riflessione subiettiva, alla coscienza morale, alla dottrina che ognuno debba agire secondo il proprio convincimento. In riguardo a questa primitiva e vera forma della liber-

tà ellenica noi possiamo sostenere che i Greci non ne avevano alcuna coscienza: presso loro regnava l'abitudine di vivere per la patria, la pura unità collo spirito obiettivo, senza ulteriore riflessione. Poichè, tosto che entra la riflessione, ognuno ha la propria opinione; si ricerca se il diritto non possa essere migliorato, invece di contentarsi dell'esistente; si cerca il convincimento in sè: e così incomincia una libertà subiettiva indipendente, dove l'individuo, anche contro la costituzione esistente, riporta tutto alla propria coscienza. Ognuno ha i suoi principi, o ciò che tiene per tali, quindi egli è pur convinto che la sua opinione è la migliore, e che deve esser ridotta a realtà. Tucidide accenna di già questa decadenza, quando dice: « che ognuno pensa che » le cose vadano alla peggio quando egli non ci è en- » trato ».

Questo stato in cui ognuno si attribuisce il giudicare delle cose pubbliche è contrario alla confidenza nei grandi individui. Quando gli Ateniesi negli antichi tempi incaricarono Solone di dar loro delle leggi, quando Licurgo in Isparta si mostrò come legislatore e ordinatore, allora certamente il popolo non pensava di intendersela in diritto meglio di questi uomini. Più tardi vi furono ancora dei grandi personaggi in cui il popolo pose la sua confidenza: Clistene, che rese la costituzione ancor più democratica, Milziade, Temistocle, Aristide, Cimone, che nella guerra persica stanno alla testa degli Ateniesi, e Pericle, l'apparizione più luminosa di Atene; ma tosto che uno di questi grandi uomini avea eseguito ciò che esigeva il bisogno, sottentrava l'invidia, cioè il sentimento dell'eguaglianza in confronto di questi talenti particolari, ed egli era o cacciato in prigione o in bando. Finalmente sorsero i sofisti nel popolo, che scredita-

rono tutte le grandi individualità e le persone che stavano alla testa dell'amministrazione.

Si devono rilevare ancora tre particolari circostanze nelle repubbliche greche.

1.° Ancorchè le città greche fossero senza un capo supremo, e si consigliassero e decidessero in comune sugli affari dello Stato; tuttavia, se si trattava di cose importanti, interrogavano l'*oracolo*. Per decidersi da sè vi ha bisogno di una ferma subiettività di voleri, che pesi le ragioni preponderanti; i Greci però non avevano ancora questa forza e questa energia di volontà. All'occasione di una colonizzazione, o dell'adozione di dèi stranieri, o quando un capitano volea dar battaglia si interrogava l'*oracolo*. Avanti la battaglia di Platea Pausania esaminò le vittime, ma ne ricevette sempre sfavorevoli segni, e solo quando questi si cambiarono in buoni si incominciò la battaglia. I Greci nei loro stessi affari particolari d'importanza non si decidevano da loro stessi, ma riceveano la decisione da qualche altro.

2.° Una seconda circostanza che qui si deve far osservare è la *schiavitù*. Questa era la condizione necessaria per mantenere una bella democrazia, dove ogni cittadino, che era eguale all'altro, avea diritto di dare nella pubblica piazza il suo parere sull'amministrazione dello Stato, e di ascoltare quello degli altri, di esercitarsi nei ginnasi, e di partecipare alle feste. La condizione per prender parte a queste occupazioni era certamente che il cittadino fosse esente dalle opere manuali, e che quindi, ciò che presso di noi spetta a' cittadini liberi, il lavoro per la vita quotidiana, fosse eseguito da schiavi. L'eguaglianza dei cittadini portava con sè l'esclusione degli schiavi.

3.° Si deve ancora osservare in terzo luogo che tali

costituzioni democratiche non sono possibili che in piccoli Stati, in Istati che non superino di gran fatto il circuito delle città. L'intera repubblica degli Ateniesi era unita in una città, poichè si racconta di Teseo che egli legò gli sparsi villaggi in un tutto. Ai tempi di Pericle, nell'invasione degli Spartani, si rifuggirono tutti gli abitanti del distretto ateniese nella città. Solo in tali città tutti possono avere interessi eguali; dove, all'opposto, nei gran regni si incontrano varii interessi, che si combattono. La vita comune che si mena in una città, la circostanza di vedersi tutti i giorni, rendono possibile una civiltà comune ed una democrazia vivente. Lo scopo a cui tutti devono tendere si deve far trionfare eccitando gli individui per mezzo del *discorso*. Se ciò avvenisse solo per mezzo dello *scritto* in un modo astratto e morto, gli individui non sarebbero mai condotti a prendere interesse alla comunanza, o se troppo grande sarà la moltitudine, tanto minore sarà il peso di una voce particolare. Per questa ragione nella rivoluzione francese non potè mai ridursi ad effetto una costituzione repubblicana interamente democratica, e la tirannia e il dispotismo si fecero valere sotto la maschera della libertà e dell'eguaglianza.

Noi arriviamo ora alla bella maturità degli Stati greci, in cui essi vennero a contatto con un anteriore popolo storico.

Guerra Persiana

Il periodo in cui uno Stato viene a contatto con un popolo storico anteriore si deve considerare come il secondo nella storia di ogni nazione. L'occasione della guerra persica fu la rivolta delle città ionie contro i Per-

siani, alle quali gli Ateniesi e gli Eritrei portarono soccorso. Quello che particolarmente determinò gli Ateniesi a ciò, si fu che il figlio di Pisistrato, dopo che i suoi tentativi in Grecia per riprendere il dominio sopra Atene andarono a vuoto, si rivolse al re di Persia. Il padre della storia ci ha lasciata una splendida descrizione della guerra persiana, che basta allo scopo nostro, nè ci è necessario averne una più estesa.

Lacedemone era, al principio della guerra persica, in possesso dell'Hegemonia, ed era salita nel Peloponneso in gran riputazione, in parte perchè avea soggiogato il popolo libero dei Messeni, e lo avea ridotto in ischiavitù, in parte perchè avea ajutate molte città greche a cacciare i loro tiranni. Il re di Persia, adirato perchè i Greci aveano dato soccorso alle città ionie contro di lui, mandò araldi alle città greche per intimar loro di dargli acqua e terra, vale a dire, di riconoscere il suo dominio. Gli inviati furono rimandati con disprezzo, e i Lacedemoni li gettarono in un pozzo, del che però si pentirono in seguito, ed inviarono due Lacedemoni a Susa per dimandarne perdono. Il re di Persia inviò un esercito immenso contro la Grecia. Combatterono contro queste forze preponderanti gli Ateniesi soli coi Platei in Maratona, sotto la condotta di Milziade, ed ottennero la vittoria. Più tardi Cserse, unito ai Tebani, ai Beozi ed ai Tessali, che si allearono coi Persiani, con un innumerevole esercito si avviò contro la Grecia (Erodoto descrive per esteso questa spedizione), e alla terribile armata di terra si unì pure una flotta non meno considerevole. I Traci, i Macedoni, ec., furono presto soggiogati, ma l'ingresso nella Grecia propriamente detta, cioè il passo delle Termopile, fu difeso da trecento Spartani, la cui fine gloriosa è ben nota. Atene, abbandona-

ta, fu devastata, e le imagini degli dèi furono uno scandalo pei Persiani, i quali onoravano l'incomprensibile e l'essere senza forma. Ad onta di questi successi la flotta persiana fu battuta presso Salamina; nel giorno di questa vittoria si incontrarono insieme in un modo singolare i tre gran tragici della Grecia; Eschilo combattè ed aiutò ad ottener la vittoria, Sofocle danzava alla festa della vittoria, ed Euripide nasceva. In appresso, l'esercito che rimase con Mardonio in Grecia, fu battuto da Pausania presso Platea, e quindi rotta in molti punti la potenza persiana.

In tal modo la Grecia fu liberata dal giogo che la minacciava. Certo si combatterono grandi battaglie, ma esse vivono immortali non solo nella memoria e nella storia de' popoli, ma anche in quella della scienza, in quella dell'arte e di tutto ciò che è nobile e morale. Perciocchè furono vittorie dell'umanità, che assicurarono la civiltà e la potenza dello spirito, e tolsero al principio asiatico ogni forza. Quante volte gli uomini non hanno tutto sacrificato per uno scopo, quante volte prodi guerrieri non sono morti pel dovere e per la patria? Ma qui non lodiamo solamente il valore, il genio ed il coraggio, ma l'argomento, gli effetti e le conseguenze, che sono uniche nel loro genere. La più parte delle altre battaglie hanno un interesse più particolare, ma la fama immortale dei Greci è eterna per le alte cose che essi hanno assicurate all'umanità. Nella storia del mondo ha diritto a farsi valere non il coraggio formale, ma quello che va unito ad una gran causa. Pericle notò meritamente questo punto nel suo discorso funebre, dove accenna per quale cagione i Greci siano morti. Egli pone la gloria in ciò che essi hanno combattuto per Atene, ed anche colla loro ruina avrebbero trionfato. Il gran re

dell'Asia col molto suo popolo stava incontro a questa piccola città; ma la forza spirituale trionfò della massa. I Greci erano pochi in numero, ma uniti in un volere ed animati da un solo spirito. Gli Ateniesi continuarono ancora la loro guerra di conquista, ed arrivarono perciò a gran prosperità, mentre i Lacedemoni, che non aveano alcuna forza marittima, rimasero tranquilli. L'opposizione di Atene e di Sparta comincia da questo punto; têma di già antico per le discussioni storiche. Si può dire che l'opinione che attribuisce ad una di queste due città la preferenza sull'altra, è difettosa; si deve mostrare come ognuna per sè avea una forma necessaria e lodevole. Si può, per esempio, lodare per molti rispetti Sparta, si può parlare della rigidità de' suoi costumi, dell'obbedienza, ec.; ma l'idea fondamentale di questa città fu la virtù politica, la quale erale egualmente comune con Atene. Questa virtù però nell'una si formò ad opera artistica della libera individualità, nell'altra si conservò nella sua sostanzialità. La gelosia di Sparta ed Atene proruppe nella guerra peloponnesiaca; ma noi dobbiamo delinèare più precisamente il carattere fondamentale delle due città, e notare il come si distinguessero tra di loro tanto in riguardo politico, che morale.

Atene

Noi abbiamo già osservato che Atene fu un asilo per gli abitanti delle altre contrade della Grecia, e che perciò in essa trovavasi raccolto un popolo molto misto. I varii rami dell'industria umana, l'agricoltura, le arti, il commercio, particolarmente marittimo, si univano in Atene, ma davano pure occasione a molte divisioni. La costituzione di Solone conciliò queste diversità. Egli è rimar-

chevole che, vivendo Solone stesso e nella sua assenza, Pisistrato usurpò la suprema potestà; la costituzione non era ancor passata nella vita del popolo, essa non era ancora divenuta un'abitudine della sua esistenza morale e cittadinesca. Ancora più meraviglioso si è che Pisistrato non cangiasse nulla nelle leggi, e che, accusato, egli stesso si presentasse all'Areopago. La dominazione di Pisistrato e de' suoi figli sembra quindi essere stata necessaria per soggiogare la potenza delle famiglie e delle fazioni, per abituarle all'ordine e alla pace, e avvezzare i cittadini alle leggi soloniche. Ottenuto questo scopo, un tale dominio dovette sembrare superfluo, e le leggi della libertà si trovarono in contraddizione colla potenza dei Pisistrati. Essi furono quindi cacciati, Ipparco ammazzato, ed Ippia bandito. Ma allora ricominciarono i partiti; gli Alcmeonidi, che stavano alla testa dell'insurrezione, favorivano la democrazia; gli Spartani, all'opposto, sostenevano il partito che aveva una direzione aristocratica. Gli Alcmeonidi, a capo de' quali era Clisterne, prevalsero. Questi rese la costituzione ancor più democratica di quel che era: i φυλαί, che sin allora erano stati quattro, furono aumentati a dieci, e ciò ebbe per conseguenza di togliere il vantaggio che certe famiglie aveano nel possesso delle cariche. Finalmente Pericle estese ancora più il principio democratico della costituzione, abbassando l'Areopago coll'angustiarne l'ufficio principale, e riportando gli affari che appartenevano ad esso, al popolo e ai tribunali. Dedicandosi egli alla vita pubblica, rinunziò interamente alla vita privata, si ritirò dalle feste e dagli stravizzi, e proseguì infaticabilmente il suo scopo, d'essere utile allo Stato, per cui giunse a tanta fama, che Aristofane lo chiamò il Giove d'Atene. Noi dobbiamo egualmente ammirarlo: egli stava alla testa di un

popolo leggiero, ma estremamente fine e istrutto; l'unico mezzo di ottenere potenza e autorità presso di quello era il merito personale e l'opinione ch'ei seppe acquistarsi di essere un personaggio straordinario e solo intento al bene dello Stato, e di superare tutti gli altri in ispirito e cognizioni; e in fatti dal lato della forza del suo carattere noi non possiamo paragonargli alcun altro uomo di Stato.

In Atene regnava una libertà immedesimata colla vita, e se l'ineguaglianza delle fortune non potè tardare a nascere, essa però non passò agli estremi; poichè in generale il carattere della natura ateniese era l'indipendenza dell'individuo, ed una coltura avvivata dallo spirito della bellezza. Per gli ordinamenti di Pericle sorsero que' monumenti della scoltura, i cui più piccoli avanzi fanno ancora meravigliare i posteri. Al cospetto di questo popolo si rappresentarono i drammi di Eschilo e di Sofocle, e più tardi quelli di Euripide, che non hanno però più in sè il carattere plastico morale dei primi, e nei quali si dà già a conoscere il principio della corruzione. A questo popolo erano diretti i discorsi di Pericle; nel suo grembo sorse un cerchio di uomini, che sono diventati i tipi classici per tutti i secoli, poichè ad essi appartengono, oltre i già nominati, Tucidide, Socrate, Platone, e in fine Aristofane, che conservò in sè tutta la serietà politica del suo popolo al tempo della corruzione, e che con questa serietà scrisse e poetò pel bene della patria. Noi ravvisiamo negli Ateniesi grande industria, attività e incivilimento dell'individuo. I rimproveri contro gli Ateniesi che si trovano in Senofonte e in Platone, si applicano piuttosto ai tempi posteriori in cui la sfortuna e la corruzione della democrazia erano già presenti. Il quadro il più vero di Atene ci vien descritto da Tucidide

per bocca di Pericle, all'occasione della festa mortuaria pei guerrieri caduti nel secondo anno della guerra peloponnesiaca. Egli dice di voler mostrare per qual città sono essi caduti e per quale interesse (in questa guisa l'oratore viene tosto all'essenziale). Si fa quinci a dipingere il carattere di Atene, e ciò che egli dice è tanto profondo, quanto è giusto e vero. « Noi amiamo il bello, dic'egli, ma senza pompa, senza prodigalità; noi filosofiamo, senza lasciarci andare perciò alla spensieratezza e all'oziosità (poichè se gli uomini si fissano interamente nei loro pensieri, si allontanano dal pratico, dall'attività, dalla vita pubblica e comune); noi siamo arditi, impavidi, ma nel nostro coraggio ci rendiamo però conto di ciò che intraprendiamo, e ne abbiamo coscienza: presso gli altri, all'opposto, il coraggio ha il fondamento nella mancanza di coltura; noi sappiamo il meglio giudicare ciò che è aggradevole, e ciò che è fastidioso, e tuttavia noi non fuggiamo il pericolo ». La coltura spirituale dell'individualità è dunque assolutamente il carattere fondamentale di Atene.

Sparta

Noi vediamo in essa, all'opposto di quel che era in Atene, regnare la più rigida e astratta virtù, la vita assorta nello Stato, in modo che l'attività e la libertà civile vengono anteposte all'individualità. La costituzione di Sparta si appoggia sopra istituzioni che garantiscono perfettamente l'interesse dello Stato, ma che hanno per iscopo solo un'eguaglianza astratta, non già un libero movimento dell'individuo. Lo stesso cominciamento di Sparta è molto diverso da quello di Atene. Gli Spartani erano

Dori, gli Ateniesi Joni, e questa distinzione nazionale si fa pur conoscere in riguardo alla costituzione. L'origine di Sparta è la seguente: i Dori cogli Eraclidi invasero il Peloponneso, soggiogarono le popolazioni indigene, e le condannarono alla schiavitù, poichè gli Iloti erano senza dubbio i discendenti di questi indigeni. Ciò che provarono gli Iloti toccò pure, più tardi, ai Messeni. Il carattere degli Spartani era quello di una inumana durezza, mentre gli Ateniesi facevano partecipi della vita di famiglia gli schiavi, i quali non erano che famigliari. Gli Spartani, all'opposto, trattavano i soggiogati ancor più duramente di quello che facciano i Turchi moderni coi Greci; in Lacedemone esisteva un continuo stato di guerra. Gli efori, all'atto di assumere la carica, promulgavano una dichiarazione di guerra contro gli Iloti, e questi servivano continuamente come d'esercizio guerriero ai giovani spartani. Gli Iloti furono qualche volta lasciati liberi, combatterono contro i nemici, e si comportarono anche nelle file degli Spartani con molto valore; ma ritornando a casa, furono, nel modo il più vile e a tradimento, massacrati. Come sopra una nave carica di schiavi l'equipaggio è sempre armato, e si sta sempre all'erta per impedire una sommossa, così gli Spartani tenevano sempre d'occhio gli Iloti, ed erano in un continuo stato di guerra con essi, come contro nemici.

Il suolo, come si racconta, fu di già diviso da Licurgo in parti eguali, in numero di trentamila; di cui ne toccarono agli Spartani, vale a dire agli abitanti della città, solo novecento. In pari tempo, per mantenere l'eguaglianza, fu stabilito che i poderi non si potessero vendere. Ma quanto poco effetto abbia avuto una simile istituzione lo mostra il vedere che Sparta andò in ruina particolarmente per la disuguaglianza dei possessori di

terreni. Per mezzo dei matrimoni i poderi erano venuti in mano di poche famiglie, e in fine tutto il suolo si trovò posseduto da pochi: ciò che prova quanto sia pazzo il volere stabilire in un modo forzato l'eguaglianza. Questo tentativo, quantunque non possa avere effetto, annienta però una delle libertà essenziali, quella di disporre della proprietà. Un altro momento importante della legislazione di Licurgo si è che egli bandì tutte le monete, eccettuate quelle di ferro; ciò che portò seco la distruzione di ogni commercio e negozio coll'estero. Inoltre gli Spartani non aveano alcuna forza marittima; forza che sola può proteggere e favorire il commercio, e quando ne aveano bisogno, si rivolgevano ai Persiani.

Per mantenere l'uniformità dei costumi, e perchè i cittadini si conoscessero più da vicino tra di loro, si stabilì l'uso di pranzare insieme: ma questa stessa comunanza però pregiudicava alla vita di famiglia; poichè il mangiare e il bere è una cosa privata, e appartiene perciò all'interno della casa. Così la cosa si passava presso gli Ateniesi, il cui usare insieme non era materiale, ma spirituale; ed anche i pranzi, come noi li vediamo descritti in Senofonte e in Platone, erano di un genere spirituale. Presso gli Spartani, all'opposto, la mensa comune era spesata collo scotto che pagava ogni particolare; e chi era troppo povero per pagare la sua parte, ne veniva escluso.

Ora, per ciò che riguarda la costituzione politica di Sparta, essa era bensì in generale democratica, ma però con varie modificazioni. Alla testa dello Stato erano due re; oltre di essi vi era un senato (γερουσία), i cui membri erano scelti tra i migliori cittadini, e il quale faceva pure l'ufficio di un tribunale, ma decideva piuttosto secondo i costumi e usi tradizionali, che dietro leggi scrit-

te (1). Oltre di ciò il senato costituiva pure la suprema magistratura dello Stato, il consiglio dei re, a cui si sottoponevano i più importanti affari. Finalmente esisteva pure un'altra magistratura, quella degli efori, sulla cui elezione non abbiamo alcuna notizia sicura. Aristotile dice che erano eletti dall'accidente; se poi con ciò si debba intendere la sorte o le voci dei cittadini, resta incerto. Platone e Aristotile gli chiamano tiranni, e noi sappiamo che anche persone senza nobiltà e senza ricchezze arrivarono a questa magistratura. Gli efori aveano l'autorità di convocare le adunanze del popolo, di raccogliere i voti, di proporre leggi, ad un di presso come i tribuni della plebe in Roma. La loro potenza era la stessa di quella che Robespierre e i suoi aderenti esercitarono qualche tempo in Francia.

Mentre i Lacedemoni spendevano interamente il loro tempo nelle faccende dello Stato, la coltura dello spirito, le arti e le scienze non potevano allignare tra di loro. Gli Spartani apparivano agli altri Greci come uomini rozzi, goffi e inetti, che non sapevano ridurre a termine un affare un po' intricato, o che, per farlo, se la prendevano a sghembo. Tucidide dice: « se gli Spartani vanno all'estero, si fanno scorgere visibilmente per la loro indecisione, debolezza, inconseguenza e inettitudine ». A casa loro essi erano in generale giusti; ma in tutto ciò che riguardava la loro condotta verso le nazioni estere, dichiaravano essi stessi senza vergogna, che ritenevano per lodevole ciò che piaceva, e per giusto l'utile. Egli è

(1) Ottofrido Müller, nella sua storia dei Dori, gli esalta troppo a questo riguardo; egli dice: che il diritto era come impresso nel loro animo. Ma un tale sentimento ha sempre qualche cosa di indeterminato; è necessario che le leggi siano scritte perchè si sappia precisamente ciò che è permesso e ciò che è proibito.

noto che in Isparta (come in Egitto) il rubare le cose necessarie alla vita era in certi riguardi permesso; solochè il ladro non dovea lasciarsi cogliere. In tal maniera Sparta e Atene stavano in certo modo in opposizione tra di loro. La moralità dell'una era una rigida virtù politica; nell'altra, quantunque si trovasse pure una simile virtù morale, era però accompagnata da una coscienza sviluppata e da un'immensa attività, diretta alla produzione del bello, e con esso anche alla scoperta del vero.

Ma in questa tendenza verso la bellezza, come punto centrale dello spirito greco, stà pure il difetto del medesimo. Perchè, se il bello rappresenta lo spirituale in una forma a lui adattata, e lo mostra tanto nelle produzioni della fantasia, dove la forma della rappresentazione non è che l'espressione dello spirituale, quanto eziandio nello Stato, lo spirituale però in questa forma esiste solamente nell'elemento dell'esteriorità, e non si dà a conoscere ancora come puramente esistente da sè. L'elemento spirituale è ancora unito al sensibile, esso non si è ancora obiettivato nella pura sua essenzialità. La coscienza individuale, la coscienza delle proprie opinioni e voleri non si è ancora liberata dall'elemento della realtà generale. Nella bella unità spirituale, quale noi l'abbiamo descritta, lo spirito non poteva stare che poco tempo; e sorgente di un ulteriore progresso dovea essere l'elemento della subiettività, della moralità, della riflessione, dell'intimità. Il fiore della vita greca durò solo circa sessant'anni, cioè dalla guerra persica, anno 492 avanti G. C., sino alla peloponnesiaca, 431. Il principio morale che dovea sottentrare fu in pari tempo il cominciamento della corruzione, ma questa si mostrò in Atene in un modo diverso che in Isparta. Gli Ateniesi si fecero vedere nella loro caduta non solo amabili, ma anche gran-

di e nobili, in modo che noi dobbiamo compiangerli; mentre presso gli Spartani il principio della subiettività si trasmutò in una bassa avarizia e in una corruzione del tutto volgare.

La guerra peloponnesiaca

La corruzione si manifestò da prima nello sviluppo della politica esteriore e nella guerra delle città greche tra di loro, poi nelle intestine contese delle fazioni cittadinesche. I costumi greci aveano reso impossibile la formazione di un solo Stato, poichè l'isolamento dei piccoli Stati tra di loro, il concentramento in piccole città, dove l'interesse, ossia la coltura spirituale poteva essere in generale la stessa, erano la condizione necessaria della libertà greca. Si vidde solo un'unione momentanea nella guerra troiana, ma nella stessa guerra persiana non potè aversi questa unione. Ancorchè si scorga una tendenza verso la stessa, tuttavia essa fu sempre assai debole, e sempre soffocata dall'invidia, e dalla gara per la hegemonia, che suscitò gli Stati gli uni contro degli altri. Lo scoppio generale delle inimicizie avvenne finalmente nella guerra peloponnesiaca. Per l'addietro, e nel cominciamento della medesima, Pericle stava alla testa degli Ateniesi, e una forte personalità lo mantenne in questo posto. Atene possedeva, dopo la guerra persica, la hegemonia: una moltitudine di Stati alleati, parte isole, parte città, doveano dare un contingente pel proseguimento della guerra contro i Persiani; e invece di navi e truppe, era questa imposta pagata in denari. Con questo mezzo si concentrò in Atene un' immensa forza; una parte del denaro fu speso nelle grandi opere di architettura, da cui gli alleati pure traevano diletto, come da opere

dello spirito greco. Ma Pericle non ispendeva il denaro solo in opere d'arte, ma anche a pro del popolo, come si potè vedere, al dir di Tucidide, dopo la sua morte, dalla moltitudine di provvigioni ch'erano accumulate in molti magazzini, e particolarmente nell'arsenale marittimo. Senofonte dice: « e chi non ha bisogno di Atene? non hanno bisogno di lei tutti i paesi che sono ricchi in biade, olio e vino? non tutti quelli che vogliono usureggiare, ec.? ».

La lotta della guerra peloponnesiaca era essenzialmente tra Atene e Sparta. Tucidide ci ha lasciata la storia della più gran parte della medesima, e quest'opera immortale è il solo guadagno che l'umanità ha tratto da questa guerra. Atene si lasciò strascinare alle più azzardose imprese, e perciò, indebolita, fu vinta dagli Spartani, che incominciarono col tradimento, rivolgendosi ai Persiani, e ottennero dal gran re denari e una flotta. Essi si resero inoltre colpevoli di un secondo tradimento, abolendo in Atene, e in generale nelle città della Grecia, la democrazia, e dando la preponderanza alle fazioni che volevano l'oligarchia, ma non erano forti abbastanza per mantenersi da loro stesse. Nella pace d'Antalcide finalmente Sparta commise il tradimento principale, lasciando le città greche dell'Asia Minore sotto la dominazione persiana.

Lacedemone avea così ottenuta una grande preponderanza in Grecia, tanto per le oligarchie stabilite nelle città, quanto per le guarnigioni che in alcune intratteneva, come in Tebe. Ma gli Stati greci erano allora ben più irritati della oppressione spartana che non fossero stati del dominio ateniese: essi scossero il giogo; Tebe si pose alla loro testa, e si mostrò per un momento il popolo più distinto della Grecia. La dominazione spar-

tana fu abbattuta, e col ristabilimento dello Stato di Messenia si contrapose a Lacedemone un perpetuo avversario. Due uomini furono quelli a cui Tebe dovette particolarmente la sua forza, Pelopida ed Epaminonda. Come in generale in quello Stato il principio subiettivo era il preponderante, perciò fiorì in Tebe particolarmente la lirica, cioè la poesia subiettiva. Questa sentimentalità subiettiva apparisce pure dalla eletta schiera che era data al capitano per sua difesa e che si chiamava degli amici; come si scorge la forza della subiettività, dal vedere che dopo la morte di Epaminonda Tebe ricadde nell'antica sua nullità. Ora la Grecia, indebolita e disfatta, non potea trovare alcuna salute in sè stessa, e avea bisogno di un'autorità, di una spinta dal di fuori. Ancorchè, preso insieme, lo spirito greco avesse una certa unità, i Greci erano però ben lontani dall'unità politica. Nelle città vi erano scissure continue, e i cittadini si dividevano in varie fazioni, come nelle città italiane del medio evo. La vittoria di una fazione portava il bando dell'altra, ed i fuorusciti si rivolgevano ordinariamente ai nemici della loro patria per aver la vittoria. Uno stato di pace degli Stati vicini tra di loro non era più possibile, essi si preparavano e a vicenda e da loro stessi la propria ruina.

Noi abbiamo ora compresa nella sua radice la corruzione del mondo greco; il principio della medesima fu quello dell'intimità che diviene libera per sè. Questa intimità, o subiettività, si presenta sotto due forme: primieramente, sotto quella del pensiero, cioè della coscienza del generale e dell'essenziale; secondariamente, sotto quella della subiettività o della particolarità, cioè in quanto gli interessi particolari diventano lo scopo essenziale degli individui. Il pensiero si presenta adunque qui

come il principio della corruzione, della moralità sostanziale; poichè esso fa nascere un'opposizione alla medesima, dando valore essenzialmente ai principi della ragione. Negli Stati orientali, in cui non vi ha alcuna opposizione, non si può mai giugnere ad una libertà morale, poichè colà il più alto principio è l'astrazione. Ora quando il pensiero si conosce affermativamente, come nella Grecia, esso stabilisce dei principi, e questi sono in opposizione essenziale colla realtà esistente. La vita concreta presso i Greci era la moralità, la religione, lo Stato, senz'altra riflessione, senza determinazioni generali, le quali tosto che si allontanano dalla forma concreta, si presentano in opposizione colla medesima. La legge è qualche cosa di esistente, e per questo fatto ha lo spirito in sè. Ma tosto che si desta il pensiero, esso vuol esaminare le costituzioni, ed esprimere ciò che crede meglio, e desidera tosto che ciò che egli riconosce come tale, sottentri in luogo dell'esistente.

Noi vediamo nascere in Grecia il principio del pensiero particolarmente ai tempi di Ciro, e nel cerchio dei sette sapienti, di cui abbiamo fatta menzione. Questi cominciarono i primi a pronunziare massime generali; ma in quel tempo la sapienza era posta ancora nelle verità concrete. La coltura del pensiero fu veramente introdotta da prima dai sofisti. Il pensiero per sè, la riflessione sopra l'esistente, il ragionamento ha cominciato con essi, e presentandosi essi come i maestri dell'arte di pensare, hanno fatto meravigliare i Greci. Per tutte le dimande essi aveano pronta una risposta, per tutti gli interessi di argomento religioso e politico aveano preparate massime generali, e la massima loro bravura stava in saper dimostrare tutto, e trovare ad ogni cosa un appiglio per giustificarla. Nella democrazia egli è un bi-

sogno particolare di saper parlare al cospetto del popolo, di rendergli piane le cose, e perciò è duopo presentargliele sotto il punto di vista che per lui deve essere l'essenziale; perciò è necessaria la coltura dello spirito, ed i Greci hanno imparata questa ginnastica presso i loro sofisti. Questa coltura del pensiero era quindi il mezzo di far trionfare le proprie viste e i propri interessi presso il popolo. L'esercitato sofista sapea presentare l'argomento da questo o da quel lato, e così spalancare la porta alle passioni. Uno dei princìpi fondamentali dei sofisti era: — l'uomo è la misura di tutte le cose; — in ciò, come in tutte le sentenze dei medesimi, vi ha però l'amfibologia, in quanto cioè per uomo si può intendere egualmente lo spirito nella sua profondità e veracità, come anche ne' suoi capricci e ne' suoi interessi particolari.

La bellezza, come principio dello spirito greco, porta con sè l'unità concreta dello spirito colla realtà, colla patria e colla famiglia, ec. Questa unità non si distingueva ancora nell'interno dello spirito stesso, e il pensiero che si elevava sopra questa unità, non avea ancora che il piacere per motivo della sua decisione. Anassagora avea stabilito come principio del mondo, νοῦς, la mente; ma in un modo del tutto astratto e generale, mentre questa presso Socrate si mostra come determinante in sè ciò che è giusto e retto. Socrate pone la virtù nell'intelligenza, essendo questa sola che distingue il bene dal male. Egli comincia così dall'intimità, dalla moralità. L'uomo morale non è quegli che vuole spontaneamente il giusto e lo fa, non è l'uomo innocente, ma quegli che fa il bene ed ha coscienza del suo operare.

Socrate, stabilendo il principio del convincimento, che deve essere quello che decide l'uomo ad operare, ha

pure stabilito il subietto come giudice, anche in confronto delle decisioni della patria e dei costumi. Con ciò egli ha elevato sè stesso ad oracolo nel senso greco. Egli disse che avea in sè un genio (δαιμόνιον) il quale gli consigliava ciò ch' ei dovea fare, e gli manifestava ciò che era utile a' suoi amici. Per questo, e perchè egli si pose in contraddizione colla moralità sostanziale dello Stato greco, gli Ateniesi lo condannarono. Il discepolo di Socrate, Platone, bandisce dalla sua repubblica Omero ed Esiodo, gli autori del sistema religioso dei Greci, e invece della coltura plastica degli Elleni introduce la libertà subiettiva, e la moralità. Il principio di Socrate si presenta come rivoluzionario contro lo Stato ateniese: quando egli cerca di ridurre i suoi amici alla riflessione, l'intrattenimento è sempre negativo, vale a dire ch'ei li riduce ad aver coscienza che essi non sanno che cosa sia il diritto. Ora essendo egli, per aver espresso il principio che dovea pur venir alla luce, stato condannato a morte, si scorge nel suo destino un'alta idea tragica. Gli Ateniesi doveano pur accorgersi che ciò che essi condannavano in Socrate avea già posto in essi profonde radici, per cui essi erano egualmente colpevoli, e si doveano del pari condannare o assolvere. Dietro questo sentimento essi hanno poco poi condannati gli accusatori stessi di Socrate, e dichiarato lui innocente. Ora in Atene si sviluppò sempre più il principio del pensiero che portava la ruina dell'esistente sostanzialità dello Stato ateniese. Lo spirito tendeva a liberarsi ed a progredire nella riflessione. Gli Ateniesi incominciarono a ritirarsi dagli affari dello Stato, e ad applicarsi all'arte; ciò che certamente non deve considerarsi come una fortuna per la patria, ma anzi come la somma sventura, poichè in ciò si vede l'inclinazione a produrre per l'intuizione qualche cosa di diverso da ciò che ci si presenta immediatamente.

Ciò che in questa ruina degli Stati greci, e particolarmente in quella di Atene, si presenta di attraente e col carattere della serenità tragica, si è il buon umore e la leggerezza con cui gli Ateniesi accompagnavano alla tomba la loro moralità. Noi riconosciamo in ciò il grande interesse che essi aveano per la coltura, a segno che il popolo rideva della propria pazzia e prendeva sì gran diletto alle commedie di Aristofane, le quali aveano per iscopo la più amara derisione di Atene, ma portavano l'impronta dello spirito comico il più naturale.

In Isparta si introdusse la corruzione, vale a dire il principio subiettivo cercò di farsi valere per sè sopra la vita comune; ma colà ci si mostrò solo un lato della subiettività, cioè la corruzione come tale, la pura immoralità, il volgare egoismo, l'avarizia, la venalità. Tutte queste passioni si fecero vedere in Isparta, e particolarmente ne' suoi condottieri, che per la più parte andando lontani dalla patria, aveano occasione di trarre vantaggio per loro, tanto dal proprio governo, quanto da coloro ai quali erano mandati in soccorso.

La guerra macedonica

Dopo la caduta d'Atene, Sparta prese la hegemonia, ma ne usò, come già si è detto, in un modo sì oppressivo, che ne fu odiata comunemente. Tebe, come pure si è notato, non potè a lungo tener umiliata Sparta, e si spossò in fine nella guerra coi Focesi. Gli Spartani ed i Focesi erano stati condannati alla stessa multa, i primi per aver assaltato il castello di Tebe, i secondi per aver coltivato un terreno che apparteneva al delfico Apollo. Ma tutti due si rifiutavano di pagare, poichè il tribunale amfitrionico non avea allora più autorità di quella che

avesse l'antica Dieta germanica, perciocchè i principi tedeschi ubbidivano solo quando loro piaceva. Ora i Focesi doveano esser puniti dai Tebani; i Focesi però, con una impresa violenta, cioè colla profanazione e col saccheggio del tempio di Delfo, salirono ad una momentanea potenza. Ma questa azione tirò seco la caduta della Grecia; poichè con ciò fu annientata l'ultima barriera dell'unità, cioè fu cancellato e calpestato ciò che ancora vi avea di santo, e che per la Grecia era stato sempre come la suprema volontà, e quasi come un principio monarchico.

Il secondo passo diveniva ora del tutto naturale; in luogo dell'abbattuto oracolo dovea sottentrare un'altra volontà suprema, cioè quella della sovranità reale. Il re macedone Filippo, si assunse di vendicare la profanazione dell'oracolo, e si pose in luogo del medesimo, facendosi signore della Grecia. Filippo si assoggettò gli Stati ellenici, e li ridusse ad aver coscienza che la loro indipendenza era finita, e che essi non potevano più sostenersi da sè. L'avarizia, la durezza, la violenza, la doppiezza, tutte queste odiosità che si erano sì sovente rimproverate a Filippo, non cadevano più sul giovane Alessandro quando questi si pose alla testa della Grecia. Questi non avea bisogno di impiegare tali astuzie, non dovea affaticarsi per formare un esercito, poichè lo trovava di già pronto; e come egli non ebbe bisogno che di montare Bucefalo per frenarlo e per fargli seguire la sua volontà, così egli trovò la falange macedone già pronta per la conquista del mondo. Era questa una rigida e ordinata massa di ferro, i cui potenti effetti si erano già fatti conoscere sotto Filippo, il quale in ciò non avea fatto che imitare Epaminonda.

Alessandro fu educato dal più profondo e dal più capace pensatore dell'antichità, da Aristotile, e l'educazione

sua fu degna dell'uomo che l'avea intrapresa. Alessandro fu addottrinato nella più profonda metafisica; con ciò fu il suo naturale perfettamente purificato e liberato dagli anteriori legami dell'opinione, dalla rozzezza e dai vuoti concetti. Aristotile lasciò questa grande natura così ingenua come ella era, ma vi impresse la profonda coscienza di ciò che è vero.

Così formato, Alessandro si pose alla testa dei Greci per condurli contro l'Asia. Un giovane di venti anni conduceva un'armata di già sperimentata, e i cui capitani erano già attempati ed esperti nell'arte della guerra. Lo scopo di Alessandro era di vendicare la Grecia di tutto ciò che l'Asia da lungo tempo le avea fatto soffrire, e di porre un termine all'antica lotta e divisione tra l'Oriente e l'Occidente. Se l'Oriente in questa lotta ebbe a soffrire la peggio, ricevette però in pari tempo molto bene, poichè così si diffuse l'alta coltura greca, e l'Asia da Alessandro posseduta fu come cambiata in un paese greco. L'interesse di questa impresa era pari all'ingegno di chi l'intraprendeva. Una simile originale personalità non si vide più in tanta bellezza e alla direzione di una tanta impresa. In Alessandro non si vedeva solamente il genio di un gran condottiero, l'estremo coraggio e il valore, ma tutte queste doti erano unite alla bella umanità e all'individualità. Sebbene i capitani fossero dediti a lui, erano però stati pria servitori di suo padre, e ciò rendeva il suo posto difficile, poichè la sua grandezza era un'umiliazione per essi, e tutte le volte che una simile opposizione si mostrò in loro, anche Alessandro fu eccitato a commettere grandi violenze, come nell'affare di Clito.

La spedizione di Alessandro in Asia, fu in pari tempo una spedizione di scoperte; poichè egli aprì, il primo,

agli Europei il mondo orientale, e penetrò in paesi, come la Battriana, la Sogdiana, il nord dell'India, i quali dapoi furono appena toccati dagli Europei. Il modo dell'esecuzione della spedizione mostra un egual genio militare nell'ordinamento delle battaglie e nella tattica; genio che sarà sempre un argomento di meraviglia. La morte di Alessandro, che accadde nell'anno trentesimoterzo di sua vita in Babilonia, ci presenta un gran dramma della sua grandezza, e un quadro delle sue relazioni coll'esercito. Noi lo vediamo lasciare con piena coscienza la sua carica.

Alessandro ebbe la fortuna di morire in tempo opportuno; la sua morte si può chiamare una fortuna, ma fu piuttosto una necessità; perchè, dovendosi egli presentare alla posterità come giovane, una prematura morte dovea rapirlo. Se Achille comincia il mondo greco, il che abbiamo già accennato, Alessandro lo chiude; e questi due giovani presentano non solo la più bella idea di loro stessi, ma in pari tempo la più perfetta e completa immagine della natura greca. Egli sarebbe un procedere ingiusto, e la figura d'Alessandro non entrerebbe nella storia del mondo, se si volesse giudicarlo, come fanno i novelli storici popolari, con una misura moderna, quella della virtù e della moralità. Basta il dire di lui: che egli è il rappresentante della Grecia, e che acquistò alla medesima un ultimo ed onorevole periodo di esistenza nella storia del mondo. Se ora, per diminuire alquanto questo merito, si adduce ch'egli non ha avuto alcun successore, nè lasciata alcuna dinastia, i regni greci che si formarono dopo di lui in Asia, sono appunto la sua dinastia. Questi si mantennero in paesi in cui vennero a contatto coi Messageti e cogli Sciti; dopo di lui nacquero molti regni greci nell'Asia Minore, nell'Armenia, in Ba-

bilonia, nella Battriana e nelle contrade del popolo di Zend. Da questi punti i Greci vennero a legarsi coll'India e colla stessa China. La dominazione greca si è estesa nel nord dell'India, e Santracotto *(Ciandragupta)* vien nominato appunto come quegli che si è sottratto da questo dominio. Lo stesso nome si trova, a dir vero, presso gli Indiani, ma, per le ragioni che già si sono addotte, si può far poco fondamento su di ciò. L'Egitto, particolarmente sotto il regno dei successori di Alessandro, divenne centro delle scienze e delle arti; ed un gran numero di monumenti d'architettura furono eretti al tempo dei Tolomei, come si raccoglie dai geroglifici deciferati ultimamente. Alessandria fu il centro principale del commercio, il punto d'unione dei costumi e delle tradizioni orientali colla coltura occidentale. Oltre di questo fiorirono il regno macedonico, il tracio, che si estendeva fino al Danubio, l'illirico, il siriaco e l'epirota sotto la dominazione di principi greci.

Alessandro inoltre fu grandemente favorevole alle scienze, e dopo Pericle, viene nominato come il più liberale protettore delle arti. Dolendosi un giorno Alessandro che Aristotile avesse reso pubblico ciò che gli avea insegnato in segreto, e facendogliene dei rimproveri, Aristotile rispose, che il suo libro era pubblico come se non lo fosse. Meier dice nella sua storia dell'arte, che hanno procacciata ad Alessandro un'eterna fama non meno le sue conquiste, che il suo amore intelligente dell'arte.

SEZIONE TERZA

CADUTA DELLO SPIRITO GRECO

Questo terzo periodo della storia del mondo greco, che contiene il lungo sviluppo dell'infortunio della Grecia, ci interessa meno dei precedenti. Gli antichi capitani di Alessandro, mostrandosi ora come re indipendenti, si fanno vicendevolmente lunghe guerre, ed esperimentano quasi tutti i più strani mutamenti di sorte. Più distinta e rimarchevole di ogni altra si è la vita di Demetrio Poliorcete.

In Grecia i varii Stati si erano conservati nella lor forma. Filippo e Alessandro gli aveano bensì fatti consapevoli della propria debolezza, ma essi duravano ancora con una vita apparentemente libera, e si vantavano della loro falsa indipendenza. Essi non potevano avere la coscienza di sè, quella che dà l'indipendenza, perciò entrarono alla testa degli Stati uomini politici e diplomatici, oratori che non erano più nello stesso tempo anche capitani, come lo era Pericle. I paesi greci vennero allora in viemaggior relazione coi varii re, che ambivano sempre la sovranità degli Stati greci, talora anche per favorire ad essi, particolarmente ad Atene, poichè essa imponeva ancora al mondo, non come potenza, ma come centro delle arti e delle scienze. Essa non era an-

cora invasa dalla crapula, dalla rozzezza e dalle passioni che dominavano negli altri Stati, e che li rendevano disprezzevoli; e i re di Siria e d'Egitto si recavano ad onore il fare ad Atene grossi regali di frumento e di altre utili provvigioni. La *liberazione della Grecia* era in pari tempo divenuto il detto comune, ed era un titolo d'onore il chiamarsi liberatore della Grecia. Se si indaga il senso politico di queste parole, esse dovevano significare che niuno Stato greco poteva giugnere da sè ad una estesa dominazione, e che era necessario il tenerli tutti nell'impotenza di dominare gli altri.

In tali tempi di debolezza e di miserie si sente però il bisogno dell'unione. I popoli della Grecia occidentale contrassero la lega etolica, che si segnalò per lo spirito di violenza, d'inganno e d'usurpazione contro gli altri Stati. Un'altra lega, l'acaica, si distinse, al contrario, colla sua giustizia e col suo senso del pubblico bene, ma ebbe bisogno di attenersi alla più sviluppata politica. Gli Stati non potevano più sostenersi da sè soli, e doveano mettersi nella dipendenza de' re. Sparta fu dominata dai più esecrabili tiranni e dalle passioni più odiose; e la subiettività beotica cadde, dopo che si offuscò lo splendore tebano, nella più volgare ricerca dei piaceri dei sensi. In tali circostanze sorsero individui distinti, poichè lo scioglimento dello spirito morale fa sì che le particolarità e gli interessi individuali vogliono farsi valere. Questi individui ponevano l'interesse della loro vita nel rialzare la patria; essi si mostrano come grandi caratteri tragici, i quali col loro genio e coi loro sforzi più assidui non poterono però distruggere il male, e perirono nella lotta senza aver avuto il contento di ridonare alla patria la tranquillità, l'ordine e la libertà. Livio dice nella sua prefazione: « Nei nostri tempi noi non possia-

mo più a lungo nè sopportare i nostri falli, nè tollerarne i rimedi (1) ». Ciò si può applicare pure a questi ultimi personaggi greci, i quali incominciarono un'impresa che era in pari tempo inevitabile, e portava seco la certezza del naufragio. Plutarco ci offre un quadro molto caratteristico di questi tempi, presentandoci ciò che vi ha di più rilevante negli individui che vissero nei medesimi. Agide e Cleomene, Arato e Filopemene caddero con tutti i loro sforzi pel bene della loro nazione.

Il terzo periodo della storia greca ci presenta inoltre il contatto col popolo che dopo i Greci dovea essere il popolo storico del mondo; e il pretesto principale di questo contatto fu, come pel passato, la liberazione della Grecia. Dopo che Perseo, ultimo re macedone, nell'anno 168 avanti Cristo fu vinto dai Romani, e strascinato in trionfo a Roma, la lega acaica venne assalita ed annientata, e finalmente, nell'anno 146 avanti Cristo, fu distrutta Corinto. Chi si rappresentá la Grecia quale la descrive Polibio, vede come un nobil carattere dovea disperare di questo stato, o, mettendosi ad operare, non poteva che perire. A questo egoismo delle passioni, a questa divisione che abbatte il bene e il male soprastava un cieco destino, una ferrea potenza che dovea succedere a questo Stato, e distruggerlo miseramente, poichè la salute, il miglioramento, il sollievo erano impossibili. Questo destino distruggitore erano gl'istessi Romani.

(1) *Donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra, nec remedia pati possumus, perventum est.* (Livius, Praef.)

PARTE TERZA

MONDO ROMANO

Napoleone, parlando un giorno con Göthe sopra la natura della tragedia, opinava distinguersi i moderni essenzialmente dagli antichi, perciò che essi non hanno più alcun destino a cui gli uomini siano sottoposti, e che, in luogo dell'antico Fato, è sottentrata la politica. E questa doversi adoperare dalla tragedia come un nuovo destino, come la gran forza delle circostanze a cui l'individualità deve piegarsi. Questa forza costituisce il fondamento del mondo romano; essa serve a tener legate le individualità morali, come a riunire tutti gli dèi e tutti gli spiriti nel Panteon della dominatrice del mondo, per formare di ciò un'astratta generalità. Questa è appunto la distinzione del principio romano e del greco: che il primo soffoca ogni vitalità, mentre il secondo la lascia sussistere nella più larga misura. Poichè lo scopo dello Stato romano è appunto che gl'individui nella loro grandezza debbano a lui sottoporsi: il mondo si trova come sepolto in mestizia; il suo cuore si è rotto, ed è finita per lui la prima ingenuità dello spirito; esso è giunto ad avere il sentimento della propria infelicità. Più tardi appunto questo bisogno fece

sorgere il principio del cristianesimo, quello dello spirito che si conosce in opposizione colla natura.

Nel principio greco noi abbiamo veduta la spiritualità nella sua gioia, nella sua lietezza e nella sua voluttà; lo spirito non si era ancor ritirato in una pura astrazione; egli era ancor legato all'elemento naturale, alla particolarità dell'individuo, perciò le virtù degli individui stessi erano opere artistiche. Non si conosceva ancora l'astratta personalità generale, e lo spirito non potea che con lunga fatica formarsi a questo modello della generalità, che dovea esercitare la più rigida disciplina sull'umanità. Qui in Roma noi troviamo per la prima volta questa libera generalità, questa libertà astratta, che da un lato pone lo Stato astratto, la politica e la forza sopra l'individualità concreta, e la subordina ad essa interamente; dall'altro lato crea la personalità in opposizione a questa generalità — la libertà dell'*Io* in sè, che si deve distinguere dall'individualità concreta. Poichè la personalità forma la determinazione fondamentale del diritto, essa viene all'esistenza particolarmente nel concetto di proprietà; ma è indifferente in riguardo alle determinazioni concrete dello spirito vivente, che pure costituiscono l'individualità. Questi due momenti, che servono di fondamento a Roma, la generalità politica per sè, e la libertà astratta dell'individuo in sè stesso, si presentano primieramente essi stessi nella forma dell'intimità. Questa intimità, questo ritorno in sè stesso, che noi consideriamo come la ruina dello spirito greco, diviene qui il terreno sul quale si sviluppa un nuovo lato della storia del mondo.

Nella Grecia la *democrazia* era il concetto fondamentale della vita politica, come in Oriente il *dispotismo;* qui ora è l'*aristocrazia*, ed un'aristocrazia rigida, che

domina il popolo. Anche nella Grecia la democrazia si è divisa, ma sotto forma di fazioni. In Roma sono due principi che tengono diviso lo Stato; essi stanno ostilmente in opposizione, e combattono tra di loro, il principio dell'aristocrazia, e quello della democrazia. Questo dualismo è ciò che costituisce propriamente l'essenza interna di Roma.

Gli eruditi hanno trattata la storia di Roma sotto varii aspetti, e sostenute molte opinioni assai diverse, anzi opposte: e ciò particolarmente in riguardo all'antica Roma, che fu studiata da tre classi diverse di dotti: dagli storici, dai filologi e dai giuristi. Gli storici si attengono ai gran tratti che ci ha tramandati la storia, che essi rispettano come tale, cosicchè in loro si trova ancora il meglio, poichè lasciano sussistere i fatti importanti. La cosa va diversamente coi filologi, presso cui le tradizioni generali hanno meno valore; essi si attengono alle particolarità, che possono essere combinate in molte diverse guise. Queste combinazioni valgono da prima come ipotesi storiche, e poco dopo come fatti reali. Non meno dei filologi hanno anche i giuristi, all'occasione del diritto romano, razzolate le più piccole minuzie, e prodigate le ipotesi. Il risultato di tutto ciò fu che si dichiarò l'antica storia romana come una favola; per cui questa parte cadde interamente nel dominio dell'erudizione, che si stende sempre più dove meno vi è da guadagnare. Presso i Romani la cosa va appunto all'opposto che presso i Greci: mentre presso questi i tempi più antichi si offrono sotto una mitica rappresentazione, che non contiene se non il germe storico; presso i primi, tutto ciò che ci rimane dell'antica loro storia si presenta come assolutamente prosaico. Questo prosaico ora si vorrebbe considerarlo come qualche cosa di mitico, e

a ciò che finora fu preso come storico, dare per fondamento un'epopea.

Noi passiamo da queste premesse alla descrizione della località.

Il mondo romano ha il suo centro in Italia, contrada del tutto eguale alla Grecia, formata di una penisola come questa, solo che non si presenta così frastagliata. Di questo paese la città di Roma è il centro. Napoleone nelle sue memorie si fa la domanda: qual città, se l'Italia fosse indipendente e formasse un solo tutto, sarebbe più adattata ad esser la capitale? Roma, Venezia, Milano possono aspirarrvi, ma si vede ben tosto che niuna di queste città può presentare un punto centrale. Il nord dell'Italia è formato dal bacino del Po, ed è del tutto diverso dalla Penisola propriamente detta. Venezia tocca solamente all'Italia superiore, non a quella del mezzo giorno; e se Roma, d'altro lato, può essere un punto centrale per l'Italia inferiore e per quella di mezzo, non lo potè essere che artifizialmente, e a forza, pei paesi che nell'Italia superiore furono a lei soggetti. L'imperio romano riposa tanto geograficamente che politicamente sopra l'elemento della forza.

La topografia d'Italia non presenta adunque alcuna unità naturale, come, per esempio, la valle del Nilo. L'unità era presso a poco tal quale i Macedoni col loro dominio la diedero alla Grecia; tuttavia l'Italia mancava di quella compenetrazione spirituale che regnava in Grecia per l'eguaglianza della coltura, poichè l'Italia era abitata da popoli molto diversi. Niebuhr ha premesso alla sua storia romana un trattato molto dotto sopra i popoli d'Italia, da cui però risulta che essi non hanno alcun legame colla storia romana.

Noi dobbiamo ora indicare più da vicino i periodi nei

quali divideremo la storia romana. Si è già anteriormente divisa la storia di ogni popolo, che entra nella storia del mondo, in tre periodi, e questi stessi si devono pur qui trovare. Il primo periodo comprende i principi di Roma e il suo aumento fino alla forza politica che ne garantì l'indipendenza; ciò avvenne dopo la prima guerra punica. Il secondo periodo abbraccia questa seconda guerra punica, e le lotte che le tennero dietro. Qui si incontra quello che avviene nel secondo periodo di ogni popolo storico, cioè il contatto coi popoli anteriori. Roma si apre un più vasto teatro verso l'Oriente. E il nobile Polibio ha trattato questo argomento. Questo secondo periodo è quello della grandezza esterna di Roma: Roma si trova stabile in sè durante la lotta tra i patrizi e i plebei. L'Impero romano giunge intanto a quella estensione mondiale che preparò la sua caduta, e che rese sopratutto necessario un cambiamento di costituzione. Il terzo periodo prende il suo cominciamento dall'Impero. La potenza romana si mostra qui risplendente, magnifica, imperiosa, ma in pari tempo essa è profondamente rotta in sè stessa, e la religione cristiana, che comincia pure coll'Impero, riceve una grande estensione. Nel terzo periodo comincia pure il contatto di Roma col Nord e coi popoli germanici, che da questo momento divengono popoli storici.

SEZIONE PRIMA

ROMA
FINO ALLA SECONDA GUERRA PUNICA

Noi dobbiamo qui primieramente toccare ed indagare l'origine di Roma. Roma è nata come in estraneo paese, cioè in un angolo dove si toccavano tre diversi distretti, quelli dei Latini, dei Sabini e degli Etruschi; essa non nacque da un'antica stirpe, da un'unione patriarcale, la cui origine si perda negli antichi tempi (quale, per esempio, è il caso dei Persiani, che tuttavia hanno regnato sopra un vasto regno); ma Roma fu per natura qualche cosa di artificiale, di forzato, di non originale. Si racconta che i discendenti dei Troiani condotti in Italia da Enea abbiano fondata Roma, poichè l'unione coll'Asia è sempre stata un'idea favorita, e si trovano in Italia, in Francia e nella stessa Germania varie città che fanno derivare la loro origine dai Troiani fuggiaschi. Livio parla delle antiche tribù in Roma, dei *Ramnes*, *Titienses* e *Luceres;* ora se queste si vogliono considerare come nazioni diverse, e si vuol sostenere che esse furono gli elementi propri da cui Roma si è formata (opinione che nei nostri tempi si è tentato sovente di stabilire), allora si sovverte appunto ciò che vien constatato dalla storia. Tutti gli storici vanno d'accordo in questo, che già anticamente sopra i colli di Roma erano sparsi

dei pastori sotto certi capi; che la prima origine di Roma fu quella di una unione di ladri, e che a stento furono ridotti ad una vita comune gli sparsi abitatori della contrada. La storia discende anche a certi più minuti particolari di questa unione. Quei pastori ladroni accoglievano tutti quelli che volevano unirsi a loro (Livio l'appella una *colluvies*); dai tre distretti tra i quali era posta Roma, la ciurmaglia si è raccolta in una nuova città. Gli storici concordano nel dire che questo sito, sopra una collina, presso un fiume, è stato scelto opportunamente, e molto adattato per essere l'asilo di ogni delinquente. Egli è egualmente storico che nella città nuovamente fondata non vi era alcuna donna, e che gli Stati vicini non volevano contrarre con essa alcun connubio; entrambe le quali circostanze la caratterizzano come un'unione di ladri, con cui gli altri Stati non potevano avere alcuna comunanza. Ne rifiutavano questi altresì gli inviti alle feste degli dèi; e solo i Sabini, popolo semplice di coltivatori, presso i quali, come dice Livio, regnava una *tristis atque tetrica superstitio*, vi andarono parte per superstizione, parte per timore. Il ratto delle Sabine è quindi ammesso generalmente come un fatto storico. In appresso vi vennero da molte parti forestieri, come, per esempio, la famiglia dei Claudii, in seguito così famosa. Il corinzio Demarato, di nobile estrazione, si era stabilito in Etruria, ma colà, come bandito e forestiero, era poco stimato; il suo figlio Lucumo non potè a lungo sopportare questa abbiezione, egli si recò a Roma, dice Livio, perchè colà vi era un popolo nuovo, ed una *repentina nobilitas*. Ed ivi salì di fatti a tale riputazione, che giunse pure in seguito ad esser re.

Questa origine dello Stato si deve riguardare come il fondamento essenziale del carattere di Roma. Essa porta

con sè lo stabilimento della più rigida disciplina, e il sacrificio per lo scopo comune della lega. Uno Stato che si è formato volontariamente, e che riposa sulla forza, deve mantenersi colla forza. Tale origine non può produrre un'unione morale e liberale, ma solo uno Stato forzato di subordinazione. La *virtus* romana è il valore; non solo il valor personale, ma quello che si mostra particolarmente nell'unione dei concittadini; la quale unione è considerata come l'oggetto il più importante, e a cui si deve tendere con ogni forza. Ancorchè i Romani formassero uno Stato chiuso, tuttavia essi non erano, come i Lacedemoni, in equilibrio tra loro stessi, ma si trovavano in un continuo combattimento sì al di fuori, che al di dentro per la distinzione di patrizi e di plebei. Questa distinzione si legava ad un momento religioso, che esporremo in seguito; ma dobbiamo prima spiegare come si sia formata questa distinzione. Si è già detto che Roma si formò dall'unione di pastori ladroni e dal concorso di ogni specie di canaglia; più tardi vi furono pure aggregati gli abitanti delle città prese e distrutte. I deboli, i poveri, i tardi venuti furono necessariamente meno stimati e in certo modo dipendenti, in confronto dei fondatori originali della città, e di quelli che si distinguevano per valore e per ricchezza. Non vi ha dunque bisogno di ricorrere ad un'ipotesi favorita ai nostri tempi, quella cioè che i patrizi fossero un popolo distinto. (In generale si deve considerare la storia di Niebuhr solo come una critica della storia romana, poichè essa è composta di una serie di trattati che non hanno in alcun modo l'unità della storia).

La dipendenza dei plebei dai patrizi viene spesso rappresentata dagli storici come pienamente legale, anzi come sacra, perchè SACRA, le cose sacre, erano nelle ma-

ni de' patrizi, come se la plebe fosse senza dèi. Si deve tuttavia, come si è detto, considerare anche questa relazione solo sotto l'aspetto che i poveri e i deboli furono costretti a legarsi ai ricchi e ai ragguardevoli per avere il loro *patrocinium;* e in questo rapporto di protezione dei ricchi i protetti si chiamarono clienti. Si trova però ben tosto distinta ancora la *plebs* dai clienti. Nelle contese tra i patrizi e i plebei, i clienti tenevano pei loro protettori, quantunque i clienti pure appartenessero alla plebe. Che questo rapporto dei clienti non fosse di diritto e legale si conosce da ciò che coll'introduzione e colla cognizione delle leggi sparsa in tutte le condizioni, la relazione di clientela disparve a poco a poco; poichè, tostochè gli individui trovarono difesa nelle leggi, dovette cessare questo passaggero legame.

In questo cominciamento violento dello Stato ogni cittadino era soldato, poichè lo Stato riposava sopra la guerra: questa obbligazione era oppressiva pei poveri, poichè ogni cittadino dovea mantenersi da sè nella guerra. E ciò portò un enorme indebitamento della plebe verso i patrizi. Coll'introduzione delle leggi dovette cessare anche questo peso arbitrario; tuttavia molto mancava ancora perchè la plebe fosse interamente liberata dal rapporto di dipendenza dai patrizi. Essi cercarono di far durare a lungo la dipendenza a loro vantaggio. Le leggi delle dodici tavole hanno perciò molto di indeterminato, e anche molto tempo dopo che esse furono date, durò il contrasto tra i patrizi e i plebei. A poco a poco i plebei salirono però a tutte le dignità, e ottennero tutti i diritti che da prima appartenevano ai soli patrizi.

Noi passiamo ora all'elemento religioso. Nella parte antecedente noi abbiamo parlato della religione greca, e secondo l'opinione comune la religione romana non

sarebbe che la stessa religion greca, cangiati i nomi. Ma con un esame più rigoroso vi si trova però una grande diversità. Si è detto che nella religione greca il ribrezzo della natura si era formato a qualche cosa di spirituale, ad una libera intuizione, ad un'immagine spirituale della fantasia; che lo spirito greco non si arrestò al timore interno, ma fece del rapporto dell'uomo colla natura un rapporto di libertà e di lietezza. I Romani, all'opposto, restarono in una muta e trista intimità, e quindi per essi l'esteriorità era un obietto estraneo, un non conciliato. Lo spirito romano, restando così nell'intimità, ebbe un rapporto di legame e di dipendenza colla religione, che vien di già significato dall'origine della parola religione *(lig-are)*. Questa interiorità non libera nè coltivata si trova in tutte le cose presso i Romani; in ogni occasione il Romano era pio, tutto lo richiamava in sè stesso, e così l'esteriore rimase per lui un obietto estraneo. Presso i Romani si trattava sempre d'alcunchè di segreto, in tutto credevano e cercavano essi qualche cosa di velato; e mentre nella religione greca tutto è palese, chiaro, presente ai sensi e all'intuizione, e la religione non è qualche cosa al di là della vita, ma al di qua ed amica, tutto si presenta ai Romani come misterioso e doppio: essi vedono nell'oggetto, prima l'oggetto stesso, poi anche ciò che in esso vi ha di nascosto; tutta la loro storia non esce da questo doppio senso. La città di Roma, oltre il suo nome proprio, ne avea ancora uno segreto, che solo pochi conoscevano. Si crede che fosse *Valentia*, la traduzione latina di Roma, altri credono che fosse *Amor* (così risulta leggendo Roma all'inverso). Romolo, il fondatore della città, avea pure un altro nome sacro, *Quirinus*, sotto il quale era adorato. I Romani quindi si chiamano anche Quiriti. (Questo nome si lega alla parola cu-

RIA, e nella sua derivazione si è andato fino alla città sabina *Cures*).

In questa maniera presso i Romani tutto si trattava con importanza e solennità. Gli usi che s'introducono e a poco a poco metton radice, si chiamano presso i Romani SACRA. La cosa più indifferente si cambia tosto, presso di loro, in una cosa sacra, e si rende così immobile. Di tal genere, per esempio, è negli stretti sponsali la *confarreatio*, e gli auguri, e gli aruspici. Questo carattere prosaico di una muta interiorità e dipendenza si mostrava in ogni rapporto, e quindi anche nella relazione di patrizio o di plebeo. Avendo i patrizi tutte le cose sacre nelle mani, essi stabilivano i giorni sacri o nefasti, e mantenevano varie superstizioni per mezzo degli auguri, di cui sapevano acconciamente valersi quando volevano venir a capo di una cosa. E questo uso era sì profondamente radicato nel carattere romano, che senza questa credenza sarebbe incomprensibile come la plebe si sia lasciata sì a lungo raggirare dai patrizi. Gli antichi re erano in pari tempo anche *reges sacrorum*. Dopo che la dignità reale fu abolita, restò tuttavia un *rex sacrorum* nel *pontifex maximus*, che dirigeva tutte le cose sacre, e dava ad esse quella stabilità e rigidezza per cui fu possibile ai patrizi di mantenersi sì a lungo in possesso della potestà religiosa. Per questa relazione di dipendenza e d'illiberalità la religione rimase del tutto prosaica. Ma poichè, d'altra parte, l'uomo è concreto ed ha degli interessi determinati, perciò vi avea anche in questo timore degli dèi un contenuto concreto d'interesse particolare, e la religione dei Romani era quindi una religione d'utilità. Presso i Romani il rapporto d'illiberalità, dei piccoli interessi, dei bisogni si mostra talmente, che anche il culto degli dèi prende il carattere della dipen-

denza e dei limitati interessi subiettivi. I Romani aspettavano da questo culto un vantaggio determinato, e solo per questo onoravano essi gli dèi. Se mai lo Stato si trovava in un bisogno, si stabilivano feste solenni per gli dèi, o venivano anche introdotti nuovi dèi, nella speranza che questi potessero meglio aiutarlo che non gli antichi. Questa perpetua mira dell'utile si mostra pure nel nome dato a varie divinità. Quegli oggetti che sembravano apportare danno o utilità, si riguardavano come potenze divine. La Febbre era presso i Romani una divinità, e la ruggine delle piante (*Robigo*) veniva rappresentata come la potenza che guastava le biade; vi era una divinità detta *Fornax*, una *dea Cloacina*. Giunone, che vien onorata sotto varie forme, si mostra presso i Romani come Giunone Ossipagina, cioè come la divinità che forma le ossa dell'embrione, o come Giunone Unxia, vale a dire ungente i cardini della porta nei matrimoni (il che apparteneva pure alle cose sacre). Quanto mal rassomigliano queste prosaiche rappresentazioni alla bellezza che regna nelle potenze spirituali e nelle divinità dei Greci!

Noi abbiamo superiormente parlato dei giuochi dei Greci. Come i Greci per amore del divino per sè stesso innalzarono bei templi, così pure i loro giuochi erano gare del talento umano e della destrezza umana. I Romani, all'opposto, non combattevano essi stessi nei loro giuochi; Nerone il primo fece ciò più tardi, e mosse a dispetto tutto il mondo romano. Se i Greci riguardavano come il sommo degli onori l'ottenere il premio nei giuochi; i Romani, all'opposto, intrattenevano gladiatori e pugilatori, i quali erano schiavi, e non aveano altro interesse nella vittoria che di salvare la loro vita, poichè il vinto era ammazzato dal vincitore. Col cresce-

re del lusso si accrebbe pure la passione pei combattimenti, tanto degli uomini che delle fiere. Migliaia di gladiatori, passando avanti all'imperatore, esclamavavano: i morituri ti salutano, o imperatore, e si sgozzavano tra di loro in una pugna vicendevole; e così pure una innumerevole moltitudine di rare e selvaggie fiere era condotta parimenti al macello. — Tale spregievole carattere prese presso i Romani una delle più belle e libere istituzioni dei Greci.

Un lato solo della religione romana ha qualche cosa di attraente, e questo è quello degli antichi usi e costumi che si sono conservati e che riguardano l'antico stato agricola. Sono in pari tempo rimembranze dei bei tempi di Saturno, e si vede qui nei Romani un senso per la natura, una traccia del piacere naturale per le descrizioni campestri; come tutto ciò si vedeva appunto nei saturnali. Certamente alcuni tratti della religione romana si legavano ai concetti greci; così, per esempio, la mitologia dei poeti latini è presa interamente dai Greci; ma anche in questo caso presso i poeti romani gli dèi sono adoperati come una macchina e in un modo esterno, e tutto ciò che parte da loro ha qualche cosa di straordinario. La mitologia greca è per noi un tesoro inesauribile di poesia e di grazia; tesoro che non dobbiamo rifiutare. I Romani, all'opposto, non trasfondono nei loro dèi il proprio spirito e le proprie forze: essi sono presi esternamente, e come morti e freddi, senza un movimento spirituale; e ascoltando il *pathos* romano ci pare quasi di vedere semplici immagini sul teatro. Ciò che il contenuto della religione greca e della romana hanno di comune, diviene nella seconda freddo e senza colore. Come la religione egizia e la greca non sono la stessa cosa, così non lo sono la greca e la romana.

Se questi tratti formano il carattere della religione romana, si domanderà in quali mani stava questo formalismo dell'intimità; poichè il santo, il religioso, come pura forma, può trovarsi in potestà di un altro, mentre il vero divino ha in sè la sua potenza concreta. Dove regna la pura forma impotente, colà stà sopra di essa il subietto, la volontà per sè concreta, che la può dominare, e far servire da padrone a' suoi fini particolari. Il contenuto che la subiettività concreta può dare a questa forma sono i fini particolari umani: ricchezza, potenza, ec. Ma si dimanderà come tali fini possono darsi l'aria di appartenere alla forma religiosa, e non devono anzi avere l'aspetto di esser voluti per sè, di essere l'argomento dell'arbitrio umano. Lo stesso contenuto può, in questo caso, essere un contenuto di una volontà pia, religiosa e santa, o avere un fine puramente umano, e quindi partire da una volontà ingiusta. Questo contrasto forma una delle determinazioni essenziali di ciò che appartiene alla realtà politica di Roma; poichè i diritti politici, la proprietà e simili, tutto ciò è per sua natura qualche cosa di mondano, di esterno, un possesso individuale. Ma il principio generale di una indipendenza astratta esige che, mentre esso prende le forme della santità, e si presenta con queste forme nella realtà, prenda pure per sè le particolarità del possesso, e scopra così la propria inconsistenza. Così entra qui tosto l'ineguaglianza nel santo, e ciò forma appunto il passaggio della religione alla realtà della vita nello Stato. L'ineguaglianza del volere e del possesso particolare, santificata come l'ineguaglianza del volere e del possesso nelle cose sante, è il carattere fondamentale di Roma. In ciò stanno i principi della costituzione che era necessaria ai Romani.

A queste osservazioni generali sopra la religione ro-

mana e sopra il suo rapporto collo Stato, si deve aggiugnere pure qualche cosa sulla pietà di famiglia dei Romani. Come la pietà in generale presso i Romani porta il carattere del legame e della dipendenza, così va pure la cosa nel rapporto di famiglia; esso non è un rapporto libero e bello dell'amore e del sentimento, ma invece della fedeltà entra presso i Romani il principio della durezza, della dipendenza e della subordinazione. Il matrimonio avea propriamente fra di loro la rigida e pura forma di un rapporto di cosa; la donna cadeva in possesso del marito *(in manum conventio)*; e le cerimonie del matrimonio riposano in parte sopra una compra, *coemptio*, nel modo che si presentano pure in ogni altro contratto. L'uomo acquistava un diritto sulla sua donna come sulla sua figlia, non meno che sopra le proprietà, e tutto ciò che essa ereditava lo ereditava al marito. Una eguale autorità acquistava l'uomo sopra la donna se la sposava colla *confarreatio*, di cui si è già detto superiormente, o per via dell'uso; quando cioè la donna restava nella casa dell'uomo senza assentarsi ogni anno tre notti, *trinoctium*. Se un uomo non avea sposata la donna in una di queste forme, essa restava o sotto la potestà paterna, o sotto la tutela de' suoi agnati, ed era sempre, in riguardo all'uomo, sì poco libera, come se si fosse in una delle forme superiori sottoposta al medesimo. Se l'uomo voleva liberarsi dalla donna, non avea a far altro che mandarla via. — Il rapporto dei figli era del tutto simile a quello della madre; essi erano da un lato sottoposti all'autorità paterna nel modo stesso che la moglie; essi non potevano avere alcuna proprietà, e non vi era alcuna distinzione se essi occupavano o no un'alta carica nello Stato (solo il *peculium castrense* o *l'adventitium* faceva qui eccezione); d'altro lato, se essi veniva-

no emancipati, erano fuori di ogni legame e col loro padre e colla loro famiglia. Come una prova che il rapporto dei figli somigliava a quello degli schiavi, può qui servire l'*imaginaria servitus (mancipium)*, per la quale i figli da emanciparsi doveano passare. In riguardo all'eredità, la cosa più morale sarebbe stata che i figli dividessero egualmente l'eredità; ma presso i Romani si vede anzi nella sua più cruda opposizione, l'arbitrio del testatore. A questo rapporto si legá inoltre la formazione presso i Romani del più stretto diritto, cioè il diritto personale e della proprietà. Nell'Oriente e nella Grecia la qualità della persona e della proprietà è legata colla famiglia o collo Stato; in Roma, all'opposto, la pura persona si astrae dall'uomo concreto e morale, e si divide da esso, e lo stretto diritto vien considerato ne' suoi puri elementi. In tal modo noi vediamo per ogni lato soffocata la moralità del sentimento. Nella famiglia il Romano era dispóto, fuori di essa era assolutamente soggetto, e serviva ai fini dello Stato. La rigida unità dell'individuo collo Stato è la *virtus* romana, la romana grandezza. La subordinazione militare di Roma si mostra di già nell'origine della città.

Noi entriamo ora propriamente nella storia, di cui seguiremo le fila nel loro rapporto colla politica interna. Nel primo periodo si distinguono da sè stessi varii momenti. L'impero romano riceve qui la sua prima forma sotto i re, quindi passa ad una costituzione repubblicana, alla cui esecuzione presiedono i consoli. Incomincia poscia la lotta dei patrizi e dei plebei, e dopo che questi ultimi, soddisfatte le loro esigenze, furono acquietati, si stabilì la tranquillità nell'interno, e solo allora Roma arrivò alla vera sua forza, in modo da poter entrare vittoriosa in lotta cogli anteriori popoli storici. — Per

ciò che riguarda le notizie dei primi re romani, esse sono molto incerte e indeterminate; tuttavia si è ito troppo oltre quando si è voluto negare ad esse ogni credibilità. Romolo vien nominato come il fondatore di questa unione di ladri, ch'egli ordinò in uno stato guerriero. Di Numa, secondo re, si racconta che egli introdusse le cerimonie religiose. Questo tratto è molto rimarchevole, cioè che la religione cominci dopo la politica, mentre presso gli altri popoli le tradizioni religiose si mostrano di già nei tempi più antichi, e avanti ogni istituzione politica. In tutto si enumerano sette re, e anche la più sottile critica deve accordare che gli ultimi sono interamente storici.

La separazione dei cittadini più distinti e potenti avvenne sotto i re. Romolo deve avere stabiliti cento *Patres*, del che però la critica severa dubita assai. Nella religione le cerimonie accidentali divennero stabili caratteri distintivi e proprietà; a poco a poco si formò pure un'interna organizzazione dello Stato. Livio dice che come Numa fissò tutte le cose divine, così Servio Tullio fissò le varie classi del popolo, e particolarmente il censo, secondo il quale veniva determinata la parte che uno dovea prendere nell'amministrazione delle cose pubbliche. I patrizi erano per questo malcontenti, e particolarmente perchè Servio cancellò una parte dei debiti dei plebei, e donò ai poveri piccoli poderi, per cui divennero proprietari. Egli divise il popolo in sei classi, di cui la prima avea novantotto centurie, le seguenti poi gradatamente meno. E poichè si votava per centurie, la prima classe avea il più gran peso. Ora sembra che i patrizi nei primi tempi avessero soli in mano il potere, ma dopo la divisione di Servio non ritennero che la preponderanza; ciò che spiega il loro malcontento per le istitu-

zioni di Servio. Cominciando da Servio la storia diviene più precisa, e sotto di lui e del suo predecessore, il vecchio Tarquinio, si mostrano segni di floridezza. L' indipendenza al di fuori fu mantenuta con fama, e si fecero pure molte cose utili nell'interno, cioè pubblici stabilimenti ed edifizi. In generale la plebe era contenta dei re, che le fecero fare il primo passo per uscire dalla intera sommissione ai patrizi.

Quasi tutti i re furono stranieri, ciò che certamente caratterizza l'origine di Roma. Romolo si ricorda come fondatore; e ancorchè le tradizioni che lo riguardano, sembrino favolose, tuttavia esse non contengono se non ciò che stà in armonia collo spirito delle cose che abbiam addotte. Numa, come si racconta, era d'origine Sabino; questo popolo, condotto da Tazio, di già sotto Romolo dovea essersi stabilito sopra una collina di Roma. A Numa successe Tullio Ostilio, e lo stesso nome di questo re accenna un'origine straniera. Anco Marzio, il quarto re, era nipote di Numa; Tarquinio Prisco discendeva da una famiglia corinzia, come si è già anteriormente accennato in altra occasione. Servio Tullio era di Cornicolo, una città latina conquistata; Tarquinio Superbo discendeva dall'antico Tarquinio. Sotto questo ultimo re Roma giunse ad una grande prosperità; fino d'allora deve essersi conchiuso un trattato di commercio con Cartagine; e se si volesse rigettar questo fatto come mitico, si dimenticherebbe il legame di Roma cogli Etruschi ed altri popoli distinti, i quali già in quei tempi fiorivano per commercio e per navigazione. I Romani conoscevano fin d'allora benissimo l'arte di scrivere, ed aveano di già quella comprensione intelligente delle cose, che ben li distingue, e che li condusse ad una maniera chiara di scrivere la storia, per cui dobbiamo certamente dar lode agli storici romani.

Col perfezionarsi della vita interna dello Stato i patrizi furono a poco a poco abbassati, e i re stessi cercavano spesso, come ciò si vede pure nella storia del medio evo d'Europa, un punto d'appoggio nel popolo, e di prendere avvantaggio sui patrizi. Così dopo la conquista di una città Anco Marzio divise il territorio tra la plebe, e potè poscia, appoggiato sulla medesima, giugnere alla dignità di re. La plebe si liberò a poco a poco da un'oppressione che sembrava essere puramente accidentale, e questa circostanza portò appunto la caduta del governo reale. L'ultimo re, Tarquinio il Superbo, consultava poco il senato negli affari dello Stato, e nemmeno il poneva a numero quando moriva un senatore; egli agiva in generale come se avesse voluto lasciarlo estinguere. Allora si destò un malcontento che non aspettava che un'occasione per prorompere. La violazione dell'onore di una matrona, la profanazione del chiuso santuario domestico, di cui si rese colpevole un figlio del re, presentò questa occasione. I re furono cacciati nell'anno 245 dopo l'edificazione di Roma, e cinquecentosette avanti la nascita di Cristo (se si mette cioè l'edificazione di Roma nell'anno 752 avanti Cristo). La dignità reale fu abrogata per sempre.

La costituzione dello Stato allora divenne repubblicana. Se noi consideriamo le cose più davvicino, si vede che in fondo non vi fu altro cambiamento se non questo, che l'autorità, la quale era pria permanentemente nei re, passò in due consoli eletti annualmente (*Livius*, II, L). Tutti due reggevano con eguale autorità tanto la guerra, che gli affari giuridici e dell'amministrazione; poichè i pretori, come giudici supremi, non si introdussero che più tardi. Livio fa l'osservazione che Bruto colse il tempo opportuno per cacciare i re; poichè se ciò

fosse succeduto prima, la città si sarebbe disciolta. Che cosa sarebbe avvenuto, dimanda egli, se questa moltitudine sfrenata si fosse lasciata in libertà prima che fosse entrata negli animi l'abitudine di vivere insieme?

Da prima tutta l'autorità era nelle mani del console, tanto per gli affari al di fuori che per quelli al di dentro; al principio le cose andarono male, scorse cioè per la storia romana un periodo confuso, come nella Grecia dopo la caduta delle razze reali. I Romani ebbero primieramente a sostenere una difficile lotta coi profughi loro re, che cercarono e trovarono aiuto presso gli Etruschi. E questa è appunto la diversità che passa tra la distruzione dei re greci e quella dei romani; che presso i Greci le razze reali si estinsero senza che il popolo le inseguisse coll'odio, i Romani, all'opposto, erano pieni di astio contro i loro re. Nella guerra contro Porsenna i Romani perdettero tutte le loro conquiste, anzi la stessa loro indipendenza; essi furono costretti a deporre le armi, ed a dare ostaggi; secondo un'espressione di Tacito, sembra pure che Porsenna abbia presa Roma. Dopo la cacciata dei re comincia la lotta tra i patrizi ed i plebei, giacchè questi ultimi erano per lo innanzi del tutto oppressi. Essi alla fine si sollevarono, e non s'acchetarono se non dopo che furono loro conceduti i tribuni, che poteano cassare le decisioni dei patrizi. I plebei però non ottennero altro in fondo con ciò se non quello che avevano già prima sotto i re. L'occasione principale della sollevazione dei plebei furono i debiti dei poveri, e l'oppressione dei patrizi, che sforzavano i cittadini bisognosi a scontare il loro debito con lavori da schiavo.

Durante questi torbidi interni e queste divisioni Roma scapitò molto nella sua potenza esterna. Dopochè però nell'interno gli animi si acquietarono in qualche

modo, Roma condusse pure guerre felici al di fuori, e fece delle conquiste. Ma allora irruppero nell'Italia i Galli, i quali si indirizzarono verso la stessa città capitale, e la saccheggiarono. Tutta l'autorità sovrana e la proprietà dei terreni si ritrovava in questo tempo nelle mani dei patrizi; il popolo mancava di tutti due questi possessi. Incessantemente occupato dalle guerre al di fuori, esso non poteva accudire alle occupazioni della pace. L'industria non poteva fiorire, e il solo mezzo di guadagno pei plebei era la parte che avevano nel bottino. I patrizi facevano coltivare i loro terreni dagli schiavi, e davano dei loro poderi ai clienti, che ne pagavano livelli e aggravii, e quindi come affittaiuoli ne aveano l'usofrutto. Tutta la potestà politica era dunque nelle mani dei patrizi o del senato in generale; essi erano in possesso di tutte le cariche e del consolato, poichè fu lasciato a loro il tribunato della guerra e la censura (stabilita l'anno 440 avanti Cristo), per cui aveano il governo di fatto e la sorveglianza sul medesimo. I patrizi soli formavano il senato. Sarebbe molto importante il sapere come esso venisse messo a numero, ma in ciò vi ha molta incertezza: si racconta che Romolo abbia fondato il senato, componendolo di cento membri; i re susseguenti aumentarono questo numero, e Tarquinio Prisco lo portò a trecento. Giunio Bruto pose a numero il senato, che era di molto diminuito, e nella seconda guerra punica, nell'anno 536 di Roma, fu scelto un dittatore, che nominò centosettantasette senatori nuovi; cappando quelli che aveano occupata un'autorità curule, gli edili della plebe, i tribuni del popolo e i questori, e cittadini che aveano riportato le spoglie opime. Sotto Cesare il numero dei senatori era salito ad ottocento, Augusto lo ridusse a seicento.

Si può considerare come una gran negligenza degli

storici romani, che ci abbiano lasciate su questo punto sì poche notizie: ma se ciò sembra avere per noi una importanza infinita, non l'aveva poi sì grande pei Romani; essi non posero in generale tanto merito sulle istituzioni formali, ma importava loro maggiormente del modo con cui fossero retti. Il popolo si trovava in quello stato di oppressione in cui erano, per esempio, gli Irlandesi ancora pochi anni fa, sotto la Gran Brettagna, essendo essi pure interamente esclusi dal governo. Più volte esso si sollevò e uscì dalla città; qualche volta negò pure di prestare il servizio militare; egli è tuttavia molto sorprendente che il senato abbia potuto sì a lungo far resistenza ad una moltitudine eccitata dall'oppressione e avvezza alla guerra, poichè la lotta durò più di cent'anni. Nel vedere un popolo che potè star in freno sì a lungo, dobbiam riconoscere il rispetto del medesimo per l'ordine legale e le cose sacre. Alla fine però si dovea pur qualche volta soddisfare alle giuste esigenze dei plebei, e cancellare sovente i loro debiti. Sulle replicate istanze del popolo furono nominati i decemviri, che vennero investiti di un'autorità illimitata (della quale, come è noto, abusarono), ed ebbero l'incarico di dar leggi allo Stato. Noi abbiamo già osservato che il popolo ottenne con ciò molte cose; i tribuni furongli pure accordati, cioè magistrati che aveano l'autorità di cassare ogni decisione del senato. Il numero dei tribuni fu da prima limitato a due; più tardi arrivarono a dieci, ciò che era piuttosto di pregiudizio alla plebe, poichè il senato non avea che a guadagnare uno dei tribuni, e l'opposizione di un solo distruggeva la conclusione di tutti gli altri. La plebe ottenne inoltre l'appello al popolo; in ogni processo criminale cioè poteva il condannato appellarsi alla decisione del popolo; un immenso e rilevantissimo pri-

vilegio era questo per la plebe, che dispiacque sopra tutto ai patrizi. A poco a poco i plebei ottennero pure che fosse loro aperto l'adito a tutte le cariche e dignità; ma in principio un console, un edile, un censore plebeo non era eguale al patrizio, a cagione delle cose sacre che avea nelle mani quest'ultimo. E anche dopo questa concessione passò lungo tempo prima che un plebeo arrivasse di fatto ad esser console. Queste concessioni si ottennero sotto il tribuno del popolo Licinio, e ciò nella seconda metà del quarto secolo, A. 390 della fondazione di Roma. Il medesimo presentò pure a discutersi i punti principali della legge agraria, sulla quale dai recenti eruditi si è tanto scritto e quistionato. Gli autori di questa legge hanno eccitato in ogni tempo molto tumulto in Roma. I plebei erano di fatto quasi interamente esclusi da ogni possesso dei terreni, e le leggi agrarie tendevano a dar loro dei campi, parte nelle vicinanze di Roma, parte nelle province conquistate in cui doveano mandarsi colonie. Al tempo della Repubblica vediamo sovente che i conduttori degli eserciti assegnano dei campi al popolo, ma sempre erano tacciati di aspirare con ciò al regno; perchè appunto i re aveano favorita la plebe. Le leggi agrarie volevano che niun cittadino avesse più di cinquecento jugeri; i patrizi avrebbero quindi dovuto cedere una gran parte delle loro proprietà. Niebuhr ha fatto particolarmente lunghe ricerche sulle leggi agrarie, ed ha creduto di fare in esse grandi scoperte; egli dice che nessuno avea pensato con esse di offendere il santo diritto di proprietà, ma che lo Stato avea assegnato una parte del territorio ad usofrutto alla plebe, ma in modo che esso ne poteva ancora sempre disporre. Molto sorprendente sembra di già, a tale rispetto, che le prove di questa asserzione siano prese da Appiano e da Plutarco,

vale a dire da scrittori greci, ai quali Niebuhr stesso accorda che solo in caso estremo si deve aver ricorso: Quante volte non parla Livio delle leggi agrarie, quante volte non ne parla Cicerone ed altri; eppure da niuno degli scrittori romani non si può ricavare nulla di determinato. Tutta la quistione si risolve in fine in un'inutile contesa di diritto. Il territorio in cui si stabilivano colonie era in origine terreno dello Stato; apparteneva però anche sicuramente ai possessori, e non si va molto innanzi sostenendo che è sempre rimasto terreno dello Stato. Ned è men erroneo il cercare una similitudine nelle relazioni feudali. Il vassallo dovea sempre pagare un livello, un laudemio; il feudatario avea ancora un dominio utile, e poteva parlare del feudo come di sua proprietà. In questa scoperta di Niebuhr non si tratta che di una distinzione poco importante, che non esiste che nella sua fantasia, non nella realtà. — La legge licinia passò in vero, ma fu presto violata e non osservata. Licinio Stolone istesso, che avea presentata la legge, fu punito perchè possedeva più terra di quel che fosse permesso, e i patrizi si opposero all'introduzione della legge con molta ostinazione. Noi dobbiamo qui far osservare la differenza che passa tra le leggi greche, le romane e le nostre. Gli Spartani e gli Ateniesi, che non aveano ancora stabilita l'astrazione del diritto così fermamente come i Romani, non aveano solo ad occuparsi del diritto come tale, ma volevano che i cittadini avessero mezzi di sussistenza, ed esigevano dallo Stato che a ciò provvedesse.

Il punto principale del primo periodo della storia romana è questo che la plebe è arrivata in esso al diritto di poter occupare le più alte dignità dello Stato, e che avendo ottenuta una parte nelle terre, le fu assicurata la

sussistenza. Tuttavia i patrizi aveano sempre grandi vantaggi sopra i plebei, poichè essi maneggiavano ancora i più importanti affari dello Stato. Per l'unione dei patrizi e della plebe Roma giunse alla vera solidità interna, e da questo punto ad estendersi grandemente al di fuori. La grandezza romana ora incomincia veramente ad apparire; essa si vede nella ferma unione, nel valore che essenzialmente è sommesso, e il cui punto principale è la disciplina militare. La forza della falange stava nella massa. Le legioni romane erano pure chiuse, ma in pari tempo articolate in sè stesse; esse univano i due estremi, la massa, e la divisione in truppe leggeri, cioè esse erano ferme e unite in sè, e si sviluppavano anche facilmente. Gli arcieri e i frombolieri incominciavano l'attacco dell'esercito romano per lasciare poscia la decisione della battaglia alla spada.

I Romani ebbero da prima a sostenere molte e lunghe guerre coi popoli vicini, i Latini, gli Etruschi, i Volschi, ec. Ciò che queste guerre caratterizza si è la loro grande uniformità, per cui hanno poco interesse per noi, ed è sorprendente ciò che noi vediamo, particolarmente presso Livio, che i Romani, a guisa d'avvocati, presentano sempre le oppressioni e le violenze che essi commettevano, come sommamente giuste; ed anche nella lor conquista del mondo vogliono apparire quasi fossero stati a ciò forzati, e non avessero potuto far altrimenti. Le guerre dei Romani, descritte dai loro storici, sono sì poco interessanti, perchè i popoli coi quali fanno guerra non sono dipinti che come nemici, e non ci si dà alcuna notizia, oppure solo alcuni cenni estremamente difettosi, della loro individualità. Così, per esempio, i Romani non ci danno che poche notizie degli Etruschi, i quali,

tuttavia quando vennero a contatto con loro, erano di già molto provetti nella coltura. (L'imperatore Claudio scrisse un'opera sopra gli Etruschi, la quale però andò perduta). Inoltre i Romani sono stati in guerra per quasi un secolo e mezzo contro i Liguri, e tuttavia non ci dicono nulla di loro. Quanto diversi non sono gli storici greci! — I Romani sostennero pure lunghe e difficili guerre coi Sanniti, coi Galli cisalpini, coi Marsi, cogli Umbri, coi Bruzi, nell'Italia inferiore, prima di poter divenire padroni di tutta l'Italia. Allora solamente la loro dominazione si estese ad ostro: essi posero un piè fermo nella Sicilia, dove i Cartaginesi aveano già fatte lunghe guerre; poscia si estesero verso occidente, dalla Sardegna e dalla Corsica passarono in Ispagna, vennero quindi presto a stretta tenzone coi Cartaginesi, e furono costretti a divenire, per opporsi a loro, potenza marittima. Questo passaggio nei tempi antichi era certamente più facile che nei moderni, in cui per essere buon marinaio si esigono molti anni di esercizio e molto estese cognizioni. Il modo di combattere in mare allora non era molto diverso da quello che si usava in terra.

Noi abbiamo scorsa così la prima epoca della storia romana, e passiamo ora alla seconda. La dominazione romana non era molto estesa: da prima, poche colonie si erano stabilite al di là dal Po, e nel sud una gran potenza stava contro di loro. Ma i Romani si presentarono presto sul teatro del mondo, e fecero immenso urto contro i potenti Stati anteriori. La seconda guerra punica forma quest'epoca, o le dà occasione; per essa i Romani vennero a contatto coi Macedoni, coll'Asia, colla Siria, e quindi anche coll'Egitto. Restò centro di questo vasto impero l'Italia e Roma, ma questo centro era, come si è osservato, non naturale, ma forzato. Questo gran pe-

riodo della lotta di Roma cogli altri Stati, e i grandi avvenimenti che lo compongono, ci sono descritti da Polibio, un nobile acheo, che dovette vedere la sua patria, per le passioni dei Greci e per l'inesorabile sistema dei Romani, andare in ruina.

SEZIONE SECONDA

ROMA DALLA SECONDA GUERRA PUNICA FINO ALL'IMPERO

Il secondo periodo, conforme alla nostra divisione, incomincia colla seconda guerra punica, cioè dal punto decisivo e fondamentale della dominazione romana. Nella prima guerra punica i Romani aveano mostrato alla potente Cartagine, che possedeva una gran parte delle coste dell'Africa e della Spagna meridionale, ed avea posto un piè fermo nella Sicilia e nella Sardegna, quanto essi fossero cresciuti in forza. La seconda guerra punica abbattè interamente la potenza di Cartagine. L'elemento di questo Stato era il mare; esso non avea alcun territorio originale, non formava una nazione, nè aveva alcun'armata nazionale; ma il suo esercito era composto di truppe raccolte tra le nazioni soggette o alleate. Ad onta di ciò con un esercito composto di varie nazioni, il grande Annibale ridusse Roma presso alla sua rovina. Senza alcun soccorso egli si mantenne sedici anni in Italia contro la costanza e la longanimità romana; durante il qual tempo però Scipione conquistò le Spagne, e contrasse alleanza coi principi africani. Finalmente Annibale fu costretto ad affrettarsi a partire per portare aiuto alla angustiata sua patria: egli perdette la bat-

taglia di Zama nell'anno 551 della fondazione di Roma, e vide di nuovo, dopo trentasei anni, la sua città nativa, che egli stesso dovette allora consigliare alla pace. La seconda guerra punica fondò così pe' suoi risultati la potenza assoluta di Roma sopra Cartagine; per essa i Romani vennero a cozzo ostile col re di Macedonia, che fu vinto cinque anni dopo. Poi venne la sua volta per Antioco, re della Siria. Questi oppose ai Romani un' immensa forza, ma fu battuto presso le Termopile e presso Magnesia, e forzato a cedere ai Romani l'Asia Minore fino al Tauro. Dopo la conquista della Macedonia, questa, unitamente alla Grecia, fu dichiarata libera dai Romani; dichiarazione di cui noi abbiamo già spiegato il significato parlando di quell'antecedente popolo istorico. Allora ebbe principio la terza guerra punica; poichè Cartagine si era elevata di nuovo, ed avea destata la gelosia dei Romani. Dopo molta resistenza, fu essa presa e ridotta in cenere. Nè più a lungo potè resistere all'ambizione dei Romani la lega acaica. I Romani cercarono pretesto di guerra con essa, distrussero Corinto nello stesso anno che Cartagine, e ridussero la Grecia a provincia romana. La caduta di Cartagine e la sommissione della Grecia furono i momenti importanti sui quali i Romani fondarono la loro dominazione universale.

Avendo Roma ottenuta una tal forza, a cui nessuna nazione poteva resistere, lo Stato romano si trasformò in pura potenza militare. Lo scopo della guerra non era ora più di mantener lo stato politico di Roma, poichè ciò si era di già sufficientemente ottenuto colla sommissione di tutte le nazioni rivali, ma era la dominazione come tale, per cui cadde necessariamente l'autorità nelle mani dei grandi capitani. Dopo che Roma ebbe riportato le sue gran vittorie, mantenne eserciti permanenti

nelle province conquistate e ai confini dell'Impero. Proconsoli e propretori furono mandati nelle province per governarle, e in tutti i paesi si spargevano i cavalieri per raccogliere i tributi e le imposizioni. Una rete di gabellieri (*pubblicani*) si stese in questo modo sopra tutto il mondo romano.

Roma sembrò allora essere del tutto sicura, chè nessuna potenza esterna poteva starle a fronte; ma incominciò il gran dramma dei torbidi i più spaventevoli in Roma stessa, e le continue intestine guerre civili. Dopo che il sentimento della patria fu appagato colla dominazione di Roma, entrò qual torrente la corruzione nello Stato. Ora noi vediamo la divisione originaria di Roma mostrarsi di nuovo sotto altre forme, e solo alla fine del secondo periodo si scorgono unirsi i due contrari. Noi abbiam veduto che da prima l'opposizione consisteva nella lotta dei patrizi coi plebei; ora si mostra essa sotto la forma degl'interessi particolari in opposizione coi sentimenti patriottici, e l'amor della patria non può più tenere nel necessario equilibrio questi contrari. Affinchè al periodo della fortuna esterna dell'armi succedesse un altro periodo di pace interna, sarebbe stato necessario che il principio della vita spirituale dei Romani fosse stato più concreto, fosse stato uno spirito tendente al perfezionamento della sua realtà nell'interno, e che nelle produzioni della coltura e della fantasia si rendesse consapevole di questo perfezionamento. Ma lo spirito dei Romani non era sì ricco. Accontentato il bisogno esterno, invece di passare a contentare l'interno, esso prese un'altra forma, e tale, che, dopo cessato il pericolo al di fuori, si estinse pure la virtù in generale al di dentro. Nelle guerre puniche il bisogno comune unì i contrari per la salvezza di Roma, la cui esistenza

era posta in pericolo da Annibale. Nelle guerre coi Galli la salute di Roma era sempre l'ultimo scopo. Ma dopo la sommessione della Macedonia, assicurata Roma nella sua esistenza, le guerre susseguenti non furono che conseguenze delle vittorie anteriori. Gli eserciti furono, come si è detto, adoperati per eseguire le intraprese particolari della politica, per l'acquisto di ricchezze, di fama, di dominio astratto, e così si composero questi eserciti in gran parte di confederati, che non agognavano se non la gloria e il saccheggio. L'individualità nazionale dei popoli non esigeva ancora dai Romani il rispetto che esige al giorno d'oggi. I popoli non contavano ancora come legittimi, non erano, l'uno rispetto all'altro, considerati ancora come essenzialmente esistenti; a questo scopo sarebbe stata necessaria una lega di Stati, come quella nata in Grecia. Gli Stati greci erano sotto la protezione del dio di Delfo, e per questo rapporto egualmente santi. Presso i Romani non regnava che l'astratto della forza e la volontà egoistica, come ultima ragione. Catone diceva ad ogni consulta del senato: *cœterum censeo Cartaginem esse delendam;* e Catone era un vero Romano.

La prima occasione che suscitò le lunghe contese interne fu l'eredità di Attalo, re di Pergamo, che lasciò i suoi tesori all'Impero romano. Tiberio Gracco presentò il progetto di dividerli tra il popolo romano; e nello stesso tempo richiamò in vigore la legge agraria di Licinio, che per la predominante potenza di alcuni individui era stata posta in obblio. La sua mira principale era di dare dei terreni ai liberi cittadini, e di popolare l'Italia di cittadini invece di schiavi. Questo nobile Romano soggiacque però all'avarizia dei nobili, poichè la costituzione romana non poteva più esser salvata per mezzo di sè stes-

sa. Caio Gracco, fratello di Tiberio, seguì lo stesso nobile scopo che avea avuto suo fratello, e soggiacque all'eguale destino. La corruzione irruppe allora senza freno, e poichè non vi avea più alcuno scopo patrio generale e in sè essenziale, perciò dovettero avere il dominio gli individui e la forza. La spaventosa corruzione di Roma si palesò nella guerra con Giugurta, che col suo oro avea comperato il senato, e così licenziavasi impunemente alle più grandi violenze ed ai più gran delitti. Un entusiasmo generale però si destò in Roma nella lotta contro i Cimbri e i Teutoni, che minacciavano lo Stato; con grandi sforzi furono questi sconfitti nella Provenza presso Aix, e quelli nella Lombardia all'Adige, da Mario, il vincitore di Giugurta. Un terribile nemico, Mitridate, insorse poscia contro i Romani, e in pari tempo si sollevarono gli alleati in tutta l'Italia, perchè ad essi non si voleva accordare, come chiedevano, il diritto romano. Mentre i Romani nell'Italia stessa doveano sostenere la lotta contro un' immensa ribellione, ricevettero la nuova che, per comando di Mitridate, ottantamila Romani aveano subìta la morte nell'Asia Minore. Mitridate era re del Ponto, signoreggiava la Colchide (l'odierna Crimea) le popolazioni del Caucaso, l'Armenia, la Mesopotamia e una parte della Siria. Esso rivolse tutte queste immense forze contro i Romani. Silla, che già nella guerra sociale avea condotto l'esercito romano, lo vinse. Atene, che era stata risparmiata sinallora, fu assediata e presa, ma per amore dei padri, come Silla si esprime, non fu distrutta. Questi tornossene allora a Roma, vinse il partito popolare diretto da Mario e Cinna, conquistò la città e ordinò regolari macelli dei Romani più distinti. Venti senatori e milleseicento cavalieri furono sagrificati alla sua ambizione e alla sua brama d'impero.

Mitridate fu vinto in vero, ma non sommesso, e poteva ripigliare la guerra di nuovo. Nello stesso tempo insorse Sertorio nelle Spagne, un Romano bandito, che combattè colà per otto anni, e perì a tradimento. La guerra contro Mitridate fu terminata da Pompeo, e il re del Ponto si uccise da sè, dopo che i suoi mezzi di combattere furono esauriti. Contemporanea è pure la guerra servile in Italia. Un'immensa moltitudine di gladiatori e di montanari si era riunita sotto Spartaco, ma essi furono vinti da Crasso. A questa confusione si aggiunse pure la pirateria in mare, che Pompeo, dopo aver fatto grandi preparativi, distrusse.

Noi vediamo così Roma assalita dalle più agguerrite e terribili potenze, ma la sua forza militare ottenne ancora la vittoria. Ora vengono in iscena i grandi individui, come Cesare e Pompeo, in opposizione gli uni agli altri. I tempi diventano interessanti per queste individualità che si mostrano nella storia; ciò che noi abbiamo pur veduto nella caduta della Grecia. Le vite che di questi individui scrisse Plutarco sono ancora pei nostri tempi di molto interesse. Allora la corruzione in Roma era giunta al grado supremo: il popolo romano avea perduto ogni sentimento della cosa pubblica; conseguenza della mostruosa estensione dell'Impero. Il commercio e l'industria erano cose ignorate dal popolo romano, e pure gli si doveano somministrare i mezzi di sussistenza: egli riceveva perciò il frumento, che era mandato dalle province, parte senza esser pagato, parte per un prezzo molto basso. I cittadini romani si univano agli individui che gli adulavano, e che quindi formavano varie fazioni, per giugnere alla dominazione di Roma. Ciò noi vediamo in effetto in Pompeo e Cesare, i due personaggi più brillanti di Roma, nemici tra di loro; da un lato Pompeo si mostra col se-

nato, e quindi apparentemente come difensore della Repubblica; dall'altro lato si presenta Cesare colle sue legioni e la preponderanza del genio. Cesare, avendo consolidata nelle Gallie la dominazione romana, la dilatò anche nella Brettagna, ed aprì ai Romani un nuovo campo di guerra al di là delle Alpi nella Germania. Non meno che Pompeo, egli non poteva più ritornare allo stato privato; e il licenziare le legioni usate alla guerra, sarebbe stata per lui la stessa cosa che il darsi nelle mani del suo nemico. Cesare incominciò adunque la guerra civile, e conquistò l'intero mondo romano, come avea di già conquistate le Gallie. Questa lotta tra due potenti individui non si potea decidere a Roma nel fôro, ma sul campo di battaglia. Cesare si impadronì successivamente dell'Italia, della Spagna, della Grecia; battè il suo nemico presso Farsalia (cinquant'anni avanti la nascita di Cristo), si assicurò l'Asia, e ritornò così vincitore a Roma.

La dominazione di Roma sul mondo venne così nelle mani di un solo. Questo importante cangiamento non si deve considerare come qualche cosa di accidentale; esso era necessario e voluto dalle circostanze. La costituzione democratica non poteva più mantenersi in Roma, o solo apparentemente. Cicerone, che pel suo talento oratorio e per la sua erudizione si era acquistata molta fama, ripone sempre la causa della caduta della Repubblica negli individui e nelle loro passioni. Platone, che Cicerone voleva pur imitare, avea invece la chiara coscienza che lo Stato ateniese, quale egli ce lo rappresenta, non potea sostenersi, e progetta quindi secondo le sue vedute una nuova intera costituzione: Cicerone, all'opposto, non riflette che era impossibile il mantenere più a lungo la repubblica romana, e cerca sempre per essa un ripiego momentaneo; della natura dello Stato,

e nominatamente del romano, egli non ha alcuna coscienza. Anche Catone dice di Cesare « le sue virtù dovrebbero essere maledette, poichè hanno ruinata la » mia patria ». Ma non è l'accidentalità nè Cesare che han distrutta la Repubblica, bensì la necessità. Il principio romano era fondato interamente sulla dominazione esterna. Lo spirito, non potendo contentarsi in una vita ideale interna dello Stato, si pose per principio e per fondamento al medesimo una direzione ed una tendenza al di fuori; ma lo scopo generale di conservare lo Stato cessò quando non si fece sentire più che l'istinto subiettivo della dominazione. Il mondo romano si era formato sopra un simile principio astratto. Gli individui divennero la cosa principale, mentre si posero alla testa dello Stato; ma i cittadini divennero stranieri allo Stato, poichè non trovavano in esso alcuna soddisfazione spirituale obiettiva, e il tutto si sciolse negli interessi particolari; questi individui però non presero la stessa direzione che presso i Greci; poichè i grandi individui greci appartenevano ancora alla generalità, e così produssero le grandi opere artistiche di pittura, di plastica e di poesia, e crearono le scienze, e particolarmente la filosofia. All'opposto, presso i Romani la direzione degli individui era del tutto diversa. Le opere d'arte che d'ogni parte arrecarono essi dalla Grecia, non erano produzioni loro; la ricchezza non era frutto dell'industria, come in Atene, ma era stata raccolta col latrocinio. La coltura pei Romani era straniera; essi cercarono di prenderla in prestito dai Greci, e a questo scopo fu strascinata una quantità di schiavi Greci a Roma. Delo era il centro di questo commercio di schiavi, e in un giorno devonsi esser venduti colà sovente diecimila schiavi. Tutte le case in Roma erano di essi ripiene; furono sopratutto destinati

ad essere educatori dei fanciulli; e in questo modo possedettero i Romani la greca coltura.

Era impossibile che la Repubblica durasse più a lungo in Roma. La libertà subiettiva si era cambiata in selvaggia sfrenatezza. L'autorità dei capitani governava il tutto. Dagli scritti di Cicerone si vede particolarmente, e si apprende come tutti gli affari pubblici venissero decisi dalla privata autorità degli uomini distinti, dalla loro potenza e dalla loro ricchezza, e come tutto facessesi tumultuariamente. Nella Repubblica pertanto non si poteva più trovare alcun freno per le passioni, e questo non si dovea più cercare che nella volontà di un solo individuo. Ciò che gli individui provvidenziali operano in simili tempi appartiene alla suprema giustizia dello spirito del mondo, quantunque ciò che essi intraprendono contro lo Stato esistente sia pur un delitto. Cesare quindi nella storia del mondo era una necessità; egli fu il mediatore e il solo legame possibile per mantenere l'unione dell'Impero. Egli ha fatto cessare l'interna opposizione, e ne ha fatta nascere una nuova. Poichè la dominazione del mondo si estendeva solo fino al confine dell'Alpi, ma Cesare le aprì un nuovo teatro, quello che da qui innanzi diverrà il punto centrale della storia del mondo. Egli si fece padrone del mondo con una lotta che non si terminò alla sola conquista di Roma, ma con quella di tutto il mondo romano. Cesare si pose al disopra della Repubblica, ma l'ombra soltanto della medesima ancora sussisteva. Pompeo e tutti quelli che stavano dalla parte del senato riferivano la loro dignità ed autorità o dominio particolare ancora alla Repubblica. Cesare ha posto un termine a questa vuota finzione, si è fatto padrone, ed ha stabilita l'unità del mondo romano colla sua forza. Ad onta di ciò noi vediamo

che gli uomini i più nobili di Roma ritennero la dominazione di Cesare come qualche cosa di accidentale, e come se non fosse dovuta che alla sua individualità. Così Cicerone, così Bruto e Cassio. Essi credevano che se si allontanasse questo individuo, la Repubblica si sarebbe ristabilita. Presi da questo strano errore, Bruto e Cassio, più forti di Cicerone, uccisero l'uomo le cui virtù essi stessi stimavano. Tosto però si vide che un solo era potente a dirigere l'Impero romano, ed allora i Romani dovettero credere a questa verità. In generale una rivoluzione di Stato vien confermata nella opinione degli uomini quando si ripete. Così Napoleone fu captivo due volte, e cacciati due volte i Borboni. Per mezzo della ripetizione, ciò che da prima appariva solo come accidentale e possibile, diviene una cosa reale e stabile.

SEZIONE TERZA

ROMA

NEL PERIODO DEGLI IMPERATORI

In questo periodo i Romani vennero a contatto col popolo che era destinato ad essere, dopo di essi, il popolo storico; e noi dobbiamo qui considerare questo periodo da due lati diversi, dal lato spirituale e dal lato temporale; e nel lato temporale stesso rilevare due momenti principali, primo quello del sovrano, poscia la condizione degli individui come tali, o delle persone, cioè il diritto.

Ora, per ciò che riguarda primieramente l'Impero, si deve osservare che il modo della dominazione romana era così privo di interesse, che il più gran cambiamento nella costituzione, il passaggio dalla repubblica all'impero, non cambiò quasi nulla nella sostanza delle cose. La costituzione non era più che una vuota forma, e restò tale anche dopo. Solo le radunanze del popolo non si accordavano più colle altre parti, e sparirono. L'imperatore era il *princeps senatus*, censore, console e tribuno; egli univa in sè tutte queste dignità, che restavano ancora di nome. Anche la potenza militare, che più di tutto rilevava, era nelle sole sue mani. La costituzione era una forma affatto priva di sostanza, e il mezzo per conservar-

la in questo stato, erano le legioni che l'imperatore teneva continuamente nelle vicinanze di Roma. Gli affari di Stato erano certamente trattati avanti al senato, e l'imperatore non compariva che come un membro del medesimo, ma il senato dovea ubbidire, e chi contraddiceva era punito di morte, e i suoi beni confiscati. Da ciò ne veniva che quelli che prevedevano una certa morte, si uccidevano da sè, per conservare almeno alla famiglia le loro facoltà. Tiberio fu particolarmente odiato dai Romani, e sopratutto per la sua ipocrisia. Egli sapeva approfittare molto bene della malvagità del senato, per togliere di mezzo quelli che egli temeva. La potenza dell'imperatore si fondava, come si è detto, sull'armata e sulla guardia pretoriana, dalla quale era attorniato. Ma non andò guari che le legioni, e particolarmente i pretoriani, vennero a conoscere la loro possanza, e si arrogarono di disporre del trono. Nel principio mostrarono ancora qualche rispetto per la famiglia di Cesare Augusto, ma più tardi le legioni elessero i loro generali, cioè quelli che si erano acquistata la loro affezione e il loro amore, parte pel valore e l'ingegno, parte altresì coi doni e colla rilassatezza nella disciplina militare.

Gli imperatori nel colmo della loro potenza vivevano del tutto semplicemente, nè si circondarono, al modo orientale, di pompa e splendore. Noi vediamo in loro dei tratti di semplicità che ci sorprendono. Così, per esempio, Augusto scrive ad Orazio una lettera in cui gli fa il rimprovero di non avergli ancora indirizzata alcuna poesia, e gli dimanda se creda che ciò gli farebbe danno presso la posterità. Qualche volta il senato tentò di riprendere la sua dignità nominando gl'imperatori; ma questi eletti del senato o non potevano mantenersi, o solo il potevano guadagnando con doni i pretoriani. In tempi po-

steriori la scelta dei senatori e la formazione del senato era lasciata interamente all'arbitrio dell'imperatore. Le istituzioni politiche erano unite nella persona dell'imperatore, non vi avea più alcun freno morale, la volontà dell'imperatore era superiore a tutto, al suo cospetto tutto era eguale; ciò che abbiam veduto essere l'essenza del dispotismo. Questa sconfinata arbitraria potestà non lasciava sussistere dinanzi a sè alcuna distinzione, e in luogo di schiavi gli imperatori aveano attorno dei liberti, che, pel predominio che spesso acquistavano sopra gli imperatori, erano molto potenti. Non vi avea adunque alcun legame morale da cui fosse limitato l'arbitrio dell'imperatore; solo la morte vi poneva un termine, e per questa il dispóto era del tutto indifferente, poichè avea esauriti tutti i piaceri, e solo la crudeltà potea forse ancora procurargliene alcuni di nuovi. Così Nerone fece una morte di cui certamente il più coraggioso non avrebbe a vergognare. Vi furono però anche imperatori di nobile carattere e di nobile natura, che si distinsero particolarmente per la loro coltura. Tito, Traiano, gli Antonini sono tali, e sono conosciuti pel loro carattere rigido e morale; ma essi pure non portarono alcun cambiamento nello Stato, non mai parlarono di dare una organizzazione libera al popolo romano; essi non erano adunque che felici accidenti. Ai degni imperatori Vespasiano e Tito succedette il più sfrenato ed orribile tiranno, Domiziano; tuttavia si legge presso gli storici romani che il mondo romano sotto di lui riposò. Quei personaggi luminosi, isolati non aveano dunque cangiato nulla, l'intero regno fu oppresso dagli aggravii e dal saccheggio. L'Italia era del tutto spopolata, le campagne le più fertili giacevano incolte; questa condizione pesava come il Fato sul mondo romano.

Il secondo momento che noi dobbiamo rilevare è la condizione degli individui come tali. Gli individui non erano assolutamente che persone private, senza alcun diritto politico. Di già dopo la guerra sociale gli abitanti dell'intera Italia furono equiparati ai cittadini romani. E sotto Caracalla fu tolta ogni distinzione tra i sudditi di tutto l'Impero. Ma in pari tempo l'individuo era una persona, e in questa determinazione legale della persona come tale, che può avere una proprietà, l'individuo ha per sua parte la libertà astratta. Noi vediamo così da un lato questo destino generale, questa generalità astratta; dall'altro lato l'astrazione individuale, la persona, che fa dell'individuo in sè alcun che, non di vitale o fornito di una individualità di fatto, ma un puro essere astratto. Già anteriormente abbiamo fatto osservare il momento dell'intimità come il carattere del mondo romano. Ora questa arida individualità formò a poco a poco il romano diritto, che anche di presente vien riconosciuto come il diritto privato più perfetto. Nella mancanza di uno stato morale non resta più che il diritto astratto. Ciò che si trovava nella coscienza degli uomini, non era la patria, o una simile unità morale, ma solo la disposizione di accomodarsi al Fato e di giugnere ad una perfetta indifferenza della vita. Essi occupavansi dei godimenti immediati dei sensi; la loro destinazione era di affaticarsi onde procurarsi i mezzi per questo godimento, sia cercando di ottenere la grazia dell'imperatore, sia colla violenza, coll'attrappare eredità e colla furberia. Così l'uomo o era in contrasto coll'esistente, o dato interamente ad un'esistenza sensuale. Non poteva trovare un appoggio indipendente altrimenti che nella filosofia, che si presentava allora nei sistemi dello stoi-

cismo, dell'epicureismo e dello scetticismo, i quali, quantunque opposti tra di loro, tuttavia tendevano allo stesso scopo, cioè a rendere lo spirito indifferente per tutto ciò che offriva la realtà. Questa indifferenza e quiete, lo spirito non la trovava che nel pensiero, in quella attività che produce il generale. Quei sistemi erano quindi molto sparsi tra le persone colte; essi procuravano all'uomo la fermezza in sè stesso, la tranquillità dello spirito in sè, contro ogni attualità. Ma richiedesi molto esercizio dello spirito prima di giugnere a quel punto che offre allo stesso una tranquilla sosta, prima di giugnere a questa astratta libertà. Le calamità che fanno rifuggire l'uomo dall'esteriore in sè stesso, formano il dolore del mondo romano; esso ha potuto trovare tranquillità solo nell'interno dello spirito. Questo fato, questa oppressione di tutto il divino, di ogni lietezza della vita, di ogni vitalità ha preparato il terreno pel passaggio ad un mondo più elevato e spirituale, e ad un soddisfacimento spirituale. Il mondo romano era in sè una totalità; esso si manteneva, ma solo col mezzo materiale della cieca dominazione di un solo sopra ciechi individui, che non aveano in sostanza che un possesso esterno. La riconciliazione formale della filosofia, che noi abbiamo indicata superiormente, e che non conosceva se non la negatività di ogni contenuto, non poteva soddisfare lo spirito vivente. Però stà scritto: « Quando il tempo fu maturo, mandò Iddio il suo figliuolo (1) ». Le condizioni che rendevano necessaria la manifestazione dello spirito esistevano realmente, e noi vogliamo ora svilupparle.

(1) Epistola di Paolo apostolo ai Galati, IV, 4.

Il Cristianesimo (1)

Il mondo romano fu come il fato che ha purgato l'animo degli uomini da ogni particolarità, in modo che tuttociò che essi potevano possedere non fosse considerato che come qualche cosa di accidentale. Da ciò nacque un desiderio di qualche cosa di più fermo. Mentre regnava uno scetticismo generale, un'incertezza sopra ogni diritto, si elevò sopra questa giustizia, solo legame del presente, la negazione della particolarità, vale a dire il generale e l'astrazione di tutto, cioè la libertà interna. Superiormente si è già parlato di un risultato simile, a cui tendevano tutti i sistemi di filosofia di que' tempi. Lo stoicismo presenta come vero ciò che vien pensato, in quanto vien pensato; lo scetticismo e l'epicureismo, all'opposto, dicono che il soggetto, come pensante, ha in faccia gli oggetti, e non conosce che questa relazione. Se l'animo è qualche cosa di particolare, può essere profanato, ma se si rifugge nella generalità, non ha più nulla di particolare su cui possa essere attaccato. Ora mentre lo spirito è giunto a questo stato, egli deve conoscere in un modo generale qual'è la determinazione fondamentale della generalità, vale a dire egli deve credere in un Dio, che si manifesta nel suo spirito e nel suo pensiero. La generalità astratta è imprigionata nella particolarità; ma la generalità deve pur essere conosciuta come concreta, come la forza che domina sopra il particolare, come la potenza generale per cui tutto vien posto, ma

(1) Sia il lettore cattolico avvertito per bene, che l'A., nel fare ragione del Cristianesimo, e in questo articolo, e nel progresso dell'opera, parte dal punto di vista dei protestanti, cui ben si vede come il difetto d'un'unica regola di credenza conduca ad innumerevoli aberrazioni. (*Nota degli Ed.*)

in modo che il tutto non è che un posto, e rimane assolutamente nelle mani di quella potenza. La potenza generale si mostra così come creante ogni contenuto sviluppato; in modo che ogni esistenza resta in questa potenza, non ha che una stabilità momentanea, e vien assorbita da quella potenza. Così questa potenza vien conosciuta come subietto, come Dio, creatore del cielo e della terra. Cielo e terra non sono che qualche cosa di posto, e restano nella potestà di colui che li ha posti; così che non hanno un'esistenza opposta ad esso, ma il generale in essi, cioè nel particolare, si trova ancora come presso di sè. Un Dio che è pel pensiero e per lo spirito (e non per una rappresentazione sensibile, come il bello), questo Dio, che è puramente pel pensiero, è l'elemento orientale. Nell'Oriente, cioè nella Persia, noi abbiamo veduta l'opposizione della luce e delle tenebre; e nell'Occidente ci si mostrò la subiettività unita con la generalità del pensiero; questo alto principio, che appartiene al popolo ebreo, fu pure conservato dal medesimo. Ora a questa generalità si era elevato l'intero mondo romano. Il Dio, che è essenziale solo pel pensiero, ha un rapporto al subietto nella sua particolarità, in quanto il cuore si forma su questo concetto astratto, e cerca di eguagliare il pensiero. Il cuore è da prima inadequato per abbracciare questo Iddio, che il pensiero ha abbracciato come una pura luce spirituale, e come il solo vero: nasce dunque una lotta, un'ansia, e il fine di questa lotta è che il cuore si purifichi per questa generalità. Questa bramosía della purità noi la vediamo traspirare nei salmi e nei profeti; noi riconosciamo in questa lirica particolare l'anelito dell'anima, la tendenza verso la divinità, verso un nuovo spirito. Ma appartiene essenzialmente al contentamento dello spirito, che es-

so si riconosca come spirito e non si fermi ai puri sforzi, e che l'essenza della natura divina ed umana diventino identiche. Dai mali del mondo lo spirito fu spinto a desiderare la pace, se non nel mondo e nella realtà esterna, almeno internamente. Era questo l'ardente desiderio dell'umanità, che la divisione del subietto vivente, dell'interno, dal generale in sè, dovesse cessare; e ciò non poteva avvenire se non in quanto il subietto assumesse in sè questo generale. Questa gran verità allora si presentò agli uomini, apparve cioè un uomo che era Dio, e un Dio che era uomo. Così l'unità della natura divina ed umana venne alla coscienza, sì per mezzo dell'intuizione generale, che per mezzo della rappresentazione. Cristo apparve, e con esso la riconciliazione e la pace all'uomo. La natura umana vien ora rappresentata come non diversa dalla divina; l'uomo è giunto all'altezza di essere un'immagine di Dio. Ma in risguardo a questa elevazione si deve porre un gran peso in ciò che essa non può avvenire in un modo ordinario, ma deve esser prodotta dal di fuori. Nello stesso tempo però può esser prodotta solo, perchè esiste già in sè. Ma a questa produzione è necessario il processo del cuore. Poichè il peccato originale costituisce la natura dell'uomo, e in quanto esso è natura, è il male che non deve esistere. La bestia deve restare naturale, ma nell'uomo il volere naturale, i desidèri naturali, sono ciò appunto che non dev'essere. È quindi necessario il processo del subietto che deve abbracciare la verità e credere immediatamente che egli è stato riconciliato in Cristo, e che lo spirito di Dio abita in lui.

Questo principio forma il cárdine del mondo, poichè sullo stesso si aggira il medesimo. Fin qui è giunta, e quinci parte la storia. Dio è il subietto, il creatore del cielo e della terra; ma in questo concetto di potenza non

vi ha ancora quello della rivelazione; essa stà in ciò che Dio è diventato figlio, vale a dire che egli si è distinto in sè stesso. Lo spirito non è se non in quanto egli ha coscienza di un oggetto, ed ha sè stesso per oggetto. Nello stesso modo ciò che Dio pone fuori di sè è egli stesso, e per ciò che in un altro egli contempla sè stesso, diviene l'amore, lo spirito. Dio, in tal modo, è spirito in quanto si conosce come trino; e da questo principio si sviluppa ora la storia.

Noi abbiamo già superiormente accennato, nel mondo greco, la distinzione della religione della bellezza dal cristianesimo, ma qui è il luogo di ritornare nuovamente su di ciò. Il principio greco era antropomorfistico, ma solo superficialmente, e non internamente. L'antropomorfismo cristiano è più elevato, poichè qui è venuto alla coscienza: chè l'elemento umano è la determinazione sostanziale del divino. La religione cristiana è la religione della verità, poichè il concetto, in essa, è identico colla realtà. Lo Stato greco era uno Stato di libertà democratica, una libertà felice del genio. La libertà greca era una naturale lietezza; ma ora si presenta il principio della libertà assoluta in Dio. L'uomo non si riferisce che all'assoluta potenza, mentre in essa conosce sè stesso: egli è ora presso di sè, e non più nel rapporto della dipendenza, ma in quello dell'amore, nella coscienza che egli appartiene all'essenza divina. La libertà è quindi il principio fondamentale generale, e questa massima cristiana diventa necessariamente politica. La libertà greca era legata all'esistenza degli schiavi e dell'oracolo: a questo appartenneneva l'ultima decisione, perchè lo spirito non avea ancora questa interna libertà in sè stesso; ma nella religione cristiana appartiene ora allo spirito anche la libertà della decisione e della volontà.

Il Cristianesimo entrò in un mondo essenzialmente destinato a disciplinare il genere umano. Ma la disciplina tende da qui innanzi a qualche cosa, e fissa lo scopo per cui si deve esser educati, onde adeguare il proprio concetto. Un disfarsi del vecchio, un disusarsi, è il mezzo per giugnere ad un fondamento assoluto. Ma questa disciplina è da prima per gli educati come un cieco destino, a cui manca il carattere elevato, che l'interno adegui il desiderio, che l'uomo non solo sia educato formalmente, ma che questa educazione si mostri come un rinnovamento interno in sè. Ciò che finora fu un possesso giuridico viene sconvolto dalla violenza; ma questa sfortuna esterna deve, come si è detto, divenire un dolore dell'uomo; egli deve sentirsi come negativo, egli deve comprendere che la sua sfortuna è la sfortuna della sua natura, che egli in sè stesso è come diviso e separato. Questa destinazione della disciplina del dolore, della cognizione della propria nullità, della propria miseria, unita al desiderio di uscire da questo stato, è il più elevato principio che ora sottentra. Si deve inoltre osservare che nei libri ebraici la dottrina del peccato originale vien esposta in modo come se l'uomo sia stato creato secondo l'immagine di Dio, e che abbia avuto nella sua natura ciò che ha Dio stesso. Ma esso, si dice, ha perduta la sua assoluta tranquillità interna perchè ha gustato dell'albero della scienza del bene e del male. Il peccato qui non consiste che nella cognizione; essa è peccaminosa, e per essa l'uomo ha guastata la sua felicità naturale. La è una verità profonda, che il male stà nella coscienza, poichè le bestie non sono nè cattive nè buone, e così nemmeno il puro uomo naturale. La coscienza è quella che la prima introduce la divisione: da una parte l'*Io*, secondo la sua libertà infinita, come arbitrio, e dall'altra

il puro contenuto della volontà, il bene. Il sapere, come distruttore della unità naturale, forma il peccato originale, che non è accidentale, ma è la storia eterna dello spirito. Poichè questo stato d'innocenza, lo stato del paradiso, è lo stato animale. Il paradiso è un barco dove non possono restare che gli animali, non gli uomini. Poichè l'animale è uno con Dio, ma solo in sè. L'uomo solo è spirito, vale a dire è per sè stesso. Ma questo essere per sè, questa coscienza è in pari tempo una separazione dallo spirito generale divino. Se io mi pongo nella mia libertà astratta in confronto del bene, questo è pure il fondamento del male. Il peccato originale è quindi il *mito* eterno dell'uomo, per cui appunto egli diviene uomo. Il restare però in questo stato è il male; e il sentimento del dolore di questo stato, noi lo vediamo nei salmi davidici. Quivi si legge: « Signore, creami un cuor puro, un nuovo spirito » (1). Questo sentimento noi lo vediamo già espresso nella dottrina del peccato originale, in cui però non si ravvisa ancora la riconciliazione, ma solo il concetto dell'infortunio. Tuttavia anche in ciò vi è espressa la profezia della riconciliazione, cioè nella sentenza che « al serpente si dovrà schiacciare il capo », ma ancora più profondamente in ciò che Dio, avendo veduto che Adamo avea mangiato di quell'albero, disse: « vedi, Adamo è divenuto come uno di noi, conoscente il bene e il male ». Dio confermò così la parola del serpente. In sè la verità è dunque che l'uomo, per mezzo dello spirito, per mezzo della cognizione del generale e del particolare, comprende Dio stesso. Ma ciò lo dice Dio il primo, non l'uomo, il quale anzi resta nella divisione. La tranquillità della riconciliazione non esiste ancora per

(1) Salmo L, 12.

l'uomo. L'assoluto, l'ultimo contentamento dell'essenza dell'uomo non si è ancora trovato, ma è ancora solo in Dio. Per ora il sentimento del dolore del proprio stato resta solo all'uomo. Il contentamento che l'uomo trova, è posto da prima nei piaceri della famiglia e nel possesso della terra di Canaan. In Dio non trova ancora il suo contento. A Dio vien sacrificato nel tempio, esso onorasi con vittime esterne e col pentimento interno. Ma il soddisfacimento esterno nella famiglia e nella possessione fu tolto al popolo giudaico dalla conquista romana. I re siriaci li aveano invero di già oppressi, ma senza offendere la loro individualità, la quale negarono i Romani pei primi. Il tempio di Sionne è distrutto, il popolo che serviva Dio è disperso. Allora adunque venne tolto ogni soddisfacimento, e il popolo rigettato nello stato del primo mito; stato di dolore della natura umana ridotta a sè stessa. Il modo di sentire giudaico è negativo, perciò esso esprime essenzialmente in sè un infinito dolore, e si distingue dal modo di sentire orientale, ove regna l'unità della subiettività e della sostanza. Il reale è distrutto, ed esiste solo l'altro lato come sentimento del negativo, del dovere, del dolore, poichè ciò che deve essere non è ancora. Questa negazione però è in pari tempo anche affermativa, poichè essendo sparito ogni possesso, ogni realtà, non resta più che la subiettività stessa come affermativa. Poichè in sè l'infinito e il subietto, che si è purgato col dolore, sono uniti, e la coscienza di questa unità forma l'infinito soddisfacimento, o la riconciliazione. Questo soddisfacimento si ottiene da noi primieramente con ciò che la pura subiettività, appunto perchè è la negazione di ogni particolare, ha sè stessa per oggetto. La perdita infinita vien solo compensata dalla sua infinità, e quindi diviene un infinito guadagno. L'identità del su-

bietto con Dio si palesò al mondo quando i tempi furono completi: la coscienza di questa identità è la cognizione di Dio nella sua verità. Il contenuto della verità è lo spirito stesso, il movimento vitale in sè stesso. Si deve inoltre osservare che in questa verità vien posto il rapporto dell'uomo con questa stessa verità. Poichè lo spirito si pone come in contrasto col suo obietto, e poi da questa distinzione ritorna in sè stesso. Questo altro obietto compreso nell'idea pura, è il figlio di Dio, ma, nella sua separazione, è il mondo, ossia la natura e lo spirito finito: lo spirito finito è posto così come un momento di Dio. Così l'uomo stesso è compreso nel concetto di Dio, e questa compreensione può esser espressa in modo che l'unità dell'uomo e di Dio sia ammessa dalla religione cristiana. Questa unità non deve essere compresa superficialmente, come se Dio non fosse che uomo, e l'uomo fosse Dio; ma l'uomo è solamente Dio in quanto egli distrugge lo stato di pura natura e il finito del suo spirito, e si eleva a Dio. L'uomo cioè, che ha parte nella verità, e che sa che egli stesso è un momento dell'idea divina, ammette pure la distruzione del suo stato di natura, poichè il naturale è il non libero, il non spirituale. Ora in questa idea di Dio stà pure la cessazione del dolore e dell'infelicità dell'uomo in sè. Poichè l'infelicità stessa ora si conosce come necessaria. In quanto adunque l'uomo arriva alla coscienza dello spirito, conosce in pari tempo il suo rapporto col suo obietto; e l'unità di Dio e dell'uomo, esistente in sè stessa, deve pure divenire dominante nel mondo, come contenuto della religione dell'umanità.

Si devono qui premettere ancora alcune osservazioni generali. Si è voluto finora trovare un'opposizione tra la ragione e la religione, come tra la religione e lo Sta-

to; ma questa opposizione, esaminata più davvicino, non è che una distinzione. La ragione forma l'essenza dello spirito umano, ed in pari tempo l'essenza del divino. La differenza stà solo in ciò che la religione, come tale, è posta nell'animo e nel cuore, che essa è un tempio di libertà in Dio, e che, secondo la ragione, lo Stato è invece il tempio della libertà, con un contenuto però che può esso stesso esser chiamato divino. Così la libertà si conserva e si attiva nello Stato per mezzo della religione, e il diritto morale nello Stato non è che l'esecuzione di ciò che forma il fondamento della religione. L'ulteriore sviluppo della storia ora è che la religione si mostri come ragione, che il principio religioso abiti nel cuore e nell'animo degli uomini, e che si palesi come libertà civile. Il seguito della storia deve togliere questa divisione tra l'interno del cuore e l'esistenza, e rendere possibile la riconciliazione, per cui il principio cristiano diventi una realtà.

Il principio cristiano quando fu introdotto nel mondo avea in sè la proprietà dell'astrazione, cioè dell'esser lungi dal presente. Egli si presentò in tutta la sua semplicità come la riconciliazione del cuore con Dio nella purità dello spirito. Con un'infinita libertà di discorso Cristo sorse tra il popolo ebreo: « Beati i puri di cuore, poichè vedranno Iddio » (1), dic'egli nella sua predica del monte; sentenza della più alta semplicità e pieghevolezza per tutto ciò che può aggravare l'animo umano dal di fuori. Il cuor puro è il terreno su cui Dio è presente all'uomo; chi è penetrato da questa sentenza è armato contro ogni legame straniero, e contro ogni superstizione. A ciò si aggiungono le altre sentenze: « Beati i paci-

(1) Vangelo di san Matteo, V, 8.

fici, poichè saranno chiamati figliuoli di Dio » (1); e: « Beati coloro che son perseguitati per cagione di giustizia, perciocchè il regno de' cieli è loro » (2); e: « Voi adunque siate perfetti, come è perfetto il padre vostro che è ne' cieli » (3). Noi abbiamo qui un precetto del tutto determinato di Cristo, cioè l'infinita elevazione dello spirito nella pura semplicità e stabilità, posta come il fondamento di tutto. La forma della mediazione non è ancora espressa, ma è un precetto assoluto; lo scopo è fissato. Ora, per ciò che riguarda il rapporto di questo stato dello spirito coll'esistenza mondana, questa purità viene ancora presentata come il fondamento sostanziale. « Cercate in prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno sopragiunte » (4). Le sofferenze di questo tempo non sono degne di questa sublimità; e Cristo dice che le sofferenze esterne, come tali, non si devono temere nè fuggire, poichè non sono nulla in confronto di quella dignità. Inoltre questa dottrina, appunto perchè sembra astratta, divien polemica. « Se l'occhio tuo destro ti fa intoppo, cavalo e gettalo via da te; e se la tua man destra ti fa intoppare, mozzala, e gettala via da te, perciocchè egli val meglio per te che uno de' tuoi membri perisca, che non che tutto il tuo corpo sia gettato nella Geenna » (5). Ciò che può turbare la purità dell'animo deve essere annientato. In riguardo alla proprietà e all'eredità si dice egualmente: « Non siate con ansietà solleciti per la vita vostra, che mangerete o che berrete, nè per lo vostro corpo, di che vi vestirete; non è la

(1) Vangelo di san Matteo, V, 9.
(2) *Ibidem*, V, 10.
(3) *Ibidem*, V, 48.
(4) *Ibidem*, VI, 33.
(5) *Ibidem*, V, 29, 30.

vita più che'l nutrimento, e'l corpo più che'l vestire? Riguardate agli uccelli del cielo, come non seminano e non mietono, e non accolgono in granai; eppure il Padre vostro celeste gli nudrisce; non siete voi da molto più di loro » (1). Il travaglio per la sussistenza vien così rigettato. « Se tu vuoi esser perfetto, va, vendi ciò che tu hai, e donalo ai poveri, e tu avrai un tesoro nel cielo: poi vieni, e séguitami » (2). Se ciò fosse eseguito esattamente ne nascerebbe un rovesciamento: i poveri diventerebbero i ricchi. La dottrina di Cristo è così elevata, che ogni dovere e legame morale in suo confronto è indifferente. Ad un giovane che vuol ancora seppellire suo padre, Cristo dice: « Séguitami, e lascia i morti seppellire i lor morti. Chi ama padre e madre più che me, non è degno di me » (3). Egli dice: « Chi è mia madre, e chi sono i miei fratelli? E distesa la mano verso i suoi discepoli, disse: Ecco la madre mia ed i miei fratelli. Perciocchè chiunque avrà fatta la volontà del Padre mio, che è ne' cieli, esso è mio fratello, sorella e madre » (4). Ei dice inoltre: « Non pensate che io sia venuto a metter pace in terra; io non son venuto a mettervi la pace, anzi la spada, perciocchè io son venuto a metter in discordia il figlio contr'al padre, la figliuola contro alla madre, e la nuora contro alla suocera » (5). In ciò vi ha un'astrazione da tutto ciò che appartiene alla realtà, anche dai legami morali.

Ciò che vi ha di più, si è che questo principio si sviluppò, e il seguito della storia non è appunto che la storia del

(1) Vangelo di san Matteo, V, 25, 26.
(2) *Ibidem*, XIX, 21.
(3) *Ibidem*, VIII, 22, X, 37.
(4) *Ibidem*, XII, 48-50.
(5) *Ibidem*, X, 34, 35.

suo sviluppo. Il cominciamento della realizzazione fu che gli amici di Cristo formarono una società, una comunità, essendo riempiti della verità, che erasi introdotta presso di loro; d'ora innanzi questa dottrina e il suo contenuto entra nell'esistenza come spirito. Egli è un punto essenziale nella storia del Cristianesimo, che solo dopo la morte di Cristo i suoi amici arrivarono alla verità; egli stesso disse: « Ora voi non siete ancora nella verità, mentre voi mi vedete, mentre voi credete in me come presente; solo quando io sarò lontano lo spirito verrà sopra di voi » (1). Solo dopo che Cristo soffrì la morte la più vergognosa, si diffuse lo spirito della verità sopra i suoi discepoli; essi giunsero alla vera coscienza del rapporto dell'uomo con Dio, alla cognizione che questo è un rapporto affermativo, in quanto la natura divina ed umana non sono che una stessa cosa. La coscienza di questa unità non potè entrare nei discepoli se non in quanto Cristo non era più presente sensibilmente. Nelle Indie vien rappresentata l'unità della natura divina coll'umana dal Dalailama, ma manca colà la mediazione che renda chiara e percepibile la natura dello spirito allo spirito. Dio fa sè stesso obietto, e ciò esige che esso apparisca. Ma questa obiettività, questo altro deve pur esser tolto, altrimenti egli resterebbe a sè opposto. Questo altro deve quindi sparire; e questo è un punto di vista storico ben fecondo, ma non è qui il luogo di svilupparlo.

La religione di Cristo non deve esser fondata solamente sulle sentenze di Cristo; negli apostoli si presenta da prima la verità stabilita e sviluppata. Questo contenuto si è sviluppato nella comunità cristiana. La co-

(1) Vangelo di san Giovanni, VII, 39, XIV, 16, XV, 26, XVI, 7.

munità si trovò così in un doppio rapporto, primieramente in rapporto col mondo romano, e quindi colla verità stessa, il cui sviluppo era il di lei scopo. Noi vogliamo toccare separatamente questi due rapporti.

La Chiesa si trovava nel mondo romano, e la diffusione della religione cristiana dovea rendersi visibile in quest'ultimo. La Chiesa dovea da prima tenersi lontana da ogni azione sullo Stato, formare per sè una società divina, e non reagire contro le leggi, le viste e le operazioni dello Stato. Ma poichè essa era esclusa dallo Stato, e non teneva l'imperatore pel suo supremo signore, essa era oggetto di persecuzione e di odio. Ora si palesò questa infinita interna libertà nella grande costanza con cui dai cristiani furono sopportati i dolori e i tormenti per la suprema verità. Non furono tanto i miracoli degli apostoli che procurarono al cristianesimo una sì pronta diffusione esterna e tanta forza interna, quanto il contenuto e la verità della dottrina stessa. Cristo stesso dice: « Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetizzato in nome tuo, e in nome tuo cacciati i demonii, e fatte in nome tuo molte potenti operazioni? ma io allora protesterò loro: Io non vi conobbi giammai; dipartitevi da me, voi tutti, operatori d'iniquità » (1). Il contenuto del cristianesimo ha persuasi gli uomini, e così la dottrina si è rapidamente diffusa. Per ciò che riguarda l'organizzazione della Chiesa, essa era interamente democratica, i membri eleggevano da loro stessi i loro capi.

Ora, in quanto alla seconda relazione colla verità, è particolarmente importante l'osservare che il dogma, il teoretico, si è formato sotto il mondo romano; all'oppo-

(1) Vangelo di san Matteo, VII, 22, 23.

sto, lo sviluppo di un nuovo Stato da questo stesso principio è molto posteriore. I padri della Chiesa e i Concili hanno stabilito il dogma, ma servì come un momento principale a questo stabilimento lo sviluppo anteriore della filosofia. La filosofia si era sviluppata in Alessandria, dove l'Oriente e l'Occidente si uniscono. La Grecia avea sciolto l'enigma dell'Egitto. La parola dell'enigma era l'*uomo;* ma ora avvenne nel cristianesimo uno scioglimento più profondo: la parola in esso è *lo spirito puro.* I pensatori profondi di Alessandria hanno compresa l'unità della filosofia platonica e aristotelica, e il loro pensiero speculativo salì all'idee astratte che sono in pari tempo il contenuto fondamentale della religione cristiana. Questo sviluppo filosofico passò ora nella dottrina della religione cristiana, poichè ogni religione deve avere una dottrina, e di già gli Ebrei, come, per esempio, Filone, aveano abbracciato lo spirito elevato della filosofia greca. La filosofia era di già presso i gentili giunta al grado che le idee che essa riconosceva come vere, le avea pure introdotto come precetti nella religione pagana. Platone avea rigettata interamente la mitologia, e fu perciò co' suoi seguaci accusato di ateismo. Gli Alessandrini, all'opposto, cercarono di trovare nei concetti della mitologia greca una verità speculativa, e l'imperatore Giuliano, l'apostata, ha rilevato di nuovo questo lato, sostenendo che il culto pagano era strettamente legato colla ragione. I pagani furono costretti a non presentare i loro dèi come pure rappresentazioni sensibili, ma a cercare di spiritualizzarli. Ed egli è pur certo che la religione greca contiene qualche cosa di ragionevole, poichè la sostanza dello spirito è ragionevole, e le sue produzioni devono essere ragionevoli; solo vi ha una distinzione a fare, se la ragione si mostra nella religione espli-

citamente, oppure se non vi è che oscuramente, e come fondamento. Ora se i Greci hanno così spiritualizzato i loro dèi sensibili, i cristiani cercarono dal loro lato anche nello storico della lor religione un senso più profondo. Nello stesso modo che Filone nelle tradizioni mosaiche volle trovare accennato qualche cosa di più elevato della lettera, e idealizzò l'esteriore del racconto; i cristiani fecero lo stesso, da un lato in un senso polemico, dall'altro lato, e più ancora, per la cosa stessa. Ma perchè i dogmi sono entrati nella religione cristiana per mezzo della filosofia, non si può sostenere che essi siano estranei al cristianesimo, e che non gli si convengano. Egli è un punto del tutto indifferente il donde esca una cosa. Si deve solo chiedere: è essa vera in sè stessa? ha essa una ferma radice in ciò che è inconcusso? molti credono aver fatto una grande obbiezione se dicono appartenere una cosa al nuovo platonismo, onde cancellarla dal cristianesimo. Ma il fondamento principale del cristianesimo è lo spirito: « lo spirito vi condurrà a tutte le verità », dice Cristo; e si deve necessariamente partire da questo principio. Nel concilio di Nicea fu finalmente (nell'anno 325) stesa una stabile confessione di fede, alla quale noi oggi ancora ci attenghiamo. Questa confessione non avea, in vero, alcuna forma speculativa, ma lo speculativo più profondo è di già intrecciato intimamente all'apparizione stessa di Cristo. Di già presso san Giovanni noi vediamo il cominciamento di una più profonda maniera di concepire: « Nel principio la parola era, e la parola era appo Iddio, e Dio era la parola » (1). Il pensiero il più profondo è unito nella forma di Cristo collo storico e coll'esteriore, e in ciò stà appunto la grandezza della reli-

(1) Vangelo di san Giovanni, I, 1.

gione cristiana, che essa con tutta questa profondità sia facilmente compresa in riguardo esterno dalla coscienza, e possa assoggettarsi in pari tempo ad un più profondo esame. Essa è adattata a tutti i gradi di coltura, e soddisfa a tutte le esigenze.

Avendo noi parlato da un lato del rapporto della Chiesa col mondo romano, dall'altro colla verità stessa, compresa nel dogma, noi passeremo ora al terzo punto, che appartiene nello stesso tempo alla dottrina e al mondo esterno, cioè al cominciamento della Chiesa. La Chiesa è il regno di Cristo; il di lei spirito presente e operante è Cristo stesso. Ma questo regno ha un'esistenza reale, non solamente futura, ma attuale. Perciò questa attualità spirituale deve avere un'esistenza esterna e in contatto da un lato col paganesimo, dall'altro collo stato politico. La parte religiosa vien retta da Cristo, il regno mondano dall'arbitrio umano. In questo regno di Dio però si deve stabilire un'organizzazione. Primieramente tutti gli individui si sentivano riempiti dello spirito; tuttavia in questa comunanza stessa si mostrò la necessità di una presidenza per la condotta e per la dottrina, che si distinguesse dalla moltitudine. L'antistite, il sapiente nella vita comune sostanziale, l'istruttore di questa vita, il maestro di ciò che costituisce la verità, il distributore si distingue dalla comunità come tale. Alla presidenza conviene lo spirito come tale, nella comunità lo spirito non è che come in sè. Ma nei rettori lo spirito, come conoscente sè stesso, è nella forma dell'essere per sè. Mentre essi hanno lo spirito come tale, la loro autorità, tanto per lo spirituale che pel mondano, è un'autorità di verità, e solo in rapporto colla verità, mentre essa non fa che stabilire che l'individuo deve condursi conformemente alla verità. Per questa distinzione adunque na-

sce nel regno di Dio un regno spirituale: questo è essenzialmente necessario, ma per far nascere nel regno spirituale un reggimento d'autorità, la ragione principale è questa, che la subiettività umana non si è ancora formata come tale. Nei cuori si era veramente distrutta la cattiva volontà; ma non si era ancora cambiata intieramente in volere divino. Il volere mondano era quindi libero solo in astratto, non nella sua realtà concreta, poichè solo nel seguito della storia, come si è detto, incominciò la prima realizzazione di questa libertà concreta. Fin qui non si era che levata la libertà finita per giugnere all'infinita, ma la luce della libertà infinita non avea ancora rischiarato il mondo. La libertà subiettiva non vale ancora come tale, la dottrina non si sostiene da sè, ma solo collo spirito di un'autorità straniera. Così questo regno spirituale si è formato in un regno sacerdotale, come il rapporto della sostanza dello spirito colla libertà umana. Il modo concreto di questo sviluppo esige ora che la Chiesa si dia un'esteriorità, abbia un possesso. Ma entrando nel possesso del mondo esterno, la medesima ha una particolare autorità sua propria, e la conseguenza di ciò si è che la Chiesa non debba pagare alcun tributo allo Stato, e che gli ecclesiastici siano sottratti ai tribunali secolari. A ciò si lega pure che la Chiesa provveda da sè al proprio reggimento, in riguardo ai suoi beni e alla sua individualità. Così nasce contrasto tra la Chiesa e lo Stato, per cui l'autorità dell'imperatore stà da un lato, dall'altro la più perfetta democrazia nella Chiesa, che sceglie i propri capi. Questa democrazia passa però presto in un'aristocrazia; ma qui non è il luogo di sviluppare questa trasformazione, che non ebbe luogo se non in progresso di tempo.

Mezzo alla fondazione ed al trionfo della Chiesa fu-

rono inoltre i princìpi astratti introdotti dalla religione cristiana pel regno mondano, particolarmente in riguardo alla coscienza personale dell'uomo. Il fondamento della vita religiosa è il principio che l'uomo è una natura spirituale, e che per entrare in questa vita l'uomo deve farsene capace. Questa capacità è quella che dà la forza per quella vita. Per mezzo del cristianesimo l'uomo si conosce essenzialmente come persona, e da ciò ne viene che la schiavitù è affatto contraria allo spirito cristiano, ed è in sè e per sè già distrutta. Poichè l'uomo è un oggetto della grazia di Dio, ed è come l'ultimo fine della provvidenza divina. Dio vuole che tutti gli uomini siano beati, senza alcuna distinzione di persone. L'uomo adunque per sè, e di già come uomo, ha un merito infinito; e appunto questo merito scancella ogni distinzione di nascita e di patria. — L'altro principio del cristianesimo è l'intimità dell'uomo in riguardo all'accidentale. L'umanità ha ricevuto il fondamento della libera spiritualità, e da questa deve uscire tutto il resto. Il luogo dove lo spirito divino deve abitare e farsi presente è l'intimità dello spirito, e questo è pure il luogo dove sparisce ogni accidentale. Da ciò ne segue che ciò che noi anteriormente abbiamo considerato presso dei Greci come la forma della moralità, nel mondo cristiano non può più trovare il suo punto d'appoggio sulla stessa determinazione, poichè quella moralità non era che una abitudine non riflessa, mentre il principio cristiano è l'intimità istessa, che sussiste per sè, il puro terreno su cui cresce la verità. Ora, una moralità non riflessa non può più aver luogo in faccia del principio cristiano della libertà subiettiva. In riguardo ai fini particolari l'uomo determina al presente sè stesso, e si riconosce come potenza generale per ogni finito. Ogni particolarità sparisce

in confronto dell'intimità spirituale dell'uomo, che non cede se non in confronto dello spirito divino. Perciò sparisce ogni superstizione che si riporta agli oracoli, agli augùri, al volo degli uccelli: l'uomo vien riconosciuto avere un'infinita potenza per decidere sè stesso.

Questi due princìpi sono quelli che ora vengono all'esistenza dello spirito. L'intimità ha da un lato la destinazione di formare cittadini alla vita religiosa, a renderli conformi allo spirito divino; dall'altro lato questo è il punto di partenza per le relazioni mondane, e il têma che deve sciogliere la storia cristiana. La conversione non può arrestarsi all'interno dell'animo, ma deve trasfondersi nel mondo esterno e reale, che deve conformarsi alle determinazioni di quello spirito assoluto. La pietà dell'animo in vero non porta tosto con sè, che il volere subiettivo, nel suo rapporto coll'esterno, si sottoponga senza contrasto a questa pietà; che anzi noi vediamo ancora tutte le passioni, nella realtà, tanto più infierire quanto più dall'alto della religione sono dichiarate illegali e riprovevoli. Il problema da sciogliersi era quindi che l'idea dello spirito avesse anche nel mondo una realtà immediata spirituale. Questa realizzazione non incontrava più alcun ostacolo poichè il mondo era giunto al grado di potersi veramente adattare all'idea dello spirito. Ma a ciò era necessario un altro popolo, cioè i popoli germanici. Nell'Impero romano il cristianesimo non può trovare un terreno per questo suo sviluppo esterno, nè fondarvi il suo regno.

L'impero di Bisanzio

Con Costantino il Grande la religione cristiana montò sul trono imperiale. A lui succedette una serie di im-

peratori cristiani, che non fu interrotta se non da Giuliano, il quale però non potè fare gran fatto per l'antica religione caduta. Il mondo romano abbracciava tutta la terra incivilita, dal grande Oceano al Tigri, e dall'interno dell'Africa fino al Danubio (la Pannonia e la Dacia). In questo immenso impero la religione cristiana fu presto diffusa generalmente. Roma già da lungo tempo non era più la residenza assoluta dell'imperatore. Molti imperatori, avanti Costantino, aveano risieduto in Milano, o in altre città. Costantino elevò una seconda residenza nell'antico Bisanzio, che prese il nome di Costantinopoli. Fin da principio la popolazione era quivi composta di cristiani, e Costantino fece di tutto perchè la nuova residenza eguagliasse in pompa l'antica. Il regno esistette ancora nella sua unità fino a Teodosio il Grande, che rese stabile la divisione che avea già avuto luogo anteriormente; egli divise l'Impero tra i due suoi figli. Il regno di Teodosio fece brillare le ultime scintille dello splendore che avea gettato il mondo romano. Sotto di lui furono chiusi i templi pagani, abrogati i sacrifizi e le cerimonie, e proibita la stessa religione pagana, che a poco a poco però sparì da sè stessa. I filosofi gentili di quei tempi non avevano parole sufficienti per esprimere la loro sorpresa e la loro meraviglia sopra l'immensa differenza dei tempi antichi e dei presenti. « I nostri templi sono divenuti sepolcri. I luoghi santi, che dianzi erano ornati delle sante imagini degli dèi, ora sono coperti delle sante ossa (le reliquie dei màrtiri) di uomini che hanno sofferta una morte infame pei loro delitti, i cui corpi coperti di lividure, e i cui capi troncati sono gli oggetti di culto. Tutto lo spregievole viene innalzato, e tutto ciò che avanti era stimato come elevato, viene strascinato nella polvere ». Gli ultimi gentili

esprimono con profondo rammarico questo immenso contrasto.

L'Impero romano fu così diviso tra i due figli di Teodosio. Il primogenito, Arcadio, ritenne la parte orientale: la Grecia, l'Asia Minore, la Siria, l'Egitto; il più giovane, Onorio, l'occidentale: l'Italia, l'Africa, la Spagna, la Gallia e la Brettagna. Subito dopo la morte di Teodosio entrò la confusione nell'Impero, e le province romane furono invase da nazioni straniere. Di già sotto l'imperatore Valente, gli Ostrogoti, cacciati dagli Unni, aveano ottenute ferme sedi al di qua dal Danubio; ciò si accordò loro, perchè difendessero così i confini del regno. Ma malamente trattati, essi ribellaronsi. Valente fu battuto, e giacque estinto sul campo di battaglia. I successivi imperatori accarezzarono i principi goti. Alarico, ardito re dei Goti, si rivolse verso l'Italia. Stilicone, capitano e ministro di Onorio, lo trattenne alquanto colla battaglia di Pollenzia, nell'anno 403, come pure Radagaiso, condottiere degli Alani, degli Svevi ed altri. Alarico si rivolse allora verso le Gallie e la Spagna, e ritornò quindi di nuovo verso l'Italia, quando Stilicone era caduto. Roma fu quindi, nell'anno 410, presa d'assalto e saccheggiata. Posteriormente si avvicinò Attila con una tremenda moltitudine di Unni, penetrò nelle Gallie, dove Aezio, nell'anno 450, presso Chalons sulla Matrona, gli oppose una forte resistenza. La vittoria rimase indecisa; egli si avvicinò più tardi a Roma, e morì nell'anno 453. Ma poco dopo Roma fu presa e saccheggiata dai Vandali, sotto Genserico. Alla fine la dignità dell'imperatore d'Occidente divenne una pura finzione, ed Odoacre, re degli Eruli, pose un termine a questo vuoto titolo.

L'Impero d'Oriente sussistette ancora lungo tempo, ma nell'Occidente si formò un nuovo popolo di cristiani

dal miscuglio delle orde de' barbari sorvenuti. La religione cristiana si era tenuta finora lontana dallo Stato, e lo sviluppo a cui era giunta riguardava il dogma, l'interna organizzazione, la disciplina, ec. Ora però essa era divenuta dominante, ed era una potenza politica, un mezzo politico. Non solo essa avea compenetrati i popoli col suo spirito, ma anche il governo. Ora noi vediamo la religione cristiana diffondersi in due nazioni differenti. Da un lato nelle nazioni barbare, che devono cominciare dal bel principio la loro coltura sotto ogni riguardo; dall'altro lato nei popoli già inciviliti, in possesso delle scienze greche e della raffinata coltura orientale. La legislazione civile era presso di questi ultimi perfetta, avendola i grandi giuristi romani ridotta alla somma perfezione, in modo che la raccolta che di essa fece l'imperator Giustiniano, anche al giorno d'oggi desta la meraviglia del mondo. Sotto questo imperatore si distese di nuovo l'imperio orientale verso l'Occidente, per le conquiste che Belisario fece nell'Italia e nell'Africa.

I due regni di cui qui si è parlato formano un sorprendente contrasto; tra di loro, da un lato, la religione cristiana vien piantata in una civiltà perfetta, dall'altro, essa comunica ad una moltitudine barbarica la coltura che le mancava. In questo gran contrasto noi abbiamo avanti agli occhi un grande esempio del vantaggio che un popolo abbia tratta la sua coltura dalla religione cristiana. La storia dell'impero bisantino, ove, come si deve pensare, lo spirito del cristianesimo potè esser compreso nella sua verità e purezza, ci presenta una continua serie, che durò mill'anni, di delitti, viltà, bassezze e privazione di carattere, insomma il quadro il più disgustoso, e solo perciò interessante, perchè ci mostra come la religione cristiana può restare astratta, e come tale è

debole, appunto perchè è così pura e spirituale in sè, e che perciò può tenersi così divisa dal mondo, come avvenne nel monachismo, che ha avuto il suo cominciamento in Egitto. Quantunque sia un'idea comune, e un modo di dire usato, parlando della forza della religione sopra gli animi umani, che se l'amore cristiano divenisse generale, la vita privata non meno che la politica sarebbero perfette, e che si vivrebbe in uno stato del tutto equo e morale, pure questo non è che un pio desiderio, che non ha in sè la verità; poichè la religione è un sentimento interno, che non appartiene se non al sapere, e incontro ad essa stanno tutte le passioni e i desidèri; e perchè il cuore e la volontà si immedesimino veramente coll'intelligenza, devono essere rigenerati, il diritto deve divenir costume e abitudine, l'attività reale deve esser sublimata ad un principio ragionevole, lo Stato deve avere un'organizzazione ragionevole, e questo può solo trasformare il volere degli individui in un volere reale. L'Impero bisantino, come si è detto, ci dà l'esempio del come la religione cristiana in un popolo civilizzato può restare astratta se l'intera organizzazione dello Stato e le leggi non vengono ricostruite secondo i princìpi della medesima religione. Il cristianesimo in Bisanzio era nelle mani della plebaglia. La rozzezza plebea da un lato, e dall'altro la bassezza la più vile si mischia colla religione, e ne forma qualche cosa di disgustoso. In ciò stà la gran corruzione dell'Impero orientale. In riguardo alla religione, due interessi erano preponderanti; primieramente la fissazione dei concetti religiosi, e quindi il possesso delle cariche ecclesiastiche. La fissazione del dogma fu l'occupazione dei Concili e dei vescovi; ma il principio della religione cristiana è la libertà, il modo di vedere subiettivo: perciò le contese di religione entrarono

pure nel seno della moltitudine, e vi accesero fiere guerre civili. Si trascorse all'assassinio, all'incendio, al saccheggio per amore del dogma cristiano. Una famosa differenza nel dogma fu, per esempio, cagionata dalla frase del Trisagio: *Santo, santo, santo il Signore Iddio Sabaoth!* A questa frase un partito fece in onore di Cristo l'addizione: *che è stato crocifisso per noi;* un altro partito non voleva ammettere queste parole; e si venne a sanguinose risse. Il possesso della carica di patriarca di Costantinopoli cagionò altresì, come l'ambizione dei patriarchi di Antiochia e di Roma, numerose guerre civili. Famose furono pure le guerre per le immagini, poichè avveniva sovente che l'imperatore prendeva a proteggere gli Iconoclasti, e il patriarca il partito delle immagini, o viceversa. Inoltre nella contesa insorta se Cristo fosse: ομοούσιος, oppure όμοιουσιος, vale a dire se avesse natura simile o eguale con Dio, questa sola lettera ι ha costato la vita a più migliaia di persone. A tutte queste contese di religione si aggiunse poi l'interesse pei gladiatori e per le loro lotte; e il tenere per la parte turchina o per la verde, era un segno di depressione o di lode pei varii partiti. Ciò basta per provare che si era perduto ogni senso di ciò che è importante ed elevato, e che il fanatismo delle passioni religiose si può ben unire al furore pei bassi ed inartistici spettacoli.

I punti principali della religione cristiana furono finalmente a poco a poco fissati; ma i cristiani dell'Impero greco rimasero sepolti nella superstizione, vincolati alla cieca ubbidienza del patriarca e degli ecclesiastici. Il culto delle immagini accennato di sopra diede occasione a lotte ardenti ed a fieri tumulti. Il valoroso imperatore Leone Isaurico lo combattè particolarmente con tutta l'ostinazione; finalmente questo culto fu stabilito dal secondo con-

cilio di Nicea nell'anno 786. Ad onta di ciò la contesa durò ancora qualche tempo, finchè Teodora, alla fine, fece trionfare con energici provvedimenti la decisione del Concilio, e punì severamente ogni contraddizione. L'Occidente rigettò, al contrario, nello stesso tempo il culto delle immagini nel concilio di Francoforte, e mentre in vero si conservavano le immagini, si proibiva tuttavia il culto delle medesime. Solo più tardi, nel medio evo, trovò favore il culto delle immagini.

L'Impero di Bisanzio era per tale modo lacerato in sè stesso da tutte le passioni; al di fuori lo stringevano i Barbari, a cui gli imperatori potevano solo far debole resistenza; l'Impero era in un continuo stato d'incertezza e di debolezza. Ribellione dei generali, detronizzazione degli imperatori, da quelli operata o dagli intrighi de' cortigiani, uccisione o avvelenamento degl'imperatori dalle proprie spose, dai figli, dalle donne, che si danno in braccio a tutte le passioni e a tutte le vergogne, queste sono le immagini che la storia ci presenta nell'Impero d'Oriente, finchè alla fine questo putrido edifizio fu distrutto dagli animosi Turchi verso la metà del secolo decimoquinto (1453).

PARTE QUARTA

MONDO GERMANICO

Lo spirito germanico è lo spirito del mondo moderno, il cui scopo è la realizzazione della verità assoluta come determinazione propria della libertà infinita; della libertà che ha per contenuto la stessa sua forma assoluta. Ora questa idea deve effettuarsi nell'attualità della coscienza, nel mondo reale. Il principio del regno germanico dovea mettersi in armonia col principio della religione cristiana. La destinazione del popolo germanico era di essere il portatore del principio cristiano. Il fondamento della libertà spirituale, tanto in riguardo mondano che religioso, il principio della riconciliazione furono posti nell'animo, ancora non prevenuto e incolto, di questo popolo, e gli fu come imposto, pel vantaggio dello spirito del mondo, di trasformare in sua propria sostanza il concetto della vera libertà, e di prendere da essa la sua forma, per realizzarne così il vero concetto esteriormente.

Noi dobbiamo ora indicare i tre periodi del mondo germanico, o moderno.

Il primo periodo comincia coll'ingresso delle nazioni germaniche nell'Impero romano, col primo sviluppo

di questi popoli, che ora come cristiani si son messi al possesso dell'Occidente. La loro apparizione non presenta, a cagione della loro rozzezza e semplicità, alcun grande interesse. Regna da prima la rozza unità dello spirituale e del temporale, la quale non è che immediata, e molto diversa da quella che nasce dallo spirito sviluppato. Quest'epoca va fino a Carlo Magno.

Da lui comincia il secondo periodo, e con esso la formazione degli Stati in sè stessi. Carlo Magno si era legato con la Santa Sede contro i Longobardi e contro il partito dei nobili in Roma; così nacque un rapporto tra la potenza spirituale e la temporale. E allora, dopo avvenuta la riconciliazione, dovea formarsi un regno del cielo sopra la terra. Ma appunto in questo tempo ci apparve, invece del regno celeste spirituale, la pura intimità del principio cristiano come applicata al di fuori, e uscente da sè stessa. La libertà cristiana si cambiava nel suo opposto nel riguardo tanto religioso, che politico; da un lato si mutò nella più dura servitù, dall'altro lato nella più oscena depravazione e sfrenatezza d'ogni passione. Alla coltura questo punto di passaggio era necessario per la distinzione: lo spirito si deve conoscere come un altro che è fuori di sè. In questo periodo si devono osservare particolarmente due punti. L'uno è la formazione degli Stati, i quali si presentano in una subordinazione d'ubbidienza, in modo che tutto diviene soggetto ad un fisso diritto particolare, senza che vi sia però il sentimento della generalità. Questa subordinazione, questa obbedienza si mostra nella feudalità. Il secondo punto è l'opposizione della Chiesa e dello Stato; questa opposizione esistette solamente perchè la Chiesa, che dovea amministrare le cose sante, cadde essa stessa in tutta la mondanità, e apparve così tanto più abbassata, quanto

più le passioni cercavano di giustificarsi colla religione.

La fine del secondo periodo è in pari tempo il cominciamento del terzo; questo comincia dal regno di Carlo V, tra il principio e il mezzo del secolo decimosesto. Ora la mondanità si mostra come avente la coscienza, che anch'essa ha diritto ad aver parte alla moralità, alla giustizia, all'attività degli uomini; entra allora la coscienza della riconciliazione col ristabilimento della libertà cristiana. Il principio cristiano avea allora subìto la più rigida disciplina pel suo sviluppo, e per mezzo della riforma gli venne data da prima la sua verità e realtà. Questo terzo periodo del mondo germanico si stende dalla riforma sino ai nostri tempi.

Il principio dello spirito libero vien ora innalzato come bandiera del mondo, e da questo principio si sviluppano le massime generali della ragione. Il pensiero formale, l'intelletto, era di già formato avanti, ma il pensiero ricevette la sua prima stabilità dalla riforma, dalla ridestata coscienza concreta dello spirito libero. Il pensiero cominciò da questo punto a ricevere un nuovo impulso; da lui furono stabilite le massime sulle quali si dovea rifare la costituzione dello Stato. La vita dello Stato dovea ora essere stabilita con coscienza, conforme alla ragione. Costumi, tradizioni non aveano più valore; i varii diritti doveano legittimarsi come fondati sopra principi ragionevoli. Così la libertà dello spirito cominciò a divenire realtà.

SEZIONE PRIMA

ELEMENTI DEL MONDO GERMANICO CRISTIANO

CAPITOLO PRIMO

Migrazione dei popoli.

Intorno a questo periodo in generale vi ha poco a dire, poichè esso non presenta molta materia alla riflessione. Noi non vogliamo seguire i Germani nei loro boschi, nè indagare l'origine dell'emigrazione dei popoli. Questi boschi si sono sempre tenuti come abitazioni di popoli liberi. Tacito ha steso il suo famoso quadro dei Germani con un certo amore e desiderio di opporlo alla corruzione e all'artificiosità del mondo a cui egli stesso apparteneva. Noi però non possiamo considerare come molto elevato un tale stato di selvatichezza, nè cadere nell'errore di Rousseau, che ha rappresentato i selvaggi di America come i possessori della vera libertà. Certamente, il selvaggio non conosce molti mali e dolori, ma ciò non è che un vantaggio negativo, mentre la libertà deve essere qualche cosa di positivo. I beni della libertà positiva sono primieramente i beni della più elevata coscienza. Ogni individuo presso i Germani veniva considerato come libero per sè, e tuttavia esisteva una

certa comunità, ancorchè non vi fosse ancora uno Stato politico. Noi vediamo quindi i Germani invadere l'Impero romano, ma possiamo lasciar da parte le ricerche sulle cagioni che a ciò gli han mossi. In parte furono allettati dalle fertili contrade, in parte dal bisogno di cercarsi altre abitazioni. Ad onta delle guerre in cui si trovavano coi Romani, molti di essi ed intere schiatte andavano al loro soldo; di già fino dal tempo di Cesare la cavalleria germanica combattè sul campo di Farsalia. Nelle posteriori emigrazioni varie nazioni, alcune interamente, altre in parte, rimasero nell'antica patria.

È molto importante l'osservare come diverso fosse il principio della coltura presso i Germani e presso i Greci e i Romani. I Germani hanno ricevuto l'impulso allo sviluppo da una coltura straniera; la loro civiltà, le loro leggi, la loro religione sono straniere. Lo sviluppo ha dunque cominciato dall'esteriore, e più tardi solo penetrò nell'interno. Certamente anche il mondo occidentale nelle crociate, nella scoperta e nella conquista d'America si è portato al di fuori, ma con ciò esso non venne ad urtarsi con un popolo anteriormente storico, non distrusse un principio che avea fin'allora governato il mondo. Ma i popoli germanici, quando si diffusero nell'Impero romano, erano ancora del tutto barbari ed incolti. La comunanza della nazione era affatto superficiale, e il carattere principale era l'indipendenza dell'individuo. La politica era così estranea ai Germani, che essi, invitati da Cesare, assalirono i Treviri, che pure appartenevano alla loro nazione, solo per amor di bottino. Ma lo stesso motivo gli mosse pure ad assalire i Romani nel loro campo.

Nel Nord si sono conservate le mitiche tradizioni, ma noi non sappiamo dove propriamente quelle idee siano

nate, e quanto si siano estese. Si vede però che quella religione non avea poste profonde radici negli animi, poichè i Germani si lasciarono facilmente convertire alla religione cristiana. I Sassoni, a dir vero, hanno opposta una ostinata resistenza a Carlo Magno, ma questa resistenza non era tanto diretta contro la religione, quanto contro l'oppressione in generale. La religione presso i Germani non era profondamente radicata, come neppure le idee di diritto. Per ciò che riguarda quest'ultime, i Germani non aveano alcuna forza per applicare le pene. Il colpevole d'omicidio si liberava con una multa pecuniaria pagata ai parenti. L'omicidio, come tale, non avea il carattere di un delitto da distruggersi necessariamente dallo Stato; la vendetta di sangue degli Orientali era passata in ostilità e in accomodamenti, e il sentimento profondo della grandezza dell'individuo era ad essi estraneo. Le spedizioni guerriere erano condotte da un individuo in cui la moltitudine avea particolare confidenza, ed aveano origine da una libera riunione, da un legame degli animi, il cui fondamento era la fedeltà.

Fra le nazioni germaniche noi dobbiamo di già distinguere quelle che rimasero nell'antica loro abitazione, e quelle che si sono sparse sopra l'Impero romano, e si sono così mischiate colle nazioni vinte. Nell'Occidente, nella Spagna e nel Portogallo si stabilirono da prima gli Svevi e i Vandali, ma furono presto soggiogati e scacciati dai Visigoti, i quali formarono un gran regno visigoto, a cui apparteneva la Spagna, il Portogallo e una parte della Francia meridionale. Il secondo regno è quello dei Franchi, col qual nome comune venivano chiamate le schiatte istevonie, tra il Reno e il Veser, dopo la fine del secondo secolo; esse si stabilirono tra la Mosella e la Schelda, e penetrarono sotto il loro condottiere Chlod-

wig nelle Gallie, fino alla Loira. Lo stesso Chlodwig assoggettò pure i Franchi sul basso Reno e i Germani sull'alto, e i suoi figli assoggettarono i Turingi e i Borgognoni. Il terzo regno è quello degli Ostrogoti in Italia, che fu fondato da Teodorico, e fiorì particolarmente sotto di lui. Due dotti romani, Cassiodoro e Boezio, erano i segretari di Teodorico. Ma questo regno ostrogoto non durò lungo tempo; fu distrutto dai Bisantini, condotti da Belisario; nella seconda metà del sesto secolo (670) i Longobardi penetrarono in Italia, e vi dominarono tre secoli, finchè anche questo regno fu assoggettato da Carlo Magno allo scettro francese. Più tardi si stabilirono pure i Normanni nella bassa Italia. Inoltre si devono ricordare i Burgundi, che furono vinti dai Franchi, e il cui regno formava una specie di parete tra la Francia e la Germania. Gli Angli e i Sassoni dirizzarono i passi verso la Brettagna, e la assoggettarono. Più tardi penetrarono pure colà i Normanni.

Questi paesi, che formavano prima una parte dell'Impero romano, ebbero così la sorte di essere assoggettati ai Barbari. Sul principio regnò un gran contrasto tra gli abitanti di quei paesi, già colti e vincitori; ma questo contrasto finì per produrre la natura ibride delle nazioni moderne più incivilite. Romani si chiamarono questi popoli. — La Germania propria si tenne, all'opposto, pura da ogni miscuglio; sòlo l'estremità occidentale e la parte meridionale, sul Danubio e sul Reno, erano state soggiogate dai Romani. La parte tra il Reno e l'Elba rimase del tutto nazionale. Questa parte della Germania era abitata da molte popolazioni. Oltre le ripuarie e i Franchi, sotto Chlodwig stabiliti nelle vicinanze del Meno, si devono nominare ancora quattro schiatte principali, gli Alemanni, i Boi, i Turingi e i Sassoni. Gli Scan-

dinavi si mantennero pure nella loro patria puri da ogni miscuglio; essi però si resero famosi sotto il nome di Normanni colle loro spedizioni militari. Questi stesero le loro scorrerie quasi sopra tutta l'Europa. Una parte andò verso la Russia, e fondò colà l'impero moscovita; una parte si stabilì nel nord della Francia e della Brettagna, un'altra fondò reami nella bassa Italia e nella Sicilia. Così una frazione degli Scandinavi ha fondato regni al di fuori, un'altra ha conservata la nazionalità nel proprio paese.

Noi troviamo inoltre nell'Europa orientale la grande nazione slava, la cui abitazione si stendeva lungo l'Elba, ed era sparsa sopra l'Austria, la Carinzia, la Carniola e la Stiria. Tutti questi popoli furono, nell'ottavo secolo, assoggettati agli Avari, la cui abitazione principale era nelle pianure tra il Tibisco e il Danubio. Verso la metà del nono secolo questi ultimi furono scacciati dai Magiari, popolo di razza particolare. Queste popolazioni hanno in vero stabiliti dei regni e sostenute valorose guerre con varie nazioni, ma esse devonsi da noi passare sotto silenzio, perchè formano una natura media tra lo spirito europeo e l'asiatico, e perchè il loro influsso, ancorchè si mischino nella storia politica d'Europa e abbiano un peso nella medesima, non è molto attivo nè importante pel progresso dello spirito umano.

La nazione germanica sentiva la totalità naturale in sè, e noi possiamo chiamar questo un sentimento. Ora lo spirito vien posto in questa totalità, e il ridurla a coscienza e il realizzarla diviene appunto, d'ora innanzi, il problema della storia. Da prima non è che un confuso volere, nel cui fondo stà però il vero e l'infinito; ma il vero solo come un problema, poichè il sentimento non è ancora purgato, e se questa purificazione stà nel suo principio, non è però ancora ridotta a realtà. La reli-

gione si presenta tosto co' suoi precetti contro la violenza delle passioni, e le porta al furore: la violenza delle passioni viene eccitata fino alla pazzia, a cui queste forse non sarebbero trascorse ove non avessero trovata opposizione. Noi vediamo ora il più orribile spettacolo d'ogni sfrenatezza in tutte le case reali di quei tempi. Chlodwig, il fondatore della monarchia francese, si rendè colpevole dei più gravi delitti. Durezza e crudeltà caratterizzano tutta la serie successiva dei Merovingi; lo stesso spettacolo però si rinnovella nella casa reale turingica e nelle altre. Il principio cristiano stà certamente come problema negli animi, ma il lungo processo della storia del mondo è necessario alla realizzazione dello spirito concreto. Perchè lo spirito sia concretamente purificato si richiede il lungo movimento dell'uscire da sè e del comprendere sè stesso; mentre, all'opposto, la purificazione come spirito astratto, quale noi la vediamo nello stesso tempo nell'Oriente, fu compita più prontamente. Questa non ha bisogno di un lungo processo, e noi la vediamo nascere come all'improvviso verso la prima metà del settimo secolo nel maomettismo.

CAPITOLO SECONDO.

Il Maomettismo.

Noi abbiamo già anteriormente imparato a conoscere la natura del principio orientale, e veduto che il più sublime del medesimo non è che negativo, e che l'affermativo non è che la caduta nella pura natura e la schiavitù reale dello spirito. Solo presso gli Ebrei noi abbiamo osservato che il principio della semplice unità si è elevato nel loro pensiero, poichè solo presso questi l'*Uno*, che

è pel pensiero, vien onorato. Questa unità nella purificazione è rimasta allo stato di spirito astratto, ma nel maomettismo, si è liberata dalla particolarità con cui era legato il culto di Jeova. Jeova era solo il Dio di questo popolo particolare, il Dio d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe; solo cogli Ebrei questo Dio ha fatto alleanza, egli si è rivelato solo a questo popolo. Questa particolarità di rapporto fu distrutta nel maomettismo. In questa generalità spirituale, in questa purezza senza limiti e senza determinazioni, il subietto non ha altro scopo che la realizzazione di questa generalità e purezza. *Allah* non ha più il limitato scopo affermativo del Dio degli Ebrei. Il culto del Dio *Uno* è il solo scopo finale del maomettismo, e la subiettività non ha per oggetto della sua attività, che questo culto, e per mira, che il sottoporre il mondo al Dio *Uno*. L'attività de' Maomettani ha quindi per iscopo l'universale diffusione di una pura forma. L'*Uno* ha certamente in sè il carattere dello spirito; tuttavia poichè la subiettività dell'uomo si perde in esso, toglie da questo *Uno* ogni determinazione concreta, ed essa stessa non è che per sè spiritualmente libera, e si confonde col suo oggetto. Il maomettismo non è però l'immersione indica o monastica nell'assoluto; bensì la subiettività è qui vivente e assoluta, è un'attività che, entrando nel mondo, non fa che negarlo, ed è solo attiva e produttrice in quanto diffonde il puro culto dell'uno. L'oggetto del maomettismo è puramente intellettuale; niuna imagine, niuna rappresentazione di *Allah* vien tollerata. Maometto è profeta, ma uomo, e non superiore alle debolezze umane. Il carattere fondamentale del maomettismo è che non può restar fisso nella realtà, e che ogni sua attività e vita tende ad un'infinita dilatazione, in modo che il culto del Dio *Uno* resta il solo legame che deve unire

il tutto. In questa guisa spariscono tutti i limiti, tutte le distinzioni nazionali e di casta; nessuna razza, nessun diritto politico di nascita o di possesso, ha più alcun valore, ma l'uomo solo come credente. Adorare l'*Uno*, credere in lui, digiunare, spogliarsi del sentimento corporale della particolarità, far elemosine, vale a dire spogliarsi del possesso particolare, questi sono i semplici precetti; il più gran merito però è il morir per la fede; e chi cade per essa nel campo di battaglia è certo del paradiso.

La religione maomettana ebbe la sua origine tra gli Arabi: qui lo spirito che regna è del tutto semplice, e il senso di ciò che è senza forma, qui è naturale, poichè in questi deserti non vi ha nulla che possa essere figurato. Dalla fuga di Maometto dalla Mecca, nell'anno 622, cominciano i Maomettani a contare gli anni. Vivente ancora Maometto e sotto la sua condotta, e particolarmente dopo la sua morte, sotto la condotta de' suoi successori, hanno gli Arabi fatto le loro immense conquiste. Essi si gettarono da prima sopra la Siria, e conquistarono la capitale, Damasco, nell'anno 634; si estesero allora più oltre lungo l'Eufrate e il Tigri, e rivolsero le loro armi contro la Persia, che presto fu ad essi soggetta; ad Occidente conquistarono essi l'Egitto, l'Africa settentrionale, la Spagna, e penetrarono nella Francia meridionale, fino alla Loira, dove furono battuti da Carlo Martello presso Tours, nell'anno 732. Così si estese la dominazione degli Arabi nell'Occidente; nell'Oriente, come si è detto, soggettarono essi la Persia, Samarkand, e la parte sud-ovest dell'Asia Minore. Queste conquiste, come la diffusione della religione, avvennero con una straordinaria rapidità. Chi si convertiva all'islamismo otteneva in tutto eguali diritti coi Maomettani. Chi non si

convertiva, era nei primi tempi ammazzato; più tardi gli Arabi si comportarono più dolcemente coi vinti, i quali se non volevano abbracciare l'islamismo, non erano obbligati che a pagare un testatico annuale. Le città che tosto si arrendevano dovevano dare ai vincitori un decimo di tutte le possessioni; quelle che erano prese a forza doveano dare un quinto.

L'astrazione dominava tra i Maomettani; il loro scopo era di far dominare un culto astratto, e a ciò hanno atteso col più grande entusiasmo. Ma questo entusiasmo era un fanatismo, cioè un entusiasmo per un'astrazione, per un pensiero astratto, che si comporta in un modo negativo coll'esistente. Il fanatismo è forte solo per ciò che agisce in un modo distruttore verso il concreto; ma il fanatismo maomettano era capace di ogni elevatezza, e questa elevatezza era libera da ogni piccolo interesse, e legata a tutte le virtù della generosità e del valore. Inoltre noi vediamo da prima questi conquistatori distruggere tutto che apparteneva alle arti e alle scienze. Omar deve aver bruciata la magnifica biblioteca Alessandrina, dicendo: « O questi libri contengono ciò che stà nel Corano, o il loro contenuto è diverso; in tutti due i casi essi sono inutili ». Ma poco dopo, gli Arabi furono disposti a rinstaurare le arti e le scienze, ed a diffonderle generalmente. L'Impero salì nella più grande prosperità sotto i califi Al-Mansur, e Harun Al-Raschid. Grandi città sursero in tutte le parti dell'Impero, dove fiorì l'industria e il commercio; furono fabbricati sontuosi palazzi, ed erette scuole; i dotti del regno furono aggregati alla corte dei califi, e così la corte splendette non solo per pompa esterna, ma particolarmente per la coltura della poesia e delle scienze. Se prontamente gli Arabi aveano fatte le loro conquiste, con eguale prontezza,

le arti e le scienze giunsero presso di loro al sommo fiore. Daprima i califi conservarono la semplicità e schiettezza che era propria degli Arabi del deserto (in questo riguardo è particolarmente famoso il califo Abubeker), e con tutta la libertà gli Arabi parlavano ai loro califi. Ma i califi aveano però il diritto di giustiziare ogni suddito secondo il loro arbitrio. Il principio di Robespierre, che per istabilire la virtù è necessario il terrore, era pure quello dei Maomettani.

Il grande impero dei califi non durò lungo tempo, poichè sul terreno della generalità nulla è stabile. Il vasto impero arabico cadde quasi nello stesso tempo del franco. I troni furono distrutti da schiavi e da nuovi popoli sopravenuti, i Tartari e i Mongolli; furono fondati nuovi regni, innalzate nuove dinastie sui troni antichi. Gli Ottomani poterono finalmente fondare una stabile dominazione, e primieramente perchè essi coi Giannizzeri si formarono uno stabile centro. Dopo che il fanatismo si era raffreddato, non restava più alcun principio morale negli animi. Nelle lotte coi Saraceni lo spirito cavalleresco dell'occidente d'Europa si era acceso, e dalle medesime era uscito il brillante concetto della cavalleria, frutto dell'unione dell'Occidente cogli Arabi. L'Oriente stesso poi, dopo che l'entusiasmo a poco a poco sparì, cadde nella più grande corruzione. Le più odiose passioni divennero dominanti; e poichè i piaceri sensuali stanno già nella prima forma della dottrina maomettana, e vengono rappresentati come ricompensa nel paradiso, questi dovettero entrare come stimolo in luogo del fanatismo. Respinto nell'Asia e nell'Africa, e solo tollerato in un angolo d'Europa dalla gelosia delle potenze cristiane, l'islamismo sparisce, dopo alcuni secoli d'esistenza, dal campo della storia del mondo; ei rientra

nella immobilità e nella quiete orientale. Giammai l'entusiasmo subiettivo non ha prodotto più grandi opere che nell'islamismo: qui esso si mostra nella sua forma più pura, non ha bisogno di nulla nè può da nulla esser rattenuto. Del pari l'intuizione poetica tra gli Arabi non è senza forma e misura, come l'indiana, ma si mostra come un'intimità non riflessa, che prodiga tutto pel suo oggetto.

CAPITOLO TERZO

Il regno di Carlo Magno.

Il regno dei Franchi fu, come si è detto superiormente, fondato da Chlodwig. Dopo la sua morte esso fu diviso, più tardi unito di nuovo, e nuovamente diviso. La potenza dei re fu aumentata per le conquiste; essi erano attorniati da numerose truppe che riceveano le terre cadute in potere del re, e si obbligavano perciò al servizio militare. Poichè i paesi conquistati appartenevano propriamente al re, dalla cui grazia perciò dipendeva il feudo che egli accordava, e le truppe così ricompensate erano pertanto distinte dagli uomini liberi, che non aveano propriamente alcun obbligo verso il re. A capo dell'esercito stava il *major domus;* i maggiordomi usurparono ben presto tutto il potere, e alla fine uscì da loro la dinastia dei Carolingi. Pipino il Breve, figlio di Carlo Martello, fu innalzato, nell'anno 752, alla dignità di re. Il papa Zaccaria sciolse i Franchi dal loro giuramento verso il merovingio Childerico, ancor vivente, il quale subì la tonsura. Gli ultimi Merovingi erano del tutto effemminati, e si contentavano del nome della lor dignità, dati del tutto ai piaceri; fenomeno che è ordinario nelle fa-

miglie regnanti orientali, e che si vede pure replicarsi negli ultimi Carolingi. I maggiordomi, all'opposto, erano ancora nell'energia di chi avanza, e si trovavano legati sì strettamente cogli eserciti, che fu loro facile salire il trono.

I papi erano angustiatissimi dai re longobardi, e cercavano difesa presso i Franchi. Pipino intraprese per gratitudine di difendere Stefano II; egli passò due volte le Alpi, e battè due volte i Longobardi. Le sue vittorie diedero splendore al suo trono, e alla cattedra di San Pietro un ragguardevole patrimonio. Nell'anno 800, dopo la nascita di Cristo, il figlio di Pipino, Carlo il Grande, fu incoronato dal papa come imperatore, e con ciò cominciò una stretta unione tra i Carolingi e la cattedra apostolica. L'Impero romano avea pur sempre presso i Barbari una gran dignità, e si considerava ancora come il centro da cui partivano tutte le dignità e tutta la forza, e quindi i dominatori cercavano di ottenere una dignità romana per aumentare la loro riputazione. Carlo Martello, dopo di aver liberata l'Europa dalla dominazione dei Saraceni, fu nominato, come si racconta, patrizio; ma Carlo Magno fu coronato imperatore romano, però di mano del papa.

Ora esistevano due Imperi, e a poco a poco si divise pure con essi la religione cristiana in due chiese, nella greca e nella romana. L'imperatore romano era il difensore nato della chiesa romana, e per questo rapporto dell'imperatore col papa veniva pur espressa l'opinione che la dominazione franca non fosse che una continuazione dell'Impero romano. Cominciando dalla scrittura, i Barbari hanno prese tutte le scienze e la religione stessa dai popoli da essi soggiogati; ma diedero a tutto ciò che presero una forma loro propria. Anche il titolo d'Impero ro-

mano, unito alla dignità reale franca, formava una strana composizione, ed era qualche cosa di vetusto in uno spirito nuovo e ad esso superiore.

Il regno di Carlo Magno avea una grande estensione. I Franchi propriamente detti si stendevano dal Reno sino alla Loira: Carlo sottopose anche gli Aquitani, divenuti da poco liberi; inoltre appartenevano pure al suo regno: la Borgogna, gli Alemanni, la Germania meridionale tra il Lech, il Meno e il Reno, i Turingi, che si stendevano sino alla Sala, e i Bavari. Oltre di ciò Carlo ha vinti i Sassoni, che abitavano tra il Reno e il Veser, e posto un fine al regno longobardo, per cui egli divenne padrone dell'Italia superiore e di quella di mezzo.

Questo grande impero fu da Carlo Magno sistematicamente ordinato, e furono date alla Francia stabili istituzioni, che la tenessero insieme. Il re era sopra tutte le autorità, e il principio dell'eredità della corona di già spuntava. Il re era egualmente signore della forza armata. L'alto dominio sul suolo e sulle terre, e la suprema autorità giudiziaria era parimenti nelle sue mani. Ogni uomo libero era obbligato di armarsi per la difesa del regno, e ognuno dovea pensare per un tempo determinato al proprio mantenimento. Questo *Landver*, come si chiamerebbe oggidì, stava sotto il comando di duchi e conti, dai quali si devono distinguere quelli che aveano in custodia i confini del regno, e che si chiamavano conti delle marche. Secondo la divisione generale, il paese era diviso in distretti, ad ognuno dei quali presiedeva un conte. Sopra di questi conti, nei tempi posteriori carolingi, stava un duca, che risiedeva nelle grandi città, come Colonia, Aquisgrana e più oltre. Allora il paese fu diviso in ducati; quindi vi era un ducato d'Alsazia, di Loteringia, di Frisia, di Turingia, della Re-

zia, ec. Questi duchi erano stabiliti dall'imperatore. I popoli, che anche dopo la loro sommessione aveano conservati i propri re, perdevano questa prerogativa e ricevevano duchi tostochè si sollevavano. Così avvenne agli Alemanni, ai Turingi, ai Bavari e ai Sassoni. Vi avea però anche una specie di esercito permanente pei pronti bisogni. I servitori del re ottenevano beni e possessioni col dovere di prestare il servizio militare ogni volta che ne ricevessero il comando. E per conservare questa istituzione furono stabiliti gli inviati dall'imperatore *(missi dominici)*, i quali aveano la sorveglianza del regno, e ne davan ragguaglio; essi doveano pur sorvegliare i tribunali e le possessioni reali.

Non meno meravigliosa è l'amministrazione delle rendite dello Stato. Andavano al fisco sì le pene giudiziarie, che quelle che dovea pagare chi, chiamato dall'imperatore, non si presentava. Anche chi godea benefizi, li perdeva tostochè si esimeva dai doveri annessivi. La rendita principale veniva dai beni camerali, di cui il re possedeva una gran quantità, e i più estesi si chiamavano palatinati. Era già passato in costume che i re viaggiassero successivamente nelle possessioni principali, e si trattenessero un certo tempo in ogni palatinato; i preparativi necessari pel mantenimento della corte erano preparati da' forieri, marescialli ed altri.

Ora, per ciò che spetta all'organizzazione dei tribunali, gli affari che riguardavano il corpo e la vita, o la proprietà territoriale, erano nelle mani delle adunanze comunali; i meno importanti erano decisi dai conti, che vi delegavano sette o otto uomini liberi; questi, più tardi, furono gli scabini. Il supremo tribunale era il tribunale reale, a cui il re presiedea nei palatinati, e dal quale erano giudicati i guerrieri e i preti. Gli inviati reali,

di cui si parlò già di sopra, doveano nei loro viaggi d'ispezione sorvegliare anche particolarmente i giudizi, ascoltare le lagnanze, e punire le ingiustizie. Un inviato ecclesiastico e un secolare doveano quattro volte all'anno fare il giro del regno.

Al tempo di Carlo Magno il clero avea già ottenuta una grande preponderanza. I vescovi aveano erette grandi cattedrali, alle quali andavano pur uniti seminari e scuole. Carlo cercò di far risorgere le scienze, quasi interamente cadute, procurando che nelle città e nei villaggi fossero erette scuole. Gli uomini pii credevano di fare un'opera buona, e di guadagnarsi la beatitudine, se facevano doni al clero; con questi doni i re più sfrenati e più rozzi hanno pensato di poter scancellare i loro delitti. Le donazioni ordinarie degli uomini privati erano espresse in modo, che cedevano i loro beni ai conventi riservandosi per loro un viatico vita durante, o per un certo tempo. Spesso però avveniva eziandio, che i grandi depredavano i beni del clero, poichè la religione non aveva ancora forza bastante sugli animi per frenare l'avarizia dei potenti. Onde coltivare i suoi beni, il clero dovea mettervi castaldi e massai; oltre di ciò avvocati particolari aveano cura dei suoi affari secolari. Così s'introdusse a poco a poco un importante cambiamento, cioè che gli avvocati del clero ottennero anche la giurisdizione sopra i beni della Chiesa; quantunque la giurisdizione ordinaria dovesse essere solo nelle mani degli inviati reali, dei conti, ec. Dagli imperatori posteriori il clero ottenne la facoltà di avere tribunali a parte, cioè l'immunità. Oltre di ciò esso si liberò più tardi da tutti i pesi dello Stato, quantunque fosse diventato una potenza secolare. Presto le chiese e i chiostri si cambiarono in asili, vale a dire in luoghi sicuri per tutti i malfattori. Da un lato questa

istituzione fu pure benefica contro le violenze e le oppressioni che procedevano dall'imperatore e dai grandi, ma dall'altro lato degenerò in impunità dei grandi delitti in faccia alla legge. Al tempo di Carlo Magno doveano i delinquenti essere consegnati dai chiostri. I vescovi erano giudicati da un tribunale composto di vescovi; come vassalli erano propriamente soggetti al tribunale imperiale. Più tardi i chiostri cercarono di liberarsi dalla giurisdizione episcopale, e si resero così indipendenti dalla stessa Chiesa. I vescovi erano eletti dal clero e dal popolo, ma poichè erano in pari tempo vassalli del re, dovevano anche da questo prender l'investitura della loro dignità. Se nasceva contrasto, veniva accomodato scegliendo un uomo che fosse gradito al re.

La corte suprema si teneva nei palatinati dove si fermava l'imperatore; esso in persona vi presiedeva, e deliberava coi grandi del regno. Queste corti aveano luogo particolarmente nelle riviste militari nel mezzo del regno, che allora era il Reno colle sue città; colà si tenevano le più grandi consulte e si risolveva sopra gli affari dello Stato e della Chiesa. Anche le diete a cui erano invitati i vassalli, davano occasione a simili consigli. Era massima stabilita che il re una volta all'anno dovea convocare una rappresentanza delle più alte cariche dello Stato e della Chiesa, ma in questo pure la decisione spettava al re. Questa radunanza era quindi diversa dalle posteriori diete, in cui i grandi si mostrano indipendenti.

Così era costituita la Francia, questa prima monarchia del cristianesimo, che pura uscì da esso, dopo che l'Impero romano era stato minato dal cristianesimo. Ma tali creazioni, appunto perchè nate improvvisamente, hanno bisogno di essere inforzate dalla negazione: ed era necessaria in ogni modo la reazione che si mostrò nei periodi seguenti.

SEZIONE SECONDA

LA FEUDALITÀ NEL MEDIO EVO

Se il primo periodo del mondo germanico finisce splendidamente con un potente impero, il secondo comincia colla reazione della sfrenata e selvaggia natura. Questa reazione è primieramente quella delle nazioni particolari contro la dominazione universale della Francia, che andò a finire nella divisione dei gran regni. La seconda reazione è quella degli individui contro la forza legale, e l'autorità dello Stato, contra la subordinazione, l'ordine militare e giudiziario. Essa ha prodotto l'isolamento degli individui, e quindi la privazione di ogni difesa dei medesimi. La generalità della forza dello Stato essendo sparita sotto questa reazione, gli individui hanno cercata protezione presso i potenti, e questi sono divenuti gli oppressori. Così si stabilì a poco a poco una dependenza generale, e questo rapporto di subordinazione e di difesa si sistemò nel feudalismo. La terza reazione è quella del principio mondano in generale contro lo spirituale. La selvatichezza mondana fu repressa e frenata dalla Chiesa, ma essa stessa con ciò divenne mondana, ed abbandonò il suo proprio principio, e da questo punto cominciò il principio mondano a riprendere i suoi diritti. Tutti questi rapporti e tutte queste reazioni formano la storia della feudalità. Il punto culminante di questo pe-

riodo sono le crociate, poichè esse produssero un generale vacillamento, da cui però nacque l'indipendenza interna ed esterna degli Stati.

La prima reazione fu quella delle nazionalità particolari contro la dominazione generale francese. Egli sembra in vero a prima vista che la Francia sia stata divisa secondo il capriccio del re; il vero fondamento però di questa divisione si è che essa era popolare, e fu egualmente sostenuta dai popoli. Non fu dunque un puro convegno di famiglia, che potrebbe sembrare imprudente, mentre i principi con ciò hanno indebolita la loro stessa potenza. Lodovico il Pio, figlio di Carlo Magno, spartì il regno ai tre suoi figli. Più tardi però avendo egli avuto da un secondo matrimonio un altro figlio, Carlo il Calvo, e volendo dare anche a questo un retaggio, nacquero grandi guerre e contese cogli altri figli, che doveano esser privati del già ottenuto. Queste guerre aveano così per causa prossima l'interesse particolare dei principi, ma le nazioni, pure pei loro interessi, vi presero parte. I Franchi occidentali si erano di già identificati coi Galli, e quinci procedè una reazione contro i Franchi tedeschi, come più tardi ne surse una dall'Italia contro la Germania. Pel trattato di Verdun, nell'anno 843, fu in vero fatta una divisione del regno tra i successori di Carlo Magno, ma tuttavia più tardi l'intero regno di Francia fu riunito di nuovo sotto Carlo il Grosso, ad eccezione di poche province. Ma solo per poco tempo questo debole principe potè tener unito un sì gran regno; fu esso quindi spezzato definitivamente in molti piccoli Stati, che si ressero e si mantennero indipendenti. Fu cioè divisa nel regno d'Italia, nei due regni burgundii, l'alta Borgogna, di cui era capitale Ginevra, e la bassa Borgogna al nord sino al Jura, al sud sino al Mediterraneo; inoltre nel regno

di Lotaringia tra il Reno e la Mosa, nella Normandia ed altri. Tra questi regni era la Francia propriamente detta terminata all'oriente dalle Ardenne, all'occidente dalla Brettagna, al nord dal Brabante. Così ristretta, trovò Ugo Capeto la Francia propriamente detta quando salì al trono. I Franchi orientali, i Sassoni, i Turingi, i Bavari, gli Svevi rimasero uniti al regno germanico. Così si sciolse l'unità della monarchia franca.

Anche le istituzioni interne della Francia sparirono a poco a poco, particolarmente l'organizzazione militare. Poco tempo dopo Carlo Magno noi vediamo moltiplicarsi le invasioni dei Normanni, nell'Inghilterra, nella Francia e nella Germania. Nell'Inghilterra regnavano originalmente otto dinastie di re anglo-sassoni, ma nell'anno 827 Egberto unì le varie dominazioni in un solo regno. Sotto i suoi successori i Danesi fecero frequenti invasioni, ponendo a sacco il paese. Essi trovarono una valorosa resistenza sotto Alfredo il Grande, ma il re danese Canuto conquistò più tardi tutta l'Inghilterra. Contemporanee erano pure le invasioni dei Normanni in Francia; essi rimontavano sopra barche leggeri la Senna e la Loira, saccheggiavano le città, disertavano i chiostri, e si portavano via il bottino. Così assediarono la stessa Parigi, e i re carolingi dovettero comperare vergognosamente la pace. Saccheggiarono egualmente le città poste sull'Elba, partendo dal Reno, svaligiarono Aquisgrana e Colonia, e resero tributaria la Lotaringia. In vero la dieta di Worms nell'882 pubblicò un bando generale contro di essi, tuttavia dovette contentarsi di un vergognoso accomodamento. Queste schiere venivano dal Nord e dall'Est, mentre ad oriente erompevano i Magiari. Questi popoli barbari viaggiavano colle donne e coi figli sopra carri, e saccheggiarono tutta

la Germania meridionale. Traversarono la Baviera, la Svevia, la Svizzera; giunsero anzi fino in Italia. Nello stesso tempo dal Sud penetravano i Saraceni. La Sicilia si trovava di già da lungo tempo nelle lor mani, quinci essi potevano porre un piede sicuro in Italia, minacciavano Roma, che li allontanò con un accomodamento, e formavano lo spavento del Piemonte e della Provenza.

Così questi tre popoli penetrarono in grandi masse da tutte le parti nel regno, e quasi insieme si incontrarono nelle loro devastatrici scorrerie. La Francia fu saccheggiata dai Normanni sino al Jura; gli Ungari vennero fino in Isvizzera, e i Saraceni fino nel Vallese. Se noi pensiamo alla organizzazione dell'esercito allora esistente, e consideriamo il misero stato del regno, noi dobbiamo meravigliarci dell'inefficacia di tutte queste istituzioni, mentre allora appunto doveano esse mostrare la loro efficacia. Si può a questa vista sentirsi disposto a considerare l'intera organizzazione del regno franco come un sogno; tuttavia essa sussistette. Questa forma dello Stato però non era fondata sullo spirito del popolo; essa non era penetrata vitalmente in esso, era a lui imposta esternamente, era una costituzione *ai priori* come quella che Napoleone diede alla Spagna, che cadde tostochè non fu più sostenuta dalla forza.

La seconda reazione di cui noi ora abbiamo a trattare, è quella degli individui contro la forza legale. Il senso per la legalità e per la generalità non esisteva ancora, non era vivente nel popolo. Le obbligazioni di ogni libero uomo, la competenza del giudice di pronunziar la sentenza, quella dei conti di tener tribunali, l'interesse per le leggi, come tali, non ebbero più forza quando una forte mano dall'alto cessò di tenere stretto il freno. Lo splendido governo di Carlo Magno era sparito senza

lasciar traccia, e la prossima conseguenza di ciò fu il bisogno universale degli individui di cercar difesa in sè stessi. Se il bisogno di difesa esiste in ogni Stato ben organizzato, se ogni cittadino conosce il suo diritto, e sa eziandio che per la sicurezza della proprietà è necessario in generale uno Stato sociale; i Barbari non conoscono ancora che perciò vi sia bisogno di aspettare la difesa da un altro: essi considerano come una limitazione della lor libertà l'obbligo di far mallevare i loro diritti da un altro. Essendo i popoli in questo stato non esisteva alcun impulso a desiderare una stabile organizzazione; gli uomini dovevano prima passare per lo stato di anarchia avanti di sentire il bisogno di uno stato regolare. La formazione del governo dovette ricominciare da capo; il governo centrale non aveva nè vita nè stabilità nel popolo, e la sua debolezza si mostrava in ciò che non poteva proteggere in alcun modo gli individui; questi doveano quindi da sè aver ricorso ad altri individui, e mettersi sotto la protezione di alcuni potenti, i quali cambiarono l'autorità, che prima apparteneva alla comunità, in un possesso privato, e fondarono la loro autorità personale. I conti, come autorità dello Stato, non trovavano alcuna obbedienza nei loro soggetti, ma essi, come tali, non la desideravano nemmeno, e non volevano ottenerla che per sè medesimi. Essi si sono appropriata l'autorità dello Stato, e hanno mutata la potestà ad essi confidata in un possesso ereditario. Come anteriormente il re od altre persone d'alto grado davano feudi in premio ai loro vassalli, così ora, all'opposto, i deboli e i poveri davano ai potenti le lor possessioni per avere in essi una forte difesa. I carichi, le obbligazioni e i doveri verso lo Stato erano cessati; in quella vece entrò una relazione di dipendenza del popolo da alcuni potenti, i quali mostrarono

bravura e valore: ma queste doti non si adoperavano per la comune difesa, ma solo per l'utile particolare, e sovente l'avarizia si univa al valore. In ogni contrada sorgevano castelli, si fabbricavano fortezze, e ciò per la difesa individuale. In tal modo si sciolse il tutto in punti particolari, e come tali si devono ricordare particolarmente le sedi dei vescovi e degli arcivescovi. I vescovati aveano ottenuta l'immunità dai tribunali e da tutte le autorità dello Stato; i vescovi nominavano baglivi, e facevano conferire ai medesimi dall'imperatore la giurisdizione che per lo innanzi aveano esercitata i conti. Così sorsero territori ecclesiastici indipendenti, comuni che appartenevano ad un santo, che si cambiarono più tardi in dominazioni secolari. Degli uomini liberi ne rimanevano ben pochi, non vi erano che vassalli, sudditi e signori. I giudizi erano or tenuti dai feudatari, e i vassalli erano autorizzati a sedere in essi.

L'autorità dell'imperatore appariva sempre in generale come qualche cosa di grande e di elevato; egli era considerato come il capo secolare di tutta la cristianità: ma quanto più grande era questo concetto, tanto minore era la forza dell'imperatore nella realtà. La Francia guadagnò allontanando da sè questo vuoto titolo, mentre in Germania fu impedito il progresso del possesso da quella autorità apparente. I re e l'imperatore non erano più i supremi signori nello Stato, ma erano come eguali a quelli che avrebbero dovuto essere ad essi sottoposti. Ora mentre tutto si fondava sulla dominazione particolare, era cosa naturale che la formazione di uno Stato non fosse possibile, se non qualora quelle dominazioni particolari si assoggettassero ad una unione doverosa. Ma a ciò era necessaria una forza superiore, che non esisteva ancora, poichè i vassalli determinavano essi stessi

il modo con cui volevano essere dipendenti dal governo generale. Nessuna forza di leggi o di diritto avea più valore, ma solo la forza accidentale, la capricciosa rozzezza del diritto particolare, e questo combatteva contro l'eguaglianza del diritto e della legge. Il sovrano non avea alcuna potenza fondata su di una vera legge; i sudditi aveano verso di lui dei doveri solo come vassalli, e questi doveri posavano sopra un diritto formale, cioè il diritto feudale. Una disuguaglianza di diritti esisteva in tutta la sua incertezza, e con ciò non poteva svilupparsi la monarchia, in modo che il sovrano, come tale, avesse forza di reprimere i poteri subalterni; anzi questi a poco a poco si sono cambiati in principati, subordinati al principato del sovrano, e solo così l'autorità del re e degli Stati ha potuto farsi valere. Ora mentre non esisteva ancora il legame dell'unità, i paesi particolari si formarono in Istati indipendenti.

Nella Francia la casa di Carlo Magno andò in ruina, come quella dei Merovingi, per la debolezza dei suoi discendenti. L'ultimo carolingio fu imprigionato, e la sua sovranità era in fine ristretta al puro dominio di Laon. Il potente Ugo Capeto, duca di Francia, fu proclamato re. Il titolo di re però non gli dava alcuna forza reale, poichè la sua autorità non era fondata che sul possesso del suo ducato. Più tardi i re per mezzo di contratti, di matrimoni, estinzioni di famiglie, divennero padroni di più dominii, e si incominciò ad aver ricorso particolarmente a loro per trovare protezione contro la violenza dei principi. L'autorità reale divenne in Francia di buon ora ereditaria, perchè lo erano pure i feudi; tuttavia i re in principio hanno avuta ancora la precauzione di far incoronare i loro figli mentre essi vivevano. La Francia era divisa in più sovranità, nel ducato di Ghienna, nel contado di

Fiandra, nel ducato di Guascogna, nel contado di Tolosa, nel ducato di Borgogna, nella Loteringia, che appartenne pure per qualche tempo alla Francia. La Normandia fu dai re di Francia abbandonata ai Normanni per aver tregua da essi qualche tempo. Partendo dalla Normandia il duca Guglielmo invase l'Inghilterra, e la conquistò nell'anno 1066. Egli introdusse colà un sistema feudale compiuto, la cui rete inviluppa ancora al giorno d'oggi in gran parte l'Inghilterra. In questo modo i duchi di Normandia stavano con gran potenza a fronte dei deboli re di Francia. — La Germania era composta dei gran ducati di Sassonia, Turingia, Svevia, Baviera, Carintia, ec. Ognuno di questi ducati si divideva di nuovo in molte altre signorie più o meno indipendenti. Più volte accadeva che l'imperatore univa sotto il suo immediato dominio più ducati. L'imperatore Enrico III nel salire al trono era padrone di molti Stati, ma egli indebolì da sè stesso la sua potenza, infeudandola di nuovo ad altri. La Germania era composta di molti paesi indipendenti, ed era tuttavia per sè stessa un regno elettivo. I principi non si lasciarono mai tôrre il diritto di eleggere essi stessi il loro sovrano; ad ogni nuova scelta essi facevano all'eletto nuove condizioni ristrittive, in modo che la dignità imperiale si cambiò in una pura ombra. Essendo la Germania un regno elettivo, non avea alcun centro fisso, e si spezzava così sempre più. — L'Italia era in circostanze simili; gli imperatori germanici aveano delle pretese su di essa, ma la loro autorità non sopravanzò quella che potevano procurarsi coi loro eserciti, e si avverò solo in quanto le città italiane e la nobiltà trovavano il proprio vantaggio nella sommessione. L'Italia era, come la Germania, divisa in molti grandi e piccoli ducati, contee, vescovati e signorie. Il papa avea poco potere sia

al nord, sia al sud; quest'ultimo paese fu lungo tempo in possesso dei Greci, che più tardi vennero cacciati dai Normanni. — La Spagna combattè durante tutto il medio evo, ora difendendosi, ora trionfando contro i Saraceni, i quali alla fine dovettero cedere alla forza più concreta del sentimento cristiano.

Ogni diritto spariva così davanti alla forza individuale; poichè l'eguaglianza dei diritti, la ragionevolezza della legge, che costituiscono lo Stato, non esistevano ancora.

La terza reazione di cui noi abbiamo fatta menzione superiormente, è quella del principio mondano contro il clero, che dapprima era umile e frenato, ma che poscia si elevò e secolarizzò. Nella Chiesa apparisce la contraddizione di uno spirito che, quantunque generato dall'assoluto, è tuttavia in pari tempo uno spirito finito ed esistente come intelligenza e volontà. La sua limitazione comincia quindi a mostrarsi in questa distinzione di secolo e di Chiesa; e qui comincia pure la contraddizione e la corruzione. Questo esternarsi del contenuto assoluto si mostrò e si determinò per la coscienza come una cosa esterna e sensibile, e che tuttavia doveva aver valore come assoluta. L'altra forma di contraddizione riguarda il rapporto della Chiesa come tale cogli individui. Il vero spirito esiste nell'uomo, e la certezza della sua identità coll'assoluto si mostra nel culto, mentre la Chiesa non è che la maestra e l'ordinatrice di questo culto. Ma da un altro lato l'ordine sacerdotale restò, come i bramini nell'India, in possesso della verità, e questo possesso venne considerato come esclusivo, in modo che l'intelligenza non fu più sufficiente, ma solo un modo esteriore, un morto titolo, ne costituì il pieno e reale possesso. Questo modo esterno fu la consacrazione dei preti, ed essa come sensibile si attacca all'individuo. Il ter-

zo modo di contraddizione è che la Chiesa, come un'esistenza esterna, ricevette delle proprietà e delle immense ricchezze, e poichè essa sprezza o deve sprezzare le ricchezze, ciò la pose in uno stato di menzogna.

Queste contraddizioni nella Chiesa non potevano che corrispondere ad altre contraddizioni che noi vediamo nello Stato. Noi abbiamo superiormente parlato di un Impero che stava accanto alla Chiesa, e dovea prestarle il suo braccio secolare. Ma questa autorità riconosciuta ha pure in sè la contraddizione di presentare un impero che non è se non un vuoto onore, senza serietà per l'imperatore stesso, o per quelli che col suo mezzo vogliono conseguire i loro fini ambiziosi; poichè le passioni e la violenza continuano ad esistere da sè, non subordinate a quella immagine puramente generale. In secondo luogo il legame di quello Stato era la fedeltà, ma essa veniva lasciata all'arbitrio del sentimento, che non riconosceva alcun dovere obiettivo. Perciò questa fedeltà era la più infedele di tutte le cose. L'onore tedesco del medio evo è divenuto famoso: se noi però lo consideriamo più da vicino nella storia, esso è una vera *punica fides*, o una *graeca fides*, poichè questa fedeltà non è fedele che alle sue passioni, infedele poi all'Impero e al principe. Una terza contraddizione è quella degli individui con sè stessi, cioè quella della pietà, della bella ed intima divozione che vanno unite alla barbarie dell'intelligenza e del volere. Qui vi ha bensì la cognizione della verità in generale, ma unita ai più incolti e rozzi concetti sopra le cose temporali e spirituali, al più crudele infuriare delle passioni accanto alla santità cristiana, che si rifiuta ogni cosa mondana, e si consacra interamente alla divozione. Così contraddittorio, così ingannevole è questo medio evo; ed è un'insipidezza del no-

stro tempo il voler esaltare alle stelle l'eccellenza del medesimo. Poichè sarà sempre un dramma ributtante il vedere la più profonda superstizione e la vera divozione uniti insieme; e vi ha bisogno di formarsi prima un giusto concetto delle cose avanti di poter giustificare quel tempo; un tal concetto solo può riconciliarci con quel tempo di passaggio, e tanto dal nostro diverso. Lo spirito qui non si manifesta a sè che immediatamente, e quanto più profonda è la verità alla quale esso si riporta, tanto più dura è la realtà di questo rapporto; la verità non è ancora per sè, e l'esistente non è la verità.

Ora, dopo aver presentati questi tratti fondamentali, verremo ad esporre più in esteso il loro contenuto.

Nello stato di perfetto isolamento, dove non valeva che la forza dell'arbitrio, gli uomini non potevano avere alcun riposo, e il cristianesimo li spaventava come una cattiva coscienza. Verso la fine del decimo secolo si sparse in tutta l'Europa un timore generale e la credenza del giudizio universale vicino. Questo timore spinse gli uomini alle maggiori stranezze; alcuni hanno donati tutti i loro beni alla Chiesa, e condotta la loro vita in continue penitenze; i più si sono dati alla dissipazione, ed hanno sprecate le loro ricchezze; la sola Chiesa guadagnò con ciò ricchezze, doni e potenza. — Nè meno terribilmente mieteva gli uomini in questo tempo la carestia; sui mercati fu venduta pubblicamente carne umana. In questo tempo non regnava che ingiustizia, forza e inganno fra gli uomini. Le cose più crudeli avvennero in Italia, centro del cristianesimo. Ogni virtù era estranea a questo tempo, e così la *virtus* avea perduto il suo vero significato, non voleva dire in pratica che forza e violenza. Immerso in un'eguale corruzione si trovava pure il clero: i suoi procuratori si erano resi padroni dei beni

ecclesiastici, e li aveano disertati a loro arbitrio, mentre non davano ai monaci e ai preti che uno scarso sostentamento. I chiostri, che non volevano prendere alcun procuratore vi erano sforzati, mentre i signori del contado nominavano sè stessi o i loro figli procuratori. Solo i vescovi e gli abati si mantennero in possesso dei loro beni, poichè essi in parte si seppero difendere colla propria forza, in parte con quella dei loro aderenti, appartenendo il maggior numero a famiglie nobili.

I vescovati erano territori mondani e quindi sottoposti al servizio del regno e del feudo. I re doveano darne il possesso ai vescovi, e il loro interesse voleva che queste autorità spirituali fossero ad essi attaccate. Chi voleva un vescovato, dovea quindi rivolgersi al re, e così si faceva un pio commercio dei vescovati e delle abazie. Usurai che aveano prestato denaro al re si lasciavano pagare con essi, e i più tristi uomini vennero così in possesso delle cariche spirituali. Certamente i preti doveano esser eletti dalla comunità, e vi furono sempre tali elezioni, ma il re sforzava la comunità a seguire il suo comando. La cosa non andava meglio colla cattedra papale. Per una lunga serie di anni la possedettero i conti di Tuscolo, presso a Roma, o per individui della lor famiglia, o per tali a cui essi l'aveano venduta a peso d'oro. Questo stato divenne alla fine troppo odioso, e tanto i secolari che i sacerdoti di energico carattere vi si opposero. L'imperatore Enrico III pose un fine alle contese della fazione, nominando esso stesso i papi, che egli, ancorchè fossero odiati dalla nobiltà romana, sostenne colla sua autorità. Dal papa Nicolao II fu stabilito che i papi dovessero esser eletti dai cardinali, ma poichè questi in gran parte appartenevano a famiglie dominanti, rinacquero nell'elezione sempre le stesse divisioni di fa-

zioni. Gregorio VII (famoso di già come cardinale, sotto il nome d'Ildebrando) cercò di assicurare l'indipendenza della Chiesa in queste difficili circostanze, con due mezzi particolarmente. Il primo fu lo stabilimento del celibato dei preti. Di già fino dai primi tempi si era ritenuto per buono e conveniente che gli ecclesiastici non si ammogliassero. Ma gli storici e i cronisti ricordano che questa regola era poco seguìta. Nicolao II avea già dichiarito i preti ammogliati quali scismatici; ma Gregorio VII perfezionò con rara energia questo provvedimento, poichè scomunicò tutti i preti ammogliati e i secolari che udivano da questi la messa. In questo modo il clero fu ridotto in sè stesso ed escluso dalla moralità dello Stato. — Il secondo provvedimento si fu contro la simonia, cioè contro la vendita, o il prender possesso arbitrariamente dei vescovati, o della sede papale. Gli uffizi ecclesiastici non doveano quindi esser posseduti che da sacerdoti meritevoli; decisione che dovea mettere gli eclesiastici in gran contese colla dominazione secolare.

Questi due grandi provvedimenti sono quelli con cui Gregorio volea liberare la Chiesa dalla dipendenza e dalla violenza. Ma Gregorio avea pure altre pretese sulla potestà temporale; essa dovea cioè concedere soltanto i benefizi agli ordinati dalle autorità ecclesiastiche, e il papa dovea poter disporre degl'immensi beni della Chiesa. La Chiesa voleva, come potenza divina, avere il dominio sulla potenza temporale, partendo dal principio astratto che il divino è più alto dell'umano. L'imperatore doveva nella sua incoronazione, che non apparteneva che al papa, fare un giuramento, che sarebbe sempre ubbidiente al papa e alla Chiesa. Molti paesi, come Napoli e il Portogallo, divennero formalmente feudi del papa e della Chiesa.

La Chiesa ottenne così un posto indipendente. I vescovi in varii paesi univano sinodi, e in queste adunanze il clero aveva un perpetuo punto d'appoggio. In questo modo la Chiesa conseguì una grande influenza sugli affari temporali: ella si arrogò la potestà di decidere della stessa corona dei principi, si fece mediatrice della pace e della guerra fra' potentati. L'occasione principale che la Chiesa aveva d'immischiarsi negli affari temporali, era il matrimonio. Egli avveniva sovente che i principi voleano dividersi dalle loro mogli, e per ciò essi aveano bisogno del permesso della Chiesa. Questa allora prendeva occasione di instare sulle anteriori sue esigenze, e così ella acquistava terreno, e stendeva il suo influsso sopra tutto. A di lei ingiunzione fu stabilita in certi giorni della settimana una cessazione dall'armi, in cui dovevano lasciarsi da parte tutte le contese, le risse, e gli odii. Ma pei possedimenti temporali la Chiesa venne in un rapporto che era a lei estraneo, cogli altri principi mondani; essa formò una terribile potenza mondana in opposizione coi medesimi, e fu così un centro di resistenza contro la violenza e l'arbitrio. Ma i popoli e i signori conobbero bene che la Chiesa in questa ingerenza avea in mira fini mondani; si venne perciò a poco a poco a disprezzarne lo stesso capo, e l'Italia era il luogo dove l'autorità del papa ne imponeva il meno, e il timore della scomunica non avea più alcuna forza sulle città italiane. Così i papi, quanto guadagnarono in province, beni e dominazione diretta, altretanto scapitarono in dignità e rispetto.

Noi dobbiamo ora esaminare particolarmente il lato spirituale della Chiesa, cioè la forma della sua potenza. Il principio cristiano è già stato superiormente sviluppato: esso è il principio della mediazione. L'uomo vie-

ne alla realtà come essere spirituale, se vince le sue voglie naturali. Questa vittoria non è possibile che nella supposizione che la natura umana e divina in sè e per sè non formino che uno, e che l'uomo in quanto è spirito, abbia pure l'essenzialità e l'indipendenza che appartiene al concetto di Dio. La mediazione è appunto legata alla coscienza di questa unità, e l'intuizione di questa unità fu data all'uomo in Cristo. Il punto principale ora è che l'uomo acquisti questa coscienza, e che costantemente sia avvertito della medesima. Ciò dovea accadere nella messa: nell'ostia Cristo vien rappresentato come presente, il pane consacrato dal prete è il Dio presente che viene ad intuizione, e che è eternamente sacrificato. Cristo vien offerto come presente, ma in questa dottrina vi ha un falso concetto, mentre cioè l'ostia vien onorata come una cosa esterna. A diritto la riforma luterana si oppose particolarmente a questa dottrina (1). Lutero esternò la gran massima: che l'ostia non è che una cosa, e che Cristo può essere ricevuto solo nella fede in lui, fuori della quale l'ostia non è che una cosa esterna, che non ha alcun merito maggiore di altre cose. Ma il cattolico adora l'ostia, e così l'esterno si è cambiato in cosa santa. Il santo, come cosa, ha il carattere della esteriorità, e perciò può esser (a mio riguardo) in possesso di un altro, può trovarsi in mani straniere, poichè il modo di parteciparne non succede nello spirito, ma vien prodotto dalla stessa cosa esteriore. Il più gran bene per gli uomini stà nelle altrui mani. Entra quindi una divisione

(1) Non si deve obbliare, come già si è detto, che qui e nel seguito dell'opera, ove l'autore parla del cattolicisimo, egli parte del punto di vista protestante, anzi dalla rigida dottrina luterana, almeno per la forma, quantunque il suo concetto poi se ne allontani essenzialmente.
(Nota degli Editori)

tra quelli che lo possiedono e quelli che devono riceverlo da altri, tra i preti e i laici. I laici sono estranei al divino, il che formò l'assoluta divisione in cui la Chiesa cadde nel medio evo: questa divisione è nata da ciò che il santo si considerò come un esterno. Il clero stabiliva certe condizioni, sotto le quali i laici potevano partecipare al santo. L'intero sviluppo della dottrina, la scienza del divino fu quindi assolutamente in possesso della Chiesa; essa dovea decidere, e i laici non aveano che a credere: l'ubbidienza è il loro dovere, l'ubbidienza della fede senza il proprio esame.

Come gli uomini erano separati dalla Chiesa, così lo erano da ogni cosa santa. Poichè dove il clero è in generale il mediatore tra gli uomini e Dio, i laici non possono rivolgersi nelle loro preghiere immediatamente a lui, ma solo per mezzo di persone mediatrici, o per mezzo di uomini riconciliatori già morti e perfetti, i *santi*. In questo modo nacque il culto dei santi, e in pari tempo quella immensa farraggine di favole e di menzogne che riguardano i santi e la loro storia. Nell'Oriente il culto delle imagini era già da lungo tempo divenuto dominante, e si era mantenuto dopo lunghe contese; poichè l'imagine, la pittura appartiene ancora al simbolo, ma la rozza natura occidentale avea bisogno di qualche cosa d'immediato per l'intuizione, e così nacque il culto delle reliquie. Vi fu così una vera resurrezione dei morti nel medio evo: ogni divoto cristiano volle essere possessore di questi sacri avanzi terreni. L'oggetto principale del culto, fra i santi, era la Vergine Maria. Essa, in vero, è la più bella imagine del puro amore, dell'amor materno, ma lo spirito e il pensiero è ancora più alto, e nell'imagine si perde l'adorazione di Dio in ispirito, e lo stesso Cristo vien posto al di lei lato. Il mediatore tra

Dio e gli uomini vien considerato e ritenuto come qualche cosa di esterno; con ciò fu stabilita come legge l'assoluta dipendenza. Le ulteriori determinazioni e rapporti furono una conseguenza di questo principio. Il sapere, la cognizione, la dottrina furono considerate come qualche cosa di cui lo spirito era incapace; queste cose sono in possesso del clero, che solo deve decidere del vero. Poichè l'uomo è troppo basso per porsi in una relazione diretta con Dio, e, come già si è detto, per rivolgersi al medesimo, egli ha bisogno di una persona mediatrice, di un santo. In tal modo vien negata l'unità esistente del divino e dell'umano; in quanto l'uomo, come tale, vien dichiarato come incapace di conoscere il divino e di avvicinarsi al medesimo. In questa separazione in cui l'uomo si trova dal bene, non si instà propriamente sul cambiamento del cuore, ciò che supporrebbe l'unità del divino e dell'umano nell'uomo; ma vengono rappresentati all'uomo gli orrori dell'inferno coi colori i più spaventevoli, non perchè li fugga col miglioramento, ma piuttosto con mezzi esteriori: — i sacramenti, le opere meritorie. E queste stesse sono ignote al laico; un altro, il confessore, deve indicargliele. L'individuo deve confessarsi, deve mettere avanti al confessore tutte le particolarità delle sue azioni, e quindi apprendere come si deve comportare. Così la Chiesa è entrata nel posto della coscienza; essa ha condotti gli individui come fanciulli, e detto loro: che l'uomo deve esser liberato dalle pene meritate, non col proprio miglioramento, ma colle opere esterne, *opera operata*, che non sono azioni del buon volere, ma che sono eseguite dietro il comando della Chiesa, come: messe ascoltate, penitenze determinate, preghiere fisse, pellegrinaggi, azioni che sono senza spirito, che soffocano lo spirito, e che non solo han-

no il carattere di una esecuzione esteriore, ma che possono essere eseguite da altri. Si può quindi dal tesoro delle buone azioni che si ascrivono ai santi comperarne alcune, e si ottiene con ciò la salute. Così avvenne una totale confusione nei concetti di ciò che nella Chiesa cristiana si dovea riguardare per buono e morale: non si imponevano agli uomini che pratiche esterne, e queste venivano adempite in un modo esterno. Il rapporto dell'assoluta illiberalità è quindi entrato nel principio stesso della libertà.

A questo stravolgimento si lega pure l'assoluta divisione del principio spirituale dal mondano. Il divino nel mondo e nella realtà è il principio morale. Ma questo venne travisato ne' suoi tre punti principali.

Uno dei momenti della moralità è quello dell'amore, cioè del sentimento nei rapporti matrimoniali. Ma se il matrimonio fu dalla Chiesa contato tra i sacramenti, ad onta però di ciò fu degradato, mentre si diede più valore al celibato. — Un'altra moralità stà nell'attività, nel lavoro dell'uomo per la sua sussistenza. Il suo onore stesso esige che in riguardo a' suoi bisogni egli non dipenda che dalla sua attività, dalla sua diligenza e abilità; ora, in opposizione a queste virtù, si stabilì come superiore ad esse la povertà, l'indolenza, il non far nulla, e si santificò così l'immorale. — Un terzo momento della moralità è che un'ubbidienza cristiana che fosse contraria a ciò che è morale e ragionevole, e che contraddicesse alla legge che si conosce per giusta, non avrebbe alcun valore; che quindi non vi può essere un'obbedienza cieca e incondizionata, come di chi non sa quel che si faccia, e che opera senza coscienza e cognizione; e tuttavia quest'ultima ubbidienza fu predicata come più aggradita a Dio, con che si stabilì l'ubbidienza dello schiavo, la di-

pendenza dall'arbitrio della Chiesa, come superiore alla ubbidienza dell'uomo libero.

I tre voti adunque, di castità, di povertà e d'ubbidienza, sono appunto il contrario di ciò che dovrebbero essere, e in essi vien degradata ogni moralità. La Chiesa non avea più alcuna forza spirituale, ma solo sacerdotale, e i mondani aveano con essa un rapporto senza spirito, senza volontà e senza cognizione. In conseguenza di ciò noi vediamo da per tutto regnare l'immoralità, l'ignoranza, l'inverecondia; esse si trovano nel fondo che forma il quadro della storia di quel tempo.

Noi abbiamo ora veduta la Chiesa come una reazione del principio spirituale contro il mondano, ma questa reazione spirituale non fa che assoggettarsi il principio contro cui agisce senza riformarlo. Mentre il principio spirituale, corrompendo il suo proprio contenuto, acquistò potenza al di fuori, anche la dominazione temporale si elevò ad un sistema, cioè alla feudalità. Poichè gli uomini pel loro isolamento essendo ridotti alla forza individuale, ogni punto in cui essi potevano trovare appoggio diveniva energico. Se l'individuo non era difeso dalle leggi, ma solo dalla propria forza, vi fu però una certa vita generale, un'attività, un eccitamento. Gli uomini, per mezzo della Chiesa, essendo certi di ottenere l'eterna beatitudine, non avendo bisogno che di essere obbedienti spiritualmente, la loro tendenza ai piaceri mondani era tanto più forte, quanto meno era il pericolo a cui si esponevano per l'interna salute, poichè la Chiesa dava assoluzioni per ogni fallo, per ogni peccato, per ogni delitto, purchè si domandassero.

Dall'undicesimo al tredicesimo secolo regnò un interno fermento, che si esternò in varie maniere. Da un lato le comunità cominciarono a fabbricare immense chiese,

ad erigere duomi all'onore del principio spirituale; dall'altro lato incominciò il commercio marittimo delle città italiane, che in quel tempo possedevano quasi esclusivamente ogni industria e commercio. Le scienze cominciarono pure in qualche modo a rinascere; la scolastica era in fiore, furono stabilite scuole di diritto a Bologna e in altri luoghi, come pure di medicina. Tutte queste istituzioni aveano per fondamento la nascita e la crescente importanza delle città; têma che fu molto discusso in questi ultimi tempi. Un grande bisogno fece nascere queste città. Come la Chiesa, così le città si presentano come una reazione contro la violenza del sistema feudale, contro questa ingiustizia che si stabiliva come un diritto positivo. Si è già superiormente ricordata la circostanza che i potenti sforzavano altri a cercare sostegno presso di loro. Luoghi di protezione erano i castelli, le chiese e i chiostri, attorno ai quali si radunavano i bisognosi di difesa, e che così divenivano cittadini e dipendenti del castellano o del chiostro. In tal modo nacque in molti luoghi una vita comune. Fino dai tempi romani si erano conservate in Italia, nel sud della Francia e della Germania, e sul Reno, molte città e castella che da principio aveano diritti municipali, diritti che solo più tardi andarono perduti sotto la dominazione dei podestà imperiali.

Dal rapporto di protezione si sviluppò tuttavia sempre più il principio della libera proprietà; vale a dire dalla servitù venne la libertà. I vassalli e i signori nobili non aveano propriamente alcuna proprietà libera, essi aveano ogni potere sui loro soggetti, ma in pari tempo essi erano vassalli di un altro più elevato e più potente; essi avevano doveri verso il medesimo, doveri che però non eseguivano che sforzati. Gli antichi Germani non cono-

scevano che la proprietà libera, ma questo principio si era cambiato nella più perfetta illiberalità, ed ora solo noi vediamo risvegliarsi un sentimento di libertà. Individui che pel suolo che essi coltivavano si trovavan ravvicinati gli uni agli altri, formavano tra di loro una specie di lega, di confederazione, di congiurazione. Essi pattuivano di essere e di fare per loro ciò che prima facevano pel signore. La prima impresa comune era di fabbricare una torre in cui era appesa una campana, al suono della quale tutti doveano accorrere; e lo scopo dell'unione era di formare in tal modo una specie di milizia. Il secondo passo era quello di stabilire un maestrato; scabini, giurati, consoli; di avere un erario comune, di levare imposte, dazi, ec. Fôsse e mura furono erette come mezzi comuni di difesa, mentre agli individui era proibito di avere fortezze particolari. In tali comunità nascevano naturalmente i mestieri che si distinguevano dall'agricoltura. Gli esercenti mestieri dovettero presto guadagnare una preminenza sopra gli agricoltori, poichè questi erano obbligati colla forza al lavoro, quelli poi agivano per attività propria, avendo lo stimolo dell'interesse del guadagno. Gli artigiani dovettero da prima ottenere dal loro signore il permesso di vendere le loro manifatture, e di guadagnarsi così qualche cosa; essi doveano per questa libertà del mercato pagargli una certa somma, ed oltre a ciò il signore avea sempre una parte del guadagno. Quelli stessi che aveano la propria casa doveano pagare un certo diritto di eredità; su tutto ciò che entrava ed usciva dal territorio i signori mettevano grossi dazi, ed aveano per la pretesa sicurezza della strada un guidaggio. Ma quando, più tardi, i comuni si rinforzarono, furono di mano dei signori ricomperati tutti questi diritti, o presi a forza. Le città comperarono a poco

a poco la propria giurisdizione, e si liberarono egualmente da tutte le imposte, dazi, livelli, ec. Più a lungo durò l'istituzione che obbligava le città a mantenere l'imperatore e tutto il suo seguito durante il suo soggiorno in esse, e lo stesso diritto pretendevano pure i piccoli feudatari. Gli artigiani si divisero più tardi in corpi di mestieri, di cui ognuno avea i suoi diritti e i suoi doveri particolari. Le fazioni che si formavano nella elezione del vescovo e in altre circostanze hanno sovente giovato alle città per l'acquisto di questi diritti. Se, per esempio, avveniva che due vescovi si eleggessero alla medesima sede, ciò che avveniva sovente, ciascuno dei due cercava di tirare i cittadini della sua parte, concedendo loro privilegi ed esenzioni da imposte. Più tardi cominciarono pure le liti dei cittadini col clero, col vescovo e cogli abati. In alcune città i vescovi e gli abati si mantennero come signori, in altre i cittadini rimasero padroni e si resero liberi. Così, per esempio, si liberò Colonia dal suo vescovo; non però Magonza. A poco a poco le città si formarono in libere repubbliche. In Italia da prima, poscia nei Paesi Bassi, in Germania e in Francia; ed esse entrarono allora in un particolare rapporto colla nobiltà. Questa si unì colle corporazioni delle città, e formò essa stessa, come, per esempio, in Berna, una corporazione; ma presto essa si usurpò nelle corporazioni delle città un'autorità particolare, e arrivò alla signoria; i cittadini però si rivoltarono contro di essa, e vollero il governo democratico.

I cittadini ricchi *(populus crassus)* esclusero allora la nobiltà. Ma come la nobiltà era divisa in fazioni, particolarmente in quelle dei Ghibellini e dei Guelfi, di cui l'una teneva per gli imperatori, l'altra pei papi, così si divisero pure i cittadini tra di loro. La fazione vincitrice

escludeva la vinta dal governo. La nobiltà patrizia, che sottentrò alla nobiltà feudale, allontanò il popolo dalla direzione dello Stato, e non si comportò meglio della nobiltà propriamente detta. La storia delle città presenta un continuo cambiamento di costituzioni, secondo che una parte dei cittadini o l'altra, una fazione o l'altra, avea la preponderanza. Una deputazione di cittadini sceglieva da prima i magistrati, ma siccome in questa scelta la fazione dominante avea sempre la preponderanza, quindi per avere delle autorità imparziali non rimase più altro partito che di scegliere forestieri per giudici e podestà. Sovente avveniva pure che le città eleggevano principi stranieri per loro capi, e davano ad essi la signoria. Ma tutte queste istituzioni non erano che di corta durata: i principi abusavano della loro signoria pei loro ambiziosi disegni e per soddisfare le loro passioni, ed erano, dopo pochi anni, spogliati della loro autorità. La storia delle città ha quindi da un lato nei terribili, o nei bei caratteri che ci presenta molto interesse per noi; dall'altro lato il modo di cronaca in cui sono stese queste storie non ci permette sovente di raccogliere una cognizione esatta dello stato reale delle cose. Se noi consideriamo l'istinto inquieto e instabile che regnava nell'interno delle città, il continuo combattimento delle fazioni, noi restiamo sorpresi di vedere nello stesso tempo l'industria e il commercio, per terra e per mare, essere nel più gran fiore; e lo stesso principio di vitalità che alimentava questo interno eccitamento è quello appunto che produceva pure questo fenomeno.

Così la Chiesa, che stende la sua autorità sopra tutti i regni, e le città, che danno principio ad un nuovo stato legale, si presentano come due potenze che reagiscono contro i principi e i feudatari; ma ciò destò pure una

reazione dei principi contro queste due potenze che si stabilivano: l'imperatore ora entra in lotta col papa e colle città. L'imperatore rappresenta come il capo della potenza cristiana secolare; il papa, all'opposto, come il capo della potenza spirituale, che allora però era diventata egualmente temporale. Vi furono lunghi combattimenti in Germania e in Italia, nel più splendido periodo degli Hohenstaufen. Individui di gran carattere sostenevano il trono, come Federico Barbarossa, in cui la potenza imperiale si mostra nella sua più grande maestà, e che colla sua distinta personalità seppe pur tenere a freno i principi soggetti. Ma questo splendore non fu che momentaneo; l'ambizione spingeva i principi tedeschi verso l'Italia, dove volevano ottenere la corona imperiale e la corona ferrea d'Italia, ma dove la loro potenza si spezzava e svaniva. Per quánto splendente ci appaia la storia degli Hohenstaufen, essa non è tuttavia in generale che una grande tragedia del medio evo, e contiene la lotta dell'imperatore contro il papa e contro la libertà repubblicana delle città, che si palesava spesso come una sfrenata immoralità. Gli inviati delle città italiane giurarono i placiti della dieta di Roncaglia, ma esse li mantennero solo finchè vi furono forzati. L'obbligazione non dipendeva che dal sentimento immediato della potenza. Quando l'imperatore Federico I, come si racconta, interrogò gli inviati delle città se non aveano giurati gli articoli della pace: sì, dissero essi, ma non di mantenerli. In quasi tutte le guerre gli imperatori furono vinti: egli è sorprendente che non venne mai loro in mente di servirsi delle città contro i feudatari. Nella pace di Costanza (1183) Federico I dovette in parte conceder loro l'indipendenza, ancorchè vi aggiugnesse la clausola, senza danno dei doveri feudali verso l'impero germani-

co. — Ebbe pure un generale interesse per lungo tempo la contesa per le investiture, tra gli imperatori e i papi; essa fu alla fine nell'anno 1122 tra Enrico V e il papa Calisto II terminata, in modo che l'imperatore collo scettro, e il papa coll'anello e col bastone pastorale dovessero conferire l'investitura; le elezioni dei vescovi doveano cioè farsi dal capitolo in presenza dell'imperatore, o di commissari imperiali, e tosto l'imperatore dovea accordare al vescovo come possessore di feudo i beni temporali; l'investitura spirituale spettava al papa. Così fu terminata questa lunga contesa tra i principi secolari ed ecclesiastici.

Le Crociate.

In mezzo a tutte queste opposizioni e divisioni della cristianità, trasparì però una comunanza: la potenza temporale e la spirituale si uniscono ad uno scopo comune, cioè alla diffusione del cristianesimo, e a combattere i nemici del medesimo; il cristianesimo deve dilatarsi e farsi valere per mezzo del braccio secolare. Qui la cristianità si mostra in armi contro i suoi nemici: questi erano in parte i pagani, o i non cristiani, in parte gli eretici, che si consideravano pure come tali. La lotta era particolarmente contro i Saraceni nella Spagna e nella terra promessa, più tardi anche contro gli Slavi pagani all'oriente e al nord dell'Europa, e contro gli eretici nel sud della Francia. Nel carattere sensibile e d'esteriorità che avea preso il cristianesimo, ogni pio cristiano, mentre cercava la sua salute solo nel possesso di molte reliquie, avea in tal modo obbliato il principio più elevato. Non si potevano presentare reliquie di Cristo, come dei santi, poichè egli era risorto (quantunque si aveano re-

liquie della sua croce); non restava che la reliquia principale, la terra in cui era nato, che era stata testimone della sua vita, e la tomba di Cristo, che era sempre stata la posta di molte migliaia di pellegrini. Cristo disse ai discepoli: « dove due o tre sono uniti in mio nome colà, io sono tra di loro »; e questa è la vera presenza di Cristo nella comunità. Ma la Chiesa in quei tempi, che avea assolutamente una direzione esterna, cercò pure la presenza di Cristo solo nell'esterno, cioè nella terra promessa. Questo bene supremo non dovea essere ottenuto che dall'intera cristianità. Una infinita moltitudine di pellegrini viaggiava già libera fino da tempi antichi verso il santo sepolcro, per vedere personalmente questi sacri e beati luoghi. Ma queste pellegrinazioni erano sempre qualche cosa d'isolato; il paese stesso dovea divenire la proprietà dei cristiani, e tutte le miracolose immagini e reliquie sparivano agli occhi dei cristiani in confronto di questa suprema reliquia. Le lagnanze dei pellegrini sulle oppressioni che doveano sopportare dalla parte dei Saraceni furono la prima occasione esterna della grande unione della cristianità contro i Saraceni: l'Occidente si dirizzò verso l'Oriente. Lo stesso fenomeno si mostra, come a suo tempo fu detto, due volte nella storia greca. La prima volta quando i Greci uniti marciarono contro Troia, la seconda volta sotto Alessandro nella conquista dell'imperio persiano.

Come nella spedizione dei Greci contro Troia, così allora pure non erano che capi feudatari e cavalieri indipendenti quelli che si dirizzarono verso l'Oriente senza seguire alcun piano generale. Le crociate cominciarono di già nell'Occidente stesso; molte migliaia di ebrei furono uccisi e saccheggiati, e dopo questo terribile cominciamento il popolo cristiano si metteva in cammino. Il monaco Pietro,

l'eremita di Amiens, andò avanti con una immensa moltitudine di popolaccio. La truppa passò per l'Ungheria, commettendo grandi disordini dappertutto; essa rubava e saccheggiava, la truppa stessa però si andava dileguando, ed assai pochi giunsero a Costantinopoli. Qui non vi era luogo a parlare di princìpi ragionevoli; la moltitudine credeva che Dio l'avrebbe condotta e difesa immediatamente. E che l'entusiasmo del popolo fosse passato quasi alla frenesia, si vede particolarmente da ciò che più tardi intere schiere di fanciulli lasciarono i loro parenti e si dirizzarono a verso Marsiglia onde imbarcarsi per terra santa; pochi vi arrivarono, e gli altri furono venduti da' negozianti ai Saraceni come schiavi.

Finalmente con infinite pene e perdite un esercito più ordinato ottenne lo scopo, e si vidde in possesso di tutti i luoghi santi più famosi: Betlemme, Getsemani, il Golgota, lo stesso Santo Sepolcro. In tutta l'impresa, in tutte le azioni dei cristiani si vede quell'immenso contrasto che si trovava dappertutto, cioè che dai più grandi disordini e violenze l'esercito cristiano passava alla più grande compunzione e sommessione. Ancora bagnati del sangue degli uccisi abitanti di Gerusalemme, cadono i cristiani in ginocchio avanti il sepolcro del Salvatore, e rivolgono a lui le più ardenti preghiere.

Così la cristianità venne in possesso del sommo bene. Fu fondato un regno di Gerusalemme, e colà introdotto l'intero sistema feudale; costituzione che, accanto alla saracena, era certamente la peggiore che si potesse trovare. Un'altra crociata nell'anno 1204 conquistò Costantinopoli, e vi fondò un regno latino. La cristianità avea allora soddisfatti i suoi bisogni religiosi; essa poteva allora senza impedimento metter piede nella terra santa. Intere flotte partirono cariche di terra dalla Palestina verso l'Eu-

ropa. Il sudario di Cristo, la croce di Cristo, finalmente il sepolcro di Cristo erano le più preziose reliquie; ma nel sepolcro si trovò il vero punto di tutto questo rivolgimento; nella tomba è dove finisce ogni vanità dei sensi. Sulla tomba di Cristo fu data ai cristiani la stessa risposta che si diede già ai discepoli che ne cercavano il corpo: « che cercate voi viventi tra i morti? egli non è qui, ma è risorto ». Voi non dovete cercare il principio della vostra religione nel sensibile, nella tomba presso i morti, ma nello spirito vivente tra voi stessi. L'immensa idea dell'unione del finito coll'infinito noi l'abbiamo veduta cangiarsi nel concetto senza spirito, che l'infinito si dovesse cercare in una cosa esterna e del tutto particolare. La cristianità ha trovato il vuoto sepolcro, ma non l'unione del terrestre coll'eterno, e perciò ha perduta la terra santa. Essa fu ingannata di fatto, e il risultato che essa ne trasse fu negativo; esso fu cioè il conoscere che quello che cercava non esiste che nella coscienza subiettiva, e non in alcuna cosa di un'esistenza esteriore; che il cercato, come legame del terrestre coll'eterno, non è che l'esistenza indipendente della persona. Così il mondo acquistò la coscienza che l'uomo deve cercare ciò che è di un genere divino in sè stesso, e con ciò vien giustificata assolutamente la subiettività, e trova in sè stessa la determinazione del rapporto col divino. Questo fu il risultato assoluto delle crociate. Quinci comincia il tempo della confidenza in sè stesso e dell'indipendenza personale. L'Occidente ha preso eterno congedo dall'Oriente sul sacro sepolcro, ed ha compreso il suo principio, quello dell'infinita subiettiva libertà.

Crociate d'altro genere, o piuttosto guerre di conquista, ma che aveano però in sè anche il momento religioso, furono pure in Ispagna i combattimenti dei cristiani

contro i Saraceni. I cristiani erano stati rinserrati dagli Arabi in un angolo della Spagna, ma divennero a poco a poco potenti, e tanto più in quanto i Saraceni erano impigliati in Ispagna e in Africa in continue guerre, e divisi tra di loro. Gli Spagnuoli, uniti ai cavalieri francesi, intrapresero frequenti spedizioni contro i Saraceni, e in questo incontro dei cristiani coi cavalieri d'Oriente, e alla vista della loro libertà e assoluta indipendenza d'animo, anche i cristiani hanno assunta questa libertà. La più bella immagine della cavalleria del medio evo ci vien presentata dalla Spagna, e l'eroe della medesima è il Cid. Nell'Oriente istesso i cristiani hanno preso lo spirito di una libera cavalleria: il coraggio, il valore, la generosità di un Saladino doveano cattivarsi la loro ammirazione, e stimolarli ad una nobile emulazione. — Molte crociate, che non possono destarci che orrore, furono pure intraprese contro la parte meridionale della Francia. Si era colà sviluppata una precoce coltura: per mezzo dei trovatori fioriva una libertà di costumi simile a quella che v'era in Germania sotto gli Hohenstaufen, colla sola differenza che quella avea in sè qualche cosa di affettato, questa poi era di natura più intima. Ma perchè nell'Italia settentrionale, così pure nella Francia meridionale si erano introdotte idee superstiziose sulla purità, i papi fecero perciò pubblicare la crociata contro questo ultimo paese. San Domenico vi andò, e con esso e dietro di esso numerosi eserciti che in un modo spaventevole spogliarono ed uccisero innocenti e colpevoli, e ridussero a deserto quelle deliziose province.

Per mezzo delle crociate la Chiesa giunse al sommo della sua autorità, e compì la corruzione dello spirito divino, stravolgendo il principio della libertà. Nelle crociate il papa era a capo delle potenze mondane, l'im-

peratore non appariva che, come gli altri principi, in un posto inferiore, e dovea lasciare al papa, come capo visibile dell'intrapresa, l'azione e la parola. Noi abbiamo già veduto come i nobili Hohenstaufen si sono opposti a questa violenza, la quale, elastica abbastanza, sfuggiva ogni resistenza diretta, e non voleva piegare ad alcun accomodamento. La caduta degli Hohenstaufen procedè dai papi, cioè dallo spirito; ma per questa caduta lo spirito fu rigettato in sè stesso, e da questo punto comincia pure a sminuirsi la potenza papale. Poichè l'alto scopo della liberazione, che si era posto nel godimento della presenza sensibile di Cristo, non riuscì, dovea la dignità papale quind'innanzi decadere. Lo zelo per le cose sacre era presso i principi raffreddato; con infinito dolore i papi rinnovavano le loro esigenze verso di loro, ma non potevano nulla. Noi vediamo ora che la cristianità, per cercare la sua liberazione, a poco a poco torna indietro dalla falsa strada battuta, e prende d'ora in poi la mossa verso fini più generali, che sono in sè meglio giustificati, e sono quelli del di qua, del presente. L'esperienza che il liberamento non si poteva trovare sulla tomba, ha respinto lo spirito in sè stesso, e lo ha stimolato a rivolgere la sua attenzione a ciò che avea più vicino, cioè alla sua attività. Noi dobbiamo accennare gli sforzi che per ciò si fecero: essi sono stati come i preparativi onde lo spirito mettesse lo scopo della sua libertà in una purità e giustificazione più elevata.

Appartengono a questi sforzi primieramente le fondazioni degli ordini monastici e cavallereschi, che doveano essere un'esecuzione di ciò che la Chiesa avea predicato in teoria: si dovea prender sul serio la rinunzia ai beni, alle ricchezze, ai piaceri, al libero volere; ciò che era dalla Chiesa presentato come la somma perfezione. I chio-

stri e le fondazioni anteriori che avrebbero dovuto far voto di queste rinunzie, erano caduti intieramente nella corruzione del secolo. Ora lo spirito cercò nel principio della negatività di realizzare puramente in sè ciò che la Chiesa avea sol predicato, e la prossima conseguenza di ciò furono le molte eresie che sorsero nel mezzo giorno della Francia e in Italia con una direzione del tutto fanatica, e l'incredulità che nacque attorno ad esse, la quale però, a diritto, dalla Chiesa non era giudicata così pericolosa come le eresie. In opposizione a questi fatti ora sorgono nuovi ordini monastici, particolarmente i Francescani, cioè i mendicanti, il cui fondatore, Francesco d'Assisi, pieno di immenso entusiasmo e di fervore, condusse la sua vita in un continuo sforzo verso la più alta purità. Egli diede questa direzione al suo ordine: esso si distingueva particolarmente per la più estrema divozione, per la rinunzia a tutti i piaceri, in opposizione alla crescente mondanità della Chiesa, per le continue penitenze, e per la più gran povertà (i Francescani viveano di elemosine quotidiane). Accanto a questo surse, quasi nello stesso tempo, l'ordine dei Domenicani, fondato da san Domenico; suo scopo era particolarmente il predicare. Questi monaci mendicanti si diffusero in un modo incredibile sopra tutta la cristianità; essi erano da un lato lo stabile esercito del papa, dall'altro lato si opposero fortemente alla sua mondanità; i Francescani furono di un forte aiuto a Lodovico il Bavaro contro le pretese papali, e deve esser venuta da loro la massima che il Concilio generale è superiore al papa; più tardi però caddero essi pure nell'ottusità e nell'ignoranza. — Una simile direzione verso la purità dello spirito aveano pure gli ordini cavallereschi spirituali. I membri dei medesimi erano obbligati agli stessi sacrifizi monastici, alla

privazione di ogni cosa mondana. Nello stesso tempo si assumevano essi la difesa dei pellegrini; il loro dovere principale era quindi il valore cavalleresco; finalmente essi erano pur obbligati a prendersi cura e a provvedere ai poveri ed agli ammalati. Gli ordini cavallereschi erano questi tre: l'ordine di san Giovanni, i Templari, e l'ordine teutonico. Queste associazioni si distinguono essenzialmente dal principio egoistico della feudalità. Con un valore quasi suicida i cavalieri si sacrificavano pel bene comune. Così questi ordini uscirono dal cerchio delle istituzioni esistenti, e formarono una rete di fratellanza sopra tutta l'Europa; ma anche questi cavalieri caddero negli interessi mondani, e non furono in tempi posteriori che un rifugio per la nobiltà in generale. Si imputò pure all'ordine dei Templari che si fosse formata una religione propria, e, spinto dallo spirito orientale, avesse nella sua dottrina rinnegato Cristo.

Un'altra direzione dello spirito umano fu allora quella della scienza. La formazione del pensiero, dell'astratto generale, prende ora cominciamento. Di già questa fratellanza per uno scopo comune, indica che comincia a farsi valere un principio generale, che a poco a poco arriverà a sentire le proprie forze. Il pensiero si applicò da prima alla teologia, che divenne ora filosofia, sotto il nome di teologia scolastica. Poichè la teologia e la filosofia hanno per oggetto comune il divino; e quantunque la teologia della Chiesa presentasse il dogma come stabile, incominciò tuttavia a voler giustificare anche pel raziocinio il suo contenuto. Il famoso scolastico Anselmo dice: « Se si è giunto alla fede, la è una negligenza il non convincersi anche per mezzo del pensiero, del contenuto della fede ». Il pensiero però in questo modo non era libero, poichè il contenuto era dato; l'ufficio della filosofia non

era che di giustificare questo contenuto. Ma il pensiero conduceva ad una moltitudine di determinazioni che non erano immediatamente fissate nel dogma, ed era permesso il contendere su di esse. Come l'Europa offriva un teatro generale di combattimenti cavallereschi, di sfide e di tornei, così allora divenne pure il teatro dei tornei del pensiero. Egli è incredibile quant'oltre furono portate le forme astratte del pensiero, e quanto grande era l'abilità degli individui a maneggiarle. La filosofia si chiamava un *ancilla fidei*, poichè essa era legata ad un contenuto stabile. Ma anche ciò che è diverso dal pensiero e dalla fede dovea farsi largo. — Noi vediamo in questo tempo dopo le crociate il cominciamento dell'arte della pittura; di già durante le stesse era nata una poesia propria. Lo spirito, poichè non poteva trovare alcun soddisfacimento nel reale, si formò colla fantasia delle immagini più belle, e un mondo più tranquillo e libero di quello che offriva la realtà.

Passaggio dalla feudalita' alla monarchia.

Le direzioni superiormente accennate erano in parte subiettive, in parte teoretiche. Ora però noi dobbiamo considerare il movimento pratico nello Stato. Il progresso è qui essenzialmente negativo, e consiste nel mettere un termine all'arbitrio subiettivo ed all'isolamento della potenza. L'affermativo è la produzione di una sovranità che sia comune, di una forza dello Stato come tale, i cui soggetti abbiano eguali diritti, e per cui la volontà particolare sia sottoposta allo scopo sostanziale. Questo è il passaggio dalla feudalità alla monarchia. Nella feudalità non vale che il principio dei signori, e non esistono che doveri della personalità; i soggetti o sono sforzati con

violenza al loro dovere, o vi sono mossi dai favori. Il volere del sovrano non è che un arbitrio personale; il principio monarchico, invece, è il contrario: la sovranità si stende sopra chi non ha alcuna potenza indipendente. La forza della monarchia è essenzialmente una forza dello Stato, ed ha in sè uno scopo sostanziale e di diritto. La feudalità è una poliarchia: sono meri signori o servi; nella monarchia, all'opposto, vi ha un signore, e nessun servo, poichè la servitù è da essa distrutta, e in essa ha valore il diritto e la legge; da essa procede la libertà reale. Nella monarchia adunque vien represso l'arbitrio dei particolari, e viene stabilita una comunanza di sovranità. I signori diventano uffiziali dello Stato e formano un governo, che ha in sè un insieme. La monarchia esce dal feudalismo e porta ancora in sè il carattere del medesimo: gli individui che sono più vicini al sovrano passano dall'autorità particolare a formare uno stato o corporazione; i vassalli diventano gli Stati o il parlamento; le città formano pure una potenza nel governo, e così l'autorità del sovrano non può più essere arbitraria. Egli ha bisogno del consentimento degli Stati e delle corporazioni, e se vuole ottenerlo, deve necessariamente volere il giusto e l'equo.

Ora noi vediamo incominciare a formarsi gli Stati, mentre nel periodo della feudalità non si conosceva alcuno Stato. Il passaggio da essa alla monarchia avvenne in tre modi: 1.° in quanto il signore si fece padrone dei suoi vassalli indipendenti, rintuzzando la loro forza particolare in modo che il particolare non avesse più valore come tale; 2.° in quanto i vassalli si resero affatto liberi dai rapporti feudali, e diventarono essi stessi signori nei loro Stati; 3.° finalmente in quanto il supremo signore,

in un modo affatto libero, unì le sovranità particolari colla sua propria, e così divenne padrone del tutto.

I passaggi nella storia non sono sempre così spiccati come qui si presentano; spesso due modi si uniscono insieme, ma l'uno o l'altro ha sempre la preponderanza. Il punto principale si è che per la formazione di uno Stato è necessaria una particolare nazionalità; poichè vi deve essere una determinata nazione affinchè si formi uno Stato proprio e distinto.

Il primo Stato che noi dobbiamo esaminare è il sacro Impero romano, a cui in generale appartengono la Germania e l'Italia. L'unione della Germania e dell'Italia si fondava sul concetto stesso dell'Impero romano: la sovranità temporale doveva, unita colla spirituale, formare un tutto; ma questa unione era piuttosto una lotta, e non aveva alcuna realtà. Nella Germania e nell'Italia il passaggio del rapporto feudale alla monarchia, si fece sopprimendo le relazioni feudali in favore dei particolari. I vassalli divennero sovrani indipendenti.

In Germania vi fu sempre una gran diversità di razze: lungo l'Elba si erano stabiliti i Vendi, nell'Austria gli Slavi, i Zechen, ec., così che non potè formarsi alcuna unione come si fece in Francia. Simili circostanze regnavano pure in Italia. I Longobardi si erano colà stabiliti, ma i Greci possedeanvi ancora l'Esarcato; nell'Italia inferiore i Normanni formarono un regno proprio, e i Saraceni tennero per qualche tempo la Sicilia. Dopo la caduta degli Hohenstaufen, la Germania fu in preda ad una totale divisione. Era massima degli elettori di scegliere per imperatori solo principi deboli; anzi hanno essi venduto qualche volta l'Impero anche agli stranieri. Così sparì in fatto l'unità dello Stato. Sorse una moltitudine di castelli, ciascuno dei quali era uno Stato

di ladroni; il diritto feudale si mutò in un latrocinio formale, e i principi più potenti si dichiararono sovrani assoluti. Dopo l'interregno fu eletto imperatore il conte d'Absburgo, e la discendenza d'Absburgo tenne, ad eccezione alcuni pochi intervalli, continuamente la corona imperiale. Questi imperatori austriaci furono però costretti a formarsi uno Stato ereditario di famiglia, poichè i principi tedeschi non volevano accordar loro alcuna potenza nell'Impero. Questa perfetta anarchia fu finalmente rotta dalle confederazioni che si formarono per uno scopo comune: come furono le leghe di città per garantirsi dai latrocinii. Tale fu la lega anseatica nel Nord, la lega renana formata dalle città lungo il Reno, e la lega sveva. Tutte queste leghe erano insiememente dirette contro i feudatari; e gli stessi principi entrarono in alleanza colle città per distruggere il sistema feudale, e per fondare la pace generale nel paese. Quale fosse la condizione del sistema feudale si vede dalla famosa associazione della giustizia criminale: era questa un tribunale privato, che sotto il nome di Fehmgerichts, teneva sedute segrete; esso era stabilito particolarmente nel nord-ovest della Germania. Molti dei contadini si rifuggirono nelle città, o stabilironsi come liberi nella vicinanza delle medesime; ma nella Svizzera formarono essi una lega da sè. I contadini di Uri, Svitto e Untervalden doveano stare sotto i baglivi imperiali, e questi baliati non erano una proprietà privata, ma cariche dell'Impero. La famiglia d'Absburgo cercò tuttavia di cambiarli in proprietà privata; ma i contadini uscirono vittoriosi dalla lotta che per tale cagione sotennero contro la nobiltà e tutte le sue pretese: ad onta dell'immenso vantaggio che la cavalleria avea colla sua armatura sopra dei contadini, essa fu vinta. Poco dopo si trovò pure una nuova arma con-

tro questo vantaggio dell'armatura, e fu la polvere da schioppo. L'umanità avea di essa bisogno, e tosto fu trovata. Essa fu uno dei mezzi principali per liberarsi dalla forza fisica. In vero increbbe ad alcuni che i più valorosi e i più nobili venissero così a perdere la vita come ogni altro, senza poter fare una personale resistenza, ma solo in questo modo poteva nascere il vero valore, un valore senza passione, senza ira o vendetta, ec. Con perfetta tranquillità ora il guerriero va incontro alla morte e si sacrifica pel ben comune. Questo è il valore delle nazioni incivilite, valore che è essenzialmente efficace solo in unione cogli altri. Anche la forza dei castelli fu rotta dalla polvere.

Nell'Italia si replica, come si è già notato superiormente, lo stesso dramma che noi abbiamo veduto nella Germania. L'arte di far la guerra fu colà dai condottieri ridotta a un vero mestiere. Le città erano intente al proprio commercio, e prendevano perciò eserciti al loro servigio, i cui capi erano spesso feudatari. La confusione e la guerra non imperversavano meno che in Germania. In Firenze, una famiglia di negozianti, i Medici, divenne sovrana; lo stesso accadde in altre gran città d'Italia; ma queste gran città assoggettarono pure a sè stesse molte altre piccole città, e molti feudatari. Nello stesso modo si formò un territorio papale. Qui pure una quantità di vassalli si era resa indipendente; a poco a poco essi furono però assoggettati all'unica dominazione dei papi. Che l'esigere questa sommessione in senso morale fosse propriamente di diritto, si vede dallo stesso famoso scritto di Macchiavelli, intitolato: *Il principe*. Spesso si è riprovato questo libro, come pieno di massime della più crudele tirannia, ma Macchiavelli, nell'alto senso che è pur necessaria la formazione di uno Stato, ha posto le

massime fondamentali secondo le quali in tali circostanze esso si poteva solo formare. I signori e le signorie particolari doveano assolutamente essere assoggettati; e se noi col concetto che abbiamo della libertà e della moralità non possiamo combinare i mezzi che egli vuol giustificare, ed anzi dà come ottimi, perchè vi si annovera la violenza, ogni genere d'inganno, l'assassinio, ec., noi dobbiamo però confessare che i feudatari che si doveano abbattere, solo in tal modo potevano esser presi, poichè era in loro natura la falsità e la corruzione; da sì indegni capi era lacerata l'Italia! ma a poco a poco nacque pur colà uno Stato migliore.

In Francia accadde l'opposto che in Germania e in Italia. Per più secoli i re di Francia non possedettero che un piccolo territorio, così che molti dei vassalli a loro soggetti, erano di essi più potenti. Il re di Francia era quindi anche al di fuori meno stimato; ma un gran vantaggio fu per la dignità reale in Francia l'essere dessa ereditaria. Essa crebbe pure in istima e reverenza per ciò che le corporazioni e le città cercavano dal re la conferma dei loro privilegi, e le appellazioni alla suprema corte feudale, composta dei dodici Pari, divennero sempre più frequenti. Filippo il Bello chiamò per la prima volta, nell'anno 1302, i rappresentanti delle città agli Stati del regno, e consolidò straordinariamente con migliori regolamenti della giustizia la sua autorità. Il re ottenne pur fama che presso di lui si trovasse sempre protezione contro gli oppressori. Ma ciò che giovò all'autorità reale anche presso i vassalli potenti fu l'aumento continuo del suo territorio: in molte diverse guise, coll'eredità, coi matrimoni, colla forza dell'armi, ec., vennero i re in possesso di molte contee e ducee. Tuttavia i duchi di Normandia erano divenuti re d'Inghilterra; nac-

que così una forte potenza opposta alla Francia, e alla quale, per mezzo della Normandia, era aperto l' interno del reame. Nello stesso modo divennero potenti altri duchi, ma ad onta di ciò il re era il supremo signore feudale. Egli avea sotto di sè una moltitudine di baroni e di città, che erano soggetti alla sua giurisdizione immediata, ed avea il diritto di mettere imposizioni sulle sue città. I baroni e le città giunsero presto ad essere Parlamenti o Stati. Quando cioè il re avea bisogno di denaro, ed avea esauriti tutti i mezzi di imposte, di contribuzioni forzose, ec., egli si rivolgeva agli Stati. Ancorchè essi in tal modo non prendessero parte direttamente alla formazione delle leggi, ottenevano però una certa qual importanza e forza nel regno, e quindi anche un' influenza nella legislazione. È particolarmente sorprendente che i re di Francia abbiano stabilito che i contadini servi addetti alla gleba nei loro terreni ereditari potessero per una piccola somma riscattarsi. In questo modo i re di Francia giunsero presto ad una gran potenza. E il fiorire della poesia dei trovatori, come lo sviluppo della teologia scolastica, il cui centro era Parigi, diedero alla Francia una coltura che la fece soprávanzare gli altri Stati d'Europa, e le procacciò all'estero rispetto e fama.

L'Inghilterra, come fu occasionalmente ricordato, fu sottoposta da Guglielmo il Conquistatore, duca di Normandia. Guglielmo introdusse colà il sistema feudale, e divise il regno in feudi, che diede quasi tutti ai suoi Normanni. Egli stesso si ritenne ragguardevoli beni, detti della corona; i vassalli erano in obbligo di andare alla guerra e di sedere nei giudizi; il re era il tutore dei minori tra i suoi vassalli; essi non potevano ammogliarsi che dopo avere da lui ottenuto il consentimento. Solo a poco a poco i baroni e le città vennero ad acqui-

stare autorità; particolarmente nelle guerre e nelle contese per la corona guadagnarono essi una gran preponderanza. Quando l'oppressione e le esigenze dalla parte del re erano troppo grandi, si veniva a contese e anche alla guerra: i baroni sforzarono il re Giovanni a giurare la *magna carta*, fondamento della libertà inglese, vale a dire, dei privilegi particolarmente della nobiltà. Tra queste libertà tiene il primo luogo il diritto di proprietà; inoltre niun Inglese poteva, senza un giudizio legale, essere sottratto al tribunale de' suoi Pari; il re non dovea mettere alcuna imposizione senza il consenso dei vassalli, dei conti e dei baroni; anche alle città furono confermate le loro antiche consuetudini e libertà. Tuttavia il re era sempre molto potente, se avea forza di carattere; i beni della corona gli procacciavano un grande rispetto; più tardi tuttavia essi furono a poco a poco alienati o donati, in modo che il re venne a ricevere sussidii dal Parlamento.

Noi non toccheremo qui più davvicino l'andamento e la storia dell'incorporazione dei ducati allo Stato generale, e delle contese e delle guerre cagionate da questa incorporazione. Si deve solo ancora notare che i re, essendo ora giunti per l'indebolimento del sistema feudale ad una gran potenza, si varranno l'un contro l'altro di essa pei meri interessi della loro dominazione. Così la Francia e l'Inghilterra guerreggiaronsi tra di loro per dei secoli. I re cercavano sempre di far conquiste al di fuori. Le città, che doveano per la massima parte sopportarne gli aggravi e le imposte della guerra, vi si rifiutavano, e i re, per obbligarle, accordavano loro importanti privilegi.

In tutte queste discordie i papi cercavano di far valere la loro autorità, ma l'interesse che i popoli aveano

alla formazione di uno Stato era così grande, che i papi, non avendo in mira che la loro autorità assoluta, non potevano opporvisi. Gli elettori germanici, occupati nella formazione di uno Stato comune, e col sentimento del diritto e della giustizia della loro impresa, si dichiararono apertamente, nell'anno 1338, contro le pretese papali, e sostennero che essi non avevano bisogno nei loro affari del consentimento del papa. Nello stesso modo gli Stati radunati da Filippo il Bello, nell'anno 1302, aveano di già, in una contesa con Bonifacio, resistito al papa. Poichè gli Stati e la comunità erano giunti ad aver coscienza della loro indipendenza. — Varie cause si erano riunite per indebolire l'autorità papale. Al grande scisma della Chiesa, che mise in dubbio l'infallibilità del papa, si aggiunsero le decisioni dei Concili di Costanza e di Basilea, che si dichiarirono superiori al pontefice; e deposero e nominarono papi. Molti tentativi contro il sistema della Chiesa aveano constatato la necessità di una riforma. Arnaldo da Brescia, Viclefo Huss, combatterono con riuscita la rappresentanza di Cristo che il papa si arrogava, e gli abusi della gerarchia. Questi tentativi aveano però sempre qualche cosa di particolare. Da un lato il tempo non era ancora maturo da ciò, dall'altro quegli uomini non hanno côlto il sistema nel vero punto centrale, ma si sono applicati, particolarmente i due ultimi, all'erudizione dogmatica, ciò che non poteva interessare tanto il popolo. — Più di ciò si opponeva al dispotismo della Chiesa la formazione che cominciava, dello Stato: uno scopo generale, un perfetto diritto era entrato nel mondo colla formazione dello Stato, ed ora ad uno scopo comune dovea assoggettarsi la volontà, la passione, il capriccio dei particolari. Il ghiaccio dell'al'animo, che si ristringe nella sua individualità egoistica

fu in tal modo rotto. Di già anteriormente la Chiesa avea, colla verga della disciplina che era in suo potere, cioè colla più dura servitù, fatto piegare questo animo; ma siccome il cristianesimo contiene essenzialmente un principio spirituale, non aveva essa mai potuto ridurlo alla sommissione indiana. Con ciò avea solo preparato il terreno sul quale il vero principio religioso potea prosperare, e l'uomo avere il sentimento della vera riconciliazione. Questa riconciliazione avvenne ora realmente nello Stato. Il principio naturale fu imprigionato, e l'uomo si è elevato, uscendo dal medio evo, alla sua libertà. Nè possiamo però dire che l'uomo si sia liberato dalla servitù solo cadendo in altra servitù; poichè la rozzezza, le voglie, l'ingiustizia costituiscono il male; l'uomo è incatenato da esse, e fatto incapace di moralità, di religiosità, e la disciplina lo ha appunto liberato da questo prepotente volere. La Chiesa avea combattuto la rozza sensualità collo spavento dell'inferno, e colle stesse armi; poichè solo col mezzo di una ferrea forza questa poteva esser domata. Si afferma nella dogmatica che ogni uomo deve sostenere un tale combattimento in sè, essendo egli per natura cattivo, e che solo purgato da un'interna divisione arriva esso alla certezza della riconciliazione. Se noi da un lato ciò ammettiamo, dobbiamo però dire, dall'altro lato, che la forma della lotta è ora molto cambiata, poichè la riconciliazione vien effettuata nella realtà, e il fondamento è un altro. La strada del tormento, come tale, vien ora rigettata (si presenterà in vero anche più tardi, ma in tutt'altra forma), poichè, essendo svegliata la coscienza, l'uomo si trova nell'elemento morale. Il momento della negazione è certamente necessario nell'uomo, ma esso ha presa ora la forma tranquilla dell'educazione, e quindi sparisce ogni terrore dell'interna

lotta. Perchè ciò avvenga però, si suppone e si richiede che esista di già uno Stato di religiosità e di giustizia.

Noi ci troviamo ora in un punto più elevato della storia. Il sublime e il vero si trova ora nel sentimento della riconciliazione avvenuta, e l'uomo passa a mostrare una nuova attività, che in queste circostanze non può a meno di svilupparsi.

La scienza e l'arte
come istromenti dello scioglimento del medio evo.

L'Occidente è ora di nuovo capace di applicarsi allo studio dell'antichità, (il nome d'*humaniora* dato a questi studi è molto caratteristico, poichè in quelle opere dell'antichità vien onorato ciò che è umano e appartiene alla coltura umana): si imparò a conoscere il vero, l'eterno, che deve formare l'occupazione dell'uomo. L'occasione esterna di questo rinascimento della scienza fu la caduta dell'Impero bisantino. Una moltitudine di Greci si è rifugiata in Occidente, e vi ha portata la greca letteratura; ned essi vi portarono solo la cognizione della lingua greca, ma bensì anche le stesse opere greche. Ben poche di esse si erano conservate nei chiostri, e la cognizione della lingua greca era quasi sparita. In riguardo alla letteratura romana la cosa era diversa, e regnavano ancora le antiche tradizioni. Virgilio passava per un grande incantatore (presso Dante egli è la sua guida nell'inferno e nel purgatorio). Per l'influenza dei Greci allora risorse di nuovo l'antica letteratura greca; l'Occidente era fatto capace di conoscerla e di gustarla; apparvero così altre forme, altre virtù, da quelle che si erano conosciute fin allora; si ebbe una tutt'altra misura di ciò

che si dovea onorare, lodare e imitare. Tutt'altri precetti di morale davano i Greci nelle loro opere, di quelli che conosceva l'Occidente; in luogo del formalismo scolastico si badò allora al contenuto. Platone fu conosciuto in Occidente, e con esso fu scoperto un nuovo mondo. Le nuove idee trovarono un mezzo principale per la loro diffusione nella stampa, inventata appunto da poco, e che poteva andare del pari coll'invenzione della polvere. In quanto nello studio degli antichi si palesa l'amore delle azioni e delle virtù umane, la Chiesa non mostrò alcuna ripugnanza al medesimo, e non badò che con queste opere straniere entrava in azione un principio a lei affatto opposto.

In secondo luogo incominciò in Italia un periodo fiorente per le bell'arti; nei Paesi Bassi e in Germania esistevano di già delle imagini; la pietà ebbe di esse bisogno di buon'ora per la sua divozione, ma non avea perciò bisogno di belle imagini, anzi queste piuttosto la disturbavano. Quantunque in una bella imagine vi sia qualche cosa di esterno, in quanto però essa è bella, non è che lo spirito della medesima che parla allo spirito dell'uomo; ma nella divozione è essenziale il rapporto ad una cosa esterna, poichè questa stessa divozione non è che un'ottusità dell'anima; vi è dunque contraria un imagine piena di spirito, in cui l'anima parla all'anima, lo spirito allo spirito. Le belle arti nacquero ad onta di ciò nella Chiesa stessa, ed essa ha favorito il loro progresso, quantunque l'arte fosse di già estranea al principio della Chiesa. Siccome però l'arte non adopera che rappresentazioni sensibili, rende l'aria di qualche cosa d'ingenuo; però la Chiesa l'ha seguita anche quando si divise dal sensibile, e si elevava al pensiero e alla scienza.

Un terzo avvenimento principale che si deve ricorda-

re è la tendenza dello spirito al di fuori, il desiderio di conoscere tutta la terra. Lo spirito cavalleresco del commercio marittimo dei Portoghesi e degli Spagnuoli trovò una nuova strada verso l'Indie Orientali, e scoprì l'America. Anche questo progresso è avvenuto nel seno della Chiesa. Lo scopo di Colombo era particolarmente religioso: i tesori dei ricchi paesi indici, ancora da scoprirsi, doveano, secondo le sue vedute, essere applicati ad una nuova crociata, e si doveano convertire al cristianesimo gli abitanti pagani di quei paesi. L'uomo conobbe che la terra era rotonda, e che quindi poteva da lui essere girata; in queste circostanze opportuna fu alla navigazione la scoperta fatta da poco della bussola, per cui cessò di essere una pura navigazione di coste; i mezzi tecnici si trovano sempre quando sorge il bisogno.

Questi tre fatti, la così detta rinstaurazione delle scienze, il fiorire delle bell'arti, e la scoperta dell'America e della strada alle Indie Orientali si devono paragonare all'aurora che, dopo una lunga tempesta, annunzia per la prima volta un bel giorno. Questo giorno è quello della generalità, che sorge finalmente dopo la lunga e terribile notte del medio evo; giorno che per le scienze, per l'arti e per l'istinto di scoperte, cioè per ciò che vi ha di più nobile ed elevato, indica ciò che l'umano spirito, fatto libero per mezzo del cristianesimo ed emancipato dalla Chiesa, deve considerare come il suo eterno e vero contenuto.

SEZIONE TERZA

IL MONDO MODERNO

Noi siamo con ciò pervenuti al terzo periodo del mondo germanico, ed entriamo così nel periodo dello spirito che si conosce come libero; mentre esso vuole il vero, l'eterno, il generale per sè.

In questo terzo periodo si devono di nuovo fare tre divisioni. Primieramente noi dobbiamo trattare della riforma come tale, di quel sole che tutto rischiara e si leva dopo quell'aurora della fine del medio evo, poscia dello sviluppo e delle conseguenze della riforma, e finalmente dei tempi recenti dalla fine del secolo passato in poi.

CAPITOLO PRIMO

La riforma.

L'occasione prossima della riforma è abbastanza conosciuta. Fu il vergognoso commercio delle imagini, il condonare per denaro il male e i peccati. Tuttavia l'occasione è indifferente se la cosa per sè è necessaria; e lo spirito, se è maturo, può venire alla manifestazione in questa o in quella maniera. Tali avvenimenti non sono

nemmeno legati ad un individuo come qui, per esempio, a Lutero; ma i grandi individui sono dal tempo stesso prodotti. Il ricavo delle indulgenze era speso nella fabbrica di San Pietro (così Atene impiegò il denaro de' suoi alleati alle più magnifiche fabbriche dell'antichità), ma appunto il compimento di questa fabbrica, che Michel Angelo avea ornata col suo giudizio universale, fu per la Chiesa un giudizio universale. Solo l'intimità del popolo germanico era un terreno adattato alla riforma, e solo da questa semplicità e schiettezza potea nascere la grand' opera. Mentre le altre nazioni badavano alla dominazione temporale, alle conquiste e scoperte, un semplice monaco tedesco ha cercata nel suo spirito e prodotto questa rivoluzione.

Nella semplice dottrina luterana vien promulgato, come si è già detto anteriormente, che il mediatore tra l'uomo e Dio, non è qualche cosa di sensibile, ma che la riconciliazione non si trova che nella fede e nella coscienza, poichè il processo della salute non si passa che nel cuore e nello spirito. In questa dottrina vengono così distrutte tutte le esteriorità e le varie forme di servitù dello spirito. La vera distinzione tra la dottrina luterana e la cattolica stà in ciò (come si è detto): che per la prima la riconciliazione non può esser prodotta da una pura cosa esterna, come l'ostia, ma solo colla fede, e nel godimento, vale a dire, in quanto si distrugge l'ostia. Lutero ebbe pure ragione quando contro i cattolici e la Chiesa riformata mantenne qualche cosa di sostanziale (si è spesso tacciata come ostinazione questa tenacità di Lutero nella sua dottrina opponendosi alla Chiesa riformata). Lutero però non poteva accordare alla Chiesa riformata che Cristo nell'ostia fosse una pura memoria, una ricordanza, ma egli in ciò si accostò piuttosto

alla Chiesa cattolica, sostenendo che Cristo è qualche cosa di presente, ma solo nella fede e nello spirito. Lo spirito di Cristo riempie realmente lo spirito umano; Cristo non si deve adunque prendere come una pura persona storica, ma tale che l'uomo ha con lui un immediato rapporto nello spirito.

Mentre l'individuo conosce di essere riempito dello spirito divino, cessano tutti i rapporti di esteriorità: non vi ha più alcuna distinzione tra il prete e il laico. Una classe non è esclusivamente in possesso del santo, ma lo spirito divino, ossia dell'uomo generale, è capace di comprendere le cose divine. Esiste la libertà dell'esame e della cognizione; ognuno deve produrre in sè stesso l'opera della riconciliazione. Con ciò cessa il valore di ogni azione esterna, che si chiamava opera meritoria, e che non è più se non qualche cosa di morto. Solo la coscienza del rapporto ad un principio più spirituale resta ferma, mentre le storie esterne, i miracoli, ec., sono, per una vera fede, qualche cosa di indifferente.

Questo è il contenuto essenziale della riforma; secondo la stessa l'uomo è destinato per sè stesso a divenir libero.

La riforma che si sviluppò da prima tranquillamente, si è presto cangiata in una divisione formale: si chiedeva da prima un concilio generale, delle conferenze, una riforma del clero, ec., e non si osava rimproverare ai protestanti che facessero dimande esagerate; per convincersi di ciò basta leggere le notizie e l'esposizione fatta dai cattolici stessi della nuova dottrina. Ma l'opposizione di Lutero, che da prima non riguardava che punti ristretti, si estese presto al dogma, non si riferì più ad individui, ma ad istituzioni generali, ai chiostri, al dominio temporale dei vescovi, ec.; non toccava più alcune sen-

tenze particolari del papa e dei Concili, ma l'intero modo e maniera di questo sentenziare, cioè l'autorità della Chiesa. Lutero ha rigettata questa autorità e posto in di lei luogo la Bibbia, e la testimonianza dello spirito umano. Ora questo è appunto di un'immensa importanza che la Bibbia stessa sia divenuta il fondamento della Chiesa cristiana. Ognuno deve ora in essa istruirsi, ognuno deve poter determinare da sè la propria coscienza. In ciò vi ha un grande cambiamento di principio; l'intera autorità della Chiesa, e la divisione di secolare e di prete vengono con ciò atterrate. La traduzione che Lutero fece della Bibbia fu pure di un immenso valore per la nazione tedesca. Questa ha avuto con ciò un libro popolare, quale nessuna nazione del mondo cattolico lo avea; poichè nel cattolicismo si trova bensì un immenso numero di libri di preghiere, ma nessun libro fondamentale d'istruzione. Ad onta di ciò in questi ultimi tempi si è conteso se sia conveniente il dare la Bibbia in mano al popolo; i pochi inconvenienti che da ciò derivano, sono immensamente compensati dai grandi vantaggi che ne vengono; i racconti straordinari, che possono urtare il cuore e l'intelletto, il senso religioso sa ben distinguerli, e attenendosi al sostanziale, esso li sorpassa. Finalmente, ancorchè i libri che dovrebbero essere popolari, non fossero così superficiali, come sono, non avrebbero però mai la proprietà che appartiene necessariamente ad un libro popolare, quella di aver l'apparenza di esser unico. In Francia si è ben sentita la necessità di un libro popolare, si sono stabiliti gran premii; ma appunto per la ragione addotta niuno fu perfetto. Perchè vi sia un libro popolare è inoltre di estrema necessità che il popolo sappia leggere; il qual caso è raro nei paesi cattolici.

Una volta impugnata l'autorità della Chiesa, la divisione tra i cattolici e i protestanti era inevitabile. Il Concilio di Trento fissò le massime fondamentali della Chiesa cattolica, e dopo questo Concilio non si potea più parlare di un'unione. Le chiese divennero partiti diretti l'uno contro l'altro; poichè anche in riguardo al sistema politico s'introdusse una gran differenza tra di loro. Nei paesi protestanti si abolirono i conventi e i vescovati, e gli averi dei medesimi furono confiscati; l'istruzione fu organizzata altrimenti, e si abolirono i digiuni e i giorni festivi. Così vi furono pure dei cambiamenti in riguardo alle cose esterne; essendo insorte sommosse in varii luoghi, anche contro la dominazione temporale. Gli Anabattisti cacciarono da Munster il vescovo, e stabilirono un loro regno, e i contadini si sollevarono in grandissimo numero per liberarsi dall'oppressione ond'erano gravati. La riforma ebbe pure un'influenza essenziale sulla Chiesa cattolica; la quale si tenne maggiormente in freno, e tolse via le cagioni dei più gravi scandali. Inoltre essa rigettò molte cose ché erano estranee al suo principio, e colle quali si era ingenuamente unita finallora; essa si divise dalle fiorenti scienze, dalla filosofia e dalla letteratura, ed ebbe presto l'occasione di mostrare la sua ripugnanza contro la scienza. Il celebre Copernico avea provato che la terra e i pianeti girano intorno al sole, ma la Chiesa si dichiarò contro questa verità. Galileo, che in un dialogo avea esposto il pro e il contro della nuova scoperta di Copernico (in modo, a dir vero, che egli si dichiarava in favore di questa), dovette in ginocchio dimandare perdono di questo suo delitto. Il mondo cattolico è così restato addietro nella coltura, ed è caduto nell'ignoranza. — Così anche esteriormente si stabilì la divisione.

Una dimanda importante a cui ora si deve rispondere sarebbe questa: perchè la riforma nella sua diffusione si sia ristretta ad alcune sole nazioni, e non abbia penetrato in tutto il mondo cattolico? La riforma è partita dalla Germania, e fu abbracciata solo da' popoli di pura razza germanica, poichè, oltre la Germania, si stabilì pure in Isvezia e in Inghilterra. I popoli romani e slavi si sono all'opposto tenuti da essa lontani; la stessa Germania meridionale non l'ha abbracciata che in parte, come in generale la sua situazione politica era mista. Nella Svevia, nella Franconia e lungo il Reno esisteva una quantità di conventi e di vescovadi, e molte città libere, e da queste varie condizioni dipendè pure l'accettazione o il rifiuto della riforma; poichè la riforma, come si è osservato, avea una pronta influenza sul cambiamento nella vita politica. Inoltre l'autorità è assai più importante di quello che si suol credere; vi sono certi pregiudizi che si accettano per autorità, e perciò la pura autorità decideva spesso in favore o contro l'accettazione della riforma. In Austria, in Baviera, in Boemia la riforma avea già fatto dei gran progressi, e quantunque si dica, la verità penetrata una volta negli animi, non potersi più tôrre da essi, tuttavia qui fu di nuovo soffocata dalla forza dell'armi, dall'astuzia o dalla persuasione. Le nazioni slave erano agricole, e questa situazione stabiliva il rapporto di padroni e di servi. Nell'agricoltura l'istinto naturale è quello che prepondera; l'industria umana e l'attività subiettiva trova in questa occupazione poco favore. Gli Slavi non sono quindi giunti, nemmen più tardi, al sentimento della loro subiettività, alla coscienza della generalità, a ciò che noi abbiamo chiamato forza dello Stato, e quindi non hanno potuto prender parte alla nascente libertà. — Ma anche le

nazioni romane, l'Italia, la Spagna, il Portogallo, e in parte eziandio la Francia, non furono intaccate dalla riforma. Molta influenza ebbe certamente la forza esterna, tuttavia non si può addurla come unica causa, poichè se lo spirito di una nazione vuole una cosa, niuna forza può impedirlo; nè si può dire di queste nazioni, che esse mancassero di coltura; all'opposto esse erano forse più avanzate della Germania. Dipendette piuttosto dal carattere fondamentale di queste nazioni, che la riforma non fosse accettata. Ma qual è propriamente questo carattere che fu un impedimento alla libertà dello spirito? La pura intimità della nazione germanica fu il terreno proprio per la liberazione dello spirito; le nazioni romane, all'opposto, aveano conservato il carattere della divisione: esse erano nate dal miscuglio del mondo germanico e romano, e conservavano sempre in sè qualche cosa di eterogeneo. Il Tedesco non può negare che i Francesi, gli Italiani e gli Spagnuoli non posseggano più fermezza di carattere per tener dietro ad uno scopo (sia pur questo anche un ghiribizzo) con perfetta coscienza e colla più grande riflessione, e per condurre un disegno con grande costanza. Ancor più marcata è la distinzione tra la nazione inglese e le romane: l'Inglese ha il sentimento della libertà in particolare, e si sente quindi tanto più libero quanto più ciò che fa o che può fare è contro ragione. Ma si mostra tosto presso i popoli romani questa diversità che essi tengono fissa un'astrazione, e quindi non abbracciano la totalità dello spirito e del sentire, ciò che noi chiamiamo sentimento *(gemüth)*. L'interno è occupato da interessi determinati, e non esiste come un tutto: lo spirito in questa coscienza non appartiene a sè stesso. Attenendoci a questo principio noi vediamo che queste nazioni non hanno sentito il bisogno di soddi-

sfare la totalità dello spirito, poichè appunto lo spirito era occupato da interessi determinati, e apparteneva in generale al presente. L'interesse mondano e lo spirituale sono per queste nazioni cose diverse: esse operano da un lato secondo i loro interessi sensibili, e dall'altro praticano i loro doveri religiosi. La propria volontà vien così divisa dalla religione; e la religione, divisa dall'individualità dell'uomo, forma qualche cosa di diverso e di sottoposto. I protestanti sembrano quindi pedanti, e qualche cosa di tristo e meschinamente morale ai cattolici; i quali seguono tranquillamente i loro fini mondani, nè lasciano colà giugnere le loro viste religiose, e perciò le cose religiose vengono considerate come qualche cosa di esterno.

Si è già parlato superiormente del rapporto della nuova Chiesa col secolo, ed ora non si deve venire che ai particolari. Lo spirito deve produrre in sè stesso la riconciliazione; esso stesso deve trasfondersi in quell'atto, e a questa riconciliazione e religiosità ora si aggiugne anche il lato morale. Il divino cessa di essere un concetto fisso del di là. Si conosce che l'onesto e il diritto sono appunto questo divino, e il comando di Dio; e che pel contenuto non vi ha nulla di più santo ed elevato. Da ciò ne segue che il matrimonio non è più considerato come inferiore al celibato. Lutero ha preso moglie per mostrare che egli stimava il matrimonio, e non temeva le calunnie che da ciò gli sarebbero derivate. Ora sparisce essenzialmente anche il rapporto esterno di laico e di prete. L'uomo entra nella comunanza, nel rapporto morale della società; poichè, come i Giannizzeri, divisi dalla società morale, formano il fondamento del dispotismo turco, così i monaci erano l'esercito permanente del papa. L'oziosità parimenti ora non vale più come qualche

cosa di santo, ed anzi riguardasi come uno stato più elevato quello in cui l'uomo, per mezzo dell'attività, dell'intelligenza, dell'industria, si rende indipendente. L'industria, il commercio sono ora divenuti morali, e sono spariti gli ostacoli che erano lor posti dal lato della Chiesa. La Chiesa avea dichiarato come un peccato il prestare denaro ad interesse, ma la necessità della cosa conduceva appunto all'opposto: I Lombardi (quindi l'espressione francese di *lombard* per additare chi presta denaro), e particolarmente i Medici, hanno prestato denaro a tutti i principi d'Europa. — Il terzo momento della santità nella Chiesa cattolica, l'ubbidienza cieca, fu parimenti distrutto. Ora si è fatto un principio dell'ubbidienza alle leggi dello Stato, come esprimenti la ragione del volere e del fatto. In questa ubbidienza l'uomo è libero, poichè la particolarità appartiene alla generalità. L'uomo stesso ha una coscienza, e quindi ubbidisce liberamente. Con ciò vien posta la possibilità di uno sviluppo e di un regno della ragione e della libertà, e i precetti divini non sono ora che ciò che è la ragione. I principi possono in vero ancora esser cattivi, ma non verranno più a ciò giustificati e stimolati dalla coscienza religiosa. Nella Chiesa cattolica, all'opposto, la coscienza può essere opposta alle leggi dello Stato. Il regicidio, le congiure furono spesso sostenute e condotte dai preti. — Le leggi della libertà ora si dovettero formare in un sistema di ciò che è giusto in sè e per sè. Lo spirito, dopo la riforma, non realizzò tosto tutti questi perfezionamenti, poichè si limitò a cambiamenti immediati, come, per esempio, la distruzione dei chiostri, dei vescovati, ec. La riconciliazione di Dio col mondo era ancora in una forma astratta, e non si era sviluppata in un sistema di morale politica. Sopra questa forma astratta si deve dire ancora qualche cosa.

La riconciliazione, secondo sè, deve primieramente farsi nel subietto come tale. Il subietto deve assicurarsi che lo spirito divino abita in lui, e che vi è entrato per grazia divina. L'uomo non è per natura quale dovrebbe essere; egli arriva solo per un processo alla comprensione della verità. Questa era appunto la teoria generale e speculativa: che il cuore umano non è quale dovrebbe essere. Ora si volle che il soggetto fosse conscio di ciò che era in sè, vale a dire che la dogmatica volle che l'uomo sapesse di esser cattivo. Ma l'individuo non è cattivo se non in quanto questo male viene all'esistenza nell'uomo senza che egli vi metta impedimento; e tuttavia si esigeva che egli dovesse riconoscersi cattivo, se lo spirito buono non abita in lui; egli deve così avere in un modo immediato dall'alto ciò che non può venire nella sua coscienza se non col distruggere questa immediatività naturale. Ora in quanto la dottrina della riconciliazione ha presa questa forma astratta, l'uomo fu posto in questo stato di tormento di doversi conoscere cattivo. Gli animi i più schietti, i caratteri i più innocenti hanno anatomizzato con terrore tutti i segreti movimenti del loro cuore. A questo dovere si unì pure l'opposto, cioè che l'uomo deve riconoscere che lo spirito buono abitava in lui, che la grazia divina era entrata in lui. Non si è avuto riguardo alla grande distinzione: di ciò che è in sè, e di ciò che è nell'esistenza. Entrò nell'uomo il tormento dell'incertezza di sapere se lo spirito buono abitasse in lui, eppure l'intero processo di questa trasformazione dovea essere conosciuto nel soggetto stesso. Un eco di quel tormento noi lo abbiamo nelle canzoni spirituali di quel tempo. I salmi di David, che portano in sè un simil carattere, furono allora introdotti come canti della Chiesa. Questa angustia, questa ruvida natura

noi la vediamo per lungo tempo formare il carattere della religiosità protestante. — Ma anche nella Chiesa cattolica si introdusse una colta riflessione sopra le azioni. I Gesuiti hanno egualmente esaminato, senza dilicatezza, fino i più minuti movimenti del volere *(velleitas)*, ma introdussero la casuistica per poter dare a tutto un buon fondamento, e per allontanare il male.

A ciò si lega pure una terza apparizione. L'uomo vien gettato nell'interno e nell'astratto, e lo spiritnale vien come tenuto diviso dal temporale. Questa distinzione venne ora pure a mostrarsi come credenza ad una potenza cattiva, alla potenza interna delle tenebre. La Chiesa protestante avea questa credenza comune colla cattolica. Come per lo innanzi si era creduto che per denaro si comperasse l'eterna beatitudine, così si credeva ora di potere coll'eterna dannazione, ossia con un patto col demonio, ottenere le ricchezze del mondo e tutti i piaceri temporali. Così nacque la famosa storia di Fausto, che per istanchezza di scienza teoretica si diceva essersi gettato nel mondo, e colla perdita della sua anima aver ottenuti tutti i beni di questa terra. Si credeva ancora che l'uomo, per mezzo del demonio, potesse giugnere a contentare ogni suo appetito, ogni sua vogliuzza. Per questa credenza al principio cattivo e alla sua forza, si fece, tanto nei paesi cattolici, quanto nei protestanti, una moltitudine di processi di stregoneria: non si poteva provare agli accusati il loro delitto; non si avevano su di esso che sospetti; non era adunque che un fanatismo quello su cui si fondava questo furore contro il principio cattivo. Si sentiva certo la necessità di addurre delle prove, ma il fondamento del processo restava sempre la pura credenza che quelle persone avessero in loro la forza del diavolo; la prova principale non era che il sospetto. Sotto le forme

di terrorismo eguale si mostra questa legislazione del sospetto sotto gli imperatori romani, e sotto la dominazione di Robespierre, quando i sentimenti venivano puniti come le azioni. Presso i cattolici erano i Domenicani quelli che facevano particolarmente con terribile furore i processi di stregoneria. Contro di essi scrisse Pietro Spee, distinto Gesuita (di cui abbiamo pure una raccolta di belle poesie), e dal suo scritto si conosce tutto il terrorismo della giustizia criminale in questi casi. La tortura, che non dovea essere applicata che una volta, era prolungata finchè ne veniva la confessione. Se la persona accusata sveniva per debolezza sotto la tortura, si diceva che il demonio le dava un colpo; se avea degli spasimi, si diceva che il demonio rideva, e cose simili. A guisa di malattia epidemica queste persecuzioni si sono stese in Italia, in Francia, in Ispagna e in Germania. La prima protesta degli uomini illuminati, come Spee ed altri, operò di già assai. Colla più grande riuscita si oppose però il primo a questa epidemica superstizione Thomasius, professore ad Halla. Questo fenomeno è per sè stesso molto meraviglioso, se noi consideriamo, non esser gran tempo che siamo usciti infine da questa spaventosa barbarie (ancora nell'anno 1780 fu abbruciata a Glaris, nella Svizzera, una strega). Presso i cattolici la persecuzione era egualmente diretta contro gli eretici che contro le streghe: entrambe queste classi di persone erano poste quasi nella stessa categoria: la miscredenza dell'eretico era considerata egualmente come diabolica.

Lasciando questa forma astratta dell'intimità noi dobbiamo ora considerare il lato mondano, ossia la formazione dello stato politico, il passaggio al generale, la liberazione del pensiero. Questo è l'altro momento essenziale che ci resta ad esaminare.

CAPITOLO SECONDO

Azione della riforma sugli Stati politici.

Per ciò che riguarda la formazione degli Stati, noi vediamo da prima la monarchia rassodarsi, e i monarchi venir investiti di tutta la potenza dello Stato. Uno Stato organizzato può esser considerato come un individuo, quindi l'ultima volontà decisiva nello Stato non può esser che una. Ma perchè un individuo sia l'ultimo che decide, esso deve esser determinato in un modo immediato naturale, non secondo la scelta, il modo di vedere particolare, il capriccio, ec. Presso i Greci l'oracolo era la potenza esterna che decideva nei loro affari importanti. Nelle monarchie moderne la nascita è l'oracolo; essa è indipendente da ogni arbitrio. Ma perciò appunto che il sommo del potere di una monarchia appartiene ad una famiglia, la sovranità si mostra come una proprietà privata della medesima. Ora, se tale fosse, questa sarebbe pure divisibile, ma poichè la divisibilità ripugna al concetto dello Stato, i diritti del monarca e della sua famiglia devono essere assolutamente stabiliti dalla costituzione; la dominazione appartiene non al capo supremo, ma alla famiglia, come un fedecommesso indivisibile, e la garanzia di ciò sono i Parlamenti. Si esige pure pel rassodamento dell'autorità dello Stato che ciò che fu proprietà privata diventi proprietà dello Stato. I diritti dei vassalli e dei baroni vennero quindi repressi, dovendosi questi contentare delle cariche dello Stato. Questa trasformazione dei diritti dei vassalli in cariche dello Stato successe nei varii Stati in modi diversi.

In Francia, per esempio, i gran baroni divennero per la più gran parte governatori di province. Il concetto della monarchia esige, acciocchè questa sia indipendente, un'autorità indipendente; ora questa autorità si è trovata negli eserciti permanenti. Le armate furono di una grande importanza per rinforzare il punto centrale contro le ribellioni degli individui, e tanto servirono per questo riguardo, quanto furono importanti pel di fuori. Le contribuzioni non avevano ancora preso un carattere generale, ma erano piuttosto sussidi ed aiuti, per cui richiedevasi il consenso determinato dei contribuenti. — In Ispagna lo spirito cavalleresco avea presa una bella e nobile forma. Ma questo spirito, questa grandezza cavalleresca si era cambiata in un ozioso onore, abbastanza conosciuto sotto il nome di grandezza spagnuola. I grandi di Spagna non furono più tenuti a mantenere truppe proprie, e furono anche allontanati a poco a poco dalle cariche dello Stato; restando senza potenza, essi si sono contentati, come persone private, di un vuoto onore. Il mezzo però con cui la potenza reale si rassodò in Ispagna fu l'Inquisizione. Questa, instituita per perseguitare gli Ebrei, i Mori e gli eretici, prese presto un carattere politico, dirigendosi contro i nemici dello Stato. L'Inquisizione rinforzò così la potenza dispotica del re; essa si elevò sopra gli stessi vescovi e arcivescovi, e questi dovettero presentarsi al suo tribunale. Le spesse confiscazioni dei beni (pena applicata il più sovente) arricchirono in queste occasioni il tesoro dello Stato. L'Inquisizione era inoltre un tribunale dei sospetti, e in quanto essa usava una terribile autorità eziandio contro il clero, avea un sostegno nell'orgoglio nazionale. Ogni Spagnuolo voleva essere di sangue cristiano, e questo orgoglio si accordava colle mire e colla direzione dell'Inquisizio-

ne. Alcune province particolari della monarchia spagnuola aveano ancora, come, per esempio, l'Aragona, molti diritti e privilegi particolari; ma i monarchi spagnuoli, da Filippo II in poi, le soppressero interamente.

Ci condurrebbe troppo lungi il voler indagare più minutamente il corso che si tenne per deprimere l'aristocrazia nei varii regni particolari. Lo scopo principale era, come si è già detto, che i diritti privati dei vassalli fossero indeboliti, e che la loro dominazione si cambiasse in cariche dello Stato. Questo interesse era comune al re e al popolo. I baroni potenti sembravano in vero essere quelli che sostenevano la libertà, ma non erano se non i loro privilegi che essi difendevano contro l'autorità reale e contro i cittadini. I baroni d'Inghilterra sforzarono il loro re a segnare la magna carta, ma i cittadini non guadagnarono nulla con essa, anzi restarono piuttosto nel loro stato antico. La libertà polacca non era parimenti che la libertà dei baroni contro il re, mentre la nazione era abbassata ad una comune schiavitù. Il popolo aveva perciò lo stesso interesse dei re in riguardo ai baroni, poichè in generale esso si è liberato coll'abbassare quest'ultimi. Si deve sempre badare, quando si parla di libertà, se mai sieno puri interessi privati quelli a cui si dà questo nome.

Ora sorge essenzialmente un sistema di Stato e un rapporto degli Stati tra di loro. Essi si implicano in varie guerre; i re, che aveano aumentata la loro potenza, si volgono ora all'estero, e fanno valere pretensioni d'ogni maniera. Lo scopo e l'interesse della guerra era la conquista. Particolare scopo di conquista era divenuta l'Italia; essa divenne la preda dei Francesi, degli Spagnuoli, e più tardi anche degli Austriaci. L'assoluta separazione e divisione è sempre stato in generale il carat-

tere fondamentale degli abitanti d'Italia, tanto nei tempi antichi che nei moderni. L'ostinazione dell'individualità fu sotto il dominio romano frenata colla forza, ma tosto che questo legame fu rotto, si mostrò di nuovo come il carattere originale. Gli Italiani giunsero più tardi a trovare un'unità nel godimento delle bell'arti. Così la coltura e la moderazione dell'egoismo non giunsero che alla bellezza, non alla ragionevolezza e all'unità più elevata del pensiero. Perciò anche nella poesia e nel canto la natura italiana è diversa dalla nostra. Gli Italiani sono improvvisatori, affatto immersi nell'arte e nei godimenti; per tali nature artistiche lo Stato deve esser qualche cosa di accidentale. — Ma anche le guerre che fece la Germania non furono molto onorifiche per essa; si lasciò essa togliere la Lotaringia, la Borgogna, l'Alsazia e altre parti dell'Impero. Da queste guerre delle potenze nacquero interessi comuni, e lo scopo comune era di stabilire e di mantenere gli Stati particolari nella loro indipendenza, ossia l'equilibrio politico. Ciò ha un fondamento molto reale, cioè quello di garantire gli Stati particolari dalla conquista. L'unione degli Stati come mezzo per ritenere gli Stati particolari dall'usare violenza, lo scopo dell'equilibrio, era ora sottentrato in luogo dell'antico scopo generale della cristianità, il di cui centro era il papa. A questo nuovo scopo si unì necessariamente un rapporto diplomatico, per cui i membri più lontani del sistema degli Stati erano attenti a tutto ciò che avveniva ad un potentato. Tuttavia molti principi, l'un dopo l'altro, sembravano far piegare questo equilibrio europeo. Fin dal cominciamento di questo sistema Carlo V era nello stesso tempo imperatore di Germania e re di Spagna: i Paesi Bassi e l'Italia gli appartenevano, e tutte le ricchezze d'America confluivano nel suo erario. Con

tutta questa immensa forza egli non potè però far nulla contro la Francia, nulla contro i principi tedeschi, e fu anzi costretto alla pace di Passavia da Maurizio di Sassonia. Egli spese tutta la sua vita nel soffocare le ribellioni che nascevano in tutte le parti del suo regno, e nel far guerre al di fuori. — Di una simile preponderanza minacciò l'Europa Lodovico XIV. Coll'oppressione dei grandi del suo regno, che Richelieu, e più tardi Mazzarini compirono, egli era divenuto padrone assoluto; oltre di ciò la Francia avea pur la coscienza della sua superiorità spirituale, e di precedere l'Europa nella coltura. Ma come prima Filippo II avea veduta rompersi la sua forza contro la resistenza degli Olandesi, così fece pure naufragio contro il medesimo popolo eroico il piano ambizioso di Lodovico XIV. Carlo XII era pure un carattere tale da minacciare di un tal pericolo l'Europa, ma tutta la sua ambizione fu piuttosto di una natura romanzesca, che sostenuta da una vera forza interna. Frammezzo a tutte queste tempeste le nazioni hanno conservata la loro individualità e indipendenza. Interesse comune degli Stati d'Europa era pure quello d'opporsi ai Turchi, a questa terribile potenza che dall'Oriente minacciava di invadere l'Europa. Essi erano ancora di una gagliarda natura: il nerbo della forza ottomana, i Giannizzeri, fanciulli cristiani allevati in un rigoroso islamismo, erano lo spavento degli Europei. Le potenze orientali d'Europa, l'Austria, l'Ungheria, Venezia e la Polonia dovettero unitamente opporsi ad essi. La battaglia di Lepanto liberò l'Italia, e forse tutta l'Europa, dall'innondazione dei barbari.

Più importante è l'interesse che desta la lotta della Chiesa protestante per acquistare un'esistenza politica. La Chiesa protestante toccò troppo il temporale perchè non dovessero nascere delle contese. Una moltitudine di

istituzioni e di usi furono distrutti, e questo eccitò maggiormente la divisione: Si dava per obbligo di coscienza dei principi cattolici il ritogliere ai protestanti i beni della Chiesa secolarizzati, e il far valere di nuovo il violato diritto di proprietà della Chiesa. Quindi solo colla guerra poteva essere assicurata l'esistenza della Chiesa protestante. I principi protestanti della Germania si unirono in una lega difensiva, poichè la diffidenza reciproca era il carattere principale di ogni partito. Con un colpo di genio Maurizio di Sassonia sforzò Carlo V alla pace, per cui la Chiesa protestante provvisoriamente fu riconosciuta. La diffidenza era però rimasta, e le cose doveano essere più a lungo e più a fondo combattute. Ciò avvenne nella guerra dei trent'anni, in cui da prima la Danimarca, poscia la Svezia sostennero il partito della libertà. La prima fu presto forzata a ritirarsi dal campo di battaglia; la seconda però, sotto il famoso Gustavo Adolfo, ebbe una parte tanto più gloriosa, in quanto da sè, senza l'aiuto degli Stati protestanti della Germania, cominciò a mettersi in guerra coll'immensa potenza dei cattolici. Nè si può considerare come una contraddizione politica, che i protestanti siano stati inoltre sostenuti da Richelieu, cardinale della Chiesa cattolica, che avea umiliata la nobiltà francese e soggiogati gli Ugonotti; poichè Richelieu dovea considerare come interesse della Francia l'indebolire l'Austria, e gli affari ecclesiastici erano allora divenuti così mondani, che i riguardi temporali doveano avere la vittoria sulle cose della fede. Il totale indebolimento dei due partiti pose fine alla guerra; nel devastamento generale si erano perdute tutte le forze, e l'impotenza insegnò ai partiti a sopportarsi vicendevolmente.

La pace di Vestfalia fu finalmente conchiusa; immen-

so smacco ed umiliazione pei cattolici. Questa pace valse sovente come di palladio per la Germania, quantunque il perfetto smembramento della Germania fu con essa formalmente fissato. I Tedeschi furono sempre grati a Richelieu di aver divisa la loro potenza, mentre i Francesi lo maledissero per avere stabilita la forza e la potenza loro propria. La Germania perdette per quella pace la sua provincia di difesa, l'Alsazia nella Francia, e riconobbe l'indipendenza della Svizzera e dell'Olanda. — Anche nell'Inghilterra la Chiesa protestante dovette stabilirsi colla guerra: la lotta era diretta contro i re, poichè questi piegavano alla religione cattolica, trovando in essa stabilito il principio dell'autorità assoluta. Contro la massima dell'autorità assoluta, secondo la quale i re non devono render conto del loro operato ad altri che a Dio (vale a dire al confessore), un popolo fanatico si sollevò, e contrapose all'esteriore cattolicismo l'eccessiva interiorità del puritanismo, che, entrando in un mondo obiettivo, si mostrò con un carattere fanatico o ridicolo. Il re fu decapitato; ma poichè lo Stato deve esser retto, Cromwell prese con forte mano le redini del governo, disciolse il Parlamento, e sostenne il trono come protettore, con gran fama. Colla sua morte però sparì il suo diritto, e l'antica dinastia si impossessò nuovamente della sovranità. — Il principio cattolico fu pure particolarmente combattuto dagli Olandesi contro la monarchia spagnuola. I Belgi erano ancora fedeli alla religione cattolica, e rimasero sotto il dominio spagnuolo. Il nord, all'opposto, ossia l'Olanda, si sostenne eroicamente contro i suoi oppressori. La classe industriosa, le compagnie hanno formata una milizia, che col suo coraggio vinse l'infanteria spagnuola, allora famosa. Come i contadini svizzeri hanno resistito ai cavalieri nobili, così qui i commer-

cianti resistettero alle schiere disciplinate. Nello stesso tempo le città marittime olandesi hanno armate delle flotte, e prese in parte agli Spagnuoli le colonie, da cui traevano tutte le loro ricchezze.

Colla pace di Vestfalia fu riconosciuta l'indipendenza della Chiesa protestante, mentre essa, come Chiesa, dovea avere, ed ha, un'esistenza mondana. Tuttavia mancava ancora a questa indipendenza che sorgesse un'unica potenza come garante della sicurezza della medesima. Questa potenza dovea essere il prodotto del protestantismo: e tale fu la Prussia, che alla fine del decimosettimo secolo incominciò a mostrarsi, e ad avere poi sotto Federico il Grande, se non la fondazione, la stabilità almeno e la sicurezza; il combattimento poi, per questa stabilità e sicurezza, fu la guerra dei sette anni. La guerra dei sette anni non è una guerra di religione per sè, ma lo fu però nel suo risultato deffinitivo, tanto nel senso del popolo che delle potenze. Il papa consacrò la spada del general Daun, e l'oggetto principale delle potenze cattoliche era di opprimere la Prussia, come sostegno della Chiesa protestante. Federico il Grande era un re filosofo, quale non si era ancora veduto nei tempi moderni. I monarchi inglesi erano stati sottili teologi, che aveano difeso il principio dell'assolutismo; Federico, all'opposto, comprese il principio protestante nel suo lato temporale, e mentre egli apparentemente era nemico delle contese religiose, e non si decideva nè per questa nè per quella opinione, avea la coscienza che lo spirito era giunto all'ultima sua profondità, cioè al pensiero, e che potea comprender sè stesso.

CAPITOLO TERZO

I lumi e la rivoluzione.

Nella Chiesa protestante il principio dell'intimità è rientrato in sè stesso, e lo stesso travaglio dell'intimità dello spirito dovea pure introdursi nella Chiesa cattolica. I Gesuiti crearono una logica in cui ogni cosa particolare diveniva dubbia, così che alla fine non rimaneva altro per la coscienza se non la forma della generalità. Il pensiero in generale divenne allora la bandiera sotto la quale si mettevano tutti i popoli, poichè esso contiene parimenti in sè la riconciliazione nella sua pura essenza, in quanto esso passa all'esteriorità, solo perchè quest'ultima ha in sè la stessa ragione che ha il subietto. Il pensiero è da un lato ciò che vi ha di più astratto e generale; dall'altro lato è anche, sotto la forma dell'*io*, nella perfetta astrazione di ogni particolarità, ciò che vi ha di assolutamente presente. La forma della generalità stà in me: ciò che per me è oggetto del pensiero, deve essere sotto questa forma. Mentre io penso, devo elevare l'oggetto alla generalità, e nello stesso tempo esso deve essere qualche cosa di presente. Questa è appunto l'assoluta libertà; essa lascia libero l'oggetto, poichè il pensiero è sicuro del suo fatto. L'interesse pratico ha bisogno di oggetti, esso in certo modo li consuma; l'interesse teoretico li tratta colla sicurezza che essi non sono nulla in sè di diverso da lui. — L'ultima sommità dell'intimità è adunque il pensiero; esso è in sè libero, mentre ha per contenuto il generale, che non ha rapporto che a sè stesso. L'uomo non è libero se non pensa, poichè egli altrimenti si riporta ad un altro, ed è in

quello. Questo comprendere porta immediatamente in sè la riconciliazione: l'*io*, l'assoluto generale, assume in sè il particolare.

Il pensiero adunque è ora il grado a cui lo spirito è giunto; lo spirito conosce che la natura, il mondo devono pure avere in loro una ragione, poichè Dio gli ha creati razionalmente. Ora divenne un interesse generale l'osservare il mondo presente, e l'imparare a conoscerlo. Il generale nella natura sono i generi, le specie, le forze, la gravità ridotta a suoi fenomeni, ec. L'esperienza adunque è divenuta la scienza del mondo, poichè l'esperienza da un lato è la percezione, dall'altro però è anche la legge. Nelle nazioni prette germaniche si destò la coscienza dello spirito, nelle romane fu prima compresa l'astrazione. E' fu per gli uomini come se Dio avesse allora per la prima volta creato il sole, la luna, le stelle, le piante, gli animali, come se le leggi fossero state allora solamente determinate, poichè gli uomini ebbero un interesse a studiarle, riconoscendo la loro ragione in quella dell'universo. Colla cognizione delle leggi della natura si sono distrutte le incredibili superstizioni del tempo passato, come tutti i concetti di estranee potenze tenebrose sulle quali si credeva che non si potesse agire vittoriosamente se non colla magia. Gli uomini, in generale, parlarono allo stesso modo, non meno i cattolici che i protestanti. L'esteriore a cui la Chiesa volea legare il divino, non fu considerato appunto che come esterno. L'ostia non fu che pane, e le reliquie non furono che ossa. Invece della credenza alla autorità fu stabilita la sovranità del soggetto per sè stesso, e le leggi della natura furono riconosciute come il solo legame dell'interno coll'esterno. Così si contraddisse ad ogni miracolo. Il pensiero si estese pure al lato spirituale; si è cercato di fondare

il diritto e la morale sopra il terreno provato della volontà degli uomini, mentre prima queste scienze non erano considerate che come fondate sopra precetti di Dio. Da prima si partì empiricamente dall'esperienza (come Grozio); poscia si è considerato come sorgente del diritto e della morale l'istinto che la natura ha posto nel cuore dell'uomo. Il diritto dello Stato fu egualmente abbracciato nelle sue determinazioni generali. Federico il Grande si distinse particolarmente in ciò che ebbe sempre in vista il bene del suo Stato come ultimo principio: tutti i diritti ereditari, che valevano ancora come diritti privati, perdettero il loro valore, in quanto furono subordinati al ben comune.

Le leggi della natura e del diritto si sono chiamate ragione, e il far conoscere e dominare queste leggi si è appellato spandere i lumi. Dalla Francia si diffusero questi lumi sulla Germania, e nacque un nuovo mondo d'idee. Lutero avea conquistata la libertà e la riconciliazione, egli stabilì vittoriosamente che l'eterna destinazione dell'uomo era di entrare in sè stesso. Il contenuto però di questo processo interno, e che deve divenire la verità vivente, da Lutero si ammette come un dato, una cosa rivelata dalla religione. Ora si stabilì il principio che questo contenuto è un presente, di cui io posso intimamente convincermi, e che tutto deve esser condotto a questo interno fondamento. Con questo principio della libertà noi passiamo all'ultimo stadio della storia del mondo, alla storia del nostro tempo.

La sensazione e l'istinto non producono che qualche cosa di passaggiero: ciò che deve essere giusto e morale deve pur esser fondato nella volontà, ma nella volontà in sè generale. Ora si deve sapere ciò che è la volontà, poichè gli istinti appartengono pure alla volontà;

ma essi costituiscono una volontà determinata, e possono quindi essere in opposizione gli uni agli altri; essi sono pure principi, ma subordinati. Or chiedesi appunto quale sia l'ultimo principio che non è subordinato nè particolare. Il non particolare è il volere in sè e per sè; in quanto esso non è particolare, non vuole che sè stesso. Il volere che non è che pel volere, è il puro libero volere. Ora questo principio vien compreso nel pensiero, e il volere che vuole per sè stesso vien riconosciuto come il libero volere, come il più intimo e l'ultimo principio, come il fondamento sostanziale di ogni diritto. Il volere vuol produrre un esistente, ma nella sua purezza esso è lo stesso generale, come pensiero. Questo principio fu in Francia esposto da Rousseau. L'uomo è la volontà, ed è sol libero in quanto egli vuole ciò che è la sua volontà. Questa ragione teoretica si fece pur valere in Germania. Qui fu detto: la volontà reale è la ragione del volere, l'uomo non deve volere che la sua volontà. Egli deve eseguire il suo dovere e il diritto, solo per amore del dovere e del diritto. Nel mio volere non vi ha nulla d'estraneo, non mi si può quindi presentar nulla come autorità; io sono puramente ristretto al mio volere. Si potrebbe dimandare perchè la libertà sia stata da prima abbracciata in questa forma astratta: perchè quando la ragione si comprende, la prima cosa che essa abbraccia si è la forma immediata, vale a dire la forma dell'astrazione. L'uomo, giunto all'indipendenza della ragione, l'ha da prima compresa in questa semplicità.

Qui si potrà fare una nuova dimanda: perchè i Francesi sieno passati così presto dal teoretico al pratico, mentre i Tedeschi si sono arrestati al teoretico, e si sono contentati del medesimo. Si potrebbe rispondere: che i Francesi hanno la testa più calda *(ils ont la tête près du bon-*

net), ma il vero fondamento è più profondo. Il principio formale stà incontro alla realtà concreta; i Tedeschi non poterono comportarsi con questa se non pacificamente; essi erano riconciliati colla realtà. Si deve inoltre osservare che solo i protestanti poterono giugnere ad esser contenti della realtà legale e morale. In Germania l'illuminismo partì dalla teologia; in Francia esso prese tosto una direzione opposta alla Chiesa. In Germania, in riguardo al temporale, era già stata migliorata ogni cosa; la trista legge del celibato, la povertà e la poltroneria erano state tolte: l'indicibile esigenza di una cieca servitù dello spirito non esisteva più. Il diritto di regnare non dovea più essere assoluto e divino, come veniva espresso in Francia coll'unzione del re; ma era legittimo in quanto il bene del paese lo esigeva. Così il principio del pensiero era di già riconciliato; il mondo protestante avea pur in sè la coscienza che vi erano già i germi di un ulteriore sviluppo del diritto, e questi si trovavano nel principio della riconciliazione, che avea già ricevuta la sua assoluta installazione come principio della religione.

Il principio della libera volontà esige che la volontà sia vera; poichè nella massima: io voglio perchè voglio, posso voler tutto, attenermi fisso ad essa, e preferirla allo stesso bene. In ciò si è trovato un puro principio per lo Stato, che non è un principio fondato sull'opinione e sulla pietà. Questa immensa scoperta, questa ultima coscienza del più profondo è già fatta. Da prima il principio è vuoto, e si deve cercare la materia per esso negli istinti naturali. Ma la coscienza dello spirituale divenne ora il fondamento essenziale, e nacque così la dominazione della filosofia. Si è detto che la rivoluzione francese partì dalla filosofia, e non senza ragione si è chia-

mata la filosofia sapienza del mondo, poichè essa non è solamente la verità in sè e per sè, come pura essenzialità, ma ancora la verità in quanto diviene vivente nel mondo. Non si deve quindi ripudiar la sentenza, che la rivoluzione ha avuto il suo primo eccitamento dalla filosofia. Solochè il principio del libero volere si è ritenuto all'esteriore, e non è passato nello stesso tempo al concreto.

Il principio della libertà del volere si è cioè fatto valere da prima contro il diritto esistente. Avanti la rivoluzione francese i grandi erano già stati repressi da Richelieu, e tolte via le più grandi oppressioni, e i loro privilegi; ma essi, come il clero, ritenevano ancora tutti i loro diritti in riguardo delle classi inferiori. La condizione della Francia di quel tempo presenta uno spettacolo d'immensa corruzione. Una terribile e dura oppressione che aggravava il popolo, le difficoltà pel governo di trovare denari per soddisfare il lusso e la dissipazione della corte, diedero la prima occasione alla manifestazione del malcontento. Si vide che le somme estorte al sudore del popolo non erano applicate al bene dello Stato. Il governo voleva colle riforme uscire da queste strette; ma la corte, il clero e la nobiltà non volevano cedere il loro possesso, nè spinti dalla necessità, nè dall'amore del diritto in sè stesso; e ciò avveniva perchè il governo era cattolico, e il concetto della libertà non valeva come l'ultima e assoluta obbligazione; i loro diritti erano ancor santi. Ma il pensiero e il concetto del diritto si fece allora ad un tratto valere, e l'antico edifizio dell'ingiustizia non potè opporre alcuna resistenza. Stesesi dunque una costituzione fondata sul concetto del diritto, e sopra questa base tutto omai doveva esser fondato. Dacchè il sole stà nel firmamento e i pianeti si aggi-

rano intorno a lui, non si era ancor veduto l'uomo appoggiarsi unicamente sul pensiero, e su di esso fabbricarsi la realtà. Anassagora avea detto da prima che la *mente* regge il mondo; ma per la prima volta l'uomo è arrivato allora a conoscere che il pensiero deve reggere la stessa realtà spirituale. Questo fu come un magnifico sorger di sole. Un entusiasmo sublime regnò in quel tempo, una scintilla dello spirito penetrò il mondo come se ora fosse giunta la riconciliazione del principio divino col mondo.

Ora dobbiamo occuparci ancora dei due momenti seguenti: 1) del corso della rivoluzione in Francia, 2) del come la stessa è divenuta un avvenimento della storia del mondo.

1) Qui si devono di nuovo distinguere due punti; cioè: che la libertà ha una doppia determinazione in sè: da un lato si deve considerare il contenuto della libertà, l'obiettività stessa, la cosa stessa; dall'altro lato la forma della libertà, in cui il soggetto si conosce attivo. La libertà esige che il soggetto in essa si conosca, e che, possedendola, faccia qualche cosa di suo, poichè è dell'interesse dell'uomo che si faccia qualche cosa. I momenti più precisi dei due dati punti sono:

a) Le leggi del contenuto della libertà, ossia della libertà obiettiva o reale: a questa abbisogna la libertà della proprietà e della persona. Tutte le determinazioni provenienti dal diritto feudale, le decime, i censi cadono con ciò. Alla libertà reale appartiene inoltre la libertà d'industria, cioè che sia permesso all'uomo di usare le sue forze, e di avere accesso a tutte le cariche dello Stato. Questi sono i momenti della libertà reale.

b) La libertà formale consiste nell'esecuzione e realizzazione della legge. Ma l'azione effettiva della legge è appunto il governo in generale, poichè stà ad esso il

mantenere e far eseguire le leggi. Ora si farà la dimanda: quale deve essere la volontà che qui deve decidere? Se lo Stato è fondato sulla libertà, le molte volontà degli individui vogliono pure partecipare questa decisione. Ma i molti sono tutti, e sembra un vuoto ripiego ed una grande inconseguenza il non lasciar prendere parte che a pochi nella decisione, poichè ognuno, col suo volere, deve pur entrare in ciò che deve essere sua legge. I pochi devono rappresentare i molti, ma spesso non fanno che opprimerli; anche in caso diverso il dominio della maggiorità sulla minorità è sempre una grande inconseguenza.

Questa collisione del volere subiettivo ci conduce ad un terzo momento, al momento del sentimento dell'interno volere. Quelli stessi che hanno ad eseguire o far eseguire le leggi sono individui, ed hanno una coscienza; ciò che essi decidono proviene dal loro convincimento, dal loro interno. Ora in ciò la determinazione essenziale è che nella coscienza non vi sia nulla di più elevato del diritto, niun'altra cosa che sia più santa in riguardo alle cose e agli affari temporali. Questo sentimento è l'ultima garanzia che abbia il governo e il popolo.

Dopo aver date queste determinazioni generali, noi dobbiamo seguire il corso della rivoluzione francese e la trasformazione che avvenne dello Stato dietro il concetto del diritto. Da prima non si seguirono che le massime filosofiche puramente astratte, non si fece alcun conto del sentimento e della religione. La prima costituzione della Francia contiene in sè i principi assoluti del diritto: alla testa dello Stato dovea esser posto il monarca, al quale, unitamente coi ministri, spettava la potestà esecutiva; il corpo legislativo, all'opposto, dovea fare le leggi. Ora qui dovea mostrarsi la collisione del volere

subiettivo e il contrasto delle sentenze. La differenza e il sospetto ebbero una terribile forza, e condussero a morte il monarca, la cui volontà subiettiva non era appunto che la coscienza religiosa cattolica. Il governo si devolse allora al popolo, e non si trattava più se non di sapere qual partito avrebbe tirato a sè il governo. A ciò si legano tutti gli altri avvenimenti. Robespierre stabilì il principio della virtù come il più elevato, e si può dire che quest'uomo trattò seriamente la virtù. Ma il sentimento non poteva esser giudicato che dal sentimento, e da lui apprezzato; si introdusse quindi di nuovo il sospetto, e la virtù stessa, tostochè diveniva sospetta, era di già giudicata. Ma un sapere immediato è il solo che decida chi sia sospetto; dominano dunque la virtù e il terrore, poichè la virtù puramente subiettiva, che non è governata se non dal sentimento, porta con sè la più terribile tirannia. Questa però si distrusse da sè stessa, ed entrò di nuovo in suo luogo un governo regolare. La suprema potestà si conferì a cinque individui che formavano un'unità morale, ma non quale si richiede dalla natura delle cose, un'unità personale. Con Napoleone si pose di nuovo alla testa dello Stato una volontà individuale: egli sapea regnare, e ricompose presto le cose interne. Rivolse quindi l'immensa forza del suo carattere al di fuori, sottopose tutta l'Europa, e diffuse da per tutto le sue istituzioni liberali. Non si riportarono mai vittorie più geniali, nè mai si fecero spedizioni con maggior genio, ma non apparì pure giammai più chiaramente l'impotenza della pura vittoria, che allora. L'individualità dei popoli rovesciò alla fine questo colosso, e in Francia si stabilì di nuovo una monarchia costituzionale con una carta che le serve di fondamento. Ma qui si mostra di nuovo l'opposizione dei sentimenti, e ancorchè la carta sia la bandiera comu-

ne, e che tutti due i partiti l'abbiano giurata; tuttavia, il sentimento di una parte essendo cattolico e facendosi un obbligo di coscienza di distruggere le istituzioni esistenti, nacque perciò una nuova tempesta, e il governo fu rovesciato. Finalmente dopo quarant'anni di rivoluzioni, si può sperare che nasca una durevole riconciliazione; ma esiste sempre questa scissura contro il principio cattolico da un lato e l'opposizione del volere subiettivo dall'altro lato. Le volontà subiettive dei più devono farsi valere; questa astrazione vien ritenuta fissamente, e si trova in contraddizione coll'esistente. Contro le disposizioni particolari del governo si alza tosto la libertà, poichè queste decisioni partono ordinariamente da voleri particolari, e sono perciò arbitrarie. Il volere dei più rovescia il ministero, a cui sottentra l'opposizione; ma questa, in quanto diviene governo, ha di nuovo i più contro di sè. Così il movimento non è che un'inquietudine continua. Questa collisione, queste difficoltà, questo problema costituiscono appunto lo stato a cui ora è giunta la storia; essi devono essere sciolti dai tempi avvenire.

2) Noi dobbiamo ora considerare la rivoluzione francese come un avvenimento della storia del mondo, poichè appunto pel suo contenuto essa è tale: si deve però da essa distinguere la lotta che il suo formalismo può aver destata. Per ciò che riguarda la diffusione esterna della rivoluzione, quasi tutti gli Stati moderni furono conquistati, cioè il liberalismo ha corso tutte le nazioni romane, l'Italia, la Spagna, il Portogallo; ma queste, di già dominate dal cattolicismo, sono ricadute nell'antico stato. — L'Austria porta in sè il carattere di un impero misto, vale a dire essa è un aggregato di molti Stati che sono essi stessi regni. Questi Stati hanno poca fama, e sono molto inferiori in coltura all'Europa incivilita. La

servitù della gleba domina ancora in Ungheria e in Boemia. I grandi di Boemia sono egualmente oppressi dall'alto, come essi opprimono i loro soggetti. I grandi d'Ungheria pongono la loro libertà in un dominio di violenza. — L'Inghilterra si è conservata con grandi sforzi sugli antichi suoi fondamenti; essa ha la gran destinazione di sviluppare il commercio e di introdurre col commercio la civiltà nei popoli che sono ancora nello stato di natura. La costituzione inglese è in generale rimasta la stessa dopo i tempi della feudalità, e riposa quasi unicamente sopra antichi privilegi. La libertà formale di parlare di tutti gli affari dello Stato esiste colà al più alto grado. Contro questo parlare stà ferma, all'opposto, la particolarità del diritto di ogni classe e Stato. Il Parlamento è il governo, ancorchè gli Inglesi stessi non vogliano ciò confesssre. In riguardo alla coltura scientifica l'Inghilterra è molto men provetta di altri Stati europei, quantunque abbia a sua disposizione gli immensi mezzi della produzione industriale. Non meno indietro è l'Inghilterra in riguardo al diritto privato: la proprietà ha colà una gran parte, e quasi assoluta; e sovente nelle nomine del Parlamento gli elettori vendono ad essa le loro voci. Ma da questo diritto privato appunto ne viene che l'Inghilterra ha un governo, mentre la Francia non lo ha. La quistione ora è se colle riforme che si introducono, queste particolarità di diritto si potranno a lungo conservare. — La Germania fu corsa dai vittoriosi eserciti francesi, ma la nazionalità tedesca scosse da sè questa oppressione. Un momento principale nella storia di Germania sono le modificazioni del diritto che furono occasionate dall'oppressione francese, poichè essa fece conoscere il difetto delle antiche istituzioni. Le obbligazioni feudali furono tolte, i principi della

libertà, della proprietà e della persona divennero principi fondamentali. Finalmente per ciò che riguarda i sentimenti, si è già detto che per mezzo della Chiesa protestante si era di già effettuata la riconciliazione della religione col diritto. Non vi ha alcuna coscienza che si dica santa e religiosa, essendo divisa o contraria al diritto temporale.

Fin qui è giunta la coscienza umana, e questi sono i momenti principali della forma in cui il principio della libertà si è effettuato, poichè la storia del mondo non è altro che lo sviluppo del concetto della libertà. Ma la libertà obiettiva esige la sommissione del volere accidentale, poichè questo in generale non è che formale. Se l'obiettivo in sè è ragionevole, il modo di vedere individuale deve corrispondere a questa ragione, e allora esiste pure il momento essenziale della libertà subiettiva. Noi abbiamo trattato il progresso solo dal lato del concetto, e abbiamo dovuto rinunziare al piacere di dipingere più da vicino la fortuna, i periodi fiorenti dei popoli, la bellezza dei caratteri degli individui, l'avventure dei loro destini prosperi o avversi. La filosofia non ha a fare che collo splendore dell'idea che si mostra nella storia del mondo. La filosofia non ha bisogno di considerare il movimento delle passioni nella realtà; il suo interesse è di conoscerle solo in quanto la realtà attuale è il risultato del loro movimento.

Lo sviluppo del principio spirituale è la vera Teodicea, poichè esso ci palesa che lo spirito non si può liberare che fondandosi negli elementi dello spirito stesso, e che ciò che è avvenuto, e avviene tutto dì, non solo viene da Dio, ma è la stessa opera di Dio.

FINE DELLA FILOSOFIA DELLA STORIA.